

**T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

MAVERDİ VE AHLAK GÖRÜŞÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Osman KARACA

VAN - 2008

T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MAVERDİ VE AHLAK GÖRÜŞÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Osman KARACA

Danışman
Yrd. Doç. Dr. H. Hüseyin BİRCAN

VAN - 2008

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu çalışma jürimiz tarafından FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI, İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI'nda YÜKSEK
LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza:

Başkan:

Doç. Dr. Hüseyin Subhi Erdem



Üye (Danışman):

Yrd. Doç. Dr. H. Hüseyin Erdem



Üye:

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Zeki Önal



Üye:

Üye:

ONAY: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	V
1. GİRİŞ.....	1
2. AHLAK VE AHLAK FELSEFESİ.....	4
2.1. Ahlak Felsefesinin Konusu ve Gayesi.....	5
2.2. Ahlak Felsefesinin Metodu ve Problemleri.....	6
2.2.1. Değerlerin Yapısı.....	7
2.2.2. Değeri Meydana Getiren Şey Nedir?.....	9
2.2.3. Ahlaki Bir Yargı Olarak İyi ve Kötü Problemi.....	10
2.2.4. Ahlakın Değişebilirliği.....	12
2.3. Ahlaki Davranışın Özellikleri.....	14
2.3.1. Akıl.....	14
2.3.2. İrادی Özgürlük.....	15
2.3.3. Niyet.....	16
2.4. Etik Türleri.....	18
2.4.1. Betimleyici Etik.....	18
2.4.2. Normatif Etik.....	18
2.4.3. Meta Etik.....	19
2.5. Ahlak Kuramlarının Temellendirilmesi.....	19
2.5.1.1. Psikolojik Temellendirme.....	21
2.5.1.2. Epistemolojik Temellendirme.....	22
2.5.1.2.1. Din İle Temellendirme.....	22
2.5.1.2.2. Din Dışı Temellendirme.....	23
2.5.1.3. Ontolojik Temellendirme.....	24
2.5.2.1. Kozmolojik Temellendirme.....	25
2.5.2.2. Antropolojik Temellendirme.....	26
2.5.2.3. Sosyolojik Temellendirme.....	27
2.6. Ahlak Türleri.....	27
2.6.1. Mutluluk Ahlakı.....	27
2.6.2. Ödev Ahlakı.....	28
2.6.3. Varoluşçu Ahlak.....	29
2.6.4. Sosyolojik Ahlak.....	29
3. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLAK.....	31
3.1. İslam Ahlak Teorileri.....	32
3.1.1. Kur’ani Ahlak (Nassi Ahlak).....	32
3.1.1.1. Kur’ani Ahlakın Özellikleri.....	33
3.1.2. Tasavvufi Ahlak	34
3.1.3. Kelami Ahlak	35
3.1.3.1. Mutezile’nin Ahlak Anlayışı.....	36
3.1.3.2. Eş’ari’nin Ahlak Anlayışı.....	37
3.1.4. Felsefi Ahlak.....	38
3.1.4.1. Kindi’nin Ahlak Anlayışı	39
3.1.4.2. Farabi’nin Ahlak Anlayışı.....	41
3.1.4.3. İbn Miskeveyh’in Ahlak Anlayışı.....	43

3.1.5. Dini Ahlak.....	44
3.1.5.1. Gazzali'nin Ahlak Anlayışı	45
4. MAVERDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	48
4.1. Hayatı.....	48
4.2. Siyasi Durum.....	49
4.3. Hocaları.....	50
4.4. Öğrencileri.....	51
4.5. Mütezile Suçlaması.....	52
4.6. Eserleri.....	53
4.6.1. el-Havi'l-Kebir.....	54
4.6.2. el-İkna.....	55
4.6.3. Tefsirü'l-Kur'an-ı'l-Kerim.....	55
4.6.4. el-Emsal ve'l-Hikem.....	56
4.6.5. A'lamü'n-Nübüvve.....	56
4.6.6. Kavaninü'l-Vizare ve's-Siyasetü'l-Mülk.....	57
4.6.7. Nasihatü'l-Mülük.....	57
4.6.8. el-Ahkamu's-Sultaniye.....	58
4.6.9. Edebü'd-Dünya ve'd-Din.....	59
4.6.10. Teshilü'n-Nazar ve Ta'cilü'z-Zafer.....	60
5. MAVERDİ'NİN AHLAK GÖRÜŞÜ.....	62
5.1. Ahlakın Genel Özellikleri.....	62
5.2. Maverdi'de "İyi ve Kötünün" Kaynağı.....	62
5.3. Ahlaki Metodu.....	63
5.4. Ahlakta Gaye.....	64
5.5. Akıl.....	65
5.5.1. Aklın Kısımları.....	66
5.6. Nefs / Heva.....	68
5.6.1. Nefsin Akla Hâkimiyeti.....	69
5.6.2. Nefsani Hastalıkların Tedavisi.....	70
5.7. İlimlerin Sınıflandırılması.....	71
5.8. İlim Tahsilinde Öğrenci ve Hocanın Edebi.....	73
5.9. Dinin Edebi.....	75
5.10. Nefsi Dünyanın Terkine Alıştırma.....	77
5.11. Dünya Davranışlarının Kuralları.....	79
5.11.1. Dünya Hayatını Düzenleyen Kaideler.....	79
5.11.1.1. Kendisine Tam Uyulan Bir Din.....	80
5.11.1.2. Muktedir Bir Sultan.....	81
5.11.1.3. Yaygın Adalet.....	82
5.11.1.4. Genel Emniyet.....	83
5.11.1.5. Bolluk ve Ucuzluğun Devamı.....	83
5.11.1.6. Geniş Emel.....	84
5.12. Ülfet ve Çeşitleri.....	84
5.12.1. Din.....	85
5.12.2. Nesep.....	85
5.12.3. Evlilik Akrabalığı.....	86
5.12.4. Sevgi Kardeşliği.....	86
5.12.4.1. Gerçek Dostun Nitelikleri.....	88

5.12.4.2. Dostluklar ve Hakları.....	90
5.12.5. İyilik Etmek.....	91
5.13. Konuşma Adabı	92
5.14. Musibetlere ve Üzüntülere Karşı Sabretmek.....	93
5.14.1. Üzüntü ve Musibetleri Hafifletmenin Yolları.....	94
5.14.2. Üzüntüden Kurtulmanın Çareleri	95
5.14.3. Üzüntünün Sebepleri	96
5.15. Siyaset Ahlakı.....	97
5.15.1. Yöneticilerin Ahlakı.....	97
5.15.2. Adil Yönetimin Esasları.....	100
5.15.3. Siyasi Liderlerin Halkla İlişkileri.....	101
5.15.4. Kamu İşlerinde İstişare	103
5.15.5. Devlet Çeşitleri.....	104
5.16. Ahlakın Kazanılması ve Nefsin Islahı.....	105
5.16.1. Güzel Ahlakın Kazandırdıkları.....	107
5.17. Faziletler ve Reziletler.....	108
5.17.1. Mürüvvet ve Kerem.....	112
5.17.1.1. Mürüvvettin Nefsani Şartları.....	114
5.17.1.1.1. İffet.....	115
5.17.1.1.2. Nezaha	116
5.17.1.1.3. Siyane	117
5.17.1.2. Mürüvvetin Harici Şartları	119
5.17.1.2.1. Yardım Etmek	119
5.17.1.2.2. Kolaylık Sağlamak	120
5.17.1.2.3. İnsanlara İhsanda Bulunmak	122
5.17.2. Hilm.....	123
5.17.3. Vakar	124
5.17.4. Cömertlik.....	124
5.17.5. Haya (Utanma).....	126
5.17.6. Sır Saklama.....	126
5.17.7. Doğruluk.....	127
5.17.8. Yalancılık.....	128
5.17.9. Gıybet.....	128
5.17.10. Koğuculuk.....	129
5.17.11. Siaye	129
5.17.12. Haset.....	129
5.17.13. Kibir.....	131
5.17.14. Cimrilik.....	131
5.17.15. İsrâf ve Savurganlık.....	132
5.17.16. Mizah ve Gülmenin Zararı.....	132
5.17.17. Uğurlu ve Uğursuz Saymak.....	133
6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	134
7. KAYNAKÇA.....	139
8. ÖZET.....	144

ÖNSÖZ

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Maverdi İslam düşüncesinin önde gelen mütefekkirlerinden biridir. Şafî mezhebinin en büyük fakihlerinden sayılır. Abbasi devletinin önde gelen siyaset adamlarındandır. Olgun fikirli açık üsluplu bir düşünür, edip ve ahlakçıdır.

Eserleri uzun seneler boyunca ders kitabı olarak okutulmuş bir İslam âlimidir. Ahlak ve siyasete dair eserlerini ise İslam ahlak düşüncesini oluşturan dâhili ve harici kaynakları göz önüne alarak yazmıştır. Ancak bunu yaparken vahyi hep ön planda tutmuştur. Ahlak görüşü bakımından Gazali ve İbn Miskeveyh arasında görülen düşünürümüzün ahlak anlayışının düşünce ufku muza hem kişisel hem de içtimai alanlarda çok şey katacağını ümit etmekteyim.

Böyle bir çalışmayı yaparken öneri ve uyarılarda bulunan ve hiçbir yardımını benden esirgemeyen çok değerli hocam Yrd. Doç. Dr. H. Hüseyin BİRCAN beye, çalışma dönemi boyunca kahrımı çeken tüm arkadaşlarıma ve özellikle eşim Sündüs KARACA'ya teşekkürleri bir borç bilirim.

Osman KARACA

KISALTMALAR

- a.g.e.: Adı geçen eser
A.Ü.: Ankara Üniversitesi
ANKUZEM: Ankara Uzaktan Eğitim Merkezi
Bkz.: Bakınız
C.Ü.: Cumhuriyet Üniversitesi
Çev.: Çeviren veya Çeviri
D.İ.B.: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.: Editör
Haz.: Hazırlayan
İ.A.: İslam Ansiklopedisi
İ.Ü.: İstanbul Üniversitesi
M.Ü.: Marmara Üniversitesi
Nşr.: Neşreden
öl.: Ölüm Tarihi
Yay.: Yayınları

GİRİŞ

Ahlaka giriş kitaplarında ahlak, tutum ve davranış kaynağı mahiyetindeki ruhi ve manevi melekeleri, insanın ruhi kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını, belli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasalara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yaşama biçimini ifade ettiği gibi genel anlamıyla insanların bir toplum içinde uyumlu yaşamaları için kendilerine göre belirledikleri ilkelerin tümü olarak belirlenmektedir.

Ahlak görüşleri de genel olarak bu ilkeleri belirleyen ve onu diğerinden ayırmamızı mümkün kılan temel unsurlar, medeniyet, din ya da dönemlere göre isimlendirilmektedir. Nitekim İslam ahlakı da bu ahlak görüşlerinden biridir ve o İslam medeniyeti içinde gelişmiş belli nitelikleri haiz bir ahlak görüşüdür. Bu görüşü kendilerine has sistemleri olan ve İslam kültür çevrelerince teşekkül etmiş olan kelim, tasavvuf, felsefe ve hatta fıkıh ve hadis ilimleri birlikte oluşturmuştur. İslam ahlakının asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnet olduğu bilinir. Nitekim Hz. Aişe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlakının "Kur'an ahlakı" olduğunu belirtmiştir. Kısaca söyleyecek olursak İslam ahlak düşüncesi Kur'an ve sünnetle başlar. Bu iki kaynak dini ve dünyevi hayatın genel çerçevesini çizmiş, tutum ve davranışların ilkelerini belirtmiş, böylece daha sonra fıkıhçılar, hadisçiler, kelimciler, mutasavvıflar ve filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlak anlayışlarının temelini oluşturmuşlardır.

İslam düşüncesinde ahlakla ilgili temel eserler hicri III. yüzyıldan itibaren kaleme alınmaya başlanmış ve bun alandaki çalışmalar günümüze kadar devam ede gelmiştir. Lakin İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ahlak teorileri ve ahlakla ilgili eserler bunları kaleme alan müelliflerin ilgili oldukları disiplin, ait oldukları mezhep dolayısıyla dünya görüşleri nispetinde farklılık göstermektedir.

İslam ahlak müelliflerinden birisi de daha çok Maverdi lakabıyla anılan Ebu Hasan Ali bin Muhammed el-Maverdi'dir. Nitekim bu çalışmamızda biz Maverdi'nin ahlak anlayışını incelemeye çalışacağız. Daha şimdiden belirtelim ki Maverdi'nin ortaya koyduğu ahlak görüşü Kur'ani dünya görüşünden hareket etmeyi hedefleyen ve kelami kavramlarla birlikte felsefi kategorileri ve tasavvufi

yaklaşımları da göz önünde tutan; hatta zaman zaman kimi konularda bunlardan birinin hâkimiyetinin öne çıktığı bir görüştür. Bu nedenle denilebilir ki onun ahlak görüşü, bir sistem olarak ilk başta biraz karmaşık görülebilir. Zira ahlaki konular, sözü edilen yaklaşımlarla ele alınmıştır. Dolayısıyla onun ahlak görüşünün en tipik özelliği ilk önce konu ile ilgili olarak ayet ve hadisleri vermesi, ardından ortaya koymak istediği görüşü İslam felsefe çerçevelerince geliştirilmiş ahlakla ilişkili olarak siyasi ve sosyolojik açıdan ele alarak incelemesidir.

Bu nedenle Maverdi'nin ahlak görüşünün birçok yönden incelenmesi gerekmektedir. Nitekim onun bu anlamdaki görüşleri çeşitli açılardan kimi çalışmalara konu olmuştur. Bizim burada yapmak istediğimiz şey ise Maverdi'nin ahlak görüşünün detaylı bir tasvirini ortaya koymaktır. Zira İslam ahlakı denildiğinde adı anılmadan geçilemiyen bir müellifin konuyla ilgili görüşlerinin, gerek genel ahlak ve gerekse İslam ahlakı içindeki yerinin tespiti, onun geçmiş bir tasvirinin ortaya konulmasıyla mümkün olacaktır. Bu tespit, ahlak felsefesinin ve Maverdi'nin de dâhil olduğu İslam ahlak çevrelerinde geliştirilmiş olan ahlak görüşlerinin de hatırdâ tutulmasını gerektirmektedir.

İşte bu amaçla biz çalışmamızın birinci ve ikinci kısımlarında ahlak kavramı, ahlak felsefesi, ahlakın gayesi, ahlak türleri ve ahlakı temellendirme biçimleri gibi, Maverdi'nin görüşlerini anlamlandırmamıza yardımcı olacak ahlak felsefesinin bazı konularını genel olarak hatırlamaya çalıştık. Yine aynı amaçla İslam medeniyeti içinde ortaya konulmuş İslam ahlak teorilerinin de genel bir tasvirini yapmaya çalıştık.

Çalışmamızın esasını teşkil eden bölümde ise öncelikle Maverdi'nin hayatı yaşadığı dönem ve ilmi kişiliği üzerinde durduk. Ancak burada bu konuları işlememizin sebebi Maverdi'nin kişiliği, felsefesi ve dünya görüşünün oluşmasında etkili olan öğeleri görüp fikirlerini belli temellere oturtma isteği olduğundan tarihi detaylara fazla girmedik. Bundan sonra ise önceki bölüm ve başlıklarla da irtibatlı bir şekilde Maverdi'nin ahlak görüşünü belirlemeye çalıştık. Bu doğrultuda ilkin akıl ve ahlak, din ve ahlak, siyaset ve ahlak ilişkisini ele aldık. Daha sonra da Maverdi'nin görüşünde faziletler, reziletler, faziletli olmanın yolları, reziletlerin tedavisi, üzüntü ve üzüntüden kurtulmanın çareleri, ölüm korkusu ve dostluğun önemi gibi konuları

inceledik. Bu konular doğrultusunda yaptığımız ve ortaya koyduğumuz değerlendirme ve incelemeleri de sonuçta belirtmeye çalıştık.

2. AHLAK VE AHLAK FELSEFESİ

Türkçe'deki ahlak terimi Arapça “huy”, “mizaç”, karakter anlamına gelen ahlak, hulk veya huluk kelimesin çoğuludur. Kavramsal içeriğine bakıldığında ahlak, tutum ve davranış kaynağı mahiyetindeki ruhi ve manevi melekeleri, insanın ruhi kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını, belli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek ve bunlara içerilmiş olan değer, buyruk norm ve yasalara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yaşama biçimini ifade ettiği gibi genel anlamıyla insanların bir toplum içinde uyumlu yaşamaları için kendilerine göre belirledikleri ilkelerin tümünü anlatmaktadır.¹

Ahlak felsefesi ise belli bir ahlak idesine sahip, belli bir yaşama idealini hayata geçirmek için mücadele eden bireyin yaşayışı açısından, çağının gidişatını, üyesi olduğu toplumun yaşayışını eleştiren hatta mahkûm eden ve dolayısıyla mevcut değerler silsilesi yerine alternatif değerler, yaşama kuralları ve ilkeler vazetmeye kalkışan ya da onu açık seçik olarak tanımlayıp içerimlerini gözler önüne sererek meşrulaştırmaya veya haklılandırmaya kalkışan filozofun tavrı bakımından ve ahlaksızlığın dilini analiz eden, ahlaki kavram ve yargıların niteliğini tartışan bir disiplin olarak, ahlakın ne olduğunu, ahlaki davranışın nasıl oluştuğunu insan davranışlarının dayandığı temelleri, iyi ve kötü eylemleri inceler. Burada felsefenin yaptığı şey, ahlaki kavramlar, değerler, yargılar ve ahlaksız denilen durum üzerinde ortaya konulanı derinlemesine, detaylı, düzenli ve sistemli bir şekilde düşünme, sorgulama, tahlil ve terkipler yaparak dile getirme işidir. Kısacası ahlak felsefesi, ahlaka ve ahlakla ilgili olan her şeye felsefi bir bakış tarzıdır.²

¹ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 1; Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, Ocak 2002, 3; Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Etik Yay., İstanbul, Kasım 2003, I, 117; Veysel Ataman, *Etik*, Donkişot Yay., İstanbul, 2006, 11. Daha geniş bilgi için bkz., Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hür-er Yay., Konya, 2002, 13; Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara 2002, 22, 23; Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Ed.: Recep Kılıç), ANKUZEM Yay., Ankara, 2006, 174; Arapçada “hulk” (veya huluk) kelimesi ile İngilizcede ahlak karşılığında kullanılan “moral” kelimesinin türetildiği Latince “moralis” kelimelerinin anlamları birbirlerine yakınlık gösterir, Recep Kılıç, “Ahlaki Temellendirme Problemleri”, *Felsefe Dünyası*, 8, Temmuz 1993, 67; A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Yay., Bursa 1999, 283, Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yay., Ankara, 2003, 12 (3. dipnot). Sözcüklerde çoğunlukla insanın fizik yapısı için halk, manevi yapısı için hulk kelimesi kullanılmaktadır. Bkz., Çağrı, *a.g.e.*, 1

² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, 18; Cevizci, *Etîğe Giriş*, 1; Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, 118; Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 13,14; ayrıca bkz., Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 17; Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 183; Ahmet

2.1. Ahlak Felsefesinin Konusu ve Gayesi

Ahlakçılara göre insanda ahlaki olan ve ahlakla ilişkisi bulunan her şey ahlak felsefesinin konusudur. Başta insanın kendi, fikri ve ameli kuvvetleri, nefis ve nefsin çeşitleri, iyilik, kötülük ve değer problemleri, erdemler ve erdemsizlikler, nefsi hastalıklar, insanın insan olarak yapması gereken her türlü hareketler, insanın kendisi ve kendisi dışındaki varlıklarla ilişkisi, dini, toplumsal ve yasal vazife, yaptırımlar ve insanının bu otoriterlerle olan ilişkisinin ahlaki, ahlak kavramlarında ortaya çıkan kavramlar ve önermelerin analizi ahlak felsefesinin konusunu teşkil etmektedir. Filozofların ahlakın konusu hususundaki görüşlerinin birbirinden farklı olmasının da ise ahlaka ve ahlak felsefesine bakış açıları, içinde bulundukları toplum ve zaman, ait oldukları din ve medeniyet, toplum ve onların zamanındaki değer yargılar ile kendinden önce ortaya konulmuş olan fikri görüşler etkili olmuştur.³

Öte yandan insan yaptığı işin ortaya koyduğu davranışların nereye varacağını, elde ettiği ve uğraştığı şeylerin, yeteneklerin, dini, fitri ve insani kazanımların insana ne getirdiğini veya ne yola sevk ettiğinin akli bir varlık olması gereği bilincinde olmakta ve bir plan ve gaye doğrultusunda hareket etmektedir.⁴ Filozoflarda da ahlaki hedef doğru ve iyi gayelerin doğru ve iyi vasıtalarla gerçekleştirilmesidir. Bu hususta ahlak düşünürleri ahlakın gayesini değişik şekillerde dile getirmeye çalışmışlardır.⁵ Bazı örnekler vermek gerekirse; Sokrates'e göre ahlak ilminin gayesi hakiki bilgiye ulaşmaktır. Bu hakiki bilgi de erdemle özdeşir.⁶ Stoalılarda ise ahlak ilminin gayesi erdemlere ulaşmadır, ama asıl erdem tabiata uygun yaşamaktır.⁷ Aristoteles'te ahlak ilminin gayesi insanı erdemli yapması, Epikuros'ta ise insanı hazza ulaştırması,⁸ Kindi'de insanı üzüntü ve sıkıntılardan arındırması,⁹ Razi'de

Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, Ekim 1994, 119; Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, 12; A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Yay., Bursa, 1999, 284, 285.

³ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 23-25; Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 23; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Akçay Yay., Ankara, 1999, 18-21; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 121.

⁴ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 29.

⁵ Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 20.

⁶ Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982, 33; Ataman, *Etik*, 23; Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü, (Haz.: Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsay), Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003, 479.

⁷ H. Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul, 2001, 27; Doğan Özlem, *Etik*, İnkılap Yay., İstanbul, 2004, 60, 61.

⁸ Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, 103; Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 27-30; Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, 28, 29, 30, 31.

insanın ruhani hastalıklarını tedavi etmesi,¹⁰ Miskeveyh'te insanı Tanrı'ya yaklaştırması,¹¹ Farabi'de insanın en yetkin seviyeye ulaşmasıdır.¹² Ama gerçekte bu gayeler mutlak gaye değil hepsi gerçek gayeye ulaşmak için birer vasıtaadır.¹³ Gerçek gaye ise her ne kadar ona yüklenilen anlam farklı olsa da insanın mutluluğudur. Filozofların inanış tarzına göre bazıları insanın bu dünyadaki mutluluğunu bazıları da hem bu dünya hem de öbür dünyadaki mutluluğu için ahlak ilmini gaye edinmişler ve ahlak felsefesiyle bu amaç doğrultusunda uğraşmışlardır.¹⁴

2.2. Ahlak Felsefesinin Metodu ve Problemleri

Ahlakçılar arasında ahlak felsefesinin metoduyla ilgili bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan bazıları ahlakı deneye, bazıları akla, bazıları da hem deneye hem akla dayandırırken bir başka grup düşünür de kavram çözümlemesiyle sınırlandırmıştır.¹⁵

Ahlakı, tabiat bilimlerinde olduğu gibi insanın duyu ve tecrübelerine dayandıranların başında ampirist, pozitivist ve materyalist ahlakçılar gelir. Onlara göre her türlü ahlak kuralları ve ahlaki değerler insanın gözlem ve deneysel çabaları sonucu ortaya çıkmıştır. İdealist, metafizikçi ve dinsel görüş yanlılarına göre ise ahlak ve ahlak ilkeleri, iyi ve en yüce iyi akla ve akıldan çıkan ilkeler üzerine dayandırılmaktadır. Çünkü birçok ahlak kuralları, ahlaki değerler, deneye dayanmaksızın a priori olarak mevcuttur.¹⁶

⁹ İbrahim Agah Çubukçu, *İslamda Ahlak ve Mutluluk Anlayışı*, DİB Yay., Ankara, 1990, 3, 4; Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 26.

¹⁰ Kindi, "Üzüntüden Kurtulmanın Yolları", *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, Kasım 2002, 136, 137, 286, 287.

¹¹ Ebu Bekir Razi, *et-Tıbbu'r-Ruhani*, (Çev.: Hüseyin Karaman), İz Yay., İstanbul, 2004, 18-25; Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yay., İstanbul.

¹² Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Litara Yay., İstanbul, 2004, 154-170; Ali Zakheri, *İbn Miskeveyhin Ahlak Felsefesi*, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul, Kasım 1997, 79-82.

¹³ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 2001, 135, 136; Farabi, "Kitabü Arai ehli'l-medineti'l-fazıla", *İslam Filozoflarından Felsefi Metinler* içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, Kasım 2003, 136; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 126.

¹⁴ Bu konudaki görüşler için bkz., Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, (Çev.: Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara, Eylül 1999, 51; Muhammed Ali Sadat, *İslam Ahlakı*, (Çev.: Cemil Sönmez), Bilge Adam, Van, Kasım 2005, 22-25; Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 20; Warburton, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul, Ekim 2000, 58, 59; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 66, 67; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 29-33; Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 21, 22; Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 85, 86, 89; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, 21-23.

¹⁵ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 25, 26.

¹⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 121.

Buna göre birinci görüş ahlak felsefesinin metodunu deney ve gözleme dayalı bir tümevarıma dayandırırken, ikinci görüş, ahlakı, tamamıyla tümünden gelimli a priori bir metoda bağlamaktadır. Bu ikisinin kendisinde birleştiği diğer bir görüş var ki buna göre ahlakın bazı yönleri, duyu, gözlem, deney ve tecrübeye dayanırken bazı yönlerinin de a priori özelliği vardır ve dolayısıyla ahlak felsefesinin her iki metodu da kullanılmalıdır. Bunların yanında bir de ahlak felsefesini daha önceki ahlak kuramlarında ortaya çıkan önemli kavramların ve önermelerin analiz edilmesi ve aydınlığa kavuşturulması olarak görenler vardır ki, bunlara göre de ahlak felsefesinin metodu tamamıyla analizdir.¹⁷

Söz konusu yöntemlerle ahlak konusu betimlenmeye ve ortaya çıkan problemler çözülmeye çalışılmaktadır. Ahlak felsefesi özü itibariyle değerler felsefesidir. Bu yüzden de ahlak felsefesinin en önemli problemi değer problemidir. Bununla birlikte değer ne olduğu, ahlaki olarak değer var olup olmadığı, varsa ahlaki değerlerin ne tür bir varlığa sahip oldukları, ahlaki değerlerin yapısının öznel mi, nesnel mi, yoksa başka bir türden mi olduğu, ahlaki değerlerin kaynağının ne olduğu, ahlaki bir yargı olarak iyi ve kötü kavramları, ahlakın değişebilir mi yoksa değişemez mi olduğu, bir davranışı ahlaki yapan özellikler (özgürlük, niyet) de ahlak felsefesinin en başta gelen problemlerini meydana getirmektedir.¹⁸ Asıl konumuz olan Maverdi'nin ahlak görüşüne bir hazırlık olması bakımından bundan sonraki kısımlarda belli başlı ahlak problemlerine genel olarak temas edilecektir.

2.2.1. Değerlerin Yapısı

Değerlerle ilgili en önemli sorun değerlerin öznel mi, nesnel mi olduğudur. Daha genel bir ifade ile tüm insanlar için geçerli olan aynı anlama gelen, tüm gücünü kendi doğasından alan evrensel bir değerler sistemi mi vardır? Yoksa bu değerler sistemi insanlar ve yahut başka güçler tarafından daha sonra belirlenen, kişiden kişiye, gruptan gruba, toplumdan topluma, kültürden kültüre değişen, süreli, öznel ölçütlerden mi ibarettir.¹⁹

¹⁷ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 25-28; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 121; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 62, 63.

¹⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 109; Ahlak felsefesindeki problemler için bkz., Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 35-102.

¹⁹ Özlem, *Etik*, 17; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, 12; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 298.

Öznelci yaklaşıma göre değerlerin kaynağı bizzat insanın kendisidir. Nesnelere, olaylara ve varlıklara değerler sonradan yüklenmektedir. Bu anlamda Sofistler öznelci yaklaşımın ilk temsilcileridir. Etik tarihinde, felsefenin yönünü doğadan insana çeviren ve her şeyin bizzat insanın ekseni etrafında olduğunu, bu anlamda da evrensel ölçütler değil, sadece insana ait, insan bağımlı, insan kaynaklı, insani ölçüt olan bir anlayışın da kurucularıdır. Bu düşünüşün içeriğinde değerler, düşünüşün dayandığı düzende, çağlara, uluslara göre değişmektedir. Toplumlar ve toplumların yapısı değiştikçe sahip oldukları ahlaki değerler de değişmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre evrensel bir değer anlayışından bahsetmek, görünen gerçeği inkar anlamına gelmektedir.²⁰

Nesnelci yaklaşıma göre ise bir şey bizzat kendisinden, doğası gereği değerli olmaktadır. Bu görüşün ilk savunucusu Sokrates'tir. Ona göre insanların hepsi için bir "adalet" anlayışı vardır. Bu anlayıştaki farklılıklar onların bilgi düzeyiyle alakalıdır. Zira insanların bilgi düzeyi aynı olsa adalet anlayışları da aynı olacaktır. Sokrates'in öğrencisi olan Platon'da aynı görüştedir. Nasıl ki bir bilimsel yargı olan iki kere iki dört eder, deniz seviyesinde su yüz derecede kaynar, bir üçgenin iç açılarının toplamı üç yüz altmış derece ise ahlaki değerlerde de durum aynıdır.²¹ Değerlerin nesnel olduğunu savunanlar, onların farklı guruplara göre değiştiği veya farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından, farklı şeylerin değerli olarak görüldüğü gerçeğinin farkındadır. Ancak onlar bunu şöyle yorumlama eğilimindedirler. Değişen şey değerler değil, onları algılayan gruplar veya bireylerdir. Nasıl ki renk körlüğü bir insanın renkleri ayırt etmesine engelse, insanların farklı çevreleri, eğitimleri ve koşulları nesnel değerleri görmelerine engeldir. Ama bundan dolayı değerlerin nesnel olmadıklarını söylemek yanlış olmaktadır. Yeterli bilgi ve donanıma sahip olan insan, aynı şeyleri değerli olarak nitelendirecektir.²²

Bu iki yaklaşımın orta yolunu tutan bir de uzlaştırmacı grup vardır ki onlara göre ise değer hem nesnel, hem de öznel bir yanı vardır. Buna göre, değer, nesnelerin nitelikleriyle, bu niteliklere ihtiyacı olan, onlardan hoşlanıp arzulayan öznenin nitelikleri arasındaki bir ilişkiye dayanmaktadır. Demek oluyor ki değer

²⁰ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 38; Özlem, *Etik*, 19; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 298.

²¹ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 298; Özlem, *Etik*, 19-21.

²² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 110-112.

değerli olmasının bir yanı bize, diğer yanı da değeri yüklenen nesneye, objeye ait olmaktadır.²³

2.2.2. Değeri Meydana Getiren Şey Nedir?

Değerler konusunda ikinci önemli sorun, değeri neyin meydana getirdiği sorunudur. Bu hususta üç önemli görüş vardır. Değeri açıklamak için öne sürülen ilk kuram değerli olan şey seçtiğimiz tercih ettiğimiz şey olarak tanımlayan kuramdır. Değerlerle ilgili böyle bir kuramı savunur görünen Spinoza şöyle demektedir: “Bir şeyi iyi olduğu için arzu etmeyiniz; o arzu ettiğiniz için iyidir.”

Bir diğer kuram ise değerın tanımlanamaz bir şey olduğunu savunur. Bu görüşün savunucusu G.E. Moore olarak bilinir.²⁴ Moore’a göre değer buna bağılı olarak iyi kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış vb. beyazlık gibi mutlak basit bir niteliktir ve tanımlanamaz. Nasıl ki beyazlık ata veya başka nesnelere ait niteliklerse değerlerde bazı nesne ve durumlara aittir. Bu nesnelere ait değeri ya fark ederiz algılarız yahut ta fark edemeyiz böyle bir değeri başkalarının bize açıklama yolu yoktur. Biz sadece değerli olan şeyin sahip olduğu farklı niteliklerini tanımlaya biliriz.

Üçüncü görüşe göre ise bir şey insana haz veriyorsa iyi acı veriyorsa kötüdür. Bir sanat eserinde değeri anlayacağımız hazla doğru orantılıdır. Buna karşın Stuart Mill gibi bazı düşünürler maddi hazlara manevi ve akli hazları tercih etmektedir. Çünkü maddi hazlar kısa sürer sonunda da insana karşılık manevi hazlar daha uzun ömürlüdür.²⁵

²³ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 39.

²⁴ G. E. Moore’ın etik anlayışı için bkz., Osman Elmalı, *George Edward Moore’de Etik*, Arı Sanat Yay., İstanbul, Ocak 2007.

²⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 113-116; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 39, 40; Warburton, *Felsefeye Giriş*, 65-67.

2.2.3. Ahlaki Bir Yargı Olarak İyi ve Kötü Problemi

Ahlak felsefesinde ki problemlerden bir tanesi de iyi ve kötü problemidir. İyi ve kötü probleminin en başat sorunu ise ahlaki bir değer olarak iyi ve kötünün belirlenimidir. Sözgelimi olgulara iyilik ve kötülük kazandıran Tanrı'nın buyrukları mıdır; yoksa Tanrı'nın buyruklarından bağımsız olarak olgular kendilerinde iyilik ve kötülük gibi nitelikler taşımakta mıdır? Yani bir şey Tanrı öyle buyurduğu için mi iyi veya kötü olur, yoksa geçen şeyin kendinde iyi veya kötü olması Tanrının onu buyurmasına veya yasaklamasına mı sebep olur?²⁶

Burada sunulan alternatiflerden birini kabul ettiğimizde yani olguların bizzat kendinde iyilik veya kötülük gibi nitelikler taşıdıklarını kabul ettiğimizde olgu ile değer arasında ontolojik bir ilişki kurduğumuzu peşinen kabul ediyoruz demektir. Öyle ki olguyu nüfuz ettiğimizde veya nüfuz edebildiğimiz ölçüde olgunun değerinin bilgisini elde edeceğiz demektir.²⁷

Yine Tanrı'nın buyruklarından bağımsız olarak olguların kendilerinde iyilik veya kötülük gibi nitelikler taşıdığını kabul ettiğimizde, bir başka hususu daha kabul etmiş olmaktadır ki o da; Eğer olgunun değer bilgisine kendi imkânlarımızla ulaşabilirsek, Tanrı'nın buyruklarını olgulardan kendi imkânlarımızla çıkarta bilme şansını elde ederiz.²⁸ O zaman Vahyin ve Allahın Resulünün varlığı anlam değerini yitirmekte ve bunlara duyulan ihtiyacı boşa çıkarmaktadır. Eğer değer yargısı olarak bilinen iyi ve kötüyü Tanrı'nın belirlediğini söylersek o zaman da başka problemler ortaya çıkmaktadır ki, bunlardan en önemlisi Tanrı'da kötülük problemidir.

İslam dünyasında bu konuyla ilgili üç görüş söz konusudur. Bunlardan ilkinin Mutezile anlayışı oluşturmaktadır ki buna göre, Allah'ın bir şeyi yasaklaması, yasakladığı şeyin kötülüğüne; emretmesi ise emredilen şeyin iyiliğine delalet eder. Yoksa birinin kötülüğünü, diğerinin iyiliğini vacip kılmaz. Bir şeyin Allah'ın emir ve yasaklarından dolayı ahlaken vacip olması imkânsızdır. Yani iyilik ve kötülük

²⁶ Sokrates'le genç Euthypron'un dindarlığın ne olduğunu tartıştıkları Euthypron adlı diyalogda, Sokrates, bir şeyin dini, ya da salt din veya ahlak ilişkisi bağlamında, aynı anlama gelmek üzere iyi ve doğru olduğu için mi Tanrı tarafından tasvip gördüğünü, yoksa bizzat Tanrı tarafından yapılması emredildiği için mi iyi ve doğru olduğu" sorusunu sorar. Bu genel soru Euthypron ikilemi olarak bilinir.", Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, 116.

²⁷ Recep Kılıç, "Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi", *Felsefe Dünyası* (1996 Felsefe Kongresi Özel Sayı), Türk Felsefe Derneği Yay., 23, Kış-1997, 59.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 116; Recep Kılıç, "Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi", 59, 6; Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 222.

olguların doğasında vardır. Bu yüzden de onlar ahlaki vazifelerin iyiliği ve gerekliliğini akli bilgilerde olduğunu kabul etmişlerdir. Ahlaki konulardaki farklı kanaatler değerlerin izafiliğinden değil bilgi eksikliği gibi başka tali sebeplerden ileri gelir. Olgularda değil de bir de tabiatta meydana gelen kötülük vardır ki Mutezili anlayışa göre bu tür kötülüklerin Allah’a nispet edilmesinde onun adalet ve himmetine bir ihlal gelmez. Çünkü insanların başına gelen bu kötülükler ya bir suçun karşılığıdır. Veya farkına varabildiğimiz ya da varamadığımız bir hayır taşımaktadır. Bunlar bizi bu dünyada başka kötülüklerden korumak veya ölümden sonra Allah tarafından karşılığı verilmek gibi yollardan biriyle bizim faydamıza olacaktır.²⁹

Bu durumda Mutezile ahlak anlayışında, vahiy ya akılla belirlenen temel ahlak kurallarını doğrulayan, ya da aklın karar vermekte yetersiz kaldığı kurallar hususunda ona açıklayıcı bilgiler veren konumdadır. Vahyin ikinci bir fonksiyonu da insanları iyi davranışa teşvik etmesidir.³⁰

Eş’ari anlayışın oluşturduğu diğer görüşe göre ise iyi ve kötü gibi objektif değerler yoktur. İyi ve kötü kavramlarına muhteva kazandıran Allahın emir ve yasaklarıdır. Çünkü hiçbir şey kendi zatından dolayı iyi ve kötü değildir, iyilik ve kötülük fiilin ne genel ne de zati vasıflarındandır.³¹ Eğer Allah kötü olan bir şeye iyi deseydi o iyi olurdu. Fiiller Allah açısından ahlaki bir değer taşımaz. Çünkü iyi filleri olduğu gibi kötü olanları da Allah yaratmıştır. Fakat kötüyü kendisi için değil insanlar için yaratmıştır. İnsan için bir şeyin kötü olması sadece insana konulmuş olan sınırları aşmaması ve yapmaya hakkı olmayan şeyleri yapmaması sebebiyledir. Fakat Allah hiçbir otoriteye bağımlı olmadığından, ona emir ve yasak dikte edecek hiçbir güç olmadığından, Allah’ın hiçbir fiili kötü olarak vasıflandırılmaz.³²

Aynı görüşü paylaşan Gazzali’ye göre iyilik ve kötülük, fiilin kendisinde değil yöneldiği amaç ya da sonuçtadır. Bu gaye dünyevi olamaz; çünkü insanların dünyevi gayeleri muhtelifdir ve onlar bu gayelere ahlak dışı yollardan ulaşabilmektedirler. Şu halde ahlakın gayesi uhrevi olmalıdır. Ancak bu gayeyi tecrübe ile bilmek imkânsızdır. Çünkü tecrübî bilgiler ancak tekerrür yoluyla ve müşahede

²⁹ Çağrı, “Ahlak”, 55-57; Ali Sami en-Neşşar, *İslam Felsefi Düşüncesinin Doğuşu-II*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul, 1999, 255-258; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 53-55; Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 224.

³⁰ Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 265.

³¹ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 78, 79.

³² Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 266; Çağrı, “Ahlak”, 5.

sayesinde elde edilebilir. O âlemden kimsede dönemez ki fayda ve zararı bildirmiş olsun akıl yoluyla da bilinemezler. Çünkü bütün akıllar ölüm ötesi idrak edemediklerini itiraf etmektedirler; öyleyse bunlar sadece vahiy yoluyla bilinebilir.³³

Üçüncü görüşü paylaşılanlara göre ise değer yargısı olarak iyi ve kötünün bir kısmı akıl yoluyla bir kısmı da vahiy yoluyla bilinmektedir.

Bu görüşü savunan İbn Sina ve İbn Miskeveyhe göre de durum aynıdır. Akıl-vahiy ilişkisi ve nübüvvetin ispatı konusunda önemle durmuşlardır. Farabi, akıl-vahiy ilişkisinde değerlerin belirlenimi noktasında akla, Amiri ve İhvan-ı Safa ise vahye daha fazla ağırlık vermiştir. Çünkü insanlardaki akıl her ne kadar onları iyiye davet ediyor ise de ondaki heva, kibir ve şehvi arzular gibi olumsuz motifler insanın iyiyi belirlemesini etkilemekte bu noktada da vahye ihtiyaç fazlasıyla duyulmaktadır.³⁴

2.2.4. Ahlakın Değişebilirliği

Ahlak sahasında özellikle İslam ahlak felsefesinde en baştan beri ahlakın ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bunlar tabi ahlak ve kazanılmış olan ahlaktır.

Tabi ahlak insanın doğuştan getirdiği ahlaktır. Kazanılmış ahlak insanın sonradan çabalayarak elde ettiği ahlaktır. Bunların yanında felsefecilerin kabul ettiği bir de ahlaki yatkinlik vardır ki bu ahlakın kendisi veya onu ortaya koyan erdemler değil onların ortaya çıkmasında mevcut olan yatkinliktir. Buradaki sorun ise ahlakın değişip değişmeyeceği, değişirse hangisinin ne ölçüde değişebileceği problemidir.³⁵

Bu hususta üç ayrı görüş vardır. Bunlardan ilki ahlakın değişmez olduğunu ileri sürenlerin görüşüdür ki bunlardan bir kısmı insanın hiçbir etkisinin olmadığını her şeyin bizim dışımızda bizim etki ve tesirimiz olmaksızın, her şeyin ve insanların bir kurgu içinde hareket ettiğini düşünen kimselerdir ki bunlarda hiçbir şey de olmadığı gibi ahlakımızı da değiştirmemiz söz konusu değildir. Stoacıların ve Cebriye mezhebinin görüşü bu doğrultudadır.³⁶

³³ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 197.

³⁴ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 462-464; Meşai filozofların değer yargılarının vahiy yoluyla insanlara aktarımı hususunda bilgi edinmek için bu filozofların faal akla yükledikleri mana ve görevlerin göz önünde bulunması gerekmektedir.

³⁵ Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 22; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 87.

³⁶ Çağrı, "Ahlak", 4; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 139, 140; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 65.

Yine ahlakın değişmez olduğunu söyleyen diğer bir görüşte ise, ahlak bütün insan fillerinin kaynağı olarak görülür. Bu nedenle de insanın iç ve dış huylarının değişmez olduğunu söylemişlerdir. Onlarda insanın doğuştan getirdiği ahlak yasaları yatkınlık sonucu insan ahlakı yapısını meydana getirir. Cimri olmaya yatkın bir insan cömert yapılamaz, çünkü o onun tabiatında vardır. Bu iddiada Münzir-i Eşec, Ebu Hureyye, Nasreddin Tüsi, Kâtip Çelebi, Yusuf Has Hacip tarafından paylaşılmaktadır.³⁷

İkinci bir görüşe göre ise insanda mevcut olan hiçbir ahlak fitri değil bilakis dış tesirler sonucu meydana gelmektedir. İnsanın bazı davranışlara yatkın olması söz konusu ise de kişi bu yatkınlığını kullanmayarak ve yahut tersine hareket ederek de bu yatkınlığı değiştirip yok edebilmektedir. Bu görüşü savunanlar ahlakın değişebilirliğini farklı delillerle ortaya koymaya çalışmışlardır.³⁸ Onlar ortaya koydukları dini delilde vahiy bilgisinin mevcudiyetini dile getirirler. Eğer ahlakın, değişme ve ıslahı mümkün olmasaydı Hadis ve Kur'an'da ahlakı mükemmelleştirmek için emirler verilmezdi. Bu görüşü savunanlar akli olan delilde ise eğitimin mevcudiyetini göstererek, eğer insanın ahlakını değiştirmesine imkân olmasaydı eğitim diye bir şeyin olamayacağını ve hiç kimsenin kendini eğitime doğrultusunda gayret göstermeyeceğini örnek göstermek suretiyle, görüşlerini desteklemektedirler. Bu görüş Farabi, İbn Miskeveyh, Gazali, Birgivi, Kınalı Zade Ali Efendi ve birçok Osmanlı âlimi tarafından kabul görmüştür.³⁹

Son olan görüşe göre ise ahlak kısmen değişebilir; çünkü insanın tabiatına ilişkin doğuştan getirmiş olduğu huylar bulunsa da öte taraftan da insan kudreti ve hürriyeti onun yeni şeyler kazanmasına imkân tanımaktadır. İnsanın kazandığı ve huy haline gelen işte bu davranışlar sonradan nasıl kazanıldıysa o şekilde de değiştirilebilir. Ama insanda mevcut olan ve yaratılışından gelen tabi ahlakı değiştirilemez.⁴⁰

³⁷ Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 103 (205 nolu dipnot).

³⁸ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 118, 119.

³⁹ Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 88; Saruhan, *Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 105; Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 467, 468; Çağrı, "Ahlak", 13; Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 78.

⁴⁰ Saruhan, *Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 103, 104; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 88.

2.3. Ahlaki Davranışın Özellikleri

Ahlaki bir davranış ahlaki olmayan bir davranıştan, ahlaki bir olgu ahlaki olmayan bir olgudan ayırt edilebilir mi? Eğer ayırt edile bilirse bunu belirleyen nitelik ve nicelikler nelerdir? Bu problem ahlakçılar tarafından ezelden bu zamana kadar tartışıla gelmiştir.⁴¹

Ahlakçılara göre ahlaki davranış ve olgular ahlaki olarak yargılanması veya ahlaki olarak değerlendirilmesi mümkün olan şeylerdir. Lakin böyle bir davranışın bazı koşulları yerine getirmesi bir takım nitelik ve niceliklere sahip olması gerekmektedir. Başta böyle bir yargıya varılabilmesi için insanın akıllı olması yani fillerinin mahiyetini, genişliğini, neticelerinin ahlaki kıymetini idrak edebilmesi, yapılan davranışın iradi olması yani istemli olması, fiili gerçekleştirilen insanın hür olması yani özgür olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu nitelikleri haiz bir davranış ahlaki bir davranıştır. Örneğin zorlama altında yapılan bir davranış ahlaki olarak değerlendirilmez ki aşağıda bu hususları daha da belirginleştirmeye çalışacağız.⁴²

2.3.1. Akıl

Ahlaki yargı beraberinde ahlaki bir sorumluluğu getirmektedir. Bir sorumluluğun ortaya çıkabilmesi için de sorumluluğu yüklenen öznenin akıllı olması gerekmektedir. Akıllı olmayan bir nesne veya hayvana sorumluluk yüklenemez veyahut onların ahlak ilişkilerinden bahsedilemez. Çünkü akıllı olmayan bir öznenin yaptığı bir eylemde iyi ve kötü gibi bir değer yükleme söz konusu olmadığı için yaptığı eylem veya davranışta bu yüzden ahlaki olarak vasıflandırılmaz. Yine ahlaki sorumluluk bilerek ve isteyerek yapılan eylem ve davranışların bir nevi hesabını vermekten bunların mahiyetine göre yargıda bulunmak ve yargının karşılığı olan ceza ve mükâfata mazhar olmaktan ibaret olduğuna göre, akli melekesi olmayan bir özneye bilme eylemi, iyinin, kötünün, güzelin, çirkinin belirlenimi söz konusu olmadığı için bir ceza veya mükâfatta söz konusu değildir.⁴³

⁴¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 122, 123; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 84.

⁴² Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 295; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 108, 109; Saruhan, *İslam Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 17, 18.

⁴³ Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 107; Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 88, 89; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 80, 81.

Ahlaki görevleri özneye belirleyen akıl olduğu için mahkemelerde delilere ceza verilmez; onlar tedavi için hastaneye yollanır, reşit olmayan çocuklara da ceza verilmez, onlar eğitilmeleri için ıslah evlerine gönderilirler. Sonuçta bir davranışın veya eylemin ahlaki bir değer taşıması için akıl edilebilir, fillerin mahiyetini, genişliğini, neticelerini, ahlaki kıymetini belirleyebilecek bir özneye ihtiyaç vardır.⁴⁴

2.3.2. İradi Özgürlük

Özgürlük ve irade özgürlüğü felsefenin en önemli problemlerinden biridir. Ahlaki bir davranışın öznesinin eylemde özgür olması gerektiği açıktır. Ancak özgürlük nedir? İnsan gerçekten özgür müdür? Özgür bir irade gerçekten var mıdır? Türünden sorular ahlak felsefesinin daima gündemini oluşturmaktadır.⁴⁵

Özgürlük insanın keyfine göre davranma, arzularını ve içgüdülerini dilediğinde ve herhangi bir engelle karşılaşmadan doyurma imkânı olarak görenlerin yanında özgürlüğün nedeni olmayan saf bir seçim, her türlü nedeni aşan esrarengiz akıl dışı bir karar olduğunu düşünenler vardır. Bu iki düşünce biçimi birer yanlış anlama ve kendi içinde çelişkilerden ibarettir. Birinci görüşte insan, aslen özgür değil bizzat duygularının ve nefsinin kölesi durumundadır ki eğer böyle bir özgürlükten bahsedilecekse en özgür varlık olarak hayvanların görülmesi gerekmektedir. İkinci görüşte ise böyle bir düşünce tarzı bilimsel ve tecrübe olarak kayıtlanmaz olmasıdır. Bu görüş ahlakın anlam ve değerinin ortadan kaldırması sonucunu doğurur.⁴⁶

Başka bir görüşte ise kâinatta her şeyin bir birine bağlı olduğu kabul edilir. Her şeyin sebebi kendinden önce gelen bir başka varlıktır; yani âlemde bir nedensellik söz konusudur. Bütün olaylar birbirlerine bağlıdır. Sonuç olarak ortaya çıkan bir olayın sebebi kendinden önceki bir olaydır. Fiziki ilimlerde olan bu bilimsel akideler insan davranışları içinde geçerlidir. Bu tür bir düşünce tarzı determinist görüşü ve insanın hür iradeye sahip olmadığını varsayanların düşünce tarzını teşkil etmektedir.⁴⁷

⁴⁴ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 294, 295.

⁴⁵ Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 101.

⁴⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 125.

⁴⁷ Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 135; İslam Dünyasında Cebriye Mezhebinin görüşleri bu doğrultudadır; Özlem, *Etik*, 36; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 78.

Asıl olan ve İslam dünyasında da geniş yer bulan görüşte ise irade özgürlüğü, insanın herhangi bir nedeni olmayan davranışta bulunma yetisi değildir. O nedenleri ve niçinleri göz önünde bulundurarak yapılan bir belirlenimdir. Gazzali de iradeyi tarif ederken bilmenin istemesi olarak tarif etmektedir. Daha sonra Spinoza tarafından da benimsenen bu yaklaşımda iradedeki özgürlük, bize yabancı ve bizim dışımızdan olan bir neden tarafından verilmiş değil de bizzat kendimiz tarafından ortaya konulan belirlenimdir. Sonuçta bu görüş insanın kendini dıştan gelen tesirlerden azade bırakarak aklına, bilgisine ve yeteneklerine göre davranması, insanın çeşitli yollarla meydana getirdiği tabiatına uygun hareket etmesini irade hürriyeti olarak görmektedir.⁴⁸

Bu yaklaşım, tutkularına, içgüdülerine akli ve fikri melekesine, bilgi birikimine göre hareket eden bir insan gerçektende özgür müdür sorusunu beraberinde getirir de, gerek akli gerek dinsel ve hukuksal kuralların geçerliliği gerekse ahlaki yükümlülük açısından en mantıklı yol olarak gözükmektedir.⁴⁹

2.3.3. Niyet

Bir şeye sahip olmak için duyulan istek, kesin olarak azletmek, karar vermek bir şeyi yapmaya içten bağlanmak gibi manalara gelen niyetin, ahlakta rolü var mıdır? Fiillerimizdeki iyi ve kötünün belirleniminde niyetin bir önemi var mıdır? Biz bir iradi fiilin kendisinden mi yoksa fiilin arkasındaki niyetten mi sorumluyuz? Şeklindeki sorularıyla ahlak felsefesinde kendisine yer edinmiş ve filozofları bu hususta düşünmeye zorlamıştır.⁵⁰

Niyet aslen bilgi ve davranışla beraberdir. Elbette tahakkuk etmesi için güce ve kudrete ihtiyacı vardır. Nitekim Gazzali bu konuda bir fiilin ortaya çıkması için dürtü ve uyarılma, ilgi, hüküm, irade ve niyeti sıralanmakta ve dördüncü aşamada niyetin önemine işaret etmektedir. Niyet yapılacak davranışın idrakini, bu davranışı yapmaya ifade eden isteği ve tavsiye edilmiş olması itibari ile yapılacak olan isteme

⁴⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 126, 127; Özlem, *Etik*, 88; Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 134; Saruhan, *İslam Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 172; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 78, 79.

⁴⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 127, 128.

⁵⁰ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 73.

unsurlarını istekli davranışlarımız hakkında sahip olduğumuz şuur halini ihtiva eder.⁵¹

Öte yandan Kant, ahlaklılığın özünü, yapmış olduğumuz eylemin sonucunda değil niyetinde bulur. O “Evrende hatta evrenin dışında mutlak olarak iyi diye adlandırılabilir bir şey vardır. O da iyi niyettir” der. Zira o ahlakı bütün hareketlerin prensibi olarak kabul eder. İyi niyette başarı amaç değildir. İnsan ister başarsın ister başarmasın, yalnız iyi niyet sahibi olması ahlaklılık için yeterlidir.⁵²

İslam ahlakçıları da ahlakta niyetin rolü üzerinde durmuşlardır. Onlar bu yönden ahlaki kanunun niyetlerimize bağlı olarak bizleri mesul tuttuğunu belirtmektedirler. Kur’an-ı Kerim ve Hadisi şerifler nispetinde hayrın ve şerrin hep niyetle olduğunu dile getirmişlerdir. Bundan dolayıdır ki iç temizliğe ve fiildeki iyi niyete büyük önem vermişlerdir. Bunun yanında İslam ahlakçıları insanın fiile geçmeyen sade bir niyetten sorumlu olmadığı konusunda ayrılmışlar.

Bazıları insanın sadece niyetten fiile geçmese de sorumlu olacağını söylerken, bazıları da insanın niyette iyi olanın fiile geçmese de değerlendirileceği, yalnız kötü niyetin fiile geçmeden değerlendirilemeyeceği görüşündedirler. İslam ahlakçıları iyi niyetli insanın fiillerini ve davranışlarını ıslah eden, Allah’ın rızasını kazanma amaç ve gayesini içinde taşıyan, güçlü bir istek olarak tanımlarlar.⁵³

⁵¹ Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 170, 171; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 190.

⁵² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 148; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 73.

⁵³ İslam ahlakçıları birinci görüşte “Siz içinizdekileri gizleseniz de, açıklasanız da ondan Allah sizi hesaba çeker” (Bakara 2/283-284) Şüphesiz kulak, göz, kalp, bunların hepsinden dolayı hesaba çekilecektir.” (İsra 17/37) ayetlerini delil olarak gösterirken ikinci görüşü savunanlar “Benim ümmetim zihinden geçen şeylerden -onları icraata koymadıkça- bağışlanmışlardır. “(Buhari, itikat, 56), “Bir kimse bir iyilik yapmaya niyetlenirde yapamazsa Allah kendi nezdinde o kimse için tam bir iyilik sevabı yazar. Eğer hem niyetlenir, hem de o iyiliği yaparsa on iyilik sevabı yazar ve bu sevabı yedi yüze ve daha fazlasına çıkarır ve eğer fenalık yapmaya niyetlenirde sonra vazgeçerse, Allah onun için tam bir iyilik sevabı yazar. Eğer kötü işe hem niyetlenir, hem de onu yaparsa Allah onun için bir günah yazar.” (Riyazü’s-Salihin, 1, s.12), “Ameller niyete göredir.” (Hadis). “Allah Teala meleklerine şöyle der: Kulum bir kötülük yapmak istediğinde onu hemen kayıt etmeyiniz; şayet kötülüğü yaparsa bir tek günah yazınız.” (Müslim, İman, 201). Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 74; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 190, 191; Çubukçu, *İslam’da Ahlak ve Mutluluk Felsefesi*, 10; Bircan, “Teolojik ve Deontolojik Açıdan Li-Vechillah Teriminin Kur’an-ın Ahlak Değerleriyle İlişkisi”, *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*; İstanbul 2006, 27, 2004/2, 84.

2.4. Etik Türleri

Günümüzde etik kuralları üç ana başlık altında incelemeye tabi tutulmaktadır.

2.4.1. Betimleyici Etik

Betimleyici etik bilimsel ya da tasviri yaklaşımın ahlak alanına uygulanmasını ifade eder. Bu etik anlayışı norm bildirmek, kural saymak yerine sadece insan eylemlerini gözlemleyerek eylemlerin sonuçlarını betimler. Buna göre, betimleyici etik ahlak ve ahlaki eylem bağlamında, olması gereken değer yerine, olan ya da olgularla ilgilenir. Ahlaki inançlarımızla ilgili sosyolojik ya da psikolojik olguları ifade eder. Burada etik daha ziyade seyirci ve gözlemleyici durumundadır. Ele alınan eylemlere ya da davranışlara ilişkin olarak hiçbir yargı verilmeksizin bunların salt açık seçik bir biçimde anlaşılmasını sağlamaya yönelik bir araştırma tutumuyla yapılmaktadır.⁵⁴

2.4.2. Normatif Etik

Neyin ahlaki bakımdan doğru ve yanlış, iyi ve kötü olduğunu belirleyen ölçütler sunan bu ölçütleri haklı kılma ve temellendirme işiyle uğraşan etik türüne normatif etik denir. İnsanlara neyin doğru ve neyin yanlış, neyin iyi ve kötü olduğuyula, belirli durumlarda ne yapıp ne yapmamaları gerektiğiyle, hayatta hangi nihai amaçların peşinde gitmek durumunda olduklarıyla, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğiyle ilgili bilgi veren normatif etik, nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlaki ilkeleri araştırır. Hayatta nihai ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışır. Adil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa eder. Bir insanı ahlaken iyi kılan şeylerin neler olduğunu sorgular. Bunu yaparken de doğru ve yanlış birbirinden ayırt edebilecek günümüzdeki ahlaki sonuçları da içine alan, pratik, şaşmaz ölçütlerle kesin çizgiler belirlemeye çalışır.⁵⁵

⁵⁴ Cevizci, *Etik Giriş*, 6; *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, 504, 505; Bu etik türü bazı felsefecilerce deskriptif (descriptive) adıyla tanımlanmaktadır. Bkz., Kılıç, “Ahlaki Temellendirme Problemi”, 68.

⁵⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6; Cevizci, *Etik Giriş*, 7, 8; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 121, 122; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 28, 99. Abdulkaki Güçlü ve arkadaşlarının hazırladığı felsefe sözlüğünde ortaya sunulan “uygulamalı etik” türü güncel sorunlarla ilgilenirken (kürtaj, hayvan hakları vb.)

2.4.3. Meta Etik

Analitik, çözümleyici veya eleştirel etik olarak tanımlanan ve ahlak felsefesinde günümüz yaklaşımını ifade eden son etik türüdür. Felsefe yapma tarzının, yani felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne süren analitik felsefenin etik alanındaki tavrını ya da yaklaşımını ifade eder. Bu görüşte filozofun görevi bir dünya görüşü ortaya koymak, belli bir yaşam tarzını meşrulaştırmak ya da bir dünya görüşünü haklılandırmak veya desteklemek değil; ahlaki yargıları, ahlak alanına giren kavramları analiz etmek, ahlaki davranış ölçütlerini tartışmak, bu kavramların anlamlarıyla, ahlaki yargıları haklılandırma ve temellendirmede kullanılan yöntemlerin, felsefi açıdan dil ve ahlak ilişkisi içinde mantıksal analizini yapan etik türüdür.⁵⁶

2.5. Ahlak Kuramlarının Temellendirilmesi

Ahlak felsefesinde çeşitli ahlak kurumları geliştirilmiştir. Bu ahlak kurumlarını incelerken yapılması gereken şey anlaşılma ve incelemelerini kolaylaştırmak için onları sınıflara ayırmaktır. Ahlak felsefesinde bu durum; ahlak kurumlarının temellendirilmesi başlığında ele alınmaktadır. Ahlaki temellendirme kavramı ile ahlak kavramının neye dayandırılarak tespit edildiğinin araştırılması ve ahlaki iyi ile kötü hakkındaki bilgilerin temelini sorgulanması anlaşılmaktadır.⁵⁷ Ahlak kurumlarının temellendirilmesi başlığı altında etik tarihinde birçok ana ve alt başlıklardan oluşan temellendirme türleri vardır.

Felsefede “temellendirme” birden çok anlamı ifade etmek için kullanılır. Bazı filozoflar onu “psikolojik temellendirme” anlamında kullanılır ve bu başlık altında akıllı bir insan ahlaken doğru olan şeyi niçin yapmalıdır? sorusunun cevabını ararlar. Burada ahlaken doğru ve yanlışın ne olduğunu bildiğimiz farz edilerek, doğru olanı yapmak konusunda insanları nasıl ikna edeceğimiz meselesi üzerinde durulur. Bazı filozoflarda temellendirme kavramı ile “Davranışların ahlaken doğru olduğunu nasıl

Ahmet Cevizci Normatif Etiğin alanını biraz daha kapsamlı tutarak uygulamalı etiğin konu ve kapsamını Normatif Etik içinde değerlendirmiştir.

⁵⁶ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6; Cevizci, *Etiğe Giriş*, 9, 10; Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü, 504, 505; Kılıç, “Ahlaki Temellendirme Problemi”, 68, 69; Özlem, *Etik*, 64.

⁵⁷ Kılıç, “Ahlaki Temellendirme Problemi”, 69; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 131.

anlarız?” sorusunun cevabını ararlar. Buna ahlaken epistemolojik açıdan temellendirilme adı verilir. Diğerleri ise temellendirme kavramı ile değerlerin fiziki nesneler gibi dış dünyanın parçası olup olmadığını araştırırlar. Bunun adı ontolojik temellendirmedir.⁵⁸

Bunun yanında felsefe tarihinde ahlak fenomenini temellendirme girişimlerinin büyük çoğunluğu evrenselci bir tutum doğrultusunda olmak üzere, üç kaynağa dayanılarak gerçekleştirilmiş olduğunu görüyoruz. Başka bir ifadeyle ahlak fenomeninin ilkesel nedenlerini göstermede ve bunlara dayalı bir açıklamasını yapmakta üç kaynağa başvurulmuştur. Bunlar kozmolojik temellendirme, antropolojik temellendirme ve dini temellendirme olarak sıralanabilir.⁵⁹

Ahlaki davranışların bir çeşit ölçütü olan “iyi” değeri tarih boyunca sürekli içerik değişikliğine uğramıştır. Buna bağlı olarak da birçok iyiye içerik giydirmeye çalışan ahlaka bir işlev ve amaç yükleme çabasında olan ahlak anlayışları ortaya çıkmıştır. Bu ahlak anlayışları iyiye yükledikleri ve giydirdikleri anlamlara ve bunun sonucunda ortaya çıkacak beklentilere göre mutluluk ahlakı, vazife ahlakı, var oluşçu ahlak, ahlaksızlık ahlakı, sosyolojik ahlak, psikolojik ahlak, biyolojik ahlak olarak sınıflandırılmıştır.⁶⁰

“Ahlaki davranışların bir gayesi var mıdır?” sorusundan yola çıkarak ahlaki temellendirmeye çalışan ahlak kuramları, kainatta her olayın, değişimin veya hareketin belli bir gayeyi gerçekleştirmeye yönelik olarak meydana geldiğini savunan, gaye sebeplerini temele alan, geçmiş ve anı, gelecek aracılığıyla açıklayan, gayelerle araçlar arasında bir ilişkiler manzumesi gören “Gaye güdücü ahlak kuramları” olarak isimlendirilir. Kant’ın oluşturduğu ahlaki yükümlülük ve ödevin değerden önce geldiğini söyleyen buna bağlı olarak da bir insanın ahlaklı olabilmesini onu davranışlarının özgür iradeye ve ödev duygusuna dayanması gerektiğini söyleyen ödev dayalı ahlak kuramı ise “gaye güdücü olmayan” ahlak olarak belirtilmektedir. Bu kuramlar sonuçlarına göre değerlendirildiğinde mutlulukçu ahlak teorileri ve ödev ahlakı başlığı altında da iki genel guruba ayrılmaktadır.⁶¹

⁵⁸ Kılıç, *Din ve ahlak Felsefesi*, 204-225.

⁵⁹ Özlem, *Etik*, 24, 29.

⁶⁰ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 42, 43.

⁶¹ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 22, 30; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, 19, 20.

Etiğin tiplerini, onun üç temel problemine (en yüksek iyi; doğru eylem; istenç-irade özgürlüğü) getirilen çözüm denemeleri dikkate alınarak yapılan temellendirme de ise ahlak kuramları: “En yüksek iyiyi başat problem sayan etik tipleri”, “Doğru eylemi başat problem sayan etik tipleri” ve “İrade özgürlüğünü başat problem sayan etik türleri” olarak üç başlık altında temellendirilmektedir. Ahlak kuramları bu üç temel problemten hangisini başat sayarsa saysın diğer iki problemi dışta bırakmış değildir. Tüm etik tipleri bu üç temel problemle mutlaka uğraşmıştır. Buradaki ayrım, ahlak kurumlarının bu üç temel problemten birine daha fazla önem ve öncelik vermesinden kaynaklanmaktadır.⁶²

Bu saydıklarımızın yanında ahlak kuramları nesnelci ve öznelci, doğalcı, gayrı doğalcı ve heyecancı olarak sınıflandırıldığı gibi filozofların yaşadıkları çağlara göre ilkçağ ahlak felsefesi, Ortaçağ ahlak felsefesi, Yeniçağ ahlak felsefesi olarak veya filozofların mensup oldukları din ve ırklara göre de guruplandırılmışır.⁶³ Dolayısıyla her kuramın, onu diğerinden ayıran bir temellendirme biçimi vardır. Bu biçimlerin incelenmesi kendi başına ayrı bir çalışmayı gerektirdiği açıktır. Biz ise burada bir kaçını çok genel olarak ele alacağız.

2.5.1.1. Psikolojik Temellendirme

Bazı filozoflar temellendirme kavramını “motivasyon” ile ilgili konuları ifade etmek için kullanır. Ve şu tür soruların cevabını arar: Akıllı bir insan ahlaken doğru olan bir şeyi niçin yapmalıdır? Ahlaki ilkeler kendi kendilerine motive edici güce sahip midirler? Bütün akıllı insanları belli ahlak prensiplerini doğru olarak kabul etmeye ikna edebilecek gerçekler var mıdır? Görüldüğü üzere burada bir doğru ve yanlış probleminden daha çok doğru olarak bildiğimiz şeyi yapmaya kendimizi veya başkalarını nasıl ikna edeceğimiz meselesi gündemdedir. Bu türden soruların cevaplarını aramak demek bir anlamda ahlakı psikolojik açıdan temellendirmek demektir. Bundan dolayı bu tür temellendirme teşebbüsleri psikolojik temellendirme olarak isimlendirilir.⁶⁴

⁶² Özlem, *Etik*, 39, 40.

⁶³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 130, 131.

⁶⁴ “Niçin Ahlaklı olmayalım? Ahlaken doğru olan şey niçin yapılmalıdır?” gibi insanı ahlaki olanı yapmaya sevk eden temel psikolojik temellendirmede ahlak, düşünce tarihi içinde birden çok temel

2.5.1.2. Epistemolojik Temellendirme

Bazı filozoflar da temellendirme kavramı ile psikolojik meseleleri değil doğrulama ile ilgili meseleleri anlarlar. Ve şu tür soruların cevaplarını araştırırlar. Ahlak alanında hangi ilkelerin doğru olduğunu nasıl anlarız? Ahlak problemlerini çözme konusunda üzerinde ittifak edilen bir karar verme yöntemi var mıdır? Cesaretin bir fazilet olduğunu ispat edebilir miyiz? Hangi temel kuralları doğrulayabiliriz? Ahlaki akıl yürütme konusunda başlangıç noktaları nelerdir? Daha az temel olan önermeleri desteklemek için öncül olarak kullanılabilecek kendiliğinden aşikâr veya a priori karakterli bir dizi hakikat var mıdır? Bu türden soruların cevabının araştırılmasına ahlakın epistemolojik açıdan temellendirilmesi adı verilir. Pek çok filozof temellendirme kavramından “epistemolojik temellenmeyi” anlar.⁶⁵ Biz bu bölümde iki başlık altında dini temellendirme ve din dışı temellendirme üzerinde duracağız.

2.5.1.2.1. Din İle Temellendirme

Tanrı’yı evrenin yaratıcısı olarak kabul eden dinlerde özellikle semavi dinlerde ahlak kuramlarını temellendirme tarzı dinsel temellendirmedir. Burada “iyi” tanrının kutsal iradesi ve onun buyruklarıdır. Kozmik düzende kendi irade ve buyruklarına göre onun şekillendirdiği bir olgudur. “Doğru eylem” ve “doğru” ilahi iradeye uymak, ilahi buyruklara göre hareket etmek ve ilahi iradeye itaat etmektir. Semavi dinlerde ahlaksal yaşam Tanrı’nın irade ve buyruklarına göre yönlendirilen ve düzenlenen yaşamdır. Ahlak yasasının ve ahlaki yükümlülüğün kaynağı, ahlaki düzenin yaratıcı olan Tanrı’nın kendi iradesini ya bir takım emirlere ya da kutsanmış yetkin bir kişilikte peygamberde açındığına inanılır.⁶⁶

üzerine inşa edilmek istenmiştir. Bunların başında korku, ümit, sevgi, ihtiras, haz ve benlik gelmektedir. Geniş bilgi için bkz., Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 204-210.

⁶⁵ Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 204; Kılıç, “Ahlaki Temellendirme Problemi”, 9.

⁶⁶ Cevizci, *Etîce Giriş*, 18; Ahlakı belli bir dinin akidelerine göre temellendirmek isteyen temellendirme şekline dinsel/teolojik temellendirme adı verilir. Dinsel/teolojik temellendirme tüm semavi dinler için geçerlidir. Fakat teolojik olup dinsel olmayan temel değerlendirmelerde vardır. Bazı varoluşçu filozofların dinsel akideleri benimseyen fakat Tanrı’yı merkeze alan bir ahlak önerdiklerine tanık olunur. Bu türlü temellendirmeye yalnızca teolojik temellendirme demek daha uygun olur. Bkz.,

2.5.1.2.2. Din Dışı Temellendirme

Din dışı temellendirme ahlak ilkelerinin dinin dışında farklı şeylere dayandırılarak açıklandığı ahlak kuramlarıdır. Bu dayanakların başlıcaları akıl, sezgi ve duyudur. Akla dayandırılan ahlak kuramı için Kant örneği verilmektedir. Kant ahlaki bilgiyi a priori bir bilgi türü olarak görür. Bu bilgi olması gerekenin bilgisidir. Bu sebepten ahlak filozofunun asli görevi, ahlaki bilgimizdeki a priori unsurları ayırmak ve onların kaynağını göstermektir. Kantta göre “insanın kendi bilgisinden hiçbir şey ödünç almayan fakat ona akli bir varlık olarak a priori kanunlar veren” saf bir ahlak felsefesi kurulmalıdır. Kant, ahlak prensiplerinin nihai dayanağının sadece akılda bulunmasını ister. Ahlaki değeri olan davranışlar, ancak vazifeden dolayı davranışta bulunanlardır. Vazife ise kanuna duyulan saygıdan dolayı davranışta bulunma zorunluluğudur. Kanunun esas karakteri ise evrensel olmasıdır. Buradaki evrensellik, fizik kanunlarının evrenselliği gibidir. Kant’ın felsefi sisteminde ahlak, pratik akıl üzerine temellendirilir. Ahlaki değerleri koyan akıl teorik kullanımda tecrübe ettiğimiz dünyanın bilgisini bize verirken pratik kullanımda da ahlaki hürriyet dünyasına ait genel geçer prensipleri belirler. Böylece pratik akıl; ahlak alanında hem bilen, hem harekete geçiren, hem nasıl hareket etmemiz gerektiğini belirleyen kuralları koyan; hem de bu kurallara göre bizi hareket etmeye sevk eden bir yetidir. Ahlak kavramının bir gerçeği olarak insan, davranışlarını gerçekleştirmek istediği şey mutlulukla ahlaklılığın birleşmesi demek olan en yüksek iyidir. En yüksek iyinin gerçekleşmesi ise Tanrı’nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne inanmayı zorunlu kılar. Bununla beraber Tanrı’nın varlığı, ahlak kanununun genel geçerliliği

Özlem, *Etik*, 26; Dinsel temellendirmede; Davranışlara ahlaki iyilik veya vasıflarını kazandıran, bizzat Tanrı buyrukları mıdır? Yoksa Tanrı’nın buyruklarından bağımsız olarak davranışların ahlaken iyilik veya kötülük gibi özellikleri var mıdır? Sualine verilen cevap değişik din ile temellendirilen ahlak teorilerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bir davranışın iyi veya kötü olması Tanrı’nın onu buyurmasına veya yasaklamasına mı sebep olur? Ahlaki iyi veya kötü kavramları tamamen Tanrı’nın yasaklarına göre mi tanımlanacaktır; yoksa Tanrı’nın varlığını kabul eden insan akli için vahiyden bağımsız olarak ahlaki iyi ve kötünün bilgisine sahip olma imkânı var mıdır? Şeklindeki sualler ve bunlara verilen cevaplar doğrultusunda dinsel temellere dayanan teoriler birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 219, 220.

için değil en yüksek iyunin gerçekleşmesi için şart koşulmuştur. Dolayısıyla Kant'ın ahlak felsefesinin merkezinde pratik aklın kumanda ettiği insan bulunur.⁶⁷

Duyuları temele alan ahlak kuramı için ise Hume iyi bir örnektir. Hume'a göre tüm ahlak kuramlarında filozofların sıklıkla başvurdukları yol ahlaklı yaşamın akla uygun yaşamdan geçtiği yönündedir ve onlar, erdemin aklın tutkular üzerindeki zafer ya da hakimiyetinden meydana geldiğini ileri sürerler. Oysa akıl herhangi bir tutku ve heyecanla yapılmış tercihe mani olmaya muktedir değildir. Akıl tutkuların kölesidir ve öyle olması gerekir.⁶⁸

Hume'un sisteminde insan eylemlerini yöneten akıl değil tutku ve duygular olduğundan ahlakçılığı akla göre değil duyguya göre belirlenmektedir. Hume'a göre fazilet hoş, rezilet ise rahatsız edici bir izlenim uyandıran şeydir. Görünüşü bir çeşit haz veya huzursuzluğa sebep olan bir eylem veya karakter faziletli veya faziletsiz diye isimlendirilir. Bu tip bir ahlak duygusu her insan için müşterektir. Buna göre ahlaki hükümde bu hükmü veren kişinin hüküm verdiği eylem hakkındaki beğenme veya beğenmeme duygusu belirleyicidir. Burada ahlaki beğenmenin kısmi bir sebebi de faydalıdır. Yalnız bu sadece kişinin kendi açısından değil aynı zamanda yükümlülük duygusundan doğan kamu menfaatine duyulan bir sempatidir.⁶⁹

2.5.1.3. Ontolojik Temellendirme

Bazı filozoflar ise ahlak teorilerinde objektifliğin ve hakikatin rolü ile ilgilenirler. Cevabını aradıkları sorular; Ahlaki ifadeler hakikat değeri taşırlar mı? Değerler fiziki nesnelerin olduğu tarzda dış dünyanın parçası mıdır? Biz değeri

⁶⁷ Kılıç, "Ahlaki Temellendirme Problemi", 69-71; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 46, 47; Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 213, 214; Şunu belirtmek gerekir ki birçok felsefeci temellendirme işleminde Kant'ın ahlak felsefesini akla değil de ödevde dayandırmaktadır. Çünkü Kant'ın felsefesinde akıl çok önemli yer tutmasına rağmen Kant'ın ahlak felsefesine asıl katkısı ödev bilincinden kaynaklanan bir ahlak öğretisini öngörmesidir. Geniş bilgi için bkz. Cevizci, *Etîğe Giriş*, 175-190; Özlem, *Etik*, 68-78; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, 145, 261.

⁶⁸ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 136, 137.

⁶⁹ Kılıç, "Ahlaki Temellendirme Problemi", 73, 74; Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 215, 216; Duygular bütün ahlaki önemlerin lâfzen anlamsız olduklarını iddia ederler. Onlar hiçbir şekilde olguları ifade etmezler. Onların dile getirdikleri şey konuşmacının duygusudur. Bu ahlaki öznelcilik diye bilinen, ahlaki yargıların salt beğeniyle ilgili olduklarını öne süren görüşe benzer bir anlayış gibi görünebilir. Bununla birlikte bir öznelci duygucudan, duygucunun ahlaki yargıları şöyle ya da böyle gerçek bir anlama sahip olmayıp, sadece homurtu, iç çekişi, ya da gülme benzeri yaşantı ve duyguların ifadeleri olduklarına inandığı yerde, ahlaki yargıların anlamlı olmakla birlikte yalnızca kişisel beğeninin ifadesi olduğuna inanmak bakımından farklılık gösterir. Bkz., Werburton, *Felsefeye Giriş*, 71.

keşif mi ederiz yoksa onları icat mı ederiz? Değer kavramı felsefi bir terim olarak değişik filozoflarca çok çeşitli şekillerde kullanılmış olmakla birlikte buradaki temel ayrım ahlak kuramlarının bazılarına göre değerlerin tüm insanlar için geçerli olan aynı anlama gelen tüm gücünü kendi doğasından alan evrensel bir yapıya sahip olması, bazılarına göre ise bu değerler sisteminin insanlar veyahut başka güçler tarafından daha sonra belirlenen kişiden kişiye, gruptan gruba, toplumdan topluma, kültürden kültüre değişen göreceli öznel ölçütlerden ibaret olduğudur.⁷⁰ Bu yüzden ontolojik temellendirmeyi, değerlerin yapısının nesnel olduğunu öne sürenler ve değerlerin yapısının öznel olduğunu öne sürenler olarak iki kısma ayırabiliriz.⁷¹ Birinciler ahlak yasalarının evrensel mutlak, objektif ve değişmez olduğunu savunurken ikinciler bunun tam karşısında yer alırlar.

Evrensel ahlak yasalarını ve değerleri kabul etmeyen ahlak kuramlarına göre kişinin vicdanını bağlayacak hiçbir evrensel değer veya yasa yoktur. Kişi ahlaki eylemlerini eylemlerin sonucuna bakarak veya sonucunu düşünerek yapar. Evrensel ahlak yasasının var olduğunu öne süren ahlak kuramlarında ise değerlerin ve yasaların evrensel, nesnel, değişmez ve mutlak olduğu öne sürülür ki bu kuramları evrensel yasa ve değerlerin insandan bağımsız olarak doğada veya Tanrı'da bulunur.⁷²

2.5.2.1. Kozmolojik Temellendirme

Bu bağlamda iki yaklaşım söz konusudur. Birincisi ahlak olgusuna veya değer konusuna kozmolojik düzen açısından yaklaşan kozmolojik temellendirme. Diğeri ise olgudan, etik teoriyi belli bir metafizik bakıştan türeten bir temellendirme çeşididir. Bu anlayışta ortada canlı bir evren vardır ki bu evren ayrıca var olmanın gaye ve vasıtasını kendi içinde saklamaktadır. Doğanın insanda dâhil olmak üzere bütün unsurları düzenli ve anlamlı bir evren içindeki yerlerine göre anlaşılır. İnsanlar böyle bir dünya görüşüne bağlı olarak içinde yaşadıkları evrenin makro kozmos olduğuna inandıkları zaman, kendilerini de evrenin yapısal niteliklerini kendi

⁷⁰ Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 204, 221.

⁷¹ Özlem, *Etik*, 17; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, 17; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 298. Daha önce Ahlak Felsefesinin Problemleri ana başlığı altında değerlerin yapısı, değerlerin öznelliği ve nesnelliği geniş olarak incelendiğinden, burada bir daha zikretmeye gerek duymadık.

⁷² Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 302, 305.

varlıklarında yenileyen mikro kozmoslar olarak tanımlayıp, iyi ve ahlaklı yaşamı kozmik düzenle uyum içinde yaşamakla görürler. Evren insana göre her türlü bilgiyi içinde saklayan büyük bir âlem olduğuna göre insanda ne ölçüde âleme ayak uydurur ve onun düzenini benimserse o ölçüde küçük âlem olur.⁷³ Tabi böyle bir anlayış altında ahlaksal yaşam da doğal bir yaşam sayılıyor ve doğal yaşamın bir uzantısı olarak görülüyordu. Başka bir ifadeyle varlık düzeni ile ahlak düzeni, olgu ile değer, doğa yasası ile ahlak ilkesi birbirinden türetilen özde aynı olan şeylerdir.⁷⁴

Bu ölçüde ahlaklı yaşamak doğayla ve doğa yasalarıyla uyum içinde yaşamaktır. Doğa yasalarına, doğanın düzenine uygun yaşamak iyi, bunun tersi ise kötü olarak anlandırılır.⁷⁵

2.5.2.2. Antropolojik Temellendirme

Ahlaksal yaşamı insandan yola çıkarak temellendirme girişimlerine antropolojik temellendirme adı verilir. Antropolojik temellendirmede insandan yola çıkılarak, ahlaki hayatı hümanist (insan merkezli) bir düzlemde, insanın özüne uygun yaşaması olarak tanımlanır. Kendi içinde Doğalcı Antropolojik Temellendirme ve Tinsel Antropolojik temellendirme olarak iki alt başlığa ayrılır.⁷⁶

Birinci yaklaşım da ahlak insanın ahlaksal yaşamı, aynı insanın biyolojik, psikolojik yanı incelenerek; doğal yapısı ve doğal belirlenimi göz önünde tutularak temellendirilir. Bu durumda iyi insanın doğal ve toplumsal gereksinimlerini en uygun şekilde gidermesinde ölçüt olan şeydir. Bir toplumsal varlık olan insan doğal ve toplumsal gereksinimlerini ancak toplum içinde karşılayabilir. Böylece “iyi” insana, diğer insanlarla ilişki içinde yarar getiren şeydir. Dolayısıyla insan haza gider ve elemenden kaçır, buna göre “iyi” insana yarar sağlayan, kötü ise insana elem veren şeydir.⁷⁷

İkinci yaklaşımda ise akıl varlığı olarak insan, doğal belirlenim altında olmasının yanı sıra, kendi belirlenimini kendinden olan yani kendi kendisini

⁷³ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 55; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 296, 297; Cevizci, *Etîğe Giriş*, 17; Özlem, *Etik*, 24

⁷⁴ Özlem, *Etik*, 24, 29.

⁷⁵ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 7; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 55.

⁷⁶ Cevizci, *Etîğe Giriş*, 18, 19.

⁷⁷ Özlem, *Etik*, 27, 28.

belirleyebilen, akıl sahibi varlık olarak insan iradesine başvurup sadece kendisine açık bu olanağı kullanarak, ahlaksal yaşamını kendi koyduğu bir yasaya, “ahlak yasasına” göre belirleyip düzenleyebilir. Böylelikle, ahlaken “iyi” ve “kötü” ancak insanın kendi kendisine koyacağı bir ahlak yasasının belirleyebileceği öne sürülerek bu yasanın ancak bir akıl varlığı olarak özerk insana ait bir yasa olacağı vurgulanır.⁷⁸

2.5.2.3. Sosyolojik Temellendirme

Ahlaksal yaşamı insandan ve insanların oluşturduğu topluma dayandırarak açıklamaya çalışan temellendirme çeşidine sosyolojik temellendirme adı verilir. Her insan kendi varlığını koruma ihtiyacı duyar ve buna göre hareket eder. O yüzden de insan savaş yerine barışı tercih eden bir tutum içine girer. Çünkü savaşta elinde olan şeylerin yok olma tehlikesi vardır. Aklını kullanan insan için de bir arada yaşamaya zorlar. Bir arada yaşamada hukuksal bir yasa ihtiyacını beraberinde getirir. Bundan da anlaşıldığı üzere ahlaki iyi ve kötünün belirlenimi, toplumsal düzen ve hukuksal çizgi içinde, barış güvenlik ve karşılıklı yarar ilkelerine dayanıp akıl yoluyla oluşturulmuş bir yaşam tarzını ifade eder.⁷⁹

2.6. Ahlak Türleri

Ahlak görüşleri yukarıda işlenen konularda da görüleceği üzere bir çok türlere ayrılmaktadır. Ama biz burada çalışmamız doğrultusunda çok genel hatlarla sadece mutluluk ahlakı, ödev ahlakı, sosyolojik ahlak ve varoluşçu ahlaka değinmekle yetineceğiz.

2.6.1. Mutluluk Ahlakı

Yunanca “*aidaimonismos*” tan İngilizce “*eydaimonism*” olarak bilinen ve anılan Mutluluk Ahlakı, ahlaki eylemin nihai hedefinin mutluluk, doğru eylemin en yüksek amacının kişinin kendisini tam olarak gerçekleştirme, potansiyel güç ve yeteneklerini tam olarak hayata geçirmesi olduğunu savunan ahlak kuramlarına

⁷⁸ Özlem, *Etik*, 27,28; Cevizci, *Etğe Giriş*, 19.

⁷⁹ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 297; Cevizci, *Etğe Giriş*, 20.

verilen toplu bir isimdir.⁸⁰ Bu ahlak kuramlarında insan davranışlarının son gayesi mutluluk olarak belirlendiği için bunlar “gaye güdücü ahlak” olarak ta isimlendirilir.⁸¹ Ahlak kuramlarının çoğu mutlulukçu karakterdedir. Ancak ahlak kavramlarında mutluluk farklı veçhelerden ele alınmış, mutluluğun mahiyeti ve ona nasıl ulaşacağı ve nasıl elde edileceği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁸²

2.6.2. Ödev Ahlakı

Kant’a göre “İnsanın kendi bilgisinden hiçbir şey ödünç olmayan fakat ona akli bir varlık olarak apriori kanunlar veren” saf bir ahlak felsefesi kurulmalıdır. Ona göre ahlak yasasının kaynağı bizzat insanın kendisidir. Kant ahlaki eylemleri özgürce yapılan eylemlerden sayıyor. Bu özgürce gerçekleştirilen eylemleri de eylemlerden çıkan ve ödev duygusundan çıkan olarak da ikiye ayırır. İşte ahlaki ilgilendiren, bu ödev duygusu sonucu çıkan eylemlerdir. O ayrıca ahlaklılığın özünü ahlaki eylemin sonucundan değil de, onun hazırlanışında, yani niyette bulur. Buna göre ahlaki alanı temellendiren de iyi niyettir. O halde iyi niyete dayalı ve ödev duygusundan doğan eylemler, sonucu ne olursa olsun ahlaki bir eylemdir. Eğer bu niyet menfaate bir ferdin veya zümrenin menfaatine dayandıysa kötüdür. Eğer bir fiil, yalnız kanuna hürmet maksadıyla ifade edilmişse ahlakidir. Bütün davranışların özü her türlü ahlaki davranıştan uzak ve bağımsız olarak vazifeye hürmet olmalıdır. Neticede “iyi” “vazifeye” bağlanmıştır.⁸³

⁸⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 610.

⁸¹ Ahlaki kuramlar “Gaye Güdücü” ve “Gaye Güdücü Olmayan” olmak üzere iki sınıfta incelenmektedir. Buna göre gaye güdücü ahlak, fiilin sonuçları ve gayesini esas alır. Bu ahlak görüşlerinde gaye güdücü bir varlık olarak görülen insan, düşünen ve bilen gücüyle önce iynin ne olduğuna karar verir. Daha sonra yapan, eyleyen gücüyle söz konusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete koyulur. Bu itibarla gaye güdücü ahlaklarda iyi hem gayelerin hem de araçların niteliğini belirlemektedir. Bütün ahlak kuramlarında kendi kendine yeten ona ulaşınca talebin sona ermeyeceği, bizatihi kendinden iyi olan bir “en son gaye” ve onun değer olarak ifadesi olan bir “en yüksek iyiyi” belirlemek ilk görev olmuştur. İşte, “Ahlaki kavramların en son gayesi nedir?” sorusuna “Bizatihi ve en yüksek olan mutluluktur” cevaplarını veren ahlak kavramlarına “gaye güdücü” aynı zamanda da “mutlulukçu” ve sonuççu ahlak görüşleri denmektedir. Kant’a kadar bütün Antik ve Ortaçağ görüşleri ve dini ahlaklar genellikle gaye güdücü sayıldığı gibi, daha sonra da bu yaklaşım devam etmiştir. Kant’ın geliştirdiği ve daha çok onunla birlikte anılan gaye güdücü olmayan ahlak öğretisi ise bilindiği üzere ödev ahlaki olarak isimlendirilir. H. Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 21-23; H. Hüseyin Bircan, “Teolojik ve Deontolojik Açıdan Li-Vechillah Teriminin Kur’an-ın Ahlak Değerleriyle İlişkisi”, 65, 86.

⁸² Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 42.

⁸³ Kılıç, “Ahlaki Temellendirme Problemi”, 69, 70; Özlem, *Etik*, 27, 28.

2.6.3. Varoluşçu Ahlak

Varoluşçu öğretiler özellikle 20. yüzyıl varoluşçuluğu modern toplum anlayışlarının bireyi silikleştiren ve edilgenleştiren daha doğrusu bireyin kişiliğini hiçe sayarak tek tip insan öğretilerine karşı ortaya çıkmış ve bireyin kendi kişiliğini korumasını savunan bireyci ahlak kuramlarıdır.⁸⁴ Var oluşçulara göre insan kendi hayatından başka bir şey değildir. İnsan kendi faziletlerini kendisi meydana getirir; korkak veya kahraman olmak insanın kendi elindedir; insan kendi yolunu kendisi seçer; üstelik bir ahlak seçmeden de edemez. İnsanı insan yapan yine kendisidir. İnsan seçim konusunda mutlak özgürdür; özgürlüğü de özgürlük adına seçer. Özgürlükle yapılan her şey ahlaka uygundur. Onlara göre bir tek suç vardır; o da pişmanlıktır. Yaptığından pişmanlık duyan kimse kendi özüne ihanet ediyor demektir. Onun için de insanları suçtan değil pişmanlıktan kurtarmak gerekir. Bu yüzden sonucu ne olursa olsun açık yüreklilikle itiraf, ahlak değerlendirmesinin ölçütü olur.⁸⁵

2.6.4. Sosyolojik Ahlak

Emile Durkheim ve L. Levy Bruhl'un geliştirdiği bir ahlaktır. Bu ahlakı ilk temellendiren Auguste Comte'dir. Comte'a göre ahlakın temel prensibi "Başkaları için yaşamaktır". Ahlaki hayatın temeli fedakârlıktır. İçinde benlik duygusu olan hareket faziletli (ahlaki) olmamaktadır. Bunun içinde şahsi arzularımızı yok etmek gereklidir. Ahlaki görev ise elden geldiğince insanlığın ilerlemesine yardımcı olmaktır. Sosyal olmayan ahlak da ahlaki olana aykırıdır. Ahlak dinlere ihtiyaç duymadan mevcudiyetini korur.⁸⁶

Emile Durkheim'de ise sosyolojik etiğe yön veren anlayışın sosyolojik belirlemecilik olarak adlandırıldığını görürüz. Toplum doğanın bir parçası olarak görülür ve onda da doğa yasalarının geçerli olduğu öne sürülür. Ahlaki davranışta toplumun bir ürünüdür. Ahlakın kökü doğrudan doğruya toplumda aranır. Ahlak

⁸⁴ Varoluşçu ahlak kuramlarının önde gelen mimarları, Kierkegaard, M. Heidegger, Karl Saspers ve S. P. Sartre' dir. Bkz., Doğan Özlem, *Etik*, 110-126.

⁸⁵ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 48, 49.

⁸⁶ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 51.

toplumda doğar ama ferdi davranışlarda gerçekleşir. İnsan ne kadar sosyalleşirse ahlakileşir; çünkü ahlak toplumun ürünüdür.⁸⁷

⁸⁷ Özlem, Etik, 103.

3. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLAK

İslam ahlakı denildiğinde İslam düşüncesi içinde geliştirilmiş ahlak görüşleri kastedilmektedir. Bu görüşler kelim, tasavvuf, felsefe ve hatta fıkıh disiplinleri içinde geliştirilmiştir. İslam ahlakının asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Aişe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlakının "Kur'an ahlakı" olduğunu belirtmiştir. Bu iki kaynak dini ve dünyevi hayatın genel çerçevesini çizmiş, tutum ve davranışların ilkelerini belirtmiş, böylece daha sonra fıkıhçılar ve hadisçiler, kelimcılar, mutasavvıflar ve filozoflar tarafından geliştirilecek olan İslam ahlak anlayışlarının temelini oluşturmuşlardır.⁸⁸

İslam'ın ilk yıllarında ve asrında ahlak sistemine ve onunla ilgili tedvin edilmiş kitaplara rastlanmamaktadır. Bunun nedeni o devirde Kitap ve sünnetin canlılığını muhafaza etmesi ve çıkan problemlerin bizzat peygamber tarafından Kitap ve Sünnetle çözüme kavuşturulmasıdır. İslam ahlakını sistemleştirme fikri daha ziyade İslam'ın dışındaki kültürlerce teşvik edilmiş ve hicri II. Asırdan itibaren tercüme hareketleriyle hız kazanmıştır.⁸⁹

Şu halde İslam Ahlakının biri dâhili, diğeri harici olmak üzere iki temel kaynağı vardır. Dâhili kaynağın esasını, melek aracılığıyla hem lafız hem de mana olarak Hz. Muhammed'e indirilmiş olan Kur'an-ı Kerim ve bizzat onu taşıyıcı olan Hz. Peygamber tarafından yapılmış yorumundan ibaret olan, kavli fiili ve takriri şekliyle sahih sünnet oluşturur ki, bu kaynağın anlaşılması ve savunulması bağlamında ortaya konulan düşünce ve metodolojiler de buna dâhildir.⁹⁰

Harici kaynağa gelince ise bu özellikle Darul-İslam'da varlığını sürdüren Yahudilik, Hristiyanlık ve Maniheizim gibi dinler ile İslam öncesi Yunan, İran, Arap, Hint vesaire düşünceleridir. Bu harici unsurlardan özellikle Yunan, İran ve Hint kültürlerinin, bilhassa Yunan düşüncesinin İslam Felsefesine en çok etki eden düşünce olduğu bilinir. Gerçekten İslam felsefesi hemen hemen bütün evrelerinde

⁸⁸ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 24; Çağrı, "Ahlak", 1; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 19; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 17; Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 21; Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 1.

⁸⁹ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 53; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 25.

⁹⁰ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Liteya Yay., İstanbul 2004, 27, 28; Çağrı, "Ahlak", 1; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 24; Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 26, 27; Erdem, *Son devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 19, 20.

gerek yöntem, gerekse terminoloji bakımından Yunan düşüncesinden derin izler taşımaktadır.⁹¹

Bu nedenle İslam Felsefesi Yunan düşüncesiyle olan ilişkinin ürünüdür denilebilir. Zira bununla ilgili olarak İslam'da hakiki anlamda bir felsefenin var olup olmadığı da dahil bu felsefenin özgünlüğü, değeri, felsefe tarihi içindeki yeri tartışma konusu yapılmıştır ve yapılmaktadır.⁹²

3.1. İslam Ahlak Teorileri

İslam düşüncesinde Ahlakla ilgili temel eserler hicri III yüzyıldan itibaren kaleme alınmaya başlanmış ve bu çalışmalar günümüze kadar devam ede gelmiştir. Lakin İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ahlak teorileri ve ahlakla ilgili eserler bunları kaleme alan müelliflerin dünya görüşleri nispetinde farklılık göstermektedir. Biz gelenek olduğu üzere bu ahlak teorilerini, *nassi ahlak*, *tasavvufi ahlak*, *kelami ahlak*, *felsefi ahlak*, *dini ahlak* olarak beş başlık altında inceleyeceğiz.⁹³

3.1.1. Kur'ani Ahlak (Nassi Ahlak)

Doğrudan Kitap ve Sünnetle belirlenen ahlaka Kur'ani veya Nassi ahlak adı verilir. Kur'ani ahlak 8. ve 9. asırlarda filozof ve kelimcilerin akli metot ve kategorileri ışığında işlem ve analizinden kısmen ayıklanmış olarak Kur'an ve Hadislerdeki ahlaki ifadelerle ortaya çıkmıştır. İlk Kur'an tefsircileri hadisçiler ve fıkıhçılar doğal olarak büyük oranda akli bir faaliyet olarak analiz ve yoruma başvurmuşlardır. Fakat bu faaliyet dini hakikatin temel kaynakları olan Kur'an ve hadislerin ortaya koyduğu genel çizgiden ayrılarak yapılmamıştır. Bu nedenle bu faaliyet çabaları tutarlılık ve kapsamlılık gibi iki zorunlu unsur içeren gerçek cedel

⁹¹ Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara, 2004, 14; H. Hüseyin Bircan, "İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi", *İslamiyat Dergisi*, 2004, 2, 76,77; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Kasım Turhan), Sa-to Yay., İstanbul, 2004, 55-58.

⁹² Bircan, "İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi", 77.

⁹³ İslam Ahlak Teorileri için bkz., Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 23-26; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 54; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 9; Yaran, "İslam'ın Ahlakının Şartı Kaç?", *İ.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* içinde, İstanbul Üniversitesi Yay., 11, İstanbul 2005, 35.

ve akli faaliyet özelliği taşımaktan uzaktır. Bu yönüyle Kur’ani ahlak çalışmaları sistematik bir teori ortaya koyamamıştır.⁹⁴

8. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan yeni durumlar karşısında az çok farklı ahlak anlayışları doğmakla beraber temelini Kur’an’dan alan Hz. Peygamber ile ashabının hayatlarında şekillenmiş olan görüş, Kur’ani ahlaka bağlılığı ilke edinen anlayışta varlığını sürdürmüş ve genel olarak ahlaka ve bu alanın özel konularına dair eserlerden oluşan zengin bir literatür meydana getirmiştir.

Daha çok hadis ve fıkıh âlimleri tarafından yapılan bu yöndeki ahlak çalışmaların başlangıcını hadislerin tasnif dönemine kadar götürmek mümkündür. Nitekim başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hemen hemen bütün hadis mecmualarında “Kitab’ül-Edeb”, “Kitab’ül-Bir” ve “*Kitab’ül-Hüsni’l-Hulk*” gibi bölümler yer almıştır. Buhari’nin *el-Edebü’l-Müfredi*, Abdullah b. Mübarek’in *Kitabü’z-Zühd ve’r-Raka’ik*’i gibi yalnızca ahlaka dair hadis ve haberlerden oluşan eserler yanında, İslam Kültür Tarihi boyunca devam eden “Kırk Hadis” ve “Ahkamü’l-Kur’an” türündeki eserlerde bu alanda yapılan çalışmalar içinde değerlendirilebilir.⁹⁵

3.1.1.1. Kur’ani Ahlakın Özellikleri

Kur’ani ahlakın bazı temel niteliklerini şöyle sıralamak mümkündür. Kur’an’a göre mutluluğun elde edilmesi ancak Allah’a itaatle mümkündür. İnsanın mutluluğunu temin için neleri yapmamak zorunda olduğu İlâhi Kitapta açıkça yazılmıştır. Bu kitaptaki her emir ve yasak, insanın mutluluğunu doğrudan doğruya ilgilendirir.⁹⁶

Allah insana iyilik ve kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiştir. İnsanın iyi veya kötü olması kendi elindedir. Kur’an ve sünnete insanın iyi olması için ona rehberlik etmektedir.⁹⁷

⁹⁴ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 17, 23, 29; Yaran, “İslam’ın Şartı Kaç?”, 33-44.

⁹⁵ Çağrı, “Ahlak”, 3; Mustafa Çağrı, “İslam Ahlakı”, *İlmihal (İslam ve Toplum)*, T.D.V. Yay., II, Ankara 2005, 502; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 531, 532.

⁹⁶ Bircan, “Teolojik ve Deontolojik Açıdan Li-Vechillah Teriminin Kur’an-ın Ahlak Değerleriyle İlişkisi”, 75.

⁹⁷ Çağrı, “Ahlak”, 2; İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, 100.

Kur’ani ahlakta değerlerin kaynağı yani iyiyi ve kötüyü belirleyen mutlak güç Allahın kendisidir. Eğer bir konuda Kur’an ve sünnet de bir şey söylemişse artık iyi olan odur, insanlara ise buna göre hareket etmek düşer.⁹⁸

Bir taraftan emirlere uyanlarla uymayanların ayırt edilmesi iyi işler yapacak olanlarla kötülük yapacak olanların ayrımı ön plana alınmış, mükâfat vaat edilmek suretiyle iyilerin mutlu olmaları gözetilmiştir. Hatta bu mutluluk asıl olarak ahiret mutluluğu olarak belirtilmiştir.⁹⁹

Kur’ani ahlakta yapılan işlerde önemli olan amellerdeki niyettir. Hatta öyle ki niyet Kur’an da övülen amellerden daha hayırlıdır.¹⁰⁰

Kur’ani ahlakta Allah şuuru insana ahlaki ve manevi hayattan zevk alma, hatalarının farkına varma, onlardan yüz çevirme ve Allahtan bağış dileme fırsatı sağlayacaktır. Bu ahlaki terakkinin ulaşacağı son nokta, insanın gaye bakımından, çıkar ve ceza (cennet ve cehennem) kaygılarını aşması bütün düşünce ve davranışlarını Allah’ın rızasını kazanma gayesi ve niyeti ile yapması yer alır.¹⁰¹

3.1.2. Tasavvufi Ahlak

Resulullah’ın vefatından sonra sahabeler ve Emeviler döneminde baş gösteren iç savaşlar, siyasi gruplar arasındaki çekişmeler ve bazı yöneticilerin haksız tasarrufları, başta Ebu Zer el Gıfari, Ebu Musa el-Eş’ari, Abdullah b. Mesud, Selman el-Farisi, Hüzeyfetül Yeman, Ebu’d-Derda gibi sahabiler olmak üzere, zahidane bir ahlaka eğilimli olanlar arasında ciddi hoşnutsuzluklara yol açtı ve giderek katılaştan bu anlayış temelde Kur’an ve hadise dayanmakla birlikte dünya bağlılığını ruhun alçalmasına yol açtığı şu halde ebedi kurtuluş için bu bağları koparmak kısacası “ölmeden önce ölmek” gerektiği şeklinde olumsuz bir anlayışa dönüştü.¹⁰²

Bu ahlak sisteminin etkisinde Müslümanların ahlak ilkesi ve eylemlerin temelinde başta söylediğimiz gibi Kur’an ve Sünnet yer almasının yanında tasavvufi yorum ve yaşayışa ağırlık veren, riyazet ve mücahedat, biyolojik ve psikolojik nefis

⁹⁸ Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 223; Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 27.

⁹⁹ Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 32.

¹⁰⁰ Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 172; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 29.

¹⁰¹ Bircan, “Teolojik ve Deontolojik Açıdan Li-Vechillah Teriminin Kur’an-ın Değeriyle İlişkisi”, 85; Çağrı, “Ahlak”, 2, 3; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 73.

¹⁰² Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 63, 64.

terbiyesi uygulamaları olan ve bununla beraber tasavvufçuların çoğunda görülen genel dini kapsayıcılık veya çoğulculuğun bir uzantısı olarak öteki dinlerin ahlaki ilke ve erdemlerinden yararlanma diğer peygamberlerin ahlaki özelliklerini daha belirgin bir biçimde model alabilme gibi özellikleri yer alır.¹⁰³

Tasavvufi eğilimler bu hayatın dışında gördükleri Müslümanları “zahir ehli” veya “avam” saymışlar, farklı ölçülerde de olsa kendilerini yabancı ve kötülük çevresi kabul ettikleri kitlelerden ya tamamen veya belli bir süre ya da hiç olmazsa kalben uzak kalmayı yeğlemişlerdir. Evlilik konusunda da değişik ölçülerde de olsa Peygamber sünnetinden farklılık göstererek züht hayatı, ahlak ve dinin selameti için bekar yaşamayı gerekli görmüşler, tevekkül anlayışının bir sonucu olarak, tedaviyi tevekküle aykırı saymışlar ve hastalıklara gönüllü katlanmayı bir felsefe saymışlar, nefsin açılması gerektiğini söylemişler ve bu savaşla bir nevi iradeyi hür kılma, insanın ahlaki mükemmelliğe ulaşmasını ve Allah’a yaklaşmasını önleyen bedeni ve dünyevi her türlü tutkudan kurtulmayı hedef almışlardır.¹⁰⁴

Tarikatlaşma döneminden sonra, tasavvufi ahlakta ilkeler, tarikatın belli ilkelerine, model insan da, tarikatın kurucusu veya yaşayan şeyhine yönelik bir cemaatleşme niteliğini göstermiştir. Zira tarikatın bu ahlaki ilkeleri de tüm Müslümanlar düşünülerek tasarlanmış değil, kendilerini öteki dinlerden ziyade öteki tarikatlardan ayırmaya yarayan cemaatsel ilkeler olma özelliğini gösteren, pratik ahlaktan ziyade manevi yönü ağır basan ahlaki ilkelerdir.¹⁰⁵

3.1.3. Kelami Ahlak

Nihai olarak Kur'an ve Hadislere dayanmakla beraber ağırlık olarak akli metot ve kategorilere dayanan kelami ahlak görüşleri, özellikle 8. ve 10. asırlarda temel deontolojik varsayımlarla akılcı İslam ahlakı sistemini oluşturan Mutezile ile filozofların akli metotlarını tamamen ret eden, Kur'an'da ki tek yaratıcı, teşri sahibi ve de âlemdeki varlığın ve iyiliğin nihai kaynağı olan kudret sahibi İlâh, kavramına

¹⁰³ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 54; Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 32; Yaran, “İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?”, 44.

¹⁰⁴ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 66, 72.

¹⁰⁵ Yaran, “İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?”, 44, 45.

bağlı kalan aşırı iradeci bir ahlak sistemi savunan Eş'arilik'in görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir.¹⁰⁶

Kelam İlminde ele alınan ahlak problemlerinin temelini, kader meselesiyle ilgili olmak üzere kulların fiilleri teşkil eder. Esasen kader ve ona bağlı olarak insanın irade ve ihtiyaçları, adalet, husun ve kubuh, salah ve aslah gibi konular ve bunlar üzerinde yapılan tartışmalar yalnız metafizik problemle sınırlı kalmamış aynı zamanda ahlakla ilgili temel düşünceleri de derinden etkileyen sonuçlar doğurmuştur.¹⁰⁷

Bu bağlamda Mutezile ahlaki değerlerde akli bilgiyi esas alarak onları görecelikten ayırmış, ahlaki yargılara yaklaşmakta nesnel bir bakış açısı sergilemiştir. Eş'ari görüş ise aklın tek başına faaliyetin ve davranışın iyi ve kötü olup olmaması konusunda hüküm verme gücünde olmadığını ve bunun ancak şeriatın izahıyla tespit edileceğini belirterek Kelami bilgi sistemini, kendi bünyesinde hem akli bilgi hem de dini bilginin esas alındığı ama değerler nispetinde öznelci bir yaklaşım sergiler haline gelmiştir.¹⁰⁸

3.1.3.1. Mutezile'nin Ahlak Anlayışı

Mutezile mezhebinin üzerinde ittifak ettiği beş esas prensipten ahlak için en önemlisi “adalet” prensibidir. Bu prensibe göre Allah adil olduğundan insanlara zulmetmez. Allah'ın ahirette adil bir şekilde ödüllendirip cezalandırma bilmesi için insanın dünyada iyi ve kötü davranışlar arasında tercih yapabilme gücüne sahip olması gerekir. İnsanların irade ve kudretini Allah'a havale edilmesi halinde Allah'ın hikmet ve adaletinin kusursuzluğundan söz edilemez ve sonuçta onun ahlaki mükemmelliği ihlal edilmiş olur. İnsanın iyiyi kötüden ayırt etme hürriyetinin olması içinde insanda zaruri olarak akıl gücü olması lazımdır. Aklın değerler hakkında kesin bilgiler edinmesi için ise değerlerin fiillerin değişmez niteliği olması gerekmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 23.

¹⁰⁷ Çağrı, “Ahlak”, 3; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 40; Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 29.

¹⁰⁸ Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 265, 266; Saruhan, *Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 29, 30.

¹⁰⁹ Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 264, 265; Çağrı, “Ahlak”, 4; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 52, 53; Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 57; Mutezilenin savunduğu beş temel ilke, “Tevhit” ; Allah'ın

Mutezilede Allahın bazı şeyleri emretmesi bazı şeyleri de yasaklaması fiillerin iyilik ve kötülüklerini vacip kılmaz. Allahın emretmesi, yasaklaması ve peygamberler göndermesi bilgi eksikliğinden dolayı aklın kavrayamadığı şeyleri insanlara izah etmek içindir.¹¹⁰

Mutezilede insan kendi fiilinin yaratıcısı durumundadır. Böylelikle Allah’a şer ithaf edilemez. İnsanın hayır ve şerden birini hür iradesiyle yapma ve seçme yeteneğinden bahseden mutezile bundan sadece insan ahlakı şerrini kast etmekte, tabiatla meydana gelen doğal afetler gibi şer’i olayları Allah’a nispet etmektedir. Mutezilede tabi şerrin Allah’a nispet edilmesi onun adalet ve himmetini ihlal etmez. Çünkü bu musibetler ya bir suçun karşılığıdır. Veya farkına varabildiğimiz ya da varamadığımız bir hayır taşımaktadır.¹¹¹

3.1.3.2. Eş’ari’nin Ahlak Anlayışı

Eş’ari anlayışında hayrın yanında şerrin de yaratıcısı Allah’tır. İnsan fiilleri Eş’ari de zorunlu ve kazanılmış olarak iki kısımda incelenirken, zorunlu olarak yaptığı fiiller kendi gücü ve seçimi dışında olduğu için ahlaki özellik taşımaz. Bunun yanında insanda yaratılmış bir güç ile kazanılmış fiillerde ise iki, fail bulunur. Bu fiilleri yaratan Allah onları kazanan (seçen-kesb eden) insandır. İnsan yaratılan bu fiili özgür iradesi ile kesb ettiği için bu fiillerden sorumludur. Ve böyle fiillerde ahlakilik söz konusudur. Allah’ın şer olan fiilleri yaratması onun adalet veya hilmine bir zarar getirmez çünkü Eş’ari görüşte Allah için değerler söz konusu değildir. O şerri kendisi için değil başkası için yaratmıştır.¹¹²

Eş’ari ahlak anlayışında değerler olgulardan çıkarılamaz. Değer koyucu olan Allah’ın kendisidir. O bir şeye iyi derse iyi, yasaklar ve kötü diye nitelendirirse

birliği, “Adalet”; Allah’ın mükâfatlandırma ve cezalandırma da adil olması. “Vaad ve Vaid”; hak etme teorisi. İnsana mükâfat veya ceza gerektiren şeyin ahlakın vasfı olarak karşılığı, “el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn”; iki yer arasında bir yer. Büyük günah işleyen insanın durumunun ne imanin içinde nede İmanın dışında olması, “İyiliği emretme kötülükten men etme görevi”. Bkz., en-Neşşar, *İslam Felsefesi Düşüncesinin Doğuşu-II*, 232; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev.: Ayşe Meral), Litera Yay. İstanbul, 2005, 100; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 56-58.

¹¹⁰ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 53; Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 265; Mutezile’de Vahyin rolü hakkında geniş bilgi için bkz., Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 58, 59.

¹¹¹ en-Neşşar, *İslam da Felsefe Düşüncesinin Doğuşu-II*, 254-260; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 54, 55; Çağrı, “Ahlak”, 4.

¹¹² Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 266, 267; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 55, 56; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 76.

kötüdür. O yüzden insan akli Allah'ın bildirmesi dışında iyi ve kötüyü kavrayamaz.¹¹³

3.1.4. Felsefi Ahlak

Felsefi ahlak ile özellikle Yunan felsefesinin Arapça'ya çevrilmesiyle başlayan, İslam filozofları tarafından geliştirilen ahlak kastedilmektedir. Yunanca ahlak malzemeleri oldukça erken bir dönemde, Müslümanların feth ettiği topraklarda mevcut olan felsefi okullar ve tercüme sayesinde İslami entelektüel çerçevelere ulaştı¹²⁴ İslam'da felsefi ahlakın gelişmesinde daha önemli yere sahip olan eserler Galen, Porfiryüs, Platon, Aristo gibi antik yunan düşünürlerinin eserleridir. Bu düşünürler ve eserleri, İslam filozoflarının ahlak görüşlerine etkide bulunarak, onların ahlaki eylemin, doğru ve yanlışın, faziletin, mutluluğun, düşünce ve seçmenin tabiatı ve diğer ahlaki meseleler hakkındaki görüşlerini şekillendirmiştir.

Örneğin Eflatun ve Aristo'nun psikoloji ve ahlak öğretilerini uzlaştırmaya çalışan Galen'in Peri Ethon'un adlı eseri İslam ahlakında genel kabul görmüş üçlü nefis taksimi ve onlara karşılık gelen hikmet, şecaat ve iffet ve bunların birleşiminden doğan adalet olarak dört temel erdem düşüncesinin önemli bir kaynağıdır. Bununla birlikte şüphesiz İslam Ahlakını etkileyen en önemli Yunanca ahlak metni Aristo'nun İshak b. Hüseyin tarafından tercüme edilip, Farabi, İbn Rüşd ve diğerleri tarafından şerh edilen "*Nikomokhos'a Etik*" i dir.¹¹⁴

Dolayısıyla İslam filozoflarının ortaya koydukları ahlak görüşü, Yunan filozoflarının ahlak, ahlaki yaşam ve ahlaki terimlerle ilgili önemli tarif ve tasnifleri ile temeli Kur'an ve Sünnete dayanan İslam ahlakının ortaya koyduğu tarif ve tasniflerden yararlanılarak sistemli, rasyonel, tutarlı ve şümüllü bir görüştür.¹¹⁵

İslam filozoflarının ahlaki mutlulukçu bir ahlak olmasının yanı sıra, mutluluk, insanın ulaşabileceği en son yetkinliktir. Bu mutluluk ise belli ölçüde dünyada olmasına karşın tam olarak ahirette gerçekleşecektir.¹¹⁶

¹¹³ Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 56; Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 56; Komisyon, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 266, 267; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 75; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 55, 56.

¹¹⁴ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 95-98; Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 33, 37; Aydın, "Ahlak-İslam Felsefesi", *DİA*, T.D.V. Yay., İstanbul 1989, 10.

¹¹⁵ Aydın, "Ahlak-İslam Felsefesi", 10; Yaran, "İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?", 46.

¹¹⁶ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 67-84.

Felsefî ahlakta, ahlak'ın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsin kendisinden faziletli fiiller sadır olacak şekilde terbiye etmektir. Filozoflar felsefeyi genellikle nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırırlar. Birincisi daha çok insanın bilgileriyle ikincisi ise faaliyetleriyle ilgilidir. Birincisinde başarılı olmak bizi nazari kemale, ikincisinde başarılı olmak ise ameli kemale götürür. Her ikisinin aynı şahısta toplanması tam ve hakiki saadetin gerçekleşmesi anlamına gelir. Ameli felsefe veya hikmetin üç ana konusu vardır. Bunlar *ahlak*, *tedbirü'l-menazil* ve *siyasetü'l-müddün*'dür. Birincisi ferdin nasıl kemale ereceğini ele alır, ikincisi ahlakı aile çerçevesi içinde ele alır, üçüncüsü şehirlerin veya ülkenin ahlaklı ve faziletli yönetimini konu edinir. Bu üçlü ayrımı hemen hemen bütün İslam filozoflarında görmek mümkündür.¹¹⁷

İslam dünyasında ilk filozof ve İslam felsefî ahlak savunucusu Kindi olarak gözüke de onu sistemli bir hale getiren Farabi olmuştur. Yine felsefecilerin ahlakla ilgili eserleri incelendiğinde görüleceği üzere filozofların görüşleri bir birinin aynı veya kopyası şeklinde olmayıp hepsinin yaklaşım ve tahlil tarzı farklılık göstermektedir.¹¹⁸

Felsefî ahlakta genel olarak nefis, nefsin mahiyeti, özellikleri, çeşitleri, erdemler, hayatın gayesi, lezzetler, üzüntü ve ölüm korkusu, ahlakın kaynağı meselesi, şer, saadet saadetin kaynağı, şehir, ülke ahlakı ve yönetim esasları, genel olarak ahlakın tarifi ve mahiyeti, ahlaki eğitim, sevgi ve dostluk, irade ve hürriyet, mesuliyet ve yükümlülük konuları ele alınmıştır.¹¹⁹ Burada bu ahlak türünün bazı temsilcilerinin görüşlerine bakmak konunun daha iyi anlaşılması açısından uygun olacağı görüşündeyiz.

3.1.4.1. Kindi'nin Ahlak Anlayışı

Kindi'ye (öl.866) göre ahlak ve insan hayatı, mutsuzluğu yenme çabasıdır. Mutlu olmak isteyen insanın bunu gerçekleştirebilmek için ona engel teşkil eden üzüntü ve tasadan kurtulması zorunludur. Dolayısıyla Kindi'de ahlakın gayesi

¹¹⁷ Aydın, "Ahlak-İslam Felsefesi", 10; Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 263.

¹¹⁸ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 88, 89; Aydın, "Ahlak-İslam felsefesi", 10, 11; Bircan, *Türkçe İslam Felsefesi Okumalarına Giriş*, 77.

¹¹⁹ Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 23, 28; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 62, 63.

mutluzluğu ortadan kaldırmak veya en asgari düzeye indirmektir. Bu yüzden Kindi öncelikle elde edilen şeylerin kaybindan ve arzu edilen şeylere ulaşamamadan kaynaklanan ve nefsi bir hastalık olarak üzüntünün sebeplerini ortaya koyar sonra bunların nasıl tedavi edilebileceğini ele alır.¹²⁰

Kindi'nin tarifinde üzüntüler ya bizim fiillerimizden ya da başkalarının fiillerinden kaynaklanmaktadır. Eğer üzüntü bizim fiillerimizden kaynaklanıyorsa onu yapmaktan vazgeçmeliyiz. Eğer üzüntü başkalarının fiillerinden kaynaklanıyorsa ilk yapılması gereken şey onu engelleyip engelleyemeyeceğimize bakmaktadır. Eğer bu fiili engelleyebiliyorsak hemen engellemeliyiz. Ama engelleyemiyorsak engelleyemeyeceğimiz bir şey içinse boşu boşuna üzülmemeliyiz. Çünkü her şey üzüntüde dâhi gelip geçicidir. Bu yüzden geçmiş üzüntülerime bakmalı ve metanetli olmalıyız.¹²¹

Üzüntünün ne olduğunu ve sebebini bilmenin, ondan kurtulmanın çarelerini bulmanın ön şartı olduğunu savunan Kindi'ye göre insan bu dünyada mutlak anlamda bela ve musibetlerden kurtulamaz. Çünkü bir oluş ve bozuluş âleminde belalar var olmanın bir gerçeğidir. Hiç bela istememek oluş ve bozuluşu istememektir ki o da hiç olmak istememekle aynı şeydir. Yine aynı şekilde mülkümüzdeki bir değişikliğe veya sahip olduğumuz nimetlerin kaybına üzülmeğe bunların asıl sahibi olan Allahın bunları belli bir müddet bize verdiği için sevinmeliyiz. Oluş ve bozuluşa tabi olan şeyler arasında insanın kendisinde

¹²⁰ Kindi'nin ahlaka dair en önemli çalışması ve bilindiği kadarıyla İslam dünyasında felsefi mahiyette ilk ahlak kitabı Risale '*fi'l-hile'i def'il-ahzan*'dır. Bu risale ahlakın veya genel olarak hayatın bir Mutsuzluğu yenme çabası olduğu ilkesinden hareketle yazılmıştır. Risale '*fi'l-hile'i-def'il-ahzan*', Eflatun, Yeni Eflatunculuk ve Stoa ahlakı özellikleri taşır ve bu alanda Arapça yazılmış eserlerin ilk örneği olduğu söylenilebilir. Ayrıca eser özellikle hayatın gayesi, üzüntünün mahiyeti ve sebepleri, üzüntü ve ölüm korkusunu yenmenin çareleri gibi konularda Ebu Bekir er-Razi'den başlamak üzere İbni Sina, İbn Miskeveyh, Gazzali gibi pek çok İslam düşünürünü etkilemiş, sonraki birçok eserde üzüntü ve ölüm korkusu konusunda benzer başlıklar yer aldığı gibi bu alanda müstakil eserlerde yazılmıştır. Bkz., Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 73,74; Kindi, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", (Çev.: Mahmut Kaya), *Kindi Felsefi Risaleleri* içinde, Klasik yay., İstanbul, Kasım 2002, 136; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 101, 102; ayrıca Kindi'nin hayatı için bkz., KAYA, Mahmut, "Mukaddime", *Kindi Felsefi Risaleleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul, Kasım 2002, 3-10.

¹²¹ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 102-104; Kaya, *Kindi Felsefi Risaleleri*, 136, 291, 292; Kindi, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 55, 56.

vardır. Bu yüzden ölüm kaçınılmaz bir sorundur. Kaçınılmaz olan bir şey içinse şuan ki ömrünü üzüntü içinde geçirmek aptallıktır.¹²²

3.1.4.2. Farabi'nin Ahlak Anlayışı

Farabi'nin (öl. 950) ahlak hakkındaki düşünceleri onun metafizik, siyaset ve psikoloji hakkındaki görüşleri ile sistemli bir şekilde iç içe geçmiştir. Bu yüzden onun sadece ahlak anlayışını diğer görüşlerden ayırıp sunmak imkânsızdır.¹²³

Farabi âlemi ay üstü ve ay altı âlem olarak iki sınıfa ayırır. Ay üstü âlem kemale ulaşmış olan varlıkların alemidir. Ay altı âlem ise nakıs varlıkların alemidir. İnsan yaratılıştan ay altı âleme mensuptur. Farabi'nin hiyerarşik âlem tasnifinde Tanrı tarafından insan bu hiyerarşiyi bozup ay üstü âleme çıkabilecek güç ve donanımla yaratılmıştır, gerçi her varlık kendi yetkiliğini kazanma amacıyla yaratılsa da insan aklı sayesinde oluş ve bozuluşun olduğu âlemde ay üstü âleme katılabilecek ve mutluluğa orada erişecektir. Bunu da aklı sayesinde Tanrı'nın sıfatlarını kendine temel alıp onlara benzemeye çalışarak yapılabilir.¹²⁴

İnsan nefsinin beş temel gücü vardır bunlar, beslenme gücü, duyu gücü, hayal gücü, arzu gücü ve akıl gücüdür. Akıl gücü insanda heyulani, bil fiil ve müstefad olarak üç durumda olabilirler. İnsanın bilme ve yapma ile ilgili bütün fiillerinin kendileriyle mutluluğa ulaştırabilecek yetkinliğe ulaşabilmesi için, aklın nefsin diğer güçlerini kontrol altına alması gerekir, bunun için de öncelikle aklın kendisinin yetkinleşmesi lazım gelir ki bu da ancak akılla mümkündür. Faal akılla Tanrı insanlara yetkinleşebilmeleri için yol göstermektedir. Faal akıl, Tanrı'dan gelen feyz niteliğindedir.¹²⁵

¹²² Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 104-106; Mahmut Kaya, *Kindi Felsefî Risaleleri*, 292-295; ayrıca Kindi'nin erdemleri için bkz., Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 79, 80; Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, 100.

¹²³ Şenol Korkut, "Farabi'de Siyaset ve Ahlak", *İslamiyet Dergisi*, Avrasya Yay., 6, 1, 2003, 44; Mehmet Aydın, "Ahlak-İslam Felsefesi", 10; Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı", *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 21, 1976, 303; Farabi'nin hayatı ve eserleri için bkz., Mahmut Kaya, "Farabi", *DİA*, 12, İstanbul, 1995, 145-162.

¹²⁴ H. Hüseyin Bircan, "Farabi'ye Göre İnsanın Yetkinliği ve En Yetkin İnsan", *Bilge Adam*, 16, 19/20, Van, 2008, 45-47; Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 206, 209, 120; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, 129, 130; Korkut, "Farabi'de Siyaset ve Ahlak", 46.

¹²⁵ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 117; Enver Uysal, "Kindi ve Farabi'de Akıl ve Nefis Kavramlarının İçeriği", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay., Ankara 2005, 156, 163; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 180, 181; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 134, 135.

Farabi ye göre ancak yetkinlikte belli bir seviyeye gelen insan övülen veya yerilen iyi veya kötü, güzel veya çirkini birbirinden ayırt edip bunları yapmaya güç yetirebilir. Ahlaki davranış ta bu seviyede ortaya çıkar. Zaten Mutluluk da gelişigüzel ve rast gele değil; bazısı fikri, bazısı bedeni olan belirli fiillerle, belirli istidat ve melekelerle kazanılabilir. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan fiiller iyi fiiller, ona engel olan fiiller de kötü fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden doğduğu istidat ve melekeler mutluluğa götürüyorsa erdem, ona engel oluyorsa erdemsizlik sınıfına girer. O yüzden insan ne kadar erdem sahibi olursa o oranda gerçek mutluluğu tadar.¹²⁶

Farabi’de en yetkin derece olan müstefad akıl seviyesine gelen kimse aynı zamanda Tanrının faal akılla feyz ettiği şeyleri kesintisiz ve noksansız algılamaya başlar. İşte böyle bir kimse tüm erdemlere sahip olan kimsedir. Bu yetkinliğe de sadece filozof ve nebiler erişebilir. İnsanlık derecesinin en üstünde yer alan böyle bir insan aynı zamanda mutluluğun en yüksek derecesindedir. Erdemli insanların oluşturduğu toplumlarda ancak böyle insanlar yönetici olabilirler. Bu yönetici Farabi’de ilk reisliktir ve sıradan bir insan değildir. O yaratılışından getirdiği ve daha sonra kazandığı erdemler sayesinde ilk reisliği hak eder.¹²⁷

Böylece ahlak ile siyaseti birlikte ele alan ve yetkinlik ile mutluluğu ancak erdemli bir toplumda elde edilebileceğini savunan Farabi’ye göre erdem ve erdemsizlikler de mutluluğa göre belirlenmektedir. Farabi’de böyle bir reis bulmak ne kadar zorsa erdemli toplumlarda o kadar azdır. Bu yüzden de Farabi’nin ahlak anlayışı gayeci ve mutlulukçu bir ahlak görüşüdür.¹²⁸

¹²⁶ Ayşe Sıdika Oktay, “Farabi’de Değer Teorisi”, *Uluslar arası Farabi Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay. , Ankara 2005, 182, 183, 184; Bircan, “ Farabi’ye Göre İnsanın Yetkinliği ve En Yetkin İnsan”, 51.

¹²⁷ Aydın, “Farabi’nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı”, 307; Farabi, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*, (Çev.: Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul, Ocak 2005, 143, 147; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 119; Oktay, “Farabi’de Değer Teorisi”, 189; Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, 40.

¹²⁸ Komisyon, *Felsefe*, (Ed.: Mehmet Bayraktar), ANKUZEM Yay., Ankara, 2005, 319; Aydın, “Farabinin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı”, 303; Uysal, “Kindi ve Farabi’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, 164; Bayraktar Bayraklı, “Farabi’nin Siyaset Tanımı ve Devletin Menşei Hakkındaki Görüşü”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2, Ekim 1986, 32; Mehmet Kasım Özgen, *Farabi’de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan Yay., İstanbul, Aralık 1997, 71; Farabi, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*, 139; Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 398, 405, 406; Oktay, “Farabi’de Değer Teorisi”, 187, 188; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 134, 136.

3.1.4.3. İbn Miskeveyh' in Ahlak Anlayışı

İbn Miskeveyh (öl. 1030) Müslüman bir düşünür olarak insanlar için dini inanç ve hayatın önemini kabul etmiş, insanın bedensel ve duygusal tabiatının akli ve ahlaki erdemleri benimsemekteki isteksizliği karşısında “ilahi şeriat” ve “doğru olan din”i kurtuluş çaresi olarak görmüştür. Şeriat Allah katındadır. Bu sebeple ilke olarak en genel anlamda iyilik ve erdemler buyurur, kötülük ve reziletlerden alıkoyar. Bu şekilde bir insanın erdemli sayılması için dine uygun davranması ve dini emir ve buyruklara karşı gelmemesi gereklidir.¹²⁹

İbn Miskeveyh'e göre insan nefisini yetkinleştirmede kendi kendine yeterli değildir. Hayatını iyi bir şekilde tamamlayabilmesi ve işlerini doğru olarak yürütebilmesi için birçok kimsenin ona yardımcı olması gerekir. Bu bakımdan insan mutluluğa ulaşmak ve onu tamamlayabilmek için bir toplumda yaşamak zorundadır. Kısacası her insan yaratılış gereği zorunlu olarak bir diğerine muhtaçtır.¹³⁰

İbn Miskeveyh'de en mükemmel lezzet, mutluluk ve kemal derecesi, insanın akli ile şanı yüce yaratıcısını idrak etmesi ve ondan başkasıyla oyalanmamasıdır. Böylece insan aşkı ve sevgisini kesintisiz bir şekilde yalnız ona yöneltir. İşte bu hal, insanın yaratılışının gayesi ve kemalidir. O kemale erince bu lezzeti tadabilir.¹³¹

İnsanı erdemlerden alı koyan şey, bedeni talepler, duyuların yanıltıcılığı ve bunlara bağlı olarak başka durumlardır. Kişinin bedene ait olan fillerden ve isteklerden sakınması onun erdemini veya yetkinliğini oluşturur. Bu erdem insanın nefisini kontrol etmesi ve kendisini hedefinden alıkoyacak şeylerden maddi meselelerden, duyulardan ve ilişkili konulardan uzaklaştırmasıyla orantılı olarak

¹²⁹ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 146, 147; İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserleri için bkz., Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlahiyat Yay. Ankara, Mart 2005, 13-26; Zakhari, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, 29-49; İbn Miskeveyh'in Ahlakla dair en önemli eseri *Tezhibü'l-Ahlak ve Tathirü'l-A'rak*'tır. Daha çok Aristo etkisinde yazılmış olan bir eserdir. Yani itidale dayalı değil de daha çok tecrubi bir ahlak anlayışı sergiler. Aydın, “Ahlak-İslam Ahlakı”, 11.

¹³⁰ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 399; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 148, 149; Mehmet Türkeri, “Aristoteles, Farabi ve İbn Miskeveyh'in Ahlak Kavramlarında ‘Dostluk’ un Önemi”, *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, XIX, İzmir, 2004, 91.

¹³¹ İbn Miskeveyh, “Lezzet ve Elem Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefi Metinleri* içinde, 262, 263; Zakhari, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, 81, 82.

artar. Ve bu erdemler iki uç arasında orta bir yerdir. Ve bu ortayı tutturmak ve tutturduğu zamanda muhafaza etmek hiç kolay değildir.¹³²

İbn Miskeveyh'e göre akıl gücü mutedil olur sadece gerçek bilgileri elde etmeyi arzularsa bundan *ilim* erdemi doğar ve onu *hikmet* erdemi takip eder. Şehevi güç mutedil olur. Akıl gücünün buyruğuna girip ona itaat ederse *iffet* erdemi doğar ve onu *cömertlik* izler. Aynı şekilde gazabi güç dengeli olur, akıl gücüne boyun eğerse bundan da *hilm* erdemi doğar onu da şecaat izler. Sonra bu temel erdemlerden ve uyumlarından diğer bir temel erdem olan adalet erdemi ve bu temel erdemler altında sıralanan diğer tali erdemleri ortaya çıkacaktır.¹³³

Bunlarla birlikte ibn Miskeveyh nefساني hastalıklar ve tedavi yolları, üzüntüden kurtulma ve ölüm korkusu gibi daha pek çok ahlak konusunu ele alıp detaylandırmıştır.¹³⁴

3.1.5. Dini Ahlak

“Dini Ahlak teorileri nihai olarak Kur'an'da insan ve onun âlemdeki yeri düşüncesine dayanır. Bu teoriler bizim nassi dediğimiz sınıftan ayrılır. Çünkü dini teori önderleri Yunan felsefesi ve İslam Kelamın etkisi altında kalmıştır. Bunun neticesinde 9. asırda Şam, Bağdat ve Yakın Doğu'nun diğer öğretim merkezlerinde Yunan felsefesi ve Hristiyan teolojisiyle karşılaşma ve çatışma neticesinde ortaya çıkmış diyalektik akıma ayak uydurma kaygısı taşımaktadır.”¹³⁵

Dini ahlakın temel unsurları, Kur'ani dünya görüşü, Kelami kavramlar, felsefi kategoriler ve tasavvuftur. Bu yüzden ahlaki sistem olarak karmaşık ama tipik İslami bir sistem içerisinde ahlaki konular ele alınmıştır. Dini ahlak teorilerinin en tipik özelliği, önce konu ile ilgili ayet ve hadislerin verilmesi, daha sonra bunların ortaya koyduğu meseleyi Eflatun, Aristo, Yeni Eflatunculuk ve İslam'ın uzlaştırmasından

¹³² Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 159; Çağrı, *İslam Felsefesinde Ahlak*, 153, 166; İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, (Çev.: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, Mayıs 1983, 31; Zakhari, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, 87, 88.

¹³³ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 805.

¹³⁴ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 159; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 175, 180; Ali Zakhari, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, 90-103; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 158-162; geniş bilgi için bkz., İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, 156-199.

¹³⁵ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 25.

oluşan ve o dönemlerde sistemleşen İslam felsefesi katmakla beraber, dinin, felsefeden önce geldiği tezini daim destekler tarzda görüşleri ortaya koymaktır.¹³⁶

Dini ahlak örnekleri olarak Hasanu'l-Basri'nin görüşleri, Maverdi'nin *Edebü'd-Dünya ve 'd-Din*'i, Gazali'nin *Mizanü'l-Amel ve İhya-u Ulumi'd-Din*'i , Ragıp el-İsfahanenin *Kitabu'z-Zeri'a ila Mekarimi's-Şeria'sı* , Razi'nin *Kitabü'n-Nefs ve'r-Ruh*'u sayıla bilir. Belirtmek gerekir ki bu müellifler arasında Gazzali hiç şüphesiz dini olarak isimlendirdiğimiz ahlak türünün en iyi temsilcisidir.¹³⁷

3.1.5.1. Gazzali'nin Ahlak Anlayışı

Gazzali (öl.1111) nassi, felsefî ve tasavvufî ahlaki bir birine yaklaştıran ve aynı pota altında sentezleyen temelini Kur'an ve Sünnetten alan bir ahlak görüşüne sahiptir.¹³⁸

Ona göre müslümanlar öncelikle Kitap ve sünnete sorumludurlar ve onların hükümlerini yerine getirmek zorundadırlar. Çünkü ahlakın gayesi uhrevidir. Bu gayeyi de tecrübe ile bilmek imkânsızdır. Uhrevi olanın bilgisine de ancak vahiy ve sünnetle ulaşılabilir.¹³⁹

Gazzali'nin insanın varlık yapısını incelerken üzerinde durduğu en önemli nokta insanın bu ruhi ve manevi cephesidir. Bununla birlikte o insanın bedensel yanının ahlaki hayat için önemi üzerinde de durmuştur. Ona göre insan bu dünyada bir imtihan için gönderilmiştir ve kuşkusuz bu imtihanın konusu da esas itibarıyla ruhtur. Fakat ruh bedenden soyutlanmış olarak bulunsaydı ondan kötülük doğmazdı. Oysa imtihan yani ahlaki hayat iyi ve kötü çatışmasının bulunduğu yerde vardır.¹⁴⁰

Bu nedenle Gazzali'ye göre bilgi ya insanın dünyasına ya da ahiretine faydalı olmalıdır; ya maddi hayatına ya da manevi hayatına katkıda bulunmalıdır. Böyle olmayan bilgiler muteber değildir. Bilgilerin insanı terbiye edici olması gerekir. İnsanın ahlaki yaşantısına katkı da bulunmaya her bilgi toplum ve ferde zararlıdır.¹⁴¹

¹³⁶ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 178, 179.

¹³⁷ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 25, 26.

¹³⁸ Mustafa Çağrı, "Gazali", *DİA*, Diyanet Yay., 13, İstanbul, 1996, 500, 501. Hayatı ve eserleri için aynı eser 488 ve 499'cu sayfaları arasına bakın.

¹³⁹ Murtaza Korlaelçi, "Gazzali'de Sorumluluk", *İslam Felsefesinin Sorunları* içinde, (Ed.: Mehmet Vural), Elis yay., Ankara, 2003, 79-81.

¹⁴⁰ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 181, 182.

¹⁴¹ Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara, Aralık 2004, 110.

Gazzali gerek faziletlerin tarifi gerekse dört temel fazilet konusunda geleneksel anlayışı sürdürmüştür. Ancak o temel faziletler, ahlak eğitiminin ve metotları gibi konularda diğer filozoflarımızdan farklı olarak sürekli ayet ve hadislere İslam büyüklerinin görüşlerine başvurmak suretiyle tamamen İslami bir üslup kullanmış ve böylece okuyucusunda dini şuuru canlı tutmak istemiştir. Ahlaki sayılabilecek faziletler yanında hem ahlaki, hem de dini ve tasavvufi olan erdemlerde önceki bütün ahlakçı ve mutasavvıflardan daha geniş yer vermiştir.¹⁴²

Bununla beraber Gazzali mücadele ve riyazet yoluyla nefsin şeytani eğilimlerini boyunduruk altına almak için bir dizi pratik koyar. Riyazet ve mücadele, ona göre, ahlaki hayattan ayrılmaz olan tasavvufi yolun ona dayanağıdır. Bu süreç sürekli tekrar ile doğru davranış alışkanlığı haline gelen vasıfların tamamen elde edilebileceğini hedeflemektedir.¹⁴³

Nefsin kötülüğe yönelik eğilimleriyle savaşmada en etkili araç belli bir hastalığın belirtilerine karşı zıt ilkeleri panzehirleri kullanan hekimlerin tedavi metotlarını benimsemektedir. Hekimler böylece onları eski haline döndürüp sağlıklı hale getirdiğimiz mizaçları dengeleyebilmektedir. Bununla beraber Gazzali insan tabiatının yaratılış itibarıyla nötr denge halinde olduğuna, kötü arkadaşların veya eğitimin onu bozduğuna inanmaktadır.¹⁴⁴

Gazzali insan mutluluğunu izah ederken *fayda*, *lezzet* ve *güzellik* olarak mutluluk için üç unsur belirler. “Dünyadaki bütün her şey insanlara bir şeyler sağladığı için fayda verdiği için sevilir” der. Ve dünyadaki bu fiiller ve nimetlerin asıl gayesinin ahiret mutluluğu olduğu için, ahirette bize fayda verileceği için sevildiğini söyler. Lezzetlerde de üç kısma ayrılmasına karşın, Gazzali’de gerçek lezzet akli lezzettir. Akli lezzetin doruk noktası da marifetullahtır. Güzelliğinde her varlıkta geçici olduğunu insanlara güzel olan şeylerin asıl güzelliğini yaratandan aldığını söyleyerek, Gazzali bu dünyada gerçek faydanın, tam lezzetin ve hakiki güzelliğin daim eksik olacağını söyler ve asıl mutluluğun ölümün ötesinde olduğunu savunur. Bununla birlikte mutluluğun bu dünyada da gerçek faydanın, tam lezzetin ve hakiki güzelliğin daim eksik olacağını söyler ve asıl mutluluğun ölümün ötesinde olduğunu savunur. Bununla birlikte mutluluğun bu dünyada da tadılması büsbütün

¹⁴² Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 198.

¹⁴³ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 274.

¹⁴⁴ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 274.

imkânsız değildir. Bu mutluluk kısaca insanın duyulur âlem yanında, aşkın âlem hakkında edindiği bilgi ile aşağı arzular karşısındaki hürriyetin sağladığı yetkinlikten duyduğu sevinçtir.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 201-204.

4. MAVERDİ HAYATI VE ESERLERİ

4.1. Hayatı

Tam adı Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Maverdi olan âlim 364/974 yılında Basra'da doğdu. Babası gül suyu (malû'l-verd) işiyle uğraştığı için Maverdi, Basra'da doğmasından dolayı el-Basri, şafi mezhebinin büyük âlimlerinden olması nedeniyle eş-Şafi, halifenin taktığı unvan olarak Başkadı (kadılar kadısı/akda'l-kudat) gibi lakaplarla anılırdı.¹⁴⁶

Maverdi İslami fikrin önderlerinden bir mütefekkir ve Şafii mezhebinin en büyük fakihlerinden hafız bir fakih ve Abbasi devletinin önde gelen siyaset adamlarından bir şahsiyet ve usta, olgun fikirli açık üsluplu bir edip ve düşünürdür.¹⁴⁷

Maverdi ilk öğrenimini doğum yeri olan Basra'da yapmış, dönemin ünlü âlimlerinden fıkıh ve hadis dersleri almış, 398/1008 yılından önce Bağdat'a geri dönmüş, fıkıh, usul-i fıkıh, tefsir ve ahlak dersleri vermiş ve hadis rivayet etmiştir. Basra camiinde de bir ders halkasının olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁸

Maverdi kadılık görevinin yanında diplomatik görevlerle halife ve diğer şahıslar arasında elçilik görevleri de yerine getirmiş bu görevler esnasında aldığı hediyeler ve ücretler sayesinde rahat bir ömür geçirmiştir. 437/1045'te Reisürrüesa İbnü'l-Müslime'nin vezirliğe getirilmesinden sonra diploması sahnesinden çekilen Maverdi, kendisini tamamıyla tedris ve telif faaliyetlerine vermiştir. 30/27 Rebiyülevvel/Mayıs 450/1058 tarihinde Bağdat'ta vefat eden âlimin cenazesi Babüharb semtindeki kabristana defnedilmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Yasin Muhammed Sevvas, "Mukaddime", Maverdi, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din* içinde, Beyrut-Dimeşk, 1990, 7, 8; Ali Akın, "Önsöz", Maverdi, *Dünya ve Din Edebi* içinde, Çelik Yay., İstanbul, 1998, V, VI; Geniş bilgi için bkz., Sabri Erturhan, "Maverdi ve 'el-Havi'l-Kebir' adlı eseri", *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 3, Sivas, 1999, 471 Cengiz Kallek, "Maverdi", *DİA*, 28, Ankara, 2003, 180; Ali Şafak, "İmam Maverdi ve Eserleri", Maverdi, *el-Ahkamü's-Sultaniyye* içinde, Bedir Yay., İstanbul, 1994, 21; Cengiz Kallek, "Maverdi'nin Ahlakî, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 17, 2004/2, 219; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2003, 270.

¹⁴⁷ Sevvas, "Mukaddime", 7, 8; Akın, "Önsöz", V

¹⁴⁸ Kallek, "Maverdi'nin Ahlakî, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 221; Mustafa Sarıbiyık, "Ebu'l-Hasan el-Maverdi", Maverdi, *Nasihatu'l-Mülük* içinde, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, Nisan 2000, 21; Sevvas, "Mukaddime", 8.

¹⁴⁹ Kallek, "Maverdi'nin Ahlakî, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 22; Kallek, "Maverdi", 180.

4.2. Siyasi Durum

Abbasi devleti ikinci döneminde Fatımilerin Mısırdaki Emeviler’inde Endülüs’te hilafet ilan etmeleriyle İslam dünyasının tek otoritesi olma özelliğini fiilen kaybetmiştir. Tarihçilerin ifadelerine göre İran asıllı Ebü Şuça’nın oğulları Ali, Hasan ve Ahmet isimli kardeşler önceleri Abbasi ordusunda paralı asker durumundayken Abbasi hilafetinin zaafından da faydalanarak Büveyhi oğulları sülalesini tesis etmişlerdir. 10. asrın başından itibaren Abbasi halifeleri şahsi durumlarını ve dini otoritelerini devam ettirmelerine rağmen devlet idaresinde fiili hâkimiyetlerini kaybetmişlerdir.

Kendilerine şaşalı isimler veren Buveyhi emirleri Cuma hutbelerinde halifenin ismiyle beraber anılmış ve hatta kendi adlarına para bastırmışlardır. Müktedir Billâh döneminde (295/908-320/932) fitne ve karışıklıklar iyice artmış. Kadir Billah’ın hilafete geçmesine (381/991) kadar devam etmiştir. Kadir Billâh ve Kaim Biemrillah idaresinde kısmi bir istikrar sağlanmıştır.¹⁵⁰

Kaim Biemrillah zamanında siyaset arenasına çıkan Maverdi aynı halifenin isteği üzerine 422/1031 ve 435/1044 arasında Büveyhi emirleri Ebu Kalicar, Celalüddevle ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’e halifeye biat edilmesi hutbelerde de isminin okutulması, hilafete ait cizye gelirlerine dokunulmaması, kendilerine şeref payeleri verilmesi, aralarındaki çatışmaları durdurmaları gibi muhtelif konularda diplomatik görevlere gönderilmiştir.¹⁵¹

Bunun nezdinde yapmış olduğu diplomatik görevler neticesi gerek Abbasi halifeleri gerekse gittiği yerlerdeki devlet adamları yanında yüksek bir itibar ve mevki kazanmıştır.¹⁵²

Elçilikleri sırasında doğru bildiği hususlarda meliklere ve halifelere eleştirel görüşlerini sunmaktan çekinmemiştir. Nitekim Ebü Kalicar’ın “sultan-ı azam” ve “malikü’l-ümem” unvanları almak istemesine bu unvanların hilafet makamına layık olduğu gerekçesiyle ve yakınlığıyla bilinmesine rağmen Celalüddevle’ye” şehinsah-ı a’zam” ve “malikü’l-mülük” (şahlar şahı) lakaplarını almak istemesine dini gerekçelerle karşı çıkmıştır.

¹⁵⁰ Sarıbyık, “Ebu’l-Hasan el-Maverdi”, 17, 18.

¹⁵¹ Kallek, “Maverdi’nin Ahlaki, Siyasi, İctimai ve İktisadi Görüşleri”, 222.

¹⁵² Akın, “Önsöz”, VI.

Yine bu zamanlarda kendisinin fıkıh alanındaki bilgisinden ve bu tür davranışlardan dolayı halife tarafından Maverdi'ye "akda'l-kudat" (kadılar kadısı/baş kadı) unvanı verilmiştir. Maverdi Reisürrüesa İbnü'l Müslime'nin vezirliğe getirilmesinden sonra siyaset sahnesinden ayrılmıştır.¹⁵³

4.3. Hocaları

Ebu Kasım Abdu'l-Vahid b. Hüseyin es-Saymeri: Fıkıh ilmindeki kudretinden dolayı İslam âleminin çeşitli bölgelerinden gelen pek çok öğrenci onun derslerine devam etmiştir. Şafi fikhının önde gelen alimlerinden olan es-Saymeri, Maverdi dâhil pek çok safi âlime hocalık etmiştir. Basra'da öğretim veren es-Saymeri 386/996 yılında vefat etmiştir.¹⁵⁴

Ebü Hamid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferayini: İslami İlimlerle ilgili tahsili doğum yeri olan Bağdat'ta aldı çalışmaları sayesinde Şafi fikhının en büyük temsilcilerinden biri oldu Maverdi'nin dışında Ebü'l-Tayyip et-Taberi, Hatib el-Bağdadi gibi birçok İslam alimine de hocalık yapmıştır. Bağdat'ta öğrenim veren Ebü Hamid el-isferayini 406/1015 tarihinde vefat etmiş ve cenaze namazını öğrencisi Maverdi kıldırıştır.¹⁵⁵

Abdullah b. Muhammed el-Buhari: zamanının ünlü fıkıh alimi olmasının yanında edebiyat ve nahiv ilmide bilen el-Buhari 398/1007 yılında vefat etti. Hasan b. Ali b. Muhammed el-Cebeli'den hadis dersi almıştır. Cafer b. Muhammed el-Muddaffal el Bağdadi'den hadis rivayet etmiştir. Muhammed b. Adiyy b. Zuhre el-Munkaiden hadis rivayet etmiştir. Muhammed b. Mualla el-Ezdiden, Arapça nahiv ve lügat almıştır.¹⁵⁶

¹⁵³ Sevvās, "Mukaddime", 14; Kallek, "Maverdi", 180; Kallek, "Maverdi'nin Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 22.

¹⁵⁴ Sevvās, "Mukaddime", 9; Akın, "Önsöz", V; Muallim, Mustafa Sarıbiyık'ın tercümesini yaptığı *Nasihati'l-Mülükte* şafi alimi olarak zikredilirken Cengiz Kallek'in *DİA*'sindeki Maverdi maddesinde Mutezile alimi olarak geçmektedir, bkz., Cengiz Kallek, "Maverdi", 180; Sarıbiyık, "Ebu'l-Hasan el-Maverdi", 22.

¹⁵⁵ Sevvās, "Mukaddime", 9; Kallek, "Maverdi", 180; Sarıbiyık, "Ebu'l-Hasan el-Maverdi", 22; Erturhan, "Maverdi ve 'el-Havi'l-Kebir' adlı eseri", 472, 473.

¹⁵⁶ Sarıbiyık, "Ebu'l-Hasan el-Maverdi", 23; Sevvās, "Mukaddime", 10; Erturhan, "Maverdi ve 'el-Havi'l-Kebir' adlı eseri", 472, 473.

4.4. Öğrencileri

Hafız Ebübekir Hatib el- Bağdadi: Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, Maverdi'nin en meşhur öğrencisidir. Pek çok yeri dolaşan Bağdadi âlim, fakih, muhaddis ve büyük tarihçilerdendir. Kitapları arasında” *Tarihu'l-Bağdat*”, hadis ve isnad konusunda “*el-Emali*”; hadis konusunda “*el-Kifaye fî Marifet-i Usûl-i İlmi'r-Riyase*” sayılabilir. Maverdi'den özellikle hadis öğrenen el Bağdadi 463/1070 yılında vefat etmiştir.

Abdumelik b. İbrahim b. Ahmed Ebul-Fadl el-Hemazani el-Makdisi: Hemazanlı olup daha sonra Bağdat'a yerleşen bir kimsedir. Aldığı ilimler nispetinde daha sonra asrının içtihadı rütbesine ulaşmıştır. Maverdi'den fıkıh dersi aldığı söylenen el-Makdisi 489/1095 tarihinde vefat etmiştir.

İbn Hayrun, Ebu'l- Fadl Ahmet b. Hasan b. Hayrûn el Bağdadi: Özellikle yazdığı eserlerde maverdinden çokça bahsedmesinin yanında pek çok hadisi kaleme almıştı. 488/1094 tarihinde vefat etmiştir.

Muhammed b. Ahmed b. Abdil-Baki b. Hüseyin Ebu'l Fadl er- Rabei el-Mevsili: Mevsili ve Muhaddis çocuğu olan Ebu'l- Fadl birçok eser kalme almıştır. Maverdi ve Ebu İshak eş-Şirazi'den fıkıh dersi alan Ebu'l Fadl el-Mevsili 494/1100 tarihinde vefat etmiştir.

Ali b. Said b. Abdurrahman b. Mahruz b. Ebü Osman: Ebu Hasan Abdar olarak bilinen bu şahıs Endülüslü olup Bağdada yerleşmiştir. Fıkıh alimi olan zaat Maverdi'den fıkıh dersleri almış 493/1099 tarihinde vefat etmiştir.

Mehdi b. Ali İsferayini el-Kadı: Ebu Abdullah olarak bilinen şahıs, şair ve fıkıh âlimi idi.

Abdurrahman b. Abdulkerim b. Hevzin Ebu Masnur el-Kureysi (ö. 482/1089), Ebu Muhammed el-Mısri (ö. 486/1093), Ahmed b. Ali b. Bedran (ö. 507/1113). Abdulvahid b. Abdulkerim b. Hevazin (ö. 494/1100) Ubeyyun-Nersi (ö.510/1116), İbn Kadis (ö.1131).¹⁵⁷

¹⁵⁷ Sevvâs, “Mukaddime”, 10-12; Sarıbyık, “Ebu'l-Hasan el-Maverdi”, 23, 24; Erturhan, “Maverdi ve ‘el-Havi'l-Kebir’ adlı eseri”, 473, 474.

4.5. Mütezile Suçlaması

Takıyyüddin Osman İbnü's-Sulah eş- Şehrezüri (ö. 643/1245) Maverdi'yi tefsirindeki bazı görüşlerin Mutezile'ninkilerle örtüştüğü için gizli i'tidal ile itham etmekle birlikte onu mutlak mutezile saymamış ama tefsirinde de ehli sünnete aykırı görüşlerinin olduğu bildirilmiştir.¹⁵⁸

Şihabuddin Yakut b. Abdullah el-Hamevi (ö. 626/1229) onun furûda Şafî; usulde Mutezili olduğu kanatindedir. Ancak Fahreddin Abdülvehhab b. Ali es-Subki (ö. 771/1370) ve Şihabüddin Ahmet ibn Hacer el-Askalani (ö. 852/1449) gibi âlimler temel bazı meselelerde Mutezilenin görüşlerini benimsemiştiği gerçeğinden hareketle bu mezhebin mutlak bir mensûbu sayılamayacağını savunmaktadır. İzzedin Abdulaziz İbn Abdüsselam'da yöneltilen eleştirileri acımasız ve insafsız bulmaktadır.¹⁵⁹

Aslında müçtehit mertebesine erişen Maverdi'nin Mutezile ve Eş'ari kelamcı âlimlerin bazı görüşleri arasında tercihte bulunup sırf kendi mezhebi görüşüne takılıp kalmaması tabi karşılanmalıdır. Mutezile ve Şiaya reddiye niteliğinde Halife Kadir Billâh ve Halife Kaim Biemrillah zamanında yapılan toplantılara büyük ihtimalle katılan Maverdi eğer mutezile görüşleri savunsaydı günümüzde Şafî değil Mutezile olarak anılırdı. Bunun yanında Maverdi'nin Halku'l-Kur'an-ı reddetmesi Allah'ın zatının sıfatlarının kadim olduğu görüşünü benimsememsi, Kur'an-ın sünnetle nesh edilmeyeceğini savunması gibi konularda mutezile görüşünden ayrılmaktadır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Erturhan, "Maverdi ve 'el-Havi'l-Kebir adlı' eseri", 472; Sevvass, "Mukaddime", 16.

¹⁵⁹ Kallek, "Maverdi'nin Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 223.

¹⁶⁰ Sevvass, "Mukaddime", 16, 17; Kallek, "Maverdi", 180; Kallek, "Maverdi'nin Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 223, 224; Macid Fahri Maverdi'nin Mutezile'ye sempati duyduğunu söylemekte, Mutezile suçlamasını aklamak için yapılan teşebbüsleri anlaşılır bulmakla beraber ikna edici bulmamaktadır. Bunun için bkz., Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 222.

4.6. Eserleri

Maverdi muhtelif dallarda verdiği kıymetli eserleriyle ilim dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. Fakat eserlerini hayattayken yazıp gün yüzüne çıkarmadığı, eserlerinin onun vefatından sonra bir öğrencisi tarafından yazılarak istifadeye sunulduğu ifade edilmektedir. Bu konuda kaynaklarda vefatı yaklaştığında Maverdi'nin güvendiği bir öğrencisine “falan yerde bulunan kitapların hepsi benim eserimdir. Onları şimdiye kadar açığa çıkarmadım. Gördüm ki ölüm bana yaklaşıyor. O esnada elini elime ver, eğer elini tutar ve sıkarsam bilesin ki o eserlerimin hiç birisi Allah tarafından kabul olunmamıştır. Kitapların hepsini alır ve Dicle'ye atarsın. Elimi açar ve elini kavramazsam bilesin ki eserlerim Allah tarafından kabul olunmuştur. Kitapları alır ve umduğun sevaplar için etrafa yayarsın” der. Olayın muhatabı ikinci durumun gerçekleştiğini söyler ve bunun üzerine kitapların yayımlandığını söyler.¹⁶¹

Eserlerinin hayatta iken yayılmasına izin vermediği şeklindeki iddia herhalde doğru değildir. Çünkü rivayete göre Halife Kadir-Billâh muhtemelen Şii Fatımilerin ve Büveyhiler'in karşısında sünniligi hâkim kılma çabası içinde, dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh eseri yazılmasını istemiştir. Maverdi *el-Havi*'sinin delillere yer vermeyen *el-İkna* adlı muhtasarını hazırlayıp sunmuş ve halife en çok onu beğenmiştir. Ayrıca *en-Nüket ve'l-Uyun*' unu Kasım ib. Ali el Hariri'ye *Edebü'd-Dünya ve'd-Din* ve *Ahkamü's-Sultaniyye*'sini Hasan b.Ahmed el Kati'ye okuttuğu, son eserini de halifeye takdim ettiği bilinmektedir. *Kevaninü'l-Vüzara*'yı da mukaddimesindeki ifadelere bakılırsa ya Kaim-Biemrillah'ın veriri Reisürrüesa ibnü'l Müslime'ye veya Büveyhi emiri Celülüddevle'nin veziri Hitabetullah b. Ali ibn Makülü'ye sunmuş olduğu bilinmektedir.¹⁶²

Konuyla ilgili olarak Maverdi'nin öğrencisi İbn Hayrun bu durumun sadece *el-Havi'l-Kebir* adlı eseri için geçerli olduğunu söylemektedir.¹⁶³

¹⁶¹ Sevvas, “Mukaddime”, 14, 15; Şafak, “İmam Maverdi ve Eserleri”, 22; Akın, “Önsöz”, VIII; Erturhan, “Maverdi ve ‘el-Havi'l-Kebir’ adlı eseri”, 474; Maverdi'nin kitaplarını telif etmek için verdiği öğrencisinin Basra Kadısı Ebu'l-Ferec Muhammed b. Übeydullah ibn Ebü'l-Beka olduğu söylenmektedir, konu ile alakalı olarak bkz., Kallek, “Maverdi'nin Ahlaki, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”, 224.

¹⁶² Kallek, “Maverdi'nin Ahlaki, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”, 224.

¹⁶³ Sevvas, “Mukaddime”, 15; Akın, “Önsöz”, VIII.

4.6.1. el-Havi'l-Kebir

el-Havi, müellifin telif ettiği eserler arasında en geniş çaplı olanıdır. Eser özellikle bir şafi fıkı, genel olarak da mukayeseli bir fıkıh kitabı niteliğindedir. Maverdi bu eserinde akli ve nakli delilleri, sahabe ve tabiin kavillerini farklı mezheplerin görüşlerini arz etmiş, meseleleri ortaya koyarken de açık ve anlaşılır bir üslup kullanmıştır. Kâtip Çelebi eserle ilgili olarak şu ifadelere yer verir: “*el-Havi* on ciltlik muhteşem bir eserdir. Otuz cilt olduğu söylenmektedir. Şafi mezhebinde bunun dengi bir eser telif edilmemiştir” der. Maverdi’de bu eserin, *el-Muhtasar* üzerine yazılan diğer şerhler arasında meseleleri yerli yerinde ve en gerçekçi şekilde anlatan bir eser olmasını amaçlayarak ele aldığını, aynı şekilde her konuyu enine boyuna ele alan, anlaşılır, akıcı, kolay ve en doğru tertip edilmiş bir eser olmasını umarak bu şerhe “*el-Havi*” adını verdiğini söyler.

Eserin dünyanın muhtelif kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcuttur.. Süleymaniye Kütüphanesinde *el-Havi*’nin 1100–1108 numaraları arasında yine 381 ve 436 numaralarda kayıtlı eksik parçalar halinde nesih hattıyla yazılmış on bir adet yazma nüshası vardır. Eser Ali Muhammed Musavvad ve Adil Ahmed Abdulmecud tarafından tahkik edilmiş ve 1994 yılında tahkikli baskısı neşredilmiştir. Yine esere Muhammed Bedr İsmail ile Abdül Fettah Ebü Sünne tarafından takriz ve takdim yazılmıştır. Tahkikli haliyle on sekiz ciltten oluşan esere bir de muhakkikler tarafından, dört büyük mezhep kurucuları, Maverdi hayatı ve eserleri ile *el-Havi* hakkında bilgi içeren bir ciltlik bir mukaddime yer almaktadır. Bununla beraber Mekke Ümmü’l-Kura Üniversitesi doktora ve yüksek lisans öğrencileri tarafından *el-Havi* yirmi dört cilt halinde basılmıştır. Bunun yanında çeşitli bölümleri de neşredilmiştir.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Erturhan, “Maverdi ve ‘el-Havi’l-Kebir’ adlı eseri”, 476-478; Kallek, “Maverdi”, 184, 185; Sarıbyık, “Ebu’l-Hasan el-Maverdi”, 29; Ayrıca bkz., Sevas, “Mukaddime”, 19, 20; Akın, “Önsöz”, VIII; Hasan Ali Görgülü, “el-Havi’l-Kebir”, *DİA*, İstanbul, 1998, C. 16, 539.

4.6.2. el-İkna

Rivayete göre Halife Kadir Billah dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh kitabı hazırlamalarını istemiş, Maverdi *el-Havi*'sinin delillere yer vermeyen *el-İkna* adlı muhtasarını halifeye hazırlayıp sunmuş ve o en çok bu eseri beğenilmiştir.

Muhammed b. Abdülmelik el-Hemezani babasının kendisine, Maverdi'den dinledim, dedi ki “Ben fıkıh ilmini dört bir yaprakta tafsilatlı olarak açıkladım ve kırk yaprakta da özetledim” dediğini nakletmektedir. Kitap Muhammed Hıdır tarafından Kuveyt, 1982 de neşredilmiş ve Ebü Şüca el-İsfahani tarafından şerh edilmiştir.¹⁶⁵

4.6.3. Tefsirü'l-Kur'an-ı'l-Kerim

Tefsir olan bu eserin orijinal adı “en-Nüket ve'l-Uyun” dur. Müelif Kur'an-ın tamamı yerine sadece gerekli gördüğü ayetleri tefsir etmiştir. Kaynakları arasında hadis, sahabe ve tabiin sözleri, Yahya b. Selman, Muhammed b. Cabir et-Taberi, İbn Ebu Hatim, Muhammed b. Hasan en-Nekkaş, Yahya b. Ziyad el-Ferra, İbn Kutaybe, Cahiz, Zeccac, Mamer b. Müsenna gibi müfessirlerin görüşleri ve Nehhsa Muhammed b. Ahmed el-Ezhari gibi dilcilerin eserleri de yer almaktadır. Eser hem dirayet hem rivayet tefsiri özelliği taşımasının yanında rivayetlerin çoğu isnatsızdır. Ayetlerin nüzul sebepleri belirtilmiş, muğlâk kelimelerin anlamları ile veciz ifadeler açıklanmış, mücmelleri tefsir, müteşabihleri te'vil edilmiş, ihtilaflara kıraat farklılıklarına ve fıkhi hükümlere de yer verilmiştir.¹⁶⁶

Yazma nüshaların hemen hiç biri tam değildir. Çeşitli yazma nüshaları bir araya getirmek suretiyle tam metin olarak es-Seyyid b. Abdülmansur b. Abdürrahim tarafından çeşitli notlarında ilavesi ile neşre hazırlanmış Darü'l-Kütübü'l-İlmiyuye de 1992 yılında Beyrutta altı cilt olarak neşr edilmiştir. *Tefsirü'l-Kur'an-ı'l-Kerim* den Ebü'l-Ferec İnbü'l-Cevzi, Ebu Bekir İbnü'l-Arabi, Muhammed b. Muhammed el-

¹⁶⁵ Sevvas, “Mukaddime”, 20; Kallek, “Maverdi”, 185; Akın, “Önsöz”, IX; Sarıbiyık, “Ebu'l-Hasan el-Maverdi”, 30.

¹⁶⁶ Sevvas, “Mukaddime”, 19; Kallek, “Maverdi”, 185; Akın, “Önsöz”, VII, VIII.

Kurtubi, Ali b. Muhammed el-Hüzin ve Şehabeddin Mahmut el- Alusi' nin yer aldığı bir çok müfessir Maverdi'den nakiller yapmıştır.¹⁶⁷

Terfsirü'l-Kur'an-ın çeşitli neşirleri yapılmıştır. Muhammed Hıdır, I-IV Kuveyt, 1982, Kahire 1993; Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahim, I-IV, Beyrut, 1982 bunlardan bazılarıdır.

4.6.4. el-Emsal ve'l-Hikem

30 darbı mesellik, on fasıl halinde seçme metinlerin toplandığı bu kitap üç yüz hadis, üç yüz hikmetli söz ve üç yüz beyit şiirin yer aldığı derleme bir eserdir. Fuad Abdülmunim Ahmed, İskenderiye, 1981 ve Darha 1983' te neşredilmiştir.¹⁶⁸

4.6.5. A'lam'ün-Nübüvve

Maverdi'nin Kelam ilmine dair eseridir. İsminden de anlaşılacağı üzere peygamberlik alametlerinden bahseder. Kitap Allahın varlığının delilleri, teklifin mahiyeti gibi konulara değindikten sonra kelam ilminin en önemli mevzularından biri olan nübüvvet meselesini anlatır. Peygamberin sıfatları ve mucizelerine geniş yer verir.¹⁶⁹

Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire, 1987, Muhammed el-Mu'tasım- Bilah el-Bağdadi, Beyrut, 1987; Muhammed Şerif Şükker, Beyrut, 1992 yıllarında neşredilmiştir.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Erturhan, "Maverdi ve 'el-Havi'l-Kebir' adlı eseri", 475; Maverdi, *Nasihatü'l-Mülük*, 29.

¹⁶⁸ Kallek, "Maverdi", 185; Kallek, "Maverdi'nin, Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi görüşleri", 225 (32 nolu dipnot); ayrıca yazma nüshaları için bkz., Campur yazması için JASB, Yeni Seri, II,XLI; Fas yazması için Fihrist Macid al-Karaviyin, nr. 215; İstanbul yazması için bkz., Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi nr. 90 Bordhold, "Maverdi", *İA*, Marif Basımevi, İstanbul, 1957, 7, 409.

¹⁶⁹ Şafak, "İmam Maverdi ve Eserleri", 24; Akın, "Önsöz", XIII; Kallek, "Maverdi", 186; Bordhold, "Maverdi", 409; Leiden yazması için bkz., Catologus, I, nr. 382.

¹⁷⁰ Mustafa Sarıbyık, "Ebu'l-Hasan el-Maverdi", 28; Kallek, "Maverdi", 185; Bu kitabın el yazma bir nüshası Mısırdaki Darü'l-Kütüb'te Kelam İlmi, 6 rakamıyla muhafaza edilmektedir.

4.6.6. Kavaninü'l-Vizare ve's-Siyasetü'l-Mülk

Kavaninü'l-Vizare ve's-Siyasetü'l-Mülk veya *Edebü'l-Vezir* adıyla bilinen kitapta vezirliğin tanımı ve çeşitleri, vezirliğin nitelikleri, yetkileri, yükümlülükleri ele alınmakta ve bu makamın sahiplerine öğütler verilmektedir.¹⁷¹

“Muhammed Süleyman Davud-Fuad Abdülmün'im Ahmet, İskenderiye, 1972-1976, 1978; Selahaddin Besyuni Raslan, Tanta 1976, Kahire 1983, 1985, 1989; Rıdvan es-Seyyid, Beyrut, 1979, 1993 tarihlerinde neşirleri yapılmıştır. Ayrıca Yusuf b. Hasan el-Hüseyin'in çevirdiği eserin Hüseyin Hüsnü b. Salih el-Besnevi (Zinetüs-sadare fi terceme-i adabil-vüzere, İ.Ü. Kütüphanesi Ty, nr. 2729), Fuad efendi (Süleymaniye ktp., nr. 1957) ve Şirvani Zade Mehmed Rüşdü Paşa (Düstü'rül-Vüzere tercümesi İ.Ü. Ktp, Ty, nr, 2690, 6229, 9610) tarafından yapılmış birer Türkçe tercümesi vardır.¹⁷²

4.6.7. Nasihatü'l-Mülük

On bölümden meydana gelen kitap, isminden de anlaşılacağı üzere Meliklere nasihatler mecmuasıdır. Meliklerin taşınması gereken sıfatlar, nefis terbiyesi, toplumda meydana gelen fesatlara karşı Melikin takınması gereken tavırlar, Melikin alt kademesindekilerle olan ilişkilerin nasıl olacağı, toplumun nasıl yönetilmesi gerektiği ile ilgili konular, malların toplanması ve taksim edilmesi ile ilgili konular, düşmanlara karşı alınması gereken önlemler, önemli hususlarda âlimlerden ve siyaset adamlarından alınması gereken görüşler gibi Melikin özel yetenekleri ve genel siyaset hakkında konular işlenmektedir.¹⁷³

Nasihatü'l-Mülük'ün bu güne kadar bildiğimiz tek yazma nüshası Paris' te (Bibliothegve Nationale Departement des Monuscrist. Catalogve des Arabs. No 2447' de kayıtlı) olup 96 varaktır. Nüshanın baş tarafına “*Muidin-Niam ve Mubidun-Nizam*” ismiyle İbni's-Subki' ye ait olduğu birinci varakta belirtilen 63 varaklık bir eser eklenmiş ve tek cilt haline getirilmiştir.¹⁷⁴

¹⁷¹ Sarıbyık, “Ebu'l-Hasan el-Maverdi”, 26, 27; Kallek, “Maverdi”, 185.

¹⁷² Kallek, “Maverdi'nin Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”, 229.

¹⁷³ Sarıbyık, “Ebu'l-Hasan el-Maverdi”, 113-116.

¹⁷⁴ Sarıbyık, “Ebu'l-Hasan el-Maverdi”, 39.

Eser Muhammed Hıdır, Kuveyt, 1983; Muhammed Casim el-Hadisi, Bağdat, 1986; Fuad Abdülmün'in Ahmed, İskenderiye, 1988 tarihlerinde neşredilmiş ve Türkiye de' de Mustafa Sarıbyık'ın üzerinde doktora yaptığı eser siyaset sanatı adıyla Kırkambar Kitaplığı tarafından, İstanbul, 2000 yılında basılmıştır.¹⁷⁵

Maverdi'nin çeşitli eserlerini neşreden Fuad Abdülmün'im Ahmed, klasik kaynaklar içinde adı geçmeyen eserin Maverdi ye nispet edilmesini çeşitli gerekçelerle kabul etmemektedir. Buna karşın bu eserin Türkçe tercümesini yapan Mustafa Sarıbyık, Muhammed Seyyinas'ın da görüşlerini dikkate alarak bu eserin Maverdi'nin dışında birisine nispet edilmesini zoraki bir görüş olarak terakki etmektedir.¹⁷⁶

4.6.8. el-Ahkamu's -Sultaniyye

Muhtemelen 1045 tarihinden sonra yazılan yirmi bablık bu kitabın mukaddimesinden de anlaşılacağı üzere İslam Kamu Hukukuna dair ilk müstakil çalışma olduğu izlenimi edinilir. Kitap, yazarın uygulamalara tepkisini yansıtmakla birlikte esasen teorik nitelikli bir ihya tasarısıdır.¹⁷⁷ Eser Maverdi'nin siyasete dair yazdığı eserlerin en meşhurdur. Kitap hilafete liyakat, halife seçilecek kimsede aranacak şartlar ve halifenin hükmettiği vilayetler bakımından devletin esaslarını ihtiva etmektedir. Bu kitap aynı zamanda vezirlik, vezirliğin nev'ileri, kadılık, emirlik, üst makamdan alt makama memurların tayini, cezalar, hadlar, cizye, muhasebe, arazi ile ilgili hususlar, divan ve hispe teşkilatı gibi konulara dini bir bakış açısıyla yer verilmektedir.¹⁷⁸

Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveyni *Ahkamu's-Sultaniyye* 'yi çok sert bir biçimde eleştirir. Ona göre kitabın körü körüne mezhebinin görüşlerini aktaran Maverdi nakilde hatalar yaptığı gibi tercih edilen görüşü delilleriyle verememiş ve benimsenen usulü açıklamamıştır. Yine eserde hemen hemen hiç Hanbelî görüşüne yer verilmemiş bunun neticesi olarak ta bu mezhebin mensubu Ebu Yala Muhammed b. Hüseyin el-Ferra' yı aynı adlı bir eser yazmaya sevk etmiştir.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Kallek, "Maverdi", 185.

¹⁷⁶ Sarıbyık, "Ebu'l-Hasan el-Maverdi", 35, 41; Kallek, "Maverdi", 185.

¹⁷⁷ Akın, "Önsöz", XI.

¹⁷⁸ Şafak, "İmam el-Maverdi", 27.

¹⁷⁹ Kallek "Maverdi'nin Ahlaki, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 228.

Ahmed Mubarek el-Bağdadi, Kahire, Kuveyt, 1989; Abdurrahman el-Umeyre, Kahire, 1994, 1995 tarihinde neşirleri yapılan eser ayrıyeten Ali Şafak tarafından 1976 da İslam'da Hilafet ve Devlet Hukuku adı altında tercüme edilmiştir. Büyük babasına ithaf ettiği bu tercüme yine 1993 de Bedir Yayınlarında basılmıştır.¹⁸⁰

4.6.9. Edebü'd-Dünya ve'd-Din

Eser yakın zamana kadar ders kitabı okutulmasının yanı sıra Maverdi'nin en meşhur eseridir. İnsan faaliyetleri arasında en önemlisinin din ve dünya işlerini iyileştirmek olduğunu belirterek eserinde dini ve dünyevi açıdan hayatın ölçü ve kurallarını araştırdığını ifade etmektedir. Maverdi eserinde Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere bilginlerin özlü sözlerinden, edebiyatçı ve şairlerin ürünlerinden ve az miktarda olsa Grek ve İran kültüründen alıntılar yapmıştır. Hatta bu alıntılar neredeyse kitabın üçte ikisini oluşturur niteliktedir.¹⁸¹

İslam ahlakını bir nebze Grek felsefesi ve daha çok Fars hikmeti katılarak fıkıhçı titizliği ve edip inceliğiyle işlediği eser müellifin İslam inanç ve ahlakı çizgisindeki kendi bilgi, görüş, tecrübe ve değerlendirmelerinin ürünü olan sistematik, kısmen de ontolojik bir eserdir.¹⁸²

Beş bölümden oluşan eserin ilk bölümü aklın üstünlüğü, akıl nefis mukayesesi ile başlar. Aklın tanımı, mahiyeti ve akıl tecrübe ilişkisi gibi konular üzerinde de durulmuştur. İlim Edebi başlığını taşıyan ikinci bölümde bilginin değeri, ilim öğrenmenin fazileti, bilim ve din ilişkisi, ilmin kaynakları, ilim amel ilişkisi, öğretmen öğrenci münasebetleri gibi konular işlenmektedir. Üçüncü bölümde din-edebidir. Bu bölümde kulluğun esasları, farz ibadetleri, haramlardan kaçınma gibi genel olarak ödev ve yükümlülük konuları incelenmiştir. Dünya edebi adlı dördüncü bölümde insanın sosyal bir varlık olduğu düşüncesinden yola çıkarak insanın nefis terbiyesi, arkadaşlık, başkalarını gözetmek, insanın yaratılış gayesi, dünyanın huzurunu gerçekleştirme yolları gibi konular üzerinde durur. Nefis edebi hakkında

¹⁸⁰ Kallek, "Maverdi", 187;

¹⁸¹ Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-vilayet'id-Diniyye*, Darul Kitabul İlmiye, Beyrut, 3, 4. Bundan sonra "*Ahkamu's-Sultaniyye*" şeklinde anılacaktır.

¹⁸² Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 37.

olan son bölümde ise güzel ahlak ve ahlakı bozan şeyler, doğruluk, haset, konuşmak, susmak, sabır, istişarenin önemi, sır saklama gibi konular incelenerek kitap son bulur.¹⁸³

İlki İstanbul da 1299 olmak üzere tahkikli ve tahkiksiz defalarca basılan eser Mustafa es-Seka, Muhammed Şerif Sükker, Beyrut, 1988 tarihinde neşr edilmiştir. Ayrıca eser Yaşar Çalışkan tarafından Bergamalı Cevdet Tercümesi esas alınarak Maddi ve Manevi Yüce Hedefler, İstanbul, 1993 günümüz Türkçesine tercüme edilmiş lakin bu tercüme çok eleştirilmiştir. Yine eser Selahattin Kip ile Abidin Sönmez İstanbul/1978 de ve Ali Akın tarafından İstanbul/1979, 1982, 1998 tarihlerinde Türkçeye çevrilmiştir.¹⁸⁴

4.6.10. Teshilu'n-Nazar ve Ta'cilü'z-Zafer

İki bölümden meydana gelen kitap, bir nevi Maverdi'nin *Ahkamu's-Sultaniyye*'si ile *Edebü'd-Dünya*'sının özetlenerek harmanlanmış şeklidir. Melikin ahlakı adlı birinci bölümde Melikin zorunlu olarak sahip olması gereken özelliklerinden bahsederken faziletler ve reziletler mevzuunu ayrıntılı olarak ele almakta ve melik üstünden konuyu değerlendirmektedir. Melikin Siyaseti adlı ikinci bölümde ise yönetici, din-devlet ilişkileri, devletin varlığının sebepleri, devletin temel görevleri, devlet başkanının yardımcıları ve vasıfları, devletin zayıflamasının nedenleri ve halkla ilişkilerin nasıl olması gerektiği gibi konular incelenmektedir. Bu yönüyle kitabın birinci kısmı daha çok ahlaki eserler kategorisine girerken ikinci kısmı tam bir siyaset kitabıdır.¹⁸⁵

Muhyi Hilal es-Serhan, Beyrut, 1981; Hasan es-Saati, Beyrut, 1982; Rıdvan es-Seyyid , Beyrut, 1987 tarihinde neşr edilen kitabın ayrıca ikinci bölümü Mehmet Ali Kara tarafından Devlet Yönetimi, İlke Yay., İstanbul, 2003'te Türkçe'ye çevrilmiş ve basılmıştır.¹⁸⁶

¹⁸³ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 38; Akın, "Önsöz", XIV.

¹⁸⁴ Kallek, "Maverdi", 185, 186.

¹⁸⁵ Maverdi, *Teshilu'n-Nazar ve Ta'cilü'z-Zafer*, (Nşr.; Rıdvan es-Seyyid), Beyrut, 1987, ayrıca bu eserin baş tarafında Maverdi'nin ahlaki, siyasi, içtimai ve iktisadi görüşlerini inceleyen ve neşredene ait doksan dört sayfalık bir tahkik yer almaktadır. Eser bundan sonra "*Teshil*" olarak anılacaktır.

¹⁸⁶ Kallek, "Maverdi", 185; Kallek, "Maverdi'nin Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 229.

Bu eserlerin yanı sıra Maverdi'nin *Emsalü'l-Kur'an* adlı bir eseri daha vardır. Bu eserin el yazması Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi ile Leiden Kütüphanesinde mevcuttur. Ayrıca Maverdi'nin bu eserlerin yanında *et-Tuhfetü'l-Mulukiyye fî Adabi's-Siyasiyye* ve *er-Rütbe fî Talebi'l-Hisbe* adlı iki eser daha nispet edilmekteyse de bu kitapların Maverdi'ye ait olması çok zordur.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Kallek, "Maverdi", 185, 186.

5. MAVERDİ’NİN AHLAK GÖRÜŞÜ

5.1. Ahlakın Genel Özellikleri

Yaşadığı dönem, aldığı diplomatik görevler ve saraya yakınlığıyla, çalkantılı bir siyasi ortam içinde bir ömür sürmüş Maverdi’nin şafi âlimi olmasının yanında özellikle siyaset adamı olma özelliği fikri yapısında önemli rol oynamıştır.¹⁸⁸ Bu durum onun siyasetle ilgili eserlerinde de açıkça görülmektedir. Zaten Maverdi’nin eserleri incelendiği zaman açıkça görülür ki ahlakı toplumdan ve siyasetten uzak ayrı bir konu olarak görmemiştir. Bu onun mensubu olduğu dinin de bir gereğidir. Zira İslam’ın vahdet, hilafet, misak, ahid, akid, velayet, emanet gibi mefhumlardan oluşan kavramsal yapısının şekillendirdiği ontolojik-politik alan ve onun muhayyel sonuçları bir sosyo-politik varlığın meşruiyetinin temel unsurlarını üretmektedir. Müslüman alimlerin siyaset nazariyesi hakkındaki eserlerinde toplumsal siyasi düzeni meşrulaştırmak için ahlakla alakalı olarak, tarih ötesi argüman olan Allah’la insan arasındaki sözleşmeye, akli melekeler ve insanın doğası olmak üzere üç argümana bağlarlar ki Maverdi’nin eserlerinde de bunu açıkça görmek mümkündür.¹⁸⁹

5.2. Maverdi’de “İyi ve Kötünün” Kaynağı

Unutulmamalıdır ki İslam hukukunun şer’i hükümleri hem bir anlamda pozitif hukuk kurallarını, hem de dini ahlakı meczeden bir değerler silsilesine sahiptir. Bu bağlamda ahkâmın kaynağına ilişkin inancın Maverdi’de epistemolojik boyutuna bakıldığında¹⁹⁰ dini bir temellendirmeye karşılaşılr. Burada iyi Tanrı’nın iradesi ve onun buyruklarıdır. Kozmik düzende kendi irade ve buyruklarına göre onun şekillendirdiği bir olgudur.

Düşünürümüze göre “Doğru eylem” ve “doğru” İlahi iradeye uymak, İlahi buyruklara göre hareket etmek ve İlahi iradeye itaat etmektir. Ahlaksal yaşam

¹⁸⁸ Maverdi’nin hayatı ve siyasi yaşantısı için bkz., bu çalışma, 48.

¹⁸⁹ Kallek, “Maverdi’nin Ahlakı, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”, 219.

¹⁹⁰ Kallek, “Maverdi’nin Ahlakı, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”, 220.

Tanrı'nın irade ve buyruklarına göre yönlendirilen ve düzenlenen yaşamdır. Ahlaksal yaşam, ahlak yasasının ve ahlaki yükümlülüğün kaynağı, ahlaki düzenin yaratıcısı olan Tanrı'nın kendi iradesini ya bir takım lâfzî emirlerle ya da kutsanmış yetkin bir kişilik olan peygamberde açıklamasıdır.¹⁹¹ Bu yönüyle İyi ve kötü kavramlarına muhteva kazandıran Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Ama düşünürümüz aklın idrakini de ön plana çıkarmakta ve aklın ahlaki hayatta insana yön göstereceğini söylemektedir. İslam dünyasındaki iyi ve kötü kavramları hakkındaki görüşler hatırlandığında Maverdi'nin Eş'ari çizgisinde ilerlemekle beraber İbn Sina ve Miskeveyh'in görüşlerinin izlerini de taşıdığı fark edilecektir.¹⁹²

5.3. Ahlaki Metodu

Maverdi ahlakla ilgili eserlerinde metodik sorunlarla ilgilenmez. Daha ziyade İslami ve dini kabul edilen erdemlerin analizi ile ilgilenir. Onun metodu bir ölçüye kadar akli olmasına rağmen, daha ziyade anlatı biçiminde ve eğiticidir. Ana konuları Kur'an ve sünnet başta olmak üzere dört büyük halifeden, Hasan-ı Basri gibi genel kabul görmüş âlimlerin sözlerinden ve hükemanın, belagatçilerin ve şairlerin deyişlerinden yapılan bol alıntılarla desteklenmiştir.¹⁹³

Maverdi'nin *Teshilü'n-Nazar*'ın baş kısmı haricinde¹⁹⁴ ahlak felsefesinin temel konularına fazla ilgi duymadığı görülmektedir. Bununla birlikte o insanın ahlak yapısını incelerken daha çok Grek kaynaklı ahlak biriminden, iradi fiilleri incelerken de İslam Arap kültüründen yararlanmıştır. Bu itibarla teorik planda iki ahlak geleneğini kaynaştırma niyeti taşıdığını söylemek mümkündür.¹⁹⁵

Maverdi'nin ahlak görüşünün bu yönüyle metodik açıdan Dini ahlak kategorisi içinde görmemize neden teşkil etmektedir.¹⁹⁶ Önceden de belirttiğimiz gibi onun ahlakının temel unsuru dünya görüşü kelami kavramlar felsefî kategoriler ve tasavvufî öğütler oluşturur. Bu yüzden sistem olarak karmaşık ama tipik İslami bakış içerisinde konuları ele almıştır. Maverdi'nin özellikle *Eddü'd-Dünya ve 'd-Din*

¹⁹¹ Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, 3, (Çev., 26).

¹⁹² İslam dünyasında ki iyi ve kötünün kaynağı meselesi için bkz., bu çalışma, 11, 12.

¹⁹³ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 221, 222.

¹⁹⁴ Bkz., Maverdi, *Teshil*, 101-133.

¹⁹⁵ Mustafa Çağrıcı, "Maverdi'de Siyaset Ahlakı", *İslamiyat*, VI/1, 2003, 73.

¹⁹⁶ Dini ahlak için bkz., bu çalışma, 44, 45.

adlı eserinde açıkca görüleceği üzere en tipik özelliği önce konu ile ilgili ayet ve hadisleri vererek ortaya koyduğu meseleyi o dönemlerde sistemleşen İslam felsefesinin katkılarıyla ayet ve hadislere ters düşmeyecek şekilde fakihlerin görüşleri ve şairlerin özlü sözleriyle zenginleştirerek konuyu incelemesidir.¹⁹⁷

5.4. Ahlakta Gaye

Daha önce de belirttiğimiz gibi gerek fakihlerin, gerekse felsefecilerin ahlak ilmine yükledikleri anlam farklı olsa da onların bu ilimle uğraşmasının asıl gayesi mutluluğu elde etmektir.¹⁹⁸

Maverdi de ahlak ilmine ayırdığı *Edebü'd-Dünya ve'd-Din* adlı eserindeki kısa mukaddimesinde bir şeyin kıymetinin onun insanlara verdiği faydayla ölçülebileceğini, bu dünyada da en faydalı, kıymeti en yüksek işin dünya ve ahireti düzenleyen ve bu hayatlarda insanı mutluluğa götürecek şeyler olduğunu belirtip, bu yüzden de din ve dünya adabını kitabının konusu olarak seçtiğini belirtir. Böylece din ve dünya adabını (ahlak ilmini) her iki dünyanın mutluluğu için şart koşarak bu ilmin değerini ve gayesini belirlemiş olur. Ona göre ahlakın gayesi mutluluktur, ancak bu dinin vaat ettiği mutluluktur. Nitekim o şöyle der. “Bilinen bir gerçektir ki matlup’un şerefi neticelerinin şerefındendir. Ve matlubun kıymetinin büyüklüğü de faydalarının çokluğu nispetindedir. Ve faydaları nispetinde matluba ehemmiyet vermek lazımdır. Ve gösterilen ehemmiyet nispetinde de semereleri elde edilir. Bütün işler içinde kadri ve kıymeti en yüksek, fayda ve menfaati en umumi olan din ve dünya istikametinin, dünya ve ahiretin intizam ve selametinin bağlı olduğu işlerdir. Çünkü ancak dinde istikamet bulmakla ibadetler sahih olur ve dünya işlerinin hakkın rızasına uygun olmasıyla mutluluk (saadet) tam olur. Bundan dolayı ben bu kitabımla, ne kısa nede uzun belki ikisin arasında en uygun bir yol tutarak din ve dünyanın adabını göstermeye ve kısaca beyan edilmiş hallerini ayrıntılı olarak açıklamaya yöneldim”¹⁹⁹

¹⁹⁷ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 25, 26.

¹⁹⁸ Altıntaş, *İslam Ahlakı*, 21, 21; Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*; Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, 66, 67. bkz., bu çalışma, 5, 6.

¹⁹⁹ . Maverdi, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, 5, 6; Akın, “Önsöz”, XVII. Bu eser bundan sonra “Edeb” olarak gösterilecek ve Türkçe çevirisi de parentez içinde verilecektir.

Maverdi sistemli olmasa da eserlerinin tümüne yaydığı siyaset ve siyaset ahlakının amaç ve gayesini belirlerken siyaset kurumunun da iki temel hedefinin bulunduğunu her vesileyle vurgulamakta ve bunları genellikle dünya ve din mesalihi olarak belirlemekte, bu hedefe ulaşacak temel aracın da ahlak olduğunu söylemektedir.²⁰⁰ Gerçektende düşünürümüz de siyaset, Allah'ın dininin toplum ve bireyler üstünde en iyi şekilde kurulacağı sosyo-politik ortamı tesis edecek bir iktidardır ve bu yolla insanları her iki yaşamda da mutluluğa götürdüğü için en değerli ilim ve meslektir.²⁰¹

5.5. Akıl

Çağdaş kelamcılarının ve dini yazarların tarzlarında olduğu gibi Maverdi'nin ele aldığı ilk ana konu ilmin, özellikle dini bilginin üstünlüğü ile şerefi ve bu bilginin kazanılma sürecinde kişinin takip etmesi gereken yollar aklın yeri ve değerini tespit etmektir.²⁰²

Maverdi akıllı, ahlak ve dinle ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Buna göre akıl, dinin aslı ve dünya hayatının dayanağıdır. Faziletlerin temeli ve edepli davranışların kaynağıdır. Allah yükümlülüğü aklın kemaline bağlamış, dünya düzeninin aklın hükümleriyle sağlanmasını takdir etmiş, istek ve ihtiyaçları, hedefleri ve gayeleri farklı olan insanları akıl aracılığıyla birbirlerine kaynaştırmıştır. O aklen vacip olan şeyi dinin teyit ettiği, dinen vacip olan şeyi de aklın teyit ettiğini ve bu doğrultuda ikisinin birbirine ters düşmeyeceğini kanaatindedir.²⁰³ Maverdi'ye göre akıl diğer faziletlerin başı, kökü, yönlendiricisi ahlakın kaynağı, dini mükellefiyetin aslı, dünyevi işlerin esası, insanların kaynaştırıcısıdır. Akıl bir arazdır cevher değildir. Çünkü cevher varlığını kendi başına hissettiren şeydir. Akıl ase yalnızca bir insanla bilir. Aklın yeride kalptir.²⁰⁴

Aklın bu şekilde önemini belirleyen Maverdi görüşleri fakih ve ulamanın görüşleriyle destekledikten sonra iyiye ve kötüyü kişinin yalnız akılla bilebileceğini belirtmekte ve eşyanın da hakikatine yalnız akılla varılabileceğini dile

²⁰⁰ Çağrııcı, "Maverdi'de Siyaset Ahlakı", 77.

²⁰¹ Kallek; "Maverdi", 181; Kallek; "Maverdi'nin Ahlakı, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 220.

²⁰² Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 222; Maverdi, *Edeb*, 48-135 (Çev., 35-116).

²⁰³ Maverdi, *Edeb*, 11 (Çev., 1).

²⁰⁴ Maverdi, *Edeb*, 13-16 (Çev., 3-5).

getirmektedir.²⁰⁵ Böylece anlaşılacağı üzere, onun akıl hakkındaki bu görüşleri, Mutezilenin görüşlerine benzemektedir. Nitekim o mutezili olmakla suçlanmıştır ki, gerçekten akıl etrafında söyledikleri, onun en azından bazı bazı yönlerden mutezili görüşleri kabul ettiği anlaşılmaktadır.²⁰⁶

5.5.1. Aklın Kısımları

Maverdi akli garizi ve müktesab olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.²⁰⁷

Garizi akıl, Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat olup onun diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan hakiki akıldır. Bu aynı zamanda tecrübe ve düşünce yoluyla kazanılan bilgilerinde esasıdır. Sıhhatli olan her insanda bu akıl bulunmaktadır.²⁰⁸ Teklifi kabul eden bu akıldır. Zaten taabbüd de ya Allah'ın bilinmesi şükran-ı nimet, adalet vb. gibi aklen gerekli olup dince pekiştirilmiş ya da bütün şer'i ahkam gibi aklen caiz olup dince vacip kılınmıştır. Ona göre duyu verilerini ve zaruri olarak bilinen hususları algılayan her insanın akli tamdır.²⁰⁹

Müktesep akıl garizi aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Zekâ yanında sezgi, tecrübe, düşünce ve öğrenim yoluyla oluşup sınırsızca gelişebilir.²¹⁰ Dolayısıyla bu nevi aklın verdiği hükümler farklıdır. İnsanlar arasındaki düşünce ayrılıkları da çoğunlukla buradan kaynaklanır.²¹¹ Üstün zekâ, kuvvetli anlayış hazır cevaplılık aklın faziletleridir. Maverdi doğası gereği sınırsız kabul ettiği müktesab aklın aşırısını fazilet saymaktadır. Akıllı kimseyi Allah'ın emir ve yasaklarına uyan kimse olarak gören Maverdi'de aklın çokluğunun hile kurnazlık ve zararcılığa yol açması bizzat fazlalıktan değil de onun yanlış ve kötü yolda kullanımından kaynaklanır. Aklını böyle çalıştıran bir kimseye de zaten akıllı kimse denemez.²¹² Müktesab akıl garizi akıldan ayrılmaz, çünkü müktesab akıl garizi akıldan meydana

²⁰⁵ Maverdi, *Edeb*, 13 (Çev., 3).

²⁰⁶ Maverdi'ye atfedilen Mutezile Suçlaması için bkz., Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 222; Çağrıncı, "Maverdi'de Siyaset Ahlakı", 75.

²⁰⁷ Maverdi, *Edeb*, 13 (Çev., 3).

²⁰⁸ Maverdi, *Edeb*, 15 (Çev., 5) ; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, İstanbul, 1989, 243.

²⁰⁹ Kallek, "Maverdi'nin ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 230 (54 nolu dipnot).

²¹⁰ Maverdi burada ilk olarak yaşlıların bilgi birikimi ve tecrübelerini överken daha sonra parlak zeka ve değişik yeni fikirlerinden dolayı gençlerin görüşlerine rağbet edilmesinin gerektiğini de söyler. Maverdi, *Edeb*, 16-19 (Çev., 6-9).

²¹¹ Kallek, "Maverdi'nin Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 231.

²¹² Maverdi, *Edeb*, 16, 28 (Çev., 6, 17).

gelir. Garizi akıl faziletleri olmayan ahmak bir insanda müktesab akıldan ayrılır.²¹³ Müktesab akıl, insanın doğasında bulunan potansiyelle, zekâyyla, sezgiyle, kuvvetli anlayışla, dini ve ilmi ilimlerle, tecrübeyle ve sürekli kullanmakla yetkin hale gelir.²¹⁴

Hüküm bakımından aklın mı yoksa dinin mi daha önce geldiğini ele alan Maverdi öncelikle bu konudaki farklı görüşleri sıralar: “Âlimler, akıl ile şeriatın geliş zamanları hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Acaba akıl ile şeriat, birbirini geçmemek üzere birden mi gelmişlerdir, yoksa önce akıl gelmişse şeriatla ona tabi mi olmuştur. Bazı âlimler diyor ki, akıl önce gelmiştir. Şeriatla ona tabi olmuştur. Çünkü aklın kemali sayesinde şeriatın doğruluğuna delil getirmektedir.” Maverdi daha sonra kendi kanaatlerini şöyle dile getirmektedir. “İnsan başıboş bırakılacağını mı sanır.” (Kıyamet 75\37) Cenabı Allah bu ayeti kerime ile insanın dinsiz bırakılmayacağını söylüyor ki bu da kâmil aklın nasıl olmasına bağlıdır. Akılda kemal bulunmazsa dinsiz olup olmamak hususunu kim idrak edecek? Demek oluyor ki akıl, şeriat üzerine mukaddemdir. Şu halde sabit oldu ki din dünya salahının en kuvvetli ve ahiret salahının da tek kaidesidir. Dünya ve ahiret salah ve saadatinin bağlı bulunduğu dine sarılmak ve onu muhafaza etmek her akıllı kimse için en yaraşır yoldur.”²¹⁵

Ahlakın ve dini mükellefiyetin esası sayılması bakımından aklın dinden önce geldiğini savunan Maverdi’nin akla bu türden yüksek görev ve mertebeler vermesi muhtemelen zamanında aklın dinden önde geldiğinin savunan iktidar sahiplerinin özellikle kimi Emevi yöneticilerin yaptığı üzere bir takım yanlış davranışlarını ve haksız uygulamalarını cebriyeci bir yaklaşımla ilahi takdirin gereği gibi gösterip meşrulaştırmaya çalışmalarına imkan tanımamak için böyle bir yol izlediği düşünülebilir.²¹⁶

Maverdi’nin, aklın değeri ve yetkisiyle ilgili salt bu açıklamaları dikkate aldığına, böylesine geniş yetkiler tanınmış olan akıl karşısında dine gerek olup olmadığı sorgulanabilir. Onun, Mutezile olduğunu ileri sürenler diğer gerekçeler

²¹³ Maverdi, *Edeb*, 28, 29 (Çev, 18); Maverdi’nin akılla ilgili görüşlerini ve aklın kısımlarını Kur’an-ın beyanlarıyla ve felsefecilerin görüşleriyle karşılaştırmak için bkz., Yavuz, “Akıl”, 242-246; Tasavvufçularla karşılaştırmak için bkz., Süleyman Uludağ, “Akıl”, *DİA*, II; İstanbul 1989, 246-247.

²¹⁴ Çağrııcı, “Maverdi’de Siyaset Ahlakı”, 75.

²¹⁵ Maverdi, *Edeb*, 216, 217 (Çev., 200).

²¹⁶ Kallek, “Maverdi’nin Ahlakî, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”, 230, 231.

yanında özellikle akılla ilgili bu görüşlerini de dikkate almış olmalıdırlar. Ancak onun konuyla ilgili açıklamaları daha yakından ve ayrıntılı olarak incelendiğinde burada sözünü ettiği aklın dini bildirimlerle aydınlanmış akıl olduğu sonucu çıkmaktadır. Öyle görünüyor ki bu Mutezile ile Sünni görüş arasında orta bir yol tutarak kavradığı ve rengini asırların deneyimlerinden almış olan İslami bir akıldır.²¹⁷

5.6. Nefs / Heva

Maverdi de insanı yöneten bir kuvvet olan akıl, insana hem bu dünyada hem öte dünyada onun hayatını rahatlaştıran ve güzelleştiren şeyleri elde etmek için verilmiştir.²¹⁸ Dolayısıyla insan eylemlerinin diğer canlılardan üstün olmasını sağlayan aynı zamanda bütün iyiliklerinde kaynağı olan aklın rehberliğinde ve onun ön gördüğü aklı insan asla terk etmemelidir.²¹⁹ Böyle üstün bir değer karşısında, onun rehberliğinin önünde insanda bir de heva vardır ki, ona göre heva nefsin her türlü hissi eğilimini kapsayan bir içeriğe sahiptir. Düşünürümüz heva kavramını insanın maddi, hissi, tabi yönden kaynaklanan her türlü gazabi ve özelliklede şehevi arzu ve eğilimlerini kapsayacak şekilde kullanmıştır.²²⁰ Heva aklın ve insanın düşmanı olup onu yaratılış gayesinden yani Allah'a kulluktan saptırır ve hedefini gerçekleştirmesine de engel olur. Aynı zamanda bütün kötü alışkanlıklar ve duygularda hevadan kaynaklanmaktadır.²²¹ Akıl heva çatışmasını ilk kaleme alanlar arasında yer alan Razi'nin bu konuda söylediklerinin Maverdi de belirtilenlerle neredeyse bire bir örtüşmesi aklımıza Maverdi'nin bu konudaki görüşlerini Razi'den naklettiği düşüncesini getirmektedir.²²²

Hevanın insanlar üzerindeki yaptırımının kuvvetli olduğunu, bunu da gizli hile ve insana çekici gelen yollarla gerçekleştirdiğini söyleyen Maverdi, nefisten gelen sapmaları önlemek insandaki gazab gücünü dizginlemek, hevanın hile ve

²¹⁷ Çağrııcı, "Maverdi'de Siyaset Ahlakı", 75; Maverdi, *Edeb*, 23, 24 (Çev., 13).

²¹⁸ Maverdi, *Edeb*, 11, 33, (Çev., 1, 22).

²¹⁹ Maverdi, *Edeb*, 35, (Çev., 25).

²²⁰ Maverdi, *Edeb*, 33, (Çev., 23); Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 224.

²²¹ Maverdi, *Edeb*, 33-35, (Çev., 23-25).

²²² Razi'nin bu konudaki görüşleri için bkz., Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 260.

oyunlarını bozmak ve onun kuvvetli tahakkümünü yenmek için insana aklın verildiğini ve nefisle ancak akıl ile mücadele edilebileceğini belirtmektedir.²²³

5.6.1. Nefsin Akla Hâkimiyeti

Maverdi Nefsin insan üzerinde iki yolla hâkimiyet kurabileceğini söyler. Bunları sıraladıktan sonra da bunun karşısında insanın neler yapabileceğini sıralar. Bunları ise klasik ahlak görüşlerinde sıkça baş vurulan ruhani tebahet benzetmesi üzerinden yapar.²²⁴

Hevanın insan üzerindeki hâkimiyetinin birinci nedeni, onun tahakkümünün ve tahrik edici faktörlerin çoğalmasıyla kuvvet kazanmasıdır. Kuvvetli olan nefis kişinin aklına hâkim olup onu boyunduruğu altına alır ki kişi onların çirkin şeyler olduğunu bildiği halde kendini o çirkin hal ve hareketlerden geri tutamaz ve onlara mani olamaz bu kişinin nefis karşısında zayıf düşmesinden ileri gelir.²²⁵ Nefsin bu hilesi özellikle yeni nesilleri ve gençleri etkiler. Bunun nedeni de gençlerde caydırıcı özelliklerin ve akli gölgeleyecek faktörlerin fazla olması ve şehvi duyguların onlar üzerinde daha kuvvetli olmasıdır. Buna bağlı olarak gençler önlerinde olan uzun ömrün aldanması içinde kendilerini gençlikleriyle aldatırlar. Ancak Maverdi'ye göre gençlik heva peşinde koşmanın ve ondan kaynaklanacak kötülükler için bir mazeret olamaz.²²⁶

Nefsin insan üzerindeki hâkimiyetinin ikinci nedeni ise hilesini gizleyerek çirkin olan fiilleri akla güzel göstermesi ve böylelikle aklın çirkinini ve güzeli, zararlı ve faydalıyı ayırt edememesidir. Bunun da iki sebebi vardır. İlki hevanın şiddetli meylerinden dolayı meylettği şeyin çirkin ve güzel yönlerinin bilinmemesidir. Zira nefis meylettği hakkında akla hüsnü zanda bulunarak onun çirkin yönlerini gizler.²²⁷ İkinci nedende ise insan her zaman kendine kolay geleni ister çünkü insan rahatlığı

²²³ Maverdi, *Edeb*, 36 (Çev., 25). Maverdi'nin hevaya bu denli kapsamlı bir anlam yüklemesinden dolayı bundan sonraki anlatımlarımızda diğer ahlak kuramları ile bağlantının kolay kurula bilmesi için hevayı nefis kavramı ile beraber kullanacağız. Maverdi'nin görüşlerini desteklediği ayet, hadis, şiir ve hikmetli sözlerde bundan sonra dipnottaki sayfa sayısından önce verilecektir

²²⁴ Maverdi, *Edeb*, 36 (Çev., 25,33). Ahlakta ahlak tıp benzetmesi için bkz., Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 256.

²²⁵ Maverdi, *Edeb*, 36 (Çev., 25, 26).

²²⁶ Maverdi, *Edeb*, 36 (Çev., 26).

²²⁷ Maverdi, *Edeb*, 39 (Çev., 28). “Nefsani arzu insanı gerçeği görmekten kör eder” (Hz. Ali). Mavardi, a.g.e., 39 (Çev., 28)

ve kolay olanı sever. Hatta kolay olanın iyi, zor olanın kötü olduğu düşüncesiyle aldanarak kolay olanın kendisi için en uygun ve en iyi olduğunu zanneder. Böylece insan ilerisini düşünmeden kendini bilmeden çirkin ve fenalıkların içine atabilir.²²⁸

5.6.2. Nefsani Hastalıkların Tedavisi

Nefsin insan üzerindeki hâkimiyetin insanın yaratılma gayesinin dışında olduğunu söyleyen Maverdi, insandaki bu hastalığın sebeplerini saydıktan sonra onun tedavisini de bizlere sunmaktadır. Nefsin hastalığının birinci nedeninin tedavisinde insan bu çirkin hasletleri yaptığı zaman kendisine gelen zararını vebal ve günahlarını düşünmeli, aklı sayesinde bunları muhakeme ederek zararda olduğunun farkına vararak yaptığı çirkin işlerden vazgeçmelidir. Eğer buna rağmen nefis ona galip gelir ve yaptığı işten vazgeçemezse bu sefer de onun istediklerini kısıtlama ve erteleme yolunu seçmeli böylelikle nefsin mukavemetini zamanla kırmalı ve aklın üstünlüğünü ona kabul ettirmelidir. Hasta kişinin nefsi akla boyun eğince bunu devamlı hale getirmelidir. Kişi bunu başardıktan sonra zaten nefis akıl tarafından arzusundan uzaklaştırılacaktır. Ve daima sahibine mağlup olacaktır. Böyle yapan kimse Allah nazarında büyük mükâfata ve kullar nazarında da büyük övgüye layık olacaktır.²²⁹

Nefsin hastalığının ikinci nedeninin birinci sebebinin yol açtığı bozukluğun tedavisinde insan, aklını ve kalbini gözünün nazarına hâkim kılmalıdır. Çünkü göz şehvetin öncüsüdür ve şehvetse nefsin tahrikçilerindendir. Kalp ise hakkın öncüsüdür ve hak da aklın teşvikçilerindendir. Bu yüzden hasta kişi kalp gözünün üstündeki nefis perdelemesini kaldırmalı ve aklın gerçekleri görmesini sağlamalıdır. Eğer buna rağmen akıl neyin çirkin neyin güzel olduğunu ayırt edemezse o zaman kişi nefse güzel gelen şeyden kaçınmalıdır.²³⁰

Nefsin bu hastalığın ikinci sebebinin tedavisinde insan kendisine kolay gelene değil zor gelene yönelmelidir, çünkü nefis zor olan şeyi yapmada ağır davranır. Bu geçen zaman içinde de seçimdeki çirkin ve güzel şeyler ortaya çıkar. Kazancını ve

²²⁸ Maverdi, *Edeb*, 39 (Çev., 29).

²²⁹ “Fakat kim Rabbinin azametinden korkup kendini, nefsi ve şehevî arzularından alıkoymuşsa mutlaka onun varacağı yer cennet olacaktır. (Nazirat 79/40,41) “Cihadın efdali nefis cihadıdır” (Hasanu’l-Basri). Maverdi, *Edeb*, 37, 38 (Çev., 26, 27).

²³⁰ Maverdi, *Edeb*, 40 (Çev., 29, 30).

zararını bilir ve böylece onun açısından iyi olan ne ise ona yönele bilir. Eğer nefse kolay olanı seçerse kişi bunu yapmakta çabuk davrandığı için zamanı kısa olur güzel ve çirkin belli olmaz, işini tamamladığından dolayı da hata yapılmışsa yapılan hatadan da geri dönmek mümkün olmaz.²³¹ Maverdi nefis hastalığına karşı bu yönde bir tedavi yöntemi sunduktan sonra nefis ve şehveti bir şu sözleri ile birinden ayırmaktadır. “Nefis ve şehvet; illet (sebeup) ve ma’lul (sebeup olunan) ile delalet ve medlul (delalet edilen) hususlarında birleştirdikleri halde aralarında şu fark vardır. Nefis, görüş ve inançlara mahsustur. Şehvet ise zevklere ermeye mahsustur. Bu itibarla şehvet nefsin neticelerinden oluşmuş olur. Şehvet has, nefis ise amdır. (yani her şehvet nefistir fakat her nefis şehvet değildir, diyerek farkı belirlemektedir.) Cenab-ı Allahtan bizi nefsin her türlü tahriklerinden ve helak yollarından korumasını; bizi daima muvaffak etmesini ve akli bize mürşit kılmasını niyaz ederiz” şeklindeki duasıyla da bu konuyu sonlandırmaktadır.²³²

5.7. İlimlerin Sınıflandırılması

Bu konuyu Maverdi’nin ahlak ilmini, ilimler sınıflandırmasında nereye yerleştirdiğini ve bu ilme yüklediği değeri ortaya koyabilmemiz açısından kısaca göz atmamızın uygun olacağını düşündük. İlim Maverdi de rağbet edilen şeylerin en şerefli arzu edilip de elde edilmesi için çalışılan şeylerin en üstünü ve kazanılan şeylerin en yararlısıdır. “Ey Muhammed (sav) onlara deki bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? (Zümer 39\9)” Böylece Cenab-ı Allah bu ayeti kerime ile âlim ve cahilin derecelerinin bir olmadığını beyan buyurmuştur. Çünkü ilmin fazileti alime mahsustur. “Allah’ın emir ve yasaklarını tam anlamıyla ancak âlimler anlar. (Ankebut 29\43)”. Ona göre yüce Allah bu ayetiyle de ilahi emir ve yasakları âlimlerden başkasının tam anlamıyla anlamadığını beyan buyurmaktadır. Böylece

²³¹ Maverdi şöyle der: “Nefis fitne vasıtasıdır dünyada sıkıntı evidir. O halde nefsi bırak selamet bulursun ve dünyadan yüz çevir, ganimet bulursun. Senin nefsin güzel aldatmalarla seni kandırmasın ve dünyadan da güzel emanetlerle seni fitneye düşürmesin. Çünkü eğlence müddeti biter ve o zaman emanet geri verilirdi işlediğin haramlar ve kazandığın günahlar sana kalır”. Maverdi, *Edeb*, 40, 41 (Çev., 30).

²³² Maverdi, *Edeb*, 41, 42 (Çev., 31).

Maverdi konunun hemen başında ilmin ve ilim sahibinin değerine dikkatimizi çeker.²³³

Düşünürümüze göre bütün ilimler kıymetli ve ilim başlı başına bir fazilettir. İlimler o kadar geniştir ve sonsuzdur ki insanların onları tamamıyla kapsaması imkânsızdır. Bütün ilimleri bilmek mümkün olmayacağına göre insan en mühim olanlarını öğrenmeye çaba harcamalıdır. İlimlerin en mühimi ise dini ilimlerdir. Çünkü insanlar dini ilmi bilmekle doğru yolu bulurlar. Bazı kimseler akli ilimlerin tercihte üstün olduğunu söyleseler de Maverdi'ye göre bu görüşlerinde hata yapmaktadırlar.²³⁴

Çok açık olmasa da bu bağlamdaki görüşlerine bakılırsa Maverdi ilimleri dini ilimler ve akli ilimler olarak iki kısma ayırmaktadır. Ancak üstünlük ve öncelikleri bir yana bütün ilimler insanları çeşitli yönden yetkinleştirmektedir. Özellikle nefsi kötülüklerden alı koymak olarak belirlediği temel ahlak olamadan ilimler fayda vermemektedir. Onun ifadeleriyle “Kur'an-ı öğrenen kimsenin kıymeti yükselir; fıkıh öğrenen kimsenin kadri yücelir; hadis yazanın hucceti kuvvet kazanır; hesap öğrenen kimsenin fikri güzelleşir lügat öğrenen kimsenin tabiatı incelir; nefsinin kötülüklerden korumayan kimsenin ilmi ona fayda vermez.”²³⁵

En faziletli işin nefsi kötülüklerden korumak olduğunu söyleyen Maverdi, nefsi kötü olan bir kimsenin ilmin faziletine eremeyeceğini, ilim sahibinin nefsinin korursa ve şer'an üzerine lazım olanı devamlı olarak yerine getirirse, kişinin dostlarının tenkidinden ve düşmanlarının ayıplanmasından emin olacağını ve ilim faziletine günahlardan koruma güzelliği ile iffet izzetini de ilave edeceğini söyler.

Ona göre, zekâsıyla faziletlerin güzel rezaletlerin çirkin olduğunu bulan kimse ilim ile reziletlerini perdelemeli ve faziletlerini çoğaltmalıdır.²³⁶ Ayrıca ilim ve akıl sahibi olan kimsenin malı az olsa ve sıkıntı çekse bile mutluluğu bulur ve bahtiyar olur. Cahil ve ahmak olan kimsenin ise çok malı olsa bile o mutsuzluk içinde kalır. Çünkü kişiyi cehaleti alçaltır, onun derecesini düşürür, alçak bir insan da mutlu olamaz. İlim ise kişinin derecesini yükseltir böyle bir kimse ise fakir olsa bile mutlu olur.²³⁷

²³³ Maverdi, *Edeb*, 47 (Çev., 35).

²³⁴ Maverdi, *Edeb*, 50, 52, 54 (Çev., 38, 40, 42); Fahri, *İslam Ahla Teorileri*, 225.

²³⁵ Maverdi, *Edeb*, 55 (Çev., 43).

²³⁶ Maverdi, *Edeb*, 55-57 (Çev., 43-45).

²³⁷ Maverdi, *Edeb*, 66 (Çev., 52).

5.8. İlim Tahsilinde Öğrenci ve Hocanın Edebi

Düşünürümüz hocanın öğrenim esnasında öğrencinin ve âlimin takınması gereken edep kurallarını ve onlarda bulunması gereken güzel hasletleri, ele aldığı diğer konularda yaptığı gibi, ayet, hadis ve özlü sözler eşliğinde incelemektedir.

İlk olarak öğrencinin edebini ele alan Maverdi öğrencinin öğretmenine karşı yakın olmasını gerekirse de ona karşı yaltaklanması gerektiğini söyler. Böylelikle de öğretmen öğrencisinden gizlediği bilgileri açığa çıkartacak ve öğretiminde sabırlı olacaktır.²³⁸ Öğrenci hocasına karşı mütevazı olmalı, eğer zengin ise hocası da fakir ise kendisinin zenginliği hocasının fakirliği onu aldatmamalıdır. Çünkü âlim saygıyı malı ve kudretiyle değil ilmiyle hak eder. Talebe hocasına karşı bilmişlik taslamamalı hocasının verdiği ilme nankörlük etmemeli, talebe hocası ile arasındaki yakınlığa güvenip hocasına naz etmemeli, hocasının güzel ahlakında ona uymalı bütün hareketlerinde ona benzemeye çalışmalıdır. Öğrenci hocasına güvenmeli ona inanmalı ama ona körü körüne bağlanmamalıdır. Talebe istediği ilmi, şöhret ve şöhretsizliği göz önüne almayarak hangi âlimde bulursa ondan almalı ancak her ikisinde de eşit ilim varsa en şöhretlisinden ve makamı en yüksek olandan almalıdır. İlim tahsilinde gereksiz yere sıkıntı çekilmemeli yakında ilim tahsili mümkün iken uzak diyarlara gidilmemelidir.²³⁹

İkinci olarak da alimlerin ahlakının nasıl olması gerektiğini ele alan Maverdi'ye göre alimlere yaraşan ve onlar için gerekli olan tevazudur. Kibirden sakınmaları gerekir. Bu hususta “Ateşin odunu yakıp yok ettiği gibi kibirde iyi hasleti yok eder” hadisini nakleder. Zaten alim ilmin gereği ile amel ettiğinde onun için tevazunun daha uygun, kibrin ise faziletle bağdaşmayacağını anlayacaktır. Alimin kibirlenmesinin en büyük sebebi etrafındaki cahillere bakıp kendini olduğundan yüksek görmesi ve etrafındaki ilim ehlini takdir edememesidir. Oysa bir

²³⁸ Maverdi, *Edeb*, 105 (Çev., 84).

²³⁹ Maverdi, *Edeb*, 121-127 (Çev., 99-104).

insanın her şeyi bilmesi de her alanda ilim sahibi olması da mümkün olmadığından âliminin illaki kendinden daha âlim, kendinden daha bilgili kimseler olacaktır.²⁴⁰

Bu cihette düşünürümüz Halil bin Ahmed'den yararlanarak insanları dört kısma ayırmakta ve her insanın bunlardan birine tâbi olduğunu söylemektedir. Birincisi bilen ve bildiğini de bilendir ki, bu kişi âlimdir. Bilinmeyen hususlarda böyle kimselere danışılması gerekir. İkincisi ise bilir fakat bildiğini bilmez. Bu tür kişiler bilgisinin farkında değildir. Böylelerine ilminin hatırlatılması gerekir. Üçüncü kısım, bilmez, fakat bilmediğini bilir. Böyle kimse bilgisizliğinin farkında olduğu için ona yol gösterilmeli ve ilim öğreniminde yardım edilmelidir. Dördüncü kısım ise bilmez ve bilmediğini de bilmez. Böyleleri ise cahildir ve onlardan uzak durulması gerekir.²⁴¹

Her şeyden önce Maverdi'ye göre âlim ilmiyle amel etmeli, yapmadığını başkasına söylemekten, kendi nefsinde tatbik etmediği emirleri başkasına vermekten ve içi dışı ayrı olmaktan sakınmalı. Kendisinin ihtisas sahibi olduğu ilmi öğrenmek isteyenlerden esirgememeli. Alim öğrenciyi ilk bakışta anlayacak ferasete sahip olmalıdır ki, talebenin gücünün ve ilmi istidadının derecesini anlayıp zekasının kaldırabileceği ilmi vermeli ve kaldıramayacağı ilmi de vermemelidir. Alim öğrencilerine karşı merhametli olmalı küçük ve ilmi az olanları tahrik etmemeli büyükleri ve ilimde ileri olanları küçük görmemeli. Talebeleri istediklerinden men etmemeli ilme rağbet edenleri nefret ettirmemeli ve öğrencileri ümitsizliğe düşürmemelidir.²⁴²

Maverdi sultanlara hocalık yapan alimlerin edinmesi, ya da dikkat etmesi gereken ahlak kurallarından da bahseder. Ona göre sultana hocalık yapan âlim ise ilim tahsilinde daha dikkatli olmasının yanında sultanla fazla yüz göz olmamalı laubali davranmamalı ilmi ile onu etkisi altına almaya çalışmamalı ve sultanın fazla zamanını alıp onun yönetimdeki görevini ihmal etmesine neden olmamalıdır. Muallim dine aykırı hakka zıt olan hususlarda dalkavukluk için ve sultanın görüşüne ters düşmemek için ona uymaktan sakınmalıdır.²⁴³

²⁴⁰ “Biz dilediğimizin derecelerini yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen vardır.” (Yusuf 12\76). Maverdi, *Edeb*, 113-120 (Çev., 91-98).

²⁴¹ Maverdi, *Edeb*, 120, 121 (Çev., 98, 99).

²⁴² Maverdi, *Edeb*, 121-127 (Çev., 99-104).

²⁴³ Maverdi, *Edeb*, 130-132 (Çev., 110, 111).

Alim devletten aldığı ücretin dışında ayrıca ücret talep etmemeli ve çok mal peşinde koşmamalıdır. Kendilerine gelen şüpheli mallardan çekinmeli kazançlarında şüpheye yer vermemelidir.²⁴⁴

Maverdi'ye göre hakiki bilginin ortaya çıkardığı ilk erdem, kişinin kendisini koruduğu ahlaki sakınma vasfını terbiye eden erdemdir.²⁴⁵ Alimler buna ilaveten alçak gönüllülük erdemine sahip olmalı ve yetersiz bilgiden doğan gururdan ve kendini beğenmişlikten sakınmalıdır. Alimler cahilliklerini kabul etmekten veya sürekli bilgi hazinesini arttırma arayışından utanmamalıdır. Hatta gerçek bilgi sahibi teoriyi amelle birleştirmeli ve yapmadığı şeyleri öğütlemekten sakınmalıdır. Kıskançlıkla kendisini saklayarak bilgisinin meyvelerini öğrencilerinden esirgememelidir.²⁴⁶

Maverdi alim ve öğrencinin ahlakını değerlendirirken yararlandığı ve görüşlerini desteklemek için kullandığı ayetleri, hadisleri, Hasanü'l-Basri ve Hz. Ali gibi Müslüman önder şahsiyetlerin sözlerinin nakleder. Bunun birlikte "Hikmet ehli" dediği hukemadan da nakillerde bulunur. Örneğin ismini vermeden "bilgi ile ilgili işlerde bilmediğimin bilgisinden başka bir erdeme sahip olmadım" sözüyle ismini vermeden "Sokrates'e" atıf yapmaktadır.²⁴⁷

5.9. Dinin Edebi

Maverdi *Edebü'd-Dünya ve'd-Din* adlı eserin ilk bölümünde aklın hakim olduğu dini teklif konusunu daha da geliştirir. Öncede belirttiğimiz gibi bu da Maverdi'nin Mutezili görüşlere yaklaşmasına, Şafi ve Hanefi alimlerden gelen eleştirilerin yelpazesinin genişlemesine ve artmasına neden olur.

Maverdi bu bağlamda ki görüşlerini şu şekilde dile getirir. "Allah iradesini insanlığa vahiy etti (onlara irade yeteneği, seçme özgürlüğü verdi) ve kendisine hiçbir faydası dokunmaksızın veya böyle yapmasını zorunlu kılacak hiçbir şey bulunmaksızın dini yükümlülükleri emretti. O yalnızca bağışlayıcı cömertliğiyle kullarını yararlandırmayı hedefleyerek onlara bağışladığı sonsuz nimetleri tezahür

²⁴⁴ Maverdi, *Edeb*, 132-134 (Çev., 111-113).

²⁴⁵ Maverdi, *Edeb*, 134, 135 (Çev., 114, 115).

²⁴⁶ Fahri, *İslam ahlak Teorileri*, 225.

²⁴⁷ Maverdi, *Edeb*, 118 (Çev., 96); Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 225.

ettirdi. Cenap-ı Allah memur olduğumuz dini ibadetlere uyulan akıl ve dinlenen şeriat gibi iki ilahi kaynak tayin buyurmuştur. Akla şeriatın menetmediği hususlarda, şeriata da aklın menetmediği hususlarda uyulur. Çünkü şeriat aklın menettiği bir şeyi emretmez ve akla da şer'i bir mani olduğu şeyde uyulmaz bunun içindir ki akli kamil olanlar mükellef kılınmıştır.”²⁴⁸

Maverdi'ye göre Allah'ın cömertliğinin ve merhametinin ölçüsü, kullarına emrettiği akide, emir ve yasaklar şeklindeki üç tür emrinin hiç birinin kullarının kapasitelerinin üzerinde olmamasıdır. Bu emirlerin her bir türü ilahi olarak emredilmesine rağmen aklen anlaşılabilir olup onların emredilmesindeki hikmetler salim bir akılla açıkça fark edilebilir.²⁴⁹

Her din aliminde olduğu gibi Maverdi'de de dinin aslını Kur'an oluşturur, peygamber (as) ise tebliğ vazifesinin yanı sıra Kur'an-ı Kerimde bulunan mücmelleri beyan müşkülli tefsir ve muhcemleri de tahrik ve tayin görevini üstlenir. Peygamber (as)'ın işaret buyurduğu manaları ve asılları istinbat etme (gizli manaları çıkarma) vazifesi de alimlere verilmiştir.²⁵⁰

Dini vecibeler olan ibadetlerin insanlar için bir çok hikmetinin olduğunu söylenen Maverdi, edeb ile alakalı olarak şunları beyan eder. Namaz günde beş defa kılınarak Allah korkusunu insanda yer ettirir. Böylelikle kişi nefsinin kötülüklerine karşı koyabilir. Oruç ise oruçlunun nefsinde meydana getirdiği tesir ile beraber o açlığa müptela olan fakirlerin halini düşünmeye mecbur eder. Yine orucun nefsin kahr ve zelil edilmesi nefse galip olan şehvetin kırılması ve nefsin azıcık yiyecek ve içeceğe muhtaç olacak kadar zelil olduğunu kendine bildirilmesi gibi hikmetleri vardır. Zekatta toplumun düşüncelerine yardım ve ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılama vardır. Bu sayede fertler arasındaki bu düşmanlık ve ilgisizlik kalkar, onun yerine sevgi ve kardeşlik hakim olur. Haccın hikmetine gelince, bu ibadet mahşeri hatırlatmaktadır. Zira insan bu ibadetin ifası için malından ve ehlinde ayrılır. Günahkarlar işledikleri günahlara pişmanlık gösterip arınırlar.²⁵¹

Maverdi ibadetlerin ahlaki boyutunu dile getirdikten sonra bunlarla beraber ibadet niteliğinde Allah'ın emirlerini te'kid ve nehiyelerini teyid maksadıyla kulları

²⁴⁸ Maverdi, *Edeb*, 139 (Çev., 117).

²⁴⁹ Maverdi, *Edeb*, 141, 142 (Çev., 119).

²⁵⁰ Maverdi, *Edeb*, 140, 141 (Çev., 117, 118).

²⁵¹ Maverdi, *Edeb*, 143-148 (Çev., 121-126).

üzerine “emri ma’ruf ve nehyi münker” gibi iki caydırıcı kuvveti farz kıldığını söyler. Bazı kimseler nefislerinin kendilerine üstün gelmesi nedeniyle ilahi emirlere uymamakla ibadetlerini terk etmekte veya şehvet duygularına kapılarak günaha meyletmektedir. İşte böyle kimseleri takva ehli kınayıp ayıplamalı ve onları meylettikleri kötü durumdan uzaklaştırmalıdır.²⁵² Maverdi “emri ma’ruf ve nehyi münker” konusunu *Ahkamu’s-Sultaniyye* adlı eserinde de incelemektedir. Ancak orada bu konuyu siyasi ve hukuki açıdan ele almaktadır. Başta yerel yöneticiler ve memurları birer denetleyici olarak hukukun kendilerine verdiği güç ile insanların yararına olan şeyleri yapmalı veya insanları bu iş için teşvik etmeli veyahut ta birilerine yaptırmalıdır. Bununla beraber onlar ellerindeki gücün caydırıcılığını kullanarak, Maverdi’nin “Allah’ın haklarından olan”, “insanların haklarından olan” ve “iki hak arasında müşterek olan” olmak üzere üçe ayırarak incelediği kötülüklerden insanları uzaklaştırmalıdır.²⁵³

Kişi boş zamanını da iyi değerlendirmeli, gerek ibadetlerine gerekse daha önceki eylemlerine bakıp gününü boşa harcamamalıdır. Çünkü zaman istenildiği gibi müsait olmaz ve geçen vakitler telafi edilmez. Boş zaman haktan sapmaya sebep olur ve pişmanlık getirir. Yalnızlık doğruluktan ayırır ve yalnızlık getirir. Maverdi boş zaman hakkında Hz. Ömer’den bir nakil yaparak nefsin bu durumdan nasıl etkilendiğini şöyle dile getirir: “Rahatlık daima erkekler için gaflet kadınlar için fazla şehvet meydana getirir.”²⁵⁴

5.10. Nefsi Dünyanın Terkine Alıştırma

Maverdi’de Allah’ın emir ve yasaklarının dünya düzeni için gerekli olmakla beraber onların yerine getirilmesi bu dünya mutluluğunun yanında gelecek hayatta ezeli mutluluğun elde edilmesine hizmet ettiği kanaatindedir.²⁵⁵ Bundan dolayı dünyadan kopmak ve gelecekteki mutluluğu elde etmek için salih kimsenin üç yoldan biriyle kendisini eğitmesi lazımdır.

²⁵² Maverdi, *Edeb*, 152, 153 (Çev., 130)

²⁵³ Maverdi, *Ahkamu’s-Sultaniyye*, 299-322(Çev.,449-481).

²⁵⁴ Maverdi, *Edeb*, 161, 162 (Çev., 139, 140).

²⁵⁵ Maverdi, *Edeb*, 139 (Çev., 117).

Bunlardan ilki dünyanın kişiyi meşgul edeceğini, dünyanın kazanılması için çalışıp çabalamanın mutlaka ahiret nasiplerinden mahrum bırakacağını bilerek dünya sevgisini kalpten çıkarılıp dünyevi düşüncelerden uzak durulması gerektiğini bilmesidir. Bu bağlamda Maverdi şu hadisi nakleder: “Bir kimse gönlünü dünya sevgisine alıştırıp ona meylederse bir takım meşguliyetler içine düşer ki, meşakkatinden kurtulamaz. Bir sürü emeller içinde çalkalanır ki sonu bulunmaz, bir çok ihtiraslara müptela olur ki bitmek tükenmez” (Hadis’i Şerif).²⁵⁶

Eğer kişi dünya ve dünya ehlinin zevali hususunda kendine söylenenleri dinlerse bu şekilde de dünyayı terk edip ahiretine yönelirse, onun için üç önemli husus ortaya çıkar. Dünya sevgisi yüzünden istirahatı bozulan ve endişeye kapılan kişi artık ıstırap çekmez, dünyanın aldatıcı meşguliyetlerine kapılıp helak edici felaketlere meyletmez ve dünyalık kazanmak için katlanılan sıkıntılardan da kurtulur.²⁵⁷

Nefsini dünya terkine alıştırmamanın ikinci hali ise dünyada elde edilen bütün nimetlerin mal ve mevkillerin bir gün gideceğini ve her an seni terk edebileceğini ve geriye de sadece bunları elde etmek için çekilen meşakkat ve çilelerin kalacağını bilmek ve idrak etmektir.²⁵⁸ Maverdi’de eğer kişi bunu başara bilirse onun için üç haslet meydana gelir kişinin nefsi artık onun boyunduruğu altına girip boyun eğer ki artık kişi nefsinden emin olur. Dünyalık nimetleri, mal ve mevkilleri ararken meydana gelecek meşakkat ve çileden kurtulmuş olur. Kişi nefesine artık söz geçirip malın geçici olduğunu anlayınca malını hayra sevk eder ve bu mal artık onun için bir ahiret azığı olur.²⁵⁹

Nefsi ibadete ve dünyanın terkine alıştırmamanın üçüncü hali eceli ve ölümü nefesine hatırlatmak, ikisinin de aslını kendine bildirmek, ömür ne kadar uzun olursa olsun kısa olacağını anlamak, nefsi ömrün uzunluğu yüzünden düşeceği gafletten uzaklaştırıp ahiret dünyasını insanın unutmasına engel olmaktır.²⁶⁰

Kişinin nefesine ölüm, haşır ve neşir gibi hallerin tamamına maruz kalacağını anlatması ve onu bu hususa alıştırmamasından dolayı üç haslet meydana gelir. Kişi helaka götürecek uzun amelden ve eza verecek imkansız arzudan yakasını sıyrır.

²⁵⁶ Maverdi, *Edeb*, 176 (Çev., 154, 155).

²⁵⁷ Maverdi, *Edeb*, 180 (Çev., 160).

²⁵⁸ Maverdi, *Edeb*, 184 (Çev., 164).

²⁵⁹ Maverdi, *Edeb*, 186 (Çev., 166).

²⁶⁰ Maverdi, *Edeb*, 190 (Çev., 171).

Ahiretin değerini erkenden anlayıp ömrünün geri kalan kısmını hayır işlerinde harcıya bilir. Ölümün herkesin başına gelen kaçınılması imkansız olan bir şey olduğunu anlar ona göre nefsinin ölüme alıştığını ve gereksiz yere ölümden korkmaz.²⁶¹

5.11. Dünya Davranışlarının Kuralları

Maverdi'de dünya edebi ile ilgili kısım, esasta insanın zayıflığı ve yetersizliği konusunu üzerine kurulur.²⁶² Onun düşüncesinde insan muhtaç bir varlıktır. Bu nedenle ihtiyacı ne kadar fazla ise acziyeti de o nispetle artmaktadır. Bu zayıflık ve yetersizlik nedeniyle insan, kendini beğenmişlikten hidayet bulmuş ve ihtiyaçlarının giderilme ihtiyacından dolayı Allah'a yönelmek zorunda kalmıştır.²⁶³ Böyle bir tatmin insanın aklını ve sağduyusunu kullanmasıyla yalnızca Allah'ın hükmettiğine uymasıyla ve takvasıyla başarıyla bilir. Zaten akıllı kişiye düşende Allah'ın takdirine teslimiyet göstermek ve mülkün dilediği gibi tedbir ve tasarruf hakkının Allah'a ait olduğunu tasdik etmektir. Bundan dolayı insan, Allah istediğini aziz, istediğini zelil eder derse iman metanetini bir kat daha sağlamlaştırıp sıddıklar zümresine katılmış olur. Böyle yapmayan kimselere ise akıllı ismi çok görülür.²⁶⁴ Buradaki genel kural yine dünyaya sarılıp öbür dünyayı ihmal etmek olmayıp daha ziyade kişinin dünyevi ihtiyaçlarını ılımlı bir şekilde karşılaması ve erdemli kişileri bekleyen ahiret mutluluğu görüşünden asla vazgeçmemesidir.²⁶⁵ Zaten dünya, ahireti ve Allah'ı unutturuyorsa kötüdür. Eğer kişiye malı, ahireti ve Allah'ı unutturmazsa böyle kimseler dünya ehli sayılmazlar.²⁶⁶

5.11.1. Dünya Hayatını Düzenleyen Kaideler

Maverdi'nin çalışmalarında toplumsal-siyasal huzur, istikrar ve gelişme problemini, bireyci ve toplumcu yaklaşımı birlikte dikkate alarak incelediği

²⁶¹ Maverdi, *Edeb*, 194 (Çev., 175). Maverdi'nin ölüm ve ölüm korkusunu dini bir konu olarak ele almasının yanında bu hususta söyledikleri Kindi ve Razi'nin görüşleriyle paralellik göstermektedir. Karşılaştırma için bkz., Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 252, 257

²⁶² İnsan zayıf olarak yaratılmıştır (Nisa 4/28).

²⁶³ Maverdi, *Edeb*, 209, 210 (Çev., 191, 192).

²⁶⁴ Maverdi, *Edeb*, 211, 212 (Çev., 193, 194).

²⁶⁵ Fahri, *İslam Ahlak Teorisi*, 227.

²⁶⁶ Maverdi, *Edeb*, 212 (Çev., 194).

görülmektedir. Düşünür bireysel yarar ile kamu yararı arasında bir denge kurmakta; bu dengenin, birey ve kamu aleyhine bozulmasını “dünya salâhı” dediği kamu düzeni ve barışı açısından zararlı görmektedir. Ona göre eğer bu denge bozulmuşsa böyle bir toplumda huzur ve güven içinde yaşanması mümkün değildir. Buna karşılık bireylerin huzursuz ve mutsuz olması da toplumsal huzuru olumsuz etkilemektedir.²⁶⁷

Maverdi dünya davranışlarının kurallarını ortaya koyarken dünyayı düzenleyen ve bu sayede de hem bu dünyada hem ahirette kurtuluş ve saadeti sağlayan altı önemli kaide belirler. Ancak bu altı kaide kendi içinde alt dallara bölünerek yaşamın her alanını kapsayan bir içeriğe de bürünmektedir.²⁶⁸

5.11.1.1. Kendisine Tam Uyulan Bir Din

Maverdi ilk olarak insan arzularını kontrolde tutan barışı ve nizamı güven altına alan yerleşmiş bir dinden bahseder. Ona göre insanlığın bekası ve medeniyetin devamı için bir dine uymak ve onun emrettiği kanunları hareket hattı kabul edip bunun dışına çıkmamak insanlar için gereklidir. Çünkü din insanların hayvani nefislerini ve şehvetlerini kontrol altında tutan kalbe yerleşmiş olan kötü eğilimleri kahredip onları kalpten def edendir. Din bunu, emir ve yasaklara uymayanlar için ahiret azabının sürekli olacağı ve onlara uyanların devamlı kalacakları cennet vadi ile gerçekleştirir. Zaten Allah’ta insanların gaflete ve yanlış yollara düşmemesi için insanları yarattığı andan buyana ilahi emir ve yasaklardan geri bırakmamış, daimi olarak onları yönlendirmiş ve doğru yolu göstermiştir. Ama insanlar daha sonraları Allah’ın hükümlerini bozup görüş ayrılığına düşüp heva ve heveslerine yenik düşmektedir. Maverdi dinin gerekliliğini Sad bin Humeyd’den rivayetle “Din ve ahlak sıhhatli olmadıkça hiçbir sıhhat fayda vermez” diyerek dile getirmekte, aynı zamanda da gerek dünya gerekse ahiret mutluluğunun dine bağlı olduğu bir kez daha vurgulamaktadır.²⁶⁹

²⁶⁷ Çağrııcı, “Maverdi’de Siyaset Ahlakı”, 82.

²⁶⁸ Maverdi, *Edeb*, 216 (Çev., 199).

²⁶⁹ Maverdi, *Edeb*, 216, 217 (Çev., 199).

5.11.1.2. Muktedir Bir Sultan

Bir insan topluluğu için en acil ihtiyaç Maverdi'nin daha çok salah terimiyle ifade ettiği kamu düzeninin sağlanmasıdır. Maverdi kamu düzeninin, toplumsal huzur ve mutluluğun sağlanması için etkin bir devlet yönetiminin, barış ve adaletin ilkelerini uygulamaya kendini adanmış güçlü bir sultanın (sultanü kahirun) gerekliliğine ısrarla vurgu yapmaktadır.²⁷⁰ Çünkü üst otorite veya güçlü bir sultan zorlamadığı müddetçe ne din ne de akıl kendi başlarına insanları yanlış ve adaletsiz işler yapmaktan alı koymak için yeterli değildir.²⁷¹

Sultan dünya ve dünyanın muhafızlığı ve bekçiliği yani dini tebdil ve tahriften isyan ve inad ehlini din hakkında bozgunculuk yapmaktan, kalbi zayıf olan cahilleri küfür ve irtidaddan men edip korur. Sultan insanları menetme ve alı koyma noktasında gerektiği kadar güç kullanma yetkisine sahiptir.²⁷²

Bununla beraber Maverdi sultanın milletine olan vazifelerini yedi husus olarak belirlemektedir. Bunlar, İslam dinin değiştirmekten korumak, insanları şeriat hükümleri ile amel etmeye teşvik etmek ve dinin icaplarını ihmal etmemek. İslam toprağını, Müslümanların dinini, canını ve malını düşmanlardan korumak, bu hususlarda emniyet ve güveni sağlamak. Sultanın elinde bulunan memleketlerde adaletle hükmetmek vatandaşların yararına işler görmek, ticaretin gelişmesi için yollar yapmak suretiyle ülkeyi bayındır hale getirmek. Tasarruf yetkisine sahip olduğu devletin gelir ve giderlerini hiçbir haksızlığa meydan vermeyecek şekilde dini kurallara uygun olarak tanzim etmek. Adaletle hükmetmek ve davaları ertelemekten sonuçlandırmak. Cezaları müstahaklarına ifrad ve terfide kaçmadan hakkıyla uygulamak. Kendilerine verilen görevleri hakkıyla ifaya muktedir, güvenilir ve adaletli kimseleri vali ve hakim tayin etmektir.

Maverdi'de sultan bu yedi hususa dikkat eder ve bu görevleri hakkıyla yerine getirirse hem sevap kazanır hem de halkının itaatini, bağlılığını, sevgi ve yardımlarını temin etmiş olur.²⁷³

²⁷⁰ Çağrı, "Maverdi'de Siyaset Ahlakı", 83.

²⁷¹ Fahri, *İslam ahlak Teorileri*, 228.

²⁷² Maverdi, *Edeb*, 219, 220, (Çev., 202, 203).

²⁷³ Maverdi, *Edeb*, 221, 222 (Çev., 205).

5.11.1.3. Yaygın Adalet

Maverdi'nin toplumsal yapı bakımından en çok değer verdiği ilkenin kamu düzeni, devlet idaresi bakımından en çok değer verdiği ilkenin de karşılıklı sevgi ve otoriteye teslimiyet olduğu söylene bilir. Bununla birlikte ülkenin zenginliğini ve sultanın güvenliğini temin edecek adil bir yönetim (adlün şamilün) zorunludur. Zira adaletsizlik düzeni de bozan en büyük tehlikedir.²⁷⁴ Bu ilkeler sayesinde insanlar arasında, sevgi, padişah ve yöneticilere karşı devamlı itaat hâsıl olur.²⁷⁵

Maverdi'nin yöneticiler ve halklar için şart koştuğu adalet olmaksızın dünyanın nizam ve intizamı olmaz. Nitekim o hükümdar ve memurlar için gerekli olan yetileri sıralarken adalet vasfının bu kişilerde mutlaka olması gerektiğini belirtmektedir.²⁷⁶ Ama bundan önce insan kendi nefesine karşı adaletli olmalı ki başkalarına karşı adaletli ola bilsin. İnsanın kendi nefesine karşı adaletli olması nefsinin salah ve takvaya sevk etmek, onu çirkin işlerden men etmek, ondan sonra da nefsin hallerini ıslah hususunda pek ileri gitmeyip ifrat ve tefrit taraflarının ortasını bulmaktır.²⁷⁷

Siyasi düzen ayrı tutulduğunda adaletin üç boyutu şunlardır. Kişinin astlarına karşı adaleti. Kişinin üstlerine karşı adaleti ve kişinin eşitlerine karşı adaleti. Bu son boyut üç formdan birinde şekillenir. Buyurucu tavırdan sakınmak, kendini beğenmişlikten sakınmak ve diğerlerini incitmeye neden olmadan sakınmak.²⁷⁸

Burada Maverdi, İbn Miskeveyh ve diğer Müslüman ahlak filozoflarının tarzıyla kelime kökünün gerçekte işaret ettiği gibi adaletin ılımlılık ve itidalle gerçekleştiğini belirtir. Şecaat, hikmet, iffet, din, zenginlik, sadakat, cömertlik vb. diğer temel erdemlerde olduğu gibi adalet de iki aşırı uç arasında orta noktadadır.²⁷⁹

²⁷⁴ Çağrı, "Maverdi'de Siyaset Ahlakı", 84, 85; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 228.

²⁷⁵ Fahri, *İslam ahlak Teorileri*, 228; Maverdi, *Edeb*, 224, 225 (Çev., 209).

²⁷⁶ Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, (Çev.: 31-33, 55, 139).

²⁷⁷ Maverdi, *Edeb*, 226 (Çev., 210).

²⁷⁸ Maverdi, *Edeb*, 226-228 (Çev., 211-213).

²⁷⁹ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 228.

5.11.1.4. Genel Emniyet

Maverdi'de genel emniyet evrensel güvenlik duygusunu oluşturan kendisi olmaksızın sosyal oluşumun imkansız olduğu hukuk ve kurallar manzumesini teşkil eder.²⁸⁰ “Emniyet en içe sinen yaşayıştır. Adaletse en kuvvetli askerdir. Çünkü korku ve endişe insanları işlerini görmekten ve müstakil tasarruflardan men edeceği ve beşeri ihtiyaçların ve bütün insanlığın nizamının bağlı bulunduğu gerekli maddelerin temininden alı koyacağından dünyanın salahlı ve milletin kurtuluşu için genel emniyetin temini lazımdır.”²⁸¹

Maverdi genel emniyetin bir istikrar ortamı doğuracağı, bununda insanların üretkenliklerini arttıracığını belirtmektedir ki toplumsal adalet ve güvenlik kavramlarının ahlaki siyasi ve sosyolojik boyutu, ekonomik boyutuyla da ele alınması, iktisat düşüncesi açısından o dönem için oldukça dikkat çekici bir tespittir. Maverdi'de güvensizlik insanları kendileri için yararlı olan işlere yönelmekten alı koyacağı gibi güven bunalımı arttıkça bu ortamda yaşayan insanlarda giderek düşünme mekanizmasının, ruhsal dengenin bozulacağına dikkat çekilmektedir.²⁸²

Maverdi insanların emniyette olmanın ve güvende hissetmenin değer ve kıymetini, içinde oldukları müddetçe bilmeyeceklerini ne zaman güvensiz bir ortam hasıl olur ve huzursuz olurlarsa emniyetin hikmetini ancak o zaman anlayacaklarını belirterek de bu konuyu sonlandırır.²⁸³

5.11.1.5. Bolluk ve Ucuzluğun Devamı

Maverdi'ye göre maddi bolluk ve yaygın refah, kaynakların ve gelirlerin bolluğuyla oluşan genel ekonomik zenginlik, ucuzluğun devamı ve maddi refahıdır. Bununla insanlar sıkıntılı hayattan kurtularak hoşnut olurlar ve zenginler ile fakirler arasındaki dengesizlik kalkar. Bu sayede yokluktan ileri gelen haset ve düşmanlık ortadan kalkar. İnsanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışma çoğalır. Bolluk ve

²⁸⁰ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 228.

²⁸¹ Maverdi, *Edeb*, 230 (Çev., 215).

²⁸² Çağrı, “Maverdi'de Siyaset Ahlakı”, 86.

²⁸³ Maverdi, *Edeb*, 231, 232 (Çev., 216, 217).

ucuzluk zenginliği ve zenginlik de cömertlik ve emniyeti meydana getirmektedir. Bundan dolayı dünyanın salahı ve milletin kurtuluşu için bolluk ve ucuzluk önemli faktördür.²⁸⁴ Bolluk ve ucuzluk nasıl ki insanların salahını temin ediyorsa zıddı olan kıtlıkta o nispette fesat sebeplerini ve ortamını hazırlar insanlar arasında haset ve düşmanlık tohumlarını saçar.²⁸⁵

Bu tespitler toplumsal düzeyde ekonomik gelişme ile ahlaki düzelme, siyasal ve toplumsal istikrar arasındaki ilişki açısından dikkat çekicidir.²⁸⁶ Düşünürümüz meselelere kapsayıcı bir bakış açısıyla yaklaşmakta, ahlaki gelişim ve yetkinleşmenin tek boyutlu olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

5.11.1.6. Geniş Emel

İnsanların kalbine Allah tarafından dünyanın imarı kastıyla atılmış herhangi bir üretim eyleminin veya çabanın ve medeniyetin toplam başarılarının ve sürekli gelişmenin ilk şartı engin bir ümittir (emelün fesihun). Bu ümit insanın ömrü boyunca gücünün yetmediği şeyleri kazanmaya, hayatta elde edilmeleri umulmayan dünya arzularını gerçekleştirmeye insanları teşvik edecek şekilde geniştir. Maverdi'nin ifadeleriyle “Eğer bir kuşağın gerçekleştirdiği başarılarla ikinci kuşak yenilerini ekleyerek gereksinimlerini daha iyi karşılamasaydı, her çağda insanlar kendi mesleklerini baştan kendileri yapmak arazilerini kendileri işlemek zorunda kalacaklardı.” Bu sebepten Maverdi insanların çok çalışıp çok işler başarma arzusu taşımalarını Allah'ın bir lütfu olarak değerlendirmektedir. Bu arzu sayesinde bir asrın imarı ve hedefleri sonraki asra intikal etmekte ve onlar tarafından gerçekleştirmeye çalışılmaktadır. Böylelikle insan işlerinde bir devamlılık ve düzen meydana gelmektedir.²⁸⁷

²⁸⁴ Maverdi, *Edeb*, 232 (Çev., 217).

²⁸⁵ Maverdi, *Edeb*, 233 (Çev., 218).

²⁸⁶ Çağrı, “Maverdi’de Siyaset Ahlakı”, 86.

²⁸⁷ Maverdi, *Edeb*, 234 (Çev., 219).

5.12. Ülfet ve Çeşitleri

Maverdi dünyayı düzenleyen ve böylelikle dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmek için gerekli olan altı kaideyi saydıktan sonra insanın kendi halini ve sosyal çevresiyle olan ilişkilerini düzenlemek için bunlara ilave olarak dünya yüzeyinde sevginin gerekliliğinden bahseder. İnsanların birbirlerini kıskandıklarını ve başkalarının elindeki nimetlere sahip olmak istediklerini, bunun neticesinde de düşmanlıkların çoğalmasıyla kişinin kendisinin ve malının tehlikeye girdiğini belirtip böyle bir durumun yaşanmaması için kişilerin karşılıklı güvenlerinin olması gerektiğini, bunun yolunun da karşılıklı sevgiden geçtiğini belirtir. Daha sonra ülfetin beş sebebinin olduğunu söyleyen Maverdi bunları tek tek ele alarak inceler.²⁸⁸

5.12.1. Din

Maverdi'nin düşünce sisteminde dinin ne kadar önemli bir yer işgal ettiği bir kez daha görülmekte ve o ülfet sebeplerinin birincisini din olarak belirlemektedir. Çünkü insanları yardımlaşmaya teşvik eden, ayrılmaktan ve darılmaktan men eden dindir. “Din sayesinde hasıl olan ülfet hangi seviyede ise, yine dini ihtilaf sebebi ile hasıl olan ayrılık ve düşmanlık o nispettedir. Bazı kere bir dinin mensupları arasında çeşitli mezhepler ve muhtelif fikirler meydana gelerek ayrı dinlere mensup olan kimseler arasında bulunan kin ve düşmanlığın bir benzeri de ayrı mezheplere mensup olan kimseler arasında meydana gelir”. Maverdi bu cihete din ve mezhep birliğinin en kuvvetli sevgi sebeplerinden olduğunu belirtirse de o nispette kin ve düşmanlığa sebep olduğunu da inkar edilemez bir gerçek olarak görür.²⁸⁹

²⁸⁸ Maverdi, *Edeb*, 236-238 (Çev., 221-223).

²⁸⁹ Maverdi, *Edeb*, 238-240 (Çev., 223-225) “Ey ümmetim birbirinizden kopmayınız. Birbirinize arka çevirmeyiniz. Birbirinizi kıskanmayınız, Ey Allah'ın kulları kardeş olunuz. Bir Müslüman diğer bir Müslüman'a üç günden fazla küs durması helal olmaz.” (Hadis) “Hatırlayınız ki cahiliyet devrinde birbirinize düşman iken o, sizin kalpleriniz arasında yakınlık ve sıcaklık meydana getirdi ve onun nimeti sayesinde din kardeşleri oldunuz.” (Ali İmran 3\103). Maverdi, *Edeb*, 235 (Çev., 222)

5.12.2. Nesepe

Maverdi'de ülfet sebeplerinin ikincisi neseptir. Çünkü akrabalık insanları birbirleri ile dayanışma, yardımlaşma ve ısınmaya sevk eder, kavga ve ayrılıklara düşüp düşman olmaktan alıkoyar.²⁹⁰

Nesepe insanlar arasında ülfet sebebi olduğu halde, bazen de bundan dolayıdır ki insanlar arasında ayrılık ve düşmanlıklar meydana gelebilir. Maverdi Nesepe ve bunlardan doğan akrabalığı üç kısma ayırmaktadır. Kişiler ya usul yönünden akrabalar ki bunlar babalar, anneler, dedeler ve ninelerdir. Ya furü yönünden akrabalar ki bunlar çocuklar ve torunlardır. Ya da kişiler usul ve furundan başka anneden dolayı akrabadır. Akrabalar arasında sevginin hakim ola bilmesi için özellikle akrabalar arasında eşit davranılmalı akrabanın derdiyle dertlenilmeli, sevinciyle sevinilmeli ve sılai rahime dikkat edilmelidir.²⁹¹

5.12.3. Evlilik Akrabalığı

Ülfet sebeplerinin üçüncüsü evlilik akrabalığıdır (mesahira). Maverdi evliliğe iki kişi arasında olan bir resmiyetten ziyade sosyolojik kaynaşma unsuru olarak iki aile arasında meydana getirilen bağlantı ve kurulan münasebet gözüyle bakmaktadır. İnsanlar kendi aralarında kız alıp vererek bu sayede uzak olanları yakın, düşman olanları da kendine dost etmektedirler.²⁹²

Peygamber efendimizin bir hadisini de hatırlatarak bir erkeğin beş sebepten dolayı kadını nikahladığını söyleyen Maverdi bunları; mal, güzellik, dindarlık, ülfet ve iffet olarak sıralar. Mal için, güzellik için ülfet ve iffet için yapılan evliliklerin getiri ve götürülerini sıralayan Maverdi asıl olan evliliğin kadının dindarlığı için yapılması gerektiğini söyler. Ona göre bu nikah akitlerinin en sağlamı, ülfet yönünden en devamlısı başlangıç ve akıbet itibari ile en iyisidir. Hem böylelikle de evlilikten beklenen maksat olarak insanlar zina ve diğer haramlardan kaçınmış olmaktadır.²⁹³

²⁹⁰ Maverdi, *Edeb*, 240 (Çev., 225, 226).

²⁹¹ Maverdi, *Edeb*, 238-247 (Çev., 226-234).

²⁹² Maverdi, *Edeb*, 247 (Çev., 237).

²⁹³ Maverdi, *Edeb*, 247, 248 (Çev., 254-255).

5.12.4. Sevgi Kardeşliği

Maverdi bu sebebi tarafların birbiri ile kurdukları dostluk ve sevgi olarak belirler. İnsanların aralarında samimiyet, vefakarlık ve karşılıklı himaye meydana getirdiğinden ülfeti mertebelerinin en yükseği olarak belirtmektedir.²⁹⁴

O insanlar arasında bulunan kardeşlik ve sevginin iki şekilde hasıl olduğunu söyler. Bu kardeşlik ya tesadüf neticesinde meydana gelir ya da kasıt ve seçimle meydana gelir. Tesadüf sonucu meydana gelen kardeşlik daha kuvvetlidir. Çünkü böyle kardeşliğin sebepleri harici değil doğal olarak kendi bünyesinde gerçekleşmiştir.

Tesadüf olarak gerçekleşen dostluk ve kardeşliği ortaya çıkaran ilk neden onların ortak bir halde kaynaşıp birleşmeleridir. Maverdi Onları birleştiren hususa dikkat çekmektedir. Bu sevginin artması veya eksilmesi birleştirici hususun zayıf veya kuvvetli olmasına bağlıdır. Çünkü anlaşma ve kaynaşma iki şahıs arasındaki benzer özelliklere, o da iki şahıs arasında ortak olan hususların bulunmasına bağlıdır. Ortak hususlar insanlar arasında çeşitli olmakla beraber kaynaşmanın ve kardeşliğin temelini oluşturur.²⁹⁵

İnsanlar ilk olarak ortak hususlarda birleşip arada sevgi hasıl olduktan sonra ikinci adım olarak aralarında ilişki ve irtibat kurmaya başlarlar. Taraflar arasındaki ilişkinin sebebi aralarında bulunan ittifaktır. Sonra ilişkiden kardeşliğin üçüncü mertebesi bulunan ünsiyet hasıl olur ki bunun da sebebi memnunluktur. Ünsiyetlerde kardeşliğin dördüncü mertebesi olan samimiyet meydana gelir ki bunun da sebebi ihlaslı niyettir. Bunlardan sonra beşinci mertebe olan sevgi hasıl olur ki onunda sebebi güven ve itimattır. Sevginin yanı sıra yardım ve desteklemede olursa dostluk ve sadakat olur. Maverdi'de diğer tüm hususlar işte bu dostluğun ortaya çıkması için gerekli olan şeylerdir. Sonra bu sevgiden de altıncı bir mertebe hasıl olur ki bu da sevginin en yüksek mertebesi olan muhabbettir. Bunun sebebi ise beğenmedir. Bu beğenme ilim, irfan, nezaket ve vicdan gibi nefsi faziletlerle ilgili olursa saygı, beğenme nefsi faziletlerle ilgili olmayıp güzel şekil ve hareketlerle ilgili olursa aşk

²⁹⁴ Maverdi, *Edeb*, 259 (Çev., 247).

²⁹⁵ Maverdi, *Edeb*, 261, 262 (Çev., 248, 249).

hasıl olur ki bunun da sebebi düşkünlüktür. İşte bu aşk ve saygı mertebeleri Maverdi'de mertebelerin en üstünü ve dostlukta varılacak son noktadır.²⁹⁶

Kasıt ve seçimle ortaya çıkan kardeşlik de ya ondaki güzel ahlaka rağbetten ya da dosta duyulan ihtiyaçtan meydana gelen kardeşliktir. Maverdi insanın bir kimsede gördüğü güzel ahlaktan dolayı onunla arkadaş olmak istemesini ve onun ahlakına rağbet etmesini güzel bir durum olarak görmekteyse de bu durumda endişe edilecek bir hususa dikkat çeker. O da bu kimsenin gerçekte ahlaklı olup olmadığının onunla arkadaşlık kurmadan bilinemeyeceğidir. Çünkü bazıları itibar görmek için toplumda olduğundan farklı görünebilmektedir. Diğer bir sakınca ise böyle kimselerin gurur ve riya gibi iki büyük hastalığa meyilli olmasıdır. Bunun için insanın bir dosta ihtiyaç duyduğu gerçeğinden hareketle Maverdi yalnızlıktan kurtulmak ve kendisine gelebilecek tehlikeleri bertaraf edebilecek arkadaş, başı dara düştükçe imdad ve yardıma koşacak bir dost aranmasını önermektedir.²⁹⁷

5.12.4.1. Gerçek Bir Dostun Nitelikleri

Maverdi dünyada huzurlu ve güvenli yaşamak için insanın mutlaka dost edinmesi gerektiğini, ancak kişinin huzur ve güven ararken huzursuz olup derde düşmemesi için kişilerin dost seçiminde çok itinalı davranması ve bu hususta acele edilmemesi gerektiğini belirtir.²⁹⁸

Kişi dost seçiminde özellikle ahlaka ve ahlaki özelliklere çok dikkat etmelidir. Çünkü kişinin dostunun ahlakı, onu etkilemekte ve ona benzetebilmektedir. Düşünürümüzün kendi ifadeleriyle “Kişi dostluk kurduğu kimseler ile beraber anılır. Eğer ahlakını ve halk arasındaki itibarını düşünür, namus ve iffetini koruma arzusunda bulunursa kötü ahlaklı kimselerin dostluğundan uzak durur öyle kimselerin sohbet ve meclisinde bulunmaktan çekinir. Kişinin ahlakı hususunda dost edinmek için bir ölçü aranıyorsa ilk olarak o kimsenin ilahi emir ve yasaklara karşı tavrı gözden geçirilir. Eğer kişi şeri hükümlere uymaya çalışıyor, toplum arasında sevilip sayılıyor ve ahlaki olarak iyi bir insan olarak biliniyorsa bu

²⁹⁶ Maverdi, *Edeb*, 262-264 (Çev., 250, 251).

²⁹⁷ Maverdi, *Edeb*, 264, 265 (Çev., 252, 253).

²⁹⁸ Maverdi, *Edeb*, 264, 265 (Çev., 252, 253).

kimse ile münasebet kurulmaya başlanmalıdır. Eğer bu özellikleri taşıyor ise o kimse ile daha başta ilişki içerisine girilmemelidir.”²⁹⁹

İnsanların her durumda olduğu gibi dostluk kurarken de akla başvurmalarının gerekliliğini dile getiren Maverdi, kişiyle münasebet kurulmaya başladıktan sonra kişinin dost edineceği şahısta arayacağı ilk şeyin akıl olması gerektiğini söyler. Çünkü insanı doğru yola götüren ve yanıltan sakındıran şey akıldır. Aklı az ve ahmak olan kimselerle sağlam sevgi ve devamlı dostluk kurulamaz. Dosta aranacak ikinci husus ise dindir. Çünkü dinsiz olan bir kimsenin kendi nefesine düşman iken başkasına dost olması beklenemez.³⁰⁰ Dosta aranacak üçüncü özellik güzel ahlakıdır. Böyle bir kimsenin davranışlarının iyi, hayrı emredici ve şerden uzak olması beklenir. Son olarak da dost edinilmek istenilen şahıs ile aradaki muhabbet ve sevginin karşılıklı olması gereklidir.³⁰¹ Maverdi’nin başta olduğu gibi burada da güzel ahlakı ve dini zikretmesinin iki nedeni vardır bunlardan ilki onun bunlara verdiği önemdir. İkincisi ise ilk bakışta kişi hakkındaki görüşte yanıla bileceğini bunun içinde kişi hakkında asıl kanaatin onunla münasebete geçtikten sonra şekilleneceğine inanmasıdır.

Maverdi bu hasletleri taşıyan birisinin bulunması durumunda, onunla arkadaş ve dost olunmasının gerektiğini söyler. İnsanların hepsinin bu şekilde mükemmel olamayacağını onların birbirlerinden huy, karakter ve beceri bakımından farklı olduklarını söyleyerek, insanların birbirlerine muhtaç olduklarını belirtir. Böylece ona göre insanlar bir araya gelip birbirlerinin eksiklerini gidermek üzere toplum oluşturur.³⁰²

İstenilen karakterde dostların bulunmasının zor olduğuna değinen Maverdi, kişinin çok dost edinmesinin onun sıkıntılarını gidermede yardımcı olacağını söyler. Ancak bununla birlikte akıl ve fazilet ehlinin görüşünü de belirtip gerekli nitelik ve

²⁹⁹ Maverdi, *Edeb*, 267-269 (Çev., 255, 256, 257). Maverdi konuyla alakalı olarak şu vecizeleri aktarır: “Kişinin dostu, ahlak hususunda kendisiyle bir olur” (Hz. Ali), “Kişinin arkadaşı hakkında zannedilen şeyler kendisi hakkında da zannedilir” (Edep Alimleri). Maverdi, *Edeb*, 267 (Çev., 255).

³⁰⁰ Maverdi, *Edeb*, 269-271 (Çev., 257-259). “Dostluğu Allah için olmayanın dostu ondan gelecek tehlikeye maruzdur.” (Şiir). Maverdi, *Edeb*, 271 (Çev., 259).

³⁰¹ Maverdi, *Edeb*, 271, 272 (Çev., 259, 260).

³⁰² Maverdi, *Edeb*, 273 (Çev., 262). Bu insanları bir arada yaşamaları yani bir toplum oluşturmalarının nedeni olarak öne sürülen bir görüştür ki, özellikle Aristoteles’ten itibaren siyaset yazılarında itibara alınmış bir görüştür.

faziletlere sahip kimselerin azlığından dolayı ister istemez akıllı insanların dostunun da az olacağını eklemektedir.³⁰³

O dostları dört kısma ayırmaktadır. Bunların birincisi kendisi yardım eden, hem de yardım isteyendir. Bu kimse dostluğun gereği olan yardımı yapıp kendinin de ihtiyacı olduğunda yardım isteyen insafli bir kimsedir. Dostların en adili de budur. İkinci kısmı ne yardım eden nede yardım isteyenler oluşturur. Bunlara aslında dost bile denemez. Sıradan bir kimse gibidirler. Onlardan yardımda, düşmanlıkta beklenmez. Üçüncü kısım yardım ister fakat kendisi yardım etmez. Böyle kimselerin kendinden hayır umulmadığı gibi şerrinden ve fenalığından korkulur. Bu gibi kimselerin dostluk ve kardeşlikten nasibi yoktur. Dördüncü kısım ki yardım eder fakat kendisi yardım istemez. Böyle kimse huyu güzel, işi güzel, yardım eden fakat yardım istemeyen, başkalarına şerri ve zararı dokunmayan, kendisi dara düştüğü zaman başkasına yük olmayan, başkasına yardım etmek gerektiği zaman ise kayıtsız oturmayıp yardıma koşan kimsedir. Maverdi bu kısmı dostların en şerefli ve en güzel huylusu olarak belirler.³⁰⁴

Uzun elemeler ve denemeler sonucunda elde edilen dostluklar çok değerlidir. Hatırda tutulmalıdır ki hiç kimse de mükemmel değildir. Bu yüzden düşünürümüze göre kişinin edindiği dostlukları ufak tefek kusurlar yüzünden sonlandırması çok yanlıştır. O Kindi'den alıntı yaparak “Dört unsurdan (ateş, hava, su, toprak) mürekkep olan dostundan tek bir huyun olmasını nasıl bekleye bilirsin” diyerek farklı şeylerden meydana gelen insanların mükemmel olamayacağını beyan eder.³⁰⁵ Konuyla ilgili olarak Maverdi şunu da ekler: Davranışları çabuk değişen ve devamlı olarak birbirleri ile ters düşüp ayrılan dostluklar, istikrarlı olmayıp mutlaka bozulmaya mahkumdur. Bu huyda olan kimseler de zaten dostluğu hak etmeyen istikrarsız kimselerdir.”³⁰⁶

³⁰³ Maverdi, *Edeb*, 275, 276 (Çev., 264, 265).

³⁰⁴ Maverdi, *Edeb*, 272, 279 (Çev., 265, 267).

³⁰⁵ Maverdi, *Edeb*, 279 (Çev., 267, 268).

³⁰⁶ Maverdi, *Edeb*, 282 (Çev., 271).

5.12.4.2. Dostluk ve Hakları

Dostların birbirlerine karşı sorumlu olduklarını söyleyen Maverdi, dostların toplumsal ve dini yönden karşılıklı olarak yerine getirmesi gereken hakları olduğunu dile getirip onları şöyle sıralar. Bir kimse öncelikle dostunun dostluğuna güvenmeli, ona sevgi ile bağlanmalıdır. Gayri meşru hallerin dışında daima dostuna karşı güler yüzlü olmalı, onun yanında ve o yanında olmadığı hallerde daima onun iyiliğini istemeli dostundan çok fazla yardım isteyip onu zor durumda bırakmamalı sıkıntı ve musibet zamanında dostunun yardımına koşmalıdır. Ayrıca dostlar arasında bulunan muhabbet ve sevgi itidal düzeyinde olmalı dostlar birbirlerinin küçük hata ve kusurlarını görmemezlikten gelmelidir.³⁰⁷

5.12.5. İyilik Etmek

Maverdi ülfet sebeplerinin beşincisini insanlara iyilik etmek (birrun) olarak belirler. O iyilik etmenin insanların kalbine yumuşaklık, sevgi ve şefkat verdiğini dile getirirken iyiliğin insanın iç dünyası ve sosyal yaşantısına katkılarına da dikkat çekmektedir.³⁰⁸ O iyilik etmeyi “Sıle” ve “Maruf” olarak iki kısma ayırır.

Sıle karşılık beklemeden ihtiyaç olunan hayırlı işlerde mali yardımda bulunmaktır. Buna teşvik eden, kişinin cömertliğidir. Kişiyi sıle’den men eden ise cimriliğidir.

Maverdi her erdem ve fazilette olduğu gibi cömertliğin de bir itidal noktası olduğunu belirtir. Bu itidali de cömertliği belirleyerek şöyle belirtir. “Cömertlik ihtiyaç anında kifayet miktarı vermek ve gereken yere vermektir. Yoksa cömertlik elindeki her şeyi vermek değildir.” Düşünür cömertliğin bu yönünü, gerek Kur’an-ın

³⁰⁷ Maverdi, *Edeb*, 284, 294 (Çev., 273, 286). “Dostlar içinde gördüğü kusurları örten muttali olduğu hatalarından göz yuman, arzu ettiğim noktalarda bana uyan, sağlığında ve vefatından sonra namusunu koruyan kardeşleri pek severim. Ama böyle dostları bana kim bulacak? Ah keşke bula bilsem de mallarımın ve mülklerimin yarısını versem! Ben dostlar zümresinin hepsini inceledim, çokluklarıyla beraber dostluklarına güvenilecek pek azına rastlaya bildim” (İmamı Şafi). Maverdi, *Edeb*, 288 (Çev., 279).

³⁰⁸ Maverdi, *Edeb*, 295 (Çev., 286). “İyilik etmek ve fenalıklardan sakınmak hususunda birbirlerinizle yardımlaşınız” (Maide 5/12). Maverdi, *Edeb*, 295 (Çev., 286).

gerekse Sünnetin israf ve savurganlık hakkındaki beyanlarını dile getirerek insanın elindeki her şeyi vermenin cömertlik olmadığını vurgular.³⁰⁹

Marufa gelince o onu iki kısma ayırır. Sözle yapılan iyilik ve işle yapılan iyilik. Sözle yapılan iyilik, güzel söz söylemek, insanlara karşı güler yüzlü olmak ve güzel sözlerle sevgi göstermektir ki, bunun da başlıca sebebi güzel ahlak ve ince ruhtur. Diğer erdem ve faziletlerde olduğu gibi, güzel sözde de itidal önemlidir. Bunun aşırısı yaltaklığa girmektedir.³¹⁰ Maruf'un ikinci kısmı olan ameli iyilik ise, makam ve mevki sahiplerinin, insanların işinin görülmesi hususunda yetkilerini kullanmaları ve yardımında bulunmalarıdır. Maverdi iyiliğin bu ikinci kısmında bir aşırılığın (ifradın) olmadığını söyler. Yani birincinin aksine sınırlı olmayıp israfa varan bir sınırı yoktur. Yalnız bu iyilikte tam sonuç alınması için, iyilikte acele davranılmalı, iyilik yapan tarafından unutulup üzerinde durulmamalı ve gizlenmeli, başa kakılıp övünmek için bir araç olarak kullanılmamalıdır.³¹¹ Böylelikle Maverdi iyiliğin belli amaçlar uğruna yapılmasını onun özüne aykırı olduğunu düşünmektedir. Öyle görünüyor ki iyilik, sadece özündeki amaç için yapılmalıdır.

5.13. Konuşma Adabı

Ahlak kitaplarında genelde bir erdem olarak sayılmayıp üzerinde durulmayan konuşma adabı üzerinde, Maverdi dikkatle durmaktadır. O, bu hususu kişinin sosyal ilişkilerinde ki önemini göz önüne alarak incelemektedir. Ona göre söz insanın içinde gizli bulunan sırların ve hallerin ortaya çıkmasıdır. Söylenen bir sözün geri alınması mümkün olmadığı için insanın mecbur kalmadığı müddetçe konuşmaması gerekir.³¹² Konuşma mecburiyeti halinde dört durum göz önünde bulundurulmalıdır.

Bunlardan ilki yeri ve zamanında konuşmaktır. Düşünürümüze göre kişi kendisine bir menfaat dokunması ve bir zararın def'i için yerinde ve sıra ona geldiğinde konuyla alakalı konuşmalıdır. Çünkü yersiz konuşmalar faydasız olur ve faydasız sözlerde gevezelik ve saçmalıktır. Eğer kişi sonra söylenmesi gerekeni önce

³⁰⁹ Maverdi, *Edeb*, 296, 299 (Çev., 287, 291).

³¹⁰ Maverdi, *Edeb*, 322 (Çev., 317).

³¹¹ Maverdi, *Edeb*, 323, 329 (Çev., 319, 325). “Ey İman edenler sadakalarınızı başa kakmak ve eziyet etmek suretiyle boşa çıkarmayın” (Bakara/264). Maverdi, *Edeb*, 327 (Çev., 323).

³¹² Maverdi, *Edeb*, 433, 434 (Çev., 445-446); Maverdi, *Teshil*, 144; “Dili İnsanın ölçüsüdür. Cehalet onu hafifletir. Akıl ise onu ağırlştırır” (Hz. Ali). Maverdi, *Edeb*, 433 (Çev., 445)

söylerse acele etmiş ve ahmakça davranmış olur. Eğer önce söylemesi gerekeni sonra söylerse bu sefer de gevşek ve aciz olur. Her işin bir zamanı olduğu gibi her sözünde bir zamanı vardır. Konuşma lüzumu kadar olmalıdır. Eğer kişi gereğinde az ya da çok konuşursa asıl anlatmak istediğini anlatamaz ve başkalarına da kendini dinletemez bu yüzden de konuştuğu ne kendine ne de başkalarına fayda vermez. Kısaca kişi, meramını en güzel şekilde anlatması ve kendini dinlettirebilmesi için sözleri iyice seçmeli onları güzel ve açık kelimelerle ifade etmeli, bunu gerçekleştirip dilini düzeltmek için de uzun müddet uğraşmalıdır.³¹³

İkincisi geliş güzel konuşmamaktır. Bunun belli adabları vardır. Eğer kişi konuşurken bu adablara uymazsa konuşmasının güzelliği bozulur faziletten ve fazilet ehlinde uzaklaşmaya başlar. Kendinde faziletlerin yerini reziletler ve dostların yerini de kötü arkadaşlar alır. Bunu için insanlar konuşurken bu adablara özen göstermelidirler ki, bunlardan en başta geleni konuşurken övme ve yermede aşırıya gitmemektir. Maverdi devamlı birilerini yermeyi rezilet, övgünün fazlasını ise yaltaklık ve kötü bir şey olarak belirtir. Üçüncüsü yerine getiremeyeceği şeyi vaat etmemektir. Kişinin bir şeye duyduğu sevgi ve korku o kimseye yerine getiremeyeceği vaatte bulundurmamalıdır. Kimse gücünün yetmeyeceği veya yarardan çok zarar getirecek şeyleri vaat etmemelidir. Eğer böyle yaparsa karşılığında ya musibetlere muhatap olur ya da sözünde durmayan vefasız kimse olarak damgalanır. Kişi söylediği sözün gereğini yerine getirmeli ağızdan çıkan şeyleri önce kendi tatbik etmelidir. Dördüncüye gelince bu konuşma esnasında üsluba dikkat etmelidir. Kişi sözlerinin ses tonunu maksat ve gayesine göre ayarlamalı bu şekilde konuşmasına anlam ve hareket kazandırmalı konuşmasında üslubu belli etmelidir. Gereksiz yere bağırıp sesini yükseltmemeli ve anlamsız, yerinde olmayan mimik ve hareketlerden kaçınmalıdır. Konuşmasında müstehcen sözlerden kaçınmalı eğer gerekli ise bunları kinaye yoluyla anlatmalı konuşmasını edip ve alimlerin misalleriyle ve sözleriyle de süslemelidir.³¹⁴

³¹³ Maverdi, *Teshil*, 145, 146; Maverdi, *Edeb*, 434- 443 (Çev., 446-454) “ Sözün en hayırlısı az olup çok manaya delalet edendir. Konuşma acizliği ise kısa manayı uzun sözlerle ifade edip sözün içine füzuli şeyler katmaktır” (Şiir). Maverdi, *Edeb*, (Çev., 444, 455)

³¹⁴ Maverdi, *Edeb* , 445-452 (Çev.,457-462).

5.14. Musibetlere ve Üzüntülere Karşı Sabretmek

Maverdi üzüntülü olaylara sabretmeyi musibetler karşısında itidali korumayı güzel ahlakın ve saadetin alametleri olarak görür.³¹⁵ O İbni Mukaffa'dan alıntı yaparak iki sınıf insanın sabrından bahseder. İlki sıradan insanların sabrıdır ki bu cismanidir ve bedenen yapılan işlerle ortaya çıkar. İkincisi ise fazilet ehlinin sabrıdır ki bu da ruhanidir. Bu ikincisi nefsin kötü istek ve beklentilerine karşı sabretmektir ve asıl şayana değer olan sabırda budur. Kişi bu sabır ile nefsi tahakküm altına alabilir.³¹⁶

Sabır Maverdi'de altı kısımda incelenir. Bu kısımların en önemlisi Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gösterilen sabırdır. Ona göre ancak böyle bir sabırla insan ibadetlerini yerine getirebilir ve sıhhatli bir dini kendi nefesine hakim kılabilir. Bu nedenle sabır hem dünya ve hem de ahiret için önemlidir.³¹⁷

İkincisi kişinin karşılaştığı üzücü olaylar karşısında gösterdiği sabırdır. Eğer kişi bu olaylar karşısında sabır gösterirse kazançlı çıkar ve üzüntüden kurtulmuş olur. Ama sabır göstermez ise devamlı bir üzüntüye maruz kalır, hem yaptığından dolayı günahkar olur hem de meydana gelen olay üzerinde de hiçbir etki yapamaz.³¹⁸

Üçüncüsü elden çıkmış şeylere karşı yapılan sabırdır ki bu sabır sayesinde insan metanetli olur. Zaten elden çıkıp ulaşılması imkansız hale gelen şeylere üzülme ahmaklıktır. Çünkü böyle bir durumda üzülme kişilere keder ve sıkıntıdan başka şey getirmez.³¹⁹

Dördüncüsü ileride meydana gelmesinden endişe edilen korkunç olaylarla gerçekleşmesinden korkulan musibetlere karşı sabretmektir. Kişi ileride başına gelecek bir musibete karşı eğer elden gelen bir şey varsa yapmalıdır. Ama elden bir şey gelmeyeceği halde ileride meydana gelecek bir musibetle şimdiden kendini

³¹⁵ Maverdi, *Edeb*, 452 (Çev. 463); “ Ey iman edenler sabrediniz. Bir birinizle sabır yarışı yapınız. Birbirinizle kenetleniniz. Allah'tan korkunuz ki kurtuluşa eresiniz.”(Bakara 2/200). Maverdi, *Edep* , 452 (Çev. 463).

³¹⁶ Maverdi, *Edeb*, 454 (Çev., 465).

³¹⁷ Maverdi, *Edeb*, 454 (Çev., 465).

³¹⁸ Maverdi, *Edeb*, 455 (Çev., 446). Maverdi bu konuda Hz. Aliden şu sözü nakleder: “Başına bir musibet geldiğinde eğer sabredersen zaten kelim ehli senin hakkında onları ezelde yazmıştır ve sende sevap kazanmış olursun. Yok eğer sabırsızlık gösterirsen yine kalemin senin hakkında yazdıklarını değiştiremezsin ve üstelikte günahkar olursun.” (Hz. Ali). Maverdi, *Edeb*, 455 (Çev., 446).

³¹⁹ Maverdi, *Edeb*, 456 (Çev., 467, 468). “ Elinden çıkmış olan bir şeye üzüntü sürdürme. Çünkü bu üzüntü sana bir yarar sağlamaz geçmiş şeye üzülen ile olmayacak şeye üzülen ahmaklıkta birdir.” (şiiir). Maverdi, *Edeb*, 456 (Çev., 468).

üzmek akıl işi değildir. Hem böyle musibetlerin zamanı geldiğinde insanın başına gelmeme ihtimalide vardır.

Beşincisi bekleyip umduğu bir nimeti kazanmak için sabır göstermektir.

Altıncı ise insanın karşılaştığı kötü ve korkunç haller karşısında sabretmektir. Bu tür sabır sayesinde görüş imkanları açılır ve düşmanların hileleri bertaraf edilir.³²⁰

5.14.1. Üzüntü ve Musibetleri Hafifletmenin Yolları

Maverdi üzüntü ve musibetlerin şiddetini ve acısını hafifletmek için birtakım sebepler öne sürer ki o bunları kararlılıkla yerine getiren kimse için musibetlerin acısının, zarar ve tesirlerinin hafifleyeceğini belirtir.

Bunun için Maverdi ilk olarak dünya ve dünyaya ait olan her şeyin yok olmaya mahkum ve hiçbir şeyin ebedi kalmayacağını, kişinin kabullenmesi gerektiğini söyler. Buna her türlü üzüntü, sevinç, değerli eşya, insan vesaire dahildir. Dolayısıyla musibetlerin ve üzüntülerin geçeceğini, bunların belli vakitlere bağlı olup, kişi bunların zamanından evvel ve ondan sonra da devam etmeyeceklerini düşünüp kabullenerek musibet ve sıkıntılarının sabırsızlık göstermekle veya fazlaca üzülmekle azalmayacağını akletmelidir. Kendi başına gelen musibetlerin daima daha büyüklerinin oluşunu bilmeli, daha büyük musibetlerin başına gelmediği için şükretmeli ve daha ağır sıkıntılara ve ibret verici musibetlere maruz kalmış kimselerin haliyle teselli olmalıdır. Kısaca musibetlerin kendine has olmadığına farkında olmalıdır.³²¹

Nimete sahip olan bir kimse o nimetin bir gün yok olacağını bilmeli, o bu nimete sahip olurken ne derece sevinç duyduysa kaybederken de o derece üzüntü duyacağını bilincinde olmalıdır. İşte bu yüzden kendini nimetin kaybına alıştırmalı ve ona fazla bağlanmamalıdır. Yine bir nimete sahip olan ve onunla sevinen kimse bilmelidir ki onun sevinci başkasının üzüntüsüne, onun üzüntüsü de başkasının sevincine neden olmaktadır. Çünkü dünya nimetlerinin çoğu insanlar arasında el değiştirmektedir. Kişi başına gelen musibetlerden dolayı tecrübe ve olgunluk kazanmakta dolayısıyla kaybederken aslında kazanmaktadır. Zira türlü musibet,

³²⁰ Maverdi, *Edeb*, 456-459 (Çev., 468-472).

³²¹ Maverdi, *Edeb*, 460-463 (Çev., 472-476).

kayıp ve felaketlerle karşılaşmasıyla kişi dünyayı toz pembe görmekten ayrılır ve gerçek haliyle tanımaya başlar. Davranış ve hareketlerini ve hatta dünya sevgisini artık bu gerçeğe göre şekillendirir.³²²

5.14.2. Üzüntüden Kurtulmanın Çareleri

Maverdi diğer düşünürlerin aksine yani genellikle ele alındığı şekilde önce üzüntünün sebeplerini belirleyip daha sonra bunlardan kurtulma yollarını sıralayacağına, o önceden üzüntüden kurtulmanın yollarını söyleyip ondan sonra üzüntünün şekillerini sıralar. Yani önce tedaviyi sunup daha sonra hastalığını sebep ve nedenlerini belirler. Aslında o üzüntü başlığını üzüntüden kurtulma değil de musibetleri hafifletme olarak belirler. Çünkü Maverdi bu alemde ayrılmadan üzüntüden tamamıyla kurtulanamayacağı kanaatindedir.

Maverdi'nin üzüntü hakkındaki görüşleri, genel olarak bu konuda görüş beyan eden İslam filozoflarının görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Gerçi Maverdi görüşlerini naslardan bolca nakiller yaparak desteklemektedir. Ancak bu konuda ilk olarak müstakil eser yazmış olan Kindi'nin *el-Hile li Def'i'l-Ahzan* adlı eserine, Ebu Bekir Zekeriyya er-Razi'nin *et-Tıbbu'r-Ruhani*'sine ve ibn Miskeveyh'in *Tezhibu'l-Ahlak*'ına bakıldığında, aslında sözü edilen konunun işleniş biçiminde çok fazla bir farkın olmadığı görülecektir. Ancak belirtelim ki Maverdi musibetlerin insana tecrübe kazandırdığını ve ızdırablara karşı duruşunu kuvvetlendirdiğini söyleyerek konuyu farklı boyutlara taşımaktadır. Yine o üzüntüden kurtulmanın yollarını sıraladıktan sonra ölüm korkusuna deyinmemekte bu konuyu “din edebî” bölümünde ele almaktadır ki, onun bu yaklaşımı, beklide ölüm korkusunu yenmenin en tesirli yolunu, dinde görmesinden ve adaletin gerçekleşebilmesi için ölümü zorunlu dini bir unsur olarak belirlemesinden kaynaklanır.³²³

³²² Maverdi, *Edeb*, 463-468 (Çev., 476-481).

³²³ Maverdi, *Edeb*, 176-205 (Çev., 154-189) ; Karşılaştırmak için bkz., Kindi, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, Kasım, 2002, 282-302 ; Razi , *Et-Tıbbur-Ruhani* , 105-110, 137-140; Mahmut Kaya, “Mukaddime”, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yay. , İstanbul, Kasım 2002 , 47; Hüseyin Karaman , “Giriş”, *et-Tıbbu'r-Ruhani* içinde, İz Yay., İstanbul, 2004, 29.

5.14.3. Üzüntünün Sebepleri

Maverdi'ye göre kişinin üzüntüye maruz kalmasının en başta gelen nedeni onun başına gelen musibetleri unutmayıp daima onları hatırlamasıdır. Kişi başına gelen musibetleri unutmak için gayret sarf etmeli, onları hatırlamak için bir teselli ve uğraş bulmalı, böylelikle de daima üzüntüye duçar olmamalıdır.³²⁴

Ona göre tasa (esef) ve şiddetli hasret de üzüntünün diğer bir nedenidir. Tasa elinde olan bir şeyin elden çıkması ve sevilen bir şeyin yok olması korkusundan dolayı meydana gelir. Hasrette sevilen bir şeyi elde etmek için insanın duyduğu hislerdir ki bunların her ikisinin de aşırısı insana daima üzüntü getirmektedir.³²⁵ Kişinin içine düştüğü en küçük musibete bile şikayet etmesi, içinde bulunduğu durumunu beğenmemesi ve bunlara karşı sabırsız davranması da üzüntüye neden olan diğer bir sebeptir. Yine kişinin musibetlerin telafisinden ve istenilen şeye ulaşmaktan ümit kesmesi, yani başına gelen kötü şeylerden ve içinde bulunduğu kötü durumlardan asla kurtulamayacağını düşünerek, elde etmek istediği şeylere asla sahip olamama düşüncesinin de onu üzüntüye düşüreceğini söyleyen Maverdi, böyle durumlar karşısında insanın sabretmekten başka bir çaresinin olmadığını belirtir.³²⁶

Maverdi değişik bağlamlarda sözü sabra getirmekte ve bu konuya özel bir önem atfetmektedir. Dolayısıyla o bu hususta da sabra çok önem vermektedir. O musibet ve üzüntülere karşı nasıl sabredileceği hususundaki görüşlerini ve elde ettiği bilgileri uzun uzun anlatmakta hadiseler karşısında sabreden ve musibetlere göğüs geren insanların genellikle dertlerden kurtulup feraha ereceğini belirtmektedir.³²⁷

³²⁴ Maverdi, *Edeb*, 468 (Çev., 481).

³²⁵ Maverdi, *Edeb*, 468-470 (Çev., 482, 483); Maverdi'nin burada söyledikleri Kindi'nin üzüntü hakkında söylediklerinin aynısıdır. Bkz., Kindi, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 282-302.

³²⁶ Maverdi, *Edeb*, 440, 441 (Çev., 484).

³²⁷ Maverdi, *Edeb*, 441, 442 (Çev., 485, 486).

5.15. Siyaset Ahlakı

5.15.1. Yöneticilerin Ahlakı

Maverdi, siyaset kurumunun iki temel hedefinin bulunduğunu her vesile ile vurgulamakta ve bunları din ve dünya mesalihi olarak özetlemektedir.³²⁸ Devleti ve yöneticileri bu hedefe ulaştıracak temel aracın da ahlak olduğunu belirtmektedir. Ona göre iradi fiiller, kişinin ahlakının birer tezahürüdür. Dolayısıyla faziletli fiiller ancak yüksek ahlaka sahip olan kimselerden sadır olmaktadır.³²⁹ Böylece Maverdi ahlak-fiil ilişkisi konusunda genel felsefi yaklaşımı kabul etmektedir. Ama bu düşüncüyü İslam inanç ve geleneğinde peygamberlik ve siyaset öğretisiyle de ilişkilendirmektedir. Buna göre en yüksek insanlık mertebesi olan peygamberlik görevi, din ve dünya mesalihini kapsadığı için Allah bu amaçlarını gerçekleştirebilecek şekilde peygamberleri en mükemmel ahlak erdemleriyle donatmış ve en yüce karaktere sahip olarak yaratmıştır.³³⁰ Bu aynı zamanda siyaset mesleğinin, insanlığın bütün zihni ve ameli çabalarının en değerlileri arasında gösterilmesinin sebebini de açıklar.³³¹

Devlet başkanlığı ve imamlık, nübüvvetin vekili olduklarından, dünya ve din mesalihini gerçekleştirmek için bu görevleri üstlenenlerin ahlaki meziyetler bakımından da peygamberlere benzeme zorunluluğu vardır.³³² Siyasi liderler erdemleriyle kendilerini yüceltmiş, ruhlarını arındırmış olan en fazilet sahibi insanlardan olmalıdır.³³³ Liderler ancak üstün bir ahlaka sahip olmakla halklarını ve ülkelerini idare ederken otorite ve yetkilerini doğru kullanmak suretiyle imamlık ve emirliğin gereklerini yerine getirmiş olabilirler. Nitekim bunu da Maverdi Hulefa-i Raşidini örnek verip onların ahlakça en üstün oldukları için diğerlerini yönetmeye hak kazandıklarını belirtmektedir.³³⁴ Yöneticilerin yüksek ahlaka sahip olmaları, toplumsal ahlakın geliştirilmesi bakımından da önemlidir. Zira halk iyilik ve kötülükte liderlerine ve yöneticilerine uyarlar. Maverdi bu konuda “Emirler ve

³²⁸ Maverdi, *Ahkamü's-Sultaniye*, 3, 5.

³²⁹ Maverdi, *Teshil*, 107.

³³⁰ Maverdi, *Teshil*, 134.

³³¹ Çağrı, “Maverdi’de Siyaset Ahlakı”, 78.

³³² Maverdi, *Teshil*, 104, 105, 134.

³³³ Maverdi, *Teshil*, 104, 134.

³³⁴ Maverdi, *Teshil*, 4, 134.

hükümdarlar daima ahlaklarını ve faziletlerini güçlendirmeli ve artırmalıdır. Çünkü halk işlerinde ve hükümlerinde kötülükte ve iyilikte, ciddiyet ve mizahta onlara tabi olurlar.” der.³³⁵ Zaten erdemli yönetici, kendisi erdemlerle donandığı gibi yönetimi altındakileri de kendi erdemlerinden cömertçe yararlandıran, bu suretle yönetici olduğu dönemde erdemlere bezenmiş insanların saygılarının daha da çoğalmasını sağlayan kişidir. Toplumsal barış ve huzuru emreden kişinin, öncelikle bunun gereğini kendisinin yerine getirmesi, keza kargaşa ve bozgunculuğu yasaklayan kişinin de öncelikle kendisinin bu yola tevessül etmesi gerekir.” der.³³⁶

Başta Farabi olmak üzere, bu konuda görüş beyan eden İslam düşünürlerine göre devlet başkanı toplumu için aynı zamanda ahlaki bir model olmalıdır ki, bu geleneksel görüşü Maverdi de benimsemektedir. Ayrıca o bu görüşü, Hz. Peygambere isnat edilen “İnsanlar arasında iki kesim vardır ki, onlar iyi olursa diğer insanlarda iyi olur. Onlar bozulursa diğerleri de bozulur, bunlar yöneticiler ve alimlerdir.” şeklindeki meşhur rivayetle de desteklemektedir. Bununla birlikte Maverdi Farabi’de olduğu gibi adeta peygamber düzeyine yükseltilmiş bir filozof-hükümdardan söz edecek kadar Platoncu bir idealizme de kendini kaptırmaz.³³⁷

Hükümdar ilk önce kendi nefsinı arıtarak ve tedbir alarak güzelleştirmelidir. Faziletlerini her daim eğitip yönetmeli ve onları geliştirip artırmalıdır. Daha önce belirtildiği üzere gerek tabiatından gelen ahlaki faziletleri (seciye) gerekse sonradan kazandığı faziletlerini bu şekilde korumuş olur.³³⁸ Böylelikle de hükümdar halk nezdinde saygınlık kazanıp daha güçlü ve daha faziletli bir siyaset yapma hakkını elde etmiş olur.

Maverdi bu vesile ile İslam kültüründen seçtiği bazı edebi ve ahlaki görüşleri de aktararak insanın kibir, böbürlenme, övülme arzusu gibi çeşitli kompleksler yüzünden, genellikle kendi ahlakı hakkında yanıltıcı bir iyimserliğe kapılarak kişisel zaaflarını görememesi, nefsani tutkularının sağ duyusuna galip gelmesi gibi ahlaki tehlikelerden söz etmekte; özellikle etraflarında pek çok dalkavuşun ve menfaat peresin bulunması kaçınılmaz olan siyasal liderleri, bu tehlikelere karşı uyarmaktadır.³³⁹

³³⁵ Maverdi, *Teshil*, 135.

³³⁶ Maverdi, *Teshil*, 190, 191.

³³⁷ Çağrııcı, “Maverdi’de Siyaset Ahlakı”, 79.

³³⁸ Maverdi, *Teshil*, 135.

³³⁹ Maverdi, *Teshil*, 135-143.

Öyle anlaşıyor ki Maverdi'nin düşüncesinde nihai siyasal güç ve otorite, bizatihi devletin kendisidir. Teorik bakımdan bu devletin gücünün meşrutiyyet sınırları içinde kalmasını engelleyecek yegane otorite ise aynı zamanda ahlakı da içine alan dini normlarla içerik kazanmış bulunan erdemli insanın liyakatle sahip olduğu tam olarak yetkin bir akıldır.³⁴⁰ Bu sebeple Maverdi her vesile ile siyasal iktidarın akıl ve din ölçülerine göre davranmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Siyasi lider, din bakımından kendisini Allah'ın murakabe ettiğini, dünyası konusunda ise halkın murakabe ettiğini bilmeli, bunların birini ihmal etmek yerine Allah'ın rızası ve halkın taktirini bir arda gözetmelidir. Böylece yöneticinin siyasal otoritesi, din ve ahlak normları tarafından sınırlandırılmaktadır.³⁴¹

Maverdi hükümdarın iç dünyasını güzelleştirmesini, üstün ahlaki meziyetler kazanmasını ve halkını iyi bir şekilde yönetmesini, kendisine iktidar nimetini bahşeden Allah'a karşı bir şükran borcu olarak görür. İnsanlar içinde en çok sorumluluk duygusu taşıyıp tutumlarında dikkatli olması ve en çok çalışması gereken kişiler, halkın iradesini elinde bulunduranlardır. Halk onlara Allah'ın emanetidir ve Allah yönetimlerinden dolayı onları sorguya çekecektir.³⁴²

5.15.2. Adil Yönetimin Esasları

Görüldüğü gibi Maverdi'nin siyaset görüşünün en önemli unsuru olan yöneticiler kendilerinde en üstün ahlaki hakim kılmış kişilerdir. “Zaten siyasi liderler ancak üstün bir ahlaka sahip olmakla halklarını ve ülkelerini yönetmeye hak kazanırlar.”³⁴³ Yine onlar dine gereken önemi verir. Çünkü insan akli güçlü ile zayıfın, soylu olanla olmayanın eşit olduğu bir anlayış etrafında herkesi bir araya getiremez. Bu yüzden insanları bir araya getirecek ihtilaflarını giderip aralarında söz birliğini sağlayacak, haksız arzu ve istekleri sınırlayacak, akıl emanetini korumalarını sağlayacak üstün bir dine ihtiyaç vardır. Bundan sonra düşünürümüz adil bir yönetim için dört temel öğenin olması gerektiğini söyler. Bunlar sevgi (ragabe), korku (rahbe), adalet (insaafün) ve eşitliktir (intisaafün).³⁴⁴ Maverdi'de *sevgi*, insanları

³⁴⁰ Maverdi, *Edeb*, 11-30 (Çev., 1-19).

³⁴¹ Maverdi, *Teshil*, 147.

³⁴² Maverdi, *Teshil*, 197, 168.

³⁴³ Maverdi, *Teshil*, 101, 134.

³⁴⁴ Maverdi, *Teshil*, 224.

kaynaştırmaya ve devlete gönülden sadakat ve bağlılığa yönelir. Devlet başkanına karşı şefkat hissi oluşturur. Eğer siyasi lider gerekli olan sevgiyi gösteremezse halk arasındaki saygınlığını kaybeder. Sevgi olmayınca halk hükümdara korkusundan boyun eğer. Böyle bir durumda halkın gizli tepkisi nifaka, açık tepkisi de ayrılık ve dağılmaya yol açar.³⁴⁵

Korku ise otoriteyi sağlamlaştırmanın en güçlü ve emin yoludur. Kötüleri kötülüklerinden, muhalifleri düşmanlıktan men eder. O itidalin gerekliliğini burada da öne çıkartarak korku ve sevginin tam kararında olması gerektiğini söyler. Çünkü korku halkta fazla olursa isyana, az olursa siyasi iktidarın zayıflamasına neden olur. Siyasi lider sevgi ve korkuyu aynı zamanda yerleştire bilirse halkta itaat öne çıkar, isyan etmelerinin önüne geçilir. Halk içinde umut yayılır ve siyasi iktidarın otoritesi çoğalır.³⁴⁶

Maverdi'nin her kurum ve kişi için gerekli gördüğü *adalet* ise hak ve batılı birbirinden ayıran bir nosyondur. Halkın durumu ve devlet işleri ancak adaletle düzene girer. İnsanlar arasında adaleti gerçekleştiremeyen, zulmü adaletinden çok olan hiçbir devlet uzun süre ayakta kalamaz. O, zulmün ve haksızlığın azı bile devletin kaderinde etkili olurken zulüm hat safhaya vardığında devletin yok olmasını kaçınılmaz olarak görür.³⁴⁷ Maverdi'ye göre devlet adamının halkına karşı adaletli oluşunun en belirgin göstergesi halkını rahatlatan, onları sıkıntıya sokacak olan şartları ortadan kaldıran, halka karşı güç kullanmaktan kaçınan ve daima hakkı gözetten bir yönetim tarzı takip etmesidir.³⁴⁸

Eşitlik ise Maverdi'de hakkı sahibine vermek ve bunu adil bir elle gerçekleştirmek ile hak ve hukuk karşısında zengin fakir gözetmeksizin tüm insanlara hak ettiği şekilde muamele etmeyi gerektirir. Eğer siyasi liderler halk arasında eşitliği gözetirlerse adalet yerine getirilmiş, toplumun huzuru sağlanmış olur. Ama halka eşit muamele yapılmazsa kargaşa ve zulüm hâkim olur.³⁴⁹

Maverdi'ye göre adil bir yönetim için gerekli olan bu dört öge gelişi güzel uygulanamaz. Çünkü bunların dördünün birden insicamlı bir şekilde siyasete hakim olması gerekir. Aksi takdirde toplumda istikrar sağlanamayacaktır. Bunları

³⁴⁵ Maverdi, *Teshil*, 224.

³⁴⁶ Maverdi, *Teshil*, 224, 255.

³⁴⁷ Maverdi, *Teshil*, 225.

³⁴⁸ Çağrı, "Maverdi'de Siyaset Ahlakı", 85.

³⁴⁹ Maverdi, *Teshil*, 226, 227.

uygularken toplumun örflerinin de göz önünde tutulması gereklidir. Aynı zamanda bu temel ilkelerin uygulamasında gerekli olan zaman ve ölçü konusunda da dikkatli olunmalıdır.³⁵⁰

5.15.3. Siyasi Liderlerin Halkla İlişkileri

Maverdi adil bir yönetim ve halkın mutluluğu için siyasi liderlerin halkla olan ilişkilerine dikkat etmesi gerektiğini söyler. Çünkü hiçbir siyasi lider halk desteği ve gerekli olan taraftarlar olmaksızın iktidarda kalamaz. Aslında halkla ilişkiler Maverdi’de mürüvvet sahibi olan, faziletleri kendi bünyesinde toplamış olan insanın sosyal çevresiyle zorunlu olarak kurması gerekli olan sosyal ilişkilerin kurallarını belirler.

İlk olarak adalet için olmazsa olmaz olan eşitlik ilkesinden başlar. Siyasi liderlerin kuvvet sahibi ve diğer insanlardan makamca üstün olmasına karşın hukuk karşısında eşit tutulması gerektiğini belirtir. Kanunun önünde soylu olan soylu olmayandan üstün tutulmamalı, zayıfa karşı güçlüden yana tavır koyulmamalı, yargılamada eşitlik sağlanmalı yargının kararları insan ayrımı yapmadan bütün topluma eşit biçimde uygulanmalıdır.³⁵¹

Siyasi liderler ve güç sahipleri her daim halkı gözetlemeli, fakir ve ihtiyacı olan halka yardım elini uzatmalıdır.³⁵² Halk arasında iyi olanlar tespit edilip, onları siyasi liderler kendilerine yakınlaştırmalı, kötü olanlar da tespit edilip uzaklaştırılmalı ve iktidar sahipleri tarafından kötülüklerine mani olunmalıdır.³⁵³ Allah’ın dostu olan dindar kimselere her zaman değer verilmeli, onların hukukunu daima gözetmeli, düşünce ve tavsiyelerini önemsemeli, Allah’ın emir ve yasaklarına itaat etmelidir. Siyasi lider böylelikle ahiret ehline yaklaşmış ve ahlakını onların dostluğuyla güzelleştirmiş olur. Bu sayede de dinin karşı çıktığı riya ve gösterişten de uzaklaşmış olur.³⁵⁴ Siyasi liderler insanlara zahirleriyle muamele etmeli, iç dünyalarını da Allah’a bırakmalıdır. Çünkü o bütün insanlar için hüsnü zan

³⁵⁰ Maverdi, *Teshil*, 229, 230.

³⁵¹ Maverdi, *Teshil*, 283.

³⁵² Maverdi, *Teshil*, 284.

³⁵³ Maverdi, *Teshil*, 284.

³⁵⁴ Maverdi, *Teshil*, 285, 286.

gütmelidir ki, gerektiği gibi hükmede bilsin.³⁵⁵ Siyasi liderler zalimlere karşı acımasız ve katı, mazluma da merhametli ve yumuşak davranmalıdır. Kapısını mazlumlara kapatarak onları sıkıntıya sokmamalı, onların çekinmelerine neden olacak davranışlarda bulunmamalıdır.³⁵⁶ Halk arasında milletin selameti için uğraşan kimseler ödüllendirilmeli ki iyilikleri artsın ve başka insanlar da bu şekilde davranmaya teşvik edilsin. Kötülük yapanlar da cezalandırılmalı ki kötülük yapmaya meyilli olan kimseler bundan men edilmiş olsun.³⁵⁷

Maverdi felsefesinde ilme ve ilim sahiplerine ayrı bir önem vermektir. Onun ilim erbabına bu kadar önem vermesinin nedeni onların dinin yaşatılması, yayılmasında üstlendikleri vazifedir. Nitekim o bunu şu sözlerle dile getirmektedir. “Unutulmamalıdır ki din ülkenin ve yönetim sisteminin temel direğidir. İlim öğrenenler dini değerleri yaşatmakla hükümdarın yerine bu değerlerin muhafızlığı yapmaktadır. Bu insanlar olmazsa hak ile batıl doğru ile yalan, sağlam ile çürük olan birbirinden ayırt edilemez. Bu yüzden hükümdar bunları korumak suretiyle devletini korumalı, din ve devletin bekası için bunlara yardım etmelidir.”³⁵⁸

5.15.4. Kamu İşlerinde İstişare

Anlaşıldığı kadarıyla istişare, Maverdi’nin nazarında hukuki bir zorunluluk değil ahlaki bir gerekliliktir. Ona göre hukuki bir zorunluluk olmasa da en azından ahlaki olarak yönetici idarenin siyasal tercihlerini en doğru, en adil kamu yararına en uygun bir şekilde yapabilmesi için, İslam hukuk ve siyaset geleneğinde gerekli görülen istişare yolu Maverdi tarafından da hararetle benimsenmiş, ayrıca o gayet vakıf olduğu “edebü’s-siyase” tarzındaki birikiminden ve kendi siyasal deneyimlerinden de yararlanarak devlet idaresinde danışma sürecini işletmenin yöntem ve kurallarıyla bu sürecin doğuracağı pratik yararları da açık bir şekilde ortaya koymuştur.³⁵⁹

Maverdi yapılan işte akıllı kimselerin hataya düşmemesi ve yaptıkları yüzünden üzüntüye duçar olmaması için nasihatçi ve o konuda ahlaki bilgi ve

³⁵⁵ Maverdi, *Teshil*, 287.

³⁵⁶ Maverdi, *Teshil*, 295, 296.

³⁵⁷ Maverdi, *Teshil*, 292.

³⁵⁸ Maverdi, *Teshil*, 288, 289.

³⁵⁹ Çağrıcı, Maverdi’de Siyaset Ahlakı, 88.

deneyim bakımından ehil olan kimselerle istişare yapılması gerektiğini söyler.³⁶⁰ bunun aksi tutumunu ise siyasal yararcılık açısından da yanlış bulur. Çünkü farklı görüşlere hoşgörüsüzlüğüyle tanınan bir yönetici, insanlar tarafından kınanacak ve desteksiz kalacak, bu durum giderek onun toplum nezdinde itibar kaybetmesi sonucunu doğuracaktır.³⁶¹ Özellikle toplumsal huzursuzluklara yol açan sorunlarda yöneticinin ehil kişilerle birlikte çözüm üreterek doğru çözüme ulaşması, kendi başına karar verip pişman olmasından daha hayırlıdır.³⁶² Burada önemli olan görüşüne başvurulmuş kişinin (müşavir) tam bir akla ve geçmiş tecrübelerle sahip olmasının yanında dindar ve takva sahibi de olmasıdır. Ayrıca dost ve doğru olmalıdırlar, çünkü dostluk fikre doğruluk ve samimiyet kazandırır. Görüşlerini etkileyecek üzüntü ve kaygılardan uzak olmalı, kendisine danışılan hususta şahsına karşı bir menfaat ve maksat olmamalıdır. Kendisine danışıldığında gururlanan ve böbürlenilen kimselerden sakınılmalı, çünkü böyle kimselerden doğru şeyler sadır olmaz yine hasetçi kimselerden de uzak durulmalı çünkü böyle kimseler başkalarının iyiliğini istemezler. Aynı şekilde fazla nasihat verenden ve kendine sorulmadan nasihat edenden kaçınılmalı, çünkü kişinin nasihatı o kimseyi töhmet altında bırakacaktır.³⁶³

Maverdi konuyla ilgili olarak şunları da eklemektedir. İstişare esnasında her görüş ve önerinin gerekçeleri ve sonuçlarıyla birlikte tam bir özgürlük içinde ve önyargısız olarak tartışılması gerekir, çünkü doğru ve sahih çözüm ancak bu sayede ortaya çıkara bileceğini belirtir. Yönetici eğer istişareye katılanların görüşlerinin doğruluğuna kani olursa, kendi görüşünde ısrar etmemeli, doğru karar ortaya çıkınca kendi görüşüyle uyuşmasa da bunu uygulamaya geçirmelidir. Bu arada danışmanların farklı görüşleri, onların içtihadı olup yönetici buna saygı göstermelidir.³⁶⁴

³⁶⁰ Maverdi, *Edeb*, 473 (Çev., 487); Maverdi, *Teshil*, 166, 167.

³⁶¹ Maverdi, *Teshil*, 171, 172.

³⁶² Maverdi, *Teshil*, 169.

³⁶³ Maverdi, *Edeb*, 473, 483 (Çev., 487, 497).

³⁶⁴ Maverdi, *Teshil*, 169-171.

5.15.5. Devlet Çeşitleri

Maverdi devlet-toplum ilişkisi açısından yöneticileri ve halkı ele alarak dört sınıf devlet çeşidinin olduğunu belirtir.³⁶⁵ Onun böyle bir sınıflamaya gitmesinin sebebi toplumlarda meydana gelen düzen ve bozulmanın nedenlerini daha iyi tespit edebilmektir. Farabi’de olduğu gibi detaylı ve sistematik olmamakla beraber Maverdi de toplumları erdemli ve erdemsizlik açısından sınıflandırır.

Bu sınıfların ilkinde yönetici her bakımdan olumlu bir yönetim sürdürür. Halk da her yönden olumludur ve yasalara uygun davranır. Gerek yöneticilerin gerekse halkın bu denli bir durum sergileye bilmesi için her iki kesiminde faziletlerin kendinde hakim olduğu insanlar olması gereklidir. Böyle bir toplumda halk dürüst ve itaatkar olmakla yöneticiye, yöneticide halka karşı adil ve dürüst olmakla halkına yardım etmiş ferah ve mutluluğuna katkı sağlamış olur. Böylece bu toplumda her iki kesimde mutlu ve huzurlu olur.³⁶⁶

İkincisinde yönetici düzgün fakat halk bozulmuştur. Halkın bozulmuş olması, devletin huzur ve mutluluğunu da bozar. Bozulmuş bir toplum eğer zamanında ve doğru önlemler alınarak düzeltilmezse çok kötü sonuçlar doğurur. Böyle bir toplumda halk, öncelikle güzel ve yumuşak bir şekilde düzeltilmeye çalışılmalıdır. Bu şekilde düzelmeyen kimselere sert ve katı yöntemlerle muamele edilmelidir ki buda adaletin bir gereğidir.

Üçüncü sınıf da, halkı düzgün olmakla birlikte yöneticisi bozuk olan topluluktur. Ancak devletin huzur ve mutluluğu adil bir yönetim ve dürüst bir yaşam ile sağlanabilir. Bu yüzden de yöneticinin tutumunu düzelterip iyi bir siyasetle ülkeye yeniden huzur getirmesi için, toplum, bozuk yönetime karşı kendi gücünü hissettirme yoluna gitmelidir. Toplum bu çabasıyla ya yönetimi düzeltmeyi başarır ya da düzeltemez ki bu durumda yeni bir yönetici adayı arar.³⁶⁷

Dördüncü kısımda hem yönetimin hem halkın bozuk olduğu bir topluluktur. Böyle bir ülkede yasalar işlemez, huzur ve barış kalmaz, fitne ve anarşi hakim olur, güçlü olanlar zulüm yapmaktan geri kalmadığı gibi, halk yönetimi, yönetim de halkı dürüst olmaya davet etmez. Böyle bir toplum yok olmaya mahkumdur, nitekim

³⁶⁵ Maverdi, *Teshil*, 252.

³⁶⁶ Maverdi, *Teshil*, 252.

³⁶⁷ Maverdi, *Teshil*, 253.

Maverdi durumu “İstikrar ve huzuru kaybolmuş bir devletin ayakta kalması, varlığını devam ettirmesi mümkün değildir.” diyerek özetlemektedir.³⁶⁸

5.16. Ahlakın Kazanılması ve Nefsin Islahı

Maverdi ahlakı; insan nefesine yerleşik seciye ve alışkanlıkları dışa yansıtan kişilik ve kişilik ile akıl, rey, heva ve benzeri etkenlerin yönlendirdiği iradeli davranışlar olarak belirleyecektir. Ona göre nefis yaratılıştaki bir takım huy ve ahlak esasları üzerine yaratılmıştır. Bunlardan bazıları güzel ahlaka uygun meziyetlerdir. Bazıları ise güzel ahlaka uygun olmayan meziyetlerdir.³⁶⁹ Ancak ister güzel ahlaka uygun olsun isterse olmasın bütün bu meziyetler, eğitim ve alışkanlık ile nefise yerleşik bir hale getirilmelidir.

Maverdi’ye göre insan, yaratılışında bulunan faziletleri ve reziletleri sadece aklını kullanıp değerlendirerek güzel ahlak elde edemez. İnsanın güzel ahlak elde edebilmesi ve kendisinde faziletleri hakim kıla bilmesi için gördüğü ve insanlarca daha önce tecrübe edilmiş erdemler ve güzel hasletleri devamlı tekrarlaması ve onları kendinde huy haline getirmesi lazımdır. Çünkü reziletlerin, heva ve şehvet gibi iki azdırıcı kuvveti vardır. Bu nedenle insan sadece aklının tabi idrakiyle ve iyiliğe olan tabi meyline dayanarak bunların üstesinden gelemez. Bu yüzden de onun mutlaka bunlardan hariç terbiye ve eğitime ihtiyacı vardır.³⁷⁰

Maverdi’nin eğitim ve terbiye hakkındaki görüşleri, Farabi’ye ve İbn Miskeveyh’e yakınlığı ile dikkat çekmektedir. Onlarda olduğu gibi Maverdi’de de tabiattan gelen erdemler ne kadar çok ve kuvvetli olursa olsun eğitim ve öğretimden geçmelidir. Bu eğitim çocukluktan başlamakta ve kişinin ömrü boyunca devam etmektedir.³⁷¹ Ayrıca Maverdi burada ahlakı, yine geleneksel anlayışa uygun olarak değişen ve sonradan kazanılan bir nitelik olarak belirlemekte ve buna bağlı olarak da ahlakı tanımlamaktadır.

³⁶⁸ Maverdi, *Teshil*, 253.

³⁶⁹ Maverdi, *Teshil*, 100, 101.

³⁷⁰ Maverdi, *Edeb*, 365, 33-35 (Çev., 367, 23-25).

³⁷¹ Karşılaştırma için bkz.; Farabi, *Mutluluğun kazanılması*, 79.

Maverdi'ye göre insan için iki türlü terbiye lazımdır. Bunlar, kişiye küçükken anne ve babasının vermesi gereken terbiye ve insanlar büyüüp gelişince kendilerinin alması gereken terbiyedir.³⁷²

Çocuğa küçük yaşlarda anne ve babası tarafından edep prensiplerinin telkin edilmesi ilk terbiye şeklidir ki bunun sayesinde çocuk bu prensiplere alışsın ve bu prensiplerle büyüsün ve böylece büyüdüğünde bunları kolaylıkla kabul edebilsin.³⁷³

İnsan büyüdüktan sonra ise ona iki türlü terbiye lazımdır. Bunlar örf ve adet terbiyesi ile eğitim ve ıslah edebidir. Örf ve adetin terbiyesi kişinin kendisinden evvel toplumda meydana gelmiş ve benimsenmiş olan güzel hal, hareket ve sözler ile bunlara sahip olan kişileri taklitten ibarettir.

Eğitim ve ıslah edebi ise aklın ve akıl sahiplerinin caiz gördüğü edeptir. Düşünür bu edeplerin Allah tarafından daha önce nefse ilham edilmiş olduğunu söyleyerek bu görüşünü de “Nefse isyanı ve itaati emretti” (Şems 91/8) ayeti kerimesi ile desteklemektedir.³⁷⁴

Maverdi eğitim ve ıslah edebinin birinci prensibini husn ü zandan kaçınmak olarak görür. Çünkü husn ü zan kişinin kendisiyle ilgili olarak alındığında insanlarda bulunan şehvetlere emredip onları hidayetden saptıran nefse hizmet ederek şer'an kötü olan ahlaki reziletleri perdeleyerek bunları doğru olarak gösterip insanların ahlakını bozan bir aldatıcıdır.³⁷⁵

Ancak Maverdi'de nefsin sadece kötü özellikleri yoktur. O kötülüğü ve iyiliği içinde barındıran bir özelliğe sahiptir. Yani nefste bulunan her kötü hisse karşı bir iyi his, her iyi hisse karşı da bir kötü his mevcuttur. İnsan aldığı eğitim ve öğretim sayesinde nefsin bu iki özelliğinden birini seçip tercih edecektir.³⁷⁶

O halde insan bu tercih etme sonucunda aklını kullanarak nefsinin kendine telkin ettiği şeyi gözden geçirerek, nefsin istediği kötü şeyleri yapmayıp iyi olan şeylere yönelecek ve böylece nefsi kendisine hakim iken o nefse hakim olup onun

³⁷² Maverdi, *Edeb*, 367, 368 (Çev., 370).

³⁷³ “Babaların çocuklarına verdikleri şeyler içinde güzel edebi öğretmek ile aklen ve şer'an çirkin olan şeylerden men etmek gibi değerli bir şey yoktur.” (Hadisi Şerif). Maverdi, *Edeb*, 368 (Çev., 370).

³⁷⁴ İbn Abbas (r.a) bu ayetin tefsirinde, “Allah nefsimize işleyeceğimiz hayrı ve terk etmemiz gereken şerri bildirdi”, demektedir. Maverdi, *Edeb*, 369 (Çev., 372).

³⁷⁵ Maverdi, *Edeb*, 369, 370 (Çev., 372). Maverdi, insanların birbirleri için hüsn ü zan gütmesini güzel ahlakın bir gereği olarak belirlerken, kişinin kendi nefsi isteklerine karşı hüsn ü zan gütmesini reziletleri perdeleyen kötü bir haslet olarak görmesi onun hüsn ü zan'ı iki ayrı veçhede değerlendirdiğini göstermektedir.

³⁷⁶ Maverdi, *Edeb*, 370, 371 (Çev., 373, 374).

kötü tarafını mağlup edecektir. Bundan sonrada kişi nefsinin gâfletlerinden doğan kaymalardan, yahut ihmalden doğacak meyillerden korur ki tam bir saadet ve huzur hayatı hakim ola bilsin.³⁷⁷

5.16.1. Güzel Ahlakın Kazandırdıkları

Maverdi güzel huyun vasıflarını ve kişiye kazandırdıklarını anlatırken tamamıyla ayet ve hadislerde geçen kamil müminin niteliklerini ayet ve hadisleri sıralayarak anlatmaktadır. Buna göre iyi ahlaklı kişi, yumuşak huylu, alçak gönüllü, güler yüzlü, güzel sözlü ve dargınlığı az olan insandır. O kimse nefsinden gelecek kötülöklere karşı rahat, insanların da onun şerrinden emin olduğu kimsedir. Kötü huylu kimse ise insanların onun yüzünden belada olduğu ve kendisi de meşakkat içinde olan kimsedir. Bir kimsenin ahlakı güzel olursa sadık dostu çoğalır, düşmanı azalır, güç işleri kolaylaşır. Ve kendine kızgın olanlar yumuşar. Güzel huy ve iyi komşuluk ilişkileri evleri mamur kılar ve ömürleri de uzatır.³⁷⁸

Maverdi her şeyde olduğu gibi güzel huyda da belli bir sınır ortaya koyar. Bu sınır aşılınca güzel huydan çıkılmış olur. Bunun azı ve fazlası kötü huya girer ve böyle kimse kötü olan kimselerin vasıflarını taşımaya başlar.³⁷⁹

Maverdi güzel huylu kimselere bazı sebepler arız olunca, onlardan yumuşaklık, tevazu ve güzel yüzün gideceğini, bunların yerine sertlik, kabalık ve asık suratın geleceğini söyler. Sebeplerden ilki riyasettir yani mevki ve makamdır. Riyaset kendisine sahip olan kişinin, başına konduğu kimsenin ahlakını çarçabuk bozar, dostlarına karşı eski muamelelerini ve samimi ilişkilerini değiştirir. Maverdi bunu alçak huylu kimselerin özelliğı olarak görür. Makamın kaybedilmesi de bu sebeplerden bir tanesidir. Başka bir sebepte zenginliktir ki sonradan görme alçak tiyneyetli kimselerde pek çabuk etkisini gösterir. Zaten bozulmaya müsait olan bir ahlakı da zenginlik hemen bozar. Dördüncü sebep ihtiyaç ve zarurettir ki bu hale düşenlerin ahlakı ya zaruret ve ihtiyacın getirdiğı zillet ve perişanlıktan utanç duymaktan yahut kaybettiğı eski servetin üzüntüsünden dolayı bozulur. Beşinci sebep insanın zekasını ve fikrini çalışmaz hale getirip, kalbini meşgul eden

³⁷⁷ Maverdi, *Edeb*, 371, 372 (Çev., 374, 375).

³⁷⁸ Maverdi, *Edeb*, 383 (Çev., 388, 389).

³⁷⁹ Maverdi, *Edeb*, 384 (Çev., 390).

üzüntüdür. Böyle bir üzüntü kişinin sabır tahammülünü kırar ve ahlakını bozar. Altıncısı ise vücudu saran hastalıktır. Yedincisine gelince kişinin yaşlanmayla birlikte gücünün ve kuvvetinin düşmesidir.³⁸⁰

Buraya kadar zikredilen sebepler umumi olarak ahlakı bozan nedenlerdir. Bunlardan başka düşünürümüzün dikkatimizi çektiği bir de kişinin nefretinden doğan bir özel neden vardır ki bu buğuzdur. Ancak buğz sadece edene zarar verdiği için özel bir nedendir ve sadece sahibinin ahlakının bozulmasına neden olur. Sonuç olarak güzel huyunun bozulması, bu sebeplerden hangisiyle meydana gelmişse bu sebebin ortadan kaldırılması güzel huyun kazanılmasına ve kazanılan güzel huya tekar dönülmesini sağlayacaktır.³⁸¹

5.17. Faziletler ve Reziletler

Maverdi *Edebu'd-Dünya ve'd-Din* adlı eserinde sosyal ve bireysel ahlaka yer vermiş, faziletler ve reziletleri bu doğrultuda ele almıştır.³⁸² Ama buna rağmen o birçok fazilet ve rezileti bu eserinde detaylı bir şekilde işlemeye çalışmıştır.³⁸³ O ahlakın nazari konularına fazla ilgi duymuyor gözükse de insanın fitri yapısı ile faziletler ve reziletlerin felsefi boyutunu *Teshilu'n-Nazar* adlı eserinin baş kısmında el almıştır.³⁸⁴ Maverdi'nin faziletler ve reziletler hakkındaki görüşleri genellikle Grek kaynaklı olmakla birlikte o Galen dışında bunlardan hukema diye söz etmektedir. Yine o mizaç ile ilgili görüşlerinde Galenci bir çizgi izler.³⁸⁵

Maverdi'ye göre insanda iki türlü ahlak mevcuttur. Bunlardan ilki insanın yaratılışından meydana gelen diğeri ise sonradan kazanılan ahlaktır.³⁸⁶ Düşünürümüz insanın tabiatından olan ahlaka seciye, sonradan kazanılana ise ahlak demektedir. Ahlakın ortaya çıkmasından önce seciye vardır. Ahlak seciyeden sonra ortaya çıkar. Seciye değişmezken ahlak değişir. Bununla birlikte Maverdi her ikisinin de “tabiatın

³⁸⁰ Maverdi, *Edeb*, 385-387 (Çev., 391-393).

³⁸¹ Maverdi, *Edeb*, 388, 389 (Çev., 395).

³⁸² Çağrııcı, “Maverdi'de Siyaset Ahlakı”, 72.

³⁸³ Maverdi, *Edeb*, 36-41, 295-430 (Çev., 28-33, 286-430).

³⁸⁴ Bkz., Maverdi, *Teshil*, 101-133.

³⁸⁵ Çağrııcı, “Maverdi'de Siyaset Ahlakı”, 73, 74.

³⁸⁶ Maverdi, *Teshil*, 101.

ahvalinde bedeninin mizacına noksan ve ziyadeyle bağılı” olduğunu belirtir. Seciye tabiatla karışıktır, ahlak ise kuvvet kullanılarak kazanılmıştır.³⁸⁷

İnsanın doğasında bulunan ahlaki özellikleri tamamen övülen ve yerilen cinsten değildir. Onun mizacındaki bazı uyumluluklar ve uyumsuzluklar nedeniyle bunların bazıları iyi, bazıları ise kötüdür.³⁸⁸ Kişinin faziletli ve güzel bir ahlaka sahip olabilmesi için sadece tabiatından gelen faziletlerle uyması yeterli değildir. Bunun için kişi aklını kullanmalı ve eğitim öğretimden faziletleriyle reziletleri insanın güzel ahlak elde edebilmesi ve kendinde faziletleri hakim kılabilmesi için insanlarca daha önce tecrübe edilmiş fazilet ve güzel hasletleri devamlı tekrarlamak ve kendinde onları huy haline getirmesi lazımdır. Bunu da din, akıl ve eğitim sayesinde yapabilir. Böylelikle insan reziletlerle ve onun azdırıcısı olan şehvet ve hevaya üstün gelebilir.³⁸⁹ Maverdi kötülükleri izleyen faziletin aslında rezilet olduğunu söylerken faziletlerin reziletler üzerine hakim olması ve kişinin her daim faziletlerini artırması gerektiğini belirtir. Kişinin sonradan kazandığı faziletler tabiatında var olanlardan daha önemlidir. Ona göre zaten övgüye layık olanlar da bunlardır. Çünkü kişi sonradan kazanılan faziletler için güç ve gayret sarf etmiştir.³⁹⁰

Farabi gibi Maverdi’ye göre de erdemli kişi faziletlerinin zenginliği sayesinde reziletlerini baskı altında tutmayı başaran kişidir. Kişinin nefsi iyi olursa ondan faziletler, kötü olursa ondan reziletler sadır olur.³⁹¹

Bütün faziletler temyiz gücü (akıl), cesaret, iffet ve adalet şeklinde sıralanan dört temel erdeme dayanır. Bütün faziletlerin başı akıl sonu da adalettir. Diğer faziletlerin tamamının bu iki faziletle alakası vardır. O yüzden bütün faziletler bu iki erdem arasında bir yer tutar.³⁹² Maverdi Aristotelesçi geleneği sürdürerek faziletleri ifrad ve terfidin ortası olarak görür, bu yüzden ona göre fazilet iki rezilet arasında orta bir yerdedir. Çünkü faziletlerin ifrad ve terfid durumu ise rezilettir.³⁹³ Akıl, zekilik ve cahillik arasında; hikmet, şer ve cehalet arasında; cömertlik, cimrilik ve israf arasında; cesaret, korkaklık ve saldırganlık arasında; haya, kendini ifade

³⁸⁷ Maverdi, *Teshil*, 124, 125.

³⁸⁸ Maverdi, *Teshil*, 101.

³⁸⁹ Maverdi, *Edeb*, 23-41, 365 (Çev., 13-21, 367).

³⁹⁰ Maverdi, *Teshil*, 102-105.

³⁹¹ Çağrııcı, “Maverdi’ de Siyaset Ahlakı”, 73; Bkz., Maverdi, *Teshil*, 7; Farabi için bkz., Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 455 vd.

³⁹² Maverdi, *Teshil*, 107, 108.

³⁹³ Maverdi, *Teshil*, 111.

edememe ve arsızlık arasında; vakar, küçümseme ve çocuksu tavır arasında; hilm, aşırı öfke ve pasif nefis arasında; iffet, şehvet zayıflığı ve haz düşkünlüğü arasında; izzeti nefis, haset ve kötü alışkanlıklar arasında; nezaket, ahlaksızlık ve kabalık arasında; tavazu, kibir ve nefsin alçaklığı arasında.... orta bir yerde durmaktadır.³⁹⁴

Öte yandan faziletlerin başka faziletlerle birleşmesinden de yeni faziletler ortaya çıkar. Akıl ve cesaretin birleşmesinden felaketlere karşı sabır ve ahde vefa ortaya çıkar. Akıl ve cömertliğin birleşmesinden komşuya yardım ve verilen vaadleri yerine getirme, akıl ve iffetin birleşmesinden saygınlık, şecaat ve iffetin birleşmesinden kötülüğe karşı gelme ve kalbi kötülöklere karşı koruma, cömertlik ve iffetin birleşmesinden yardım severlik ve nefsi islah etme, ... ortaya çıkar.³⁹⁵

Bütün reziletlerin başı ahmaklık, sonu ise cehalettir. Tüm reziletler bu ikisi arasında yer alır. Reziletlerin birleşmesinden de başka reziletler ortaya çıkar.³⁹⁶

Belirttiğimiz gibi ahlakı akıl, rey, heva ve benzeri etkenlerin yönlendirdiği iradeli davranışlar olarak tanımlayan Maverdi'ye göre iradeli fiiller ise yine üç şeyden ortaya çıkmaktadır ki bunlar akıl, fikir ve hevadır. Akıl ve fikir ikisi de faziletin bir parçasıdır. Maverdi ilk bakışta akıl ile fikrin aynı görölmekle beraber, ikisi arasında küçük farklar olduğunu belirtir. Akıl doğru davranışın ne olduğunu kesin olarak bilirken fikrin doğruyu bilmesinde ise kesinlik yoktur. Akıldan sadır olan işlerde nefis tamamıyla aklın emrine girmişken fikirden sadır olan işlerde nefis sükunet halindedir. Yine de ikisinden sadır olan fiiller faziletli, hevadan meydana gelen fiiller ise reziletli fiillerdir. Buna rağmen Maverdi aklın doğru fikirleri tek başına denetleyemeyeceğini bunun için aklın kalp görüşüyle beraber hareket etmesi gerektiğini söyler. Böylelikle aklın teyakkuzu ve doğruyu bulma gücü artacaktır.³⁹⁷

Maverdi “İnsanın fiilleri iradi olup onların fiillerinden iyi ve kötü, övgü ve yergi bildirecek ahlaki davranışlar sadır olunca insanın ahlak açısından altı halden birine tabi ” olacağını belirtir.³⁹⁸

Birincisinde kişinin ahlakı tamamen faziletlerle dolu salih bir durumdadır ki böyle kimseden hep iyi ve övgüye layık olan davranışlar sadır olur. Bu durum zeki, hayrı ve fazileti kendinde toplamış kimsede olur. Böyle biri tıpkı vücudunu kullanıp

³⁹⁴ Maverdi, *Teshil*, 112, 113.

³⁹⁵ Maverdi, *Teshil*, 113, 114.

³⁹⁶ Maverdi, *Teshil*, 109, 110.

³⁹⁷ Maverdi, *Teshil*, 117, 118.

³⁹⁸ Maverdi, *Teshil*, 125.

onu hastalıklardan muhafaza ettiği gibi güzel ahlakını kullanır ve onu korur. Nefsinin iyiliğine güvenir ve ondan korku duymaz. Ancak böyle kimsede heva da daima pusudadır ve fesat çıkarmak için uygun olan ortamın hazır olmasını bekler.³⁹⁹

İkincisinde kişinin ahlakı tamamen reziletlerle dolu, fasık bir durumdadır ki böyle kimseden kötü ve yergiye layık olan davranışlar sadır olur. Bu kimsenin nefsi kötü, fesadı da tam bir şerdir. Böyle bir ahlakın sahibi iki cihanda da mutsuzdur. Vücudunu hastalıklardan nasıl tedavi ediyorsa ahlakını da o şekilde tedavi etmelidir. Bu durumun tedavisi zor, sıhhat bulması da yavaştır.⁴⁰⁰

Üçüncü ise salih ahlakı olan kimsenin ahlakının fesada düşmesidir. Ondaki bu ahlakın bozulmasının nedeni nefsi gereği gibi koruyamaması ve nefsin iyi huylar kazanmasında ihmal karlık göstermesidir. Bu yüzden de şehvet galip gelmiş ve kötülükleri ortaya çıkarmıştır. Bu durumda kişinin yapması gereken nefsinde meydana gelen bu reziletleri zıddıyla tedavi etmesidir. Ama bu durumda da nefsi ıslah etmek zor ve meşakkatli bir iştir.⁴⁰¹

Dördüncü hal ise ahlakı bozuk (fasid) olan kimsenin ahlakının düzelip, faziletlerle dolmasıdır. Kişi bunu nefsine akli sayesinde hakim olup gayret ve kuvvet sarf etmekle yavaşta olsa bıkmadan tedavi yöntemlerini nefsine uygulamakla başara bilir.⁴⁰²

Beşinci hal ise kişinin ahlakının bir kısmının faziletlerle bir kısmının da reziletlerle dolu olmasıdır. Bu kimse akli ve kalbini kullanarak faziletlerin gereğini yerine getirmeli ve bunları yapmakta istekli davranmalıdır. Kişi reziletler de ise nefisini oyalamalı ve nefsinin isteklerini erteleyerek onları yapmaktan kaçınmalı, böylelikle faziletleri reziletlerin üstüne hakim kılmalıdır.⁴⁰³

Altıncı hal ise ahlakına bazı zaman faziletlerin bazı zamanda reziletlerin hakim olduğu kimsedir. Kişiyi böyle bir durumda akli salih olan işlere, hevası ise fesat olan işlere çeker. Sonuçta eğer onun fazileti üstün olursa ahlakın salahında akla, eğer rezileti üstün olursa ahlakın fesadında hevaya tabi olduğu anlaşılır.⁴⁰⁴

³⁹⁹ Maverdi, *Teshil*, 125.

⁴⁰⁰ Maverdi, *Teshil*, 127.

⁴⁰¹ Maverdi, *Teshil*, 128.

⁴⁰² Maverdi, *Teshil*, 129.

⁴⁰³ Maverdi, *Teshil*, 130.

⁴⁰⁴ Maverdi, *Teshil*, 131.

Kişi nefsinin daim kontrol altında tutmalı ve dizginlemelidir. Eğer fiiller akıldan sadır oluyorsa kişi nefsinin dizginlerini gevşetmelidir. Çünkü akıl hayra götüren ruhani bir ilimdir. Eğer fiiller hevadan sadır oluyorsa kişi nefsinin dizginlerini sıkmalıdır. Çünkü heva, şehvete ve şerre götüren hayvani bir ahlaktır. Nefse akıl galip gelirse ondan faziletler, heva galip gelirse reziletler ortaya çıkar.⁴⁰⁵

5.17.1. Mürüvvet ve Kerem

Maverdi “*Mürüvvet*’i” kişinin nefsinin en güzel hallerine riayet ettiği durum olarak belirlemektedir. Ama buradaki mürüvvet halinde ahlaki davranışların tamamıyla tabiat haline gelmesi şart değildir. Buna rağmen (güzel ahlakın tabiat haline gelmemesine rağmen) ondan güzel davranışlar fazla zorlanmadan sadır olmaktadır. Zira nefsin aldatması ve şehvetin çekmesi insanı ahlakının en güzelini icra etmekten alı koyar en güzel yolarına engel olduğu⁴⁰⁶ için iyi ahlakın huy haline getirilmesiyle iyi fiillerde kişiden zorlamaya gerek kalmadan sadır olacaktır. Böylece Maverdi “Ahlak, fiillerin herhangi bir araştırma ve zorlamaya gerek kalmadan insandan sadır olmasıdır” şeklindeki klasik tanımı kabul etmektedir. Şu farkla ki o bu görüşü mürüvvetle özdeşleştirerek, mürüvvete iyi ahlakın tazammumlarını yüklüyor gözükmektedir.

Maverdi aldatıcı nefisten ve çekici şehvetten ancak ahlaki şerefi tamamen tabiat haline getirmeyi başarmış olan, ahlakı zoraki düzeltmekten ve faziletleri huy haline getirme gayretinden müstağni olan kimselerin kurtulmuş olduğunu belirtir. Ama uzun araştırmalar, incelemeler, emekler ve uğraşlar sonunda faziletleri kendi nefsinde tabiat haline getiren kimselerin de çok az olduğunu eklemektedir. İşte böyle kimselerin durumu mürüvvetin en üst, en kamil olduğu durumdur.⁴⁰⁷

Bu kadar uğraşla kişinin nefesine ahlaki güzellikleri kabul ettirip nefsinin mürüvvet haline getirmesi çok zor bir durumdur. Ancak insanın mürüvvetini kolaylaştıran iki önemli şey vardır. Bunlar yüksek himmet ve nefsin şerefidir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Maverdi, *Teshil*, 132.

⁴⁰⁶ Maverdi, *Teshil*, 119; Edeb, 501 (Çev., 517).

⁴⁰⁷ Maverdi, *Edeb*, 502 (Çev., 518).

⁴⁰⁸ Maverdi, *Edeb*, 503 (Çev., 519).

Yüksek himmet insanda mevcut olan maddi ve manevi makamını yükseltme hırsıdır. Yüksek himmet sahibi düşük ve önemsiz kalmayı gururuna yediremez ve kendinde noksanlık kabul etmez işte bunun için yüksek himmet mürüvveti kolaylaştıran bir faktördür. Nefsin şerefi ise mürüvveti kolaylaştıran bir başka faktördür. Kişi nefsi şerefini elde edememişse iyi olanın, güzel olanın kötü olduğuna hükmede bilir. Hatta o bazı şeylerin güzel olduğunu bile bile nefesine zor geldiği için bunlardan kaçma bilir. Reziletler meyil eder ve kendisinden hep kötü fiiller sadır olur. Nefis şerefli olunca ahlaken güzel olan şeyleri talep eder ve faziletler rağbet eder.⁴⁰⁹ Ama nefsin şerefi olması tek başına insana fayda vermez, o yüzden himmetle beraber bulunmalıdır. Bu berberlik belli bir dengede yer almalıdır. Yani itidal düzeyinde olmalıdır. Kişinin nefsinin şerefi az, himmet çok olursa, her türlü yolu kendine meşru görerek hak etmediği makamlara gelme gayreti içinde olur. Himmet az, nefsin şerefi çok olursa bu seferde hak ettiği makamlara bile tenezzül etmeyecektir. Bu yüzden bu ikisinin ifrat ve tefritten uzak itidal derecesinde bir kişide bulunması gereklidir.⁴¹⁰

Maverdi mürüvvetle beraber *keremden* de bahsetmektedir. Kerem ve mürüvveti akıl içinde birleşen faziletin iki türü olarak görür. O ikisinin aynı olmakla beraber aralarında iki kısım farkın olduğunu söyler. İki kısımdan birincisini keremin kişinin en faydalı ve en faziletli olma hali, mürüvveti ise kişideki en güzel ve en iyi hale sahip olma hali olarak belirler.⁴¹¹ Aralarındaki ikinci fark ise keremin faydasının kişinin kendinden başkasına da dokunması mürüvvetin ise kişinin sadece kendine fayda vermesidir. Maverdi ikisinin bir kişide toplanmasını en faziletli durum olarak görmekle birlikte bunların ayrı kimselerde bulunması halinde keremin mürüvvetten faydasının başkalarına dokunmasından dolayı daha üstün olacağını belirtir.⁴¹²

Maverdi kerem ve mürüvveti meydana getiren sıfatların hepsinin fazilet olduğunu fakat her faziletin kerem ve mürüvvetin içinde yer almadığını belirtir. O kerem ve mürüvveti göz önüne alarak faziletleri dört kısma ayırmaktadır. Birinci kısım hem keremde hem de mürüvvette bulunan faziletlerdir ki bunlar affetmek, iffet ve emanete riayettir. İkinci kısım mürüvvette olan lakin keremde olmayan faziletlerdir ki bunlar hamd, rahmet, hamiyet, feragat, yardım etmek vb. dir. Üçüncü

⁴⁰⁹ Maverdi, *Edeb*, 504 (Çev., 519).

⁴¹⁰ Maverdi, *Edeb*, 504-506 (Çev., 520, 522).

⁴¹¹ Maverdi, *Teshil*, 119.

⁴¹² Maverdi, *Teshil*, 120.

kısım ise keremde olup mürüvvette olmayan faziletlerdir ki bunlar himmetin yüceliği, güzel dostluk, haktan feragat etmeme, yakınlarına yardım etme vb. dir. Dördüncü kısım ise ikisinde de bulunmayan faziletlerdir ki bunlar cesaret, musibetlere karşı sabır vb. dir.⁴¹³

Maverdi bu ayırım sonucunda kerem sahibin faziletlerinin mürüvvet sahibinin faziletlerini veya mürüvvet sahibinin faziletlerinin kerem sahibinin faziletlerini kapsar veya biri diğerinden daha umumidir şeklinde bir kanıya varılamayacağını belirtir.⁴¹⁴

Maverdi'nin mürüvvetle ilgili açıklamaları bunlarla sınırlı değildir. O ayrıca mürüvvet için belli şartlar da ileri sürer ki aşağıda bunları ele almaya çalışacağız.

5.17.1.1. Mürüvvetin Nefsani Şartları

Maverdi'nin mürüvvete nefsten ahlaki güzelliklerin sadır olma durumu olarak anlam yüklemesi ve ahlakla mürüvveti neredeyse müteradif bir anlamda kullanması hatırlanacak olursa onun mürüvvetin şartları olarak bahsettiği şeyden ahlaki güzelliklerin insandan sadır olabilmesi için insanın kendinde ve başkalarında gerçekleştirmesi gerekli olan şartlar anlaşılacaktır. Zaten Maverdi'nin *Edebü'd-Dünya ve'd-Din* adlı eseri bu amaçla yazılıp hemen hemen son kısım mürüvvete kadar olan ve ahlaki güzelleştirmek için yazılan her şey mürüvvetin şartları içine dahil edilebilir. Bu durumu Maverdi'nin kendisi de zaten dile getirmektedir. Maverdi kitabında o zamana kadar değindiği her şeyin yanı sıra insanın şer'i hükümleri yerine getirdikten sonra, kendi nefsi için olan mürüvvetin şartlarını üç tane olarak belirler. Bunlar “ıffet”, “nezaha” ve “siyane” dir.⁴¹⁵

5.17.1.1.1. İffet

İffeti kişinin kendisini şehvetle alakalı olan nefsin kötü durumlarından yani kişinin namusunu haram ve günah olan çirkin davranışlardan koruması olarak

⁴¹³ Maverdi, *Teshil*, 122.

⁴¹⁴ Maverdi, *Teshil*, 123.

⁴¹⁵ Maverdi, *Edeb*, 506, 507 (Çev., 522).

belirtilen Maverdi, iffeti “Haram şeylerde iffet” ve “Günah olan şeylerde iffet” olarak iki kısma ayrılmaktadır.⁴¹⁶

Haram şeylerde iffet gösterip temiz kalmakta iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar şehvet yerini haramdan korumak ve dili herkesin namus ve haysiyetinden korumaktır. Şehvet yerini haramdan korumak iffet gereğidir. Zira bunun aksinin şeriatça yasak alken de hata olmasının yanı sıra toplum açısından da büyük bir ayıp ve açık bir rezalettir.⁴¹⁷ Zinanın “Gözü serbest bırakmak” ve “Şehvete uymak” gibi iki nedeni vardır. Maverdi gözü serbest bırakmak derken Peygamber (as)’ın “Ya Ali birinci bakışına ikincisini ilave etme.” hadisini naklederek bunun da gözün bakışına kalbinin bakışını ilave etmek, yani gözün bakışını ahlak süzgecinden geçirilmesi gerektiğini ve şehvi arzulara neden olacak bir şeye ikinci defa bakılmamasını gerektiğini belirterek açıklar.⁴¹⁸

Şehvet insanlara çirkin olanı güzel gösterip, akıl sahiplerinin akıllarını bulanıklaştırarak rezalete teşvik eder. Böylece insan şehvete uyar. İnsanın şehvetinin esiri olmaması için nefsine Allah’ın emir ve yasaklarını anlatarak yaptığı kötü davranışlar ve yasaklarını nefsine teşvik etmelidir. Eğer nefsi hala şehvi şeylere meylediyorsa kendisini mubah ve helal olan şeylerle oyalamalıdır. Bunlarla birlikte kişi gözünü nefsin arzularına yummalıdır. Çünkü nefsi harekete geçiren şehveti uyandıran öncü, gözdür.⁴¹⁹

Dili insanların namus ve haysiyetinden korumak da iffet gereğidir. Dilini bu türlü davranışlardan korumayan kimse dünya ve ahirette zarara uğrayanlardan olacaktır. Namus ve haysiyeti zedeleyen sözler iki kısımdır. Birincisi sahibinin namus ve haysiyetini zedeleyen sözler ki bu yalan ve çirkin sözlerden oluşur. İkincisi ise zararı başkasına dokunan sözlerdir. Bu sözlerde “gıybet”, “fitnecilik”, “iftira” ve “küfretmek” ten meydana gelir.⁴²⁰

İffetin ikinci kısmı olan günahlara karşı iffetli olmak da iki kısımdır. Maverdi bunları şu şekilde dile getirmektedir. “Açıkça zulmetmekten kaçınmak ve nefsi gizli hiyanetlerden menetmek. Açıktan yapılan zulüm toplumların yok olmasının başlıca nedenidir. Çünkü böyle bir toplumda huzur ve güven yok olmuştur. Toplumun içinde

⁴¹⁶ Maverdi, *Edeb*, 507 (Çev., 523).

⁴¹⁷ Maverdi, *Edeb*, 507 (Çev., 523).

⁴¹⁸ Maverdi, *Edeb*, 508, 509 (Çev., 524).

⁴¹⁹ Maverdi, *Edeb*, 509, 510 (Çev., 525, 526).

⁴²⁰ Maverdi, *Edeb*, 511 (Çev., 527, 528).

iyi kimselerin olması o toplumun helak olmasına mani değildir. Kişi zulüm hastalığından Allah'ın zalimlere verdiği cezayı düşünmek ve onların sonuna bakıp ibret almak suretiyle kurtula bilir. Gizli hıyanetler ise aşağılık insanların yapacağı işlerdir. Zaten hıyanetinde iki sebebi vardır. Nefisçe aşağı olmak ve güvenilir olmamaktır. Bu iki sıfatı kendinde barındıran kimsede söz ve mal emanet edilmez.”⁴²¹

5.17.1.1.2. Nezaha

Maverdi en-nezahayı nefsi kötü duygu, düşünce ve davranışlardan korumak olarak tanımlar. Bu da nefsi ihtiraslardan ve şüpheli şeylerden temizlemektir. Adi ihtirasın nedeni ise nefsin oburluğu ve izzet-i nefsin azlığından dolayıdır. Bu kötü hasletlere sahip olan kimse oburluğu ve kanaatsizliği yüzünden kendi elindeki hiçbir şeyle yetinemez, devamlı olarak fazlasını ister ve kıymetsiz bile olsa devamlı olarak başkalarının sahip olduklarına tenezzül eder. Maverdi kişinin bu hastalığı ancak kanaat göstererek ve Allah'ın nimetinden ümidini kesmeyip herkesin bu dünyada kendi rızkından başka rızık bulamayacağını bilerek tedavi edilebileceğini söyler.⁴²²

Şüpheli şeyler ise fazilet ve rezilet, selamet ve hastalık, övgü ve yergi mertebeleri arasında bulunan şeylerdir. Bunların hangi durumda oldukları tam olarak bilinemez. Maverdi böyle şüpheli hallerde bulunmanın insanı rezaletе düşürüp yergilere maruz bırakacağı için bunların uzak durulması gerekli olan haller olduğunu söyler.⁴²³

5.17.1.1.3. Siyane

Maverdi'nin söyleminde kişinin şahsiyeti ve kişiliğini koruması anlamına gelen siyane, mürüvvetin insanın kendi nefsinde olan şartlarının üçüncüsüdür. Düşünür siyaneti, yalnız kifayet miktarı ihtiyaç maddesini aramak suretiyle nefsinin

⁴²¹ Maverdi, *Edeb*, 512-514 (Çev., 528-532).

⁴²² Maverdi, *Edeb*, 514, 515 (Çev., 532, 533).

⁴²³ Maverdi, *Edeb*, 514, 515 (Çev., 532, 533).

korumak ve nefsi minnet altına girmekten ve başkasının yardımına güvenmekten korumak üzere iki türe ayırır.⁴²⁴

Ona göre insanların kifayet miktarı mala sahip olması gerekir. Çünkü kifayet miktarı mala sahip olmayan kimse beceriksiz, hor, zelil ve başkalarına muhtaç olan kimsedir. İnsanın yaşaya bilmesi için fıtrat gereği bazı şeyleri elde etmek ve bunun için de çalışıp gayret sarf etmesi gerekmektedir. İnsanın temin etmesi gerekli olan maddeler lüzumlu olanlar ve lüzumlu olmayanlar olmak üzere iki sınıftır. Lüzum miktarından kasıt insanın hayati ihtiyaçlarını giderecek kadar olmasıdır. Bu ihtiyacı en güzel şekilde gidermenin bazı kuralları vardır. Kişi bu malı helal yollardan elde etmeli. Haram ve şüpheli olanlardan kaçınmalıdır. Çünkü böyle bir mal insana günah kazandırmakla birlikte bir utanç kaynağı ve başkalarının kınamasına neden olan bir maddedir.⁴²⁵

Bununla birlikte kişi muhtaç olduğu malı elde ederken haysiyetini düşürecek ve şerefini lekeleyecek hallerden uzak durmalıdır. Çünkü malın kazanılmasının nedeni zaten insanın şerefini ve haysiyetini korumaktır. Kişi ihtiyaç maddesinin takdirinde ve kifayet miktarının taktirinde ihtiyatlı davranmalı, bu durumlarda ifrat ve tefritten uzak durmalıdır. Bilinmelidir ki Maverdi insanın çalışarak, ter dökerek elde ettiği malı, kendisine miras kalan ve başka yerlerden gelen maldan kat kat daha üstün görmektedir.⁴²⁶

Lüzumlu olmayan mal ise, kifayet ve ihtiyaç miktarından fazla olan maldır. Maverdi kifayet ve ihtiyaç miktarının ise, mala sahip olmak isteyen kişinin haline göre farklılık gösterdiğini belirtir. Eğer kişi reislik mertebesi gibi üstün mertebelere önem vermeyen ve bu tür mertebelerden uzak durarak sade bir hayat yaşamak isteyen kimse ise ona hayatını başka kimselere muhtaç olmadan geçireceği kadar mal yetecektir. Ama kişi reislik gibi halkın önünde olan üstün mertebeler talep ediyor ve insanların gözünde muazzam büyük bir adam olmak istiyorsa bu kimsenin malı bağıışı ve yardımı çok olmalıdır.⁴²⁷

Maverdi siyanenin ikinci türünü nefsi minnet altına girmekten ve başkasının yardımına güvenmekten korumak olarak belirler ki o insanın bu durumlardan

⁴²⁴ Maverdi, *Edeb*, 518 (Çev., 536).

⁴²⁵ Maverdi, *Edeb*, 518 (Çev., 536).

⁴²⁶ Maverdi, *Edeb*, 519 (Çev., 537, 538).

⁴²⁷ Maverdi, *Edeb*, 520, 521 (Çev., 539, 540).

kaçınması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre minnet, minnet edilen kimseye insanı kölelik zinciri ile bağlayan bir zincirdir. Başkasının yardımına güvenmek başkasına yük olmaktır. Başkasına yük olan kimsede insanların gözünde alçalır ve alçalan kimsenin de insanlar nezdinde bir değeri olmaz. Gerçi insanlar fitrat gereği dayanışma halinde olup yardımlaşmaktan tamamen de müstağni ve yardımcılardan ve desteklerden büsbütün uzak duramazlar ve zaten yardımlaşma, kaynaşma için gereklidir. Zaten şefli insanların kaçındıkları yardım başkalarına üstünlük sağlamak için yapılan yardımdır. Bunlardan anlaşılır ki Maverdi'ye göre mecburiyet hasıl olmadan başkasından vazife, yahut mal yardımı talep eden kimse haysiyetini veya şerefini düşürmüş olacaktır.⁴²⁸

Maverdi yardımın gelişi güzel talep edilemeyeceğini, yardım talebinde bulunan kimsenin bazı hususlara dikkat etmesi gerektiğini belirtir. Böyle bir talepte bulunan kimse yardım isterken dilenciler gibi sızlanmamalı, sanki hiç yardıma ihtiyacı yokmuş gibi de böbürlenmemelidir. Talebini ihtiyacı olduğu kadarıyla sınırlamalıdır. Bu işi mal toplama vesilesi haline getirmemelidir. Kişinin talepte bulunduğu kimse kişinin ihtiyacını görürse bu kimseye şükran duyulmalı eğer bu kimse ihtiyaç görmez ise gönül konulmamalı ve bu hareketinden dolayı suçlanmamalıdır. Yardım talebinde bulunan kimse bu yardımı yapabilecek konumda olan kimseden istemelidir. Bu kimsede cömert, talep eden kimseyi seven, yardım için imkana sahip olan kimse olmalıdır.⁴²⁹

5.17.1.2. Mürüvvetin Harici Şartları

5.17.1.2.1. Yardım etmek

Maverdi'ye göre mürüvvetin harici şartlarından ilki yardım etmektir. O, yardım etmeyi iki türe ayırır. Bu ya “mevki makam yardımı” ya da başkalarına “felaket halinde yardım etmekten” oluşur. Mevki ve makam yardımı kişiyi kendinden mertebece nüfusu daha yüksek olan ve mertebece daha büyük olan kişiler tarafından yapılan yardımdır. Maverdi bu yardım türünü mertebece aşağı olmasına rağmen fayda bakımından maddi yardımdan daha üstün görür. O mevki ve makam

⁴²⁸ Maverdi, *Edeb*, 522-524 (Çev., 541-544).

⁴²⁹ Maverdi, *Edeb*, 525, 526 (Çev., 545, 546).

sahibi olan kimselerin başkalarına yardım eli uzatması gerektiğini, bu yardım sayesinde yardım elini uzatan kimsenin yardımcısı ve taraftarlarının çoğalacağını belirtir. Maverdi bu konuda şunları söyler. “Mevki ve makam yetkisi, başkalarına yardım etmekle artar ve ziyadeleşir, esirgemekle eksilir ve yok olur. Elinde güç varken başkalarına mevki ve makam vermek kişinin cömertliğinden ileri gelir. Eğer mevki ve makam yardımını başkalarına menfaat gereği yapıyorsa bu o kimsenin cömertliğinden değil rezilliğinden ileri gelir.”⁴³⁰

Mevki ve makama sahip olan kimse gönül hoşluğu ile yapılan yardımları kolaylaştırmalı, üstünlük taslamamalı, yaptığı yardımları insanların başına kakmamalı ve yardım ettiği kimseleri yaptıkları hatalardan dolayı kınayıp, azarlamamalıdır. Eğer kişi yardım ettiğine azarlayarak iş yaparsa şükran hissi kızgınlığa ve minnettarlık da ayıplamaya dönüşecektir.⁴³¹

Maverdi insanoğlunun dünya hayatından çeşitli şeylere maruz kaldığını bunlardan bir tanesinin de başına gelen felaketler olduğunu söyler. O sosyal yardımlaşmaya dikkat çekerek felaket anlarından insanların ancak birbirlerine yardım ederek kurtulabileceğini şöyle ifade eder: “Bir gün yardım ederken yarın felakete maruz kalan ve yardım edilen sen olabilirsin. Bu yüzden de insan elinden gelen yardımı göstermelidir.” Maverdi felaket anlarında yapılan yardımı iki kısma ayırır. Bunlar teberru yardım ve vacip olan yardımdır.⁴³² Vacip olan yardım kişinin felaket anında ailesine dostlarına karşı yapması gerekli olan yardımdır. Bereket anında akrabaya yapılan yardım akrabalar arasında sevginin artmasına, dostlar arasında yapılan yardım dostlukların pekişmesine, komşulara yapılan yardım komşu haklarının giderilmesine vesile olur. Maverdi bu üç sınıfa sıkıntılı zamanlarında yardım etmeyi, yüklerini hafifletmeyi, onları başkalarına muhtaç etmemeyi mevki ve makam sahibinin insani bir görevi olarak görür.⁴³³ Teberru yardım ise bu üç sınıfın dışında aralarında bir bağ bulunmayan kimselere yapılan yardımdır. Bunu yapabilen kimse üstün bir faziletle riyaset sahibi olan insandır. Ama bunu herkes yapamayacağı için, yapmayanda kınanmamalıdır. Çünkü herkese yardım etmek ve yükünü üzerinden almak imkansızdır.⁴³⁴

⁴³⁰ Maverdi, *Edeb*, 526, 527 (Çev., 546, 547).

⁴³¹ Maverdi, *Edeb*, 528 (Çev., 548).

⁴³² Maverdi, *Edeb*, 528, 529 (Çev., 549).

⁴³³ Maverdi, *Edeb*, 529, 530 (Çev., 550, 551).

⁴³⁴ Maverdi, *Edeb*, 531 (Çev., 551).

5.17.1.2.2. Kolaylık Sağlamak

Mürüvvetin ikinci şartı kolaylık sağlamaktır. Bunun “hata ve yanlışları affetmek” ve “haklarda müsamaha göstermek” olmak üzere iki çeşidi vardır.

Maverdi’ye göre hata ve yanlışlamaları affetmek mürüvvetin bir şartıdır. Çünkü insan yaratılıştaki eksik yaratılmıştır. Hatasız ve kusursuz insan arayan kimse kendini kandırması ve başkalarına da haksızlık etmiş olur. Bu yüzden insanlar yakın olduğu kişilerin hatalarını görmemezlikten gelip onları affetmelidir. Ancak dikkat etmelidir ki hataların hepsi aynı seviyede değildir. Bu nedenle hatalar büyük ve küçük olmak üzere iki kısma ayrılır. Küçük hatalar affedilir, insanlar da işlediği küçük hatalardan dolayı kınanmazlar ve onlara bir cezada isnat edilmez. Yeter ki hatada ısrar edilmesin. Büyük hataların ise yine hepsi aynı değildir. Bunlar farklılık göstermektedir.⁴³⁵

Büyük hataların ilki bilmeden yanılarak işlenen hatalardır. Bu hatalar insanı mesuliyet altında bırakmayacağı gibi bu hatalardan dolayı kınanmazlar. Eğer kişinin hatasının yanılarak mı yoksa kasten mi yaptığı belli olmaz ise beklenir ve bu hatanın durumu belli oluncaya kadar tavır alınmayıp hatayı yapan kimseden uzak durulur. Hatanın durumu belli olunca gerekli olan tavır alınır. İkinci kısım bilerek ve kasıtlı işlenen büyük suçlar ve fenalıklardır ki böyle bir durum dört halde gelmiş olabilir. Hiddet anında mukabele etmesi ve kendisine yapılan bir kötülüğe karşılık vermiş olması durumudur ki bu türden bir fenaliğe karşılık vermek günah değilse de karşılık vermemek daha isabetlidir.⁴³⁶ Eğer fenalık ve kötülük kendisine düşman olan bir kimseden çıkmış olursa bilinmelidir ki böyle kimselerin kalpleri düşmanlık yüzünden katılmıştır. Böyle bir düşman kişiye gelecek iyi durumlara mani olmaya çalışır. Ona gelecek fenalık ve kötülüğe destek olup daha da fenalaştırmak ister. Böyle bir durumda kişinin yapması gerekli olan düşmanıyla tüm ilişkilerini kesip ondan gayet uzak durmaktır. Yine kişiye yapılan büyük fenalık ve kötülük alçak huylu, kötü asıllı kendisinden her türlü kötülüğün sadır olabileceği, nefesine her an itaat eden bir insandan gelmişse yapılması gereken aynıdır. Eğer kötülük ve fenalığın geldiği

⁴³⁵ Maverdi, *Edeb*, 531, 532 (Çev., 552, 553).

⁴³⁶ Maverdi, *Edeb*, 533, 534 (Çev., 554, 555).

kimse dost ise ve birden size düşman olmuşsa zaten bu kişinin dost olmadığına kanaat getirilir ve ondan uzaklaşıp her türlü ilişki kesilir.⁴³⁷

Maverdi'ye göre büyük kötülük ve fenalıkların sadır olduğu kimselerin vefası az, dostluğu zayıf, yolları dar ve ahlakı kötüdür. Böyle kimseleri durumlarını değiştirmeden affetmek uygun olmaz. Böyle kimselere gerekli olan yaptıklarından dolayı ceza vermektir. Ama büyük kötülük ve fenalık yapan dost, yaptığından pişman ve mahcup ise veya özür diliyorsa böyle kimse affedilir. Sanki o durum hiç yaşanmamış gibi davranılır. Eğer suç işleyen kimse özür dilemez telafi cihetine gitmez, kendini affettirmeye çalışmaz ve bunlarla beraber tövbe edip suçundan geri dönmez ise Maverdi o kimseye yaklaşılmayıp gözetim altında tutulması gerektiğini belirtir. O böyle kimselerin gözlendiğinde onların üç halden birinin içinde olacağını söyler.⁴³⁸ Maverdi'ye göre böyle kimseler ya yaptığı kötü işleri bırakıp suçlarını telafi ettirme gayreti içindedirler, ya yaptığı kötü işi bırakmamakla beraber attırmamaktadırlar, ya da yaptıkları kötü işi bırakmayıp kötülüklerini attırmaktadırlar. Maverdi böyle kimseleri kanserli azalara benzetir ve böyle kimselerle dostluk yapanlara “Eğer onları kesip kendinden uzaklaştırmazsan vücudun diğer azalarını da rahatsız ve hasta ederler. Hem böyle hasta azaların kişiye fayda vermediği gibi zararı da pek çoktur.” diyerek nasihat verir.⁴³⁹

Maverdi'ye göre kolaylık sağlamanın ikinci kısmı olan haklardan müsamaha göstermek de mürüvvetin bir gereğidir. Bu da ilk olarak alışverişlerde yapılan müsamahadır ki kişinin cimriliklerinden dolayı veya değerinden düşük bir miktara pazarlık yapması ona göre uygun değildir.

Antlaşmalar yapılırken iki tarafta gözetilmeli müsriflik ve cimrilik yapılmamalıdır. Çünkü bunun tersi ahlaksızlığa girer. Zaten kişiye dünyalık olarak, rızık olarak ne yazılmış ise ona erişecektir. Bunu elde ederken çirkin yollara başvurmak akılsız kimselerin yapacağı iştir.⁴⁴⁰ İkinci kısım ise kendi içinde şartlarda ve mallarda gösterilen müsamaha olmak üzere ikiye ayrılır. Şartlarda müsamaha rütbe ve vazife olmak hususunda tartışma ve çekişmeleri terk etmek ve öne geçmek için rekabeti bırakmaktır. Malda gösterilen müsamaha ise borçlu ödeme imkanına

⁴³⁷ Maverdi, *Edeb*, 535, 537 (Çev., 556, 558).

⁴³⁸ Maverdi, *Edeb*, 538, 540 (Çev., 559, 562).

⁴³⁹ Maverdi, *Edeb*, 540, 541 (Çev., 562, 563).

⁴⁴⁰ Maverdi, *Edeb*, 543 (Çev., 563, 564).

sahip olmadığı için alacağından tamamen vazgeçmek, borçlu ödemededen aciz olduğu için alacağını hafifleterek kısmen vazgeçmek, borcun tahsili güç olduğu için alacaklı olmadığını iddia etmek suretiyle müsamaha göstermek şeklinde gerçekleşir.⁴⁴¹

5.17.1.2.3. İnsanlara İhsanda Bulunmak

Mürüvvetin üçüncü bir harici şartı insanlara ihsanda bulunmaktır. Maverdi bir kimsenin insanlara ya Allah'ın rızası için ya da kendini korumak ve başkasının şerrini def etmek için ihsanda bulunacağını söyler. O bu iki durumda da yapılan ihsanı mürüvvetin bir gereği olarak görür. Maverdi'de kişi başkalarına ihsan da bulunmuşsa onun eşi ve dostu artar zor durumda destekçisi çok olur. Eğer kişi ihsanda cimrilik ederse eşi ve dostu az olur. Musibet anlarında da yardım ve desteksiz kalır. Kişinin ihsanda bulunması başına gelecek kötü ve şerri def eder. Şer sahiplerinin kalbinin yumuşamasını sağlar, kin ve haset dolu kalplere sevgi yerleşir. İhsanın da en güzeli maddi yardımdır. Çünkü maddi yardım harici bütün ihsanlar unutulur. Ama kişinin maddi ihsan yapmaya gücü yetmiyorsa diğer insanlara karşı güler yüzlü ve tatlı dilli olmalıdır.⁴⁴²

5.17.2. Hilm

Maverdi'de hilm insanın öfkeli anında heyecanını zaptetmesidir. Ama bu öfke insanın kendisine ve çevresine zarar verecek olan gereksiz bir öfkedir.⁴⁴³ Yoksa Maverdi'de gerektiği yerde öfkelenmek bir rezilet değil fazilettir. İnsanın nefsinin öfkesini zaptetmesi Maverdi'de on sebebe dayanır ki bunlar şöyledir.

Kalpteki yumuşamadan dolayı cahillere merhamet etmek kişinin öfkelenmediği kimseden güçlü olup onu ne zaman isterse yenebileceğini bilmesi öfkesini zaptede bilmesinin ilk sebebidir. Bu kişinin kalbine ferahlık indirir. Öfkelenen kimsenin, sövüp sayarak kendisinin şerefini ve haysiyetini insanlar arasında azaltmamak istemesi. Kötülük eden kimseyi hakir görerek onunla uğraşmaya tenezzül etmemesi. Kötülük edeni misliyle cezalandırmaktan utanması ki bu da kişinin mürüvvetinin

⁴⁴¹ Maverdi, *Edeb*, 544, 545 (Çev., 565).

⁴⁴² Maverdi, *Edeb*, 545, 546 (Çev., 556, 569).

⁴⁴³ Maverdi, *Edeb*, 397 (Çev., 406).

kemalinden gelir. Kötü söz söyleyen kimseleri haklı çıkarmamak için onlara fazilet göstererek kendi hallerine bırakmak. Karşı tarafta olan kimselerin kötü söz ve davranışlara karşılık verip onları daha da azdırmamak için susması. Kötü söz ve davranışta bulunan kimseye karşılık verilmesi halinde verilebilecek cezadan çekinmek. Kötülüğü dokunan kimseyi geçmişte yaptığı iyiliklerden dolayı affetmek ve son olarak kötülüğü dokunan kimselere karşı o anda sukut edip onları alt etmek için fırsat kollamak da kişinin öfkelerini zaptetmesinin diğer nedenleridir.⁴⁴⁴

Bu sebeplerin bazısının diğerlerinden üstün olması diğerlerinin neticesi olan hilm'in kötü olmasını gerektirmez. Ama başta da söylediğimiz gibi Maverdi'de hilm bu sebeplerden birine dayanmıyorsa o artık bir zillet olmuş olur. Ona göre insanı kızdıracak şeylere maruz kaldığı halde öfkelenmeyenler, yiğitlik, arlanmak, hamiyet, gayret ve intikam gibi vasıflardan mahrum kalır. Bu vasıflarda insanda bulunmazsa insan alçalır, diğer faziletlerinin ve geniş hilm'inin bir değeri kalmaz. Ama kişiden uzaklaştırılması zararlı olmayan öfke ve hiddetten de uzaklaşıp ondan tamamen yüz çevirmek en doğru olandır. Böylelikle kişi gazap ve hiddet kuvvetinin gölgelediği faziletlere erişmiş hem de öfke anında kendine sudur edecek reziletlerden de emin olmuş olur.⁴⁴⁵

Maverdi Kişinin öfkelenildiği zaman yaptığı bazı şeyler sayesinde sükunet bulacağını söyler ki böylelikle kişi öfke ve gazab yüzünden düşeceği kötü durumdan kurtulmuş olur. Bunlardan ilki kişiye öfke hücum ettiği zaman Allah'ı zikretmektir. Bu zikir onu Allah korkusuna davet eder. Allah korkusu da onu Allah'a itaat etmeye zorlar. Böylece ilahi adaba dönüp o yolu tutar ve öfkesi ile hiddeti kaybolur. İkinci olarak öfkelenen kimse içinde bulunduğu durumu değiştirmelidir. Oturuyorsa kalkmalı, duruyorsa yürümelidir. Üçüncü olarak kişi öfkesinin ona yaptırdıklarından dolayı daha sonra duyacağı pişmanlığı ve başkalarının kınamasını hatırına getirip kendine sükûneti telkin etmelidir. Dördüncü olarak kişi kendini öfkeliendiren ve kızdıran kimseyi affetmekte elde edeceği sevabı ve mükafatları düşünüp bunlardan mahrum olmamak için kendini sakinleştirmelidir. Beşinci olarak öfkelenildiği kimsenin dostlarına karşı düşman olmamak için kendini sakinleştirmelidir. Yoksa düşmanı çoğalır ve dostu azalır. Kişi kendisine verilen bu tavsiyeleri yerine getirirse

⁴⁴⁴ Maverdi, *Edeb*, 398-404 (Çev., 406-412).

⁴⁴⁵ Maverdi, *Edeb*, 404-408 (Çev., 412-415).

öfke ve gazabın yol açacağı rezaletlerden ve zararlardan korunmuş olup ahlak ve faziletlerini de korumuş olur.⁴⁴⁶

5.17.3. Vakar

Maverdi vakarı faziletli işlerin evveli olarak görür. Ona göre şehvet isteğinin azalması ve yavaşlaması, şüpheli şeylerin doğruluğunu araştırma, hatalardan kaçınma, aceleciliği bastırma, lüzumlu olmayan yerde susma, yapmacık tavır ve saçma düşüncelerden kaçınma ve şüpheli şeylerin utancından kaçınma vakardan kaynaklanır. Bu özelliklerinden dolayı vakar ahlakı güzelleştirir ve insanın faziletini arttırır.⁴⁴⁷

5.17.4. Cömertlik

Cömertlik (seha) karşılık vermeksizin ihtiyaç sahiplerine ve hayırlı işlere yardımda bulunmaktır. Cömertliğin maddi ihtiyaç anında kıyafet miktarı vermek ve bunu ihtiyaç sahibine ulaştırmaktır. Lakin cömertliğin haddini ve sınırını belirlemek kolay değildir. Bu erdemin ifadı israf, tefridi ise cimriliktir. Verme hususunda haddi aşmayıp ifrad ve tefride düşmeyen cömert ve övülmeye layık olur. Cömertlik iki türdür. İstek olmadan vermek ve talep üzerine vermek. İstek olmaksızın yapılan bağışta cömert kimse bir ihtiyacı gördüğünde onun sahaveti ve dindarlığı onu ihtiyacı gidermeye sevk eder. Dindarlığından dolayı sevap, cömertliğinden dolayı da şükran kazanır. İhtiyacı olduğundan fazla mala sahip olan kimsenin malını hayır yola harcamak istemesi de kişiyi cömert olmaya sevk eder. Kişinin sıkıntı anlarında gördüğü lütuf ve iyiliğe mukabele etmek ve minnet yükünden sıyrılmak istemesi de onu cömertliğe sevk eder. İnsanların sevgisini kazanmak düşman ve hasımların kötülüklerini önleme isteği de kişiyi cömertliğe sevk eder. Bunlarla beraber cömertliğin bir başka sebebi de kişinin bizzat kendisinin sahip olduğu faziletlerden dolayı bu erdemin onun yaratılışının bir parçası olmasıdır.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Maverdi, *Edeb*, 408-411 (Çev., 416-420).

⁴⁴⁷ Maverdi, *Teshil*, 143.

⁴⁴⁸ Maverdi, *Edeb*, 302-306 (Çev., 295-299).

Bağış ve ihsan talep üzerine olursa istemenin bir sebebi ve talebin bir gerekçesi olur. Eğer talep zarurete binaen yapılmışsa bundan dolayı ayıplanmaz ve kınanmaz. Talep isteğini yerine getirmek mürüvvet ve cömertlik sahibi kimselerin görevidir. Kendinden istenilen cömert sahibi isteyen ihtiyaç sahibinin açıktan açığa söylemesine imkan vermeden meramı gidermeye çalışmalı böylelikle talep eden kimsenin daha da mahcup duruma düşmesi engellenmelidir. İsteyen kimseye sevgi güler yüzlülük ve yakınlık gösterilmelidir ki kendinden istediklerini verdiğinden dolayı teşekkür edilsin, veremediğinde de güler yüzü sayesinde mazur görülsün.⁴⁴⁹

Kişi yardımlarında bunlara dikkat eder ve Allah rızasından başka bir şey ümit etmezse Allah katında ve insanlar arasında büyük mükafatlar ve şerefler kazanır. Eğer kişi bunu Allah rızası için değil de insanlar arasında met edilmek, mevki sahibi olmak, veya gönül hoşluğu ve rıza ile değil de zorlan yapıyorsa rezil ve aşağı bir insan olur.⁴⁵⁰

5.17.5. Haya (Utanma)

Haya kişinin yaptı eylemleri gözden geçirip eğer bunlar kişiye utanma ve ayıplanmayı gerektiren haller ise yapmamaya, güzel olmayıp utanmaya ve başkalarının kınamasına sebep veren şeyler ise utanmaya teşvik eden duygudur. Hayasızlaşan kimseyi çirkin işlerden alıkoyacak ve men edecek hiçbir şey yoktur. O istediğini icra eder ve nefsinin arzu ettiği her şeyi yapar.⁴⁵¹

Haya üç kısımdır. Allah'tan utanmak, insanlardan utanmak ve kendi nefsinden utanmak. Allah'tan utanmak, onun emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından sakınmakla olur. Allah'tan haya duymak dinin kuvvetinden ve imanın sağlamlığından ileri gelmektedir. Allah'tan az haya duymak, onun emirlerine muhalefeti beraberinde getirdiğinden bu durum insanı dinde küfre kadar götürmektedir. Kişinin insanlardan utanması demek, onlara eziyet ve fenalığının dokunmaması demektir. Hayanın bu kısmı mürüvvetin kemalinden ve kalbin övgüye meylinden ileri gelir. Kişinin diğer insanlara karşı hayasının olmaması demek onun mürüvvetsiz olması demektir ki böyle bir insandan alenen her türlü kötülük beklenir.

⁴⁴⁹ Maverdi, *Edeb*, 308-318 (Çev., 302-313).

⁴⁵⁰ Maverdi, *Edeb*, 319-321 (Çev., 313-316).

⁴⁵¹ Maverdi, *Edeb*, 391, 392 (Çev., 397, 398).

Böyle kimseler yaptığı işlerde iyi ve kötü aramadıkları gibi haysiyet ve ırzlarını da sakınmazlar. Kişinin kendi nefsinden utanması ise yalnızlığında günahlardan sakınmasıdır. Bu da o kimsenin iffetidir. Hayanın bu kısmı nefsin faziletinden ve ahlakın güzelliğinden ileri gelmektedir. İnsanın hayası bu üç yönden biri olursa Allah'ın ve insanların yanında iyi ve faziletli zümresine yazılırlar.⁴⁵²

5.17.6. Sır Saklama

Sır saklamak (kitmanü's-sırr) sözleri ve gizli halleri açığa çıkarmaktan gizlemek demektir.⁴⁵³ Maverdi'de sır saklamak başarının en kuvvetli sebeplerinden ve iyi halleri en çok idame ettiren faktörlerden biridir. Nice sırlar vardır ki onun açıklanması sahibinin canının ve malının tehlikeye girmesine neden olabilir. İşte bu yüzden kişi sırlarını kimseye ifşa etmemelidir. Sırrını saklayan kimse hem yaptığı işlerde başarılı olur hem de sırrından dolayı başına gelebilecek musibetlerden emin olur. Kişinin kendi sırrını açıklamasından daha kötü olan bir şey varsa o da başkasının sırrını açıklamasıdır. Böyle yapan bir kimse hem kendine verilen o emanete hıyanet etmiş hem de laf taşımış olur. Sırrı ifşa etmenin sahibine fenalığı var ki kalp darlığı ve sabır azlığı akıllı kimselerin sakınmasından ve zeki kişilerin uyanıklığından gafil kalır.⁴⁵⁴

Kişinin hüsn ü zanı da sırrını açıklamaya bir sebep olarak görülür ki bu bağlamda hüsn ü zan kişiyi aldatır ve sırrını ifşa etmesine neden olur. Kişi bu durumda kendini öyle bir eğitmeli ki ondan sırların yanı sıra düşünce ve duygular bile gizli kalmalıdır.⁴⁵⁵

5.17.7. Doğruluk

Doğruluk bir şeyi olduğu gibi haber vermektir. Doğruluğun etkeni onu gerektiren akıl ve onu teyid eden şeriattır. Akıl yalancılığı men eder şeriatta onu reddeder. Akıl yalanın çirkinliğini ortaya çıkarır. Bilhassa bu yalan bir fayda

⁴⁵² Maverdi, *Edeb*, 392, 395 (Çev., 399-403).

⁴⁵³ Maverdi, *Teshil*, 160.

⁴⁵⁴ Maverdi, *Edeb*, 483-488 (Çev., 498-502).

⁴⁵⁵ Maverdi, *Teshil*, 161.

vermediği ve bir zararı önlemediği zaman daha da çirkindir. Akıl sahibine güzel olan şeylerin yapılmasını ve çirkin şeylerinde yapılmamasını emreder. Doğruluğa bağlı kalmayı ve yalancılıktan sakınmayı emredense dindir. Çünkü şeriat aklın mahzurlu gördüğü bir şeye ruhsat vermez. Hatta şeriat aklın bazen sakıncalı görmediği yalana bile izin vermez. Mürüvvette yalancılığı men etmekte ve doğruluğa sevk etmektedir. Çünkü mürüvvet bazen çirkin olan işlere bile mani olmaktadır. Yalan gibi çirkin olan işlere ise zaten manidir. Kişinin insanlar arasında doğru olarak şöhret bulması da yalana mani olur ve doğruluğu tetikler. Çünkü kişi insanlar arasındaki bu şöhretini zedelemek istemez.⁴⁵⁶

Maverdi doğruluğun ve yalandan kaçınmanın en çok siyasi liderlere yaraşacağını yönetiminde ancak doğrulukla sürdürülebileceğini belirtir.⁴⁵⁷

5.17.8. Yalancılık

Yalancılık bir şeyi gerçeğe aykırı olarak haber vermektir. Yalan her kötülüğün (şerrin) kaynağı ve her türlü fenalığın aslıdır. Yalan belli sebepler dahilinde söylenir. Yalan menfaat sağlamak ve zarar önlemek düşüncesiyle yalancı tarafından söylenebilir. Ama şer olan şey hayır ve çirkin olan bir şeyde güzel olmaz. İkinci sebep yalancının kendini başkalarına dinletmek için herkesin hoşuna gidecek şeyler söylemek istemesidir. Üçüncü sebep kişinin düşman olduğu kimselerden intikam almak ve onlara zarar vermek için onlarda olmayan çirkinlik ve fenalıkları onlara isnat etmesidir. Yine başka sebepse yalancı olan kimsede başka reziletlerin yer alması ve bu saydığımız sebeplerin onda hasıl olması nedeniyle yalancılığın kişide yerleşmesi ve huy haline dönüşmesidir.⁴⁵⁸

Bir kimsenin yalan söylediği eğer defalarca ispat edilirse o kimse artık insanlar arasında yalancı damgası yer. Yalancı bu duruma düştükten sonra artık hiç kimse onun sözüne inanmaz. Söyledikleri doğru olsa bile onlara şüphe ile bakılır ve bu, kişinin ömrü boyunca devam eder.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Maverdi, *Edeb*, 413-415 (Çev., 423-424).

⁴⁵⁷ Maverdi, *Teshil*, 148.

⁴⁵⁸ Maverdi, *Edeb*, 413-418 (Çev., 423-427).

⁴⁵⁹ Maverdi, *Edeb*, 418 (Çev., 427, 428).

5.17.9. Gıybet

Gıybet kıskançlık ve düşmanlıktan dolayı kişinin başkalarının duymasını ve öğrenmesini istemediği bir şeyi başkalarına söyleyerek onun ayıbını açığa çıkartmaktır. İnsanların gıybet olarak söyledikleri doğru ise de korunması gereken gizlilik perdesini yırtmış ve sır kalması lazım olan şeyleri yapmış olur. Bu yüzden de gıybet rezil insanların otağıdır.⁴⁶⁰

5.17.10. Koğuculuk

Koğuculuk (nemime), gıybetle beraber buna bir de hiyanet ve haksızlık ilave ettikten sonra aralarında dostluk ve sevgi bağı bulunan kimselerin aralarını bozmak için yapılan söz taşıma davranışıdır. Bu yüzden koğuculuk gıybetten daha büyük bir rezilettir. İnsanların en şerlisi de, insanlar arasında koğuculuk yapanlardır.⁴⁶¹

5.17.11. Siaye

Siaye bir kimseyi makam ve mevkiden etmek için amirleri ve yöneticileri yanında onun hakkında yapılan sözdür jurnal etmedir. Bu yüzden gıybet ve koğuculuktan daha kötü bir hastalık ve rezilettir. Çünkü siaye’de gıybet ve koğuculuğa ek olarak insanları sahip olduğu şeylerden ayırmakta vardır. Siaye insanlar arasında olan kötülük ve haksızlıkların da temelidir. Bu yüzden insanda bulunmaması gereken en aşağılık vasıflardandır.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Maverdi, *Edeb*, 420, 421 (Çev., 429-432). “Bir kısmınız bir kısmınızı gıybet etmesin. Hiç sizden biriniz ölü kardeşinin etini yemek ister mi.” (Hucurat 49/12), Peygamber efendimize gıybetin ve olduğu sorulduğunda “Mümin kardeşinde bulunan kötü bir sıfatı söylemendir. Böylece söylediklerinde doğru isen, onu gıybet etmiş olursun. Ama yalan söylüyorsan ona iftira etmiş olursun” buyurmuştur. Maverdi, *Edeb*, 420, 421 (Çev., 429, 432).

⁴⁶¹ Maverdi, *Edeb*, 421, 422(Çev., 432, 433). Peygamber efendimiz Ashab-ı Kirama hitaben, “sizin en şerlinizi haber vereyim mi?” buyurunca, Ashap buyur ya Resulallah dediler. Efendimiz “İnsanlar arasında koğuculuk yapan dostlar arasını bozan ve ayıpları arayan kimseler sizin en şerlinizdir” buyurdular. Maverdi, *Edeb*, 422 (Çev., 431, 432).

⁴⁶² Maverdi, *Edeb*, 422, 423 (Çev., 433, 434) “Koğuculuk aşağılık ve jurnalcilik ise alçaklıktır. Her ikisi de haksızlığın başı ve fenalığın temelidir. Öyleyse ikisinden de şiddetle sakın ve bu vasfı taşıyanlardan uzak dur.” (Belagat Alimleri). Maverdi, *Edeb*, 423 (Çev., 434).

5.17.12. Haset

Haset insanların başkalarının sahip olduğu şeyleri çekememektir ki bu yüzden de hasetçiden her türlü zarar beklenebilir. Hasetçiden bir zarar gelmese bile haset sahibine üzüntü ve acı çektirir. Bu yüzden de haset reziletlerden biridir. Sahibinin sağlığına ve dinine zarar veren kötude bir huydur. Haset hastalığı genelde akraba ve yakınlarla sirayet etmekte, iş ortaklarında ve arkadaşlarda da pek çok görülmektedir. Bunlardan dolayı da hasetten kurtulmak fazilettir. Haset hastalığı bazı zaman “gıpta” ile karıştırılmaktadır. Haset insanların sahip olduklarını çekememe ve onlara benzeyip sahip olduklarına imrenerek zarar verme isteği iken gıpta, zarar vermek sizin insanların sahip olduklarına sahip olma isteğidir. Bu yüzden gıpta bir fazilet sayılır. Çünkü o insanların sahip olduklarından daha iyisine sahip olmayı teşvik eder.⁴⁶³

Haset hastalığı insanda belli sebepler dâhilinde sirayet eder ki onun ilki buğz etmektir. Hasetçi kişiye duyduğu düşmanlıktan dolayı onun sahip olduklarının yok olmasını ister. Düşmanlık yaptığı kimsenin sahip olduklarına üzülür kaybettiklerine ve reziletlerine sevinir. Hasetçi haset edilen kimsede kendinde bulunmayan bir fazilet görüp bu konuda onun kendisini geçmesini gururuna yediremediği için onu kıskanır. Bundan dolayı onun bu faziletinin yok olmasını ister.

Son olarak haset eden kendisinden reziletlerin toplandığı bir insandır ki bunun içinde hiçbir fazileti ve nimeti hoş karşılanmaz ve hepsinin yok olmasını ister.⁴⁶⁴

Hasede meyli olup ona mağlup olan kimselerin hasedi önleyip zararından ve düşmanlığından kurtulmaları için bir takım yollar vardır. Bunlardan ilki hasetçinin dini emirlere uyup, Allah’a yönelerek kendindeki bu hastalık için tövbe etmesi ve şifa istemesidir. Hasedin çirkin sonuçlarından memnun olmayan ve kötülüklerinden kaçınmak isteyen kişi aklını kullanmalı aklı sayesinde nefesine hükmetmelidir. Hasedin türlü zararlarını gören kimse huzurlu bir yaşam için ondan uzak durmak ister ki bu yüzdende hasedin kötülükleri ve sahibine verdiği zararlara bakıp kaçınılmalı ve onlardan ders alınmalıdır. Hasetçi yaptığından dolayı insanların dostluğunun kaybolacağını, haset etmenin Allah’ın takdirine bir baş kaldırı olduğunu

⁴⁶³ Maverdi, *Edeb*, 424- 426 (Çev., 435- 437).

⁴⁶⁴ Maverdi, *Edeb*, 426, 427 (Çev., 438).

bilmeli. Yaptıkları sonucunda da gerek bu dünyada gerek ahirette akıbetin kötü olmasından korkmalı ve yaptığından vazgeçmelidir.⁴⁶⁵

Sayılan bu tedavi uygulanmaz ve hasedçi haset etmeye devam ederse insanlar arasındaki mevki ve mertebesi düşer. İnsanlar kendisine düşman olup buğz etmeye başlar. Aşırı hasedi üzüntüye, üzüntüde şifası olmayan bedeni hastalıklara yol açar. İlahi taksirata ve Allah'ın emir ve yasaklarına karşı çıktığı için ahirette de gazaba uğrayanlardan olur.⁴⁶⁶

İnsan hasetçi kimselerin şerrinden Allah'a sığınmalı onların oyun ve hilelerine karşı tedbirini almalıdır. Eğer hasedçi kimseleri fark ederse onları etrafından uzaklaştırmalı ve kendiside ondan uzaklaşmalıdır. Kişi böylelikle hasetçinin kendisinden ve hasedinden kurtulmuş olur.⁴⁶⁷

5.17.13. Kibir

Maverdi'de bir rezilet olan kibir, himmetin azlığı, şehvetin çokluğu, yüksek makamdan ve güven azlığından ortaya çıkar. Kibrin en büyük sebebi de kişinin etrafındaki yaltakçılardır. Çünkü bu insanlar kendilerine bir faydanın dokunması ve korkulan şerden uzaklaşmak için makam sahiplerine sahip olmadıkları özellikle övgüler düzerler. Bu yüzden kibir genellikle yüksek makama sahip olan kimselerde yer edinir. Tevazunun zıddı olan kibir, nefisleri alçak olan dini gerektiği gibi kendine benimsetemeyen, ahlakına reziletlerin hakim olduğu kimsenin sıfatıdır.⁴⁶⁸

5.17.14. Cimrilik

Kişinin mala düşkünlüğünden dolayı gerekli yerlere mal sevketmemesi olan cimrilik insanı her türlü kötü ahlakın kaynağı yapabilecek güce sahip olan bir

⁴⁶⁵ “Sizin en hayırlınız günahlarına tövbe edeninizdir” (Hz. Ali). Maverdi, *Edeb*, 428, 429 (Çev., 442, 443).

⁴⁶⁶ Maverdi, *Edeb*, 340, 341 (Çev., 442).

⁴⁶⁷ Maverdi, *Edeb*, 424, 431 (Çev., 435, 443).

⁴⁶⁸ Maverdi, *Teshil*, 137, 138

rezilettir. Cimrilikte hırs, aç gözlülük, su-i zan ve hakları men etmek olan dört kötü haslet vardır.⁴⁶⁹

Hırs, kişinin bir şeyi elde edebilmek için sarf ettiği aşırı çaba ve şiddetli taleptir. Aç gözlülük, kişinin sahip olduğuyla yetinmeyip, fazlasını talep etmesidir. Su-i zan, kişilerin bir birleri hakkında kötü düşünceler beslemesidir ki bunu da ancak hıyanet ve alçaklık sıfatı bulunanlar yapar. Çünkü insanın başkaları hakkındaki zannı kendi nefesine bağlıdır. Kendinde hayır varsa başkalarında da onu görür. Eğer şer varsa başkalarında da şer görür. Hakları men etmekten ise kişinin nefsi sevdiği şeylerden ayrılmak istemeyeceği için cimri kimse başkalarının hakkına gasp eder veya elinde güç varsa hakkı olan kimselerin hakkını vermez.⁴⁷⁰

5.17.15. İsrâf ve Savurganlık

İsrâf ve savurganlık eş anlamlı gibi görünse de aralarında ufak bir fark vardır. İsrâf kişinin ihtiyacı olan şeylere gereğinden fazla mal harcamasıdır. Bu iki alınması gereken yerde beş almak, malın gereksiz ve alakasız ihtiyaç dışı şeylere harcanmasıdır. Bu yüzden de kötülük ve kişiye verdiği zarar bakımından israftan daha fenadır. İsrâf ve savurganlık kişinin ailesinin malını yok ettiği, onları başkalarına muhtaç ettiği için kötü bir haslet ve rezilettir. Bu yüzden israfçı ve savurgan kimseler Allah katında azabı insanlar nazarında da kınanmayı hak etmektedirler.⁴⁷¹

5.17.16. Mizah ve Gülmenin Zararı

Mizaha ve gülmeye olumsuz bakan Maverdi mizahın hem mizahçıya hem de mizah konusu olan kimseye zarar verdiğini belirtir.

Mizaha eğer karşılık verilirse bu kişinin kaba olmasına vermezse de içinde kırgınlık ve burukluk oluşmasına neden olur. Bu yüzden de mizah çok tehlikeli bir

⁴⁶⁹ Maverdi, *Edeb*, 297-299 (Çev., 291-293); “Her kim nefsinin cimrilüğünden kurtulursa işte onlar felaha erenler ta kendileridir” (Haşr 59/9). “Allahın faziletinden kendilerine verdiği şeye cimrilik edenler hiçbir zaman onu kendilerine hayırlı sanmasınlar. Aksine bu kendileri için bir şerdir. Onların cimrilik ettikleri şey kıyamet günü boyunlarına donanacaktır.” (Ali İmran 3/180). Maverdi, *Edeb*, 297 (Çev., 290).

⁴⁷⁰ Maverdi, *Edeb*, 299, 300 (Çev., 292).

⁴⁷¹ Maverdi, *Edeb*, 300, 301 (Çev., 293).

durum meydana getirmektedir. Ama Maverdi'nin bahsettiği mizah türü çokça yapılan kaba ve kötü mizahtır. Yoksa o yerinde ve seviyeli yapılan mizahın dostlukları pekiştireceğini belirtmekte hiç mizah yapmayan bir kimsenin de etrafından dostlarının dağılıp gideceğini söylemektedir.⁴⁷²

Gülmeye de mizahta olduğu gibi olumsuz yaklaşmakta gülmenin insanı zayıflattığını onu adet edinenlerin önemli ve ciddiyet isteyen işleri başaramayacağı belirtmektedir. Yine bununla beraber Maverdi'nin bahsettiği gülme aşırı derecede olan gülmedir. Gülmekten tamamen uzak kalmak kişiye nefret ve vahşet getirir. Çünkü belli oranda yapılan gülme insanlar arasında sevginin çoğalmasına vesile olur. Ama gülmeden daha hayırlı olan ise tebessüm etmektir. Kişi gülmekten ifrat ve terfide kaçabilirse de tebessümde böyle bir durum söz konusu değildir.⁴⁷³

5.17.17. Uğurlu ve Uğursuz Saymak

Maverdi bir şeyleri uğurlu ve uğursuz saymanın insanların yaptığı en büyük hatalardan olduğunu böyle bir şeyin insanın fikrine zarar vereceğini ve işlerini bozacağını nakleder. Allah'ın kaza ve takdirine inanmayan insanların bu hataya düştükleri daha açıktır. Böyle kimseler başarısızlığına uğursuzluğunu mazeret sayar, bir şeyin uğursuzluna inanan çaba göstermez ve başarı ümidi de olmaz.⁴⁷⁴

⁴⁷² Maverdi, *Edeb*, 489-494 (Çev., 503-509); Maverdi mizah hakkındaki görüşlerini desteklemek için eserinde peygamber efendimizin şu hadislerine de yer verir. “Mizah, şeytandan derece almak ve nefsi arzulara aldanmaktır” ve “Sakin çok gülme. Çünkü çok gülmek kalbi öldürür ve yüzün nurunu götürür.” Maverdi, *Edeb*, 489, 495 (Çev., 503, 510).

⁴⁷³ Maverdi, *Edeb*, 495 (Çev., 510).

⁴⁷⁴ Maverdi, *Edeb*, 496-501 (Çev., 511-516).

6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İnsanın belli bir ahlaklılık düzeyinde yaşaması için dış görünüşüyle olduğu kadar manevi yapısıyla da belli bir düzende yaşaması gerekir. İşte İslam ahlak kültürü, bu yaşamın kurallarını teferruatlı bir şekilde belirlemiştir. İslam ahlakı insanın belli davranışlarını değil bütün bir hayatını ele alır. İnsanın, insanla, Allah'la, diğer canlılarla ve doğayla ilişkisi bir ahlak çerçevesinde meydana gelmektedir.

İslam'ın temel gayesi ahlaklı bir insan ve toplum oluşturmaktır. İslam insanın Allah'a iman çerçevesinde kendisine başkalarına ve hatta diğer varlıklara karşı vazifelerini bildirerek ona değerler konusunda da kılavuzluk eder. İslam ahlakının temel kaynağı, Kur'an-ı Kerimdir. Kur'an bize ahlaki değerleri en güzel ve en etkileyici bir şekilde anlatmaktadır. İslam ahlakının ikinci kaynağı ise Hz. Peygamberdir. İslam ahlakı hayatın en derin ve en zengin boyutlarını Hz. Peygamberin örneği ile göstermiştir.

İslam ahlak kültürü, teorik bilgidен hareketle pratik bilgilere ulaşmaktadır. İnsan için hayatın ne olduğunu, insanın nasıl yaşaması gerektiğini ve ahlaklı yaşamayı öğretir. İslam ahlak kültürüne göre bir insanda bulunması gereken faziletleri şöyle sıralayabiliriz: İman, yumuşak huyluluk, tutumluk, alçak gönüllülük, hastalığa tahammüllük, iyilikseverlik, arkadaşlık ve dostluğun sıkıntılarına katlanmak, zorluklara sabretmek, öfkesine mağlup olmamak, gurur ve kibre kapılmamak, ihtiraslarına yenilmemek, cömertlik, israf etmemek, kendine kötülük edenı bağışlamak ve kötülüğe iyilikle karşılık vermek. Bütün bu huylar insanın, insanlarla ilişkilerinde iyi bir tavır üzerine olması ve kendisini bütün hatalı davranışlardan koruması içindir.

İslam ahlak kültürüne göre bir insanda bulunması gereken faziletlerin hepsi Maverdi'nin ahlak görüşünde belli ölçüler içinde yer almaktadır. Bu yüzden o, İslam dünyasında oluşmuş zengin ahlak kültürünün bir parçası olması hasebiyle bile kapsamlı araştırmaları hak eden bir düşünürdür.

Maverdi'nin şafi âlimi olmasının yanında özellikle siyaset adamı olma özelliği, fikri yapısında önemli rol oynamıştır. Bu durum onun siyasetle ilgili eserlerinde de açıkça görülmektedir. Maverdi'nin eserleri incelendiği zaman açıkça görülür ki ahlakı toplumdan ve siyasetten uzak bir konu olarak görmemektedir.

Unutulmamalıdır ki İslam hukukunun şer'i hükümleri hem bir anlamda pozitif hukuk kurallarına, hem de dini ahlakı meczeden bir değerler silsilesine sahiptir. Bu bağlamda ahlakın kaynağına ilişkin inancının da yönlendirmesiyle, Maverdi'nin, ahlakı, dini temellere dayandırdığını görmekteyiz. Düşünürümüz eserlerinde ana konuları belirlerken ve işlerken, Kur'an ve sünnetten, büyük halifelerden özellikle de Hz. Ali ve Hasan-ı Basri gibi önde gelen İslam âlimlerin sözlerinden ve isimlerini belirtmeden hükemanın, belagatçıların ve şairlerin deyişlerinden yararlanmakla beraber ahlak görüşünde İslam ahlak düşünürlerinden ve Grek kaynaklı felsefeden büyük oranda etkilenmiştir. Buna bağlı olarak Maverdi'nin ahlak görüşü dini ahlak sınıfında değerlendirilmekte kullandığı geniş hikemiyat açısından da edeb kültürü içinde yer almaktadır.

Bundan anlaşılacağı üzere Maverdi ahlakla ilgili eserlerinde metodik sorunlarla ilgilenmez. Daha ziyade İslami ve dini kabul edilen erdemlerin analizi ile ilgilenir. Onun metodu bir ölçüye kadar akli olmasına rağmen, daha ziyade anlatı biçiminde ve eğiticiidir.

Ahlakı; insan nefsine yerleşik seciye ve alışkanlıkları dışa yansıtan kişilik ve kişilik ile akıl, rey, heva ve benzeri etkenlerin yönlendirdiği iradeli davranışlar olarak belirleyen Maverdi, akli ısrarla, ahlak ve dinle ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre akıl, dinin aslı ve dünya hayatının dayanağıdır. O akli faziletlerin temeli ve edepli davranışların kaynağı olarak görmektedir. Düşünürümüz akli, diğer faziletlerin başı, kökü, yönlendiricisi, ahlakın kaynağı, dinin mükellefiyetin aslı, dünyevi işlerin esası, insanların kaynaştırıcısı olarak görmektedir. Akli doğuştan var olan (garizi) ve sonradan kazanılan (müktesab) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Düşünürümüzün dinle ilişkilendirdiği ve geniş yetkiler verdiği akıl, Mutezile ile Sünni görüş arasında orta bir yol tutarak kavradığı ve rengini asırların deneyimlerinden almış olan İslami bir akıldır. Akıl hakkındaki görüşleri dikkate alındığında Maverdi'nin ahlak görüşü antropolojik temellendirme içinde değerlendirilebilir.

Maverdi aklın karşısına hevayı koymakta özellikle Razi'de belirginleşen akıl-heva çatışmasını benzer ifadelerle dile getirmektedir. Ona göre heva nefsin her türlü hissi eğilimini kapsayan bir içeriğe sahiptir.

Her din aliminde olduğu gibi Maverdi’de de dinin aslını Kur’an oluşturur, Peygamber (as) ise tebliğ vazifesinin yanı sıra Kur’an-ı Kerim’de bulunan mücmelleri beyan, müşkülli tefsir ve tayin görevini üstlenir. Peygamber (as)’in işaret buyurduğu manaları ve asılları istinbat etme (gizli manaları çıkarma) vazifesi de alimlere verilmiştir. İnsanların arzularını kontrolde tutan barışı ve nizamı güven altına alan yerleşmiş bir dindir. Burada “iyi” Allah’ın kutsal iradesi ve onun buyruklarıdır. “Doğru eylem” ve “doğru”, ilahi iradeye uymak, ilahi buyruklara göre hareket etmek ve ilahi iradeye itaat etmektir. Bu bağlamda onun ahlak görüşünün aynı zamanda teolojik bir temellendirme biçimine sahip olduğu söylenebilir.

İnsanların, kendi halini ve sosyal çevresiyle olan ilişkilerini düzenlemek için dünya yüzeyinde sevginin gerekliliğinden bahseder. Dostluğu tarafların birbiri ile kurdukları dostluk ve sevgi aralarında samimiyet, vefakarlık ve karşılıklı himaye meydana getirdiğinden ülfet mertebelerinin en yükseği olarak belirtmektedir. Bu yönüyle o kendinden önceki İslam alimlerini takip ederek sosyal etkileşim içinde dostluk mertebesini kişinin ahlakını şekillendiren en önemli hususlardan biri olarak kabul etmektedir.

Maverdi’nin üzüntü hakkındaki görüşleri, genel olarak bu konuda görüş beyan eden İslam filozoflarının görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Gerçi Maverdi görüşlerini naslardan bolca nakiller yaparak desteklemektedir. Ancak bu konuda ilk olarak müstakil eser yazmış olan Kindi’nin *el-Hile li Def’i l-Ahzan* adlı eserine, Ebu Bekir Zekeriyya er-Razi’nin *et-Tıbbu’r-Ruhani*’sine ve İbn Miskeveyh’in *Tezhibu l-Ahlak*’ına bakıldığında, aslında sözü edilen konunun işleniş biçiminde çok fazla bir farkın olmadığı görülecektir. Ancak belirtelim ki Maverdi musibetlerin insana tecrübe kazandırdığını ve ızdırahlara karşı duruşunu kuvvetlendirdiğini söyleyerek konuyu farklı boyutlara taşımaktadır. Yine o üzüntüden kurtulmanın yollarını sıraladıktan sonra ölüm korkusuna deyinmekte, ancak bu konuyu “din edebi” bölümünde ele almaktadır ki, onun bu yaklaşımı, belki de ölüm korkusunu yenmenin en tesirli yolunu, dinde görmesinden kaynaklanır.

Maverdi siyaseti, ahlak ve dinle ilişkisi çerçevesinde değerlendirmekte, bunların gerekliliğini toplumun varlığını sürdürebilmesi açısından şart koşmaktadır. Bu durum onun siyaset üzerine yazdığı eserlerde özellikle *Teshilü’n-Nazar* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Düşünürümüz, siyaset kurumunun iki temel hedefinin

bulunduğunu her vesile ile vurgulamakta ve bunları din ve dünya mesalihi olarak özetlemektedir. Devleti ve yöneticileri bu hedefe ulaştıracak temel aracın da ahlak olduğunu belirtmektedir. Ona göre iradi fiiller, kişinin ahlakının birer tezahürüdür. Dolayısıyla faziletli fiiller ancak yüksek ahlaka sahip olan kimselerden sadır olmaktadır. Böylece Maverdi ahlak–fiil ilişkisi konusunda genel felsefi yaklaşımı kabul etmektedir. Ama bu düşüncüyü İslam inanç ve geleneğinde peygamberlik ve siyaset öğretisiyle de ilişkilendirmektedir. Buna göre en yüksek insanlık mertebesi olan peygamberlik görevi, din ve dünya mesalihini kapsadığı için Allah bu amaçlarını gerçekleştirebilecek şekilde peygamberleri en mükemmel ahlak erdemleriyle donatmış ve en yüce karaktere sahip olarak yaratmıştır. Bu aynı zamanda siyaset mesleğinin, insanlığın bütün zihni ve ameli çabalarının en değerlileri arasında gösterilmesinin sebebini de açıklar.

Başta Farabi olmak üzere, bu konuda görüş beyan eden İslam düşünürlerine göre devlet başkanı toplumu için aynı zamanda ahlaki bir model olmalıdır ki, bu geleneksel görüşü Maverdi de benimsemektedir. Bununla birlikte Maverdi Farabi’de olduğu gibi adeta peygamber düzeyine yükseltilmiş bir filozof-hükümdardan söz edecek kadar Platoncu bir idealizme de kendini kaptırmaz. Farabi’de olduğu gibi detaylı ve sistematik olmamakla beraber Maverdi de toplumları erdemli ve erdemsizlik açısından sınıflandırır.

Maverdi’nin faziletler ve reziletler hakkındaki görüşleri genellikle Grek kaynaklı olmakla birlikte o Galen dışında bunlardan hukema diye söz etmektedir. Yine o mizaç ile ilgili görüşlerinde Galenci bir çizgi izler. Ona göre insanda iki türlü ahlak mevcuttur. Bunlardan ilki insanın yaratılışından meydana gelen diğeri ise sonradan kazanılan ahlaktır. Maverdi insanın tabiatından olan ahlaka seciye, sonradan kazanılana ise ahlak demektedir. İnsanın doğasında bulunan ahlaki özellikleri tamamen övülen ve yerilen cinsten değildir. Onun mizacındaki bazı uyumluluklar ve uyumsuzluklar nedeniyle bunların bazıları iyi, bazıları ise kötüdür. Maverdi’nin nefsin eğitimi ve terbiyesi hakkındaki görüşleri, Farabi’ye ve İbn Miskeveyh’e yakınlığı ile dikkat çekmektedir. Onlardaki gibi Maverdi’de de tabiattan gelen erdemler ne kadar çok ve kuvvetli olursa olsun eğitim ve öğretimden geçmelidir. Bu eğitim çocukluktan başlamakta ve kişinin ömrü boyunca devam

etmektedir. Dolayısıyla ona göre ahlak sonradan kazanıldığı gibi, değişebilen karakterler bütünüdür.

Farabi gibi Maverdi'ye göre de erdemli kişi faziletlerinin zenginliği sayesinde reziletlerini baskı altında tutmayı başaran kişidir. Kişinin nefsi iyi olursa ondan faziletler, kötü olursa ondan reziletler sadır olur.

Bütün faziletler temyiz gücü (akıl), cesaret, iffet ve adalet şeklinde sıralanan dört temel erdeme dayanır. Bütün faziletlerin başı akıl sonu da adalettir. Diğer faziletlerin tamamının bu iki faziletle alakası vardır. O yüzden bütün faziletler bu iki erdem arasında bir yer tutar. Maverdi Aristotelesçi geleneği sürdürerek faziletleri ifrad ve tefridin ortası olarak görür, bu yüzden ona göre fazilet iki rezilet arasında orta bir yerdedir.

Maverdi'de bütün saydığımız siyaset, din, ahlak ve faziletler sadece bir amaç doğrultusunda istenirler ki o da dünya ve ahiret mutluluğudur. Zaten sahip oldukları yüksek değer de bu amaca hizmet etmelerinden ileri gelmektedir. Bu yönüyle de Maverdi'nin ahlak görüşü gayeci ve mutlulukçu bir yapıya bürünmektedir.

Maverdi'nin eserleri günümüzden bin yıl önce yazılmasına rağmen içerdiği konular bakımından hala güncelliğini koruduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden eserlerinde verilen tavsiyelerin günümüz insanı için de yol gösterici bir mahiyet arz ettiğini düşünmekteyiz.

7. KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
- AKIN, Ali, “Önsöz”, Maverdi, *Dünya ve Din Edeb* içinde, Çelik Yay., İstanbul, 1998, IV-XV.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İslam Ahlakı*, Akçağ Yay., Ankara, 1999.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, Ekim 1994.
- ATAMAN, Veysel, *Etik*, Donkişot Yay., İstanbul, 2006.
- AYDIN, Mehmet, “Ahlak-İslam Felsefesi”, *DİA*, T.D.V. Yay., İstanbul, 1989.
- , “Farabi’nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *A.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi*, 21, 1976, 308-315.
- BAYRAKLI, Bayraktar, “Farabi’nin Siyaset Tanımı ve Devletin Menşei Hakkındaki Görüşü”, *İslami Araştırma Dergisi*, 2, Ekim 1986, 28-32.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara, 2004.
- BİRCAN, H. Hüseyin, “İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi”, *İslamiyat Dergisi*, 7, 2, 2004, 139-150.
- , “Farabi’ye Göre İnsanın Yetkinliği ve En Yetkin İnsan”, *Bilge Adam*, 16, 19-20, Van, 2008, 44-53.
- , “Türkçe İslam Felsefesi Okumalarına Giriş”, *Bilge Adam*, 2, Van 2003.
- , “Teolojik ve Deontolojik Açıdan Li-Vechillah Teriminin Kur’an-ın ahlak Değerleriyle İlişkisi”, *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 27, 2004/2, 65-86.
- , *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul, 2001.
- BORTHOLD, “Maverdi”, *İ.A.*, Marif Basımevi, 7, İstanbul, 1957, 409.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, Ocak 2002.
- , *Felsefe Ansiklopedisi*, Etik Yay., I, İstanbul, Kasım 2003.
- , *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 2001.
- , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- ÇAGRICI, Mustafa, “Ahlak”, *DİA*, II, İstanbul, 1989, 1-9.
- , *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yay., İstanbul, 2000.
- , “Gazali”, *DİA*, Diyanet Yay., 13, İstanbul, 1996, 489-505.

- , “İslam Ahlakı”, *İlmihal*, T.D.V. Yay., II, Ankara, 2005, 493-552.
- ÇİLİNGİR, Lokman, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yay., Ankara, 2003.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *İslam da Ahlak ve Mutluluk Anlayışı*, DİB Yay., Ankara, 1990.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Felsefeye Giriş*, Asa Yay., Bursa, 1999.
- de LİBERA, Alain, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev.:Ayşe Meral), Litera Yay., İstanbul, 2005.
- en-NEŞŞAR, Ali Sami, *İslam Felsefesi Düşüncesinin Doğuşu II*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul, 1999.
- , *İslam Felsefesi Düşüncesinin Doğuşu I*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul, 1999.
- ERDEM, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Hür-er Yay., Konya, 2002.
- , *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1996.
- ERTURHAN, Sabri, “Maverdi ve el-Havi’l-Kebir adlı eseri”, *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergi*, 3, Sivas, 1999, 471-490.
- FAHRİ, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, (Çev.: Muhammed İkenderoğlu), Litera Yay., İstanbul, 2004.
- , *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Kasım Turhan), Sa-to Yay., İstanbul, 2004.
- FARABİ, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, (Çev.: Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, Ocak 2005, 139-150.
- , “Kitabü’l-Arai Ehli Medineti’l-Fazıla”, *İslam Filozoflarından Felsefi Metinler* içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, Kasım 2003, 140-150.
- , *Mutluluğun Kazanılması*, (Çev.: Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara, Eylül 1999.
- GUTAS, Dimitri, *Yunan Düşünce Arapça Kültür*, (Çev.: Lütfü Şimşek), Kitap Yay., İstanbul, 2003.
- GÖRGÜLÜ, Hasan Ali, “el-Havi’l-Kebir”, *DİA*, 16, İstanbul, 1988, 539.
- SARP Erk Ulaş *Felsefe Sözlüğü*, (Haz.: Abdalbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsay), Bilim ve Sanat, Ankara, 2003.

- GÜLER, İlhami, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.
- İBN MİSKEVEYH, “Lezzet ve Elem Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefi Metinleri* içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., 261-267.
- , *Ahlaki Olgunlaştırma*, (Çev.: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, Mayıs 1983.
- KALLEK, Cengiz, “Maverdi Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 17, 2004, 219-265.
- , “Maverdi”, *DİA*, 28, Ankara 2003, 180-186.
- KARAMAN, Hüseyin, “Giriş”, *et-Tıbbu’r-Ruhani* içinde, İz Yay., İstanbul, 2004, 15-46.
- KARLIĞA, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- KAYA, Mahmut, “Farabi”, *DİA*, 12, İstanbul, 1995, 145-162.
- KAYA, Mahmut, “Mukaddime”, *Kindi Felsefe Risaleleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul, Kasım 2002, 4-119.
- KILIÇ, Recep, “Ahlaki Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dosyası*, Temmuz 1993, 67-78.
- , “Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi”, *Felsefe Dünyası (1996 Felsefe Kongresi Özel Sayısı)*, Türk Felsefe Derneği Yay., 23, Kış 1997.
- KİNDİ, “Üzüntüden Kurtulmanın Yolları”, *Kindi Felsefi Risaleleri* içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, Kasım 2002, 287-302.
- KOMİSYON, *Felsefe*, (Ed.: Mehmet Bayraktar), ANKUZEM Yay., Ankara, 2005.
- KOMİSYON, *Din ve Ahlak Felsefesi*, ANKUZEM Yay., Ankara, 2006.
- KORKUT, Şenol, “Farabi’de Siyaset ve Ahlak”, *İslamiyat Dergisi*, Avrasya Yay., 6, 1, 2003, 43-58.
- KORLAELÇİ, Murtaza, “Gazalide Sorumluluk”, *İslam Felsefesinin Sorunları* içinde, (Ed.: Mehmet Vural), Elis Yay., Ankara, 2003, 75-98.
- MACİD, Muhittin, “Medeniyetlerin Kimlik ve Kendini Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü”, *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, İlahiyat Yay., 25, İstanbul, 2003/2.

- MAVERDİ, *Dünya ve Din Edebi*, (Çev.: Ali Akın), Çelik Yay., İstanbul, 1998.
- , *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, (Nşr.: Yasin Muhammed Sevvass), Beyrut Dimeşk, 1990.
- , *el-Ahkamü's-Sultaniye*, Daru'l-Kitabu'l-İlmiye, Beyrut, 1332.
- , *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, (Çev.: Ali Şafak), Bedir Yay., İstanbul, 1994.
- , *Nasihatü'l-Mülük*, (Çev.: Mustafa Sarıbiyık), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul.
- , *Teshilu'n-Nazar ve Ta'cilü'z-Zafer*, (Nşr.: Rıdvan es-Seyyid), Beyrut, 1985.
- OKTAY, Ayşe Sıdika, "Farabi'de Değer Teorisi", *Uluslar Arası Farabi Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay., Ankara 2005, 179-191.
- ÖZGEN, Mehmet Kasım, *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan Yay., İstanbul, Aralık 1997.
- ÖZLEM, Doğan, *Etik*, İnkılap Yay., İstanbul, 2004.
- RAZİ, Ebu Bekir, *et-Tibbu'r-Ruhani*, (Çev.: Hüseyin Karaman), İz Yay., İstanbul, 2004.
- SADAT, Muhammed Ali, *İslam Ahlakı*, (Çev.: Ali Sönmez), Bilge Adam, Kasım 2005.
- SARIBIYIK, Mustafa, "Ebu'l-Hasan el-Maverdi", *Maverdi, Nasihatü'l-Mülük*, içinde, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, Nisan 2000, 4-18.
- SARUHAN, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlahiyat Yay., Ankara, Mart 2005.
- , *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000.
- SEVVAS, Yasin Muhammed, "Mukaddime", *Maverdi, Edebü'd-Dünya ve'd-Din* içinde, Beyrut-Dimeşk, 1990, 5-25.
- ŞAFK, Ali, "İmam Maverdi ve Eserleri", *Maverdi, Ahkamü's-Sultaniyye* içinde, Bedir Yay., İstanbul, 1994, 22-24.
- TÜRKERİ, Mehmet, "Aristoteles, Farabi ve İbn Miskeveyh'in Ahlak Kavramlarında Dostluğun Önemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, XIX, İzmir, 2004.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Akıl", *DİA*, II, İstanbul 1989, 246-247.

- UYSAL, Enver, “Kindi ve Farabi’de Akıl ve Nefis Kavramlarının İçeriği”, *Uluslar Arası Farabi Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay., Ankara, 2005, 155-164.
- VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2003.
- WARBURTON, Nigel, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul, Ekim 2000.
- YARAN, Cafer Sadık, “İslam Ahlakının Şartı Kaç?”, *İ.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, İ.Ü. Yay., 11, İstanbul, 2005, 35-55.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, II, İstanbul, 1989, 242-246.
- ZAKHARİ, Ali, *İbn Miskeveyh’in Ahlak Felsefesi*, Yeni Yamanlar Yay., İstanbul, Kasım 1997.

8. ÖZET

İslam düşüncesinde ahlakla ilgili temel eserler hicri III. yüzyıldan itibaren kaleme alınmaya başlanmış ve bu alandaki çalışmalar günümüze kadar devam ede gelmiştir. Lakin İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ahlak teorileri ve ahlakla ilgili eserler bunları kaleme alan müelliflerin dünya görüşlerine bağlı olarak farklılık göstermektedir.

Bu çalışmamızda ele aldığımız Maverdi'nin ahlak anlayışı da bunlardan biridir. Maverdi'nin ahlakının temel unsurları olarak Kur'an, Sünnet, kelami kavramlar, felsefi kategoriler ve tasavvuf sayılabilir. Bu yüzden onun ahlak görüşü nispeten karmaşık olmakla beraber dini/İslami ahlak görüşünü temsil etmektedir. Bu nedenle onun ahlak görüşünün ne tür bir ahlak görüşü, İslam düşüncesi içinde geliştirilmiş diğer ahlak sistemleri içindeki yeri ve günümüzde bir değer taşıyıp taşımadığının belirlenebilmesi için bir giriş olarak ahlakın, ahlak felsefesinin, ahlak felsefesinin gayesinin, ahlak felsefesinin amacının ve türlerinin neler olduğu daha sonra ise İslam düşüncesinde ahlakın yeri, İslam ahlak teorilerinin sınıflandırılması ve İslam ahlak teorilerinden bazıları da incelenmiştir.

Çalışmanın asıl bölümünü teşkil eden Maverdi ve Maverdi'nin ahlakının incelendiği bölümde ise önce Maverdi'nin hayatı, yaşadığı dönem ve ilmi kişiliği üzerinde durulmuştur. Bundan sonra Maverdi'nin ahlaki görüşünün genel nitelikleri belirlenmiş; akıl-ahlak, din-ahlak, siyaset-ahlak ilişkisi ele alınmıştır. Daha sonra ise Maverdi'nin görüşünde faziletler, reziletler, faziletli olmanın yolları, reziletlerin tedavisi, insanın ve mutluluğun yeri gibi konular incelenmiştir. Sonuç kısmında bu ahlak görüşü bir değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve bazı karşılaştırmalar yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Maverdi, ahlak, İslam ahlakı, ahlak felsefesi, ahlak ve siyaset.

8. ABSTRACT

The fundamental works about ethics have been written and have been gone on since the heğira calendar of 3rd century. But in the thought of İslam history ethics theories and related ethics works that took place differ from those of whom wrote them by depending on their world's thought.

Maverdi's ethics thought is one of them that we have dealt with. As basic elements; Koran, circumcision, terms of remark, philosophy categories and sufism can be counted. Therefore, his ethics thought is relatively complex, as well as it represents Islamic ethics thought that has been developed into the other ethics systems, and also to define that it has an important worthy or not, as an attempt ethics, ethics philosophy, the aim of philosophy of ethics in İslam, the classification of İslam ethics theories and some Islamic ethics theories have been examined.

Maverdi who includes essential section of work and in the section that Maverdi's ethics was observed, at first it was mentioned about Maverdi's life, the period he lived and his scientific personality. And then Maverdi's general qualifications of ethics thought has been defined; the recitation of intelligence-ethics, religious-ethics and politics-ethics like virtues, unvirtuous, the ways to be virtuous, the treatment of unvirtuous, the place of human beings and happiness have been observed. In the conclusion section, this ethics thought has been evaluated and some of comparisons have been made.

Key words: Maverdi, ethics, İslam ethics, ethics philosophy, ethics and politics.