

**T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**

AHLÂKÎ BİR ERDEM OLARAK HİKMET-İBN MİSKEVEYH ÖRNEĞİ-

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

FATMA SENA KARA

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ HAKAN HEMŞİNLİ

VAN - 2020

KABUL VE ONAY SAYFASI

Fatma Sena Kara tarafından hazırlanan “Ahlâkî Bir Erdem Olarak Hikmet –İbn Miskeveyh Örneği” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ Felsefe ve Din Bilimleri Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Başkan : Doç. Dr. Habib ŞENER Felsefe ve Din Bilimleri Kafkas Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN Felsefe ve Din Bilimleri Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Tez Savunma Tarihi:28/04/2020	/...../.....
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (10.06.2020)

(İmza)

FATMA SENA KARA

Yüksek Lisans Tezi
Fatma Sena KARA
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Mayıs, 2020

AHLÂKÎ BİR ERDEM OLARAK HİKMET- İBN MİSKEVEYH ÖRNEĞİ-

ÖZET

Hikmet, düşünce tarihinde sıkça rastlanılan ve hemen hemen her filozof tarafından kullanılmış bir kavramdır. Bu kavramın ahlâk felsefesinde de kullanıldığı görülmektedir. Araştırmamızın ilk amacı hikmet kavramının tanımı, mahiyeti, kısımları ve İbn Miskeveyh öncesi dönemde nefis ve hikmetin nasıl ele alındığını belirlemek olacaktır.

Çalışmamızın ikinci amacı, özellikle İslam ahlâk felsefesi tarihinde, Muâllim-i Sâlis ünvanına sahip olan, ahlâk felsefesine özellikle *Tehzîbü'l-ahlâk*, *Tertîbü's-saâdât* ve *Fevzü'l-asgar* ile büyük katkı yapan İbn Miskeveyh'in nefis anlayışını ele almak olacaktır. Çalışmanın sonunda ise ahlâkî bir erdem olan hikmetin kaynağı, hikmet olarak görülen erdemler ve hikmet ile mutluluk ilişkisi İbn Miskeveyh'in görüşleri doğrultusunda ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Hikmet kavramı, felsefenin teorik kısmını teşkil etmesiyle beraber bu ilmin uygulanması açısından pratik yönünü ortaya koymuştur. Bu çalışmada hikmetin bir erdem olarak nerede olduğu, neyi kapsadığı ve İbn Miskeveyh'in pratik hikmet düşüncesi, onun nefis teorisi üzerinden aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Miskeveyh, Felsefe, Hikmet, Nefis, Ruh, Ahlâk, Erdem.

Sayfa Sayısı: VII+75

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi. Hakan Hemşinli

(M.Sc.)

FATMA SENA KARA

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

June, 2020

(WISDOM AS A MORAL VIRTUE IN IBN MISKAWAYH EXAMPLE)

ABSTRACT

Wisdom is a concept frequently encountered in the history of thought and used by almost every philosopher. It is seen that this concept is also used in moral philosophy. The first aim of our research will be to determine the definition, nature, parts of wisdom and how it was handled in the pre İbn Miskeveyh period.

The second aim of our study is İbn Miskeveyh, who holds the title of Muallim-i Salis, especially in the history of İslamic moral philosophy, especially with *Tehzîbu'l-ahlâk*, *Tertîbu's-sâdât* and *Fevzu'l-asgar*. Based on these Works, the theory of nafs will be to determine the immortality of the nafs, the Powers, the virtues and the neph, the ore. As a result of the study, the source of wisdom, which is a moral virtue, the reasons for learning the wisdom virtue, the virtues seen as wisdom, and the relationship between wisdom and happines will be tried to be revealed in line with the views of İbn Miskeveyh.

While the concept of wisdom constitutes the theoretical part of philosophy, it has revealed its practical aspect in terms of the application of the science. In this study, it will be tried to illuminate is a virtue, what it encompasses, and practical thought of wisdom of İbn Miskeveyh through his exquisite theory.

Key Words: İbn Miskawayh, Philosophy, Wisdom, Soul, Morality, Virtue.

Number of Pages: VII+75

Thesis Advisor: Dc. Hakan HEMŞİNLİ

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	VI
ÖN SÖZ	VII
GİRİŞ	1
1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ SÜREÇTE NEFİS VE HİKMET	3
1.1. Hikmet Kavramının Tanımı ve Kısımları	3
1.1.1. Teorik/Nazarî Hikmet	4
1.1.2. Pratik/Amelî Hikmet	9
1.2. İbn Miskeveyh Öncesinde Nefis ve Hikmetin Ele Alınışı	14
1.2.1. Platon'da Nefis ve Hikmet	14
1.2.2. Aristoteles'te Nefis ve Hikmet	18
1.2.3. İslam Düşünürlerinde Nefis ve Hikmet	23
2. İBN MİSKEVEYH'İN NEFİS TEORİSİ	26
2.1. Nefis Teorisine Genel Bakış	26
2.2. İbn Miskeveyh'in Nefis Teorisi	27
2.2.1. Nefsin Güçleri	29
2.2.1.1. Nefs-i Nâtika	29
2.2.1.2. Nefs-i Gazabîyye	31
2.2.1.3. Nefs-i Şehvîyye	32
2.2.2. Nefsin Erdemleri	33
2.2.2.1. Hikmet	35
2.2.2.2. İffet	36
2.2.2.3. Yiğitlik	37
2.2.2.4. Adalet	38
2.3. Nefis Ve Ölümsüzlük	41
3. İBN MİSKEVEYH'TE ERDEM OLARAK HİKMET	44
3.1. Hikmetin Tanımı ve Mahiyeti	44
3.2. Ahlâk İlmi ve Hikmet	46
3.3. Hikmet Erdeminin Kaynağı	49
3.4. Hikmet Olarak Görülen Erdemler	52
3.5. Hikmetin Zıddı Bilgisizlik	53

3.6. Hikmet ve Mutluluk	55
SONUÇ	60
KAYNAKÇA	62
ÖZGEÇMİŞ	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU	



KISALTMALAR

DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
C.	Cilt
Ed.	Editör
Yay.	Yayınları
Çev.	Çeviri
Haz.	Hazırlayan

ÖN SÖZ

Hikmet kavramı, düşünce tarihinde bazen felsefe bazen bilgelik veya erdem olarak görülmektedir. Özellikle felsefî eserlerin tercümesinden sonra “philo-sophia” felsefî bir boyut kazanmakla aslında ahlâk felsefesine de etki yapmıştır. Büyük ahlâk filozofu olan İbn Miskeveyh de bu kavramı eserlerinde ayrıntısıyla işleyerek büyük önem atfetmektedir. Bu çalışmada hikmet kavramının, özellikle salt teorik bilgi olmadığını, insanın düşüncesinde gelişmesiyle birlikte davranışlarına etki eden boyutunu ön plana çıkarmak amaçlanmıştır. Hikmet, insana küllî bir bakış açısını ahlâk ilmi ile sağlamaktadır. Bu doğrultuda hikmet ve ahlâk, insanda birbirini tamamlayan ve asla ayrılmayacak olan en önemli iki unsurdur. Buna göre ahlâkî bir erdem olarak hikmet, bilgiyi, bilgeliği, Tanrı’ya ve Tanrı’ya ulaştıran hakikatin bilgisini ve amelî yönden insanın davranışlarına yön veren, onu kötü fiillerden alıkoyan en temel erdemdir. Bu hakikatin bilgisine ulaşmayı ve gerektiği gibi uygulanması ümidiyle.

Çalışmam esnasında her türlü yardım ve katkılarını esirgemeyen, Danışman Hocam, Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ’ye, çalışmamıza ayrıca yapıcı eleştirileri ile katkı sağlayan Doç, Dr. Habip ŞENER’e ve Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN’a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tüm bu süreçte bana maddî ve manevî en büyük desteği sağlayan, biricik aileme ve hiç yorulmadan İSAM’dan kitap gönderen, beni çalışmaya teşvik eden arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Fatma Sena KARA

GİRİŞ

Bu çalışma, bir ahlâk filozofu olarak nitelendirilen İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*, *Tertibü's-saâdât* ve *Fevzü'l-asgar* eserleri doğrultusunda, hikmet erdemi hakkındaki görüşlerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. İbn Miskeveyh, akla ve onu tamamlayan ahlâk ilmine, hikmet erdemi sayesinde ulaşılabilirliğini söylemektedir. İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesinde hikmet erdeminin, nefs-i nâtika ile insanın nazarî ve amelî ilminin birlikte gelişmesi doğrultusunda elde edileceği düşüncesi hâkimdir.

İbn Miskeveyh, H. 329'da doğmuş ve H. 421'de vefat etmiştir. H. 339'da vefat eden Fârâbî'den sonraki nesilden olan İbn Miskeveyh, Âmirî'nin çağdaşı sayılmaktadır. Aynı zamanda Âmirî'nin, öğrencisidir. İbn Miskeveyh, Tevhidî'nin rivayetine göre yeni Müslüman olan Mecusî bir aileye mensuptur. Fakat bu durumda onun Müslümanlığında herhangi bir olumsuz bir yön görülmemiştir. Zira eserlerinde özellikle İslamî düşünce ve kültür tam anlamıyla ortaya konulmuştur. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* ve *el-Hikmetü'l-hâlîde* eserlerinin birbirlerini tamamladığını söylemektedir. *Tehzîbü'l-ahlâk*, filozofun deyimiyle sanatsal bir tertip üzere yazılmıştır. Hatta ahlâk ilminin de bir sanat olduğuna dair bölümü bulunmaktadır (Câbirî, 2015: 516-517). Ayrıca İbn Miskeveyh'in ilmî ve fikrî şahsiyeti, dönemin devlet adamlarının teşvikleri ve âlimlerle olan münasebeti sayesinde gelişmiştir. Vezir Mühellebî'nin teşvikiyle edep literatürüne yönelmiş, Bağdat'ta Ahmed b. Kâmil'den tarih öğrenmiş, daha sonra Sâbit b. Sinân'ın tarih eserini incelemiştir. Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ve oğlu Ebü'l-Feth zamanında matematik ve kimya gibi ilimlerle uğraşmıştır. Bu dönemde Ebu Süleyman es-Sicistânî'den mantık ve felsefe öğrenmiştir. Sonra Ebu Tayyib er-Razî'den kimya dersleri almış, onunla Câbir b. Hayyân ve Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin kimyaya dair eserlerini okumuştur. Adudüddeve'nin teşvikiyle felsefeyi ve diğer felsefî ilimleri öğrenmiştir; aynı şekilde dönemin ünlü Aristo yorumcusu ve "ikinci Hipokrat" ünvanıyla bilinen Hristiyan filozof ve tabip İbnü'l-Hammâr'dan felsefe ve tıp alanında yararlanmıştır. Hayatının son dönemini ilme ve eserlerinin telifine adanmış söyleyen İbn Miskeveyh, gerek ilmî kişiliği gerekse eserleriyle "el-Muâllimü's-sâlis" ünvanına sahip olmuştur (Bayraktar, 1999: 203).

Söz konusu bu çalışmada genel olarak hikmet kavramı ön plândadır. Hikmet kavramı, bilindiği üzere birçok manaya sahip olmasıyla geniş bir mahiyete sahiptir. Fakat bu çalışmada hikmet kavramı, ahlâk felsefesi ve sadece İbn Miskeveyh'in görüşleri ile sınırlandırılmaktadır. Buradan hareketle öncelikle hikmet kavramının kavramsal çerçevesi ve tarihî süreci ele alınmaktadır. İlk bölümde konunun ahlâk felsefesine uygunluğu düşünülerek hikmet kavramının teorik ve pratik boyutu ele alındıktan sonra tarihî süreci nefis teorisi ile birlikte analiz edilmektedir. Diğer iki bölümde ise sadece İbn Miskeveyh'in ahlâk düşüncesi doğrultusunda bu kavramın pratik ahlâk bakış açısı ile açılımı yapılmaktadır. İbn Miskeveyh, ahlâk düşüncesinde Platon, Aristoteles ve Galen'in düşüncelerine yer vermiştir. Platon'un bilgiyi elde etme sonucunda nefsin ölümsüz olacağı düşüncesi; Aristoteles'in her ahlâkî davranışın temelinde aklın ve mantık ilmini vurgulaması; Galen'in ahlâk tanımı ve insanın eğitimle değişip değişmeyeceği tartışması, İbn Miskeveyh'i etkilemiştir. İbn Miskeveyh'in eserlerinde özellikle hikmet erdemine vurgu yapılan yerlerde genellikle, akıl, mantık ilmi ve felsefe kavramlarının birlikte kullanıldığı görülmektedir.

Düşünme fiili ile oluşan hikmet erdemi, diğer erdemlerden daha üstündür. İbn Miskeveyh de bu erdemi en başat erdem saymaktadır. Hikmet erdemi, salt teorik bilgi olmamasının yanında insanın davranışlarına yön veren ve hakikate ulaştıran en üstün erdem sayılmaktadır. Hikmet erdemi, düşünen ve ayırt eden nefsin bir erdemi olmakla birlikte ilahî ve insanî olaylar hakkında farkındalık kazandırmaktadır. Bu erdemin kaynağı akıl, mantık ilmi ve felsefe olurken diğer erdemler de söz konusu bu unsurlar bulunmamaktadır. İffet, yiğitlik ve bütün erdemlerin uyumundan sonra ortaya çıkan adalet erdemi, nefsin şehvî ve gazabî gücü ile ortaya çıkarken hikmet erdemi, insanı dünyadaki diğer varlıklardan üstün kılan akıl ile ortaya çıkmaktadır. Bu durum insanı en şerefli kılan üstün bir durumdur. Bu erdemlerin karşıtı olan reziletleri ve orta yolunu ilk defa kategorize eden İbn Miskeveyh'tir. Aynı zamanda bu dört temel erdemin alt erdemlerini ele alması da sadece İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesine özgüdür. İbn Miskeveyh'in bu teorisi kendinden sonraki dönemleri de etkilemektedir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ SÜREÇTE NEFİS VE HİKMET

1.1. Hikmet Kavramının Tanımı ve Kısımları

Klasik sözlüklerde Arapça h-k-m kökünden türeyen hikmet kelimesi yargıda bulunmak manasıyla hüküm vermek ve engellemek, gemlemek, sağlam olmak anlamındaki “ihkam” masdarından isim olduğu belirtilir. İbn Düreyd’e göre hikmet: “Haberde (hadis) geldiği gibi müminin yitik malıdır. İnsanı izzetli kılan, engelleyen, iyiliğe davet eden veya çirkin olandan nehyeden her şey hikmettir” (Düreyd: 616).

İbranice de hikmet “hokhmah” kelimesinden hareketle h-k-m fiil kökünden türemektedir. Hokham, bilgili, kültürlü oldu, bu fiilin edilgin kipi “hukham” ise kültürlü ve bilge oldu anlamına gelir. Hokham ve hukham, bilge, akıllı, zeki, becerikli, kültürlü ve haham anlamını karşılar. Bu nedenle hokhmah; hikmet, ilim, dirayet, zekâ ve fitnat anlamlarını taşır. Süryanice de ise “hekmeta” yine h-k-m fiil kökünden türeyen hikmet kavramı burada engellemek, alıkoymak manasını taşımamaktadır. Hekmeta: bilim, ahlâk ve hikmet, Hakima ise bilgin, maharetli, hâkim, sihirbaz anlamlarına gelir (Doğan, 1997: 3-4).

İbn Manzur ise hikmet kelimesini ilahî ve beşerî olarak ikiye ayırmakta, ilahî hikmeti “değerli varlıkları üstün bir bilgiyle bilmek”, beşerî hikmeti ise “dengeli ve adaletli olmak” şeklinde tanımlar. Ragıp el-İsfahânî de hikmet kelimesini İbn Manzur gibi ilahî ve beşerî olarak ikiye ayırmaktadır. İlahî hikmet “Eşyayı bilmek ve onu kusursuz biçimde yaratmak” beşerî hikmet ise “Mevcudatı bilip hayırlar işlemek” anlamlarını taşımaktadır. Ayrıca ona göre hikmet, “ilim ve akılla hakikati bulmak” manasına da gelmektedir (Kılıç, 2012: 22).

Hikmet kelimesi hükmetmek, hâkim olmak, hikmetli olmak, yönetmek, düzeltmek amacıyla menetmek, dönmek ve sağlam yapmak anlamındaki “h-k-m” kökünden türeyen hikmet kavramı terim olarak; adalet, ilim, amel, nübüvvet, Kur’an, Allah’a itaat, dini anlayış, Allah korkusu, akıl, söz ve işte isabet hakkı bilme ve hayır işlemek demektir. Hikmetin özü; anlayış, gerçeği bilme, düşünme yeteneği, sezgi gücü, iş ve sözlerde isabetli olma, düşünce planında kalmayan eyleme dönüşen yararlı ve derin bilgi, ilim ve akıl ile doğruyu bulmaktır (Karagöz, 2007: 258).

Kitab-ı Mukâddes'te ise hokhmah, birbirine yakın anlamlar taşır. Maharet (İşaya 10/13), bilgelik (Yeremya 49/7), zekâ (Yeremya 9/23), ahlâkî güzellik-adalet (Mezmurlar 37/30, Yeşaya 33/6), bilgelikle yetkinleşmek (Luka2/40) gibi manaları ifade etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de hikmet kelimesi, "altısı Mekkî, on üçü de Medenî sûreler de olmak üzere toplam 19 âyette 20 defa geçmektedir. On yerde kitab, üç yerde mülk, iki yerde Tevrat ve İncil ve birer kez olarak da mev'ıza, hayır, fasl-ı hitab ve âyet kelimeleriyle zikredilmektedir. Fakat bir yerde geçen "hikmetü'l-baliğa" ifadesi ise bizzat Kur'ân-ı Kerîm'e işaret etmektedir. Bunun dışında "hakeme" fiil konumunda seksen dört yerde, hikmet sahibi anlamında "hâkim" olarak ise doksan yedi defa geçmektedir" (Kılıç, 2012: 26). Hikmet kelimesini en geniş ele alanlardan Elmalılı, hikmetin yirmi üç tanımını yapmaktadır. Elmalılı'ya göre hikmet; fayda, yarar ve ihkâm anlamlarından hareketle, her güzel bilginin ve her faydalı işin genel bir adını taşımaktadır. Dolayısıyla hikmetin pratik ilimlerle ilişkisi, teorik ilimlerden daha fazladır. Ayrıca güzel ameller içindeki yerinin de ilme yönelik olduğunu ve hem ilim hem iş yapma hem de hikmetin en esaslı manasını teşkil ettiğini ifade etmektedir. Buna ek olarak Elmalılı, hikmetin sözde ve fiilde doğruyu tutturmak, bilmek ve bildiğiyle amel etmek, ilim ve fıkıh, varlıkların özündeki manaları anlamak, Allah'ın emrini anlamak, icat etmek, varlık düzeninde her şeyi yerli yerine koymak, güzel ve doğru işlere yönelmek, siyasette insanın gücü yettiğince yaratıcıya benzemesi, Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmak, Allah'ın emirlerini düşünmek ve uymak, doğru ve hızlı karar verebilmek, doğruya iletmek, din ve dünya düzeni, ledunnî ilim, ilham vârid olması için sırrı saklamak vb. manaları olduğunu ifade etmektedir (Elmalılı, II: 205).

Hikmet kavramı çok geniş bir mahiyete sahip olmasıyla düşünce tarihinde önemini koruduğu için onun kelime manası dışında içerdiği hakikate de bakmak gerekir. Bundan dolayı hikmet kavramının İslâm filozoflarının görüşleri bağlamında onun hem teorik hem pratik hem de düşünce tarihi içindeki konumundan bahsedilecektir.

1.1.1. Teorik/Nazarî Hikmet

İslâm düşünce tarihinde hikmet kavramı bazen felsefe bazen bilgelik veya erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle felsefi eserlerin tercüme edilmesi

“philo-sophia” kavramının “hikmet sevgisi” anlamına gelmesiyle hikmet kavramı felsefî boyut kazanmış ve zamanla İslâm felsefesinin temel yapı taşını oluşturmuştur. Felsefenin daha çok akla ve mantığa bağlı olması ile hikmet kavramının İslâm felsefe dünyasına girmesiyle onun pratik/amelî yönü ağırlık kazanmıştır (Demirci, 2019:68). Bu bölümde hikmet kavramının daha çok teorik/nazarî yönüne vurgu yapan görüşler ele alınacaktır.

Hikmet ve felsefe kelimeleri, İslâm felsefe tarihinde çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır. Özellikle hikmet kavramını IX. asırdan sonra İslâm filozofları hem bir disiplini hem de düşünce tarzını yansıtmak adına felsefe kavramı yerine kullanmışlardır (Bircan, 2013: 78).

İslâm felsefesinde ilk Müslüman filozof ve Meşşâî felsefenin kurucusu olan Ebû Yûsuf Ya’kub b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî (252/866), İslâm düşüncesinin ilk sistematik felsefesinin temellerini atmış ve Beytü’l-Hikme’nin ilk temsilcisi sayılmıştır. Kindî, Aristoteles’in *Metafizik*’ini, Batlamyus’un *Mecisti*’sinin tercümesini ve Öklid’in *Elementler*’inin tashihini yaparak Beytü’l-Hikme’ye yeni bir boyut kazandırmıştır. Kindî, düşüncesinde felsefe yerine genel olarak hikmet kavramını kullanmakta ve felsefeyi farklı şekillerde tanımlamaktadır. Kindî için en değerli olan tanım felsefenin ‘hikmet sevgisi’ manasına gelen tanımdır. Bu tanım ise seven anlamındaki “philo” ile hikmet anlamına gelen “sophia”dan oluşmaktadır (Kaya, 2002: 41-58). Böylelikle Kindî, felsefenin diğer ilimlerin sebebi olması açısından sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmeti ifadelerini kullanmaktadır (Kindî, 2018: 184). Kindî, bu tanımlarında hikmetin teorik yönüne vurgu yapmakta ve ayrıca hikmet kavramının nefis-i nâtıkaya ait bir erdem olduğunu vurgulayarak “külli varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanma” şeklinde tanımlamaktadır (Kindî, 2018: 187). Philo-sophia kavramını Grek felsefî geleneği çerçevesinde hikmet olarak tanımlayan Kindî, bu fikrin temel oluşum aşamasında yer almakta ve aynı zamanda tercüme faaliyetleri içinde Arapça felsefî terminolojiye büyük katkı yapmaktadır (Kutluer, 2012: 142).

İslâm felsefe tarihinde Muallim-i Sanî olarak bilinen ve İslâm felsefesinin temelini teşkil eden aynı zamanda Kindî’nin kurmuş olduğu Meşşâî felsefeyi de olgunluk devrine ulaştıran Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ

el- Fârâbî et-Türkî (339/950) de teorik hikmet konusunda önemli bir konuma sahiptir (Kaya, 1995: 147). Fârâbî, hikmeti ele alırken aslında İlk Var Olan, Bilen ve Hâkim sıfatlarından hareketle “en mükemmel şeyin en mükemmel bilgi ile bilinmesi” olduğunu belirtmektedir. Fârâbî: “O, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilir. En mükemmel bilgi, kalıcı olan ve ortadan kalkması mümkün olmayan kalıcı bir bilgi ile bilinmesidir. Bu ise O’nun kendi özünün bilgisi” (Fârâbî, 2018: 15) şeklindeki tanımıyla da Fârâbî hikmetin Allah’ı ve O’nun özünü oluşturan sonsuz, mükemmel ve bilgeliği ifade ettiğini vurgulamaktadır.

Ebü’l Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (381/992) de hikmet düşüncesiyle önemli bir konuma sahiptir (Kaya, 1991: 68). Âmirî, ilimleri dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırmakta; dinî bilginin kaynağını peygamberler, felsefî bilginin kaynağının ise filozoflar olduğunu ifade etmektedir. Âmirî’ye göre her peygamber aynı zamanda filozoftur ama her filozof peygamber değildir. Din ile felsefe arasında bir çatışma olmadığını, felsefî bilginin insanı mutluluğa ulaştırdığını ileri süren Âmirî, bu mutluluğa ahlâk, hikmet ve mantıkla ulaşabileceğini belirtmektedir. Hikmete ulaşmanın aynı zamanda mantık sayesinde gerçekleşeceğini söyleyen Âmirî, “Sonsuzluk” risalesinde hikmetle nitelenen ilk kişinin Lokman Hekim olduğunu belirterek, Yunanlı Empedokles’in de Lokman Hekim’in yanına giderek ondan hikmeti öğrendiğini aktarmaktadır. Âmirî, risalenin devamında hikmetle (bilgelik) ile nitelenen kişilerden bir diğeri olan Pisagor’dan bahsetmektedir. Pisagor Davud (a.s) oğlu Süleyman ile görüşmelerinden dolayı fizik, ilahiyat ve geometri öğrenmiş ve bu ilimleri Yunanistan’a götürmüştür. Âmirî’ye göre Pisagor bu ilimlerle birlikte musikiyi de geliştirerek bütün bu ilimlerin peygamberlik kandilinden geldiğini söylemiştir. Daha sonra Sokrates, hikmeti Pisagor’dan almış ve yalnız metafizikle yetinmiştir. Sokrates’in yanı sıra Eflatun da hikmeti Pisagor’dan almış metafizik ilminin yanına matematik ve tabiat ilimlerini eklemiştir. Âmirî, Aristoteles’in de hikmetle nitelenen filozoflardan olduğundan bahsederek bunlar dışında Antik Yunan’da hâkim olarak nitelendirilebilecek başka filozof olmadığını ifade etmektedir. Çünkü diğer filozoflar dinî ilkelerden şüphe ettikleri için onlar hâkim sayılmamaktadır (Âmirî, 2014: 198-207).

İhvân-ı Safâ *Risâleler* ’in de felsefenin yararlı bir hikmet, kesin delil, doğruya ileten, en yüce mertebeye ulaştıran bir ilim olduğunu belirterek, yararlı olanın bilgisini

de adil bir ilkeye bağılı olduğunu ifade etmektedir (İhvân-ı Safâ, 2014: 223). İhvân-ı Safâ aslında hükemâ tabirini filozoflar anlamında kullanmakla hikmet kavramının teorik yönünün, ilk anlamda yararlı olanın, doğruya, hakikate ulaştırmanın bilgisini taşımaktadır. Bunun dışında İhvân-ı Safâ hikmet ilminin daha çok pratik yönünü ele alarak ve erdemli yaşam üzerinden aktardığı ilkeleriyle ön plana çıkmaktadır (Kutluer, 2012: 147).

Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin (421/1030), özellikle ahlâk teorisinde tehzîb geleneğini başlatmış olması ve büyük ahlâk filozofu sayılması nedeniyle kendisine “el-Muâllimü's-sâlis” unvanı verilmiştir (Bayrakdar, 1999: 203). Hikmeti konu alan *el-Hikmetü'l-hâlîde*, *Fevzu'l asgar* ve *Tehzîbü'l-ahlâk* onun eşsiz eserleridir. İbn Miskeveyh, *Fevzu'l asgar*'da teorik hikmeti “doğru görüşlere ulaşabilmek” olarak tanımlamaktadır. Buna bağılı olarak İbn Miskeveyh, peygamberlerin de getirdiklerini hikmet kapsamında değerlendirerek, ikisinin de hakikate ulaştırdığını, aynı amacı taşıdığını ve kesinlikle çatışmadığını ifade etmektedir (İbn Miskeveyh, 1987: 93).

İslâm felsefe tarihinde öne çıkan bir diğer filozof, Şeyhu'r-Reis unvanıyla bilinen Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (428/1037), Meşşâî ekolün Fârâbî'den sonra en büyük temsilcisi olmuştur. Özellikle Hristiyan Orta Çağ filozoflarını etkilemiş ve batı dünyasında Avicenna olarak tanınmıştır (Alper, 1999: 319). İbn Sînâ da kendinden önceki filozoflar gibi felsefe kavramının yerine genelde hikmet kavramını kullanmakta ve felsefeyi nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmaktadır. İbn Sînâ, nazarî hikmet tabiat, matematik ve metafizik ilimlerini kapsamakta ve ilk felsefenin metafizik olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre nazarî hikmet tamamen “bilme” ile alakalıdır. Buna karşın amelî hikmet ise “bilme ile birlikte eylemde bulunma”dır. Amelî hikmet siyaset, iktisat ve ahlâk ilimlerini kapsamaktadır. İbn Sînâ'da hikmetin üç ayrı tanımını görmekteyiz. İlk olarak “hikmet en değerli olanı en değerli bilgiyle bilmektir”. İkinci olarak “hikmet en doğru ve en sağlam bilgidir”. Üçüncü olarak ise “hikmet tüm varlığın ilk sebeplerini bilmektir” (İbn Sînâ, 2014: 280). İbn Sînâ hikmetin mutlak anlamda konusu ve yöntemi bakımından bu üç tanımın gereğini yerine getirdiği için metafizik olduğunu düşünmektedir (Kutluer, 2012: 149). İbn Sînâ'ya göre, “ilk felsefe, varlık bakımından İlk Olan'ın bilgisini verir ki, o da İlk Sebep'tir. Genel oluş bakımından da İlk Olan'ın bilgisini verir ki, o da varlık ve birlik

kavramlarıdır. Yine bu ilim en değerli olanı en değerli bilgiyle bilmek anlamındaki hikmettir. Çünkü hikmet, en değerli yani yakînî bilgiyle en değerli varlık olan yüce Allah'ı ve O'ndan sonra gelen sebepleri bilmek demektir". İbn Sînâ hikmet ilminin Allah'ı bilmeyi ve metafiziğin bilgisini içerdiğini savunmaktadır. İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinden hareketle varlık ve tanım olarak maddeden soyut varlıkların bilgisini oluşturan hikmetin teorik yönü, en değerli Olan'ın bilgisini yani yüce Allah'ı ve O'na ulaştıracak sebeplere bağlamasıyla ilk ilim olma özelliğini atfetmiştir. Hikmet bir anlamda ilk düşüncüyü, ilk bilgiyi, bilen'in bilgisine ve hakikate ulaşmak için ilk ve en doğru yol olmaktadır (İbn Sînâ, 2014: 286).

Meşşâî ekolün son temsilcisi olan Ebü'l Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. el-Kurtubî (595/1198), felsefe ile dini uzlaştırmasıyla bilinmektedir. İbn Rüşd, batı dünyasında Averroes unvanıyla tanınmaktadır. Batı dünyası onu, Aristoteles'in eserlerinin tercüme edilmesiyle tanımıştır. Onlar için İbn Rüşd, en büyük İslâm filozofudur (Taylan, 2011: 232). İbn Rüşd, diğer İslâm filozofları gibi felsefe kavramı yerine genel olarak hikmet kavramını kullanmaktadır. İbn Rüşd, özellikle *Faslu'l makal fi takriri ma beyne's-şeria ve'l-hikme mine'l-ittisal* adlı eserinde de hikmet kavramını kullanması ile bunu desteklemektedir. Ona göre felsefe ve din bize hakikati tanıtan iki eşit kaynaktır. Dinin gayesi "gerçek bilgiyi ve gerçek eylemi öğretmektir". Bu gerçek bilgi de Allah'ı ve öteki varlıkları bilmekle ilgili bilgi olduğundan hikmet de aynı amacı taşımaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu iki hakikatin birbirine zıt olmasının mümkün olmadığını hatta onların uyum içinde birbirlerinin doğruluğuna şahitlik ettiğini savunmaktadır. Buna bağlı olarak bu iki hakikat için "süt kardeş" ifadesini kullanan İbn Rüşd, hikmet ve dini aynı hakikate, ilahî hikmete ulaştıran yol olarak görmektedir. Zira bu iki alan aynı hakikatin iki yüzünü teşkil etmektedir. Özetle İbn Rüşd için teorik olarak hikmet; hakikatin, gerçeğin ve İlk Bilen'in bilgisini taşıması itibarıyla önem arz etmekte ve felsefenin temelini oluşturmaktadır. Bunun da ötesinde hakikat olarak gördüğü hikmetin araştırılmasının vacip olduğunu düşünmektedir (İbn Rüşd, 2016: 84-73).

İslâm'ın klasik çağında Osmanlı düşünürleri, böyle bir ilim, hikmet ve felsefe sistemini devam ettirmiş ve kendileri de entelektüel bir gelenek oluşturarak bu sistemi geliştirmişlerdir (Kutluer, 2012: 168). Osmanlı'nın en önemli düşünürlerinden olan Kınalızâde Âlî Efendi (979/1572), İslâm ahlâk geleneğine *Ahlâk-i Alâî* adlı eseriyle en

büyük katkıyı yapmıştır. Kınalızâde, hikmeti nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmaktadır ve daha çok hikmetin amelî yönünü incelemektedir. Kınalızâde nazarî hikmetin, insanın gücü yettikçe ve kudreti mümkün oldukça mevcudatı hakikatin kendisi ile bilmek şeklinde tanımlayarak hikmetin nazarî yönünü, ilm-i ilahi, ilm-i riyaî ve ilm-i tabii şeklinde üç kısma ayırmaktadır (Kınalızâde, 2015: 43).

1.1.2. Pratik/Amelî Hikmet

Pratik, reelde kuramsal olmayan eylemi karşılamaktadır. Bu eylem hem teoriye bağlı hem de kendi yapısını yalnız temsil edendir. Pratik, ahlâk felsefesinin iki ana yapısını oluşturan teoriden sonra gelmektedir. Teoriyi daha özel/dar alan, pratiği ise daha genel bir alan ama aynı zamanda teoriye de bağlı olarak değerlendirebiliriz. Bu bölümde hikmet kavramının teorik açıdan tanımını yaptıktan sonra bu tanımla bağlantılı olarak söz konusu kavramın pratik tanımı ele alınacaktır. Hikmet, teorik olarak bilmek, anlamak, kavramak gibi manalara gelmesiyle pratik hikmet de bilmenin, anlamının ve kavramanın sonucunda uygun davranışta bulunmayı ifade eder (Uludağ, 2013: 7).

Hikmet kavramı düşünce tarihinde çok geniş bir şekilde yer aldığı için özellikle felsefede değil, ahlâkta da çok önemli bir konuma sahip olduğunu görmekteyiz. İnsanın nefs-i nâtıkasından hareketle oluşan hikmet erdemi diğer bütün erdemleri kapsamakta ve erdemlerin hem kaynağını oluşturmakta hem de onları yöneten, yerleştiren görevini görmektedir. Bu yüzden hikmet kavramının teorik yönü hakikati düşünmeyi gerektiriyorsa pratik yönü de bu hakikati en güzel biçimde uygulanmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla hikmet; kesin, doğru bilgi, yapılması erdemli olan bir davranış tarzı olmasıyla, felsefeden daha kapsamlı bir anlam örgüsüne ulaşmaktadır (Bayrakdar, 2001: 23). Bütün bu sebeplerden dolayı çalışmamızda ahlâkın pratik yönü açısından çok geniş mahiyete sahip olan hikmet kavramının özellikle pratik yönünü ön plana çıkarmayı amaçladık.

Hikmet salt teorik bilgi olmamakla beraber insanın yaşamında davranışlarına yön veren en temel orta yolu teşkil eder. İnsan bu orta yola ulaşmadan önce nefsini arındırmalı ve hikmete ulaştıracak bilgiyi öğrenmeye çalışmalıdır (Yaran, 2015: 56). “Ruhunuza özen gösterin” diyen Sokrates’ten beri ruh (nefis) tüm ahlâk düşüncelerinin en önemli konusunu oluşturmuştur. Yine Sokrates’e göre insanı

belirleyen şey ruhtur, ruh da özü gereği (bâkî olması) tanrısal olduğu için insan en çok ruhunu yani kendisini bilmelidir (Cevizci, 2012: 57). Hem Antik Yunan filozofları hem de İslâm filozofları insan nefsi, nefsi oluşturan güçler ve ondan doğan erdemlere felsefi sistemlerinde yer vermiş ve onlar özellikle nefsin düşünme faaliyetine vurgu yapmışlardır. Dolayısıyla pratik hikmet, insanı Yaratıcının fiilleri hakkında düşünmeye sevk ederek davranışlarının sonucunda O'nun ahlâkıyla ahlaklanmayı amaç edinmektedir.

Hikmet, bir erdem olması bakımından Antik Yunan'da phronesis kavramıyla karşılanmakta ve bütün erdemlerin başatı sayılmaktadır. Hikmet daha sonra İslâm felsefesine geçince bilgelik, hâkim, pratik hikmet kavramlarının yerini tutmuştur. Fakat bu erdem oluş aşamasıyla her iki dönemde de aynı konuma sahiptir. Hikmet erdemi, nefsi nâtikanın kendisini düşünsel olana yöneltmesi ve nefsin diğer iki gücünü (arzu-öfke) kontrol altına almasıyla kendisini bir erdem (erdem) olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca hikmet nebevî kaynaklı olduğu kabul edildiği için pratik hikmet aynı zamanda peygamberlerin öğrettiklerini ve eylemlerini içermektedir. Hikmeti öğreten peygamber elbette onun nasıl elde edileceğini de öğretmiş olmalıdır (İbn Miskeveyh, 1987: 94).

Teorik hikmeti, İslâm filozoflarının görüşlerinden yararlanarak ele aldığımız için pratik hikmeti de söz konusu filozofların görüşlerinden hareketle ele alacağız. Felsefeyi hikmet sevgisi şeklinde tanımlayan Kindî'nin hikmetin amelî yönüne daha çok vurgu yapması dikkat çekicidir. Kindî'ye göre, insanın erdemli olma çabasını ifade eden amelî hikmet, insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir. Bir başka tanımında Kindî, felsefenin ölümü tercih etmek olduğunu ileri sürerek buradaki ölümden kastın arzuları öldürmek olduğunu ifade etmektedir. Çünkü erdemlere giden yol arzuları öldürmekten geçer. Bir başka tanımında ise sanatların sanatı, hikmetlerin hikmeti şeklinde ifade edilen felsefe ilmi gibi ahlâk ilmi de özellikle amelî boyutunun sanat olarak ele alınması hikmetin ve insan nefsinin sanat eseri olduğunu kanıtlar. Kindî'nin felsefeyi insanın kendisini bilmesi şeklindeki tanımlamasında da önemli mesajlar vardır. Buna göre, insan nefsi bir cevher olduğu için insanın, hikmeti öğrenmesi kendini tanımasını/bilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla hikmet en çok burada pratikliğini göstermektedir. Çünkü insan kendi cevherini tanıdıkça, bildikçe öğrendiklerinin, felsefenin ve hakikatin olgusunu

kavramakta ve davranışlarına bu sayede yön vermektedir (Kindî, 2018: 184). Kindî, hikmet için bilgelik kavramını kullanarak onun düşünme gücünün bir erdemi olarak değerlendirmektedir. Filozofa göre, bilgelik “külli varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmadan ibaret” tir (Kindî, 2018: 185-187). Görüldüğü gibi Kindî, hikmetin tanımını yaparken daha çok onun amelî boyutuna değer vermekte ve hakikatin bilgisine ulaşmanın bu yoldan geçtiğine inanmaktadır.

Fârâbî’ye göre, felsefe yapmak isteyen kişinin takip etmesi gereken yol, öncelikle pratiğe yönelmek ve bununla birlikte en son amaca ulaşmayı hedeflemektir. Fârâbî için pratiğe yönelmek ilimle olur. İlim de pratikle tamamlanmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî, pratikteki en son amacın kişinin önce kendi ahlâkını sonra da çevresindekilerini düzeltmesiyle mümkün olabileceğini savunmaktadır (Fârâbî, 2014: 114). Fârâbî, hikmet ilmini öğrenmeden önce insanın arzu ve isteklerinin erdemlere yönelmesi gerektiğini bunu da nefsin şehvî yönünü kontrol etmeye bağlı olduğunu söylemektedir. Aslında Fârâbî, gerçek erdemin nefsin arzu ve isteklerinin yenilmesi, hikmet ilminin de ahlâkî iyileştirmekle ve erdemleri geliştirmekle elde edildiği görüşündedir (Fârâbî, 2014: 113). Buradan hareketle Fârâbî’de hikmet, öncelikle amelî hikmetle sağlanır ve bu da daha önceliklidir. Hikmet ilmi bir anlamda kişiyi disipline eden bir ilimdir ve bunu da sağlayabilecek olan hikmetin amelî yönüdür. Fârâbî, yukarıda da değindiğimiz gibi ilimlerin pratikle tamamlandığını söyleyerek esasen amelî hikmet olmadan diğer ilimlerin eksik kalacağını iddia etmektedir. Bir başka ifadeyle Fârâbî, *Fusûlü’l-medenî* adlı eserinde hikmet bilgisi insana gerçek mutluluğu, amelî hikmet de bu mutluluğu elde etmek için yol gösterendir. Daha sonra Fârâbî, nefsin var oluş amacının da insanı nihai mutluluğa ulaştırmanın hikmet ve erdem olduğunu düşünmektedir (Fârâbî, 1987’den akt. Kutluer, 2012, 147).

İhvân-ı Safâ hikmetin amelî yönünü, öncelikle hikmeti elde etmenin yararından bahsederek ele almaktadır. İhvân-ı Safâ’ya göre hikmet külli bir ilimdir, hikmet de insanın gücü ölçüsünde külli bir bilgiyle kuşanmayı karşıladığından külli erdemi de bu hikmet sayesinde elde edebiliriz. Yani İhvân-ı Safâ külli erdem ile hikmetin amelî boyutunun önemini ortaya koymaktadır. Daha sonra İhvân-ı Safâ hikmete sahip olabilmek için birtakım ahlâkî ilkeleri sayarak insanın ahlâkî erdemleri kazanması için kendini yetiştirmesini de bu özellikler sayesinde gerçekleştireceğini savunmaktadır. Bu

ahlâk ilkeleri, fani ve bayağı âlemden ayrılmak, iyilerin ahlâkına sahip olmak, cömertçe davranmak, iyilik ve güzellikleri yaymak, kötülük ve çirkinlikleri önlemek şeklinde sıralamaktadır. Buna bağlı olarak İhvân-ı Safâ, insanın kemale ermesini ilim tahsil etmekle, nefs-i nâtıkasını geliştirmekle ahlâkını tamamlamış olabileceğini düşünmektedir. Ona göre insan bu sayede doğru olan hakikat yoluna kavuşur ve en şerefli mertebeye yükselmiş olur. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ burada amelî hikmetin nazariye bağlı olarak gelişebileceğini göstermektedir. Son olarak İhvân-ı Safâ hikmetin hakikatlere inanma, doğruyu söyleme ve iyi olanı kusursuzca yapma ifadeleri de hikmetin amelî boyutunun önemini ve konumunu bize göstermektedir (İhvân-ı Safâ, 2014: 222-223).

Bir diğer İslâm filozofu İbn Sînâ, felsefeyi ikiye ayırırken amelî felsefeyi, insanın davranışları sonucu kavram ve önerme bilgisinin meydana gelmesiyle nazarî gücün yetkinleşmesi ve buna bağlı olarak ahlâk sayesinde amelî gücün olgunlaşması şeklinde tanımlamaktadır (İbn Sînâ, 2014: 280). Dolayısıyla amelî hikmetin gerçekleşmesi için öncelikle hikmetin nazarî yönünün gelişmesi/yetkinleşmesi gerekmektedir. Önceliği nazariye veren İbn Sînâ, ahlâkın olgunlaşarak amelî hikmetin boyutuna varabileceğini düşünmektedir. İbn Sînâ, *Uyunu'l-Hikme* de ise hikmeti: “İnsanî nefsin, beşerî gücün elverdiğince kavramları tasavvur, nazarî ve amelî doğruları tasdik etmek suretiyle kemale ermesi” şeklinde tanımlamaktadır (İbn Sînâ, 1993’ten akt. Kutluer, 2012: 149).

İslâm felsefe tarihinde İşrâkîliğin kurucusu ve temsilcisi sayılan, Şeyhü'l-İşrâk unvanına sahip Ebü'l- Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl (587/1191), (Kutluer, 2010: 36). Gerek *Hikmetü'l-işrâk* gerekse *Nur Heykelleri* ve *Tasavvufun Kelimesi* eserleriyle ön plandadır. Sühreverdî, hikmetin daha çok amelî yönünü ön plana çıkarmıştır. Filozof nefsin yetkinliğini, insanın gücü ölçüsünde ilkelere benzeme olduğunu ileri sürerek insanın gücü yettiğinde dünyalık şeylerden soyutlanması gerektiğini ifade eder. Sühreverdî hikmeti, insanın hayata ilişkin tasarrufta bulunup bulunmadığı durumlarda amelî gücün orta yolda olması şeklinde tanımlar. Ona göre, bu hikmet aptallık ile cerbeze arasındaki orta noktayı oluşturur. Filozofa göre nazarî hikmet ne kadar artarsa o kadar iyi olmakta ve bütün erdemlerin buradan oluştuğunu söylemektedir. Buna delil olarak da “Rabbim! İlmimi artır, de” (Taha suresi 20/114) âyetini göstermektedir. Dolayısıyla Sühreverdî de diğer

İslâm filozofları gibi hikmeti bir erdem olarak saymakta ve bilhassa amelî gücün kendisini gerçekleştirmesiyle ortaya çıktığını düşünmektedir (Sühreverdî, 2017: 102).



1.2. İbn Miskeveyh Öncesinde Nefis ve Hikmetin Ele Alınışı

1.2.1. Platon'da Nefis ve Hikmet

Ahlâk felsefesi, filozofların nefis teorisi üzerinden şekillenmektedir. Özellikle felsefî ahlâk perspektifi diğer ahlâk perspektiflerinden bu yönü dolayısıyla ayrılmaktadır. Filozoflar, nefis düşüncelerini Platoncu çizgiyi takip ederek geliştirmişlerdir (Demirkol, 2014: 268). Bu başlık altında Platon'un *Devlet*, *Phaidon*, *Menon* ve *Protagoras* eserlerinden hareketle nefis ve hikmet düşüncesi ele alınacaktır. Antik Yunan'da ahlâk felsefesinin temelini oluşturan Platon'un ahlâk düşüncesi eudaimonisttir. Platon'un başlatmış olduğu bu etik düşünce kendisinden sonraki dönemleri de etkilemiştir. Platon'un eudaimonist düşüncesi üç temel fikir üzerine inşa edilmiştir. İlk olarak ahlâksal eylemlerimizin son ereği yani en yüksek iyi, ikinci olarak iyyinin tek kişide gerçekleşmesi yani erdem, son olarak ise iyyinin topluluk yaşamında gerçekleşmesi yani devlet olmaktadır (Akarsu, 1993: 84). Bu başlık altında konumuz açısından sadece iyyinin tek kişide gerçekleştiğini ele alan erdem ve erdemi oluşturan öğelerden bahsedilecektir.

Platon'un, eserlerinde erdem ve iyi kavramlarını ele alması, insanlara mutluluğun yolunu öğretmeyi amaçladığını göstermektedir. Onun, *Devlet* adlı eserinde bütün erdemleri tamamlayan doğruluk (adalet) erdemin ele alması, *Menon* diyalogunda erdemin öğretilip öğretilmeyeceğini tartışması, *Protagoras*'ta erdemin mahiyetini, onun bir bilgi olup olmadığını ve *Phaidon* da nefis, nefsin erdem ve bilgiye nasıl ulaştığı hakkında bilgi vermesi bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Antik Yunan'da nefis için kullanılan *psike* hayat ile ölüm arasında ve bir insan ile bir ceset arasında farkı oluşturan şey anlamına gelmektedir (Macintyre, 2001: 47). Platon'a göre nefis, "büyük oranda, ilahî, ölümsüz, anlaşılır, tek görünümlü, dağılmayan ve her zaman aynı kalana benzer. Beden ise beşerî, ölümlü, anlaşılmaz, çok görünümlü, dağılabilen ve hiç aynı kalmayana benzerdir" (Platon, 2017: 122).

Platon, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra mutluluğa ulaşabileceğini, kendisini tamamlayabileceğini ve hatta filozofun da nefsinin, bedenden kurtulması gerektiğini düşünmektedir. Buna bağlı olarak o, bedenın nefis için bir yük olduğunu, hikmete, bilgiye, mutluluğa, en son ereğe ulaşmada en büyük engel olarak görmektedir. Ayrıca

o, nefsin, ilahî, ölümsüz ve sağduyulu olana yöneldiğini ve bu sayede insanın amaçsızlıktan, zihin yorgunluğundan, korkudan ve kendine karşı gerçekleşebilecek her türlü kötülükten kurtulabileceğini, mutluluğa ulaşabileceğini ifade etmektedir (Platon, 2017: 123). Böylece Platon, nefsin ölümsüz oluşunu, nefsin önceden bilgiyi elde etmesine bağlamaktadır. Nefis, erdemle birlikte önceden edindiği bilgilerin, tabiatda da her şey birbirine bağlı olmasıyla nefis, her şeyi önceden öğrenir. Nefis daha sonra bu öğrendiğini hatırlamakla bütün öteki bilgilere ulaşmaktadır. Dolayısıyla nefis bilgiyi önceden taşıdığına göre, yani varlıkların gerçekliği her zaman nefiste bulunduğuna göre nefis ölümsüz olmaktadır (Platon, 2018: 28). Platon, *Phaidon*'da ise nefsin sahip olduğu her şeye hayat verdiğini, nefsin kendisinde bulunan şeyin asla karşıtı bir durumu kabul etmeyeceğini dolayısıyla ölüm de nefsin karşıtı bir durum olduğundan dolayı nefsin ölümü de kabul etmeyeceğini ifade etmektedir (Platon, 2017: 160).

Platon, nefsi üç kısma ayırmaktadır. İlk olarak nefis, insanın hesaplayan, düşünen tarafıdır. Buna insanın aklı yanı denilir. İkinci olarak nefis insanın, düşünmeyen sadece arzulayan yanıdır. Son olarak ise insanın öfke yanı bulunmaktadır. (Platon, 2018: 140-143). Platon, aklı yanımızı değerler kategorisinde bilgelik olarak adlandırmaktadır. Bilgelik, Platon'da doğruca karar vermeyi sağlayan bir değerdir. Çünkü Platon'a göre, karar vermek bir bilgi işidir insanlar da bilgisizliğiyle değil, bilgileriyle doğru karar verirler (Platon, 2018: 126). Bilgelik, Platon için ölçüdür ve bu ölçüyü sağlayan şey ise elbette akıldır. Çünkü akıl insanda olup biten her şeyi yönetmekle görevlidir. Ona göre, insana bilge dedirten buyruk ve öğüt veren de bu akıl gücüdür. Ayrıca akıl, bilgi yoluyla insandaki bu üç gücün kurduğu birliğe en büyük yararı sağlar (Platon, 2018: 144). Aynı zamanda Platon nefsin, varlıkların gerçek özünü sadece düşünce yoluyla kavrayabileceğini ifade eder. Eğer ki nefsi, acılar ya da hazlar rahatsız etmezse nefis varlıkta özü yakalayabilir (Platon, 2017: 98). Dolayısıyla nefis gördüğü ve katlandığı bütün işleri akıl ile yaparsa mutluluğa ulaşır akıl ile yapmazsa sonu felaket olur (Platon, 2018: 32).

Platon'a göre, akıl gücü, gerçeğin ve aynı zamanda onu olduğu gibi yansıtanın peşindedir. (Platon, 2018: 317). Platon, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ancak bu gerçeğin bilgisine ulaşabildiğini dolayısıyla bedenimizden kurtulmanın sadece nefsimizle düşünmek, araştırmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre nefis

ancak bedenden ayrıldıktan sonra bir şeyi hakkıyla öğrenebilmektedir. Platon, düşünme ve akletme gücümüzü Tanrısal bir güç olarak değerlendirerek, bu gücün hiçbir zaman yok olmayacağını ve bu gücü nasıl eğittiğimize göre de ona verilen eğitimin yararlı veya yararsız olabileceğini söylemektedir (Platon, 2018: 236). Nefsin düşünme gücüne büyük önem veren Platon, nefislerin insan şekline bürünmeden önce bedenden ayrı olarak var olduğunu ve bu nedenle de düşünme yetisine sahip olduklarını belirtmektedir (Platon, 2017: 116). Anlaşıldığı üzere Platon, düşünme yetimizin ezeli olduğuna inanmakta ve bu da düşünme yetimizin Tanrısal olduğunu ortaya koymaktadır. Platon düşünme gücüne bağlı olarak, her nefiste bir öğrenme gücünün olduğunu ve bunda bir organ bulunduğunu iddia etmektedir. Ona göre, göz nasıl karanlıktan aydınlığa bakabilmesi için bütün bedeni birden çeviriyorsa bu organ da nefsi geçici şeylerden döndürerek, varlığın ‘iyi’ denilen yönüne bakmasını sağlar (Platon, 2018: 236).

Platon’a göre nefsin arzu gücü; düşünmeyen, sadece arzulayan ve sürekli zevk peşinde olan yanıdır. Arzu gücü, sever, acır, susar, coşar ve doyumluk yaşayarak zevk almak ister (Platon, 2018: 141). Nefsin öfke gücüne gelince, Platon bu güç için kızgınlık kavramını kullanmaktadır. Platon, kızgınlığı hem akıldan hem istekten ayırmaktadır. Bu durumu yeni doğan çocuğun hiç akli yokmuş gibi canlılığından bahsederek örneklendirmektedir. O, akli ölçülü olarak gördüğünden, aklın içimizde olan her şeyi kollayıp yönetmesini ve aynı şekilde öfkenin de aklın buyruğu altına girmesi gerektiğini ifade etmektedir (Platon, 2018: 143).

Nefsin erdemlerine geçmeden önce Platon’da erdemın mahiyetini ele alınacaktır. Platon’a göre, nefsi besleyen en iyi şey öğrenilebilir şeylerdir. Erdem de öğrenilebilen bir şey olduğundan dolayı nefsi besleyen de ancak erdemdir (Platon, 2019: 73). Platon, devletin unsurlarından ve onu oluşturan temel erdemlerden bahsederken aslında birey için erdemlerden bahsetmektedir. Bir devlet için en başat değerler; bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluktur. En başta bilgelik erdeminden bahseden filozof, bir devlet için en iyi bilgelik, onun koruyuculuğunu yapan, yerinde ve doğru karar veren bir nefis olduğundan bahsetmektedir (Platon, 2018: 126). Erdemli ve bilge nefis, gelecekte ne yaşayacağını tahmin ederek ona yol gösterenleri ve yolunu usulca takip edendir (Platon, 2017: 164). Hikmet ve bilgiyi, insan işlerinde en hâkim şey olarak tanımlayan Platon, nefse ve onu yöneten, eğiten bütün şeylerin

pratik hikmetten ve bilgiden ibaret olduğunu aynı zamanda bunların da insan için en üstün, en yetkin erdemler olduğunu ifade etmektedir (Platon, 2017: 115). Bilgi, insanı yönetebilen en asil şeydir. İnsan bu sayede iyi ile kötüyü ayırt eder ve bunun dışında bir şeyin (herhangi kötülük-eksiklik) hükmü altına girmez ve ayrıca insana her şeyde yardım eden tek şey bilgeliktir (Platon, 2019: 118).

Yiğitliğe gelince devlet için bir çeşit koruma olduğunu belirten Platon, korku durumunda eğitim yoluyla, kanunların verdiği inancı koruması gerektiğinden bahseder. Yiğitlikle sağlanan bu inancın her zaman ve her yerde kişiyi üzüntü, sevinç, istek ve korku içinde bırakmadığını söylemektedir. Platon, yiğitliği şöyle tanımlamaktadır: “İşte korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak beslediğimiz inancın sarsılmazlığına yiğitlik diyorum” (Platon, 2018: 128). Ölçülülük erdeminin ise diğer erdemlerden daha çok bir düzene ve ahenge benzediğini ifade eden Platon, ölçülü olmayı isteklerimiz ve tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgin olarak görmekte ve ölçülü kişiyi kendine hâkim olan kişi şeklinde tanımlamaktadır (Platon, 2018: 129). Ona göre ayrıca alışkanlık ve çalışma sayesinde ölçülülük kazanan insan nefsi mutluluğa ulaşmaktadır (Platon, 2017: 125). Platon’un kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak:

“Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçü ise, bütün topluma yayılır. İnsanlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, yukarı, orta, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz. Bu öyle bir uyuşmadır ki, orada iyi yanla kötü yandan hangisinin başa geçeceği bellidir. İster tek insanın içinde ister tüm toplumda olsun” (Platon, 2018: 130).

Son olarak Platon, doğruluk (adalet) erdeminden bahsederken onu, kendi işimizi istenilen biçimde yapmak şeklinde tanımlamaktadır. Platon’a göre bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük dışında kalan doğruluk erdemi bunları yaşatan ve doğuran değerdir. Platon: “Toplumda herkesin kendi işini yapma gücü, devletin üstünlüğünde ölçü, yiğitlik ve bilgelik kadar yer tutar. Öyleyse öteki değerlerle birlikte devletin üstünlüğünü yapan bu güce doğruluk diyebiliriz” (Platon, 2018: 132). Yiğitlik, ölçülülük, adalet ve genel olarak bütün erdemlerin sağduyu ile ölçülmesi gerektiğini ifade eden Platon, erdemde haz, korku vb. duygular bulunsun da bulunmasa da erdemin sadece sağduyu ile var olduğunu belirtmektedir (Platon, 2017: 104). Ayrıca Platon,

sağduyu ile bütün erdemleri elde edebileceğimizi, sağduyunun aynı zamanda bir arınma olduğunu belirterek, gerçek erdeme yani hikmet erdemine ulaşabileceğimizi söylemektedir.

1.2.2. Aristoteles'te Nefis ve Hikmet

Aristoteles'in etik anlayışı teleolojik bir etiktir. Buna bağlı olarak yaşamın ereğinin eudaimonia da olduğunu ifade eden filozof, eudaimonia'yı bir edim ve eylem olarak tanımlamaktadır. Eudaimonia, iyi durumda olma ve iyi durumdayken iyi şeyler yapma hali veya bir insanın kendi kendine ve tanrısal olanla ilişkisinde güzel görünmesi halidir. Aristoteles etiğini, tutkuların teorik akıl yürütmenin telos, pratik akıl yürütmeninse her belirli bir yer ve zamanda yapılacak doğru edim olarak belirlenen şeylerin uyumunun sağlanması ve eğitilmesi konusu oluşturur (MacIntyre, 2019: 307; 334).

Aristoteles nefsi: “Zorunlu olarak ruhun yaşama gücüne sahip doğal bir cismin biçimi anlamında bir varlıktır. Varlık ise bir yetkinliktir. O halde ruh böyle bir cismin yetkinliğidir” (Aristoteles, 2019: 89) şeklinde tanımlamaktadır. Bu yetkinliği ise iki şekle ayıran Aristoteles; birincisine bilgi, ikincisine ise bilgiyi kullanmak adını vermektedir. Dolayısıyla Aristoteles'te nefis bilgi gibi tam bir yetkinlik olarak ele alınmaktadır. Aristoteles, *Magna Moralia* adlı eserinde ruhun duygu, yeti ve huylardan oluştuğunu ifade etmektedir. Bu nedenle nefis, akla sahip olan ve akıldan bağımsız olan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Akla sahip olanlar; akli başındalık, zekâ, bilgelik, öğrenmeye açıklık ve hafıza; akıldan bağımsız olan erdemler ise ölçülülük, adalet, yiğitlik vd. övülenler şeklinde olmaktadır (Aristoteles, 2016: 47).

Aristoteles nefsin, yaşayan bir bedenin nedeni ve ilkesi olduğunu belirterek nefsi üç anlamıyla ele almaktadır. İlk olarak nefis, canlı bedenin nedeni, ikinci olarak hareketin kaynağı ve son olarak da varlıktır (Aristoteles, 2019: 107). Bu sebeple nefis varlık olarak nedendir. Aristoteles'e göre, akıl nasıl bir şeyi bir neden için yapıyorsa nefsinde aynı şekilde nedeni onun amacı olmaktadır. Kısaca nefis, yaşayan insanın bir amacı, nedeni ise niteliğini taşımaktadır.

Aristoteles, *De Anima* adlı eserinde, nefsin birçok görüşünün olduğunu ve tam olarak bunun belirlenemeyeceğini ifade etmektedir. Eserinin girişinde birçok tanıma değinen ve bunları eleştiren Aristoteles'in özellikle Platon'a yaptığı eleştiri dikkat

çekmektedir. Çünkü Platon, *Phaidon*'da nefsin bedende bulunanların bir uyumu (birleşimi) olduğunu belirtmektedir (Platon, 2017: 131). Aristoteles de uyumun karışmış olanların bir oranı ya da birleşimi olabileceğini dolayısıyla da uyum, mahiyeti itibarıyla karşıtların bir kıvamı ve birleşimi olduğundan beden de bu karşıtlardan oluştuğunu ifade ederek, nefsin kesinlikle bu iki karşıtlıktan meydana gelmediğini savunmaktadır. Bu uyumun, nefisten ziyade bedensel erdemler bağlamında gerçekleşebileceğinden söz etmektedir (Aristoteles, 2019: 63).

Nefsin ne olduğu konusunu tartıştıktan sonra Aristoteles, nefsin güçlerini ele alır. Bu güçler; beslenme, duyumsama, yer değiştirme, akıl yürütme, hayal gücü ve arzulama şeklinde sınıflandırılmıştır (Aristoteles, 2019: 101). Konumuz açısından sadece beslenme, akıl yürütme ve arzu gücü ele alınacaktır.

Beslenme gücü, nefsin ilk ve orta gücü sayılmaktadır. Bütün canlılarda yaşamın bulunmasını sağlayan güç ve bu gücün işlevi canlıların üreme ve beslenmelerini sağlamaktadır (Aristoteles, 2019: 105).

Nefsin arzu gücü, nefsi hareket ettiren temel güçtür. Aristoteles, her arzunun bir amaca yönelik olduğunu belirterek, pratik aklın başlangıç noktasının arzuya yönelik şey, son adımın ise eylemin başlangıcı şeklinde açıklamaktadır. Aristoteles, akıl yürütmenin kaynağına da arzulanan şey olarak bakmakta ve aklın arzu olmadan hareket etmediğini ifade etmektedir (Aristoteles, 2019: 209).

Nefsin bilgi edinen yanından yani akıl gücünden bahseden filozof; akıl gücünü, hiçbir etkiye maruz kalmayan, gücül halde olan ve akledilir olana yönelik şekilde kısımlara ayırmaktadır. Burada akla katıksız olma şartını koşan Aristoteles'e göre akıl, katıksız olma ile akledilenleri tanımalı ve hükmedebilmelidir. Dolayısıyla akletmenin gücül olma dışında bir doğası bulunmamaktadır. Yani bu duyumsama gibi değildir. Çünkü duyumsamanın organı olsa da akletmenin yoktur. En genel ifadeyle Aristoteles nefsin yetkinlik olduğunu ancak akleden nefsin ise yetkinlik değil, güç halinde bir biçim olduğunu söylemektedir (Aristoteles, 2019: 187). Ayrıca nefsin bilen kısmı için Aristoteles:

“Bilmeyi sağlayan şey için bilgi de nefis de diyebiliriz. Çünkü bilgi burada formdur, biçimdir, logostur ve bir işlem gibidir. Nefsin bilen kısmı ise bu işlemi kabul edebilir. Benzer şekilde sağlıklı olmayı sağlayan şey için

hem sağlıklı hem de bedenın bir parçası ya da tümü diyebiliriz. Burada sağlık formdur, biçimdir, logostur ve bir işlem gibidir; beden ise iyileştirme işini kabul edebilir. İşte yaşamayı ve duyumsamayı sağlayan şey derken de durum böyledir. Nefs yaşamamızı ve duyumsamamızı ilk anlamda sağlayandır. Bir madde ve taşıyıcı değil, bir logos ve biçimdir nefis” (Aristoteles, 2019: 99).

Aristoteles nefsi tanımlarken de nefsin yetkinliğinin logos olduğundan bahseder dolayısıyla nefis yetkinliğini akıl gücü ile kazanarak, bir anlamda logos yani akıl olmaktadır (Aristoteles, 2019: 89).

Aristoteles de nefsin akıl gücü, rasyonel ve irrasyonel şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Nefsin rasyonel kısmı, belli bir pratik (phronesis) hayata etki ettiği ve aynı zamanda hem akla itaat eden hem de akla ve düşüncenin uygulamasına sahip olan bir güçtür (Aristoteles, 2014: 64). Aristoteles’in phronesis, bütün ahlâkî davranışların yönetimini yapan bilge eylem olarak görülmektedir. Nefsin irrasyonel kısmı ise akla bir şekilde katılır ancak akıl ve nefis sürekli çatışma halindedir. Çünkü nefisine hâkim olma söz konusu olduğu için nefisine hâkim olabilen övülmektedir. Bu durum ise aklın ilkeleriyle ters düşmektedir (Aristoteles, 2014: 90). Fakat nefisine hâkim olamayan açısından aklın ilkeleri nefsin tamamen karşıtı yönünde durduğu için nefsin irrasyonel kısmının tamamen aklî güç altında çalıştığını iddia edemeyiz. Aristoteles’e göre nefsin bu iki entelektüel görevi insana hakikati göstermektir (Aristoteles, 2014: 281).

Nefsin güçlerinden sonra nefsin özünü oluşturan ve bunu iyileştiren erdemlerden bahsetmek gerekir. Aristoteles’e göre erdem, nefsin akleden kısmında gerçekleşmektedir (Aristoteles, 2016: 25). Erdemin mahiyetine geçmeden önce iyi’yi nefiste ve beden de olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles, nefiste bulunan iyilikleri; aklı başındalık, erdem ve haz olarak gruplandırmaktadır. Buna bağlı olarak Aristoteles düşüncesinde nefis bedeni yaşatandır. Erdem de nefiste bulunduğu için onun erdemler sayesinde iyi yaşayabileceğini söylemek mümkündür. Aristoteles’e göre iyi yaşamın ereği mutluluktur, mutluluk sadece iyi yaşamadadır, iyi yaşama ise erdeme uygun yaşamada gerçekleşir. O halde erdem mutluluk ve iyi olandır (Aristoteles, 2016: 43). Erdemin doğasını üç temel kavrama dayandıran Aristoteles, physis, ethos ve logosun ancak alışkanlık ile elde edileceğini belirtmektedir. Bu alışkanlık ile edinilen erdemler etik erdemler olmaktadır. Aslında erdem mesotestir yani doğru olan ortayı temsil etmektedir. Ahlaksal eylemlerimizin ödevi de bu doğru olan ortayı bulmak ve

ölçüyü aşmamaktır (Akarsu, 1993: 109). Ahlâkî davranışlarımız için Aristoteles erdemi: “Ahlâkî erdem bir ortadır, bu orta olmanın anlamı erdemin biri aşırılık diğeri yetersizlik olan iki kusur arasında olmasıdır. Erdem duygulanımlarda ve eylemlerde bir dengeyi amaçladığı için böyle bir orta” şeklinde açıklamaktadır (Aristoteles, 2014: 120). Böylece Aristoteles erdemi de entelektüel ve ahlâkî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bilgelik, zekâ, ihtiyat erdemlerini entelektüel erdem, cömertlik, haz da ölçülülük gibi erdemleri de ahlâkî erdem olarak gruplandırmaktadır (Aristoteles, 2014: 91).

Aristoteles’te bilgelik erdemi, bilginin yetkinliğini tamamlayan; bilge kişi ise hem aklın ilkelerinden çıkan sonucu bilen hem de bu aklın ilkelerinin hakikatine sahip olandır. Dolayısıyla bilgelik hem sezgisel akıl hem de bilimdir (Aristoteles, 2014: 291). Bilgelik erdemi bir de pratik bilgelik olarak ele alan Aristoteles’e göre bilgin, pratik hikmet (phronesis) sayesinde bu erdeme ulaşmaktadır (Aristoteles, 2014: 91). Phronesis entelektüel erdemdir ve ahlâkî erdemlerden hiçbirisi phronesis olmadan hayata geçirilemez. Bu ahlâkî erdemler alışkanlık; entelektüel erdemler ise eğitim, deneyim ve zaman ile elde edilir. Bir kimse entelektüel erdemlere sahip olmadan ahlâkî erdemlere sahip olamaz. Aslında burada bu erdemler pratik akıl ile ahlâkî davranışlar arasında bir bağın olduğunu vurgulamaktadır (Macintyre, 2019: 320). Phronesis, pratik düşünüp taşınma içinde yer alır. Düşünüp taşınma, Aristoteles’te düşüncenin doğruluğunu temsil eder ve iyi kavramı da düşünüp taşınma içinde yer alır. Yani bu düşünüp taşınma insanı iyiye ulaştırmaktadır (Aristoteles, 2014: 302). Phronesisin doğal temeli, belirlenmiş erek için uygun olan ortayı bulma yeteneğidir. Bu yeteneği iyi bir ereğin hizmetine yöneltirsek erdem, yöneltmezsek kötülük meydana gelir. Dolayısıyla etik erdemlerle phronesis karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Etik erdem istencin iyiye doğru gitmesini sağlar, doğru görüşte bize hangi eylemin iyi olduğunu bildirir. Buna bağlı olarak erdem ve phronesis alıştırma ile birlikte oluşur ve gelişir. Her erdem aynı zamanda phronesis gerektirir ve her pratikteki doğru görüşte erdemi gerektirir dolayısıyla her ikisi de özleri gereği birbirine bağlıdır (Akarsu, 1993: 116). Aristoteles, ayrıca phronesisin hakiki kuralla birlikte olan ve insan için iyi veya kötü olan şeyin alanında hareket eden bir ruhsal durum olduğunu ifade etmekte ve bu ruhsal durumun bilim, ihtiyat, bilgelik ve zekâ ile

hakikate ulaşmamıza izin veren ve hatadan kaçınmamızı sağlayan şey olduğunu düşünmektedir (Aristoteles, 2014: 290).

Bilgelik erdemine bağlı olarak ihtiyat kavramını ele alan Aristoteles, bilgeliğin her insan da aynı olduğunu fakat ihtiyatın (phronimos) ise değiştiğini belirtmektedir. Phronimos her şeyi önceden görme gücüne sahip olmayı karşılamaktadır. Aristoteles’e göre kendisini kişisel olarak ilgilendiren birçok şey de net bir bakışa sahip olan kişi ihtiyatlıdır. Aristoteles: “Anaxagoras, Thales ve onlara benzeyen herkes kendileri için yararlı olan şeyleri bilmediklerini gördüğümüzde onlar ihtiyata değil bilgeliğe sahiptiler. Onların bu bilgeliği eşsiz, zor, tanrısaldı fakat gerçek iyiye ve onun bilgisine sahip olmadıklarından yararsız bilgiye sahiptiler” (Aristoteles, 2014: 293) şeklindeki sözleriyle phronimos ve phronesisin birbirini tamamlaması gerektiğini özellikle phronimos olmadan phronesisin tek başına bir şey ifade etmediğine dikkat çekmektedir. Özetle phronesis, gerçeğin, iyinin ve yararlı olanın bilgisini taşımaktadır. Phronesis elde edebilmek için akıl yürütmenin yanı sıra uzun bir zamana ve deneyime ihtiyaç vardır. Çünkü phronesis deneyim gerektiren bir erdemdir. Buna bağlı olarak düşüncenin erdemi olan phronesis, phronimosu zorunlu kılmaktadır. Çünkü phronimosun amacı yapmamız ve yapmamamız gereken şeyi belirlemektir (Aristoteles, 2014: 304 Naci Tikritî, 2012: 33).

Cesaret erdemi ise Aristoteles’te korku ve ihtiyatsızlık arasından bulunan tam bir orta olarak görülmektedir. Bundan dolayı o, cesaretinde aşırıya düşen kişi için cüretkâr, cesareti olmayan kişi için korkak ifadelerini kullanmaktadır (Aristoteles, 2014: 114). Nefsine hâkim olma ya da olamama durumunu ölçülülük olarak belirten Aristoteles, nefesine hâkim olan kişi kendi akıl yürütmesine sıkı sıkıya bağlı olan kişi, nefesine hâkim olamayanı ise kendi akıl yürütmesinden uzaklaşan kişi şeklinde ayırmaktadır. Nefsine hâkim olamayan her kötülüğü tutkusuna kapıldığı için yapar. Nefsine hâkim olan ise istekleri karşısında kendisini frenlemeyi bilen kişidir (Aristoteles, 2014: 321).

Adalet erdemini Aristoteles: “Adalet en yüksek noktada tam bir erdemdir. Çünkü adalet tam erdemin uygulanmasıdır ve adalet tamdır. Çünkü bu erdeme sahip insan, onu sadece kendisi için değil, başkalarına da karşı uygulayabilendir” şeklinde ele almaktadır (Aristoteles, 2014: 221). Adalet erdemi nefsin, her bir bölümünün kendi

özel işlevini yerine getirmesini sağlayan erdemden başka bir şey olamaz (MacIntyre, 2019: 294).

Sonuç olarak Aristoteles'i belirli bir erdem anlayışı bulan biri olarak değil, daha çok kişinin eyleminde ve düşüncesinde var olan bir anlayışı açık bir şekilde ortaya çıkarmış olduğunu görmekteyiz. Aristoteles'in erdemleri ikiye ayırması Platon'da görülmemektedir. Ayrıca etik erdemler içinde birçok erdemi de ele alması onu Platon'dan ayırmaktadır.

1.2.3. İslam Düşünürlerinde Nefis ve Hikmet

Bu bölümde İbn Miskeveyh öncesi dönem ele alındığı için İbn Miskeveyh'in etkilendiği iki büyük filozof olan Kindî ve Fârâbî'nin nefis ve hikmet düşünceleri ele alınacaktır. Kindî'ye göre nefis, canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabiî bir cismin tamamlanmış halidir. Aynı zamanda bil kuvve canlılığa sahip olmasıyla tabiî bir cismin ilk yetkinliği de olma işlevini görür. Bir başka ifadeyle nefis, kendiliğinden hareket eden aklî bir cevher olarak birçok güce sahiptir (Kindî, 2018: 179).

Kindî, nefsi tanımladıktan sonra nefsin mahiyeti hakkında, onun canlılığından hareketle, canlı bir cisimden can ayrıldığı zaman nefsin cisimliğinde herhangi bir bozulma olmadığını ifade eder. Dolayısıyla burada cisimde gördüğü, canlılığın mahiyeti dediği şeyi nefis olarak adlandırır (Kindî, 2018: 241). Kindî, nefsin cisim, araz ve cevherini ele aldıktan sonra, cevherin nefiste bulunan, nefsin ise canlının aklî formundan ibaret olduğunu vurgulayarak bunun da cevherin bir türü olduğunu düşünür. Böylece can bir cevherdir, cevherin türü de cevherdir. O halde nefis de bir cevherdir. Nefis, bir cevher olduğuna göre o, türün cevheridir. Kindî, nefsi cisim değil manevî bir cevher olarak görmektedir (Kindî, 2018: 242).

Nefis için basit, şerefli, yetkin ve en büyük değer kavramlarını kullanan Kindî, güneş ışığının güneşten gelmesi gibi nefsin cevherinin de yüce Allah'tan geldiğini savunur. Şerefli olan bu nefis, bedendeki arzu ve öfke güçlerine karşıt bir durumdadır. Dolayısıyla nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı, cevheri de ilahî ve ruhanîdir. Kindî'ye göre öfke gücü, bazen insanı tahrik ederek kötü işler yapmaya sevk eder. Nefis de öfke gücüne engel olup onu dizginler. Arzu gücü de bazen şehvî şeyleri arzular fakat aklî güç onun yanlış yaptığını hatırlatarak, kötü durumlara düşmesine

engel olur. Platon'un görüşlerini takiple Kindî, nefsin üç gücünü; arzu gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü de meleğe benzetir (Kindî, 2018: 244-245).

Platon'un nefsin ölümsüzlüğü hakkındaki görüşleri Kindî'de de görülmektedir. Nefis, ölümden sonra bâkîdir, onun cevheri yüce Allah'ın cevheri gibidir. Çünkü bu nefiste yüce Allah'ın nurundan nur bulunmaktadır. Dolayısıyla bedenden ayrılan nefis; soyutlanır, feleğin üstündeki akıl âlemine kavuşur ve yüce Allah'ın nuruna, zatına ermesiyle O'nun melekûtunda yücelir (Kindî, 2018: 246).

Nefsin akıl gücü; düşünme ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilmeyi ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirmekle, yüce Allah'a yakın benzerlikte erdemli bir insan olur. Çünkü yüce Allah, hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklikle nitelenmektedir (Kindî, 2018: 246). Böylece bu nefis insanî kirlere temizlenince, gaybî ve gizli şeyleri bilecek derecede parlaklık kazanır ve yüce Allah'ın gücüne yakın bir benzerlik gösterir (Kindî, 2018: 249).

Nefsin en büyük erdemi olan hikmeti ise Kindî, düşünme gücüne ait bir erdem olarak değerlendirir. Ayrıca hikmet, küllî varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanabilmektir (Kindî, 2018: 187). Kindî, aynı zamanda amel kavramını tanımlarken, onun düşünerek yapılan bir fiil olduğundan bahseder. Bu bağlamda düşünme gücünden gelişen hikmet erdemi, insanın amelî hayatına etki ederek, insanı yine düşünme gücüyle yönlendirir (Kindî, 2018: 179).

Farabi'ye göre ise nefis, belli bir yetkinliğe ulaştıktan sonra bedene faal akıldan taşıp gelen aklî bir cevherdir (Türker, 2006: 530). Bir başka ifadeyle nefis, nefsin cisimle ilgisi bakımından beden bir sureti, fakat mahiyeti itibarıyla bedenden bağımsız bir cevherdir (Kaya, 1995: 151). Fârâbî, nefsin güçlerini beslenme, duyum, tahayyül, düşünme ve arzu gücü olmak üzere beş kısma ayırır. Beslenme gücü ilk güçtür ve bedende bunu kalp yönetir. Duyum gücünü beş duyu oluşturur. Bununla birlikte bu beş duyunun kendine has idraki vardır. Duyum gücünü ve tahayyül gücünü bedende yöneten kalptir. Bu güç duyumsanan nesnelerin artık insanın karşısında bulunmadıkları durumda duyusalları muhafaza eder ve yargıda bulunur. Düşünme gücü ise diğer kuvvetler üzerine hâkimiyet kuran güçtür. Bu gücü yöneten ise beyindir. Beyin özellikle ruhsal bir kuvvet olma özelliği taşır. Son olarak arzu gücü ise insanda iradeyi meydana getirir (Fârâbî, 2018: 66-71).

Böylece Fârâbî, bir şeyin bilgisini, düşünme gücü, tahayyül gücü ve duyuşsal algı ile elde edebileceğimizi ifade eder. Düşünme gücü ile idrak özelliğine sahip bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde, bunu sağlayan fiil fikrî güçtür. Bu güç, düşünmeyi ölçüp biçmeyi, dikkatle incelemeyi ve çıkarsama yapmayı meydana getirir. Duyusal algı ile arzu edilen bilginin elde edilmesini sağlayan fiil ise bedeninin bir fiili ile ruhunun bir fiilinin birleşmesinden meydana gelir. Bir şeyin tahayyülü arzu edildiğinde, akılsal bir kuvvet eklenirse gerçekleşmiş olur (Fârâbî, 2018: 68).

Fârâbî'ye göre beslenme gücü, bedene hizmet eder. Duyum ve tahayyül güçleri ise hem bedene hem düşünme gücüne hizmet eder. Sonuç olarak bu üç gücün bedene hizmeti, düşünme gücüne hizmet etmek manasına gelmektedir. Çünkü düşünme gücü, ilk olarak bedene bağlıdır ve onunla ayakta durmaktadır. Dolayısıyla düşünme gücünde de nazarî ve amelî olmak üzere iki kısım bulunur. Fârâbî, amelî akıl, nazarî akla hizmet eder. Nazarî akıl ise sadece mutluluğa ulaştırmak için vardır. Bütün bu güçlerin toplamında ise arzu gücü bulunur. Arzu gücü ise hem duyu hem tahayyül hem de akıl gücüne hizmet eder (Fârâbî, 2018: 84).

Fârâbî'ye göre, hikmet erdemi en mükemmel şeyin en mükemmel bilgi ile bilinmesidir. Hikmet, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilmekte ve en mükemmel bilgi ise kalıcı olanla, yok olması düşünülemeyen bilginin olması demektir. Dolayısıyla bu bilgi hikmetin kendi özünün bilgisini oluşturur (Fârâbî, 2018: 14-15).

2. İBN MİSKEVEYH'İN NEFİS TEORİSİ

2.1. Nefis Teorisine Genel Bakış

İslâm felsefe düşüncesinde özellikle Tehzîb geleneğini başlatan İbn Miskeveyh, ruh kavramının yerine nefis kavramını kullandığı için bu çalışmada genellikle nefis kavramı kullanılacaktır.

Nefis kavramı Yunanca da *Psyche*, Latince de ise *Anima* olarak bilinmektedir. Nefis kavramı dönem ve filozoflara göre farklılık gösterdiği ve çok geniş bir mahiyete sahip olmasıyla tam manasıyla bir tanım yapılamamaktadır. İnsanın özü, kendisi, ilahî latife, kötü huyların ve suflî arzuların kaynağı anlamında kullanılan nefis kavramı, Kur'an'da "ruh" anlamında kullanıldığı gibi (En'am/ 93) "zat ve öz varlık" manasında da (Al-i İmran/ 28-30) kullanılmıştır (Uludağ, 2006: 526). İlkçağ ve Orta çağ felsefe anlayışında ise nefis çok kapsamlı bir terim olup bitki ve hayvan türlerindeki canlılığın yanında insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bağımsız manevi bir cevherdir. Nefisle ruh terimleri arasında fark bulunduğunu söyleyenler olsa da İslâm filozofları bu iki terim arasında temelde bir fark olduğunu kabul etmemişlerdir (Türker, 2006: 529). Dolayısıyla İslâm felsefesinde ruh kavramı genellikle nefis terimiyle ifade edilir. Bazı ayetlerde "kişi" manasıyla nefis kavramı felsefedeki terim anlamıyla dolaylı bir ilişki içindedir ve bu ruhun ancak benlik ve kişilikle özdeş sayıldığı görüşler açısından böyle değerlendirilir. Buna karşılık Kur'an da vahiy meleği Cibril'i ifade eden Ruh, Rûhulkudûs, Rûhulemîn'in, Fârâbî-İbn Sînâ ekolündeki karşılığı faal akıldır ve bu tabir söz konusu manasıyla ilk defa Fârâbî'nin ontolojisindeki sudûr teorisinde yer almaktadır (Kutluer, 2008: 193). Eski Yunanlılar da ruh inançlarını "preuma" ve "psyche" terimleriyle ifade ederler. Preuma insandaki ölümsüz prensip, tanrısal izdir (spirit). Psyche, insanlarda olduğu kadar bitki ve hayvanlarda da bulunan ve genellikle "can" (soul) diye tercüme edilen özdür (Güç, 2008: 197). Ruhun farklı tarifleri yapılmakla birlikte İslâm âlimlerin çoğunluğuna göre "Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenene ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikati" (Yavuz, 2008: 187) şeklinde tarif edilmektedir.

Bir başka tarifile ilk olarak nefis, bir kimsenin tinsel etkinliğinin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi, o kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlâkî ve

duygusal yetilerin tümüdür. İkinci olarak nefis, kendisini çeşitli şekillerde ifade edebilmekle, çokluk ve çeşitlilik sergileyen fenomenlerin ya da nesnelerin karşısındaki, birlik ve özdeşlik sergileyen bölünmez tözüdür. Nefsin üçüncü anlamı ise bedeni harekete geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan güç. Can ile bir tutulan tinden ayrı bir yaşam ilkesi olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 1999: 737). Bu doğrultuda İbn Miskeveyh' in nefis ve mahiyeti, nefsin güçleri ve ondan doğan dört temel erdemler düşüncesi sırasıyla ele alınacaktır.

2.2. İbn Miskeveyh'in Nefis Teorisi

İslâm felsefesinde insan, nefis kavramı temel alınarak onun maddi ve manevi yapısıyla birlikte düşünülmüş ve ahlâk felsefesinin ana meselesi haline gelmiştir. İbn Miskeveyh de *Tehzibü'l-ahlâk* adlı eserinde hemen ilk başta insana yer vermiş olması ile *Fevzü'l-asgar* eserinde de Tanrı bölümünden sonra nefis bölümüne değinmesi, insan idrakinde metafizik ile fiziğin kesiştiğini göstermektedir. Böylelikle oluş ve bozuluşa tabi olmayan ve nefsi bedenden tamamen ayrı düşünen İbn Miskeveyh, Meşşâî geleneğe de bağlı kalmaktadır (Şenel, 2016: 237).

İbn Miskeveyh, nefsi tanımlamadan önce onun mahiyetini tartışmaktadır. Nefsin cisim mi, cisimden bir parça mı, yoksa araz mı olduğuna dair sorularla başlayan İbn Miskeveyh, nefsin cisim olmadığı kanaatindedir. İbn Miskeveyh, her cismin bir sureti olduğunu ve cismin aynı cinsten başka bir sureti, ancak ilk suretten tam olarak ayrılması halinde kabul edebileceğini ifade eder. Dolayısıyla nefis bir cinsten bir şeyi kabul edecekse önce birinci suretten ayrılması gerekir. Aksi taksirde ilk suretten herhangi bir iz kalırsa ikinci sureti tam olarak kabul edemez. Ona göre, iki suret birbirine karışmış olacağından cisim net olarak görülemeyecektir (İbn Miskeveyh, 2013: 22). Bu durumu *Fevzü'l asgar*'da gümüş üzerinden örneklendiren İbn Miskeveyh, "Gümüşü cam suretinde kabul ettiğimiz zaman onun bakır suretinde kabul edilmesi mümkün değildir. Ancak onu cam suretinden tamamen ayrılırsa kabul edebiliriz" (İbn Miskeveyh, 1987: 63) şeklindeki ifadeleriyle nefsin kesinlikle cisim ya da cismin özelliklerini taşımadığını dile getirmektedir. Ona göre, nefis, bütün varlıkların suretlerini bütün farklılıklarına rağmen kabul eder. Nefis bunu yaparken de onun suretinde herhangi bir değişme olmaz. Bu değişmezlik nefsin özünde olan bir şeydir ve cisim de tamamen bunların zıddını taşımaktadır (İbn Miskeveyh, 2013: 22).

Nefsin araz olup olmadığı hususuna değinmeden önce arazı tanımlayan İbn Miskeveyh, arazın bir başka şeye dayandığı, bir başka şeyle birlikte bulunduğunu ifade etmektedir. O halde cevher olarak nitelendirdiğimiz nefis, arazı kabul eden ve taşıyan şeydir. Dolayısıyla nefis araz değildir (İbn Miskeveyh, 2013: 22). Nefsin cisimden bir parça teşkil etmediğini ise İbn Miskeveyh, şu şekilde ortaya koymaktadır: Cismin cisim olmasını sağlayan derinlik, genişlik ve uzunluğun nefsin kuruntu gücünde oluşmaktadır. Bunlar nefiste bulunmaz. Dolayısıyla nefiste, cismin nitelikleri, renk, koku ve tat gibi özellikleri görülmez (İbn Miskeveyh, 2013: 23). Nefis ne cisim ne cisimden bir parça ne de cismin durumlarından biridir. Nefis, cevher olması yönüyle, kendi hükümlerini, özelliklerini ve fiillerini taşıması itibariyle cisimden tamamen ayrıdır (İbn Miskeveyh, 2013: 27). Dolayısıyla *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinin başında da cevher olan nefsi açıklamayı amaç edinen İbn Miskeveyh için nefis bir cevherdir. Ayrıca nefsin mahiyeti hakkında konuşması onun görüşünün temelini oluşturur. Nefsin cevher olması görüşünü İbn Miskeveyh, doğrudan Platon'dan almış ve Aristoteles'in nefis anlayışıyla açıkça farklılık taşımaktadır (Leaman, 2011: 300).

Nefsin cevheri mekâna ve zamana ihtiyacı olmadığı için bunlara bağlı bir süreklilik de arz etmez. Cevher olan nefis, duyular ve cisimlerle mükemmellik kazanır. Bunlardan kurtulduktan sonra Allah'a yakın olan yüce âleme ulaşır (İbn Miskeveyh, 2013: 255). İbn Miskeveyh, nefsin tabiatının ve cevherinin, cismin ve beden tabiatından ayrı olduğunu ifade etmiştir. Nefis, en şerefli bir cevher ve bu âlemde yaratılanlar arasında en üstün yaratılışa sahip olduğu için nefse özel bir konum vermiştir (İbn Miskeveyh, 2013: 24).

Cevher, cevher olması yönünden asla yok olmaz. Cevher ruhanî ve cismanî cevher olarak ikiye ayrılır. Cismanî cevher, değişme ve başkalaşmayı kabul edendir. Ruhanî cevher ise değişme ve başkalaşmayı kabul etmeyen fakat mükemmellikleri ve suretlerin tamamlanmasını kabul edendir (İbn Miskeveyh, 2013: 248). İbn Miskeveyh nefsin, ruhanî cevher olduğunu, asla değişmeyeceğini, en yüce, en şerefli konuma sahip olduğundan dolayı kesinlikle yok olmayacağını belirtmektedir. Cevher olan nefsin bütünlük ve mükemmelliğinin artmasını, bedenî şeylerden uzaklaşmasına ve kendi özüne dönmesine bağlayan İbn Miskeveyh, nefsin bu sayede doğru görüşleri ve yalın düşünceleri elde edeceğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla nefis, cevher olması yönüyle beden tabiatından tamamen ayrı ve en şerefli, en üstün bir cevherdir. Bu

üstünlük ise nefsin Tanrı'ya yönelmesi ve O'nu tanımak için çaba harcamasına bağlıdır (İbn Miskeveyh, 2013: 24).

2.2.1. Nefsin Güçleri

Nefsin güçlerini üç kısımda ele alan İbn Miskeveyh'e göre, birincisi akıl yürütme gücü, ikincisi öfke gücü, üçüncüsü ise arzu gücüdür. Akıl yürütme gücü, düşünce, ayırt etme ve olayların gerçekleri hakkında akıl yürütmedir. Öfke gücü tehlikeler karşısında gözü peklik ve atılganlık, egemen olma, yücelme ve her çeşit şerefi kazanmayı isteyen güçtür. Arzu gücü ise bedenî arzuların gerçekleşmesini, beslenmeyi, yiyecek, içecek, cinsi ilişki ve her çeşit zevk veren basit şeyleri isteme gücüdür (İbn Miskeveyh, 2013: 32).

İbn Miskeveyh'e göre, bu üç güç birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla bunlardan biri güçlenirse diğerine zarar verir ve biri diğerinin fiilini yok eder. Ayrıca bu üç gücün bazen üç türlü nefis olarak bilindiğini bazen de sadece bir nefsin güçleri olarak bilindiğini söyler (İbn Miskeveyh, 2013: 33). İbn Miskeveyh nefsin güçlerini, en aşağıda arzu gücü, ortada öfke gücü ve en üstte ise düşünme gücü şeklinde derecelendirmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 64).

İbn Miskeveyh, nefsin bu üç gücünden erdemlerin meydana geldiğini kabul etmektedir. Düşünme gücü, zanna dayanan ve gerçekte bilgisizlik olan bilgileri değil, doğru bilgilere kendini yönelttiği zaman hikmet erdemi oluşur. Arzu gücü, düşünme gücüne boyun eğdiği ve kendi arzusuna düşkün olmadığı zaman ondan iffet erdemi oluşur. Öfke gücü ise düşünen nefse boyun eğdiği ve gereğinden fazla öfkelenmediği zaman yiğitlik erdemi oluşur. Bu erdemden ölçülülük, ılımlılık ve dengeli ilişki sonucu mükemmellik ve bütünlük sağlayan adalet erdemi oluşur (İbn Miskeveyh, 2013: 33-34). Böylece İbn Miskeveyh, erdemleri dört kısma ayırmıştır. Nefsin güçleri hakkında bilgi verildikten sonra nefsin erdemleri konusu ele alınacaktır.

2.2.1.1. Nefs-i Nâtıka

İbn Miskeveyh, düşünme gücünü melekî güç olarak adlandırmaktadır. Bedenimizde bu gücün görevini yerine getiren organ ise beyindir (İbn Miskeveyh, 2013: 32). İbn Miskeveyh, bu gücü nefs-i nâtıka, kuvve-i akıl ve kuvve-i mümeyyiz olmak üzere üç ayrı şekilde isimlendirir ve bu isimlerin bir cisme delalet etmediğini söyler (İbn Miskeveyh, 1987: 64). İbn Miskeveyh, nefs-i nâtıkayı mühendis olarak

nitelendirmektedir. Çünkü nefis-i nâtika, öfke, şehvet ve akıl gücünü yönetmektedir. Nefis-i nâtika ayrıca diğer nefisleri de kapsamakta ve nefsi en üstün konuma çıkarma görevini yürütmektedir (İbn Miskeveyh, 1987: 80).

İbn Miskeveyh'e göre, nefis-i nâtikanın mahiyeti, bâkî olması ve cismin araçlarından bir şey içermeyen sadece insana özel şekiller taşımasıdır. Bu özel şekiller ise cismanî araçlardan bir şey içermez, kullanmaz ve o cismin bozulmasıyla bozulmaz. Dolayısıyla nefis-i nâtika mahiyeti itibariyle cismin bozulmasıyla bozulmaz (İbn Miskeveyh, 1987: 80). İbn Miskeveyh aklın, bütün yaratılanların üstünde yer aldığını ve yüce Yaratan'ın emriyle her şeye hükmeden baş cevher olduğunu vurgulayarak (İbn Miskeveyh, 2013: 200), nefsin aklın yanındaki halini, aklın Allah'ın yanındaki haline benzetmekte ve onun ne kadar üstün bir mertebede olduğunu böylelikle dile getirmektedir (İbn Miskeveyh, 1987: 104).

Düşünen nefis duyuların ötesinde sebepleri de kavrar. Dolayısıyla nefis, duygunun doğru ya da yanlış olduğuna karar verirse kesinlikle yanılgıya düşmez. Yani düşünen nefis, duyuların hatasını bulup onların hükümlerini reddeder. İbn Miskeveyh, düşünen nefsin duyu yanılmalarını anladığına ve bu yanlışları düzelttiğine dair şöyle bir örnek vermektedir: İnsan yakından gördüğü şeylerde yanılabılır. Güneş ışıkları kare vb. şekillerin içinden geçerken insana daire biçiminde görünebilir. Burada duyu insanı yanılsa da düşünen nefis, bu yanlış hükmü kabul etmez ve doğrunun ne olduğunu belirtir. İbn Miskeveyh'e göre, düşünen nefis, bu gerçekleşen şeylerin asıl sebeplerini aklî ilkelere dayanarak ortaya çıkarır ve bu aklî ilkelere göre doğru hükümlere ulaşır. (İbn Miskeveyh, 2013: 25-26). Öyleyse düşünen nefis, duyu algılarının doğru olup olmadığını akla dayanarak ortaya koymaktadır. Böylece o, hem doğru hüküm verebilen bir güç olmakta hem de verdiği hükümler gereği diğer nefis güçlerinden daha üst bir konumda yer almaktadır.

İbn Miskeveyh, düşünme gücünü insanı diğer varlıklardan ayırt eden ve sadece insana özgü bir fiil olarak tanımlar. İnsana özgü fiil olan bu düşünme gücü, ne kadar sağlam ve üstünlük taşırsa aynı zamanda insan o derece davranışlarında mükemmellik ve bütünlük sağlamış olur. Dolayısıyla düşünme gücünün davranışa olan etkisini onun geliştirilmesine bağlamış olmaktadır (İbn Miskeveyh, 2013: 29).

İnsanların en üstünü, kendisine has işleri yaparken en güçlü olan ve kendi nefis cevherini geliştirerek ona bağlı olandır (İbn Miskeveyh, 2013: 29). Bu düşünme gücü sayesinde insan, gerçek varlığı olmayanlardan sıyrılıp sonsuz nimetlere ulaşarak mutluluğu elde eder. Bu mutluluğun kaynağı düşünme gücünün, En Yüce Varlık hakkındaki düşünmesine bağlıdır. İnsan düşünme gücünü En Yüce Olan'a harcadığı vakit hem fiilleri mükemmel hale gelmiş olur hem de mutluluğu kazanır (İbn Miskeveyh, 2013: 31).

Düşünen nefis de bazen sapabilir, kendisini ilahî olandan uzaklaştıran şeylere meyledebilir. Nefsin sapması durumunda, nasıl ilk durumda beden tedaviye ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde ruh da tedaviye ihtiyaç duymaktadır. Bu tedavi iyi ve yararlı bir rehber, eğitmen sayesinde gerçekleşmektedir. Sonuç olarak düşünen nefis, Allah'ın yardımı ile saptığı bu yoldan kurtulabilmektedir. Allah'ın yardımı olmadan hiç kimse kendi başına mutluluğa ulaşamamaktadır (İbn Miskeveyh, 2013: 89).

İbn Miskeveyh, nefs-i nâtikanın eğitilmesinin nazarî bilgilerle gerçekleşeceğini ve böylece amelî hikmetin etkin kılınabileceğini ifade etmektedir. (İbn Miskeveyh, 2013: 90). Buna bağlı olarak düşünen nefis, öfke gücünü ıslah eder ve onu eğitir, eğitilmeyi kabul etmeyen hayvanî nefsi ise heyecan ve şehvet karşısında bastırarak eğitmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 71).

2.2.1.2. Nefs-i Gazabîyye

Nefs-i gazabîyye, nefsin güçlerinden orta derecede olan ve nefs-i nâtıkadan sonra gelen bir diğer önemli güçtür. İbn Miskeveyh'e göre gazabî güç, tehlike karşısında cesareti, atılganlığı, egemen olmayı, yücelmeyi, her türlü şerefi kazanmayı ve arzu etme gücünü yansıtmaktadır. Bu gücü bedende kalbin yönetmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 32; 1987: 79).

İnsanın gazabî gücünün gelişmesi, kendisine zarar veren şeylerden uzaklaşması ve bununla birlikte yararlı olan şeyleri engelleyerek karşı koyması sayesinde olur (İbn Miskeveyh, 2013: 73). Nefs-i gazabîyye, eğitilmemiş ve eğitilmeyi kabul eden nefistir. Hatta bu nefis eğitimi kabul etmeyen nefs-i şehvîyyeyi ıslah etmeye yarayan bir nefistir (İbn Miskeveyh, 2013: 70).

İbn Miskeveyh, eğitilmemiş öfkenin nefis için bir hastalığa dönüştüğünü belirterek öfkeyi zulüm ve ölçsüzlük olarak nitelendirmektedir. Bu hastalığını iyileştirmeyen kişi, dostlarını yitirecek, doğru yolu gösterenlerden uzak kalacak, kınanacak ve kötü bir duruma düşecektir. Zaten öfkeli kişi, yanlış davranış ve tutum sergileyeceği için o, hiçbir zaman sevinç ve mutluluğa ulaşamaz ve sürekli üzüntü içerisinde bulunur. Hatta öfkeli kişi, acılarla dolu bir hayat sürebilir ve yaptığı her iş kendisine yük olur. Sonuç olarak böyle bir kişi mutsuz olur ve her türlü iyilikten yoksun kalır (İbn Miskeveyh, 2013: 228).

Öfkeyi nefsin hastalıklarının en büyüğü olarak gören ve bunun tedavisinin yiğitlik ve izzet-i nefis ile olacağını belirten İbn Miskeveyh'e göre, izzet-i nefis sahibi yiğit olan kimse, öfkesini yumuşaklık ile yenmeli, bunlar üzerine iyice düşünmeli ve hemen öfkesine kapılmayacak bir şekilde hareket etmelidir. Ancak bu şekilde öfke hastalığının tedavisi mümkün olacaktır (İbn Miskeveyh, 2013: 228).

2.2.1.3. Nefs-i Şehvîyye

Nefs-i şehvîyye, bedenin arzularını yerine getiren insanda ve hayvanda bulunan nefsin en alt derecedeki temel gücüdür. İbn Miskeveyh, bu gücün beslenme, yeme içme, cinsel ilişki ve her türlü zevk veren şeylerin peşinde koşma gibi bazı özellikleri bulunduğunu ifade etmektedir. Bu gücün bedendeki işlevini yürüten organ ise karaciğerdir (İbn Miskeveyh, 2013: 32; 1987: 80).

İbn Miskeveyh'e göre, mertebelerinin en aşağısını temsil eden hayvanî nefis, düşünme gücü zayıf olan insanları örneklendirir. Bu insanlar sürekli yeme içme, şehvet vb. duygulara yöneldiğinden hayvanî nefislerini güçlendirirler. Bu güç gittikçe onları hayvanîleştirir. Şehvî gücü ağır basan insanlar hiçbir şeyden korkmaz ve kendi akıl güçleri oranında utanç duyarlar. Bu zayıf akıl gücü, onların bir zevki elde etmek istediklerinde, kendilerini karanlık ve kapalı ortamdan faydalanmalarını sağlar. Dolayısıyla bu utanma duygusu ve zayıf akıl gücü çirkin şehvetlerin ardına düşer ve bu yüzden kapalı ve karanlık ortamlara ihtiyaç duyar. Çünkü çirkin olan şey eksiktir. Eksiklik de en çok gizlenmeye muhtaç olan şeydir (İbn Miskeveyh, 2013: 65).

Nefs-i şehvîyyenin eğitilmesi konusunda ise İbn Miskeveyh'in görüşleri olumsuzdur. Şöyle ki o, şehvî nefsin eğitilmeye elverişli olmadığını belirtmektedir. Buna rağmen bu nefsin eğitilmesi, öfke gücüne bağlıdır. Öfke gücü de nefs-i nâtıkaya

boyun eğerse şehvî nefis de eğitilebilir. Çünkü nefs-i gazabîyye, nefs-i şehvîyyenin heyecanlandığı ya da şehvetlere yöneldiği zaman onu bastırmakla görevlidir. Yüce Allah, nefs-i gazabîyyeye bu gücü özellikle nefs-i şehviyyeyi eğitmek ve yönetmek için vermiştir (İbn Miskeveyh, 2013: 71).

Nefsin güçleri hakkında bilgi verdikten sonra bir de bu güçlerden doğan erdemlere değinmek gereklidir. Bu erdemler arasında düşünen nefsi temsil eden hikmet, öfke gücünü temsil eden cesaret, şehvî gücü temsil eden iffet ve bunların hepsini kapsayan adalet yer almaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde söz konusu erdemleri ayrıntılarıyla ele alacağız.

2.2.2. Nefsin Erdemleri

Erdem kelimesinin özellikle ahlâkî erdemleri ifade eden bir terim olarak kullanılması ve sistematik bir erdem teorisinin oluşması felsefî kültürle birlikte başlamıştır. Kindî, erdemi insana has değerli huy şeklinde tanımlamaktadır. Kindî, filozofların felsefe tariflerini açıklarken, felsefenin insanı tam erdemli kılan bir disiplin olduğunu ve aynı zamanda tutkuları öldürmenin de erdemden sayıldığını düşünür. İslâm literatürün de ilk defa *virtus* teriminin karşılığı olan ve Türkçe 'de erdem kavramıyla karşılanan ahlâk terimi kullanılmıştır. Kindî'nin fazilet ve rezilet anlayışı İbn Sina, İbn Miskeveyh ve sonraki tüm ahlâkçılar tarafından devam ettirilmiştir. İbn Sina'nın *İlmu'l-ahlâk* adlı eseri fazilet ve reziletlerin tarifi ve tasnifinden ibarettir. Bu eserde dört temel erdemden ve onların orta yol oluşlarından bahsedilmiştir. Asıl konumuz olan İbn Miskeveyh de dört temel erdemi kabul etmekle birlikte bunların alt erdemlerini ele alan özellikle adalet erdeminin yirmi alt erdeminden ilk defa bahseden filozoftur. İbn Miskeveyh aynı zamanda bu dört temel erdemin önce zıtlarını belirterek Stoa ahlâkını yansıtmakta fakat daha sonra erdemleri ayrıntılı olarak ele almasıyla, her erdemi iki reziletin ortası sayan Aristocu görüşe dönmektedir (Çağrı, 1995: 269-270).

Erdemin mahiyetini, erdemlerden önce ele alan İbn Miskeveyh, Aristocu fikirleri Eflatuncu fikirlerle birleştirir. Ayrıca bu teorisinde tasavvufa da büyük bir yatkınlığının olduğu görülmektedir. Erdem, nefsin insanî mahiyetini yani akıllı oluşturan ve insanı kemale erdiren en önemli yoldur (Leaman, 2011: 301). Dolayısıyla İbn Miskeveyh erdemi, nefsin ilimlere ve marifetlere karşı arzu duyması

ile nefsin kendi özünü oluşturan fiillere düşkünlük ve buna bağlı olarak bedenî şeylerden kaçması şeklinde tanımlar. Ona göre, insanın bu erdemi aradığı ve arzu duyduğu sürece değeri artar ve bu değeri de manevî gerçeğe ulaşmak için gösterdiği çaba ve gücü oluşturur (İbn Miskeveyh, 2013: 27).

İbn Miskeveyh, erdemin çalışıp çabalama ile yatkınlık kazanarak elde edebileceğini ifade etmektedir. Bu yatkınlığı kazandıktan sonra insan, önce kendi ufkunun sonuna sonra da melekler ufkunun başlangıcına kadar ulaşmaktadır. İşte en üstün insan mertebesi burasıdır. İnsan bu merteye sayesinde niçin yaratıldığını bilir (İbn Miskeveyh, 2013: 91).

İbn Miskeveyh, erdemlerin orta yol oluşlarından bahsederken, her erdemin bir karşıtı olduğunu ve dolayısıyla bir erdemi bilmenin onun karşıtını da öğrettiğini ifade eder. O halde erdem iki aşırı ucun ortasını oluşturur ve kötülükler bu erdemler sayesinde öğrenilir. Ona göre, erdemlerin ortada olma durumu bir dairenin merkezinin bulunduğu yer ile çevresine olan uzaklığı gibidir. Çünkü ortada bulunan erdemler kötülüklerle aynı oranda uzaktır. Aynı şekilde yeryüzü gökyüzüne uzak olduğu için onun da ortada bir yer kapladığını örnek veren İbn Miskeveyh, bu durumda da erdemlerin hem iyiye hem de kötüye aynı oranda yakın olduğunu kanıtlamaya çalışır. Ortada bulunan erdem eğer kötülüklerle yaklaşırsa onun bu kötülüklerden ve kusurlardan kurtulması oldukça zorlaşır. Bulunduğu ortayı tekrar elde etmesi çok zor olacaktır (İbn Miskeveyh, 2013: 41). Bedenî arzular ve duyuların yanıltması gibi durumlar insanı, erdemlerden alıkoyan etkenlerdir. Dolayısıyla erdemler, yalnızca insanın nefsini ona karşıt olan durumlardan, bedeni tutkulardan ve hayvanî eğilimlerden uzak tutmakla kazanılabilir (Çağrı, 2012: 221).

Erdemlerin insanî varlığı tamamlayan muamele ve ilişkiler için düzenlendiğini düşünen İbn Miskeveyh'e göre, adalet erdemi insanî ilişkilerin doğru olarak sürdürülmesi ve kötülük içeren haksız fiillerin giderilmesi içindir. Nefis ve bedene karşı vefasızlık içeren durumlar söz konusu olduğunda bunların karşısında iffet erdemi dururken, insanın bazen cesaret göstermesi ve kaçmaması gereken durumlar söz konusu olduğunda da yiğitlik erdemi dile getirir (İbn Miskeveyh, 2013: 196).

Genel olarak İbn Miskeveyh ve diğer İslâm filozoflarına baktığımızda nefsin güçleri ve bundan doğan erdemler büyük oranda Platon ve Aristoteles'in görüşlerini

taşımaktadır. Bunun en temel sebebi ise bu görüşlerin İslâm ahlâk düşüncesiyle uygunluğudur. Özellikle temel erdemler ve orta yol düşünceleri bu konunun en temel noktasını oluşturmaktadır. Böylelikle İslâm ahlâk düşüncesinde erdemleri ve bunun karşıtı olan rezîletleri kategorik tarzda ilk defa ele alan filozof İbn Miskeveyh'tir (Çağrııcı, 2012: 232). Bunun dışında Platoncu anlayıştan gelen hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet erdemlerinde İbn Miskeveyh, küçük bir ayrıma gitmektedir. İbn Miskeveyh'de iffet erdeminin içinde cömertlik, yiğitlik erdeminde de hilm kavramını görmekteyiz. Kur'ân ve sünnette gördüğümüz bu kavramları İbn Miskeveyh'in kullanması onun İslâm ahlâk düşüncesine verdiği önemi göstermektedir (Çağrııcı, 2012: 233).

İbn Miskeveyh erdemlerin kazanılmasını insanın sosyal hayata katılmasıyla gerçekleşebileceğini düşünür. İnsan tabîî olarak hayatını devam ettirebilmesi ve kendini gerçekleştirebilmesi için insanlara ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla insanlardan uzaklaşan, dağlara, çöllerde çekilen ve yalnızlığı tercih eden kimseleri İbn Miskeveyh eleştirmektedir. Çünkü filozofa göre, bu şekilde yaşamı tercih edenler bütün ahlâkî erdemlerden uzaktır ve hiçbir erdemi gerçekleştiremeyecek ölü bir insandan farkları yoktur (İbn Miskeveyh, 2013: 197).

2.2.2.1. Hikmet

Düşünen nefisten meydana gelen hikmet erdemi İbn Miskeveyh'in önemle üzerinde durduğu en başat erdemdir. Hikmet erdemi, düşünen ve ayırt eden nefsin bir erdemidir. Bu erdem evrendeki her şeyi var olmaları itibarıyla bilmektir. Evrendeki her şeyi var olmalarıyla bilmek aslında varlığın özünü, cevherini ve asıl sebeplerini bilmeye ulaştıran şeydir. Hikmet erdemi, insana ilahî ve insanî olayları bilmeyi ve bu bilme sayesinde insanın neyi yapıp yapmayacağını öğretmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 35). Bu öğrenme, insan nefsine bir farkındalık kazandırmayı hedefler. İşte bu hikmet erdemi sayesinde elde edilir. Aynı düşünce çizgisinde olan İslâm filozofları da akıl gücünden doğan bu erdemin insan da hikmet erdeminin gerçekleştirdiğini ileri sürerler. Kindî'ye göre, hikmet, düşünme gücünün bir erdemi olup küllî varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi de hakikat doğrultusunda kullanmaktır (Kindî, 2018: 187). Bu konu ayrıntılı bir şekilde üçüncü bölümde ele alınacaktır.

2.2.2.2. İffet

Nefsin şehvî gücünden meydana gelen iffet erdemi ise akıl gücünün yönetmesine bağlıdır. İbn Miskeveyh, iffet erdeminin insanın şehvî gücünü akla göre yönetmesiyle elde edildiğini bu akıl gücünün insanda ne kadar etkin olursa insanın o derece şehvî duygularına kapılmayacağını ve bu duyguların kölesi olmayacağını ileri sürer (İbn Miskeveyh, 2013: 35).

İnsanın şehvî gücünü akla göre yönetmesiyle oluşan iffet erdemi açgözlülük ile gevşeklik arasında bulunan orta yoldur. Açgözlülük zevklerin peşine düşme ve gereken işin dışına çıkmayı, gevşeklik ise güzel zevklere karşı isteksiz kalmayı ifade eder (İbn Miskeveyh, 2013: 45).

İffet erdeminin alt erdemleri ve bunların orta yolundan bahseden İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinde cömertliği de iffet erdeminin kapsamında ele almaktadır fakat burada konuyu aşacağı için cömertlik erdemi ele alınmayacaktır. İffet erdeminin alt erdemleri ise şunlardır:

- **Utanna:** Nefsin kötülükleri yapma korkusu ve açıkça kınanıp sövülmekten sakınmasıdır. Bu alt erdem iki kötülük olan hayasızlık ve bönlük arasında bulunan orta yoldur.
- **Sükûnet:** Şehvetlerin hareketlenmesi sırasında nefsin sakin olmasıdır.
- **Sabır:** Nefsin kendisini kötü zevklere kaptırmaması için bedeni arzularına karşı dayanıklı olmasıdır.
- **Cömertlik:** Vermede orta yoldan ayrılmamak.
- **Hür olma:** Nefsin bir erdemidir ve nefis bunun sayesinde usulüne uygun mal kazanır.
- **Kanaat:** Yiyecek, içecek ve süslenecek şeylerde aşırılık göstermemektir.
- **Yumuşak huyluluk:** Nefsin iyi şeylere boyun eğmesi ve güzele doğru koşmasıdır.
- **Düzenlilik:** Nefsi olayları iyi değerlendirmeye ve işleri gerektiği gibi düzenlemeye yönlendirir.
- **İyi hal:** Güzel niteliklerle nefsi mükemmelleştirme sevgisidir.
- **Barışseverlik:** Nefsin başkasına karşı zorla değil, kendiliğinden gösterdiği anlaşma halidir.

- **Ağırbaşlılık:** Nefsin istekleriyle ilgili hareketler sırasında sakin ve dayanıklı olmasıdır.
- **Kötülüklerden sakınma:** Nefsin mükemmelliğini sağlayan güzel işlere sarılmadır. (İbn Miskeveyh, 2013: 37-38).

İbn Miskeveyh, bu alt erdemleri ele alırken bunlardan sadece utanmanın orta yolunu ele almaktadır. Diğer alt erdemler için herkese göre farklı yorum ya da adlandırmalar olabileceğini belirterek ayrıca bunlara yer vermemektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 45).

2.2.2.3. Yiğitlik

İbn Miskeveyh'e göre, yiğitlik erdemi gazabî gücün, düşünen ve ayırt eden nefse boyun eğmesiyle meydana gelir. Bu erdem kendini tehlikeli işlerde aklı gereği gibi kullanmakta gösterir. Bu tehlikeli işler, yapılması iyi ve sabredilmesi övülmüş olanı kapsar (İbn Miskeveyh, 2013: 35).

İbn Miskeveyh diğer erdemler gibi yiğitlik erdeminin de alt erdemlerinden bahsetmektedir. Burada da sabır alt erdemine yer veren filozof, ikisinin arasında bir fark olduğunu açıklamaktadır. Ona göre, yiğitlik erdemindeki sabır kavramı, korkunç olaylara karşı gösterilen sabırdır. İffet erdemindeki sabır ise şehvî arzularına karşı gösterilen sabırdır (İbn Miskeveyh, 2013: 38). Yiğitlik erdeminin alt erdemleri şunlardır:

- **Nefis büyüklüğü:** Basit şeyleri küçümsemek, felaketlere ve onur kırıcı şeylere katlanma gücüne sahip olmaktır.
- **Gözü peklik:** Nefsin korkulu anlarda kendine güvenmesi ve üzüntüye kapılarak dayanıklılığını yitirmemesidir.
- **Büyük himmet sahibi olmak:** Nefis bununla talihli olmanın mutluluğuna ve bunun zıddı olan şeylere ve hatta ölüm anındaki sıkıntılara katlanır.
- **Sebat:** Nefsin acılara katlanma ve özellikle korkulu durumlarda onlara karşı koyma gücünü sağlayan bir erdemdir.
- **Yumuşaklık:** Nefise huzur veren, onu acelelikten koruyan ve hemen öfkelenmemesini sağlayan erdemdir.

- **Sükûnet:** Tartışma sırasında özellikle kutsal şeyleri ve din kurallarını savunma esnasında ortaya çıkar. Bu durumda taşkınlık etmemek ve nefsin hareketini sınırlayan güçtür.
- **Yüreklilik:** İyi bir ün kazanmak için büyük işlere karşı gösterilen hırsır.
- **Sıkıntıya katlanma:** Nefsin iyi alışkanlık ve alıştırmalarla maddi şeyler alanında bedeninin organlarını kullanma gücüdür (İbn Miskeveyh, 2013: 38-39).

Yiğitlik erdemi de diğer erdemler gibi orta yolu teşkil eder. Yiğitlik erdeminin orta yolu korkaklık ve köpürme arasında bulunur. Bunu da korkulması gerekmeyen şeylerden korkmak ile üstlenilmesi gerekmeyen şeylerde de atılganlık göstermek fiilleri oluşturur (İbn Miskeveyh, 2013: 45).

İbn Miskeveyh, tehlikeye atılan her kişinin cesur, kötülükten korkmayan her kişinin de yiğit olmadığını belirtir. Yiğit kişi, iyi işlerdeki zorluklara önem vermeyen, kötü işlere sabreden, halkın büyük görüp abarttığı işleri de küçümseyen kişidir. Yiğit kişi, yaptığı fiillerde ölümü göze alır, elde edemediği şeylere üzülmez. Musibetlerle karşılaştığı vakit sarsılmaz ve öfkesini gerektiği yerde kullanmasını bilir. Dolayısıyla yiğitlik ve iffetin şartlarını, akıl belirlemektedir. Buna göre, her iffetli ve yiğit kişi filozoftur, her filozof da yiğit ve iffetli kişidir (İbn Miskeveyh, 2013: 133).

2.2.2.4. Adalet

Adalet erdemi nefsin diğer üç erdeminin doğru itidali ve bunların mükemmelleşmesi ve tamamlanması sayesinde oluşur. Bu itidal düşüncesini filozof, dünyadaki düzenin ve varoluşun nihaî ilkesi olan birlik tarzı, birliğin gölgesi şeklinde Pisagorcu ve Yeni-Eflatuncu terimlerle yorumlamıştır (Fahri, 2014: 178). İbn Miskeveyh, adalet erdeminin diğer erdemlerle barış içinde olmasına ve ayırt etme gücüne boyun eğmesiyle gerçekleştiğini ifade eder. Adalet erdemi insana önce kendi nefesine karşı insaflı olmayı sonra da başkalarına insaf ettiği ölçüde ondan insaf bekleme özelliği kazandırır (İbn Miskeveyh, 2013: 36). Diğer İslâm filozofları gibi İbn Miskeveyh de Aristocu düşünce çizgisinde adalet erdemini çok geniş bir çerçevede ele alarak, bu erdemin ferdî ve siyasî bakımdan ayrımını yapmaktadır (Çağrı, 2013: 236). Bu başlık altında adaletin sadece ferdî yönü ele alınacaktır.

Üç erdemin birleşmesinden oluşan adalet erdeminin de orta yolu bulunmaktadır. İbn Miskeveyh, adalet erdeminin, haksızlık etme ile haksızlığa uğrama arasında bulunan bir erdem olarak tanımlar. Haksızlık etme uygun olmayan yollarla çok mal elde etmek, haksızlığa uğrama ise mal kazanmak için gereksiz yere kişilere boyun eğmektir (İbn Miskeveyh, 2013: 45). Buna bağlı olarak haksız kişilerin elde ettikleri malların fazla olmasının sebebi bu servete haksız ve uygun olmayan yollarla ulaşmalarıdır. Zulme uğrayan kimselerinde mallarının az olması bu tür haksız fiillere ve uygunsuz olan yollara bulaşmamalarından kaynaklanır. Dolayısıyla âdil kimse, tam ortada bulunan yani hakkı olanı alan, hakkı olmayandan ise vazgeçen kişidir. Görüldüğü gibi adalet erdemi, insanın kendisine ve başkalarına adaletli bir şekilde davranmasıyla ortaya çıkan bir erdemdir (İbn Miskeveyh, 2013: 46).

Adaletli kimse, gerek işlerinde gerek bütün durumlarında adil davranandır. Bunlar arasında ölçsüzlük bulundurmeyen ve kendi dışında olan beşerî ilişkilerde de aynı sonucu gözetendir. Böyle davranan kişide adalet erdemi gelişmiş olur ve başka bir amaç gütmmez. Ayrıca adalet erdemi aşırı uçların ortasında yer alan ve erdemlerin en mükemmelidir. Bu mükemmellik onda birliği meydana getirir ki bu da erdem için en yüksek şeref, en üstün derecedir (İbn Miskeveyh, 2013: 136).

İbn Miskeveyh'e göre adalet şu üç yerde bulunur:

- 1- Malların ve şereflerin dağıtımında
- 2- Alım-satım ve değişim gibi iradeyle yapılan işlerde
- 3- Haksızlık ve tecavüz bulunan şeylerde (İbn Miskeveyh, 2013: 137).

İbn Miskeveyh, diğer konularda olduğu gibi adalet konusunda da Platon'un düşüncesine yer verir. Platon, adaleti gerçekleştirmeyi başaran nefsin diğer bölümlerinin de adaletle birlikte aydınlandığını ifade eder. Çünkü nefsin erdemleri adalette bir araya geldiği için nefis, burada yükselir ve kendine has olan işini en üstün şekilde yerine getirir. İşte tam bu nokta insanın Allah'a yaklaştığı son nokta olmaktadır (İbn Miskeveyh, 2013: 149). Ayrıca adaletli olmak hukuka uyan kimseye verilen bir nitelik ve bu erdeminde kaynağını oluşturan manevi bir alışkanlıktır (İbn Miskeveyh, 2013: 150).

Adalet kavramına erdemten öte bir anlam katan İbn Miskeveyh, bu konuda ayrıca “*Risale fi mahiyeti'l-adl*” adlı eserini kâleme almıştır. Bu eserde adaleti, tabîî, vaz’î ve ilahî olmak üzere üç kısımda incelemiştir. Tabîî adalet, birlik ve bütünlük arz eden tabîî âlemdeki denge, uyum ve düzenin ilkesi olup bu adalet Fârâbî’nin de bahsettiği kozmik düzendeki adalettir. Vaz’î adalet, yasama faaliyetiyle alakalı evrensel ve yerel hukukun ilkesini oluşturur. İlahî adalet ise metafizik âleme hükmeden denge ve düzen ilkesidir. İbn Miskeveyh’e göre Pisagorcular bu ilkenin sayı olduğunu iddia etmişlerdir. İhtiyari adalet ise nefsin güçlerinin uyum içinde hareket etmesinden doğan bir ahlâkî erdem olmakla birlikte manevî sağlığın da bir güvencesidir (Bayraktar, 1999: 205).

İbn Miskeveyh, her erdemın alt erdeminde olduğu gibi adaletin de alt erdemlerini ele almaktadır. Ancak yiğitlik erdeminde olduğu gibi adalet erdemın de alt erdemlerin orta yoluna değinmemektedir. Adalet erdemının alt erdemleri şunlardır:

- **Dostluk:** Gerçek bir sevgi olup, yapılması mümkün olan bütün iyilikler dost için tercih edilir.
- **Ülfet:** Görüşlerin ve inançların müşterek olmasıdır. Geçimi sağlamak açısından yardımlaşmayı doğurur.
- **Yakınlarla ilişkiyi sürdürmek:** Dünyadaki iyilikleri kan hısımlarıyla birlikte paylaşmaktır.
- **Ödüllendirme:** İyiliğe aynı şekilde veya daha fazlasıyla karşılık vermektir.
- **İyi muamele:** Karşılıklı ilişkilerde herkes için uygun olan ölçüde alışveriş yapmaktır.
- **Bir şeyi güzelce yerine getirme:** Pişmanlık duymadan ve minnet altına bırakmadan adaletli olarak karşılık vermektir.
- **Sevgi:** Emsalini ve üstün kişileri iyi karşılayarak ve dostluklarını kazanacak işler yaparak onların sevgilerini ummaktır.
- **Dindarlık:** Allah’ı yüceltmek, O’nu ulumak ve O’na boyun eğmek, melekler, peygamberler ve imamlardan O’nun dostlarına saygı göstermek ve şeriatın emirlerine uymaktır. Allah korkusu bütün bunları tamamlar ve mükemmelleştirir.
- Kin gütmemek

- Kötülüğe iyilikle karşılık vermek
- Lütufkâr olmak
- Doğru ve hoş görülmeyen kimselerden söz nakletmemek
- Müslüman için yararlı olmayan her sözü terk etmek
- Helal kazanç sağlamak için açgözlülük etmemek
- Kazanç uğruna kötü yollara başvurmamak
- İnsanlar arasında her türlü dilenciliği meslek edinen kimselerin sözlerine itibar etmemek
- Ağızdan çıkan her sözde ve hatırdan geçen her şeyde Allah'a yönelmek
- Allah'a verdiği söze bağlı kalmak ve O'nun isim ve sıfatlarından biriyle yemin etmemek
- Kişi eşine ve ailesine iyi davranması
- Mal düşkününü olmamak ve bunun hırsını taşımamak (İbn Miskeveyh, 2013: 40-41).

2.3. Nefis Ve Ölümsüzlük

Oluş ve bozuluşa tabi olmayan nefis, kendi başına bir cevher olmasıyla da ölümsüz ve bâkîdir. İbn Miskeveyh, cevher olan nefsin hay, bâkî, ölümü ve faniliği kabul etmeyen olduğunu özellikle vurgular. Böylece nefis, bedende heyûlâ suretindeki hayat değil bilakis bedende hayatı doğurandır. Bedenlerin hayatı nefisten olduğu zaman hayat nefis için ilk, beden için ikincilik görevini görür (İbn Miskeveyh, 1987: 77-78). İbn Miskeveyh, burada Eflatun'un ifadelerini kullanarak, nefsin bedene hayat veren, onun fiillerini denetleyen, yaşayan ve yok olmamasını sağlayan bir cevher niteliğinde olduğunu ifade eder. Nefis, bedenin organlarının etkilemesinden bağımsız ve bedenin bir sureti değildir. Çünkü nefis bedene bağımlı olsaydı onunla birlikte yok olurdu (Fahri, 2014: 174).

Cevher olan nefsi her türlü cismani olandan ayıran İbn Miskeveyh, aynı şekilde nefsin ölümsüzlüğünü sağlayan, nefsi bedenden önde tutan, bedenden ayrılan özel fiillerin varlığından bahseder. Bu fiiller bedenden ayrı ve asla bedene ihtiyaç duymazlar. Bununla birlikte cisim ve araz olmayan nefis, ölümsüzdür. Bu hususta İbn Miskeveyh, Aristoteles'in nefsin ölümsüz olduğuna dair görüşlerine de yer verdiğini görüyoruz. (İbn Miskeveyh, 1987: 81). İslâm filozofları da cevher olan nefsin

ölümsüzlüğünü kabul etmişlerdir. Kindî, Eflatun ve diğer filozofların görüşlerine katıldığını ifade ederek nefsin ölümden sonra bâkî olduğunu kabul etmektedir. Bâkî olan bu nefis soyutlanınca, tıpkı Allah'ın bilmesi gibi diğer şeyleri veya ondan daha aşağı olan şeylerin bilgisine kavuşur. Çünkü bu cevher olan nefiste, şanı yüce Yaratıcı'nın nurundan bir nur bulunur ve nefis bedenden ayrılınca âlemde ne varsa hepsini bilir, hiçbir şey onda gizli kalmaz (Kindî, 2018: 245-246). Sühreverdî ise nefsin, bedenin yok olmasıyla yok olmayan, herhangi bir konuma sahip olmayan ve kendisinin bir karşıtı bulunmamakla birlikte, ilkesinin süreklilik olduğunu ifade ederek nefsin ölümsüzlüğünü tanımlamaktadır (Sühreverdî, 2017: 58). İlahî bir güç taşıyan nefis, cismani olmamasıyla özel bir mizaca sahiptir. Tabî ve ilahî olan bu nefis ancak ölümle ayrılabilir (İbn Miskeveyh, 2013: 207).

İbn Miskeveyh, Platon'un (2017: 123; 2018: 28) nefsin ölümsüz olduğuna dair üç maddeye yer verir. İlk olarak nefis, hayatın içinde bulunan her şeyi verir. İkinci olarak, her şeyin bozulması ancak önceden içinde kötülük olmasıylaadır. Üçüncü olarak nefis, kendi zatından hareketlidir (İbn Miskeveyh, 1987: 81). Buna bağlı olarak İbn Miskeveyh, bu üç delilin açılımını şu şekilde ortaya koyar: İlk delil, nefsin ebedî olan her şeye hayat vermesi ve cevher olması ile birlikte hayatın zıddını kabul etmez. Ölüm de hayatın zıddıdır. Dolayısıyla nefsin, ölümü kabul etmesi mümkün görünmemektedir. İkinci delil için 'nefis mebnidir içinde kötülük yoktur' diyen İbn Miskeveyh, nefsin suretinin bedenin var olmasıyla tamamlanacağını iddia eder. Ona göre, nefis heyûlâ ve kötülük içeren bir şey değil, oluş ve bozuluşa tabi olmayacak şekilde bâkî bir nefistir. Üçüncü delilde ise İbn Miskeveyh, nefsin kendi zatından hareketli olduğunu, bu hareketliliğin ise nefsin oluş ve bozuluş özelliğinden değil de zatı itibarıyla olduğunu ifade eder. O halde nefis bozulmayandır. Nefis, kendisinin karşıtı olan ölümü, kabul etmeyen ve fâni olmayandır (İbn Miskeveyh, 1987: 84).

İnsan ölümden sonra neyi elde eder? Şeklindeki sorudan hareketle İbn Miskeveyh, insanın nefsi nâtıkası sebebiyle ölümden sonra bâkîliği ve böylece mutluluğun hallerinden birini elde edeceğini ifade eder (İbn Miskeveyh, 1987: 99). İbn Miskeveyh'e göre, nefsin sürekliliğini sağlayan şey kendisinde bulunan düşünme hareketidir. Nefsin bu hareketten bağımsız düşünülmesi mümkün değildir (İbn Miskeveyh, 1987: 84). Buna bağlı olarak "Onlar için gizlenen müjdeyi kimse bilemez" (Secde/17) âyetiyle de İbn Miskeveyh, insanın ölümden sonra birtakım ödüller elde

edeceğini anlatmaktadır. İbn Miskeveyh, nefsin ancak bedenden ayrıldıktan sonra bu ödüllere kavuşabileceğini ve beden maddî ölümden sonra bir de manevî bir ölüm yaşayacağını söyleyen İbn Miskeveyh, kederden kurtulan, dış dünyadan ayrılan nefsin yeni açılımlar elde edeceğini de söylemektedir (İbn Miskeveyh, 1987: 99).



3. İBN MİSKEVEYH'TE ERDEM OLARAK HİKMET

3.1. Hikmetin Tanımı ve Mahiyeti

İbn Miskeveyh, hikmet erdemini üç önemli eserinde de ayrıntılı olarak ele almakta ve bu erdeme büyük önem atfetmektedir. Hikmet ilmi, teorik olarak düşüncede gerçekleşen ve sonra da amelde güzel fiillerle ortaya çıkan bir erdemdir. İbn Miskeveyh, hikmet erdeminin, gayesinin yalnızca ilim, hedefinin idrak, doğru inanç ve şüphe taşımayan yakîn sanattan ibaret olduğunu belirtir. Bu sanat ise güzel amel ve erdemli ahlâk olan hikmetin bir parçasıdır. Hikmet erdemi, İbn Miskeveyh için en genel ifadeyle faydalı olanı elde etmeye yarayan bir ilimdir (İbn Miskeveyh, 2017: 72).

İnsanın yaşama tarzını; zevk, şeref ve hikmet olarak üç kısma ayıran İbn Miskeveyh, hikmetin bunların en üstünü ve en mükemmeli olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre insanın erdemler arasında en üstün olanını tercih etmesi gerekir (İbn Miskeveyh, 2013: 115). Buradan hareketle İbn Miskeveyh, insana has mükemmelliği, nazarî ve amelî güce bağlı olarak ele almaktadır. Bilme gücü ya da nazarî güç olan birinci mükemmellik “suret” hükmünde, yapma/ amelî güç olan ikinci mükemmellik ise “madde” hükmündedir. Biri olmadan diğeri tamamlanamaz. Çünkü ilim bir başlangıçtır. Uygulama ise ilmi tamamlayan, bütünleştiren ve yetkinliğe ulaştıran şey olmaktadır. İbn Miskeveyh, bu mükemmelliğe amaç adını vermektedir. Bu amaç, mükemmelliği öz bakımından tek şey ve izafî olarak birbirlerinden ayrılırlar. Nefiste bulunan ve henüz fiil olarak ortaya çıkmadığı zaman, amaç halini taşıyan bir şey fiil haline çıkıp bütünleştiği zaman ise mükemmellik haline ulaşır. İbn Miskeveyh, burada bir evin yapılmasını örnek vererek konuyu açıklamaya çalışmaktadır: “Sözelimi bir ev, yapıcısı tarafından düşünülüyorsa ve bu yapıcı onun parçalarını, terkiğini ve diğer durumlarını biliyorsa, o bir amaçtır. Yapıcı bunu tamamlayıp fiil haline getirdiği zaman ise bu bir mükemmellik olur” (İbn Miskeveyh, 2013: 58).

İbn Miskeveyh, hikmet erdeminin ve onu teşkil eden aklın, özü itibarıyla üstün ve akla sahip olanı ise şerefli kılan iyilik olduğunu belirtmektedir. İyiliği de kısımlara ayıran İbn Miskeveyh, İlk İyilik’in Allah olduğunu ve her şeyin O’na yöneldiğini, sonsuzluk, ölümsüzlük ve bütünlük gibi ilahî iyiliklerin kaynağını bu minvalde

görmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 100). Dolayısıyla hikmet erdemi de en üstün iyilik olduğuna göre İlk İyilik'e yani Allah'a ulaştıran tek erdem, hikmet olmaktadır.

İyiliğin aynı zamanda mutluluğun amacını oluşturduğunu söyleyen İbn Miskeveyh, mutluluğun kazanılmasını hikmetin elde edilmesinde görmektedir. Hikmeti nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayıran İbn Miskeveyh, “nazarî hikmeti, doğru görüşlerin elde edilmesi, amelî hikmeti ise güzel fiillerin sadır olduğu erdemin özünün elde edilmesi” şeklinde açıklamaktadır (İbn Miskeveyh, 1987: 93). Buna bağlı olarak İbn Miskeveyh, enbiyanın nefisleri tedavi eden doktor gibi olduğunu ifade ederek onların öğrettiklerini amelî hikmet kapsamında değerlendirir (İbn Miskeveyh, 1987: 94).

İbn Miskeveyh'e göre hikmeti teşkil eden diğer iki unsur zihin kuvveti ve huydur. Aristoteles'in buradan hareketle felsefeyi nazarî ve amelî olarak ikiye ayırdığını aktaran İbn Miskeveyh, bir kimsenin bu iki gücü gelişmesine bağlı olarak mutlu olabileceğini ifade eder. “Nefsin ahlâk sağlığının korunabilmesi için, ahlâken tekrar kötü yola düşmeyi engelleyen ahlâkî ve aklî özellikleri nefiste sağlam bir şekilde düzenleyen, kötü kullanım ve tembelliğe karşı onu koruyan nazarî ve amelî disiplinlerin takibiyle meşgul olmak önemlidir” (Fahri, 2014: 194). Aynı zamanda nazarî gücün gelişmesine bağlı olarak amelî gücün gelişeceğini söyleyen İbn Miskeveyh, hikmet erdemine sahip olanın güçlü bir zihne, doğru ayırt ediciliğe, kuvvetli iradeye ve ilim ve amelde sürekliliğe sahip olduğunu belirtmektedir (İbn Miskeveyh, 2017: 69-71). Araştırma, inceleme ve düşünmeden oluşan hikmet erdemi nefsin sağlığını korur ve bunu nazarî ve amelî felsefe ile gerçekleştirir. (İbn Miskeveyh, 2013: 209-210).

İnsan, nazarî felsefe ile bilgi ve marifetlere yönelir, amelî felsefe ile de işlerini düzenler ve sırasına göre yapmayı öğrenir. İnsan mükemmelliğini bilgilere yöneldiği bilme gücü ile elde eder. İlim ise görüşünün isabetli, düşüncesinin doğru ve sağlam olmasına katkı sağlar. Böylelikle inanç sarsılmaz olur ve şüpheden kurtulur. İbn Miskeveyh, metafizik ilminin, ilimlerin son mertebesi olduğunu açıklarken buna da nazarî felsefe sayesinde ulaşabileceğini ileri sürer. İşte insan burada Tanrı'yı bulmaktadır (İbn Miskeveyh, 2013: 60).

Diğer erdemler de olduğu gibi hikmet erdemi de insanı mutluluğa götürmeyi amaçlar. İbn Miskeveyh, insanın mutluluğunun sonsuz hikmete ulaşmakla mümkün olacağını savunur. Bu sonsuz hikmet, insanın hem beden hem de ruhen mutlu olmasını sağlayan şeydir. İnsan bu iki mertebeyi araştırır, ilahî kudreti ve hikmetin işaretlerini düşünür, buna uyar, bir düzen oluşturur ve iyiliklerle donanırsa, kabiliyeti ölçüsünde en üstün erdeme doğru yükselir. Aksi takdirde insan, hayvan derecesine hatta daha aşağı bir dereceye düşecektir. Çünkü hayvanların doğaları bu iyiliklere ulaşacak şekilde yaratılmamıştır (İbn Miskeveyh, 2013: 106). İbn Miskeveyh'e göre, hikmet sayesinde bu iki mertebesini geliştiren insan, tamamen mutluluğu elde eder, hikmetten bolca nasibini alır ve yüce âlemde de ruhanî bir hayat sürer. Zaten hikmetin inceliklerini de elde eden kişi, ilahî nur ile aydınlanır, erdemlerini artırır ve bu yolda az engelle karşılaşır. Dolayısıyla bu mertebe İbn Miskeveyh için bütün mutlulukların en üstünü ve en yücesini temsil eder (İbn Miskeveyh, 2013: 107).

3.2. Ahlâk İlmi ve Hikmet

Ahlâk, insanın karakter yapısını, yapıp etmelerini, bunlarla ilgili değerlendirmelerini ve davranışlarını düzenleyen bir ilimdir (Kılıç, 2016: 12). İbn Miskeveyh, ahlâkı tanımlarken, nefsin düşünüp taşınmadan hareketle kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durum olarak ifade etmektedir. Bu durumu ise mizaçtan kaynaklanan tabiî ahlâk ile alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâk olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mizaçtan kaynaklanan tabiî ahlâk, insanın en küçük bir şeyde hemen öfke, sevinç, korku vs. şeklinde gelişen durumlarıdır. Alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâk ise başlangıçta düşünüp taşınma ile ortaya çıkan daha sonra alışkanlık ve huy haline gelen özelliklerdir (İbn Miskeveyh, 2013: 51). Ahlâk ilminin görevi insana, düşünme ve ayırt etme gücünden hareketle, doğru davranışların nasıl meydana geldiğini ve bu güç haricinde meydana gelen fiillerin de nasıl engelleneceğini öğretmeyi amaçlar (El- Câbirî, 2015: 521).

Önce Galen'in ahlâk tanımına yer veren İbn Miskeveyh, sonrasında ise Galen'i eleştirmektedir. İbn Miskeveyh, insanın doğuştan ahlâka yatkın olduğunu, eğitim ve öğütlerle ahlâkî davranışlarının değişeceğini ifade ederek aynı şekilde doğuştan iyi ve kötü insan anlayışına karşı çıkmaktadır. Galen'e göre yaratılış itibarıyla iyi, kötü ve orta durumda bulunan insanlar vardır. Dolayısıyla doğuştan iyi olan insanın eğitimle kötüleşirse, mutlaka bu kötülük ya kendiliğinden ya da başkalarından öğrenilir. Bu

kötülükleri başkasından öğrenmesi demek ise öğretenin de kötü olduğunu gösterir. O halde bu gruba giren insan yaratılış itibariyle iyi değildir. Bir başka şekilde insan kötülükleri kendiliğinden öğrenmişse, ya kendisinde yalnız kötülüklere sürükleyen bir güç vardır ki ve bu durum yaratılış itibariyle onun kötü olduğuna isabet etmektedir. Ya da onu bu kötülüğe sürükleyen gücün yanında iyiliğe yönelten başka bir gücün olduğunu ancak kötülüğe götüren gücün, iyiliğe götüren gücü alt ettiğini gösterir. O halde yine insan yaradılışça kötü olmaktadır. Yaradılıştan kötü olan insan ise kötülüğü ya başkasından ya da kendiliğinden öğrenmiştir. Dolayısıyla Galen burada genel bir bakış açısıyla bu durumu şöyle özetlemektedir: “İnsanlardan yaradılışça iyi olanlar vardır. Bu kişiler sayıca az olup kötüleşmezler. İnsanlardan yaradılışça kötü olanlar da vardır. Bunlar da sayıca çok olup iyileşmezler. Bu ikisi arasında orta durumda olan insanlar da vardır. Bunlar ise eğer iyilerle arkadaşlık eder ve öğütlere uyarsa iyi kişi olurlar. Onlar eğer kötülerle arkadaşlık eder ve onların etkisinde kalırlarsa kötü kişi olurlar” (İbn Miskeveyh, 2013: 50).

İbn Miskeveyh, çoğu konuda olduğu gibi ahlâk konusunda da Aristoteles’in görüşlerinden hareketle kendi düşüncelerini ortaya koyar. Aristoteles, kötü tabiatlı insanın eğitim aracılığıyla iyi bir insana dönüşebileceğini ifade eder. Böylece öğütlerin tekrarlanması ve eğitimin farklı insanlarda da farklı etkiler yapacağını söylemektedir. Bu insanlardan bazıları eğitilebilir, bazıları erdeme doğru hızlı bir şekilde ilerleyebilir, bazıları ise eğitilmekle birlikte erdeme doğru yavaş bir şekilde yol almaktadırlar. Bu anlatılanlara göre, “her ahlâk değişebilir. Değişmesi mümkün olan hiçbir şey tabii değildir. O halde hiçbir ahlâk tabii değildir” şeklindeki kıyastan hareketle İbn Miskeveyh, Aristoteles’in bu iki prensibinin doğru olduğunu söylemektedir. Birinci prensibin doğruluğu her ahlâkın değişebileceğini gösterirken bu öğrenimin gereği olarak yararları ve gençlerle çocuklar üzerindeki etkileri ve Tanrı’nın kulları için göndermiş olduğu yönetim ile ilgili kanunlar bunun açık bir göstergesi olmaktadır. Aynı şekilde ikinci prensibin de doğruluğunu tabii olan hiçbir şeyin değişmesinin mümkün olmamasıyla ilişkilendirmektedir. İbn Miskeveyh, bu iki prensipten hareketle ve ortaya konulan kıyaslarla ahlâkın değişebileceğinin delilleri olduğunu savunmaktadır (İbn Miskeveyh, 2013: 54).

Böylece İbn Miskeveyh, ahlâk tanımında hem akla ve mantığa önem vermiş hem de bu düşüncelerinin dini boyutunu da ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü

gençlerin ve çocukların ahlâkî gelişiminde aklın yanında dinî eğitimin de etkili olduğunu, ancak bu şekilde birtakım erdemlerin kazanılabileceğini düşünmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 53; 70; 76). Ona göre, insan ahlâkî gelişim seyrini önce beslenme arzusundan başlayıp düzeltmelidir. Bundan sonra ise öfke ve şeref sevgisine yönelen duygunun düzeltilmesi gerekir. Bütün bu sürecin sonunda insana bilgi ve marifet kazandıran arzunun yönlendirilebileceğini ifade eden İbn Miskeveyh, bunun insanî gelişimde esas alınması gereken en temel metot olduğunu düşünmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 78).

Hikmet erdemi, düşünüp taşınma ile meydana gelen ahlâkî davranışların gelişiminde önemli bir yere sahiptir. İnsanın düşünce ve davranışlarına etki eden bu durumu İbn Miskeveyh, sanat olarak ifade etmektedir. Yani ahlâk ilmi, insanın davranışlarını yönlendirmesi, düzeltmesi bakımından bir sanattır. Aynı şekilde insanın fiillerini iyileştirmeyi amaç edinen ahlâk, sanatların en üstünüdür (İbn Miskeveyh, 2013: 56).

Düşünme fiili, insanı dünyada en şerefli kılan durumdur. İnsan da fiillerine uygun olarak hareket etmelidir. İbn Miskeveyh'e göre, fiillerini tam ve mükemmel biçimde yerine getirmesi iyileştirmesi için insan ahlâka ihtiyaç duymaktadır. Bütün sanatların hepsinden üstün ve şerefli olan ahlâk, insanı en aşağı mertebeden en yüksek mertebeye ulaştırmayı sağlayan yegane sanattır (İbn Miskeveyh, 2013: 57). İnsan çeşitli mertebelere ulaşmak için çeşitli kabiliyetlere sahip olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla insanın yetiştirilmesi aşamalı bir şekilde ilim ve ahlâk ile gerçekleştirilmelidir (İbn Miskeveyh: 2013: 59).

İbn Miskeveyh, sanatı iki şekilde ele almaktadır. Birincisi bizzat hedeflenen ve kendisi için sanat, ikinci olarak ise kendisi için talep edilen aynı zamanda yararlı olan sanat şeklinde tanımlamaktadır. İbn Miskeveyh'e göre: "Gayesi yalnızca ilim, hedefi de hakikati idrak, doğru inanç ve şüphe olmayan yakîn sanat" şeklinde tanımladığı sanatı, yalnızca kendi zatı için tercih edildiğini ve gayesinin de hikmetin parçası olan güzel amel ile erdemli ahlâk olduğunu söylemektedir. Diğer sanatı ise yararlı olanı elde etmeye yarayan bilimlerdir bunlara hikmet adı verilir (İbn Miskeveyh, 2017: 72).

Hikmetin kaynağı başlığında da ele aldığımız gibi insanın yetkinleşmesini sağlayan nazarî ve amelî yön de bir ahlâk sanatını ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn

Miskeveyh, insanın yetkinleşmesini, filozoflar ile çalışmak ve onların gayelerine ortak olmakla, nazarî ve amelî yönün gelişebileceğini savunur. Nazarî yön ile işlerin hakikatini, amelî yön ile de güzel fiilleri elde etmek için çaba sarf edilmelidir (İbn Miskeveyh, 2017: 73).

Bunların dışında hikmet erdeminin yöneticilik ve başkanlık da kazandırdığını ifade eden İbn Miskeveyh, akıllı insanın ancak bunlardan doğan erdemle, filozof ve hükümdar olmaya layık olduklarını dile getirir. Buradan da hikmet erdeminin ve onun kaynağı olan aklın, insanları yönetmede de en temel etken olduğu görülmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 135).

Özetle düşünme sanatından var olan hikmet erdemi, insanın davranışlarına etki etmesi, insanı olgunlaştırması ve onu en aşağı seviyeden en üst seviyeye ulaştırması ile hem insana yol göstermekte hem de ahlâk sanatına ortaklık etmektedir. Dolayısıyla nazarî ve amelî yön ile gelişen hikmet erdemi ahlâk sanatını en iyi şekilde temsil etmektedir.

3.3. Hikmet Erdeminin Kaynağı

Hikmet erdeminin kaynağını, nefs-i nâtika ve onun kendisini geliştirmesi, ilimlere ve marifetlere karşı arzu duyması oluşturur. İnsan, hikmet erdeminin araştırdığı ve bu araştırmayı arzu ettiği ölçüde değerini artırır. İbn Miskeveyh, bir şeyin doğru ya da yanlış olduğuna hükmedenin, nefs-i nâtika olduğunu ifade etmektedir. Hikmet erdemi, hakikati ve güzel fiilleri elde etmeye yarayan bir bilim, sanat ve erdemdir (İbn Miskeveyh, 2013: 27; 1987: 93; 2017: 73).

İnsanın nefs-i nâtıkası ne kadar gelişirse ahlâkî davranışları da o derecede gelişmektedir. (İbn Miskeveyh, 2013: 29). Dolayısıyla insan zihni, ayırt etme kapasitesine sahip olduğu zaman övülür. Aksi takdirde yerilir. Ayırt etmeyi iyi ve kötü olmak üzere iki kısma ayıran İbn Miskeveyh, hem iyiyi hem de kötüyü ayırt etmenin iki şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna göre insanın ayırt etme yeteneğinin kötü olması durumu iki şekilde gerçekleşir: Kişinin ya kendine gelen verileri ayırt etmesi zayıftır ya da eşyaya dair inancı yanıltır. Ayırt etme yeteneğinin iyi olması durumunda ise, insan ya kendine gelen verileri ayırt etmeye güç yetirir ya da şeylerin hakikatlerini elde eder ve onlara doğru inanç besler (İbn Miskeveyh, 2017: 67).

Nefs-i nâtika eğitilebilir olduğu için insana diğer canlılardan en üstün olma özelliğini kazandırmaktadır. İbn Miskeveyh, insanların nefs-i nâtıklarının gelişimine ve yetkinliğine bağlı olarak onları yaşadıkları coğrafya üzerinden değerlendirmektedir. Dolayısıyla insanların düşük seviyesinde olanlarının, aklı az ve yakın olmasıyla, yeryüzünün güney ve kuzey uçlarına yakın yerlerinde yaşadıklarını belirtir. Bu insanlar, iyiyi ve kötüyü ayırt etmede maymunlardan çok az bir farkla ayrılırlar. İşte bu az nitelik bile onların insan olarak kabul edilmelerini sağlamaktadır. Orta bölgelerde yaşayan insanların, akıl ve zekâlarının gelişerek arttığını ve aklın suretini alabilecek dengeli bir mizaç kazandıklarını belirtmektedir. Bu insanlar tam akıllı ve ayırt etme gücüne sahip bilgili kişilerdir. Bu mertebedeki insanlar daha üst bir düzeye de ulaşabilirler. Onlar böylece sezgi gücü, düşünme hızı, doğru ve sağlıklı düşünme hususunda gelişirler. Hatta bu kişiler keskin zekâlı oldukları için gelişen sezgi güçleriyle birlikte bir öngörü sahibi olmuşlardır (İbn Miskeveyh, 2014: 257). İbn Miskeveyh'te ki öngörü kavramı, diğer görüşlerinin temelinde olduğu gibi Platon ve Aristoteles'e dayanmaktadır (Platon: 2017: 164; Aristoteles: 2014: 304).

İbn Miskeveyh, hikmetin kaynağını oluşturan aklın, özü itibariyle sahip olduğu kimseyi üstün ve şerefli kılan bir iyilik olduğundan bahsetmektedir. Bu aklî iyiliğe göre hareket eden insan, erdemlerin yüksek derecelerine erişir. İlahî olan şeylere önem verir, onlar için sıkıntıya katlanır, hiçbir karşılık beklemeden onlar için çalışır yani sadece ilahî şeyler için çaba sarf eder. Bu erdem derecesinde olan insan, mutlak hikmete ulaşır. Mutlak hikmet ise sadece insanın ilahî olan fiile yönelmesi ve karşılık beklemeden yerine getirmesini kapsar (İbn Miskeveyh, 2013: 98-109).

İbn Miskeveyh'e göre, insanın ilahî yönünü felsefe sevgisi ve aklî düşünceye yönelme oluşturur. Bu sevgi ve yönelme her türlü ahlâkî bozulmadan uzaktır ve hiçbir kötülüğü kabul etmez. Bu sevgi mutlak iyiliktir. Onun sebebi maddeden ve madde de bulunan kötülüklerden beri olan İlk İyilik olan Allah'tır (İbn Miskeveyh, 2013: 198). İnsanın aklıyla Yaratıcı'yı idrâk etmesi, idrâklerin en değerlisidir. Yüce Allah'a karşı olan sevgi ve aşkı bu idrâkle geliştirir. İnsanın bu idrâkinin, sadece yüce Allah'a olan aşk ve sevgiden dolayı olması gerekir. Bu durum insanın yaratılış gayesi ve kemâli derecesidir. (İbn Miskeveyh, 2014: 263).

İbn Miskeveyh, aklî melekesiyle insanın bedenî küçük olduğu halde felsefeye olan sevgisi ile büyük olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü akıl, bütün yaratılanların en üstünü olduğu için baş cevher olma özelliğini taşımaktadır. Kendisine verilen bu yeteneklerden dolayı insan, bütün güçleriyle felsefe ve aklın oluşturduğu ilahî bir yaşama yönelmeli ve bu uğurda çaba sarf etmelidir (İbn Miskeveyh, 2013: 200).

İnsan, felsefe sevgisi ile mantık ilmi sayesinde anlayışını ve tabîî aklını doğru yola yöneltir. Bu ilim sayesinde yaratılanların bilgisine sonra da bu bilgiyi genişletip derinleştirerek ilahî ilimlere ulaşır. Böylelikle insan ilahî feyiz kazanmış olur ve varlık derecelerinin birer birer yükseldiğini hisseder. En genel ifadeyle insan, kâmil insan olup kendi ufkunun sonuna ulaşınca, yüce ufkun nuru onu aydınlatır. Bu insan ya iyi bir filozof olur kendisine felsefî çalışmalarda ilhamlar gelir ve aklî faaliyetlerinde semavî destekler alır; ya da Allah katındaki mertebelerine göre vahiy alan bir peygamber olur ve böylece yukarı âlem ile aşağı âlem arasında aracı olur (İbn Miskeveyh, 2013: 90; 1987: 95; 2017: 77).

İbn Miskeveyh, hikmet erdeminin kaynağını ve bu erdeme sahip olmayı, nazarî ve amelî felsefeden hareketle mantık disiplini sayesinde ulaşabileceğimizi aşamalı bir şekilde ele almaktadır. İnsanın akıl yürütme ile ulaştığı şeyde kesinlik, doğruluk ve yanılmazlık vardır (İbn Miskeveyh, 2017: 76; 1987: 87). İbn Miskeveyh, insanların her türlü sorununun çözümünde doğru olana yönelmek, hayalî ve heva sahiplerinin düşüncelerine kapılmamak için Aristoteles'in mantık disiplini temel almaktadır. Buna göre, insan kendisini yanıltan veya yanlış düşüncelere götüren şeyleri tam anlamıyla öğrenince o tür durumlardan sakınır. Akıl yürütme ile ulaştığı şeyi ise kesin şekilde bilir. Eğer kesinlik içeren bir şey ile çelişen bir durum söz konusu olursa, mantık disiplininin kurallarına yeniden başvurulması gerekir. Böylece çelişen durum giderilebilir. Böyle bir bilgiyi tashih etmek, delil getirmek ve onu açıklamak yoluyla mümkün olmaktadır. İşte bunu sağlayan tek şey mantık disiplinidir. Buna ilaveten mantık disiplini, bir şeyin hakikat ya da bâtıl olduğuna yönelik insana yol gösterir, doğruyu destekler. Daha da önemlisi doğrunun önemini ya da bâtılın değersizliğini gerekçeleriyle birlikte ortaya koyar (İbn Miskeveyh, 2017: 79).

İbn Miskeveyh, ayrıca hikmet ilmini nasıl elde edeceğimizden bahseder. Ona göre, hikmeti öğrenmek isteyen kimse gereken zaman, özen ve önem göstermelidir. Bunun yanı sıra birtakım yardımcı unsurlardan bahseden İbn Miskeveyh, öğretimin yardımcı unsurlara göre şekillendiğini ileri sürmektedir. Söz konusu yardımcı unsurlar şunlardır: Zeki olmak, hafızanın kuvvetli olması, gereken kaynaklara ulaşabilme, ufuk açıcı bir hocaya sahip olma ve vaktinin çok az bir bölümünü ayırarak geçimini temin edebileceği bir işte çalışma vs. (İbn Miskeveyh, 2017: 90).

3.4. Hikmet Olarak Görülen Erdemler

İbn Miskeveyh, hikmet erdemini oluşturan alt erdemlerin, ayırt etme gücünün gelişimine bağlı olarak çalışma ile kazanılabileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu erdemler şans eseri kazanılabilecek durumlar değildir (İbn Miskeveyh, 2017: 67).

Ahlâk felsefesinde Tehzib geleneğini başlatan İbn Miskeveyh, aynı zamanda bu gelenekte erdemlerden bahsederken ilk defa erdemlerin alt erdemlerinden bahseden filozoftur. Ona göre hikmet olarak değerlendirilen erdemler şunlardır: Zekâ, hatırlama, akletme, çabuk anlama, anlama gücü, zihin açıklığı, kolay öğrenme ve akıl gözü. Bu erdemler sırasıyla açıklanacaktır.

- **Zekâ:** Nefiste sonuçların hızlı ve kolaylıkla ortaya çıkmasıdır. Zekâ bir erdem olması itibarıyla, onun bir ucunu fazlalık diğer ucunu eksiklik oluşturur. Bu iki ucu biri sinsilik diğeri de budalalıktır. Zekâ ise orta yoldur. Sinsilik, kurnazlık ve kötü hileler, zekânın bulunması gereken tarafta fazlalılığı ifade ederken aptallık, budalalık ve acizlik de zekânın noksanlıklarını ifade eder (İbn Miskeveyh, 2013: 44).
- **Hatırlama:** Aklın ya da vehmin ortaya koyduğu olaylara ait suretin tespitidir. Bu erdem, kavranılması gereken şeyleri ihmal etmesi ve kavranılması gerekmeyen şeylere önem verme arasında bulunan orta yoldur.
- **Akletme:** Nefsin varlıkları olduğu gibi kavranmasındaki uygunluktur. Akletme bir şeyi bulunduğu gerçek durumdan fazla olarak düşünmek ve onun bulunduğu durumu eksik olarak düşünmek arasında olan orta bir yoldur.
- **Çabuk Anlama:** İyice anlamadan bir şeyin hayalini yakalamak ile onun özünü anlamada gecikme arasında bulunan orta yoldur.

- **Anlama gücü:** Önce bilinenden zorunlu olarak çıkan şeyi nefsin derinliğine düşünmesidir. Aşırı derecede düşünmek ile yetersiz derecede düşünmek arasında bulunan orta yoldur.
- **Zihin açıklığı:** Sonuç ortaya çıkarmak için nefiste bulunan bir kabiliyettir. İstenileni ortaya koymada nefisteki karanlık ile istenileni ortaya koymaya engel olan ve nefiste meydana gelen parlaklık arasında bulunan orta yoldur. Zihni iyi ve güçlü olan kişi, bilinen bir şey hakkında aşırı derecede düşünürse amacını aşar. Bunun aksine yetersiz düşünürse araştırdığı sonuçta yetersiz kalır.
- **Kolay öğrenme:** Nefsin bir gücü olup keskin anlayıştır. Nazarî konular bununla kavranılır. Zihinde ilmin suretinin çabuk yerleşmesi ile onun zor ve hatta imkânsız olması arasında bulunan orta yoldur (İbn Miskeveyh, 2013: 44-45).
- **Akıl gözü (Aynu'r-re's):** İnsanın mutluluğunu amaçlamaktadır. Baş gözü, iyice bakmakla güçlenir, egzersizle netliği artar, idrak hızı artar ve zihin keskinliği aynı oranda artar. Baş gözü, bir araştırma niteliği taşıyan erdemdir (İbn Miskeveyh, 2017: 65).

3.5. Hikmetin Zıddı Bilgisizlik

İbn Miskeveyh'e göre, sefihlik ile aptallık arasında orta yol olan hikmet erdeminin zıddını bilgisizlik oluşturur. Düşünme gücünü gereksiz yerde kullanmak olan sefihlik, halkın cerbeze olarak adlandırdığı şey ile düşünme gücünü hiç kullanmadan oluşan aptallıktır. Buradaki aptallık yaratılıştan değil, bileyerek ve isteyerek insanın düşünme gücünü iptal etmesidir (İbn Miskeveyh, 2013: 44).

Bilgisizliğin temelini oluşturan şey insanın bilerek, isteyerek bilgidan uzak kalması, düşünme gücünü geliştirmemesidir. Nefis eğitimden ve düşünmeden uzak kaldıkça aynı zamanda Allah'tan da uzaklaşmakta ve mutsuzluğa doğru gitmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 148). İbn Miskeveyh'e göre, nefis; araştırma, inceleme ve düşünmeden ayrı olunca tembelleşir, aptallaşır ve her türlü iyilikten uzaklaşır. Tembelliğe alışan nefis helake yaklaşır. Çünkü bu onu hayvanileştirir. Sonuçta ahlâkî bir çöküş kaçınılmazdır (İbn Miskeveyh, 2013: 210).

Bilgisizliğin tedavisini bilgi olarak gören İbn Miskeveyh, nefsi acılardan ve bilgisizliklerden kurtaracak tek şeyin hikmet olduğunu vurgular. İyi şeylere ulaşmanın, Allah'ın yardımı ile mümkün olacağını belirten İbn Miskeveyh, bilgi ve onu oluşturan

hikmeti iyi olarak nitelendirmektedir. İlim ile bilgisizliğini gideren insan, kendisine güvenir ve gideceği mutluluk yolunu bilir. Bilgisizliğe yönelen nefis, hem ilim ve marifetlerden hem de hikmetten uzak kalacaktır. Çünkü nefis için en yüce mutluluk, hikmettir. Nefis bu mutluluğa ulaşamadığı takdirde hikmetten ve ilahî olandan da ayrı kalacaktır (İbn Miskeveyh, 2017: 60; 2013: 252).

Nefs-i nâtikanın bilgisizliği ya nazarî gücün gelişip amelî gücün zayıf kalması ya da amelî gücün gelişip nazarî gücün zayıf kalması şeklinde olur. Nazarî gücün gelişip amelî gücün zayıflaması, irade zayıflığından, ahlâkî alışkanlığın az olmasından kaynaklanır. Bir kimse zihin ve ayırt etme gücüyle bir hazzı tercih ederse bunun sonucu ya hastalık kaynaklı bir acı ya da insanların onu kınayacağı kötü bir duruma düşmektir. Bu durumun giderilinceye kadar ya da erdemli karakter ve meleke kazanılincaya kadar ahlâk kitapları sık sık tekrar edilmelidir. Bu kişi bildiği şeyi kullanmayan doktor gibidir. Hasta olur fakat bu ilmi ona fayda vermez. Hatta o köle olarak isimlendirilir. Çünkü ayırt etme gücünü kullanılması gereken yerde kullanmadığı için arzusunu kontrol altına alamamış ve onun kölesi olmuştur. Amelî gücü geliştiği halde nazarî gücü gelişmemiş insan, filozofları dinler, onların söylediklerini kabul eder ve davranışlarını rehber edinir. Bu kimseler mü'min mertebesine erişir. İlk durumdaki insanlardan daha mutlu olurlar. Bunlar doktorun sözünü dinleyen, doktorun emir ve yasaklarına uyan kimselere benzer. Böyle insanların bedeni oldukça sağlıklı olur. Hazlara tabi olan bu insanlardan iyi bir davranış beklenmez. Onların kötüyü terk etme arzuları da bulunmamaktadır. Onlara hukuk düzleminde olan yasal cezaların verilmesi gerekir. Dolayısıyla bir kimsenin bu iki yönü de zayıf olursa insanlıktan pay alan hayvanî bir mertebede bulunur. (İbn Miskeveyh, 2017: 70-71).

İbn Miskeveyh'e göre, nefsin özünü bilmeyen insan ölüm korkusu yaşar. Ölüm ise sadece nefsin aletlerini kullanmayı bırakmasından başka bir şey değildir. Nefis; özü, fiilleri ve nitelikleriyle tamamen bedenden ayrıdır ve bedenin çürümesiyle nefis yok olmayacaktır. Bu insanların korkusu ölümden değil bilmesi gereken şeyi bilmemesinden yani bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu konuda filozofları da ilim öğrenmeye sevk eden şeyin bilgisizliğin verdiği acıdan kurtulmak olduğunu belirten İbn Miskeveyh, akıllı kimselerin eksik olandan kaçması, olgunluğa ve ilme yönelmesi gerektiğini savunur. Bilgisizliğin tedavisini bilgi olarak gören İbn Miskeveyh, asıl

olarak bilgisizliği hikmet ilminin gidereceğini söyler. İnsan düşünen ölümlü bir canlıdır. Ölüm ise insanın tam ve mükemmel olmasını, onun kendi yüce ufkuna kavuşmasını sağlayan şeydir (İbn Miskeveyh, 2013: 246-252).

3.6. Hikmet ve Mutluluk

Mutluluk, genellikle kut, iyi şans, talih, uğur, kurtuluş vesilesi, baht gibi manalara gelmektedir. İslâm filozofları mutluluk kavramını, ahlâk düşüncelerinde ön plânda tutmuşlardır. Onlar Yunan düşünce geleneğine bağlı olarak eudaimonia kavramının karşılığında saadet kavramını kullanmışlardır. İslâm düşüncesinde saadet kavramı özellikle Fârâbî ve Âmirî'den sonra yoğun bir şekilde kullanılmış ve birçok filozof eserlerinde saadet kavramını ele almıştır. Fârâbî'nin *Tahsilü's-saâde*, İbn Sînâ'nın *Risale fi's-saâde* ve İbn Miskeveyh'in *Tertîbü's-saâdât*'i bu alanda oldukça dikkat çekmektedir (Maraş, 2016: 249). İbn Miskeveyh, dünya hayatında mutluluğun elde edilip edilmeyeceğine dair düşüncelerinde özellikle İslâm geleneğinin mutluluk anlayışı ile Aristocu anlayış arasında bir sentez oluşturmuştur (Saruhan, 2018: 100).

İbn Miskeveyh'e göre, bir şey ancak yetkinliğe ulaştığı, kendisi için mevcut olan ve yaratıldığı amacı gerçekleştirdiği zaman "iyilik" ile nitelenir ve hakikat olarak övülür. Tabiatı hiçbir şey boşuna olmadığı gibi her şey kendine has yetkinliği ile var olmaktadır (İbn Miskeveyh, 2017: 50). Her var olanın kendine özgü bir yetkinliği ve gayesi bulunduğunu söyleyen İbn Miskeveyh, bu âlemde varlıkların en şerefli olan insanın da bu niteliğe sahip olduğunu ve varlığı bakımından tam bir yetkinlik ve gaye taşıdığını düşünmektedir. Bu yetkinlik uzak ve yakın olmak üzere ikiye ayıran İbn Miskeveyh, yakın yetkinliğin, düşünme ve ayırt etme yoluyla fiilleri gerçekleştirmeyi kapsadığını belirtmektedir. Uzak yetkinliği ise es-saadetü'l-kusva olarak nitelendiren İbn Miskeveyh, insanların çoğunun bunu dikkate almadığını söyler. Çünkü insanların çoğu haz, servet, sağlık ya da üstünlük gibi şeyleri hedefler (İbn Miskeveyh, 2017: 52). Mutluluk ve onu oluşturan etkenlerden önce hikmetin hakikat ve iyilik ile bağlantısına vurgu yapması, hikmetin yetkin olan nefsin mutluluğunu amaçladığını göstermektedir. İbn Miskeveyh'in aynı zamanda insanın aklî ve ahlâkî yetkinliklerini, uzak ve yakın şeklinde ayırması bir antitez durumunu içermektedir (Fahri, 2014: 190).

İbn Miskeveyh, mutluluğu, ortak ve hususî olmak üzere ikiye ayırır. Ortak mutluluk, insanlar için düşünme, ayırt etme ve akıl yolu ile fiillerin sadır olması

anlamına gelir. Bu tür mutluluk tüm insanlar için geçerlidir. Bu mutluluk insanlara ilk yaratılıştan itibaren verilmiştir. İnsan iyi ve kötü fiillere dair bilincini ve hikmetin kaynağı olan nefs-i nâtıkasını geliştirdiği müddetçe bu mutluluğu elde eder ve erdemlere ulaşır (İbn Miskeveyh, 2017: 54).

Hususî mutluluk ise tek tek insan olmaları bakımından her bir insana özgü olan mutluluktur. Hususî mutluluk, daha çok ilim ve erdem sahibi insana özel olan bir mutluluktur. Bu insanlar, düşünme ve ayırt etme fiillerini daha çok geliştirdikleri için erdemler de farklı olurlar. İlim ve meslek sahibi kişiler, gereken yer ve durumlar da sabır ve tahammül gösterdikleri takdirde bu mutluluğu elde ederler (İbn Miskeveyh, 2017: 55).

İnsanların bazısının hazzı, bazısının zenginlik ve serveti, bazısının ise şeref ve gücü gaye edinirler. Ona göre, insanın mutluluğu ve gayesi bunlardan hiçbirinde değildir. Mutluluk sabit bir şeydir ve asla üzüntüye dönüşmez. Dolayısıyla haz, servet, şeref vb. gibi şeylerin artırılması insana mutluluk değil, büyük bir eziyet ve yük verir (İbn Miskeveyh, 2017: 59).

İbn Miskeveyh, nefsin mutluluğunu, bedende ve beden dışında olup aynı zamanda bedeni kuşatan şey olarak ele alır. Nefisteki mutluluk, ilim ve marifetle oluşan ve sonu hikmete ulaştıran, en yüce mutluluktur. Kâmil olan bu mutluluğun elde edilmesi, uzun bir araştırma, çalışma ve gayret ile, çokça ayırt etme, kalıcı bir alışkanlık ve yoğun bir dikkat sonucu oluşur. Bedenin dışındaki mutluluk, seçkin evlat, arkadaş, zenginlik, şerefli soy ve saygınlıktır (İbn Miskeveyh, 2017: 60-61).

Yetkin olan nefsin en yüce mutluluğa erişmesi İbn Miskeveyh'te herkes için söz konusu değildir. İnsanların en yüce mutluluğa ulaşabilmeleri için derece derece yükselmeleri gerekmektedir. Bu yükselmeyi insanın hırsı, çalışması, ayırt etme gücü, zekâsı ve yeterli geçim kaynağı oluşturur. Ayrıca rehberini takip etmesi ve onun da başkalarına rehberlik etmesi gerekir. İbn Miskeveyh'e göre insan bunları sağlayabilirse daimî başarıyı yakalamış olur (İbn Miskeveyh, 2017: 62). İbn Miskeveyh, üzerinde düşünülen en erdemli şeyin, kendinden sonra herhangi bir şeyin düşünülmesine gerek bıraktırmayan ve en son olan şey olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, en erdemli şeyin ve en yüce mutluluğun temelini düşünme ve ayırt etme gücü sağlamaktadır (İbn Miskeveyh, 2017: 63).

En yüce mutluluğu elde eden insan, daima hayat dolu, ümitvar ve soğukkanlıdır. Bu insan belirli dünya işlerine önem vermez diğer insanlarla uyum içinde yaşar fakat iç yüzünde onlardan ayrıdır. En yüce mutluluğa ulaşan insan, kendi başına mutlu olabilen/olmayı öğrenen, neşe ve huzur içinde yaşayabilendir (İbn Miskeveyh, 2017: 63). İbn Miskeveyh, hikmet sahibi kişiyi mutlu, zihni güçlü, ayırt etmesi doğru, mevcudatın hakikatini elde etmiş, iradesi kuvvetli, ilim ve amelde devamlılık gösteren şeklinde nitelendirmektedir (İbn Miskeveyh, 2017: 71).

Her varlığın mutluluğunun, kendine has fiillerinin kendisinden tam ve kâmil bir şekilde meydana gelmesine bağlı olduğunu düşünen İbn Miskeveyh, insanın tam ve kâmil mutluluğu en üstün düşünme, yani en yüce varlık hakkında düşünme olduğunu belirtir. İnsan bu düşünme sayesinde kendisine has olan suretini kullanır. İşte bu suret sayesinde de insan mutluluğu ve sonsuz servet ile ebedîliği elde eder (İbn Miskeveyh, 2013: 31). Varlığı tam olanın, varlığı sürekli ve bâkîdir. İnsan da bu mükemmellik sayesinde Tanrı'nın feyzini sürekli kazanır, O'na yaklaşır ve O'nunla arasında herhangi bir perde olmaz. Dolayısıyla en yüksek ve en yüce mutluluk budur (İbn Miskeveyh, 2013: 62).

İnsanın varoluş amacının iyilik ve mutluluk olduğunu düşünen İbn Miskeveyh, bu konuda Aristoteles'in iyilik ve mutluluk arasındaki farkını ele alır. Aristoteles, iyilik ve mutluluk arasında bir farkın olduğunu belirterek önce iyiliğin bütün tarafından amaçlanan son gaye, bu gaye için yararlı olan şeyin de iyilik olduğunu ifade eder. Mutluluk ise ona ulaşana göre bir iyilik ve olgunluktur. O halde mutluluk bir nevi iyiliktir. Bir insanın mutluluğu ile hayvanın mutluluğu farklıdır. Çünkü her şeyin mutluluğu onunla bütünleşmesine ve kendine has olmasına bağlıdır (İbn Miskeveyh, 2013: 97).

İyilikleri bir başka açıdan İbn Miskeveyh, düşünülürler ve duyulurlar olmak üzere ikiye ayırır. Mutluluk, iyiliklere mükemmellik kazandırır ve iyiliklerin amacını oluşturur. Mükemmelliğe ulaşan kişi başka bir şeye ihtiyaç duymaz ve bu yönüyle mutluluk, iyiliklerin en üstünü haline gelmiş olur. Fakat insan son amaç olan bu mükemmellikle birlikte başka mutluluklara ihtiyaç duyar. Bu mutlulukların bir kısmı beden de bir kısmı da bedenin dışında oluşur. İbn Miskeveyh, iyi ruhların sadece nefis mutluluğuna ihtiyaçlarının olduğunu, bedenî mutluluğun onlar için hiçbir öneminin

olmadığını belirtir. Nefis mutluluğunu sağlayan şey ise hikmeti teşkil eden sonsuz akledilirlerdir. Mutlu insan, ya bedenî şeyler ya da ruhî şeyler mertebesinde mutlu olur. Bu iki mertebe üstün mertebedir ve insanı tam mutluluğa ulaştırır (İbn Miskeveyh, 2013: 100-106).

Mutluluğa ulaşan kişi, dünyalık duygularından âhireti için temizlenince kurtuluşa erer ve Allah ile karşılaşmaya hazırlanmış olur. Bu kişi artık mutluluğunu engelleyecek herhangi bir duruma takılmadan ve bu tür şeylere arzu duymadan yaşayabilmektedir. Çünkü artık içinde bu tür bir istek ve hırs kalmamıştır. Bu kişi, yalnızca Allah’a kavuşmayı, O’nun lütuf ve feyzini arzulamaktadır. İbn Miskeveyh, bu kişilerin ahiretteki durumu için Secde sûresinin on yedinci âyetini hatırlatır: “Onlar için gizlenen müjdeyi kimse bilmez”. İnsan böylece iyilere ve kötülüklerden sakınmasıyla bu vaat olunan şeylere kavuşacaktır (İbn Miskeveyh, 2013: 114).

“İbn Miskeveyh aynı zamanda, en yüksek mutluluk şeklinin bu dünyanın taleplerini terk etmeyi başarırız söz konusu olacağını ve yukarıdan akan akıllarımızı kemâle erdirip ilahî nur tarafından aydınlatılmamıza imkân veren feyzleri alabilirsek mevcut olacağını söyler. Burada Allah hakkında tasavvufî şuura benzeyen daha yüksek bir mutluluk seviyesi varmış gibi görünüyor; burada biz, tüm cismanî varlığımızın yularlarını atarız ve nefislerimizin tamamıyla ruhanî hedeflere katılmasına imkân vermiş oluruz” (Leaman, 2011: 302).

Mutlu kişinin felaketler karşısındaki tavrından bahseden İbn Miskeveyh’e göre mutluluğu sağlayan kişi, büyük bir felaketle karşılaştığı zaman yaşamını daha fazla mutlu kılar. Çünkü o, kendisini idare etmeyi ve felaketlere karşı sabretmeyi öğrenmiştir. Mutlu kişi eğer bunu sağlayamazsa mutluluğunu bulandırır, eksiltir ve yapması gereken işlere odaklanamaz, üzüntü ve kedere saplanıp kalır. Aslında tam da bu durumda mutlu kişinin ahlâkî güzelliği daha çok kendini gösterir. Mutlu kişi yiğit ve izzet-i nefis sahibi olmasından dolayı felaketlere kolaylıkla katlanabilmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 121). Mutlu kişi, bu gök küresi altında başına gelecek felaketlerden ve musibetlerden kurtulmayacağını anlayarak, bu felaketler ve musibetler karşısında herhangi bir korku yaşamaz ve bu felaketlere katlanmada mutlu olmayan kişiler kadar büyük sıkıntı çekmez. Çünkü mutlu kişi acı, üzüntü, korku vs. gibi şeylerin hiçbir zaman bitmeyeceğini ve bunların gelip geçici olacağını bilir. Dolayısıyla yaşadığı

olayların etkisinde kalmaz. Eğer kötü bir şey yaşarsa mutsuzluğa kapılmamak için nefisine hâkim olabilir ve yaşadıkları onu mutluluk sınırının dışına çıkarmaz (İbn Miskeveyh, 2013: 117). İbn Miskeveyh, burada özellikle mutlu kişinin aklî temeli esas almasıyla davranışlarına etki eden boyutunu aktarmaktadır.

İbn Miskeveyh'in genel mutluluk düşüncesinde de önce insanın yetkinliği ve gayesi tanımlanarak daha sonra en yüce mutluluğa ulaşma ele alınır. Yetkin olan insan en yüce mutluluğa ulaştıktan sonra bu başarısını daimî olarak koruması ve sürdürmesi gerekmektedir. İbn Miskeveyh'in bu mutluluk düşüncesi aynı zamanda hem dünyevî hem de âhiret mutluluğa yöneliktir. İbn Miskeveyh, bu hususta da İslâm inancına bağlı olarak Aristoteles'ten farklılığını ortaya koymaktadır. En yüksek mutluluğa ulaşan nefis ile ilahî hakikat arasında mistik bir tavır takınan İbn Miskeveyh, bu iki ilişkinin zevklerinin tasvirine eserlerinde çokça yer vermektedir. Sonuç olarak aklî kemâl yoluyla elde edilen mutluluktan daha üstün bir mutluluk olmadığı açıktır (Leaman, 2011: 302).

SONUÇ

Bu çalışma da hikmet erdeminin, teoriden hareketle pratik yönünün ağırlık kazandığı durumlar açıklanmıştır. Kaynağı akıl olan bu erdemin, ahlâk ile bütünleşerek insanı mutluluğa ulaştırdığı sonucuna varılmıştır. Ahlâk felsefesi literatürün de bu konunun daha önce çalışılmış olmaması dikkat çekicidir. Özellikle bu alan da yapılacak çalışmalara katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Söz konusu kavramın, İslâm felsefe dünyasına girmesiyle pratik yönünün ağırlık kazandığını görülmektedir. Teorik hikmet, bilme ve kavrama; pratik hikmet ise bilme ve kavramayla birlikte uygulamayı ifade etmektedir. Çalışmamızda hikmet kavramının, pratik yönünü ele alarak uygulamadaki konumu belirlenmiştir. Hikmet erdeminin diğer erdemlerden farkı, insanın hem nefesine hem davranışlarına hem de aklına hitap etmesidir.

Ahlâk felsefesinin amacı insana, düşünme ve ayırt etme gücü ile doğru davranışların nasıl meydana geldiğini öğretmektir. Hikmet erdemi de düşünme ve ayırt etme gücünden meydana geldiği için insanı ahlâkî davranışlara yöneltmektedir. İnsanı kötülükten alıkoyan manasını taşıyan hikmet kavramı, aynı zamanda insanı iyiliğe yönelten ve kötülükten nehyeden en üstün erdemdir.

İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesi, nefis üzerine temellidir. Filozof, nefis düşüncesini Platon'cu çizgiyi takip ederek, nefsin üç gücü ve onlardan doğan dört temel erdemi ele almaktadır. İbn Miskeveyh, Platon'u takip etmesinin yanında, kendi nefis teorisini dönemine göre özgün bir şekilde ifade ettiği görülür. Nefis için cisim, araz, cevher tartışması ve sonunda nefis düşüncesini metafiziğe dayandırması, onun nefis teorisinin özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Bunun yanında eserlerinde, Aristoteles'in düşünceleri de yer alması, akıl, felsefe ve mantık disiplinine verdiği önemi göstermektedir. İbn Miskeveyh'in, Platon, Aristoteles ve Galen'in görüşlerine yer vermesi eklektik bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Filozofun özellikle ahlâk felsefesinin özgünlüğü, bu eklektik yaklaşımla birlikte kendi görüşlerinin daha dinamik bir ahlâk bakış açısı sunmasıdır.

İbn Miskeveyh'in, Müslüman bir filozof olması ahlâk felsefesinde, dine verdiği önemi açıkça göstermektedir. Birçok düşüncesini aktarırken ayet ve hadislerden yararlanarak konuyu açıklamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda filozofun ahlâk

düşüncesinin, din ile birlikte var olduğu, bu iki kavramın bir uyumluluk içerisinde bulunduğu söylenebilir. Özellikle çocukların ve gençlerin ahlâkî eğitiminde, dinin çok önemli bir konumda olduğunu söylemesi bunun da kanıtı sayılır.

İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesinde hikmet erdemi, akıl ile birlikte mantık disiplini ve felsefe sevgisiyle bütünleşir. Dolayısıyla birçok ahlâkî davranışın temelinde hikmet erdemine vurgu yaparak, insanın çalışması sonucunda bu erdemi kazanabileceğini söylemektedir.

Sonuç olarak İbn Miskeveyh, ahlâk felsefesini, akıllı temel olarak oluşturmuştur. Bu aklî temeli de hikmet erdemi temsil etmektedir. Hikmet erdemi, hem bilgiyi, düşünceyi hem de erdem olarak en temel orta yolu temsil etmesiyle üstündür. İnsan bu erdem sayesinde Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanır. İnsan için bundan daha üstün ve yüce bir durum yoktur.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Zeki Özcan). İstanbul: Sentez Yay.
- Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*. (Çev. Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yay.
- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*. (Çev. Ömer Aygün-Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yay.
- Akarsu, B. (1993). *Ahlâk Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Alper, Ömer M. (1999). "İbn Sînâ". *DİA*. XX. İstanbul: TDV Yay.
- Âmirî. (2014). "İslam'ın Üstünlüğü". (Trc. M. Kaya.) *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. İstanbul: Klasik Yay.
- Bayrakdar, M. (1999). "Miskeveyh". *DİA*. XX. Ankara: TDV. Yay.
- Bircan, H. H. (2013). *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yay.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay.
- , (2012). *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yay.
- Çağrı, M. (1995). "Erdem". *DİA*. XII. Ankara: TDV yay.
- , (2012). *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Dem Yay.
- Demirci, M. (2019). *Beytü'l-Hikme*. İstanbul: İnsan Yay.
- Demirkol, M. (2014). "İslam Ahlâk Felsefesinde Erdem Kavramı". *International Journal of Science Culture and Sport*. S (1): 266-283.
- Doğan, S. (1997). *İslâm Düşüncesinde Hikmet Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Elmalılı, H. Y. (1992). *Hak Dini Kur'an Dili*. (Sad. İ. Karaçam, N. Boleli, E. Işık, A. Yücel). İstanbul: Azim Dağıtım.
- el- Câbirî, M. (2015). *Arap Ahlâkî Aklı*. (Çev. Muhammet Çelik). İstanbul: Mana Yay.
- Fahri, M. (2014). *İslam Ahlâk Teorileri*. (Çev. M. İskenderoğlu & A. Arkan). İstanbul: Litera Yay.

- Fârâbî. (2018). *İdeal Devlet*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Fârâbî. (2014). “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”. (Trc. M. Kaya). *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. İstanbul: Klasik Yay.
- Güç, A. (2008). “Ruh”. *DİA*. XXXV. Ankara: TDV Yay.
- İbn Rüşd. (2016). *Felsefe ve Din İlişkileri*. (Çev. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay.
- İbn Miskeveyh. (1987). *Fevzü'l-asgar*. Daru'l Arabiyyet-i Küttab.
- İbn Miskeveyh. (2013). *Tehzîbü'l-ahlâk*. (Çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç). İstanbul: Büyüyenay Yay.
- İbn Miskeveyh. (2017). *Tertîbü's-saâdât*. (Çev. Hümeysra Özturan). İstanbul: Klasik Yay.
- İbn Miskeveyh. (2014). “Lezzet ve Elem Üzerine”. (Trc. M. Kaya). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. İstanbul: Klasik Yay.
- İbn Sînâ. (2014). “Metafizik Üzerine”. (Trc. M. Kaya). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay.
- İhvân-ı Safâ. (2014). “İhvân-ı Safâ Risâleleri”. (Trc. M. Kaya). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. İstanbul: Klasik Yay.
- Kaya, M. (2014). *Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay.
- , (1991). “Âmirî” *DİA*. III. İstanbul: TDV Yay.
- , (1995). “Fârâbî” *DİA*. XI. İstanbul: TDV Yay.
- , (2002). “Kindî” *DİA*. XXVI. İstanbul: TDV Yay.
- Kınalızade. (2015). *Ahlâkî Alâî*. (Haz. Mustafa Koç). İstanbul: Klasik Yay.
- Kılıç, S. (2012). *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*. İstanbul: İnsan Yay.
- Kılıç, R. (2016). *Ahlâkın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yay.
- Kindî. (2018). *Felsefî Risaleler*. (Haz. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yay.

- Kutluer, İ. (2008). “Ruh”. *DİA*. XXXV. İstanbul: TDV Yay.
- Kutluer, İ. (2012). *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yay.
- Leaman, O. (2011). “İbn Miskeveyh”. Seyyid H. Nasr&Oliver Leaman. *İslam Felsefesi Tarihi* içinde (Çev. Şamil Öçal, H. Tuncay Başoğlu). İstanbul: Açılım Kitap.
- Macintyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*. (Çev. H. Hünler- S. Hünler). İstanbul: Paradigma Yay.
- Macintyre, A. (2019). *Erdem Peşinde*. (Çev. Muttalip Özcan). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yay.
- Maraş, İ. (2016). “Mutluluk”. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde. (Ed. M. Selim Saruhan). Ankara: Grafiker Yay.
- Platon. (2017). *Phaidon*. (Çev. Ari Çokona). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- Platon. (2018). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Platon. (2018). *Menon*. (Çev. Özlem Bayoğlu). İstanbul: Pinhan Yay.
- Platon. (2019). *Protagoras*. (Çev. Özgüç Orhan). İstanbul: Pinhan Yay.
- Saruhan, M. S. (2018). *Evrin ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*. Ankara: Eskiyei Yay.
- Sühreverdî. (2017). *Nur Heykelleri- Tasavvufun Kelimesi- Burçlar Risalesi*. (Çev. ve Ed. A. Kâmil Cihan). İstanbul: Litera Yay.
- Şenel, C. (2016). “İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlâk”. (Ed. C. Kaya). *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde. Ankara: İSAM Yay.
- Uludağ, S. (2006). “Nefis”. *DİA*. XXXII. İstanbul: TDV Yay.
- (2013). *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yay.
- Taylan, N. (2011). *Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yay.
- Türker, Ö. (2006). “Nefis”. *DİA*. XXXII. İstanbul: TDV Yay.

Tikriti, N. (2012). *Aristoteles ve Miskeveyh Arasında Ahlâk Felsefesi*. Umman: Daru'n-naciye.

Yavuz, Y. Ş. (2008). “Ruh” *DİA*. XXXV. Ankara: TDV Yay.

Yaran, C. S. (2015). *İlahiyatçılık ve Din Görevliliği Meslek Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Yay.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı :KARA, FATMA SENA
Uyruğu :T.C
Doğum Tarihi ve Yeri :10/02/1993 -ERCİŞ
Telefon :
Faks :
E-mail :f.senakara@gmail.com



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora		
Yüksek Lisans	YYÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ	2020
Lisans	YYÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ	2015

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
.....		

Yabancı Dil

ARAPÇA

Yayınlar

Hobiler

.....





VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

...28/...04/2020

Tez Başlığı / Konusu:

AHLÂKÎ BİR ERDEM OLARAK HİKMET-İBN MİSKEVEYH ÖRNEĞİ-

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam78..... sayfalık kısmına ilişkin, ...28.../...04.../...2020..... tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından ...Turnitin.....intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % ...10..... (.....) dır.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

28/04/2020

FATMA SENA KARA

Adı, Soyadı, İmza

Adı Soyadı : FATMA SENA KARA

Öğrenci No : 169214018

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı :

Statüsü : Y. Lisans ☐ Doktora ☐

DANIŞMAN

Hakan HEMŞİNLİ

28/04/2020

ENSTİTÜ ONAYI

U Y G U N D U R

...../...../2020....

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR

Enstitü Müdürü