

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ŞERHU AHLÂKİ ADUDİYYE
METİN VE DEĞERLENDİRME

Yüksek Lisans Tezi

KÜBRA BİLGİN

İstanbul, 2013

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ŞERHU AHLÂKİ ADUDİYYE
METİN VE DEĞERLENDİRME

Yüksek Lisans Tezi

KÜBRA BİLGİN

Danışman: PROF. DR. İSMAİL KARA

İstanbul, 2013



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

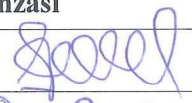
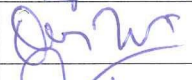
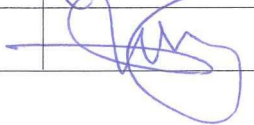
TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi KÜBRA BİLGİN'nin ŞERHU AHLAK-I ADÜDİYYE METİN VE DEĞERLENDİRME adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 14.06.2013 tarih ve 2013/20-12 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi27/11/2013.....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İSMAİL KARA	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. ÖMER TÜRKER	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. TAHSİN GÖRGÜN	

ÖZET

ŞERHU AHLÂKİ ADUDİYYE

METİN VE DEĞERLENDİRME

KÜBRA BİLGİN

İslam düşüncesi içerisinde pek çok ilim dalının kendi sistemi dâhilinde ortaya koyduğu ahlâk anlayışları bulunmaktadır. İslam felsefesi alanında da “felsefî ahlâk” olduğu kabul edilen bir ahlâk düşüncesi teşekkül etmiştir. Felsefenin İslam dünyasındaki ilk dönemlerinden itibaren süreklilik kazanan bu düşünce, Meşşai felsefenin müteahhir dönemini etkileyen İbn Sînâ sonrasında da amelî felsefe alanında ortaya konulan eserlerle devam etmiştir.

Amelî felsefe hakkında müteahhir dönemde muhtasar-müfid olacak şekilde kaleme alınan eserlerden birisi Adûdiddîn el-Îcî’nin Ahlâk-ı Adudiyye adlı eseridir. Telif edildiği dönemden itibaren oldukça etkili olan bu esere pek çok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden birisi de 15. yüzyılda Timurlular Devleti hükümdarlarından Sultan Baysungur’a ithaf edilen müellifi meçhul Şerhu Ahlâkî Adudiyye adlı eserdir. Bu tez, zikri geçen eserin metin tahkiki ve muhteva tahlilini içermektedir. Ahlâk-ı Adudiyye metnine yazılan diğer şerhler ve çalışmaya konu olan eserin hususiyetleri birinci bölümde; tartışılan meseleler ise ikinci bölümde ele alınmıştır. Son bölümde ise eserin tahkik edilmiş metni yer almaktadır.

Sözkonusu Ahlâk-ı Adudiyye şerhini merkeze alarak amelî felsefe geleneğinin meselelerini ele almayı ve onların öncesi ile ne şekilde irtibatlı olduğunu tespit etmeyi hedefleyen bu çalışma, aynı zamanda İbn Sînâ sonrasında gelişen bir amelî felsefe tasnifi ve içeriğinin hangi esaslar üzerine dayandığını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Adûdiddîn el-Îcî, Ahlâk-ı Adudiyye, Şerhu Ahlâkî Adudiyye, Amelî Felsefe.*

ABSTRACT

SHARH AKHLAQ AL-ADUDİYYAH

CRİTİCAL EDİTİON AND CONTENT ANALYSISİS

KÜBRA BİLGİN

Disciplines have their own understanding of ethics in Islamic thought. Islamic philosophy has its understanding of ethics which is called “philosophical ethics”. That system was accepted since the early ages of Islamic philosophy and it maintained its impact after Avicenna on the works on practical philosophy.

One of the compendious works on practical philosophy after Avicenna is Adudiddin al-Ici’s book Akhlaq al-Adudiyyah. Many commentaries were written on it since it was written. One of these commentaries is Sharh Akhlaq al-Adudiyyah which were presented to Sultan Baysungur one of the sultans of Timurid Dynasty and its author is unknown. This thesis consists of that work’s edition critique and content analysis. Other commentaries’ on the Akhlaq al-Adudiyyah and the features of the aforementioned work are handled in the first chapter. Second chapter comprises the problems which were argued in the book. In the last chapter there is critical edition of the work.

This study aims to describe the questions of practical philosophy and to show the relation between the aforementioned work and the former works on ethics. It also aims to identify the principles which the classification and content of practical philosophy are based on after Avicenna.

Key words: *Adudiddin al-Ici, Akhlaq al-Adudiyyah, Sharh Akhlaq al-Adudiyyah, , practical philosophy, ethics.*

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinde ortaya çıkan farklı ekollerin tartışageldiği alanlardan birisi de ahlâktır. Bu ekoller içerisinde Meşşâî felsefe geleneğinin ortaya koyduğu ahlâk anlayışı, amelî felsefe tasavvuru içerisinde ele alınmaktadır. Felsefî bilimler dâhilinde kendine özgü bir yazım tarzının ortaya çıktığı görülen amelî felsefenin, genel olarak tedbîru’l-hulkî, tedbîru’l-menzilî ve tedbîru’l-medenî olmak üzere üç bölüme ayrıldığı ve sonrasında bunların toplamına “ahlâk” adının verildiği görülmektedir.

Ahlâk ilminin üçlü yapısı içerisindeki konuları ele alan eserlerden birisi de muhtasarmüfid bir şekilde yazılan ve bu hususiyeti sebebiyle farklı dönemlerdeki şerhlere konu olan Adûdiddîn el-Îcî’nin *Ahlâk-ı Adudiyye* risalesidir. Bu itibarla çalışmada, 15.yüzyılda Timurlular Devleti hükümdarlarından Sultan Baysungur’a ithaf edilen *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* merkeze alınarak ahlâk ilmi içerisinde yer alan konular, selefleri olan İbn Miskeveyh ve bilhassa Nasîruddîn Tûsî takip edilerek tahlil edilmiştir. Metnin tahkiki ve konularının tahlil edilmesi üzerine temellenen bu çalışmada, ahlâk düşüncesi içerisinde tebâruz eden bazı problemler önplana çıkarılmış ve tartışılmıştır. Tedbîru’l-hulkî bölümünün temel konularından birisi olan ana erdemler ile bunların alt erdemleri arasında “nasıl” bir ilişki olduğu meselesi, eserin konu bütünlüğü içerisinde ele alınırken; amelî felsefenin üçlü taksiminin bölümlene ve içeriği problemi ayrı bir başlık altında tartışılmıştır.

Bu çalışmada doğrudan ve dolaylı olarak pek çok kişinin emeği bulunmaktadır. Kuşkusuz bunların başında, tez süreci boyunca kıymetli zaman ve bilgilerini esirgemeyerek hem ilmî hem de manevî açıdan beni destekleyen, içinden çıkamadığım soruları sabırla dinleyerek yol gösterme lütfunda bulunan danışmanım, muhterem hocam Prof. Dr. İsmail Kara bulunmaktadır. Kendilerine ne kadar teşekkür etsem azdır. Amelî felsefe hakkındaki sorularımı derinleştirmem hususunda çokça istifade ettiğim çalışmalarını benimle paylaşan ve tezi okuyarak önerilerde bulunan Doç. Dr. Cüneyt Kaya’ya da hassaten teşekkür ederim.

Gerek öncesinde gerekse de tez sürecinde çalıştığım alandaki problemlerle ilgili tartışabileceğim çok kıymetli isimlerle bir arada oldum. Bunların başında felsefî nosyonumun

şekillenmesine katkı sağlayan hocam Doç. Dr. Ömer Türker bulunmaktadır. Tezle ilgili takıldığım hususlarda onunla istişare etme imkânı buldum, kendilerine şükran borçluyum. Çalışmayı baştan sona okuyarak tashih ve önerilerde bulunan Kübra Şenel, Yrd. Doç. Dr. Hatice Toksöz, Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı'ya; tezle ilgili bazı kaynaklara ulaşmam hususunda yardımcı olan Dr. Hümeysra Özturan'a ayrıca teşekkür ediyorum.

Üzerinde çalıştığım eserin bilgisayar ortamına aktarılmasında yardımlarını gördüğüm kıymetli arkadaşım Ayşegül Mete'ye ve metnin tahkîki sırasında nüshaları mukabele ederek, ahlâk meseleleri üzerine birlikte kafa yorup müzâkere ettiğimiz, sevgili kardeşim ve yol arkadaşım Selime Çınar'a hususen teşekkür ediyorum.

Çalışma boyunca kaynaklarından ve ortamından istifade ettiğim İSAM Kütüphanesi yetkililerine, maddi-manevi desteklerini her daim üzerimde hissettiğim İLKE ve İLEM'deki kıymetli hoca ve ağabeylerime, hususî yolculuğumuz sırasında yaptığımız sohbetlerle tez sürecini kolaylaştıran arkadaşlarım Zeynep Çökren ve Arife Gümüş'e şükranlarımı sunuyorum.

Son olarak, yaptığım çalışmalar hususunda her zaman beni yüreklendiren ilk takipçilerim anne ve babama, kendileri için hiçbir teşekkürün yeterli olmadığını bilsem de minnettar olduğumu ifade etmek isterim.

Gayret bizden, tevîk elbette O'ndandır.

Kübra Bilgin

İstanbul-2013

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR.....	VIII

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları.....	2
2. Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Kaynakları	4
3. Literatür Değerlendirmesi.....	7
4. <i>Şerhu Ahlâkı Adudîyye</i> Nüshalarının Tanıtımı.....	9
5. Tahkîkteki Usûle Dair.....	10
BİRİNCİ BÖLÜM.....	12
15. YÜZYIL'DA BİR AHLÂK RİSALESİ: <i>ŞERHU AHLÂKI ADUDİYYE</i>	12
I. ADÛDUDDÎN EL-ÎCÎ (756/1355)'NİN <i>AHLÂK-I ADUDİYYE</i> RİSALESİ ÜZERİNE YAZILMIŞ ŞERHLER VE BAYSUNGUR'A İTHAF EDİLEN MÜELLİFİ MEÇHUL <i>ŞERHU AHLÂKI ADUDİYYE</i>	13
1. Muhtasar Bir Ahlâk Metni Olan <i>Ahlâk-ı Adudîyye</i> ve Şerhleri	13
2. 15. Yüzyılda Müellifi Meçhul Bir Ahlâk Eseri: <i>Şerhu Ahlâkı Adudîyye</i>	19
3. <i>Şerhu Ahlâkı Adudîyye</i> 'nin Muhtevâsı Ve Yöntemi	22

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU AHLÂKI ADUDİYYE'NİN MESELELERİ

I. AHLÂK NEDİR?: AMELÎ FELSEFENİN BİR DALI OLARAK AHLÂK	27
1. Ahlâklanmanın Anlamı: İnsan Niçin “Güzel Ahlâk” Sahibi Olur?	28
2. Amelî Hikmetin Bölümleri ve Nazarî Ahlâk	29
3. Ahlâkın Konu (Mevzû), Problem (Mesâil) ve İlkeleri (Mebâdi).....	30

II. NAZARÎ YAHUT ŞAHSÎ AHLÂK.....	32
1. Ahlâklanmanın Vasatı Olması Açısından Hulk ve Meleke	32
2. Nefiste Ortaya Çıkan Fiillerin İlkesinin Yetkinleşmeye Etkisi	33
3. Ahlâkın Değişebilirliği Meselesi: Ahlâk İnsanın Doğası (Tabîi) Gereği midir Yoksa Kazanılan (Kesbî) Bir şey midir?	35
4. Fiillerin Kaynağı Olarak Nefsin Güçleri	38
5. “İtidal” Zemininde Ortaya Çıkan Erdemler ve Bir “Sapma” Olarak Erdemsizlikler	41
6. İtidalin Farklaşması ve Erdemlerden “Sapma”nın Çeşitleri.....	46
7. Dört Temel Erdemin Alt Dalları.....	54
7.1. Hikmet ve Alt Erdemleri.....	57
7.2. Şecaat ve Alt Erdemleri	62
7.3. İffet ve Alt Erdemleri.....	70
7.4. Adalet ve Alt Erdemleri	80
III. VAR-OLANI “KORU” YOK-OLANI KAZAN: TASFİYE VE KAZANIM OLARAK AHLÂK.....	93
1. Erdemlerin Kazanım ve Korunmasında Kesb ve Mîzac Faktörü	93
2. Ahlâkî Zaafların (Rezîlet) Tedavi Edilmesinin Yöntemleri	96
3. Nefs Güçlerinde Ortaya Çıkan Zaaflar	98
3.1. Düşünme (Kuvve-i nazariyye) Gücünde Ortaya Çıkan Zaaflar	98
3.2. Öfke Gücünde (kuvve-i def’iyye) Ortaya Çıkan Zaaflar	101
3.3. Şehvet Gücünde (Kuvve-i cezbiyye) Ortaya Çıkan Zaaflar.....	109
IV. EVİN “SİYASET”İ, DEVLETİN “TEDBÎR”İ: AHLÂK VE SİYASET KESİŞİMİNDE EV VE DEVLET YÖNETİMİ.....	116
1. Ev İdaresi (Siyâsetü’l-menzil).....	116
1.1. Mal.....	117
1.2. Karı-koca.....	118
1.3. Hizmetçiler	120
1.4. Çocuklar	120
2. Devlet Yönetimi (Tedbîru’l-müdün).....	121
2.1. “Yardımlaşmanın (teâvün)” Gereği Olarak Siyaset	121
2.2. Toplumun Kurucu İlkesi: Sevgi (Muhabbet)	122
2.3. Toplumu Oluşturan Unsurlar.....	122
2.3.1.Yönetici (Mâlik)	123
2.3.2.Halk (Memlûk).....	124

2.3.3.Emsâl Sınıf.....	125
------------------------	-----

V. AMELÎ FELSEFENİN ÜÇLÜ TAKSİMİNİN MAHİYETİ: BÖLÜMLEME VE İÇERİK MESELESİ	127
--	-----

SONUÇ.....	146
------------	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHU AHLÂK-I ADUDİYYE’NİN METİN TAHKİKİ

KISALTMALAR

A. g. e	:	Adı geçen eser
A. g. m	:	Adı geçen makale
Bkz	:	Bakınız
C.	:	Cilt
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Hız.	:	Hazırlayan
İ.Ü	:	İstanbul Üniversitesi
Kütp.	:	Kütüphanesi
MEB	:	Milli Eğitim Bakanlığı
Nr.	:	Numara
s.	:	Sayfa
S.	:	Sayı
t. y.	:	Tarih yok
Vr	:	Varak
y. y.	:	Yaynevi yok
Yay.	:	Yayımlayan

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları

İslam düşüncesinde ahlâkî meselelere dair çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Sözkonusu yaklaşımlar bilhassa modern dönemde kategorize edilmeye çalışılmış ve ekoller üzerinden görüşler tasnif edilmiştir.¹ Bunların içerisinde filozofların ortaya koyduğu ahlâk anlayışına genel olarak “felsefî ahlâk” adı verilmiştir. Bu alan bilhassa Platon ve Aristoteles’in Galen tarafından uzlaştırılan² nefis öğretileri çerçevesinde nefse ait güçlere özgü erdemlerin kazanılıp kötülüklerden uzak durulmak suretiyle ortaya çıkacak insanî yetkinleşmeyi hedeflemektedir. Zikredilen bu yapı üzerine temellenen amelî felsefe, Kindî (252/866), Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî (313/925), Fârâbî (339/950), İhvân-ı Safâ (IV/X.yüzyıl), Yahya b. Adi (364/975) İbn Sînâ (428/1037), İbn Miskeveyh (421/1030) tarafından ortaya konulmuş ahlâk düşüncesinin, Nasîrüddîn Tûsî (672/1274), Adûduddîn el-Îcî (756/1355), Celaleddîn Devvânî (908/1502) ve Kınalızâde (979/1572) tarafından devam ettirilmesiyle tekemmül etmiştir. Klasik felsefî ilimler içerisinde amelî felsefe olarak mütalaa edilen “ahlâk” alanı, ilm-i ahlâk (tedbîru’n-nefs), tedbîru’l-menzil (ev idaresi) ve tedbîru’l-

¹ İslam ahlâk düşüncesinin tasnifi hakkında modern dönemde bazı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bunlardan ilki 1953’te *Studies in Muslim Ethics* adlı eseriyle bu alanla ilgili yazdığı makaleleri bir araya toplayan Dwight M. Donaldson’dur. Donaldson ahlâk alanına ait olarak kabul ettiği eserleri geleneksel ahlâk ve felsefî ahlâk olarak ikiye ayırmakta ve onları bu çerçevede dâhilinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bkz. Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, S.P.C.K, London 1953; Tasniflerden bir diğeri George Hourani’ye aittir. Hourani esasında İslam düşüncesinin yapısına uymayacak şekilde ahlâkî normatif dinî ahlâk-normatif seküler ahlâk ve dinî yapı içerisindeki ahlâkî analiz ile filozofların yöntemine has ahlâkî analiz olmak üzere dinî-seküler; normatif-analitik diyalektiğinde İslam ahlâk geleneğini tasnif etmeye çalışmıştır. Bkz. G. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, New York 1985, s. 15; Diğer ikisine nispetle günümüze en yakın olan ve Türkçe’ye de çevrildiği için daha yaygın kabul gören tasnif Macid Fahri’ye aittir. Fahri, ahlâk düşüncesini nassî, kelamî, felsefî ve dinî ahlâk olarak dört kategoriye ayırmış ve bazen meseleler bazen de kişilerin görüşleri çerçevesinde bu tasnif içerisinde çeşitli ahlâkî görüşleri anlatmıştır. Bkz. Macid Fahri, *Ethical Theories in Islam*, E.J.Brill, Leiden 1991 (Türkçe çevirisi: Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayınları, İstanbul 2004.) Bir diğer tasnif ise ahlâk ekollerini üç başlık altında kategorize etmiştir. Bunlar gelenekçi ahlâk, tasavvufî ahlâk ve felsefî ahlâktır. Ayrıntılı açıklamalar için bkz. Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Ensar Yayınları, İstanbul 2006. Yapılan tasnifleri de dikkate alarak İslam ahlâk düşüncesi araştırmalarını değerlendiren bir çalışma için bkz. Hümeysra Özturan, *İslam Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugünü* (Yayımlanmamış makale).

² Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayınları, İstanbul 2004, ss. 96-97.

medine (devlet idaresi) olmak üzere üç alandan müteşekkildir.³ Daha sonra da üzerinde durulacağı gibi burada amelî felsefenin alanlarından birisi olarak zikredilen “ilm-i ahlâk”, Nasîrüddîn Tûsî ile birlikte amelî felsefe yerine kullanılan genel bir isim halini almıştır.⁴ Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsirî*’nin başında ifade ettiği gibi yöntem ve üslubunda İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-ahlâk* adlı eseri belirleyici rol oynamıştır.⁵ Bunun yanı sıra Tûsî, ev ve devlet yönetimi bölümlerini daha sistematik bir formda ortaya koymuştur.

Tûsî’nin felsefî ahlâk çatısını ve kavramlarını kullanarak İslam düşüncesinin şer’î ve örfî birikimini de yansıttığı eserinin muhtasar-müfid halde ifade edilmiş formu ise Adûduddîn el-Îcî tarafından yazılmıştır.⁶ Îcî’nin üçlü amelî felsefeyi dört makale olarak vaz’ettiği bu eseri, metne yazılan şerhler üzerinden süreklilik kazanmıştır.⁷ Bu itibarla Tûsî sonrası amelî felsefe edebiyatına bakıldığında zaman Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî* ve Kınalızâde’nin *Ahlâk-ı Âlâî* adlı müstakil eserlerinin yanı sıra *Ahlâk-ı Adudiyye* risalesine yazılan şerhlerin de belirleyici bir konumda bulunduğu görülmektedir. Bu şerhlerden müellif döneminde talebesi Kirmânî (786/1384) tarafından yazılan ve Herat-Semerkand bölgesinde telif edilen eser dışında diğerleri Osmanlı coğrafyasında yazılmıştır ve bunlar içerisinde en eski örnek Taşköprizâde (968/1560) tarafından yazılan *Adudiyye* şerhidir. Osmanlı coğrafyasının dışında Herat-Semerkand bölgesinde bulunan Timurlular Devleti hükümdarlarından Gıyâseddin Baysungur’a (837/ 1433) ithaf edilen *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhi ise hem mekân hem de zaman hususiyetleri bakımından diğerlerinden farklı bir yerde durmaktadır. Zira eser, şimdiye kadar dönemleri tespit edilebilmiş eserler içerisinde Îcî’nin vefatından sonra yazılmış ilk şerh olması ve sözkonusu ahlâk risalesinin yaygınlık kazandığı coğrafyayı göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu itibarla biz de *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhlerinin ahlâk literatüründeki yerini tespit etmek amacıyla Baysungur’a ithaf edilen *Şerhi Ahlâkı Adudiyye*’yi çalışma konusu

³ Amelî felsefenin üçlü taksiminin kaynakları ve mahiyeti için bkz. Bu çalışma, *Amelî Felsefenin Üçlü Taksiminin Mahiyeti: Bölümleme ve İçerik Meselesi*.

⁴ Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s. 237. Tûsî’den sonra yaygın olarak kullanılan bu isimlendirme, onun kendisinden sonraki amelî felsefe yazınındaki etkisini gösterir hususiyetler taşımaktadır. Nitekim amelî hikmet bölümlerinin hepsini içermesine rağmen Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsirî*’sinde olduğu gibi Devvânî’nin eserinin adı *Ahlâk-ı Celâlî*, Kınalızâde’nin eserinin adı da *Ahlâk-ı Âlâî*’dir.

⁵ Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayınları, İstanbul 2007, ss. 12-13.

⁶ Îcî’nin *Ahlâk-ı Adudiyye* risalesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustakim Arıcı, “Adududdin el-Îcî’nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgu Bilig*, Mart 2009, S. 15

⁷ Arıcı, “Adududdin el-Îcî’nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, s. 143.

olarak seçtik. Bu bağlamda çalışmamızın konusu *Şerhu Ahlâkı Adudîyye* adlı eserin tahkîki ve tahlilidir. Mevzû itibariyle şerh-metin ilişkisi ve şerh yazım tarzının boyutlarının da nazar-ı itibara alınması gerekmele birlikte tezin sınırları içerisinde bu şekilde bir konuyu ele almamayı⁸ ve doğrudan şerhin, metnin üzerinde yaptığı tasarrufları önplana çıkaran bir yaklaşım izlemeyi tercih ettik. Tezin konu akışını belirleyen hususlardan bir diğeri de eserin amelî felsefe içerisinde nerede durduğunu tespit etmek olduğu için metin tahlilinde yapılacak atıflar bu minval üzere şekillenmiştir.

2. Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Kaynakları

Ahlâk-ı Adudîyye şerhlerinden birini esas alarak onun ahlâk literatürü içerisindeki yerini ele almak kuşkusuz bu alanda filozoflar tarafından kaleme alınan önceki eserlere bîgane kalınarak gerçekleştirilemez. Bu da mezkûr alana dair yazılmış eserleri karşılaştırmalı olarak değerlendirmek suretiyle başarılabilir. Ancak ele alınan eserin ahlâk düşüncesi içerisindeki yerini konumlandırmak için yapılacak böyle bir değerlendirmenin bir yahut birkaç problem merkezinde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Zira karşılaştırma, ancak belirlenmiş meseleye cevap teşkil edecek, yahut soru ve sorunları ortaya çıkaracak bir bakış açısı ile anlamlı hale gelecektir. Bu itibarla çalışmamızın arkaplanında yatan temel soru; amelî felsefenin üçlü/dörtlü yapısını oluşturan unsurların mahiyetinin ne olduğudur. Hikmet-i hulkî (ilm-i ahlâk), hikmet-i menzîlî (tedbîrî'l-menzil) ve hikmet-i medenî (tedbîrî'l-müdün) şeklinde temelde üç bölüm olarak kabul edilen, İbn Sînâ tarafından dördüncü bölüm olarak “es-sînâatü’ş-şâria (yasa koyucu sanat)” başlığı altında yeni bir bölüm eklendiği söylenen⁹ bu yapının birbirleri arasındaki irtibat neydi? Bu alanların “ahlâk” içerisinde ele alınmasının

⁸ Şerh yazım tarzının mahiyetine dair bir çalışma için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011. Şerh yazım tarzının bir eser örneğinde gösterilmesi hakkında bkz. Mehmet Zahit Tiryaki, “Muhtelif Yazım Teknikleri Bağlamında Mehmet Emin Üsküdarî’nin Şerhu Tehzibu’l-mantık İsimli Eseri”, *Mehmet Emin Üsküdarî’nin Şerhu Tehzibu’l-mantık İsimli Eserinin Tahlili* (yayımlanmamış y.l. tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, ss. 22-36.

⁹ M.Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvan*, İstanbul 2009/2, C. 14, S. 27. Makalenin farklı bir versiyonu İngilizce olarak da yayımlanmıştır. M. Cüneyt Kaya, “Prophetic Legislation: Avicenna’s View of Practical Philosophy Revisited”, *Philosophy and Abrahamic Religions*, ed. T. Kirby-R. Acar, B. Baş, Cambridge Scholars Publishing, 2013, ss. 205-223. İbn Sînâ’nın amelî felsefeye koyduğu “es-sînâatü’ş-şâria” alanının müteahhir dönemdeki tezahürlerini takip etmek için bkz. M. Cüneyt Kaya, “In the Shadow of “Prophetic Legislation”: The Venture of Practical Philosophy after Avicenna”, *Arabic Sciences and Philosophy*, (Yakında yayımlanacak makale), Tez içerisinde incelenen bu husus için bkz. Amelî Felsefenin Üçlü Taksiminin Mahiyeti: Bölümleme ve İçerik Meselesi.

gerekçesi nedir? Sözkonusu alanların birlikteliği, ahlâkî sürecin gayesi olarak görülen insanî yetkinleşmeye ne şekilde etki etmektedir? Bu sorular dikkate alındığında şerhin durduğu yerin tespit edilebilmesi için meselenin felsefî literatür üzerinden kaynakları ve gelişiminin takip edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Yine benzer şekilde *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*'nin tahlilinin yapılabilmesi ve temel bölüm olan şahsî ahlak ile ev ve devlet idaresinin “ahlâk”la ilgili olan boyutunun anlamlandırılabilmesi için mezkûr sorunların cevaplarının takip edilmesi ve eğer bu mümkün değilse en azından problemin kendisinin ortaya çıkarılması zorunluluğu hâsıl olmuştur. Zikredilen zorunluluk gereği bu çalışmayla, mezkûr soruların takip edilerek amelî felsefe tasavvurunun *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* bağlamında ele alınması amaçlanmaktadır.

Tezin ana bölümü olan ikinci kısımda ele aldığımız yöntemi izah etmeden önce çalışmanın konusunu teşkil eden *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* ve *Ahlâk-ı Adudiyye*'ye yazılmış diğer şerhler hakkında bilgi verilen birinci bölümün unsurlarını ele almamız gerekmektedir. Bu bölümde Timurlular dönemi hükümdarlarından Baysungur'a (837/1434) ithaf edilmiş eserin nasıl bir coğrafya ve zaman diliminde ortaya çıktığı araştırılmıştır. Ele alınan eserin meçhul müellifinin tespit edilebilmesi için yazıldığı coğrafyadaki eserlerin tedavül alanı içerisinde olabilecek kütüphane katalogları taranmış fakat bu araştırma sonucunda yazarın kimliğine ulaşılamamıştır. Eserin muhteva ve üslup özellikleri üzerinde durulmasının ardından *Ahlâk-ı Adudiyye*'nin tespit edilebilen diğer şerhleri hakkında bilgi verilmektedir.

İkinci bölümün temel konusu ahlâk alanında yazılmış bir şerhin tahlili olduğu için yöntem, eseri muhtelif açılardan ele almaya müteveccih olmak durumundadır. Bu sebeple eserin ahlâk düşüncesi içerisinde durduğu yeri tespit edebilmek için amelî felsefe alanında daha önce yazılmış olan kaynaklarla irtibat kurma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Sözkonusu eserler “karşılaştırma” yapılacak olanların tespit edilmesi amacıyla incelendiğinde öncelikle Nâsîruddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ardından da İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ının belirginlik kazandığı görülmüştür. Zira şerhe konu olan Adûduddîn el-Îcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye* risalesi esasında büyük oranda Tûsî'nin eserinin şekil ve muhteva itibarıyla bir takipçisi konumundadır. Tûsî de eserinin girişinde “amelî hikmetin önemli konularını işleyen ancak hikmet-i medenî ve hikmet-i menzîlî bölümlerini” müstakil olarak ele almayan İbn Miskeveyh'in eserini mütalaa etmesinin ardından, amelî felsefenin şahsî ahlâk (hikmet-i hulkî) dışında kalan bu iki bölümünü müstakil başlıklar altında ele alan ve böylece ihmal edilmiş bölümleri de dâhil ederek mütekâmil bir “ahlâk” eseri vücuda getirmek amacıyla

Ahlâk-ı Nâsirî’yi kaleme aldığını ifade etmektedir.¹⁰ Tûsî’nin işaret ettiği bu husus dolayısıyla onun temel kaynakları arasında olan *Tehzîbü’l-ahlâk*’ı da *Ahlâk-ı Nâsirî*’de farklılaşan unsurlar üzerinden takip etmek gerekiyordu. Bu sebeple *Şerhu Ahlâkı Adudîyye*’nin tahlilinde İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-ahlâk*’ı ile Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserleri çerçevesinde “karşılaştırma” yönteminin kullanılması uygun görülmüştür.¹¹ İşaret edilen temel eserlerin yanı sıra başta amelî felsefe olmak üzere konuyla irtibatlı olan felsefî bilimlerin diğer alanlarında yazılmış muhtelif eserler de değerlendirmenin kaynaklarını teşkil etmiştir.

Dört “makale”den oluşan metin/şerhin değerlendirilmesi hususlarında meseleler, bölümlerin kendi yapıları içerisinde ele alınmış ve üsluba göre birtakım tercihlerde bulunulmuştur. Bu itibarla tezde, nazarî ahlâk ile erdemlerin korunması ve kazanılması bölümlerinden oluşan şahsî ahlak kısmı ile ev ve devlet idaresi bölümlerinin değerlendirilmesi hususunda farklı bir yaklaşım izlenmiştir. Çünkü şarihin de işaret ettiği gibi “ahlâklanma”nın temelinde şahsî ahlâk bulunmakta ve bu bölümün önemi diğer iki bölüme tekaddüm etmektedir. Sözkonusu sâikle İcî metninin bir devamı olarak şarih, son iki bölümü genelde ibare açıklamaları yapmak suretiyle şerh etme yoluna gitmiştir. Bu sebeple son iki bölüm olan siyasetü’l-menзил ve tedbîru’l-müdün bölümlerinin şarihin aktarımı üzerinden “tasvir” edilmesi uygun bulunmuştur. Kuşkusuz son iki bölümün bu şekilde aktarılması amelî felsefenin bölümleriyle ilgili yukarıdaki soruları bertaraf etmemektedir. Bu nedenle felsefenin “fiil”lerle alakalı bu alanının içerik ve bölümlemesinin mahiyeti ve İslam felsefe tarihi içerisindeki serencamının *Ahlâk-ı Adudîyye* şerhlerine ginceye kadar ne şekilde cereyan ettiğini takip edebilmek için bu meselenin tartışılacağı “Amelî Felsefenin Üçlü Taksiminin Mahiyeti: Bölümleme ve İçerik Meselesi” başlıklı ayrı bir bölüm açılmıştır. Burada bilhassa İbn Sînâ’nın eserlerindeki amelî felsefe anlayışının, müteahhir dönem felsefe eserlerine daha özelde de “ahlâk” eserlerine yaptığı etki üzerinden bir analiz yapılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde Fârâbî’nin *Fusûlu’l-müntezâa*, *İhsâu’l-ulûm*, *el-Medînetü’l-fâzıla* adlı eserlerinden; İbn Sînâ’nın *Uyûnu’l-hikme*, *en-Necat*, *el-Mebde ve’l-meâd*, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyat*, *Fî*

10 Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayınları, İstanbul 2007, s. 13.

11 Nitekim Taşköprîzâde ilimler tasnifinde amelî felsefenin üç alanını içine alan bu tasnifi zikrederken Tûsî’nin ve onu takiben Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserini zikretmektedir. *Ahlâk-ı Adudîyye* risalesinin ise üç alanın temel ilkelerini içeren muhtasar bir eser olduğunu söylemektedir. Bkz. Taşköprîzâde, *Miftâhu’s-siyâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzûati’l-ulûm*, tahkîk. Kamil Kamil Bekrî, Dâru’l-Kütübî’l-hadise, Kahire 1968, C. 1, s. 408. Taşköprîzâde’nin bu aktarımı Adudîyye risalesinin tahlilinde temelde *Ahlâk-ı Nâsirî* ve onun kaynaklarının dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir.

Aksâmi'l-ulûmu'l-akliyye eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. İbn Sînâ sonrasında meselenin nasıl takip edildiğinin görülmesi için M. Cüneyt Kaya'nın yaklaşımı esas alınarak Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* ve Katîbî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eserlerinin şerh ve haşiyeleri takip edilmiştir. Buna ek olarak bahsi geçen problemin “ahlâk” yazınına ne şekilde tesir ettiğinin ve sözkonusu meselenin değerlendirilip değerlendirilmediğinin görülmesi için de *Ahlâk-ı Nâsirî* ve ele alınan eser başta olmak üzere *Ahlâk-ı Adudiyye*'nin muhtelif şerhlerine müracaat edilmiştir.

Çalışmanın son kısmını teşkil eden üçüncü bölümde *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* adlı eserin tahkik edilmiş Arapça metni yer almaktadır. Eserin ulaşılabilen iki nüshası çerçevesinde yapılan tahkikin usulü ve nüshalar hakkındaki bilgilerin giriş kısmında verilmesi uygun bulunmuştur.

3. Literatür Değerlendirmesi

Îcî'nin yazdığı *Ahlâk-ı Adudiyye* risalesinin klasik dönemde ahlâk yazını içerisinde oldukça yaygınlık kazandığı görülmektedir. Nitekim bu yaygınlığın derecesi eserin ortaya çıktığı zamandan 20. yüzyıla gelinceye kadar devam eden şerhler vasıtasıyla kendisini göstermektedir. Günümüz ahlâk felsefesi çalışmalarında ise yakın zamanlara gelinceye kadar gerek *Ahlâk-ı Adudiyye* metnini gerekse de bu esere yazılmış şerhleri inceleyen çalışmalar bulunmamaktadır. Îcî risalesine dair yapılmış ilk çalışma 1989 yılında *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ne (*DİA*) Hüsameddin Erdem tarafından yazılan “*Ahlâk-ı Adudiyye*” maddesidir. Maddede risalenin içeriğine dair temel bilgiler veren Erdem; bu eserin genel olarak Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in eserlerindeki ahlâk ve siyaset görüşlerinin “tekrar”ı olup orijinallik taşımadığını, bununla birlikte Osmanlı ve İran medreselerinde ilgi gördüğünü¹² ifade etmektedir. Fakat yazar sözkonusu değerlendirmede eseri genel hatlarıyla tasvir etmekte ve onun öncesinden farklılaşan ve süreklilik taşıyan unsurlarının ahlâk yazını içerisinde ne anlama geldiği hususunda bir açıklamada bulunmamaktadır.

Ahlâk-ı Adudiyye'ye yazılmış şerhler hususunda yapılmış çalışmalara bakıldığında ayrı ayrı üç şerh üzerine yüksek lisans tezi yapıldığı görülmektedir.¹³ Her üçü de Sakarya

¹² Hüsameddin Erdem, “Ahlâk-ı Adudiyye”, *DİA*, İstanbul 1989, C. 2, s. 14.

¹³ Müneccimbaşı Ahmed Dede tarafından telif edilen ve şimdiye kadar yazılmış en kapsamlı Adudiyye şerhi olan eser, Asiye Şen Aykıt tarafından yakın zamanda tamamlanan, bu sebeple bizim göremediğimiz bir

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılmış olan tezlerden ilki Elzem İçöz tarafından *Taşköprüzâde'nin Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri* başlığıyla tamamlanmış olan çalışmadır.¹⁴ Taşköprüzâde'nin yazdığı *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*'yi konu alan bu çalışma mezkûr şerhin ilk iki makalesi olan ilm-i ahlâk ile ahlâkın korunması ve kazanılması bölümlerini içermektedir. Birinci bölümde müellif hakkında biyografik bilgiler verildikten sonra ikinci bölümde Taşköprüzâde'nin görüşleri İbn Sînâ, Fârâbî, Gazzâlî, İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî ile karşılaştırılarak verilmiştir. İkinci makalenin ele alındığı bölümde ise İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî ile karşılaştırma yoluna gidilmiştir. Şerhin metni müellif nüshası olarak tezin sonuna konulmuştur.

Şerhler üzerine ikinci yüksek lisans tezi Derya Topalcık tarafından yapılan *Kirmânî'nin Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*'dir.¹⁵ Birinci bölümde ahlâk ilmi, ikinci bölümde ev idaresi, üçüncü bölümde de devlet yönetimi ele alınmaktadır. Tez içerisinde tasvirî bir şekilde Kirmânî'nin söyledikleri nakledilmektedir. Ekler kısmında ise şerh metni ve tercümesi verilmektedir.

Bir diğer çalışma Kevser Kösem'in *İsmail Müfit B. Ali El-İstanbulî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri* başlığıyla yaptığı yüksek lisans tezidir.¹⁶ Çalışmanın birinci bölümünde İsmail Müfit'in hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunamadığı için sadece eserleri hakkında bilgi verilmekte ardından "Ahlâk İlminin Teşekkülü" başlığıyla ahlâk düşüncesinin Osmanlı dönemini de kapsayacak şekilde tarihi ele alınmaktadır. İkinci bölümde şerh metninin tercümesi yapılırken; üçüncü bölümde büyük oranda metnin yeniden ifadelendirilmesi şeklinde eserin değerlendirilmesi yer almaktadır.

doktora tezinin konusu olmuştur: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013; 2013 yılı itibarıyla İLKE Derneği'nde Doç. Dr. Ömer Türker koordinatörlüğünde başlatılan "İslam Ahlâk Düşüncesi Projesi" kapsamında Adudiyye şerhlerinin tahkik ve tercüme çalışmaları yapılmaktadır. Bu itibarla Kirmânî, Taşköprüzâde, İsmail Müfid, Kâzerûnî tarafından yazılan *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhleri tahkik ve tercüme edilmektedir.

¹⁴ Elzem İçöz, *Taşköprüzâde'nin Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri* (Yayımlanmamış Y.İ tezi), Sakarya Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007.

¹⁵ Derya Topalcık, *Kirmânî'nin Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007.

¹⁶ Kevser Kösem, *İsmail Müfit B. Ali El-İstanbulî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

Her üç çalışmayı incelediğimizde genel itibarla müellif ve şarihin söylediklerini tasvîrî bir yaklaşımla ele alan bir yöntem izlendiği ve amelî felsefenin problemlerine “mesele odaklı” bir yaklaşım sergilenmediği görülmektedir.

Ahlâk-ı Adudiyye ve şerhleri hakkındaki ilk makale çalışması ise Mustakim Arıcı tarafından “Adudiddîn El-Îcî’nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi” başıyla yayımlanan makaledir.¹⁷ Öncelikle risalenin tanıtımının konu alındığı makalede eserin içeriği, kaynakları üzerinde durulmaktadır. Risalenin etkileri bölümünde ise tespit edilen şerhler üzerinde duran Arıcı, onların muhteva özellikleri hakkında da kısa bilgiler vermektedir. Adudiyye şerhlerinin içeriklerine dair toplu şekilde bilgi veren ilk kaynak olması itibarıyla önem kazanan makalenin son kısmında ise tahkik edilmiş *Ahlâk-ı Adudiyye* metni ve çevirisi yer almaktadır.

Görüldüğü üzere üç yüksek lisans ve bir doktora çalışmasına konu olan *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhleri için yapılan çalışmalar yetersiz durumdadır. Zira bu şerhlerin amelî felsefe içerisindeki yerinin anlaşılabilmesi için daha sonra işaret edeceğimiz gibi ortaya çıkan yeni şerhler de dikkate alınmak suretiyle ahlâk düşüncesinin problemlerini merkeze alan bir yaklaşım geliştirilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz bu alanda yapılan çalışmalar mezkûr eserleri tanıtmak, metinlerini ortaya koymak açısından ilk adımı icra etmiş bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir sonraki adımda anlamlı hale gelebilmesi hem ahlâk meseleleri hem de şerhlerin kendi iç yapıları dikkate alınarak birleştiği ve ayrıştığı hususların ele alınmasıyla mümkün olacaktır.

4. Şerhu Ahlâkı Adudiyye Nüshalarının Tanıtımı

Tezin konusunu oluşturan *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* adlı eserin tespit edebildiği kadarıyla iki nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan birisi Nuruosmaniye Kütüphanesi 5009 numarada kayıtlı olan ve muhtelif eserleri içeren bir “mecmua”nın içerisinde bulunmaktadır. Girişinde “Mecmua fi’r-resâilî’l-muhtelifa” ibaresinin yer aldığı bu kitap *Şerhu Ahlâkı*

¹⁷ Mustakim Arıcı, “Adudiddîn El-Îcî’nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgu Bilig*, İstanbul 2009.

Adudiyye ile birlikte on dört eseri muhtevîdir¹⁸ ve mecmua içerisindeki eserlerin tamamı aynı müstensih tarafından kaleme alınmış okunaklı nesih hattı ile yazılmıştır.¹⁹

13,5x20 cm boyutlarında olan kitap, her iki kapağı şemseli kahverengi meşin deri cilt içerisinde. *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* adlı eser kitabın 87 ila 121 numaralı varakları arasında yer almakta olup her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Bölüm başlıkları ve metin içinde dikkat çekilmek istenen bazı ibarelerin kırmızı mürekkeple yazılmasının dışında kitap siyah mürekkeple tertip edilmiştir. *Ahlâk-ı Adudiyye* metnine ait cümlelerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmek suretiyle belirtilmiştir.

Şerhin tespit edilen bir diğer nüshası İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü'nde 4018 numarada kayıtlı olan kitabın içerisinde yer almaktadır. İlk sayfasına yazılmış olan “hezâ cildü şerhayni li-*Ahlâk-ı Adudiyye*” ibaresinden de anlaşılacağı üzere bu kitap iki ayrı *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhi barındırmaktadır.

13,5x20,5 ebadında 19 satır üzerine yazılan ve siyah karton kapak ile kaplı olan mecmua içerisinde yer alan her iki şerh de aynı müstensih tarafından okunaklı nesih hattıyla kaleme alınmıştır. Çalışmamızın konusunu oluşturan *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* mecmuanın 1-34 varakları arasında yer almaktadır.²⁰ İcâ metni kırmızı mürekkeple yazılarak belirtilirken şerh siyah mürekkeple kaleme alınmıştır.

5. Tahkîkteki Usûle Dair

Tahkîkte iki nüshadan birini esas almamızı zorunlu kılacak bir gerekçemiz bulunmadığı için her iki metin de karşılaştırılıp okunmak suretiyle mana uygunluğu ön planda tutularak bir metin oluşturulmuştur.

¹⁸ Sözkonusu eserler şunlardır: Fahreddin er-Râzî, *Risale fi't-tenbih alâ bazı'l-esrarı li mevzuâtı suverî'l-Kuran*; İbnü'l Arabî, *Risale ile'l-İmam Fahreddin er-Râzî*; Misbâhu'z-zulem ve miftâhu'l-hikem; Necmeddin-i Kübra, *Risaletü'l-hâimi'l-hâif min levmeti'l-lâim*; *Risale fi âdâbi's-süluk*, *Risale fi's-salat ve şerhu hakikatihâ*, *Risale fi fazileti'l-ilm vel'l-akl*; Şihabüddin Sühreverdî, *Risale fi't-tecrîd*; Numan el-Harizmî, *Risale fi't-tasavvuf*; Gazzâlî, *Kıstâsü'l-mustakim*; *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*; Şemseddin Sivâsî, *Risaletü'n-necat min şerri's-sıfat*; Gazzâlî, *Risaletü'n-ledünniye*; Gazzâlî, *İlcâmü'l-avam an ilmi'l-kelem*.

¹⁹ Mecmua içerisindeki eserlerin hangi yılda istinsah edildiğine dair bir kayıt tespit edilememiştir fakat kitabın ilk varağının sonradan yapıştırılarak kapatılmış olması bu kısımda bulunan tarihleri ve dolayısıyla muhtemel tesâhüp kayıtlarını görmeyi engellemiştir. Eserin sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır.

²⁰ Mecmuada yer alan ikinci şerh Alaaddin el-Kâzerûnî'ye nispet edilen *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*'dir ve 35 ila 88. varaklar arasında yer almaktadır.

Îcî metninin nüshalar arasında farklılaştığı durumlarda, tahkîkli *Ahlâk-ı Adudiyye* metni ile mukayese edilme yoluna gidilmiştir.²¹ İki nüsha arasındaki farklılıklarda tercih edilmeyen ibare belirtilirken Nuruosmaniye nüshası (ن) ile İstanbul nüshası (س) harfiyle gösterilmiştir. Bir nüshada yer almayıp diğerinde yer alan ibare (+) ile ifade edilirken; eksik olan ibare için (-) işareti kullanılmıştır.

Metnin diziminde *Ahlâk-ı Adudiyye*'ye ait olan cümleler koyu olarak yazılmıştır. Eser içerisinde yer alan şiirler beyit formunda yazılmak suretiyle gösterirken; ayetlerin başlangıç ve sonunu metinden ayırt etmek için parantez sembolü kullanılmıştır. Hadis-i şerifler de tırnak işareti (“ ”) ile belirtilmiştir.

²¹ *Ahlâk-ı Adudiyye* metninin tahkîki için bkz. Mustakim Arıcı, “Adududdin el-Îcî'nin *Ahlâk* Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, ss. 155-160.

BİRİNCİ BÖLÜM

15. YÜZYIL'DA BİR AHLÂK RİSALESİ: *ŞERHU AHLÂKİ ADUDİYYE*

**I. ADÛDUDDÎN EL-ÎCÎ (756/1355)'NİN AHLÂK-I ADUDİYYE
RİSALESİ ÜZERİNE YAZILMIŞ ŞERHLER VE BAYSUNGUR'A İTHAF EDİLEN
MÜELLİFİ MEÇHUL ŞERHU AHLÂKİ ADUDİYYE**

1. Muhtasar Bir Ahlâk Metni Olan *Ahlâk-ı Adudiyye* ve Şerhleri

Usûlü'd-dîn, usûl-i fıkıh ve usûlü'l-luga alanlarında yazdığı eserlerle müteahhir dönem düşüncesi üzerinde önemli etkiler bırakan²² Adûduddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) benzer etkiyi amelî hikmet/ahlâk²³ alanında da yaptığı görülmektedir. Nitekim *Ahlâk-ı Adudiyye*²⁴ kendisinden sonra pek çok şerhe konu olmuştur. Diğer birçok eserinde olduğu gibi veciz bir üslup kullanan Îcî'nin yazdığı bu eser, İslam felsefe geleneği içerisinde Kindî ve İhvân-ı Safâ'dan, Ebû Bekir Zekerîya er-Râzî'ye, oradan Fârâbî, Yahyâ bin Adî, İbn Sînâ, İbn Rüşd'e²⁵ ve özellikle de İbn Miskeveyh ile Nasîruddîn Tûsî etkiyisiyle gelişerek Devvânî ve Kınalızâde'ye uzanan bir "felsefî" ahlâk yazını içerisinde değerlendirilmeye tâbi tutulmalıdır.

Ele alınan şerhin ve dolayısıyla metnin tahlilinde daha sonra fark edileceği üzere İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinin de bazı açılardan belirleyici olduğu görülse de hem içerik hem de yapısal olarak *Ahlâk-ı Adudiyye* üzerindeki esas etki Nasîruddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinden gelmektedir. Eserin tasnif açısından öncesinden ayrıldığı nokta; üçlü yapı içerisinde nazarî ahlâk yahut ilm-i ahlâk olarak isimlendirilen birinci bölümün nazarî ahlâk (ahlâk bilgisi) ile erdemlerin korunması ve kazanılması olarak iki ayrı kısma ayrılması ve böylece eserin "dört makale"den müteşekkil olmasıdır.

Îcî'nin mezkûr risalesini tahkîk ederek Türkçe'ye çeviren Mustakim Arıcı bu risalenin tespit edilebilen beş şerhi olduğunu söylemekte ve bunlar hakkında bilgi

²² Tahsin Görgün, "Îcî, Adûdiddîn", *DİA*, İstanbul 2000, C. 21, s. 412.

²³ Risale ve şerhlerin başlığından anlaşıldığı üzere daha önce amelî hikmetin altında nazarî ahlâk/ilm-i ahlâk, ev idaresi ve devlet idaresi olarak mütalaa edilen üçlü yapı Îcî risalesinde "ahlâk" olarak isimlendirilmektedir. Söz konusu tercihin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eseri sonrasında yaygınlık kazandığı söylenilebilir. Bkz. Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s. 237.

²⁴ Söz konusu risaleye verilen farklı adlar için bkz. Mustakim Arıcı, "Adûdiddîn el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", s. 139.

²⁵ Arıcı, *A. g. m.*, s. 139.

vermektedir.²⁶ Kronolojik olarak sıralanacak olursa yazılan şerhlerden ilki İcî'nin talebesi ve aynı zamanda Buhârî şarihi olan Şemsüddin Muhammed bin Yusuf el-Kirmânî'ye (786/1384) aittir.²⁷ Bu şerhi önemli kılan husus, eserin İcî'nin yaşadığı dönemde tamamlanması ve daha sonra yapılan şerhlere kaynaklık etmesidir.²⁸ Kirmânî ilk iki bölümü şerh ederken müellif İcî'nin ifadelerini cümle cümle açıklama metodunu kullanırken ev ve devlet idaresi kısmında ise bölümün tamamını verdikten sonra açıklama yapmaktadır.²⁹ Kirmânî'nin bu tercihinin karakter (hulkî) olarak ahlâklanmayı ele alan birinci bölümün teorik konuları içerisinde barındırması hasebiyle gerek kavramsal gerekse de problem odaklı incelemeye konu edilmesi gerekliliğinden neşet etmiş olması muhtemeldir. Nitekim diğer şerhlerde de görüleceği üzere eserin aile ve siyaset bölümleri, ilk iki makaleye göre oldukça kısa ve büyük oranda müellif İcî'nin görüşlerini kısa açıklamalarla destekler niteliktedir.³⁰

Arıcı'ya göre ikinci Adûdîyye şerhi bir Osmanlı âlimi olan Taşköprîzâde (968/1560) tarafından telif edilmiştir.³¹ Verilen sıra itibarıyla bu şerh Osmanlı ilmî hayatı içerisinde ortaya çıkan ilk *Ahlâk-ı Adudîyye* şerhi olma özelliğine sahiptir ve daha sonra görüleceği üzere başka örneklerin öncüsü olmaktadır. Nitekim Taşköprîzâde *Miftâhu's-saâde* adlı eserinin amelî felsefeyle alakalı bölümünde kendisinin de gençlik yıllarında İcî'nin mezkûr risalesine kapsamlı bir şerh yazdığını söylemektedir.³² Taşköprîzâde eserinin girişinde İcî'nin ahlâk alanında oldukça kıymetli olan bu eserinin ihmal sonucu unutulduğuna ve zımnî olarak yazdığı şerhin amacının, eserin önemi ve değerini ortaya koymak olduğuna işaret

²⁶ Arıcı, "Adudiddîn el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", s. 148.

²⁷ Kirmânî'nin yazdığı şerhin Türkiye yazma eserler kütüphanelerinde tespit edilebilen nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa, nr. 744, 34 vr; Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi, nr. 696, 144-168 vr; Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, nr. 2815, 204-208 vr; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, nr. 1115, 1-18 vr.

²⁸ Arıcı, *A. g. m.*, s. 149. Kuşkusuz Kirmânî'nin diğer şerhler üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunun tebellür edebilmesi için kendisinden sonraki şerhlerle karşılaştırmalı bir analize tâbi tutulması gerekmektedir.

²⁹ Arıcı, *A. g. m.*, s. 149.

³⁰ Arıcı, *A. g. m.*, s. 149.

³¹ Taşköprîzâde'nin yazdığı şerhin tespit edilebilen nüshaları şunlardır: Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi, nr. 1940, 39 vr; Süleymaniye Kütüphanesi İsmihan Sultan, nr. 430, 31-95 vr; Süleymaniye Kütüphanesi Laleli, nr. 3719, 38-72 vr; Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, nr. 1547, 1-87 vr; Ragıp Paşa, nr. 786, 25-92 vr; Kütahya Vahid Paşa, nr. 668, 5 vr; Giresun İl Halk Kütüphanesi, nr. 1150, 57 vr (Son nüsha *Şerhu Muhtasari'l-ilmî'l-ahlak* adını taşımaktadır.)

³² Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâde ve'l misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekrî-Abdülvâhid Ebu'n-Nur, Dârü'l-kütübî'l-hadise, Kahire 1968, C. 1, s. 408.

etmektedir.³³ Taşköprîzâde eserini yazarken nas ve nakiller (nusûs ve nukûl) ile sünnet ve ahlâk alanında kabul gören eserleri temel referans kaynakları olarak seçtiğini ifade etmektedir.³⁴ Bu yaklaşım gereği Kirmânî'nin şerhine oranla dinî atfın daha fazla olduğu söylenilebilir. Nitekim ayet ve hadislerin çokça yer aldığı eser boyunca Hz. Ali'nin sözlerinden alıntılar da görülmektedir.³⁵

Ahlâk-ı Adudiyye şerhleri içerisinde en kapsamlı olanı Müneccimbaşı Ahmed Dede (1113/1702) şerhidir.³⁶ Eserinin başında amelî hikmetin diğer felsefe bilimleri içerisinde öncelikli olarak ele alınması gerektiğini söyleyen Müneccimbaşı, ilim sahasında bu konunun ihmal edilmesi sebebiyle muhtasar-müfid şekilde yazılmış bu ahlâk risalesini şerhetmek istediğini belirtmektedir. İlgili literatürün başta gelen kaynaklarından istifade edeceğini belirten müellif, Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinden istifade ettiğini söylemektedir.³⁷

Risalenin dördüncü şerhi İsmail Müfid bin Ali el-İstanbulî (1217/1803) tarafından kaleme alınan eserdir.³⁸ Eserin yöntem bakımından üzerinde durulması gereken en temel hususiyeti müteahhir dönem hassasiyetleri ve bakış açılarına vurguda bulunmasıdır. Nitekim İstanbulî, amelî hikmet hususunda farklı usûller öneren akımlara değinmektedir. Ona göre hulkiyye, menziliyye ve medeniyye olarak ayrılan amelî felsefenin bölümleriyle ilgili “nazar ve istidlâl” yöntemini benimseyen Meşşâî filozoflar “ahlâk ilmi”nin asıllarının “mantikî burhan” yoluyla elde edileceğini söylemektedirler. “Hakîkî riyazet” yöntemini benimseyen “İşrâkîler” ise ahlâkın kaynağının madde ve his âleminde uzaklaşarak tamamıyla Allah’a yönelmek suretiyle nefsin “nur alemi”yle ittisal etmesi sonucu kemâle ermek olduğunu ifade etmektedir. Şarihin bu hususta esas dikkat çeken tercihi, Meşşâî filozoflarla kelamcılarının; İşrâkîlerle sûfîlerin aynı yönetime sahip olduğunu iddia etmesidir.³⁹ İstanbulî'nin güzel ahlâkı

³³ Taşköprîzâde, *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, (Elzem İçöz, *Taşköprîzâde'nin Şerhü Ahlak-ı Adudiyye Adlı Eseri* (yayımlanmamış y.l tezi), Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007, tahkik metni s. 107.)

³⁴ Taşköprîzâde, *A.g.e.*, ss. 107-108.

³⁵ Mustakim Arıcı, *Adudiddîn el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi*, s. 150.

³⁶ Şerhin üç nüshası tespit edilmiştir: Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya, nr. 2891, 189 vr; Esad Efendi, nr. 1868, 145 vr; Esad Efendi, nr. 1869, 186 vr. *Ahlak-ı Adudiyye* üzerine yazılmış üç şerh olduğunu söyleyen Katip Çelebi, Kirmânî ve Taşköprîzâde'nin yanı sıra Ahmed bin Lütfullah Reisu'l-müneccimîn de bir şerh yazdığını söyleyerek bu esere işaret etmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, tashih. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, MEB, Ankara 1941, C.1, s. 37.

³⁷ Arıcı, *A. g. m.*, s. 151.

³⁸ Eserin tespit edilebilen nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, nr. 1867, 46 vr; Hacı Selim Ağa Hüdayî Efendi, nr. 502, 52 vr; İ.Ü Merkez Kütüphanesi, nr. 2546, 38 vr.

³⁹ Kevser Kösem, *İsmail Müfit b. Ali El-İstanbulî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri* (Yayımlanmamış Y.l tezi), Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 111. Seyyid Şerif Cürçânî *Hâşiye alâ*

elde etme ve bunun sonucunda ortaya çıkacak yetkinlik hususunda dolayısıyla da “ahlâkın kaynağı”na dair görüşlerini verdiği ekollere ait yaklaşımların, kendi şerhine nasıl yansıdığı meselesinin ayrıca tedkik edilmesi gerekmektedir.

Adudiyye şerhlerinin tek matbu olanı Mehmed Emin Efendi tarafından yazılan ve 1281/1864 yılında yayımlanan *Melzemetü'l-ahlâk* adlı eserdir. Söz konusu eser bir çeviri-şerh formunda olup, önce cümle cümle metin verilmiş, ardından onun hem tercümesi hem de Osmanlı Türkçe'si ile şerhi yapılmıştır. Bu eser *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhleri içerisinde ilk Türkçe şerhli tercüme olması ve eserin etkisinin 19. yüzyılda da devam ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Yukarıda bahsedilen beş şerhin dışında eserin birinci bölümü eski Kayseri müftülerinden Ahmet Remzi Efendi tarafından 100 beyitlik Arapça manzumeye konu olmuştur. Bu eser *el-Cemheretü'r-Remziyyeti'l-ferdiyye* adıyla 1334/1915 yılında Kayseri'de basılmıştır.⁴⁰

Arıcı'nın makalesinde işaret ettiği bu beş şerhin dışında başka *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhleri de tespit edilmiş bulunmaktadır.⁴¹ Bu şerhlerden biri müellifi henüz tespit edilememiş olan Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 1546 numarada bulunan eserdir. 89 varaklık bu eserin giriş kısmında “Tasavvuf Kitapları İçerisindeki Ahlâk Şerh/leri (Kitâbu şerhi ahlâkı min kütübî't-tasavvuf)” başlığı bu eserin tasavvufî temayülle yazılan bir şerh olması ihmalini ortaya çıkarmaktadır. Güzel ahlâka sahip olmanın mahiyetinin anlatıldığı kısımlarda “nefsin tasfiye ve tezkîye edilmesi sonucunda ‘Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanılacağı” ibareleri sûfî terminolojinin etkilerini gösterir mahiyettedir. Fakat sözkonusu etkinin var olup olmadığının daha vâzıh bir surette tespit edilebilmesi için eserin bu gözle incelenmesi gerekmektedir.

Levâmî'l-esrâr adlı eserinde hakikat bilgisine ulaşmak için nazar ve istidlâl ile riyâzet ve mücâhede olmak üzere iki yöntemin bulunduğunu söylemektedir. Ona göre birinci yöntemi benimseyenler ilâhî dinlerden birisine mensup iseler kalamcı; değilseler meşşâî filozoflardır. İkinci yolu izleyenler içerisinde riyâzetlerini İslam dininin şeriatına uygun şekilde yapanlar müteşerri sufi; bunun dışında kalanlar ise işrâkî filozoflardır. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî'l-esrâr*, İstanbul 1303, s. 17'den aktaran Ömer Türker, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kırkece Yayınları, İstanbul 2011, C. 1, ss. 14-15.

⁴⁰ Hüsameddin Erdem, “Ahlâk-ı Adudiyye”, *DİA*, İstanbul 1989, C. 2, s. 14.

⁴¹ Sözkonusu eserlerden haberdar olmamı sağlayan Sayın Semih Atış'e müteşekkirim.

Adudiyye şerhlerinden bir diğeri Nuruosmaniye Kütüphanesi 5009 numarada bulunan ve bizim çalışmamızın da konusu olan eserdir. Daha sonra üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız gibi müellifi şimdilik bilinmeyen bu eserin şerhin kendisine ithaf edildiği Timurlular dönemi hükümdarlarından Sultan Baysungur (837/1434)'un yönetiminde bulunduğu 1417-1431 yılları arasında yazılmış olması muhtemeldir. Bu eserin diğer şerhlerden ayrıldığı en temel hususiyet, eğer henüz dönemi tespit edilememiş eserler ve İcî'nin talebesi olan Kirmânî' bir kenara bırakılırsa, döneminden sonra Osmanlı coğrafyası dışında yazılmış ilk şerh olmasıdır.⁴²

Eserin ulaşabildiğimiz ikinci nüshası İ.Ü Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü'nde 4018 numarada bulunmaktadır. Kapak sayfasında müstensih'in yazdığı üzere bu eserin de içerisinde bulunduğu kitap aslında iki ayrı *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhinden oluşan bir risale mecmuasıdır. Bunlardan ilk 34 varagı Baysungur'a ithaf edilen şerhin elimize ulaşan ikinci nüshası olurken; mecmua içerisindeki diğer risale "Alaaddin Kazerûnî" adlı kişiye nispet edilen 54 varaklık başka bir *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhidir. Her iki şerh de aynı müstensih elinden çıkmıştır.⁴³

Yukarıda Arıcı'nın tespit ettiklerine daha sonra bulunan Adudiyye şerhleri de dâhil edildiğinde sekiz ayrı eser yazıldığı görülmektedir. İcî'nin telif ettiği muhtasar bir ahlâk risalesinin farklı zamanlarda ve farklı meşreplerden insanlar tarafından tercih edilerek şerhe konu edilmesinin sebebi nedir? Dönemin fikir ve akımlarının etkisi şerhler üzerinde nasıl tesir etmektedir? Yukarıda birtakım hususiyetleri sıralanan şerhleri ele aldığımızda onların belli dönem ve coğrafyalarda ortaya çıktığı görülmektedir. Müellifler veya onların bulunduğu dönem üzerinden yapılacak tespitler de şerhlerdeki yönelişleri açığa çıkarmaya yardımcı olacaktır. Kronolojik olarak ilk sırada müellif İcî'nin talebesi Kirmânî (786/1384) bulunmaktadır. Nitekim bu şerhin 14. yüzyıl içerisinde risalenin kaleme alındığı ve müellifi

⁴² Türkiye Kütüphanelerinde yaptığımız arama neticesinde Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi 668 numarada *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* adlı bir esere daha ulaşılmıştır. Müstensihinin İbrahim bin Muhammed el-İsferâyînî olduğu söylenen bu eser tedkik edilince eserin aslında *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhi değil yine İcî'ye ait olan *Âdâbu'l-bahs ve'l-munâzâra* risalesine İsferâyînî tarafından yazılmış bir şerh olduğu tespit edilmiştir.

⁴³ İşaret edilen şerhler dışında Edirne Selimiye Kütüphanesi 6120 numarada *Şerh-ü Ahlâk-ı Adudiyye* adıyla kayıtlı olan ve baş tarafında "Necmeddin Kübra"ya ait olduğu söylenen bir eser daha bulunmaktadır. Yazma eserler sitesinde "Necmeddin Kübra el-Aksarayî"ye ait olduğu söylenen bu eserin incelenmesi neticesinde Taşköprüzâde şerhiyle birebir aynı olduğu görülmüştür. Bu durumda sözkonusu nispetin bir hata sebebiyle kayıtlı olduğu düşünülebilir

Îcî'nin henüz yaşadığı bir dönemde yazılan⁴⁴ ilk çalışma olması eserin önemini artıran unsurlardandır. İkinci eser 15.yüzyılda (1417-1431) Timurluların hüküm sürdüğü Herat-Semerikand bölgesinde yazılan *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*'dir. Kendisinden sonra gelen eserler içerisinde müellifin vefatının ardından eserin ne ölçüde yaygınlaştığını gösteren bir şerhtir.

16.yüzyılda Taşköprîzâde (968/1560)'nin yazdığı şerh ise Osmanlı coğrafyasında kaleme alındığı tespit edilmiş olan ilk şerhtir. Taşköprîzâde'nin bu eseri gençlik yıllarında yazdığını söylemesi hesaba katıldığında⁴⁵ eserin işaret edilen yüzyılın başlarında telif edildiği söylenilebilir. 17.yüzyılda yazılan ve Münecsimbaşı Ahmed Dede (1113/1702)'ye ait olan eser, diğerleriyle kıyas edildiğinde en kapsamlı olan şerhtir. İsmail Müfid el-İstanbulî (1217/1803) tarafından yazılan şerh, 18.yüzyılda telif edilmesi itibarıyla kronolojik olarak beşinci sırada bulunmaktadır. *Ahlâk-ı Adudiyye*'nin Osmanlı Türkçe'sine yapılan ilk çevirisi Mehmed Emin Efendi'nin (1281/1864) yazdığı *Melzemetü'l-ahlâk* adlı eserdir ve bu da 19.yüzyılda telif edilmiştir. Nihayet mezkûr risalenin son dönemlere kadar etkisini sürdürdüğünü gösterir şekilde birinci bölümü manzum olarak Ahmet Remzi Efendi tarafından *el-Cemheretü'r-Remziyyetü'l-ferdiyye* adıyla 1334/1915 yılında neşredilmiştir.

Burada görüldüğü üzere eserin yazıldığı 14. yüzyıldan klasik düşüncenin etkilerinin devam ettiği 20.yüzyıla gelinceye kadar *Ahlâkı Adudiyye* adlı eser kendisine yazılan şerhlerle bulundukları dönemin ilmî paradigması çerçevesinde yeniden yoruma tâbî tutulmuştur. Şerhlerdeki kronolojik sırayı takip ettiğimiz zaman yedi yüzyıl boyunca her asırda bir *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhinin telif edildiği görülmektedir. Dönemsel olarak tespit edilebilenler dışında yukarıda da işaret ettiğimiz gibi gerek müellifi meçhul olduğu için gerekse de müellif hakkında bilgiye ulaşamadığımız için kronolojik sıra içerisine dâhil edemediğimiz iki eser bulunmaktadır. Bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 1546'da bulunan şerh müellifi bilinmediği, İ.Ü Merkez Kütüphanesi 4018'de bulunan ve Aladdin Kazerûnî'ye; nispet edilen eserin müellifi hakkında henüz net bir bilgiye ulaşamadığından elimizdeki kronoloji bu eserlere nispetle eksik bir durumdadır. İşaret edilen bu eserler ve daha sonra Türkiye yazma eser kütüphaneleri dışında muhtelif İslam coğrafyasında yapılacak taramalar sonucu ortaya çıkabilecek muhtemel şerhler ile *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhleri, birbirleriyle olan

⁴⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 744, 2a'dan aktaran Arıcı, A. g. m, s. 149.

⁴⁵ Bkz. Dipnot. 12.

münasebetleri, dönemlerinin fikriyâtıyla aralarındaki ilişkiler ile mezkûr şerhlerin ne ölçüde bir “gelenek” oluşturduğu hususu daha belirgin hale gelecektir.

2. 15. Yüzyılda Müellifi Meçhul Bir Ahlâk Eseri: *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*

Çalışmamızın konusunu oluşturan ve müellifi meçhul olan *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhinin ait olduğu döneme dair en önemli ipucu, eserin ithaf edildiği kişinin zikredilmesidir. Nitekim metnin girişinde müstensih tarafından “fâzıl kimselerden biri”⁴⁶ olduğu belirtilen ve kimliğini henüz tespit edemediğimiz şârih, mezkûr risâleyi tafsîl etmek amacıyla yazdığı şerhi “Arap ve Acem sultanlarının başı, şehirlerin koruyucusu ve insanların yardımcısı, küfrün ve inadın etkisini kıran, velâyet sancağını ufuklarda dalgalandıran, hilâfet makamının bihakkın mâliki, adaleti yayan, zulüm ve haksızlığı yok eden, *tahkîk* ehli ve *yakîn* ashâbının yardımcısı” olarak tavsif ettiği Sultan Baysungur için yazdığını ifade etmektedir.⁴⁷ Bu itibarla eserin yazıldığı siyasî, ilmî ve kültürel ortamı anlayabilmek için kısaca Sultan Baysungur dönemine işaret etmek faydalı olacaktır.

Gıyâseddin Baysungur (ö. 837/ 1433), Timur (ö. 807/1405) tarafından Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde kurulan ve 771/1370 ile 913/1507 tarihleri arasında hüküm süren Timurlular Devleti’nin hükümdarlarından birisidir. Timur’un oğlu olan Şahruh (ö. 850/1447), 811/1409 tarihinde Semerkand’ı ele geçirir. Devletin başkenti olarak Herat’ı seçen Şahruh, Semerkand’ın yönetimini oğlu Uluğ Bey’e bırakır.⁴⁸ Timur’dan sonra ortaya çıkan siyasî karışıklıklar sebebiyle istikrarı sağlamaya çalışan Şahruh, Herat ve civarını ehl-i sünnet çizgisindeki dînî ilimlerin merkezi yapar. Onun uyguladığı bu siyasetin gerekçeleri arasında dönemin kargaşa ortamında tekrar ortaya çıkan Şîî hareketlerin bastırılması ve istikrarın sağlanması bulunmaktadır. Şahruh bu siyasetini ilim kanadında Herat’taki medreselerde bulunan sünnî ulema ile sürdürürken; halkı sünnî çizgide tutmak için de Nakşibendî tarikatının yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.⁴⁹ Şahruh’un bu müdahalesi ile Herat dînî ilimlerin merkezi haline gelmiştir.

⁴⁶ *Şerh*, vr. 86a.

⁴⁷ *Şerh*, vr. 87a.

⁴⁸ İsmail Aka, *Timurlular*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 9, 87-89, Ankara 1995.

⁴⁹ İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Felsefe-biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, *Dîvan*, İstanbul 2003/1, S. 14, s. 4. Sünnî paradigmaya bu şekilde bir vurgu olmasına rağmen Timur ve Şahruh döneminde Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde ehl-i sünnet çizgisinin Hanefî ve Şafîî yorumu hâkim olsa da Şîîliğin ve bilhassa İsnâaşeriye (onikiimam) ile İsmailîliğin yaygın olduğu görülmektedir. Bu da

Babasının inşa ettiği bu birikim üzerine gelen Baysungur (837/1433) başta hüsn-i hat ve şiir olmak üzere tezhîb, minyatür, ciltçilik gibi güzel sanat dallarına duyduğu ilgi sebebiyle Herat'ı bir edebiyat ve sanat şehri haline getirir. Devrin seçkin sanatçılarının burada bir araya gelerek eser vermesi sonucunda “Herat sanat ekolü” ortaya çıkar. Nitekim bu ekol içerisinde eser üreten sanatkârlar “Baysungurî” nisbesini kullanmışlardır.⁵⁰ Babası Şahrüh'un dinî ilimler ile kurduğu yapı üzerine yine onun başlattığı sanat birikimini geliştirmek suretiyle daha da ileri boyutlara taşıyan Baysungur'un şairler ve tasavvuf ehline ihtiram gösterdiği ve bunları yakın çevresinde tuttuğu rivayet edilmektedir.⁵¹ Böyle bir ilmî ve kültürel ortamda telif edilen *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, müellifi tespit edilemeyen bir şarih tarafından telif edilmiştir. Buna rağmen eserdeki bir takım tavırlar ve vurgulu hususlar şarihin kişiliği ve temayülleri hususunda bazı bilgiler verebilecek durumdadır.

Öncelikle yazarın bir şarih olarak nasıl bir gerekçeyle metni şerhettiği üzerinde durulması gerekmektedir. Şarih, “*mütekaddimîn*in görüşlerinin özünü verirken *müteahhirîn*in görüşlerini açacak ipuçları”nı barındıran bu eserin, metnin zor meselelerini izah edecek bir eser bulunmaması sebebiyle bu “şerh”i yazdığını söylemektedir.⁵² Bunun yanı sıra şarih, “es-salatü” ibaresini açıkladığı kısımda “bazı şerhlerde (fî bazı'ş-şurûh)” bu kelimenin nasıl ele

hem siyasî iktidar hem de halk arasında Sünnîlik ile Şîlik arasında bir kararsızlık bulunduğunu göstermektedir. Bkz. *A. g. m.*, s. 4.

⁵⁰ Ali Alparlan, “Baysungur, Gıyâseddin”, *DİA*, İstanbul 1992, C. 5, s. 276. Herat'ta Şahrüh ve Baysungur etkisiyle dinî ilimler ve sanat gelişmişken aynı dönemde Uluğ Bey'in başında olduğu Semerkand'ta durum oldukça farklıydı. Uluğ Bey (853/1449) Herat'taki dinî ve “irfânî” yönelime karşı, Semerkand'ta talimî-riyazî ilimleri ön plana çıkartmıştır. Sözkonusu farklılığın bir göstergesi olarak ulemanın yerleşimi bu iki şehir arasındaki ayrıma göre kendisini göstermektedir. Bazı âlimler sadece Herat'ı bazıları ise yalnızca Semerkand'ı seçerken bir grup ise bu iki bakış açısını sentezlemeye çalışmıştır. Semerkand'ta Timur Seyyid Şerif Cürçânî'yi ön plana çıkartırken, Uluğ Bey Kadı-zâde'yi; Şahrüh ise Herat'ta Taftâzânî'yi benimsemektedir. Bu hususta her iki ekolü karşılaştırmak suretiyle Semerkand matematik-astronomi okulunun gelişim sürecini anlatan bir çalışma için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Felsefe-biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, ss. 5-6, 18.

⁵¹ Şahrüh'un kendi yönetimi altında ön plana çıkardığı Taftâzânî, irfanî çizgiye özellikle de İbn Arabî tasavvuf çizgisine sert bir tavır içerisindeydi. Taftâzânî'nin bu tavrı siyasî ve toplumsal şartlar gereği “irfanî tabiatlı” Şahrüh tarafından makul karşılandı ve “irfan-ı nazarî” ile uğraşmayan Nakşibendîlik'in yaklaşımı benimsendi. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, *A. g. m.*, s. 25. Şahrüh'un Nakşibendîlik etkisini yaygınlaştırmaya çalışması hasebiyle halefi Baysungur'un bu ekole mensup sufi meclislerinde bulunduğu düşünülebilir. Bu bölgede Nakşibendîlik tarikatının yaygın olmasının yanı sıra Çiştiyye ve Kâdiriyye tarikatlarına rastlandığı da söylenebilir. Bkz. Recep Uslu, “Herat”, *DİA*, İstanbul 1998, C. 17, s. 217.

⁵² *Şerh*, vr. 87a.

alındığı üzerinde durmaktadır.⁵³ Şarihin “diğer şerhleri” ibaresi dikkate alındığında onun eserin başka şerhlerini görmüş olma ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Şarihin şahsî tavırlarından bir diğeri çağdaşı olan ulemaya yaptığı eleştirilerdir. Ona göre muâsır âlimlerin pek çoğunun ana derdi mücadele ve başkasını ilzâm etmektir. Bunun yanısıra sözkonusu kişiler insanlara temennâ edip, bir yerlerde vazife almaya çalışmaktadır. Şarihin eleştiri noktalarından en dikkat çekici olanı ise “alet ilimleri” ile uğraşılıp “dînî ilimler” ve “funûn-u kemâliye”nin terk edilmesidir.⁵⁴ Nitekim “ibadet” erdeminin tarifinde geçen “Allah’a ve ehline tazimde bulunmak” ifadesindeki “ehl”in içerisinde kimlerin dâhil olduğunu açıklarken şarih, ulema kategorisinde sadece “ihlâslı ve âmil” olan “Kur’an ve hadis” âlimlerini zikretmektedir.⁵⁵

Bir diğeri husus da şarihin “Ehl-i beyt”e dair olan yaklaşımıdır. “Âlihî” ibaresini açıkladığı kısımda şarih, bundan Resulullah’a tâbî olan herkesin kastedildiğini ve “alihî” ibaresinin esasında “mecaz” olarak söylendiğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre bu ibarenin altına tüm “sahabî” girmektedir.⁵⁶ Bu şekilde kabul edilmek suretiyle “Rafizî”lerin iddia ettiği tehlikeli yaklaşımdan da kurtulunmuş olacağını söyleyen şarih⁵⁷, başka bir bağlamda da Hulefây-ı râşidîn’i sevmek üzerinde durmaktadır.⁵⁸ Sözkonusu yaklaşımlar şarihin “Ehl-i sünnet” çizgisinde olduğunu göstermekle birlikte döneminde Şîî cereyanlara karşı gerçekleştirilen mücadelenin etkisine de işaret etmektedir. Nitekim şerh içerisinde Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Ali’den yaptığı alıntılar da onun bu tavrını destekleyen bir mahiyet arz etmektedir.

Şarihin tavrı ve birtakım tercihlerine işaret eden bu bilgiler kimliğinin meçhûliyetini bir nebze giderse de onun bir müellif olarak hayatı ve eseri/leri hakkında net bir veri sağlamamaktadır. Bu durum eseri yorumlamayı ve bulunduğu fikrî zemini ortaya çıkarmayı güçleştirse de şarihin *Ahlâk-ı Adûdiyye* metnini şerh ederken yaptığı tasarruflar, ayet-hadis,

⁵³ Şerh, vr. 88b. Benzer şekilde şarihin “bazı nüshalar”da diyerek farklılaşan kavramlara dair açıklamalarda bulunması farklı *Ahlâk-ı Adûdiyye* nüshalarıyla karşılaştığını göstermektedir. Bkz. Şerh, vr. 91a.

⁵⁴ Şerh, vr. 95a-95b.

⁵⁵ Şerh, vr. 105b.

⁵⁶ Şerh, vr. 89a.

⁵⁷ Şerh, vr. 89a.

⁵⁸ Şerh, vr. 96a.

şiiir ve berceste kabilinden zikrettiği alıntılar, kısacası dil ve üslûbunu kapsayacak şekilde bütün bir “yöntem”inin incelenmesi ile bu zorluk bir ölçüde aşılmaya çalışılacaktır.

3. *Şerhu Ahlâkı Adudîyye*’nin Muhtevâsı Ve Yöntemi

Şerhu Ahlâkı Adudîyye metninin muhtevasını belli noktalardan ele almadan önce üslup ve tavrının hangi minval üzere ilerlediğine bakmamız gerekmektedir. Metin tahlil edilirken de yer yer değineceğimiz gibi eserin amelî felsefe yazım geleneğine uygun tarzda telif edilmesinin beraberinde İslam dininin ve toplumsal kabullerin şekillendirici olduğu görülmektedir. Öncesi olmakla birlikte özellikle Nasîruddîn Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsirî* eseriyle yaygınlık kazanan bu tarz, *Ahlâk-ı Adudîyye* şerhlerinde de belirgin surette kendini göstermektedir.

Bahsettiğimiz özellikleri gösterebilmek için çalıştığımız şerh üzerinde bu hususları kategorize ederek belirtmeye çalışacağız. Bunlar ayet-i kerime, hadis-i şerif, şiiir, özlü söz olarak sınıflandırılabilir. Ayet ve hadisleri doğrudan metin içerisinde “kale’llâhu” ve “kale Resulullâhi” olarak veren şariih, şiiirlerde kırmızı mürekkeple kimi yerde “kale şair” derken kimi yerde “şiiir” diye kırmızı mürekkeple bir başlık koyup ardından beyiti vermektedir. Bunun yanısıra hiçbir şey belirtmeksizin doğrudan şiiiri verdiği de görülmektedir. Bu şiiirlerin hiçbirinin şairi belirtilmemiştir.

Dört makale üzere teşekkül eden risale-şerhin birinci makalesi olan “nazarî ahlâk” kısmı hem analiz hem de söz konusu dinî ve örfî unsurların çeşitliliği bakımından diğer bölümlerden daha zengin bir muhtevaya sahiptir. Nitekim bu bölümde anlatılanları desteklemek ve anlamayı çeşitlendirmek adına on sekiz ayet-i kerime, otuz hadis-i şerif, on altı özlü söz bulunmaktadır. Özlü sözlerden bir kısmının söyleyeni belirtilmiştir. Buna göre şarihin aktardığı sözlerden ikisi Vezir Mueyyedüddîn Tûrânî’ye, ikisi Hz. Ali’ye, söyleyeni belli olanların geri kalanı da İbn Abbas, Zünnun el-Mısırî, Ebu Feth Bistâmî, Nasîruddîn Tûsî⁵⁹’ye aittir.

⁵⁹ Amelî felsefe içerisinde şarihin zikrettiği tek kaynak “adalet”in diğer üç erdemle ilişkisi hususunda görüşüne başvurduğu “muhakkik”lerden birisi olarak kabul ettiği Nasîruddîn Tûsî’dir. Bunun dışında “hayâ” erdemini açıklarken Aristoteles’e nispet edilen bir diyalog da bulunmaktadır. Bkz. *Şerh*, vr. 103a, 99b.

“Ahlâkın korunması ve kazanılması” başlıklı ikinci makalede dört ayet, sekiz hadis, sekiz şiir, biri Hz. Ömer diğeri de Hz. Ali’ye ait iki söz bulunmaktadır. Üçüncü makale olan “siyâsetü’l-menzil”de yedi ayet, dört hadis, beş şiir bulunurken dördüncü makale “tedbîru’l-müdün”de ayet görülmeyip; bir hadis, dört şiir, bir de özlü söz bulunmaktadır. Burada da görüleceği üzere diğer bölümlerle karşılaştırıldığında güzel ahlâkın bilgisini veren ilk bölüm üzerinde ayrı bir ihtimamla durulmaktadır. Nitekim ileride ayrıntılı olarak inceleneceği gibi şarih, amelî hikmetin temel bölümünün bu kısım olduğunu, siyasetü’l-menzil ve tedbîru’l-müdün kısımlarının bunun üzerine bina edildiğini ve bu iki bölümün “hulkî ahlâk”ın “tamamlayıcısı (mütemmim)” olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus da İcî’nin kendisinden öncekilerden farklılaşarak “ilm-i ahlâk” kısmını “nazarî ahlâk” ile “ahlâkın korunması ve kazanılması” şeklinde iki ayrı bölüm olarak ele almasıdır. İcî’nin bu tavrı ele aldığımız şerhte farklı bir tercihle kendini göstermektedir. Nitekim burada da yine ana bölüm olarak “nazarî ahlak” kısmı ele alınmakta, ikinci makale daha talî bir planda kalmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen unsurlar içerisinde şiirin büyük oranda yer kapladığı görülmektedir. Bu husus gerek Nasîruddîn Tusî gibi filozoflardan gerekse Hulefâ-yı râşidîn gibi İslam büyüklerinden özlü sözler nakleden şarihin şiire temayülü bulunan bir zat olma ihtimalini güçlendirmektedir. Söz konusu unsurun kendisi de bir şair olan ve şiire büyük önem veren Baysungur’a sunulan bir eser olmasıyla alakalı olduğu da söylenmelidir.

Önemine binâen daha sonra da temas edeceğimiz ayet-hadis, şiir ve özlü sözlerin amelî felsefe bağlamında ne anlama geldiği hususunun yanısıra mezkûr unsurların aktarılmasını üslup bağlamında burada da ele almak istiyoruz. Amelî felsefe geleneğinin devamı olarak ortaya çıkan bu şerhin söz konusu mesele bağlamındaki tercihlerinin nasıl yorumlanması gerekmektedir? Bilhassa Tûsî sonrasında yaygın olarak kullanıldığını bildiğimiz felsefî, dînî ve örfî dillerin birlikteliğinden ortaya çıkan amelî hikmet yazım üslubunun, şarihler ve ahlâk yazarları arasında yaygınlık kazanmasının gerekçesi nedir? Kanaatimizce tüm bu soruların cevaplanabilmesi için ahlâkın kaynağı ve dayanaklarının (istimdâd) ele alınması gerekmektedir.

⁶⁰ Şerh, vr. 90a.

İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-hikme* adlı eserinde amelî hikmetin ilkeleri ve bütün boyutlarıyla "ilâhî şeriat"ın alanına girdiğini ve "yasa koyucu/peygamber" tarafından vaz' edildiğini söylemesi, kendisinden sonraki dönemde etkisini farklılaşan boyutlarla göstermiş olsa da "ahlâk"ın dinî kökenleri sürekli olarak vurgulanan bir husus olmaya devam etmiştir.⁶¹ Dolayısıyla mezkûr yazım tarzı da böyle bir fikrî arkaplan çerçevesinde, felsefî yapı ve kavramların dinden ayrı bir yöntem dâhilinde ortaya çıktığını düşünmeyerek hepsini birlikte mütalaa etme yoluna gitmiştir denebilir. Bu hususta dikkat çeken bir diğer nokta müteahhir dönemde "mebâdi-i aşere" olarak zikredilen ve her ilimde bulunan "on ilke"den biri olan "istimdâd"ın ahlâk, bir diğer ifadeyle amelî hikmette uygulanan formudur. Şarihin de ilimlerin ilkelerinden bahsederken işaret ettiği bu husus⁶² aslında zımnî olarak onun şerhte uyguladığı yönetime işaret etmektedir. Çünkü İcî metninde görülen felsefî ilke ve kavramları açıklamak üzere başvurduğu tabiri caizse "yardım" aldığı ayet-hadisler, insanların muhayyilesinin aşına olduğu ve onların anlamalarını kolaylaştıracak şiirler ile özlü sözlerdir. Bu durumda söz konusu dilsel kurgu, felsefî ilimlerden "amel'e taalluk eden alanların "istimdâd" ilkesinin zikredilen unsurları içermesine dayanmakta ve bunların tercih edilmesinin altında yatan sebep de "amelî hikmetin kaynağı" olduğu söylenen "ilâhî şeriat ve unsurları" olmaktadır.

Buna bağlı olarak şarihin güzel ahlâkı kazanmanın hangi yöntemle mümkün olacağı sorusuna verdiği cevap üzerinde de durulması gerekmektedir. Ona göre kişinin güzel ahlâkı edinebilmesi için şeriatın emirlerine uygun şekilde "riyâzet ve mücâhede" yolunu benimsemek suretiyle erdemleri çokça yapması gerekmektedir.⁶³ Şarihin ahlakî yöntem olarak "riyâzet ve mücâhede" yöntemini benimsemesi onun sahip olduğu bakış açısını büyük oranda vermektedir. Nitekim İsmail Müfid'in yaptığı sınıflandırmada güzel ahlâkı kazanmak için mezkûr yöntemi kullanma hususunda sûfiler ve işrâkîler ortak olurken; Seyyid Şerif Cürcânî'nin hakîkati talep eden gruplar arasında riyâzet ve mücâhede yöntemini kullanmada şeriatın sınırları içerisinde olanlar sufilerken, bunun dışında kalanlar işrâkîler olmaktadır.⁶⁴

⁶¹ İbn Sînâ'nın bu husustaki görüşleri ve sonrasına etkisi için bkz. Bu çalışma: Amelî Felsefenin Üçlü Taksiminin Mahiyeti: Bölümleme ve İçerik Meselesi. Nitekim şarih de bu sürekliliğin bir takipçisi olarak ahlâkın kaynağının "aklî ve naklî kanunlar" olduğunu ifade etmekte ve bunlara uymanın ancak "peygamberler"ın gösterdiği yola tâbî olmakla mümkün olacağını söylemektedir. Bkz. *Şerh*, vr. 90a.

⁶² Şarih ilimlerin ilkelerini anlatırken "istimdâd"dan "yestemiddü minhâ fî zâlike'l-ilm" olarak bahsetmektedir. Bkz. *Şerh*, vr. 89b.

⁶³ *Şerh*, vr. 92a.

⁶⁴ Bkz. Dipnot 18.

Hakikat talebi ile ahlâklanmanın “sonuç” itibariyle “ortaklık”ı hesaba katıldığında böyle bir yöntem farklılaşması düşünölemeyeceği için her iki müellifin tavrı da kendi yaklaşımları içerisinde değerdendirilmeye müsaittir. Fakat şarihin yukarıda riyâzet ve mücâhedeyi “şeriata uygunluk”la kayıtlaması, onun Seyyid Şerif’in işaret ettiği hususa daha yakın olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Bunun yanı sıra İsmail Müfid’in söylediği üzere şarihin işaret ettiği yöntemi kabul eden zümreler içerisinde hem sûfiler hem de işrâkiler dâhil edilebilir. Çünkü sûfî metinlerde çokça kullanılan “tahalluk bi-ahlâkillah” hadisinin zikredilmesi; şarihin ahlâkı tanımlarken “kunûzu’t-tahkîk ve rumûzu’d-dirâye”, “esrâru’l-makâmat” ve “makâsıdı’t-tecrîd”, kavramlarını kullanması onun “sûfî” tercihini gösterir örnekler olurken⁶⁵; nefis-beden farklılaşmasını anlatırken nefsin eşyanın hakikatini elde etmede “kutsî zat”lara benzediğini söylemesi ise felsefî tavra yakınlaştığına işaret etmektedir.

⁶⁵ Tahkik, tecrid, hakikat ve makam kavramlarının tasavvufî anlamları için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, s. 341, 347, 153, 234.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU AHLÂKİ ADUDİYYE'NİN MESELELERİ

I. AHLÂK NEDİR?: AMELÎ FELSEFENİN BİR DALI OLARAK AHLÂK

İslam felsefesi içerisinde yazılan ilk müstakil ahlâk kitabı olarak kabul edilen İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinden tevarüs ettiği birikim üzerine Nasîrüddîn Tûsî'nin yazdığı *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eser, İslam düşüncesi içerisindeki felsefî ahlâk literatürünün konularını sistematize edip sonraki dönem ahlâk eserlerinin yazım tarzını belirlemesi⁶⁶ açısından önemli bir yerde durmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Adûduddîn el-Îcî'nin telif ettiği *Ahlâk-ı Adudiyye* risalesi de Tûsî'nin eserinin muhtasar şekilde yazılmış bir örneğidir. Eser hem kendi döneminde hem de döneminden sonra birçok defa şerh edilmiştir. Söz konusu şerhlerden birisi de çalışmamıza konu olan, Timurlular dönemi hükümdarlarından Baysungur (ö. 837/1434)'a ithaf edilmek suretiyle yazılan *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* adlı eserdir. Yazım tarzı ve muhtevası itibariyle Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserini takip ettiği için konular Îcî tarafından buradaki sırayla ele alınmış; şarih de aynı üslup üzerinden eseri şerh etmiştir.

Îcî, meseleleri ayrıntılandırmaktan ziyade “muhtasar-müfid” olacak şekilde anlatan bir metin kaleme almayı tercih ettiği için tahlilde esas alacağımız şarihin görüşleri ve yorumları büyük ölçüde metnin belirleyiciliğini artırmaktadır. Özellikle eserin “nazarî ahlâk” ile “ahlâkın korunması ve kazanılması” başlıklı ilk iki bölümünde şarihin öne çıktığı görülmektedir. *Siyâsetü'l-menzil* (ev idaresi) ve *tedbîrû'l-mudun* (devlet idaresi) başlıklı son iki bölümde ise şarih büyük oranda müellif Îcî'nin görüşlerini aktarmakla yetinmekte ve bazı küçük lâfzî izahlar dışında metni takip etmeyi tercih etmektedir. Özellikle şarihin ifadelerinin belirleyici olduğu yerlerde metnin ana önermelerini söyleyen Îcî'nin ifadeleri dikkate alınmayacak ve konular şarihin söyledikleri üzerinden aktarılacaktır. Metin ve şerhin temel kaynaklarından biri olması hasebiyle eserde ele alınan konularda gerekli görüldüğü yerlerde Tûsî'nin ve selefi konumundaki İbn Miskeveyh'in görüşleriyle mukayese etme yoluna gidilecektir.

⁶⁶ Anar Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s.11, 55-56; Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2011, s.20.

1. Ahlâklanmanın Anlamı: İnsan Niçin “Güzel Ahlâk” Sahibi Olur?

Ele aldığımız eserin giriş kısmında öncelikli olarak bir insanın niçin güzel ahlâka sahip olması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Şarihe göre uğruna çaba sarf edilmesi gereken ve imkân ölçüsünde kazanılmaya çalışılan şeylerin en önemlilerinden birisi olan ahlâk; terimsel olarak “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak” anlamına gelmektedir. Bu ibare *erdemler*le (fazîlet) donanmak ve fazîletlerden “sapma” olarak kabul edilen *erdemsizlikler* (rezîlet) ve kötü huylardan arınma manasında kullanılmaktadır.⁶⁷ İbn Miskeveyh’in *Tehzibü’l-ahlâk* adlı eserinde bu husus “ahlâk sanatı”nın niçin diğer sanatlardan daha üstün olduğu açıklanırken ifade edilmektedir. Buna göre “eylem”le neticelenecek bir ahlâk bilgisiyle, insanın bütün fiillerinin cevherine uygun bir şekilde gerçekleştirilerek yetkinleşme amaçlanmaktadır.⁶⁸ İnsanın niçin erdemlerle donanıp erdemsizlikten kaçınmak suretiyle “ahlâklanması” gerektiği hususu, Nasîrüddîn Tûsî tarafından insanda bulunan teorik ve pratik kuvvelere ait hususiyetler üzerinden izah edilmektedir. Teorik kuvvenin yetkinleşmesini “varolanların mertebelerini kuşatma ve onların gerçeklerine muttali olma” şeklinde izah eden Tûsî’ye göre pratik yetkinlik ise insanî, hayvanî ve bitkisel nefis mertebelerinin kuvve ve fiillerinin birbirleriyle uyumlu olmaları ve aralarındaki hiyerarşik ilişkinin sağlanmasıyla gerçekleşir. Bu şekilde kurulacak bir ilişkinin neticesinde “güzel ahlâk” ortaya çıkar.⁶⁹ Bu durumda Tûsî teorik ve pratik yetkinleşmenin nihayetini insanın “kemâl” noktasına ulaşması olarak öngörmekte ve güzel ahlâka sahip olmanın bu itibarla bir “değer” olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰

Ahlâkın insan için bu kadar önemli bir konumda bulunmasının sebebi şarih tarafından çeşitli gerekçelerle açıklanmaktadır. Buna göre ahlâklı bir yapı dünya hayatında nizamı sağlayarak işleyişi kolaylaştırmakta; ahirette ise ebedi mutluluğa ulaştıran bir vesile olmaktadır. Nitekim ahlâk “yüce rıza”ya (*merdâtü’l-kebirü’l-müteâl*) erişmek isteyen kişiye uzatılmış bir “merdiven”dir.⁷¹ “Rıza”nın bir diğer cihetten “kemâl (yetkinlik)”in zirvesi olduğunu söyleyen şarih, “güzel ahlâk”ı kazanmanın kendisinin bizâtihi bir “amaç” değil ebedi mutluluğu ifade eden “yüce rıza”nın kazanılmasına müteveccih olduğunu ifade

⁶⁷ Şerhu Ahlâkı Adudiyye, vr.86b.

⁶⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzibü’l-Ahlâk*, Daru’s-sadr, Beyrut 2006, s. 34; İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehzibü’l Ahlâk)*, çev. A. Şener, C.Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 41.

⁶⁹ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayınları, İstanbul 2007, s. 50.

⁷⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 80; Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, s. 50.

⁷¹ Şerh, vr.86b.

etmektedir. Ahlâkın “kemâl” ile kurulan bu ilişkisi istiâreler üzerinden şöyle anlatılmaktadır: “Ahlâk tahkîk hazinelerinin yerini gösteren bir lamba; dirayet remizleri için hiçbir araştırma ilkesinin elde edemeyeceği bir anahtardır. Makamların sırları ve tecerrüt etmenin maksatlarını ortaya çıkartan; hakikatlerin özünü ve tevhit cevherlerini vasf edendir.”⁷² Burada farklı noktalardan ifade edilen kemâle erme ve hakikate ulaşma mevzûsunda ahlâklanmanın nasıl bir işleyişe sahip olduğunun belli sınırlar içerisinde anlatılması şarihe göre güç bir durumdur. Bu sebepten dolayı şarih mezkûr meseleye sadece işaret etmekle yetinmektedir.

Buradaki yapı itibariyle ahlâk’ın esas amaç olmaktan ziyade “kemâl”e ulaşma noktasında araç olması farklı farklı mevzûlar içerisinde İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin anlatımında da kendini göstermektedir.⁷³ Yetkinleşme hususunda aynı kanaati paylaşmakla birlikte şarihin bu konuda kullandığı “makamların sırları”, “tecrîd” gibi kavramlar onlardan farklılaştığı noktalar olarak görülebilir.

2. Amelî Hikmetin Bölümleri ve Nazarî Ahlâk

Şerhu Ahlâkı Adudiyye metninde bundan sonra amelî hikmet (pratik felsefe)nin bölümleri ele alınarak ahlâk ilmi içerisinde ifade ettikleri konum üzerinde durulmaktadır. Şarih hikmetin (felsefe), insan nefsinin yetkinliğe ulaşmak için varlıkları mahiyetleri ile bilmesi ve bu doğrultuda eylemde bulunması anlamına geldiğini, bu itibarla da felsefenin bu iki nispeti sebebiyle nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olarak bölümlendiğini ifade etmektedir.⁷⁴ Nazarî bölüm tabîi (fizik), riyâzî (matematik) ve ilâhî (metafizik) kısmı mündemiçtir. Amelî olan kısım da *ilm-i ahlâk*, *ilm-i tedbîrü’l-menzil* ve *ilm-i siyaset* olarak üçe ayrılır. Şarihin ifadesiyle araştırmaya konu olan bu risale de amelî hikmetin konularını içermekte olduğu için “hulkiyye”, “menziliyye” ve “medeniyye” olarak üç bölüme ayrılmıştır.⁷⁵ Şarihin felsefenin kısımlarına temas ettiğini gördüğümüz bu bölümün Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsırî*’nin baş kısmında felsefenin bölümlerini ele alış tarzını takip eden bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz. Tûsî mezkûr kısımda teorik ve pratik felsefenin bölümlerini mevzûlarına nispetle izah etme yoluna giderken şarih bu bölümlere işaret etmekle yetinmektedir.

⁷² *Şerh*, vr.86b.

⁷³ Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, s. 50, 52.

⁷⁴ *Şerh*, vr. 86b.

⁷⁵ *Şerh*, vr. 89a.

Amelî hikmetin bu bölümlendirilmesi hususunda “ahlâk ilmi” üzerinde özellikle duran şarih, erdemlere dair melekelerin kazanımı, erdemsizliklere dair melekelerden de uzaklaşılması için onların “iyi-kötü” ve “güzel-çirkin” olmaları cihetlerinden “bilinmesi” gerektiğini ifade etmektedir. Bu nedenle esasında nefsin yetkinleşmesi için yapılacak fiilleri belirtmesi hasebiyle “normatif” bir karaktere sahip olan amelî hikmet, ameli öncelemesi gereken bilgi ve bu hususta ele alınan teorik meseleler itibariyle “nazarî” bir hüviyete de sahip olmaktadır. Bu itibarla da eser *teorik (nazarî) ahlâk, ahlâkın korunması ve kazanılması (hıfzü’l-ahlâk ve iktisâbuhâ), ev idaresi (siyâsetü’l-menzil) ve devlet idaresi (tedbîrû’l-mudun* olmak üzere dört bölüme ayrılmaktadır. İcî’nin metni ve şarihin şerhiyle birlikte incelediğimiz bu eser yapısal olarak ve konularının ele alınış biçimiyle büyük oranda Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nasırî* adlı eserini takip etmesi itibariyle amelî felsefeyi üç bölümlü bir yapı olarak anlamlandırmakta ve konularını da böyle bir ilişki düzeyinde birbiriyle irtibatlandırmaktadır. Nazarî olarak ifade edilmesi sebebiyle “ilm-i ahlâk”ın diğer bölümlerin mukabili olduğu şeklinde bir yanlış anlaşılma olmaması gerektiğini söyleyen şarih, ilk bölüme bu ismin verilmesinin sebebinin “ahlâk” ilminin her üçünü kapsaması ve *siyâsetü’l-menzil* ile *tedbîrû’l-mudun* bölümlerinin teorik ahlâkın “mütemmim cüzü” olması dolayısıyla olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Bu durumda amelî hikmet içerisindeki üç bölümden biri olan “ilm-i ahlâk” kısmı, bu yapının temelini teşkil etmesi ve diğerlerinin onun “mütemmim cüzü” olması hasebiyle bütün bir yapıyı ifade etmek için kullanılmaktadır.⁷⁷

3. Ahlâkın Konu (Mevzû), Problem (Mesâil) ve İlkeleri (Mebâdi)

İslam düşüncesi içerisinde İbn Sînâ’dan itibaren terimsel anlamını kazandığı şekliyle söylenecek olursa, her ilmin bir mevzû (konu), mesâil (problem), mebâdi (ilke) ve faydası vardır. Nitekim burada söz konusu ilmi diğer alanlardan ayıran ve onu müstakil bir hüviyete kavuşturan özellikler ifade edilmektedir. Şarih her bir ilmin konusu (mevzû), dayanağını oluşturan mebâdisi (ilkeler), mesâili (problemler) ve ilmin sonucunda ortaya çıkacak yararının bulunduğunu ifade etmektedir.⁷⁸ Amelî hikmetin temellerine dair özellikleri veren şarihe göre bu ilim; insanî nefsin kemâli için “güzel ahlâkın kazanılması” keyfiyetini ifade etmektedir.⁷⁹ Mevzûsu ise iradeye nispetle kendisinden güzel yahut çirkin fiillerin ortaya çıkması açısından

⁷⁶ Şerh, vr.90a.

⁷⁷ Şerh, vr. 90a.

⁷⁸ Şerh, vr. 89b.

⁷⁹ Şerh, vr. 89b.

“insanî nefis”tir. Mebâdîsi, fazîlet ve reziletlerin övülmesi ve yerilmesiyle alakalı olan “tasavvur(kavram)” ve “tasdik(önerme)”lerdir. Ahlâk ilminin⁸⁰ ilkelerinin bu şekilde olduğunu söyleyen şarih, söz konusu kavram ve önermelerin eserin birinci bölümü olan nazarî ahlâk kısmında ele alındığını ifade etmektedir. Ona göre buradaki ilkeler aklî ve naklî kanunlardan alınmışlardır.⁸¹ Ahlâk ilminin mesâilinin fazîletlerle donanıp reziletlerden uzaklaşmanın nasıl gerçekleşeceğini bildiren “malumat” hakkındaki “nazarî hükümler” olduğunu söyleyen şarihe göre bu ilmi öğrenmenin sonucunda ortaya çıkan fayda ise ahirette yüce mutluluğun kazanılması, dünyada da güzelliklerin elde edilmesidir.⁸²

İlmin ilkelerine işaret etme hususiyeti İbn Sînâ çizgisindeki Nasîrüddîn Tûsî’nin⁸³ ahlâk eserinde de kendisini göstermektedir. Tûsî burada ahlâk ilminin konusunu ve ilkelerini vermekle yetinmektedir. Ona göre ahlâkın konusu, insânî nefsin iyi ve övülen ya da kötü olup yerilen “iradeli” fiillerin çıkması açısından incelenmesidir. Bu ilmin ilkeleri ise esasında büyük oranda doğa bilimi (sınâu’t-tabîî) ile ilgili olduğu için ilkelerin kesin bir şekilde açıklanması ancak doğa biliminde gerçekleşebilir. Fakat Tûsî, doğa biliminden bağımsız olarak ahlâk ilmini okuyan insanların yanlışlarını önlemek için, bu bilimin ilkelerinin genel bir tasavvur oluşturacak şekilde verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Mevzû itibariyle “insanî nefis”ten doğan iradeli fiiller üzerinde durarak şarihin de bu hususta Tûsî’nin yaklaşımını takip ettiği görülmektedir.

⁸⁰ Metin içerisinde de geçtiği üzere burada ahlâk ilmi, amelî felsefenin tüm alanlarını içerecek şekilde geniş manada kullanılmaktadır.

⁸¹ *Şerh*, vr. 90a.

⁸² *Şerh*, vr. 90a.

⁸³ Gafarov, “Nasîruddin Tûsî”, *DİA*, C. 41, s. 442.

II. NAZARÎ YAHUT ŞAHSÎ AHLÂK

1. Ahlâklanmanın Vasatı Olması Açısından Hulk ve Meleke

Amelî hikmetin “hulkî(şahsî)/teorik ahlâk”la ilgili olan kısmının bilinebilmesi için öncelikle “hulk” kelimesinin anlamının ve kapsamının bilinmesinin gerekli olduğunu söyleyen şarih, bunun sebebinin erdem ve rezilet türlerinin hulk “vasat”ında ortaya çıkması olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴

Şarihe göre “hulk/ahlâk” kelimesinin farklı anlamları bulunmaktadır. Sözlük anlamıyla hulk; “yaratılış” ve “heyet, şekil, gözle idrak edilen suret” anlamında kullanılmaktadır. Bunun ardından ıstilahî anlamları ele alan şarih; “hulk” kavramının bir açıdan “yaratılıştan gelen ve değişmesi mümkün olmayan kuvve”; başka bir açıdansa “nefiste yerleşik olan ve değişimi kabul eden heyet” anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁸⁵ Hulk’un nefiste “heyet” olarak bulunduğu durumda bu garîza sebebiyle fiiller oradan suhuletle çıkar. Şarih “hulk” kavramının “değişim” ve “süreklilik”e bağlı olan iki yönü olduğuna işaret eden bu ifadeleriyle İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin görüşlerini takip etmektedir. İbn Miskeveyh ahlâkın tanımını “nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan hal” olarak vermesinin ardından Tûsî’de de gördüğümüz şekliyle ahlâkı tabîi (doğal) ahlâk ile alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâk olarak ikiye ayırmaktadır.⁸⁶ Ahlâk felsefesi içerisinde böyle bir ayrımın sonucunda ortaya çıkan tartışmaya işaret eden İbn Miskeveyh’e göre ahlâkın “düşünen nefse has olması”yla “düşünen nefsin etkisi”yle olması hususunda ihtilaf bulunmaktadır.⁸⁷ Bu durumda belli bir fiilî süreç ve çabanın sonucunda ortaya çıkan ahlâkî melekelerin kazanımıyla şekillenen “ahlâk” için doğal bir oluşum olduğu iddiası öne sürülebilir mi? Nitekim ahlâkın tabîi yahut gayr-i tabîi olması noktasındaki görüşleri değerlendiren Tûsî’ye göre huylar ne doğal ne de doğaya muhaliftir. Eğer bir erdem kişinin mizacının gerektirdiğine uygun olursa o şey “kolaylık”la; uygun olmazsa güçlük

⁸⁴ Şerh, vr. 90a.

⁸⁵ Şerh, vr. 90a.

⁸⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 30; *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 36; Tûsî, *Ahlâk*, s. 81-82.

⁸⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 31; *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 37-38.

gerçekleşir. Tûsî'nin kabul ettiğini söylediği söz konusu görüşe bakılırsa tabîi yapının ahlâklanma sürecinde ortaya çıkan menfî yahut müspet etkisi yadsınamaz. İnsan doğası erdemlerin kazanımında etki sahibi olmakla birlikte bu durumun “tabîi ahlâk” olarak ifade edilmesi ahlâkın mahiyeti itibariyle karışıklığa sebebiyet veriyor olabilir. İbn Miskeveyh'te bulunmayan ancak Tûsî'nin ahlâkın tabîi olması üzerine yaptığı bir diğer vurgu ise belli bir çaba sonucunda kazanılan erdemlerin doğaya uygun olması durumunda daha kolay bir şekilde ortaya çıkabilmesidir. Zikredilen doğal yapı bir sonraki adım olarak belli erdemlerin birtakım fiiller sonucunda tekrarlanmak suretiyle artık “kolaylıkla” yapılmasını ifade eder.⁸⁸ Şarih “tabîi ahlak”ın bu yönüne temas etmeyerek “hulk”ta ortaya çıkan fiillerin “hiçbir şartlanma ve zorluk olmaksızın (*bilâ revîyye*)” doğrudan ortaya çıkması durumuna “meleke” adı verildiğini ifade etmektedir.⁸⁹ Fiillerin “kolay bir şekilde” meydana gelmesinin “meleke” olarak isimlendirildiğini söyleyen şarih ardından “meleke”nin mahiyetini sorgulamaktadır.

Eğer meleke konusu olduğu nefse yerleşik hale gelmişse artık oradan kalkması oldukça zordur. Bu nedenle nefste gerek erdem olarak gerekse de erdemsizlik şeklinde yerleşik olarak bulunan özelliklerin “ahlâk” halini alması durumunda değiştirilmesi mümkün olsa da bu zor bir süreci gerektirmektedir. Eğer ahlâk nefste bir yapı kazanmamışsa diğer bir ifadeyle “meleke” halini almamışsa, bu durumda ortaya çıkan fiiller her ne kadar nefste bulunan bir duruma işaret etse de gerçek itibariyle “meleke” haline gelmediği için bu fiilin nefse nispeti “mecazî isnat” kabilinden olmaktadır.⁹⁰

Bu durum Tûsî'nin açıklamalarında hal ve meleke ayrımı olarak ifade edilmektedir. Zira nefsanî nitelikler çabucak ortadan kalkmaları durumunda “hal” diye isimlendirilirken; bir kere elde edildikten sonra kaybolmaları çok zor olanlara ise “meleke” adı verilmektedir.⁹¹ Böylelikle Tûsî'nin “hal” olarak isimlendirdiği meleke olamama durumu, şarih tarafından “nefse nispet edilen mecazî bir durum” olarak tanımlanmaktadır.

2. Nefiste Ortaya Çıkan Fiillerin İlkesinin Yetkinleşmeye Etkisi

Şarihe göre nefsanî fiiller değişen ilkelere bağlı olarak farklı durumlarda ortaya çıkan pek çok eylem çeşidini kapsamaktadır. Farklı durumlara taalluk eden her bir eylemin “nefse

⁸⁸ Tûsî, *Ahlâk*, s. 81-82.

⁸⁹ *Şerh*, vr. 90b.

⁹⁰ *Şerh*, vr. 90b.

⁹¹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 81.

nispet edilmesi” itibariyle kaynağı “bilinç”tir (*şuur*). Doğal fiiller ise bir şuur hali sebebiyle ortaya çıkmayıp tek bir tabîi fiille oluştukları için onlar “meleke” kabilinden değerlendirilmezler. Ayrıca meleke değişim sonucunda ortaya çıkmış bir yapı olduğu ve dolayısıyla değişimi kabul ettiği için “doğal (*tabîi*)” olanın “meleke” olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Nefiste yerleşik olarak bulunan hulk (*heyetü’n-nefsâniye*) meleke halini aldığı zaman fiiller ondan kolay bir şekilde herhangi bir tereddüt olmaksızın ortaya çıkar.⁹²

Yukarıda tartışılan “tabîi ahlakın olup olmayacağı” meselesi şarih tarafından fiillerin ilkeleri bağlamında tekrar ele alınmakta ve “doğal” olan hiçbir şeye “meleke” denmeyeceği, dolayısıyla yetkinleşmeye konu olmayacağı ifade edilmektedir. Bu itibarla nefsten çıktığı söylenerek nefse nispet edilecek fiiller “bilinç” kaynaklı olup olmamasına göre şekillenmekte, buna bağlı olarak da meleke adını almaktadır. Nefsten değil de bedenin canlı doğası sebebiyle ortaya çıkan fiiller ise herhangi bir “aklî süreç” sonucunda gerçekleşmediğinden melekelerin konusu olmamaktadır. Şarih ahlâkî fiillerin nefste yerleşik olarak bulunan “meleke” sonucunda meydana geldiğini ifade ettikten sonra böyle bir melekeye tâbi olmayarak ortaya çıkan fiillerin durumunu sorgulamaktadır. Meselâ şöret için ilim öğrenen, ganimet uğruna kahramanlık gösteren insanların ortaya koydukları eylemler böyle bir durumu ifade etmektedir. Ahlâk ile yapabilirlik (kudret) arasında erdemli olmaya dair bir “ilke” bulunmak zorunda olduğu için bu fiiller “güzel ahlâk” olarak vasıflandırılmazlar. Zira mezkûr örneklerde kudret, dıştan “ahlâkî fiil” gibi görünen “kötü bir amaç”a nispet edilmektedir.⁹³

Ahlâkî erdemler gerçekleştirilirken onların ait olduğu “yetkinleşme” ilkesinin ihmal edilmesi sonucunda esas itibariyle güzel ahlâka uygun olmayan fiillerin ortaya çıkması, İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından da ele alınmaktadır. Dört temel erdemi incelerken bu noktaya temas eden İbn Miskeveyh’e göre mal ve menfaat elde etme uğruna yiğitlik (*şecaat*) yapan birinin gerçekte yiğitlik erdemine sahip olmadığı gibi, gösteriş olsun diyerek cömertlikte (*sehâ*) bulunan kişi de cömertlik erdemine sahip olamaz.⁹⁴ Zira zahirî olarak erdemin tüm formuna uygun olsa bile fiile kaynak teşkil eden amaç/ilkenin farklılaşması, o fiil ve sonucuna taalluk eden noktaları tamamıyla değiştirmekte ve bu durumda da “güzel ahlâk”ı kazanmanın neticesi hâsıl olamamaktadır.

⁹² *Şerh*, vr. 90b.

⁹³ *Şerh*, vr. 90b.

⁹⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 74, 76.

Şarihin söylediğine göre burada bir fiilin ahlâka uygun olmasıyla meleke haline gelmesi arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. Bu durumda meleke haline gelmemiş fiillerin her halûkarda ahlâka uygunluğunun sorgulanması gerekmektedir. Her “ahlâkî eylem”in mutlaka “meleke” hususiyeti taşıması gerektiğini söyleyen şarih, bir fiilin ilkesi nefsi kemâle erdirmeye hizmet ettiği oranda onun “fazîlet (erdem)”; nefsi bu kemâlden uzaklaştırdığı ölçüde de “rezilet (erdemsizlik)” adını aldığını ifade etmektedir. Bu itibarla meleke; erdemler noktasında bir gelişim gösterdiği durumda ahlâklanmanın gayesini ifade eden “insanî yetkinleşme”ye götürmekteyken; fiilin yetkinleşmeye konu olup olmaması açısından hiçbir ilkeye tâbî olmaması durumunda “abes fiil” adını almaktadır.⁹⁵

3. Ahlâkın Değişebilirliği Meselesi: Ahlâk İnsanın Doğası (Tabî) Gereği midir Yoksa Kazanılan (Kesbî) Bir şey midir?

“Hulk” kelimesinin anlamı üzerinden gelişen tabî ve kesbî ahlâk ayrımının bir diğer uzantısı “ahlâkın değişebilirliği” meselesidir. Şarih ahlâkın değişip değişmemesi meselesinde iki görüş olduğunu ifade etmektedir. Buna göre ilk grup ahlâkın “doğal” olduğunu bu nedenle de değişmesinin mümkün olmadığını söyleyenlerdir. Bir diğer grup ise ahlâkın doğal olmadığını ve insanın pek çok ahlâkî yapı ve keyfiyeti kazanmaya istidat sahibi olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹⁶ Ahlâkî edimler tekrar edile edile, nefis bu fiillerdeki keyfiyeti kavrar hale gelir. Fiillerin belirli bir düzen içerisinde ve sürekli şekilde yapılması neticesinde de “meleke” ortaya çıkmış olur. İşte ortaya çıkan bu meleke nasıl belli bir süreçte şekillendiyse aynı itibarla da değişmesi mümkündür. Bu noktada şarih birinci görüş mensuplarına değil, ikincilere katıldığını ifade etmektedir. Çünkü eğer ahlâkî değişim kabul edilmezse bütün yönetim ve eğitim durumları imkânsız ve faydasız hale gelir; şer’î teklif anlamını yitirir. Bu durumda insanın yetkinleşme vasatı ortadan kalkmış olur. Ayrıca ahlâk yok sayıldığı zaman “nizam” olmayacağı için türün devamı da sağlanamaz.⁹⁷

Ahlâkî değişimde “tecrübe”nin de etkisi bulunduğunu söyleyen şarih, kötü melekeyi yok ederek iyiyi kazanma hususunda pek çok insanın çevresinden görüp tecrübe etmesinin etkisi olduğunu söylemektedir. Ahlâkın değişmesiyle şariat arasındaki ilişkiye de temas eden

⁹⁵ Şerh, vr. 90b-91a.

⁹⁶ Şerh, vr. 91a; Ahlâkın değişip değişmeyeceği meselesi hususundaki tartışmalar için bkz; Tûsî, *Ahlâk*, ss. 82-84; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 30-31.

⁹⁷ Şerh, vr. 91b.

şarih; şeriatın cimrilik, kibir, haset gibi kötü huyların ortadan kaldırılmasını istediğini bunun da ancak ahlâkî değişimin kabul edildiği bir yerde mümkün olabileceğini ifade etmektedir.⁹⁸

Şarih ahlâkî değişim meselesini bir başka açıdan varlıkların insanın yapabilirliğine konu olup olmaması açısından ele almaktadır. Zira Allah eşyayı iki yapı üzere yaratmıştır. Birincisi; yer ve göğün varlığı, bedenın gıda alması, güzellik-çirkinlik gibi insan çabası ve ihtiyarına konu olmayanlardır. İkincisi ise insanın fiilleriyle değişmesi mümkün olan böylece insanın kuvvet ve yapabilirliğine bağılı olan şeylerdir. Ahlakî değişimi mümkün hale getiren de insan nefsinin güçlerine (*kuvve*) taalluk eden fiillerin varlığıdır. Nitekim bu kuvveleri idare etmesi için insana “düşünme (*nutk*)” gücü verilmiştir ki bu özellik (*garîza*) sayesinde ona uygun olan fiillerin güç yetirildiği nispette yapılması mümkün hale gelir. Gerek düşünme gücünün riyasetinde gerekse de bundan bağımsız olarak ortaya çıkabilecek öfke ve arzu güçleri kendi tabiatları itibarıyla değişimi kabul etmemekle birlikte ahlâkî ilkeye bağılı olarak gelişen fiiller bunlarda “bilkuvve” olarak bulunmaktadır. Burada bilkuvve olan şeyler de “Allah’ın yardımıyla” bilfiil hale gelmektedir. O halde ahlâkın değişmesini kabul edenler bununla, yaratılmış olan “garîzî kuvve”nin değil; garîzî kuvvedeki bir “değişim”i kastetmektedirler. Mesela insanda bulunan öfke (*gazap*) ve arzu (*şehvet*) güçlerinin nefis tarafından kontrol altına alınması sonucunda onlar yerlerini yumuşak huyluluk (*hilm*) ve iffet kuvvesine bırakırlar.

Şarihe göre böyle bir dönüşümün gerçekleşmesinin temel şartı da “riyazet ve mücahede”dir.⁹⁹ Nitekim Gazzâlî “güzel ahlâk”a sahip olarak insanî kemâle ulaşmanın nasıl gerçekleşeceğini ele aldığı *Mizânü’l-amel* adlı eserinde bu konu üzerinde durmakta ve ahlakî erdemlere sahip olmanın “riyazet ve mücahede” yoluyla gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Burada Gazzâlî mezkûr kanaat sahiplerinin sûfiler olduğunu ve kendisinin de bu kanıda olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Şarihin de erdemlerin kazanımı hususunda kullanılacak yöntemin “riyâzet ve mücahede” olduğunu söylemesi onu sûfî kabule yakınlaştırmakta en azından bu şekilde bir temayül sahibi olduğunu göstermektedir.

Ahlâkî değişimin mümkün olduğunu ifade etmesinin ardından şarih, değişimin neye bağılı olarak gerçekleştiği üzerinde durmaktadır. Ona göre bu hususta gerek bireylerin şahsî

⁹⁸ Şerh, vr. 91b.

⁹⁹ Şerh, vr. 92a.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Mizânü’l-amel*, tahkik. Mahmud Dicu, Daru’t-takva, Dimeşk 2008, s. 28.

ahlâklarının değişiminde gerekse de kişilere göre ahlâkların farklılaşması söz konusu olduğunda göz önüne alınması gereken temel unsur “istidât”lardır. İstidatlar ise mîzâcın (tabiat) kuvvet ve zayıflığına bağlı olarak gelişir. Mîzâcın güçlü olması hasebiyle sağlam bir ahlâka sahip olunacağını söyleyen şarihe göre mîzâctaki zaaf sebebiyle de zayıf bir ahlâk ortaya çıkar. Tabiatlerin farklılaşmasına bağlı olarak melekeler de farklılaşacağından ahlâkî açıdan pek çok farklı durumun ortaya çıkması mümkün hale gelecektir.¹⁰¹

Ahlâkî erdemlere sahip olma noktasında yönelimlerin niteliğini değiştiren “istidât”ın mîzâca bağlı olarak gerçekleşmesi “ahlâkın tamamıyla doğal olmadığı” ve dolayısıyla da değişime açık olduğu hususunda düşünmemizi gerekli kılmaktadır. İbn Miskeveyh’e göre bu hususta ahlâkın doğal olduğunu söyleyen Galen ile doğal olmadığını ve insan aklının tedbîrine bağlı olarak değişimi kabul eden bir yapı olduğunu söyleyen Aristoteles olmak üzere iki görüş bulunmaktadır.¹⁰² İbn Miskeveyh ahlâkî değişimi temellendirmek üzere Aristoteles’in *Nikomakhos’a etik* adlı eserinden faydalanarak huyların değişimi kabul ettiklerini, değişimi kabul eden hiçbir şeyin doğal olamayacağını bu sebeple de ahlâkın doğal olamayacağı çıkarımında bulunmaktadır.¹⁰³ Daha önce de ifade edildiği üzere ahlâkın, unsurların karışımından oluşan doğal bir yapı olan beden fiilleri olarak ortaya çıkması mîzâcî etkili kılmakla birlikte ahlâk, bütünüyle tabiata bağlı bir yapı olarak kabul edilmemektedir.

Ahlâkî değişimin eğitim ve nasihat yoluyla gerçekleştiğini ifade eden İbn Miskeveyh’e göre ahlâkta değişmeyen tarafla mîzâcın etkisi görülse bile değişebilen kısmında her ikisi dikkate alınmalıdır.¹⁰⁴ Bu hususta İbn Miskeveyh ile aynı kanaate sahip olan Tûsî’ye göre de doğal olan ve olmayan iki yön birlikte bulunmaktadır. “Doğal” yapı, bireyin mîzâcının bir hale istidatlı olması hususunda etkin olan şeydir. Doğal bir oluşum olmayan diğer yön ise “âdet” diye ifade edilmektedir. Buna göre “âdet”; kişinin önce düşünüp taşınarak bir eylemde bulunması daha sonra bu fiili tekrarlayarak zahmetli bir çaba

¹⁰¹ Şerh, vr. 92b.

¹⁰² İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 31-32.

¹⁰³ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 32; Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, s. 198.

¹⁰⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.30.

sonucunda, tam bir alışkanlık (*ülfet*) kazandıktan sonra o şeyin artık düşünüp taşınmadan kendisinden kolaylıkla sadır olması ve onda yerleşik bir huy haline gelmesidir.¹⁰⁵

İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından vurgulanan ahlâkın ikili yönüyle şarihin yukarıdaki ifadelerini kıyas ettiğimizde bu hususta onların takipçisi olduğunu görmekteyiz. Ahlâkın tabîi olup olmadığı meselesinin tartışılmasının nedeninin, “ahlâkî değişimin imkânı”nı sorgulamak olduğu göz önüne alındığında şarihin mîzâc üzerine vurguda bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü şarihe göre güzel ahlâkı kazanmak için gösterilecek çaba, mîzâca bağlı olan “istidât”ın gücüyle doğru orantılıdır. Bu nedenle erdemlerin “meleke” haline gelerek nefste yerleşik bir hal alması, insan doğasındaki unsurların karışımının “etki”sinde gerçekleşir. Nitekim şarih de yukarıda geçtiği üzere mîzâcın mutedil olması durumunda sağlam bir ahlâka; zayıf olması durumunda ise zayıf bir ahlâka sahip olunacağını ifade etmektedir.

4. Fiillerin Kaynağı Olarak Nefsin Güçleri

Ahlâka konu olan fiiller üzerinde duran şarih, nefste iradeyle ortaya çıkan fiillerin kaynağı olarak düşünme (*kuvve-i müdrike*), öfke (*gazab*) ve arzu (*şehvet*) olmak üzere üç güç bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu üç gücün nefste kuvve olarak bulunması “etkin sıfat”lar olmaları anlamındadır.¹⁰⁶ Nefsin üç gücüne değinmesinin ardından insanî nefsin kemâlini ele alan şarih; küllîlerin akledilebilmesi açısından “doğal” olanın etkisinin ortadan kaldırılmasıyla yetkinliğe ulaşılabilceğini ifade etmektedir. Böylelikle insanî kemâlin gerçekleşmesinin ölçüsü; nefs-beden ilişkisinde nefsin kendisiyle mukârenet halinde bulunduğu bedenin “doğal” yapısının verili eylem alanından uzaklaşarak “aklî hüviyet”ine kavuşması olmaktadır. Bu durumda bedendeki özellikler içerisinde kendisini gösteren şehvet ve gazap güçleri “fikir” gücünün idaresi altında nefsin “aklî” yapısının ortaya çıkmasına hizmet ettikleri için nefse nispet edilmişlerdir.

Şarihin nefis güçleri hakkındaki görüşünün ve bunlar içerisindeki insanî nefsin nasıl bir konuma sahip olduğunun netleşmesi için bu konunun ahlâk felsefesi içerisinde ne şekilde anlaşıldığına temas edilmesi gerekmektedir.

¹⁰⁵ Tûsî, *Ahlâk*, ss. 81-82.

¹⁰⁶ *Şerh*, vr. 93a.

İnsan nefsinı düşünme, öfke ve arzu gücü şeklinde birbirıyla irtibatlı üç ayrı fonksiyona ayırarak ele alan Platoncu üçlü nefis anlayışı¹⁰⁷ ve insanda beden itibarıyla bitkisel (*nebâtî*) ve hayvanî özelliklerin bulunduğu düşünülerek insanî nefsi; nebâtî, hayvanî ve insanî şeklinde üç unsura ayırarak ele alan Aristotelesçi nefis¹⁰⁸ anlayışı olmak üzere iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. İslam ahlâk filozofları söz konusu bu iki anlayışı zaman zaman telif ederek kullanma yoluna gitmişler ancak ahlâk eserlerinde “ elverişli ve açıklama gücü yüksek bir model” olarak kabul edilerek daha çok Platoncu nefis anlayışı tercih edilmiştir.¹⁰⁹

Aristoteles’in nefis üzerine yazdığı *Peri Psykhes/ De Anima* adlı eserinde “aşağı düzeyde bulunan nefsin daha üst düzeyde bulunan nefis türlerinde bir kuvve olarak ortaya çıkması” prensibini benimsediğini belirten Gafarov’a göre Tûsî, bitkisel nefis ve hayvanî nefse ait psikolojik fonksiyonların birer “kuvve” olarak insanî nefste bulunduğunu söyleyerek Aristoteles çizgisini takip etmektedir.¹¹⁰ Nitekim İbn Sînâ’nın nefsin kuvveleriyle alakalı olan görüşüne¹¹¹ katılarak bu düşüncenin sürekliliğini devam ettiren Tûsî’nin insanî nefsin kuvvelerini Platoncu terimlerle akıl (*nutk*), öfke (*gazab*) ve arzu (*şehvet*) şeklinde ifade etmesi kendisini İbn Miskeveyh’e de yakınlaştırmaktadır.¹¹² Gafarov’un iki nefis anlayışını karşılaştırarak Tûsî’nin hangi çizgiyi takip ettiğine dair yaptığı tespit, Tûsî’nin ifadelerinde aynı netlikte ifade edilmemektedir.¹¹³ Zira Tûsî bu üç kuvvenin birbirıyla uzlaşım (*tesâlüm*) ve karışımındaki durumunu ele aldığı kısımda bu husustaki görüşlerde, bir nefsin üç kuvvesi mi bulunduğu yoksa üç ayrı nefis mi olduğu hususunda ihtilaf olduğu ifade etmektedir. Çünkü ona göre diğer iki nefis, “tedbîr (idare) eden” konumunda olduğu için melekî/insanî nefis’le “birlik” halinde olmalıdır. Fakat insanî nefsin temin ettiğı bir “birlik” zemininde ortaya çıkacak olan nebâtî ve hayvanî nefsten her biri, işlevlerinin gerekli olduğu yerde kendi “kuvve”lik durumu itibarıyla eylem/etkide bulunacaktır. Bu durumda söz konusu üç nefis/kuvve arasındaki uyum (*mutâvaat*) ve barışıklık (*müsâleme*) etkin olanın tek başına tezahür ettiğı ancak aralarında hiçbir çekişme olmaksızın ve dolayısıyla insanî nefsin

¹⁰⁷ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1989, s. 175.

¹⁰⁸ Aristoteles, *De Anima (Ruh Üzerine)*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, ss. 81-82.

¹⁰⁹ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 10.

¹¹⁰ Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*; s. 104.

¹¹¹ Fazlurrahman, *Avicenna’s de Anima*, London: University of Durham, 1959, ss.39-45.

¹¹² Gafarov, *A. g. e.*, ss. 104-105.

¹¹³ Nitekim İbn Miskeveyh de bu hususta bazen birden çok “nefis”ten bazen de tek bir nefsin “kuvve”lerinden söz edildiğini söylemekte fakat konuyla ilgili yapılacak bir araştırmanın yerinin burası olmadığını ifade etmektedir. Bkz; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 18.

idaresine muhalefet etmeksizin ortaya çıkmalıdır.¹¹⁴ Böylelikle Tûsî, bitkisel ve hayvanî nefsin bir kuvve olarak insanî nefste bulunmasını kabul etmekten çok; insanî nefsin riyasetinde üç farklı kuvvenin etki alanının bulunduğunu ifade etmektedir. Bu noktada Tûsî; Gafarov’un da belirttiği gibi Platon’un terimlerinin İbn Miskeveyh’te karşılık bulduğu haliyle insanî nefsin kuvvelerini şehvet, öfke ve düşünme olarak ifade etmeyi tercih etmektedir.¹¹⁵

Yukarıda işaret edildiği üzere şarihin insanî nefsin kuvvelerini şehvet, öfke ve düşünme şeklinde ifade etmesi Tûsî ve İbn Miskeveyh üzerinden Platon çizgisini takip ettiğini göstermektedir.¹¹⁶ Nefsin güçleri hususundaki esas meselenin, insanî nefsin aslî hüviyeti olan “aklî” yapısına kavuşması için kuvveler arasındaki ilişkinin “uyum”u sonucunda ortaya çıkacak “yetkinleşme” olduğunu söyleyen şarih, bu açıdan Tûsî’nin insanî nefsin yetkinleşmesi hususunda anlattıklarıyla aynı kanaati paylaşmaktadır. İbn Miskeveyh ve Tûsî düşünme gücü için “nutk” terimini kullanırken şarih bu noktada “kuvve-i müdrike” tabirini tercih etmektedir.¹¹⁷ Söz konusu gücün işlevi fikir, temyiz ve varlıkların hakikatleri üzerine düşünmektir.

Nefste ikincil olarak bulunan kuvvelere gelince, bunlar zararı giderme (öfke) ve faydalı olanı elde etme (şehvet) noktasında işlev gören güçlerdir. Öfke gücünün kapsamında ortaya çıkan fiilleri şecaat, hiddetlenme, yükselme, mal ve mevki elde etme şeklinde sıralayan şarih; şehvet gücünün ise yemek, içmek, evlenmek gibi arzu duyulup istenen şeylere mebnî olduğunu söylemektedir. Bu iki güç de kendileri itibarıyla “aklî” değildir. Zira bu iki güce nispetle insan diğer canlılarla ortaktır ancak düşünce gücüyle onlardan ayrılmaktadır.¹¹⁸

¹¹⁴ Tûsî, *Ahlâk*, s. 59.

¹¹⁵ Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, s. 105; Tûsî, *Ahlâk*, s.57; İbn Miskeveyh; *Tehzîb*, s.18.

¹¹⁶ Nefs görüşlerinde yukarıda da temas edildiği üzere Platon tarafından insanî nefsin düşünme, öfke ve şehvet olarak üç güce sahip olduğu ifade edilirken; Aristoteles nebatî, hayvanî ve insânî olarak üç nefsin bulunduğunu ve varlık itibarıyla sonda bulunması hasebiyle diğer ikisinin insanî nefis tarafından içerildiğini söylemiştir. Ancak hem Tûsî hem İbn Miskeveyh hem de şarih, Platoncu anlamda insânî nefsin üç kuvvesinin bulunduğunu ifade etmelerinin ardından bunlara melekî nefis, yırtıcı nefis (*nefsü’l-sebûî*) ve hayvanî nefis (*nefsü’l-behimî*) de dendiğini ifade etmektedirler. Söz konusu isimlendirmenin nereden kaynakladığı zikredilmemekle beraber Aristoteles’in doğa anlayışının içerisinde ortaya çıkan nefis görüşünün de nebatî nefsin şehvî kuvve ve behîmî nefse tekabül etmesinin yanında hayvanî nefsin hem şehvî hem de gazabî fonksiyona sahip olması hasebiyle Aristotelyen nefis anlayışıyla müelliflerin nefis kuvvelerinin yanında ikincil bir isimlendirme olarak işaret ettiği farklı nefis türleri arasında anlama noktasında bir karışıklık ortaya çıkmaktadır. İşaret edilen husus için bkz; İbn Miskeveyh; *Tehzîb*, ss. 18-19; Tûsî, *Ahlâk*, ss. 35-37, 89; *Şerh*, vr. 93a.

¹¹⁷ *Şerh*, vr. 93a.

¹¹⁸ *Şerh*, vr. 93a.

Nefsin kuvveleri ve onların işlevlerini ifade etme hususunda şarih, Tûsî ve İbn Miskeveyh ile aynı kanaate sahiptir.¹¹⁹

5. “İtidal” Zemininde Ortaya Çıkan Erdemler ve Bir “Sapma” Olarak Erdemsizlikler

Nefsin işaret olunan üç gücünün her birisinin ifrat ve tefrit olarak iki yönü bulunduğunu ve bunların “orta”sının (*vasat*) olduğunu söyleyen şarihe göre, bir şey vasat noktasında bulunup itidalli olduğu zaman fazlalık yönünden (*ifrat*) ve eksiklik yönünden (*tefrit*) uzaklaşmış olacağı için “erdem” ortaya çıkar.¹²⁰ Şarihin buradaki ifadeleri dikkate alındığında erdemi ortaya çıkartan vasat olarak “itidal” noktasının neye göre belirleneceği açıklık kazanmamakta, bu durum söz konusu noktanın ifrat ve tefrit yönünden “sapma” durumunun bilinmesi nispetinde belirginleşmektedir.¹²¹ Nitekim burada nefis güçlerinin itidal noktasının hangi unsurlarla belirlendiğinden ziyâde “fazlalık ve azlığın olmadığı vasat” üzerinde durularak olumsuzlama üzerinden “erdem”in varlığına işaret edilmektedir.

Şarih vurguladığı bu hususla Tûsî ve İbn Miskeveyh’ten farklılaşmaktadır. Zira her iki filozof da erdemin nasıl ortaya çıktığı hususunu değerlendirirken “ifrat ve tefrit” noktalarına temas etmemişlerdir. Buna göre erdem, akıl gücünün “itidal” noktasında işlevini yerine getirmesi, şehvet ve öfke güçlerinin de akıl gücünün gereklerine uygun davranarak hareket etmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır.¹²² Bu vurgu Tûsî’de aynen devam ederken,

¹¹⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 18-19; Tûsî, *Ahlâk*, s. 87; Şerh, vr. 93a.

¹²⁰ Şerh, vr. 93a.

¹²¹ İfrat, tefrit ve bunların ortası olan vasatın “nefs”in yapısı itibarıyla nasıl bir anlam ifade ettiği hususunda Ömer Türker, İbn Sînâ metafiziğinden hareketle dikkate değer bir yaklaşım geliştirmektedir. Buna göre ifrat, tefrit ve vasat/tavassutun belirlemesi esasen hayvanî güçlerin fiilleriyle ilgili olsa bile bu fiiller, nefsin hayvanî güçlerle arasındaki “meşguliyet” derecesini gösterir. Bu sebeple ifrat, tefrit ve tavassut ayrımı nefis için de geçerlidir. Diğer bir deyişle nefsin hayvanî gücü ile nâtık gücü arasında paralellik bulunmaktadır. Hayvanî güçlerin fiillerindeki ifrat ve tefrit nâtık gücün kuvveden fiile intikali ve yetkinleşmesine engel olması anlamında nefsin ifrat ve tefritine işaret ederken; hayvanî güçlerin fiillerindeki tavassut, nefsin kuvveden fiile intikali ve yetkinleşmesine imkân vermesi anlamında nefsin tavassutu anlamına gelmektedir. Bkz; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 112.

¹²² İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 19; Tûsî, *Ahlâk*, ss. 89-90.

daha sonra erdemsizliklerin ele alındığı bölümde o, ifrat ve tefrit noktalarına değinmekle İbn Miskeveyh'ten ayrılmaktadır.¹²³

Erdemlerin ortaya çıkış keyfiyetlerinin ifade edilmesinin ardından nefis güçlerinin yetkinliğini işaret eden üç temel erdem ve bunların itidalden sapma noktalarının neler olduğu üzerinde durulmaktadır.

Buna göre düşünme gücünün itidal noktası “hikmet”tir. Hikmet; kendisinden “cerbeze (kurnazlık)” ve “gabavet (aptallık)”ın “orta(vasat)”sı olacak şekilde fiillerin meydana geldiği bir melekedir. Hikmet erdemine sahip olan birisi, düşünen nefsin gücü yettiği ölçüde “varlıkların bilgisini kuşanmış” kişi olarak kabul edilir. Bu itibarla hikmet erdemi diğer erdemlerden daha üst bir konumda bulunmaktadır. Şarih hikmetin bir diğer anlamının ise “düşünce (*nuk*) gücünün itidale uygun olarak yaptığı hareket ve kendisinden hikmet erdemine dair bir hareket ortaya çıkartacak yakînî bilgilere doğru yönelme” anlamına geldiğini ifade etmektedir. İşte bu itibarla hikmet, iyiliklerin başı ve mutlulukların temelidir.¹²⁴ Tûsî'nin “hikmet”i “varlık alanına giren her şeyin bilgisi” şeklinde tanımlaması şarihin verdiği birinci tarifile birebir örtüşmektedir. Ancak Tûsî meseleyi biraz daha açarak varolanları ilahî ve insanî olarak ayırmak suretiyle hikmetin de teorik ve pratik olarak iki yönü bulunduğunu söylemektedir.¹²⁵ Tûsî'nin bu tarifi ve yaptığı ayırım İbn Miskeveyh'in hikmet hakkında yaptığı izahın bir devamı olduğu¹²⁶, şarihin de bu hususta aynı kanaati paylaştığı görülmektedir.

Îcî'nin kaleme aldığı muhtasar ahlâk metninin şerhi olan bu eser, yazım tarzı itibariyle pek çok konuyu bir arada ele aldığı için nefste ortaya çıkan temel erdemler ifade edilirken aynı zamanda ifrat ve tefriti de onunla birlikte verilmektedir. İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin eserleri ahlâk ilminin meselelerini daha ayrıntılı bir şekilde ele alan çalışmalar olduğu için temel erdemler, bunların ifrat ve tefrit noktaları ayrı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu itibarla düşünme gücünün ifrat ve tefrit noktalarına tekrar dönecek olursak İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin burada “sefeh (kurnazlık)” ve “beleh (aptallık)” terimlerini kullandıkları

¹²³ Tûsî, *Ahlâk*, s. 98; İbn Miskeveyh erdemlerin alt bölümlerini ele aldığı kısımda mezkûr erdemlerin pek çok “rezilet”in orta noktası olduğuna temas etmekle ifrat ve tefrit kavramlarını kullanmasa da zımnî olarak bunlara işaret etmiş olmaktadır. Bkz; İbn Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 26-27.

¹²⁴ Şerh, vr. 93b.

¹²⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 92.

¹²⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s.20.

görülmektedir.¹²⁷ Müellif Îcî ise burada “cerbeze” ve “gabâvet” terimlerini kullanarak onlardan farklılaşmaktadır.¹²⁸ Şarih söz konusu sapma noktalarını tarif ederken düşünme gücünün fazlalık yönünden aşırılığı (*ifrat*) olan “cerbeze”nin; “düşünme gücünü zararlı şeyleri idrak etmek için kullanmak” mânasına geldiğini söylemektedir. Bu sapma Türkçe’de kullanıldığından biraz farklı olarak “deha” diye de isimlendirilmektedir.¹²⁹

Hikmet erdeminin “ifrat” noktasında sapması olan sefeh/cerbeze hususunda her üç müellifin yaptığı izah farklılık arz etmektedir. Nitekim İbn Miskeveyh bunun “fıkrî kuvveyi gereksiz şeyleri anlamada kullanmak” olduğunu söylerken¹³⁰ Tûsî, “fıkrî kuvveyi zorunlu olmadığı halde kullanmak veya zorunlu olan ölçüden fazla kullanmak” manasına geldiğini ifade etmektedir.¹³¹ Şarih ise yukarıda görüldüğü gibi cerbezenin “düşünme gücünü zararlı şeyleri idrak etmek için kullanmak” anlamına geldiğini söylemektedir.¹³² Bu durumda İbn Miskeveyh’in yaptığı açıklama idrake konu olan şeyin “gereksizlik”i üzerinde dururken; Tûsî kuvvenin kullanılmasındaki “ölçü”ye dikkat çekmektedir. Şarih ise bilgiye konu olan şeyin vasıflarına temas ederek insanın yetkinleşmesine zarar verecek bir sıfat olan “kötülük” üzerinde durmaktadır.

Bu gücün azlık yönünden sapması (*tefrit*) sebebiyle ortaya çıkan gabâvet (aptallık) ise düşünce gücünde ortaya çıkarak iyi ve kötüyü idrak etmekten aciz bırakan bir hey’ettir. Şarih “gabâvet”in “düşünülmesi gereken durumda ortaya çıkan düşüncesizlik” anlamına geldiğini de ifade etmektedir.¹³³ Îcî’nin hikmetin tefrit noktasını “gabâvet” olarak ifade etmesinin yanında İbn Miskeveyh ve Tûsî bu anlam için “beleh” kelimesini tercih etmişlerdir.¹³⁴ İbn Miskeveyh ve Tûsî’ye göre burada ortaya çıkan “aptallık”, yaratılış sebebiyle değil kişinin kendi iradesiyle akıl gücünü çalıştırmamasından kaynaklanmaktadır. Şarihin söz konusu sapmayı ele alırken “iyi ve kötüyü seçmekten âciz bırakan bir güç olma” hususiyetini vurgulamasıyla burada kişinin “tabiat”ı sebebiyle ortaya çıkan bir yapıya işaret edildiği izlenimi uyanmaktadır.

¹²⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 27; Tûsî, *Ahlâk*, s. 100.

¹²⁸ *Şerh*, vr. 93b.

¹²⁹ *Şerh*, vr. 93b.

¹³⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 27.

¹³¹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 100.

¹³² *Şerh*, vr. 93b.

¹³³ *Şerh*, vr. 93b.

¹³⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 27; Tûsî, *Ahlâk*, s. 100.

Düşünme gücünün ardından şarih nefis güçlerinden ikincisi olan öfke (gazap) gücünü açıklamaya geçmektedir. Buna göre öfke gücü “nefret edilecek şeyleri uzaklaştırma”nın ilkesi olarak nefste ortaya çıkan bir güçtür. Tûsî ve İbn Miskeveyh bu hususta da benzerlik göstermekte ve öfke gücünün cesaretin, tehlikelere atılmanın, egemenlik kurma ve yüksek mevkî arzusunun ilkesi olduğunu düşünmektedirler.¹³⁵ Bu hususta şarih, nefse zararı dokunacak şeyleri “uzaklaştırma” üzerinde durarak “sonuç”a vurgu yaparken; İbn Miskeveyh ve Tûsî ise böyle bir sonucu ortaya çıkartan sebep olan öfke gücünün çeşitli fiilleri üzerinde durmaktadırlar.

Bu güçte ortaya çıkan erdemi açıklayan şarihe göre “şecaat”; “cübñ (korkaklık)”le “tehevvür (saldırganlık)”ün orta (vasat) noktasını ifade etmek suretiyle öfke gücünde ortaya çıkan bir hey’ettir.¹³⁶ Şarih “yırtıcı nefis (*nefs-i sebûiyye*) de denen bu gücün itidale ulaşip “aklî nefis”in kontrolüne girdiği durumda “şecaat (yiğitlik)” erdemi ortaya çıktığını söylerken İbn Miskeveyh ve Tûsî ile aynı kanaati paylaşır.¹³⁷ Nitekim öfke gücünün azlık (*tefrit*) yönünden itidalden sapması sebebiyle nefste olması arzu edilmeyen bir “sıfat” olarak “korkaklık (*cübñ*)” erdemsizliği (*rezilet*) ortaya çıkar. Öfke gücünün fazlalık (ifrat) yönünden aşırı olması sebebiyle “saldırganlık (*tehevvür*)” ortaya çıktığını söylediği kısımlarda müellif İcî bu hususta kullandığı “cübñ” ve “tehevvür” kavramlarıyla İbn Miskeveyh ve Tûsî ile ortaklık göstermektedir.¹³⁸

İfrat ve tefrit anlamlarını aynı terimlerle ifade eden düşünürler bunlar hususunda yaptıkları izahlarda farklılaşmaktadırlar. Zira İbn Miskeveyh’e göre “cübñ”, gereksiz yere korkuya kapılmak anlamına gelirken;¹³⁹ Tûsî, onu “kaçınılması övülmeyen şeylerden kaçınmak” olarak tarif etmektedir.¹⁴⁰ İfrat yönü olan “tehevvür” hakkında ise İbn Miskeveyh bir açıklamada bulunmazken; Tûsî bunun “girişilmesi iyi olmayan bir şey üzerine düşünmeksizin atılmak” anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁴¹ Her iki müellifin yaptığı bu açıklamaların yanında şarih sadece sözkonusu erdemsizliklerin öfke gücünün sapmaları olduğuna işaret etmekte fakat herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

¹³⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 18; Tûsî, *Ahlâk*, s. 89.

¹³⁶ *Şerh*, vr.93b.

¹³⁷ *Şerh*, vr.93b; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 20; Tûsî, *Ahlâk*, s. 89.

¹³⁸ *Şerh*, vr. 94a.

¹³⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 28.

¹⁴⁰ Tûsî, *Ahlâk*, s. 100.

¹⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 28; Tûsî, *Ahlâk*, s. 100.

Öfke gücünün ele alınmasının ardından nefste ortaya çıkan üçüncü güç olan “arzu (şehvet)” gücüne geçilmektedir. Arzu gücü; nefsin istenen şeylere doğru harekete geçmesidir. Buna “nefte idrak ve öfke gücü dışında ortaya çıkan güç” de denilmiştir.¹⁴² İbn Miskeveyh ve Tûsî’ye göre ise bu kuvve beslenme talebinin, yiyecek, içecek ve cinsel ilişkiden alınan lezzet arzusunun ilkesidir.¹⁴³ Buna göre şarih söz konusu kuvveyi tarif ederken onun her türlü “arzu”nun kaynağı olduğunu söylemiş ancak türleri üzerinde durmamıştır. Şehvet gücüne “hayvanî nefsin hareketi” dendiğini de söyleyen şarih, bu gücün itidal noktasına ulaşması ve aklî gücün gereklerine aykırı davranmayarak onunla uyumlu (*mutâvaat*) olması durumunda “ıffet” fazîletinin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. İffet; şehvet gücünde ortaya çıkıp sapkınlık ve arzu eksikliği gibi durumlardan uzak, yeme-içme gibi isteklerde şeriat ve insan onuruna uygun bir şekilde davranmaktır. Bütün yüce amaçlara ulaşmanın bu erdemin altında gerçekleştiğini söyleyen şarih “ıffet” erdeminden uzaklaşmanın iyi ve övgüye layık ne varsa hepsinden uzaklaşmayı beraberinde getireceğini ifade etmektedir.¹⁴⁴ İbn Miskeveyh ve Tûsî ise ıffet erdemini “şehvet” kuvvesinin fiillerinde akla uygun bir şekilde hareket etmesi olarak tarif etmektedir. Şarihin burada aklın riyaseti dışında “şeriat ve insan onuruna uygunluk” ilkelerini vurgulaması her iki müelliften farklılaştığını göstermektedir.

Arzu gücünün itidal noktasının izah edilmesinin ardından ifrat ve tefrit yönünden sapmaları üzerinde durulmaktadır. Buna göre arzu gücünün fazlalık yönünden sapması “fücûr(sapkınlık)”dur. Fücûr; arzu gücünde ortaya çıkarak şeriata uygun olmayan birtakım fiillere sebebiyet veren bir heyettir. Bu aşırılık, nâtık nefsin gerektirdiğinin üstünde bir hazza iştihak duymaya kadar gider.¹⁴⁵ Arzu gücünün azlık yönünden sapması ise “cumûd (isteksizlik)” halidir. Şarihin açıklamasına göre cumûd; arzu gücünde ortaya çıkarak gerekli olan şeylerden istifade etmek hususunda acizlik göstermeye sebebiyet veren bir “heyet”tir. Arzu gücünün aşırı şekilde az olmasından kaynaklanan bu yapı, nâtık nefsin gerekli gördüğü bir isteğe yönelemez.¹⁴⁶

İbn Miskeveyh bu kuvvenin sapma noktalarından bahsederken “vekâha” ve “hurk” tabirlerini kullanırken; Tûsî söz konusu erdemsizlikleri anlatmak için “şereh (sapkınlık)” ve

¹⁴² Şerh, vr. 94a-94b.

¹⁴³ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 18; Tûsî, *Ahlâk*, s. 89.

¹⁴⁴ Şerh, vr. 94b.

¹⁴⁵ Şerh, vr. 94b.

¹⁴⁶ Şerh, vr. 94b.

“humûdu’ş-şehve (isteksizlik)” terimlerini tercih etmektedir. İbn Miskeveyh söz konusu reziletler hakkında izahta bulunmamaktadır.

Tûsî şerehin “lezzetlere gereken miktardan fazla tutkun olmak” anlamına geldiğini söylerken; “humûdu’ş-şehve”nin ise “şeriat ve aklın yapılmasına ruhsat verdiği lezzetleri istemede fitrî noksanlık sebebiyle değil tercihen hareketsiz kalma” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Her ne kadar tercih ettikleri terimler farklılık gösterse de Tûsî ve şarih sapma noktalarını “şeriat ve akla” uygun olmamaları açısından belirginleştirmektedirler.

Nefsin üç gücünün yetkinleşmesini ifade eden üç erdemi ve bunların dışında kalan sapma noktalarını ele alan şarih, İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin incelediği şekliyle üç erdemin tahakkuk etmesi sonucu bunların toplamından ortaya çıkacak olan “adalet” erdeminin bu kısımda dikkate almamaktadır. Şarih adaletin nefis güçlerinin tekâmülünden ortaya çıkan bir toplam olması hususiyetini, erdemlerin alt dallarının ele alındığı bölümde izah etmektedir. Bu tutumun sebebi; adalet erdeminin doğrudan nefsin güçlerinde değil de söz konusu güçlerin bütününden ortaya çıktığına vurgu yapmak olmalıdır.

Söz konusu erdemin hususiyeti ve şerhin ele aldığı bağlamda İbn Miskeveyh ile Tûsî’nin görüşleri, adaletin alt erdemlerinin aktarıldığı kısımda ele alınacaktır.

6. İtidalin Farklılaşması ve Erdemlerden “Sapma”nın Çeşitleri

Erdemlerin temel özelliğinin nefis güçlerinin “orta nokta/vasat”ı olması manasına geldiğini söyleyen şarih, yukarıda da ifade edildiği gibi üç erdemin ifrat ve tefrit açısından altı yönü bulunduğunu söylemektedir. Yukarıda nefis güçlerine ait erdemlerin anlatımında onların vasat noktasında olduğuna vurgu yapılırken; bu noktadan sapmanın iki aşırı ucu (*etrâf*) olarak da erdemsizlik (*rezilet*)lere işaret edilmişti. Şarihin burada erdemden sapma olan erdemsizlik durumunun iki farklı yönünün anlaşılabilmesi için öncesinde bazen “adalet” kelimesiyle aynı kökten gelen “itidal”¹⁴⁷ bazen de “vasat” olarak ifade edilen ve erdemliliği doğuran “hal” olduğu hususundaki görüşlerinin, İbn Miskeveyh ve Tûsî düşüncesinde nasıl ele alındığını ve bunun şarihe ne şekilde intikal ettiğini irdelememiz gerekmektedir.

¹⁴⁷ Adalet ve itidal kavramlarının anlam itibarıyla bağımlılıkları ve bunun sonucunda ortaya çıkan neticelere üç erdemin “toplamı” olarak ele alınan adalet erdemi bölümünde değinilecektir.

İbn Miskeveyh'e göre bir şeyin erdem olması "orta noktada olması itibariyle iki aşırı ucun kapsamına giren sonsuz kötülük ve erdemsizliklerden uzak bir durumda bulunması" anlamına gelmektedir. Eğer erdem kendisine has olan konumdan bir nebze ayrılırsa bir rezilete yakınlaşmış olur. Böyle bu yakınlaşma onu bütünüyle "erdem" olmaktan çıkarmamakla birlikte vasat noktasından uzaklaştırmaktadır. Söz konusu tehlikeleri içermesi hasebiyle "vasat"a ulaşmanın zorluğu bir yana, orada süreklilik sağlamak daha güçlü bir çabayı gerektirmektedir.¹⁴⁸ Bahsedilen sapma noktalarının (*etrâf*); fiil, durum, zaman gibi pek çok kategoride ortaya çıkabileceğini ifade eden İbn Miskeveyh, bu itibarlardan her birinin içerisinden sayısız pek çok tikel reziletin doğacağını söylemektedir. Bu sebeple erdemi ortaya çıkaran fiillerin "orta nokta"sı kişiden kişiye değiştiği gibi aynı şekilde sapma noktaları da farklılık arz etmektedir.

Hem erdem hem de erdemsizliğin ortaya çıktığı zeminin "görecelik" ifade etmesi bu noktada bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Bu durumda güzel ahlâka sahip olmanın ilkelerini verdiği ifade edilen ahlâk ilminin, asıllar hakkında bahsettiği göreliliğin nasıl anlaşılması gerekmektedir? İnsanın maddi bir yapı olan bedene sahip olması ve bu itibarla bireyselleşerek ona pek çok farklı durumun ilişebilmesi itibariyle "görelilik" mâkul kabul edilse bile buradaki tikel formların dayandığı değişmeyen ilkenin kaynağı nasıl izah edilebilir?

İbn Miskeveyh ortaya çıkan bu durumu açıklamak için her bir tikel durumu ele almanın imkânsızlığı sebebiyle, vasat ve sapma noktalarındaki farklılaşmaların değil temel hususiyetlerin üzerinde durulacağını ifade etmektedir. Erdemleri ortaya çıkartan temel hususiyetleri kavrayan kişi buradan kendi nefesine uygun olan "itidal" noktasına ulaşabilecektir.¹⁴⁹ Filozofun anlatımında her ne kadar vasat ve sapma "görelilik" olmaları itibariyle aynı bakışla değerlendirilseler de "değişim"in iki itibar açısından farklı anlamlara geldiğine dikkat edilmelidir. Çünkü "etrâf" olarak ifade edilen ve erdemin dışında iki zıt kutup kabul edilen reziletler, erdemin iki zıt kutbu olmanın yanında kendi skalaları içerisinde sayısız şekilde "erdemsizlik" barındırmaktadırlar. Bu nedenle onlarda zaman, konum, kişilere göre ortaya çıkacak çok sayıda kötü tikel davranışın değişime açık olması "erdemlilik" halinin bir ilkeye bağlı olan tutarlılığına zarar vermeyecektir. Ancak aynı izâfiyet erdemlerin

¹⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 26.

¹⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 26.

ortaya çıktığı zemin olan “orta nokta” hakkında söz konusu olduğu zaman itidalin değişen şartlara göre tespit edilmesi ve bunun üzerinden “ahlâklanma”nın öngörülmesi kontrol edilmez bir hal alacaktır. Kaldı ki İbn Miskeveyh sayısız reziletlerin hepsi bilenemeyeceğinden onlardan uzak durulması için orta noktanın ne olduğunun söylenmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵⁰ Oysa burada dile getirilen “vasat”ın, ahlâklanması istenen kişi için “kesinlik” arz etmemesi onun sebebiyle ortaya çıkacak başka bir “şuur” oluşumu noktasında kuşkulara sebebiyet vermektedir.

Erdemlerin orta noktada (vasat/itidal) bulunması ve onun sapmaları sonucunda reziletlerin ortaya çıkmasıyla ilgili fikirlerde Tûsî büyük oranda İbn Miskeveyh’le aynı kanaati paylaşmaktadır. Zira ona göre de erdemler birbirlerine zıt iki uç arasındaki itidalde ortaya çıkmaktadırlar. Tûsî’nin İbn Miskeveyh’ten farklılaştığı nokta ise onun, her ikisinin de vurguladığı sonsuz erdemsizliğin iki zıt kutbunu iki şeyin bulunduğu konumu ayrı ayrı vurgulayacak şekilde “ifrât (fazlalık yönünden sapma)” ve “tefrit (azlık yönünden sapma)” olarak ifade etmesidir.¹⁵¹ Nitekim söz konusu sapmalar İbn Miskeveyh tarafından iki yön vurgulanmaksızın “etrâf” olarak dile getirilmektedir.

Müellif İcî ve şarihin ifadelerinde ise bütünüyle erdemsizlik durumuna işaret etmek için “etrâf” tabiri kullanılırken; tek tek erdemlerin zıt sapmalarından bahsedilirken “ifrat” ve “tefrit” ibarelerinin kullanıldığı görülmektedir.¹⁵²

Bu konu açısından ele aldığımız mesele, erdemler ve erdemsizliklerdeki “görelilik” halinin nasıl anlaşılması gerektiği olduğu için Tûsî’nin bu hususa getirdiği izahı incelememiz gerekmektedir. “Orta” olanın tek bir noktayla sınırlı; onun dışında kalan tarafların sınırsız olması hasebiyle her bir erdemlilik halinde tek bir erdem bulunduğu halde, erdemsizlik hali sınırsızdır. Tûsî’ye göre “vasat” noktası iki anlama göre değerlendirilmelidir. Bunlardan birincisi, iki ile altı sayısı arasında orta olan dört gibi iki şey arasında “kendinde orta” olan şeydir. Bu “ortalılığın” durum ve şartlara göre değişmesi mümkün değildir. İkincisi ise türsel ve bireysel dengelilikler gibi “görelilik” olan orta’dır. Ahlâk ilmindeki vasat/itidal durumunun ikinci türden olması hasebiyle nispetlere göre farklılaşabileceğini söyleyen Tûsî, aynı İbn Miskeveyh gibi fiillerin, hallerin, zaman ve şahısların farklılaşmasının böyle bir değişimi

¹⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 26-27.

¹⁵¹ Tûsî, *Ahlâk*, s.100.

¹⁵² *Şerh*, vr. 94b-95a.

zorunlu olarak ortaya çıkardığını düşünmektedir.¹⁵³ Erdemlerdeki farklılaşmanın doğal olduğunu izah etmek için Tûsî, bu konuda marangoz ve kuyumcunun kapı ve yüzüğün suretini tasavvur etmesini örnek olarak vermektedir. Buna göre her iki meslek erbabının yaptıkları işlere dair sahip oldukları bir tasavvur ondan sonsuzca eşyanın ortaya çıkmasına sebebiyet verir. İşlerini yaparken ise ortaya çıkacak olan her yeni eşyanın belirli madde, belirli ölçü ve gerekebilecek ihtiyaç ölçümüne riayet ederler.¹⁵⁴ Verdiği örnekte olduğu gibi Tûsî de ahlâk ilminde ahlakî erdemlerin her bir durum için tüm formlarının verilmesinin mümkün olmadığını bu sebepten asılların ve ilkelerin verilmesinin yeterli olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁵ Bununla birlikte İbn Miskeveyh'te erdemlerin farklılaşmasının ortaya çıkardığı problemler Tûsî'de de görülmektedir. Zira burada da akla göre belirlenen “orta nokta”nın ilkeselliğiyle, değişen yeni durumlar arasındaki irtibatın nasıl kurulacağı hususu belirsizliğini korumaktadır.¹⁵⁶

Tûsî ve İbn Miskeveyh'i takip ederek erdemlerin orta olduğunu kabul eden şarih de “itidal”ın bulunmadığı bir yerde erdemlerin ortaya çıkmasının mümkün olmadığını ifade etmekte fakat burada olduğu gibi itidaldeki farklılaşma üzerinde durmamaktadır.¹⁵⁷

İbn Miskeveyh ve Tûsî'de vurgulanan ikinci husus yukarıda da anlatıldığı gibi ifrat ve tefrit noktalarının dışında erdemsizliklerin sayısız olmalarıdır. Bu itibarla reziletler hem sınırlandırılmamaları hem de itidal noktasının farklılaşması sebebiyle pek çok değişik formda ortaya çıkmaktadır. Erdemsizliklerdeki farklılaşmaya İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin ele aldığı şekliyle değinmeyen şarih, erdemden sapmanın türlerini aktardığı hususlarda onlarla mutâbakat halindedir. Tûsî erdemsizliklerin itidal noktasından sapma olduğunu söylemesinin

¹⁵³ Tûsî, *Ahlâk*, s. 99.

¹⁵⁴ Tûsî, *Ahlâk*, s. 99.

¹⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 99.

¹⁵⁶ Burada çelişki gibi duran bu husus esasında Fârâbî'nin ifadesiyle “filozof-peygamber”, İbn Sînâ'nın kavramsallaştırmasıyla “yasa koyucu peygamber”in şeriatı üzerine vurgu yapmak suretiyle ortadan kalkmaktadır. Çünkü erdemlerde ortaya çıkan bu izafetin çözümü ve her bir insan için “orta” olanın tayin edilmesi neticesinde doğru yolun gösterilmesi ancak bu şekilde “hakikat” ve “şeriat” bilgisine sahip bir “otorite” tarafından tayin edilebilir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, C.II, ss. 187-204; Fârâbî, *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, thk. Albert Nasri Nadir, Dar'ul-Maşrık, Beyrut 1985, ss. 187-204. Mutezile'nin ahlakî kavram ve önermelerin “aklî” olarak bilinebileceği görüşünü eleştiren Gazzâlî'ye göre ahlakî erdemlerde zamana ve kişinin içerisinde bulunduğu duruma nispetle “görecelilik” sözkonusudur. Dolayısıyla erdemlerin “ontik” bir niteliği olduğundan söz edilemez. Mezkûr farklılaşma ise “şeriat”ın belirlenmesiyle her bir durum için ayrı ayrı tahakkuk eder. Bu husustaki açıklamalar için bkz. Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000, ss. 296-297.

¹⁵⁷ Şerh, vr. 94b.

yanında zahiren erdem olarak görüldüğü halde ilkesel açıdan rezilet olan fiilleri ele almakta ve bunları “redâet” olarak ifade etmektedir.¹⁵⁸ Hikmet, yiğitlik ve iffet erdemine dair eylemler gibi görünen bu şeyler, zahiren itidal noktasında görünseler de bizâtihî o fiilin gereği değil de ikincil bir fayda sebebiyle yapılması durumunda “redâet” olarak görülür. Gafarov her ne kadar bu ikinci tür sapmanın İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-ahlâk*’ında ele alınmadığını belirtse de¹⁵⁹ söz konusu meselede İbn Miskeveyh’in Tûsî’ye öncülük ettiği söylenmelidir. Çünkü İbn Miskeveyh eserinde “redâet” olarak ifade etmese de fazîlet olarak isimlendirildiği ve o şekilde görüldüğü halde esasen “erdemsizlik” olan fiillere işaret etmekte ve nefste ortaya çıkan durumlara göre bu hususu örneklendirmektedir.¹⁶⁰

Tûsî’nin hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinde ortaya çıkan “redâet”lere dair yaptığı açıklamalar ve verdiği örneklerle İbn Miskeveyh’in takipçisi olduğu ifade edilebilir. Nitekim her iki filozof verilen örneklere varıncaya kadar meseleyi aynı şekilde ele almaktadır. Meselâ şecaat erdemine sahip olmayan bir kişi elde edeceği menfaat yahut şan-şöhret uğruna yiğitlik yapıyormuş gibi görünebilir. Yine iffetli olmayan kimseler kendilerini ortaya koydukları fiillerle iffetliymiş gibi gösterebilirler. Bunun sebebi dünyadaki maddî lezzetlerden yüz çevirip öte dünyada daha çoğuna ulaşma arzusu ya da birtakım maddî ve fiziksel imkânsızlıklar sebebiyle söz konusu arzunun yerine getirilmemesinden doğan durumlardır.¹⁶¹ Verdiği örneklerle İbn Miskeveyh ve Tûsî’yi takip ettiği görülen şarih, erdem olmadığı halde erdem gibi görünen fiillerdeki sapmayı “redâet” olarak ifade eder ve erdemsizlik durumunu kemmiyet ve keyfiyet (*redaetü’l-keyfiyet*) açısından sapma olarak ikiye ayırır. Müellif İcî tarafından üç erdem ve onların “etrâf”ında ifrat ve tefrit olarak ortaya çıkan altı “erdemsizlik”, “kemmiyet (nicelik) bakımından sapma” olarak ifade edilirken; yukarıda işaret edildiği gibi ancak fiilin ilkesi incelendiği zaman ortaya çıkacak bir erdemsizlik durumu da “keyfiyet (nitelik) bakımından sapma” olarak isimlendirilmiştir.¹⁶²

Şarihe göre hikmet erdeminde keyfiyet kabilinden ortaya çıkan reziletlerle bakıldığı zaman; sadece lafzî olarak ilim öğrenmek, âlimlerin kendini bilmezlere cevap vermesi ve

¹⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk*, s. 103; “Nefste Ortaya Çıkan Fiilerin Yetkinleşmeye Etkisi” bölümünde de kısaca temas edilen bu mesele; kuvvelerdeki sapmaların tefrik edildiği bölümde ayrıntılandırılmakta ve ilkesel sapmanın çeşitleri ile örnekleri üzerinde durulmaktadır.

¹⁵⁹ Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, s. 162.

¹⁶⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 74-77.

¹⁶¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 74; Tûsî, *Ahlâk*, ss. 104, 106.

¹⁶² *Şerh*, vr. 95a.

onlarla tartışmak için ilim öğrenilmesi gibi niteliksel sapmaların olduğu görülmektedir.¹⁶³ Zira dışarıdan bakan biri tam anlamıyla idrak edilemeyen bir bilginin sahibinin konuşmasını işittiğinde onu ilim sahibi zanneder, ancak aklî olarak incelendiği zaman orada gerçekten “hikmet”e mebnî olacak bir bilgi türünün husûle gelmediği görülür. Nitekim retorik ve cedel için ilim tahsil eden bir kimse eşyanın hakikatine vâkıf olmak anlamına gelen “hikmet” erdemine sahip değildir. Yine şecaat erdeminde ortaya çıkan niteliksel sapma hususunda şöhret kazanmak ve ganimet elde etmek için kahramanlık göstermek örnekleri verilebilir. İffet erdemindeki niteliksel sapma ise; ahirette daha çok elde etmek için burada lezzetleri terk ederek riyazet yapmak ve dünyada bir makam elde etmek için iffet gösterisinde bulunmaktadır.¹⁶⁴ Şarihin verdiği bu örnekler takip edildiğinde İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin belirttiği mezkûr davranışları erdem olmaktan uzaklaştıran “neden” hususunda aynı kanaati paylaştıkları görülmektedir.

Yukarıda zikredilen bu örnekleri birleştiren ve onların erdemlerden “sapma” olmasına sebebiyet veren şey; ahlâkın dışında başka bir “gaye”ye matuf olarak yapılmış olmalarıdır. Çünkü şarihe göre erdemlerin herhangi bir tereddüt/duraksama (*reviyye*) olmaksızın ortaya çıkması onlardaki tam iyi ve yetkinlik noktasını ifade etmektedir.¹⁶⁵ Ancak burada bir gaye nedeniyle olma erdemin salt kemâle hizmet etme amacıyla yapılmasının önüne geçerek ona, zâtına ait olmayan ikincil amaçlar atfedilmesine sebep olmakta ve böylelikle kemâle götürecek “meleke” halinin zıddı olacak şekilde bir takım kaygılarla yapılan bir fiil ortaya çıkmaktadır.

Bu itibarla şarih, bir şeyin erdem olabilmesi için iki şarta hâiz olması gerektiğini ifade etmektedir. Birinci şart, erdemlerin “vücûdî” olarak yani “meleke” halinde bulunmalarıdır. İkincisi ise “ademî” özelliğe sahip olmalarıdır. Erdemlerin “ademî” özellikleri onların, hiçbir “amaç”a matuf olmaması hususiyetinde ortaya çıkmaktadır. İyilik ve yetkinliklerin de zâtları sebebiyle “gaye” oldukları hususunda hiçbir şüphe olmadığını söyleyen şarih, erdemlerin sadece kendilikleri itibarıyla gayeye konu olabileceğini ifade etmektedir. Zira iyiliğin başka bir şeyin gayesi olmasıyla, bizzat amaçlanan olması arasındaki fark; ahlâklanmanın sonucunda “yetkinleşme”yle neticelenecek salt ona özgü bir “iyi”nin

¹⁶³ Şerh, vr. 95a.

¹⁶⁴ Şerh, vr. 95b.

¹⁶⁵ Şerh, vr. 95b.

ortaya çıkıp çıkmamasıdır. Çünkü insanın tüm gaye ve amacı “iyilik” ve “yetkinlik”in ortaya çıkması için nefsin yetkinleştirilmesidir.¹⁶⁶

İbn Miskeveyh’in “gerçek mutluluk”, bir diğer ifadeyle insanî kemâle erişmek hususunda erdemlerin iki mertebede gerçekleştiğini söylemesi¹⁶⁷ büyük oranda Tûsî’de de benzer şekilde ifade edilmiş fakat daha ayrıntılı ve sistematize şekilde ele alınmıştır. Nitekim Tûsî’ye göre bunlardan birincisi insanın irade ve isteğini, nefse ve bedene bağlı olan duyusal işlere sarfetmesidir. Onun duyusal hallerdeki tasarrufu, bu hallere uygun olan “itidal”de gerçekleşir. Bu erdem mertebesinde insan hevâ ve arzulara eğilimli olmaya devam etse de dengeyi korur ve aşırılıktan uzak durur. Zira burada erdemsizlik halinden ziyade “erdemlilik”e daha yakındır. Çünkü kişinin yaptığı şey, erdeme aracı olan doğru bir iradeye (*tedbîr*) yönelmiş olur. İkinci erdem mertebesinde ise irade ve gaye, hevâ ve şehvetlere karışmaksızın nefis ve bedenin halinin ıslahından daha üstün bir işe sarf edilmesi şeklinde olur ve duyusal edinimler yalnız zorunlu ve kaçınılmaz olduğu zaman dikkate alınır.¹⁶⁸

Tûsî’ye göre “erdem”ler hususunda varılması gereken son noktanın ikincisi olmasının sebebi, burada kişinin artık tüm eylemlerinin “sırf ilâhî” olacak hale gelmesidir. Zira ilahî fiiller “sırf iyi” olur ve sırf iyi olan fiilin faili de bunu, fiilin kendisi dışında başka bir amaç için yapmaz. Çünkü sırf iyi son nokta olduğundan zâtından dolayı talep edilir.¹⁶⁹ Şarihin burada vurguladığı husus ise Tûsî’nin erdemlerin ikinci ve hakîkî yönünü ele aldığı kısımla paralellik arz eder. Tûsî burada erdemler üzerine vurgu yaparak başlangıç sürecini dikkate alırken; şarih esas gaye olan “iyilik” kavramını kullanarak insanî nefsin yetkinliği itibarıyla “sonucu” vurgulamaktadır.¹⁷⁰

Erdemlerin matuf olduğu “iyi” dışında başka bir gaye sebebiyle ortaya çıkmamaları gerektiğini ele almasının ardından şarih, erdem türlerine geçmektedir. Buna göre insan için farklı kategorilerde on iki erdem bulunmaktadır. Bunlardan dördü nefste ortaya çıkan erdemler olarak hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Bir diğer grup ise bedene ait olan erdemler olarak sağlık, güç, güzellik, uzun ömürdür. Nefis ve bedende ortaya çıkan erdemlerin dışında gerçekleşenler ise mal, makam, teb’a ve soydur. Erdemin sınırsız pek çok dalı bulunduğunu

¹⁶⁶ Şerh, vr. 96a.

¹⁶⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 62-65.

¹⁶⁸ Tûsî, *Ahlâk*, s. 69.

¹⁶⁹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 70.

¹⁷⁰ Şerh, vr. 96a.

söyleyen şarih, güzel ahlâkın temelini oluşturan bu üç gruptan en meşhur ve yaygın olanları ele alacağını ifade etmektedir.¹⁷¹

Şarihin nefste ortaya çıktığı bilinen erdemleri saymasının yanı sıra bedene ait olan ve nefse bedene dışarıdan taalluk eden birtakım durumları “erdem” olarak kabul etmesi üzerinde durulması gereken bir meseledir. Zira güzel ahlâk sahibi olmayı beraberinde getiren erdemler ancak “düşünce” gücüne uygun bir eylem sonucunda ortaya çıkan hikmet, şecaat, iffet ve adalet olmak durumundadır. Çünkü nefsin aklî bir cevher olduğu ve onları “tedbîr” ettiği nispette ahlakî yapının ortaya çıktığı göz önüne alındığında doğrudan beden “canlılık”ı ve bunun dışında gerçekleştiği söylenen şeylerin “erdem” olarak kabul edilmesi problemli gözükmemektedir. Şarihin erdemler olarak ifade ettiği bu hususun insanın pek çok durumu için nitelik olabilecek “iyi”nin bir müradifi olarak kullanıldığı düşünülebilir. Zira Tûsî iyilik ve türlerini ele aldığı kısımda bu kavramın çeşitli açılardan bölümlere ayrıldığını ifade etmektedir.

Tûsî’nin Porfiryus üzerinden Aristoteles’in görüşleri olarak naklettiği bu kısımda aktarılanlara göre “iyi” bir açıdan şerefli olan, övülen, bilkuvve iyi olan ve iyi yolunda yararlı olan şeklinde dörde ayrılır. Kendinde “şerefli” olup diğer şeylere şeref verenler akıl ve hikmettir. Övülen iyi; erdemlerin türleri ve güzel fiillerin bölümleridir. Bilkuvve iyi olan, bu iyilere istidatlı değildir. İyi’de yararlı olan ise zâtî itibarıyla istenilmeyen ancak servet ve güç gibi istenilen diğer bir şeyin sebebi olan hususlardır.¹⁷² Başka bir açıdan yapılan tasnifse iyilerin “son gaye” olup olmamalarıyla ilgilidir. Son gaye olan şeyler tam olma ve olmamalarına göre ikiye ayrılırlar. Tam olan; sonrasında sahip olan kişide o şeyi “artırma” isteği bulunmadığı için gerçek mutluluktur. Tam olmayan iyi ise sağlık ve zenginlik durumudur. Zira insan bu şeylere sahip olduğu zaman kendisini bununla sınırlamak istemez.¹⁷³ Tûsî’nin iyilik hakkında yaptığı bu aktarımlarda görüldüğü üzere zâtında istenilmeyen yahut “eksik” gaye olarak iyilik sınıfında bulunan şeyler servet, güç, sağlık ve zenginlik gibi durumlardır.

Şarihin erdemleri nefis, beden ve ikisi dışındakilere teşmil etmesinin yukarıda izah ettiğimiz durum sebebiyle anlamlı hale gelebilmesi için Tûsî’nin “iyi”nin çeşitleri olarak

¹⁷¹ Şerh, vr. 96a.

¹⁷² Tûsî, *Ahlâk*, s. 62.

¹⁷³ Tûsî, *Ahlâk*, s. 62-63.

işaret ettiği bağlamda anlaşılması gerekmektedir. Bu durumda burada “erdem” aklî kuvvenin riyasetinde yapılacak “alıştırma” sürecinin sonunda ortaya çıkacak bir durum olmaktan çok; insan tarafından çeşitli açılardan “arzu” edilmesi bakımından talebe konu olması anlamına gelmektedir. O halde şarihin nefse nispet ettiği ve ahlâklanmanın kaynağı olan “erdem”ler dışında sağlık, güç, güzellik ve uzun ömür gibi bedene ait olanlar ile mal, makam, teb’a ve soy gibi insanın dışında gerçekleşen şeylerin; bir açıdan zatı itibariyle değil erdemlere taşımada yardımcı olmaları ve onların tahakkukuna zemin hazırlamaları itibariyle “erdem” olarak kabul edilebilecekken diğer taraftan “eksik gaye” olması bakımından talebe konu olması ve böylece tam olan gayeye götürebilme imkânını taşıması sebebiyle “iyilik” olarak kabul edildiği düşünülebilir.

7. Dört Temel Erdemin Alt Dalları

Nefsin düşünme (*nutk*), öfke (*gazap*) ve arzu (*şehvet*) güçlerinde ortaya çıkan sırasıyla hikmet, şecaat ve iffet erdemleri ve bunların birbirleriyle uyumu neticesinde vuku bulan adalet erdemi zaman zaman aralarındaki ilişki farklı şekilde ifade edilse bile Platon’un erdemler tasnifi üzerinde şekillenmektedir.¹⁷⁴ Bu hususta ortaya çıkan ana mesele; temel erdemler tespit edildikten sonra tâlî olanların neye göre belirleneceği, ikinci olarak da belirlenmiş erdemin altına gireceği üst erdemin neye göre tespit edileceğidir. Bunlara bağlı olarak düşünülebilecek bir diğer mesele ise, temel ve tâlî erdemler arasındaki ilişkinin parça-bütün mü yoksa genellik-özellik ilişkisi mi taşıdığı hususudur.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Platon diyaloglarında müstakil olarak erdemler ve ahlâkla ilgili diğer meseleleri konu edinmektedir. Meselâ, *Lakhes* diyalogu “cesaret” (*şecaat*) erdemini tartışırken Lakhes’in “cesaret” bilgiden bağımsız da olabilen bir ruh sağlamlığıdır” görüşüyle *Nikilas*’ın “cesaret”, hem savaşta hem de her durumda korkulacak ve peşinde koşulacak şeylerin bilgisidir” düşüncesi arasında kesin bir hükme ulaşılmadan bitirilirken; erdemler hakkında önemli tartışmaların yapıldığı *Menon*’da erdemin bir mi çok mu olduğu ya da bilgi olup olmadığı sorularına cevap aranır. *Lysis*’te dostluk konusu bir çözüme varılmadan bırakılırken; *Kharmides*’te ölçülülük “kendini bil” görüşü çerçevesinde ele alınmaktadır. *Politeia* diyalogunda ise erdemin ruhla (*nefs*) ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Bkz; Platon, *Yasalar: I-XII. Kitaplar*, çev. Saffet Babür, Candan Şentura, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994, s.XIV-XIX. Ortaya koyduğu nefis anlayışıyla temel erdemlerin çerçevesini belirleyen Platon, inceleyebildiğimiz kadarıyla alt erdem türleri ve bunların birbirleri arasındaki ilişkiye dair sistemli bir izah getirmemektedir. Fakat erdemler arasındaki asıl-fer ilişkisinin vuzûha kavuşması için Platon’un ahlâk teorisinin bu çerçeveden ele alınması gerekmektedir.

¹⁷⁵ Hem İbn Miskeveyh hem de Tûsî, temel erdemlerle alt erdemler arasındaki ilişkinin cins-tür ilişkisi olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda cins ve tür ilişkisinin tabiatı gereği aradaki münasebet parça-bütünden ziyade genellik-özellik formunda ifade edilmiş olmaktadır. Nitekim İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa: el-Medhâl* adlı eserinde cins ve tür arasındaki farklılığı anlattığı kısımda cinsin “genellik” bakımından türden “fazla” olduğu; türün ise anlam bakımından fazla olduğu yani daha özel bir anlam ifade etmesi itibariyle

Platon'dan sonra ahlâka dair görüşlerini adalet anlayışı merkezinde “dörtlü erdem tasnifi” şeklinde ortaya koyan¹⁷⁶ Aristoteles, *Eudemos'a etik* adlı eserinde alt erdemlerin hususiyetleri üzerinde durur. İlk olarak erdemleri “akıl”la olan münasebetlerine göre *karakter erdemi* ve *düşünce erdemi* olarak ikiye ayıran Aristoteles, düşünce erdemiyle aklın bizâtihi etkin ve “buyurgan” olduğu erdemleri; karakter erdemiyle de akıldan pay almayan ancak akılı taşıyan erdemlerin etkisiyle şekillenenleri kastetmektedir.¹⁷⁷ Bu durumda düşünce erdemi aklın etkin olduğu bir konuma işaret ederken; karakter erdemleri aklın ilkelerine göre hareket etme sebebiyle kendilikleri itibariyle “edilgenlik” durumundadırlar.¹⁷⁸ Karakter erdemi düşünce erdeminden ayırmak için örnek veren Aristoteles, bir kimsenin nasıl bir karaktere sahip olduğu ifade edilmek istendiği zaman “bilge veya akıllı” olduğu değil; “sakin ya da cüretli” diye ifade edildiğini söylemektedir.¹⁷⁹ Bu durumda düşünme gücünde bilgelik (*hikmet*) erdemi; arzu etme gücündeki “sakin (*iffet*)” ve “cüretli (*şecaat*)” erdemleriyle karşılanmaktadır. Alt erdemlere geçmeden önce temel erdemler arasında Aristoteles'in bu şekilde bir ayırım yapması mezkûr erdemlerin mahiyetini belirginleştirmeye dönük bir yaklaşımdır. Çünkü nefsin güçleri olarak ifade edilen düşünme, arzu ve öfke güçleri arasında doğrudan bir eşitlik bulunmamakta ve bunlara dair erdem ve erdemsizliklerin eşit bir düzlemde ele alınması problem oluşturmaktadır. Zira esasen “aklı” bir varlık olması itibariyle nefis “düşünme” gücüne sahipken; nefis-beden ilişkisinin bir sonucu olacak şekilde bedene ait güçler olan arzu ve öfke güçleri de nefsin “tedbîr”ine konu olmaları itibariyle ona nispet edilmektedir. Böylelikle düşünme gücüyle diğer iki güç arasında nispet farklılığı olması itibariyle onların zemininde ortaya çıkacak erdemlerin eşit düzlemde ele alınması isabetli olmayacaktır.

Aristoteles erdemler hakkında yaptığı bu ayırım ve onun ortaya çıkardığı sonuçlara nispetle alt erdemleri ele almaktadır. Fakat söz konusu erdemleri temel erdemlerin alt dalları olarak ortaya koymaktan ziyade yukarıda verdiği tarife göre “karakter erdemler”i grubuna

teferruatı barındırdığını söylemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2006, s. 89.

¹⁷⁶ Aristoteles, *Eudemos'a etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1998, s. 67. 5-15.

¹⁷⁷ Aristoteles, *Eudemos'a etik*, s. 50.5-10.

¹⁷⁸ Erdemlerdeki bu durumun nefsteki farklı nispetlerin sonucu olduğunu düşünen İbn Sînâ'ya göre akıl etkin olduğu zaman hayvanî güçlere karşı onda “heyetü'l-isti'lâ (hakimiyet)”; hayvanî güçlerde ise “heyetü'l-iz'ân (teslimiyet)” durumu söz konusudur. Ayrıntılı bilgi ve nefis güçlerinin itidale kavuşmasının yetkinleşmeye “imkân” olması açısından ele alınması hususunda bkz; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 112.

¹⁷⁹ Aristoteles, *Eudemos'a etik*, 50.5-10.

dâhil olacak bir dizi erdem ve bunların ifrat-tefrit listesini vermektedir.¹⁸⁰ Aristoteles yaptığı bu tasnifle ifrat ve tefrit noktalarının hangi sebeple bir sapma olduğunu izah etmekteyken bunların hangi erdem kategorisine ve nasıl bir itibarla dâhil olacağına dair bir izahta bulunmamaktadır.

İslâm ahlâk felsefesi içerisinde ise dört erdem üzerinde büyük oranda mutâbakat mevcut olmakla birlikte erdemlerin alt dallarının nicelik ve nitelik itibarıyla farklılaştığı görülmektedir. Söz konusu tasnifin öncesini çok tespit edememekle beraber yaygın olarak kullanılan “alt erdemler” ve bunların açık bir şekilde ifade edilmesine İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-ahlâk* adlı eserinde rastlanmaktadır. İbn Miskeveyh’e yakın dönemde yaşamış olan Yahya bin Adî ise¹⁸¹ dört erdem ve alt dallarını vermekten ziyade herhangi bir kategorizasyonda bulunmadan yirmi erdem ve ifrat-tefrit noktalarını belirtmeksizin onların zıddı olacak şekilde yirmi erdemsizlik olduğunu söylemektedir.¹⁸²

İbn Miskeveyh tâlî erdemler hakkında vereceği bilgileri “cins”ler olan dört erdemin altına giren “türler”e dair ahlâkî öğrenen kişide bir tasavvur oluşturacak şekilde ele alacağını ifade etmektedir.¹⁸³ Buna göre temel erdemler ve onların altında bulunanlar arasında İbn Miskeveyh’in var olduğunu söylediği “cins-tür” ilişkisi nasıl anlaşılmalıdır? Eğer bahsi geçen erdemlerle alt dalları arasında bir cins-tür ilişkisinden söz edeceksek ikisi arasındaki ilişkiyi tesis edecek bir “fasıl” söz konusu olacaktır. Zira faslın tespit edilmesi durumunda alt erdemleri üstünde olan temel erdeme bağlamak ve hangi itibarla başka bir erdemin değil de o erdemin altında bulunduğu sorusu cevaplanmış olacaktır. Alt erdemlerle diğerleri arasında cins ve tür ilişkisi olduğunu söyleyerek İbn Miskeveyh’i takip eden Tûsî, bu dört cinsin altında sayısız türler bulunduğunu fakat eserinde bunların en “yaygın” olanlarına temas edeceğini ifade etmektedir.¹⁸⁴ Tûsî’nin burada erdemlerin alt dallarından hangilerini vereceği hususunda yaptığı tercihi şekillendiren “yaygın olma” özelliğinin ahlâkî bilginin mahiyetine

¹⁸⁰ Buradaki erdem ve erdemsizlikler listesi için bkz; Aristoteles, *Eudemos’a etik*, 57.5-10.

¹⁸¹ Yahya bin Adî’nin m. 896-973; İbn Miskeveyh’in de m. 950-1030 yılları arasında yaşadığı düşünülürse İbn Miskeveyh, Yahya bin Adî’nin vefat ettiği sırada yirmili yaşlarda bulunuyor olmalıdır. Her iki müellifin eser isminin “*Tehzîbü’l-ahlâk*” olması birbirlerinden etkilenmiş olma gibi bir ihtimali ortaya çıkartmakla beraber metinler karşılaştırıldığında filozofların birbirlerine dair yaptığı bir imaya rastlanmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk*, Dâru’s-sâdir, Beyrut 2006; Harun Kuşlu, *Yahya bin Adî’nin Ahlâk Felsefesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2008.

¹⁸² Kuşlu, A. g. e, ss. 67-68.

¹⁸³ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 21.

¹⁸⁴ Tûsî, *Ahlâk*, s.93.

dair yapılacak bir araştırma ile tedkîk edileceği düşünülebilir.¹⁸⁵ Alt erdemlerin nasıl bir yapıya sahip olduğu ve temel erdemlerle aralarındaki münasebete temas edilmesinin ardından alt erdemlerin hususiyetleri hakkında herhangi bir izahta bulunmayan şarihin, müellif İcî'nin aktarımı üzerinden erdemler hakkında yaptığı değerlendirmelere geçebiliriz.

7.1. Hikmet ve Alt Erdemleri

Nefsteki düşünme (*nutk*) gücünün erdemlilik halini ifade eden “hikmet”in altında yedi erdem bulunduğunu söyleyen şarih, bunları açıklayarak aralarındaki farklara temas etmektedir. İbn Miskeveyh bu hususta altı erdem üzerinde dururken; Tûsî ise yedi erdem olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁶ Her birini ayrı ayrı ele almaktan ziyade müellif ve şarihin yaptığı tercihlerin, selefleri İbn Miskeveyh ve Tûsî'yi ne oranda takip ettiğini görmek için karşılaştırarak değerlendireceğiz.

1. **Safâu'z-zihn:** İcî'ye göre safâ'uz-zihn; herhangi bir karışıklık olmaksızın nefsin [kıyasın] sonucuna ulaşma hususunda istidat sahibi olmasıdır. Müellifin verdiği bu tarif içerisinde geçen kavramlar hususunda izahta bulunan şarihe göre zihin, elde edilen bilgileri toplayan¹⁸⁷ bir nefis gücüdür. Zihnin “dış bir özellik (*hassa-i zâhire*) yahut bilkuvve ve bilfiil olarak iyi ve kötüyü birbirinden ayırmaya yarayan bir iç güç” olduğu da söylenmektedir.¹⁸⁸ Safâu'z-zihn erdemi bulunduğu durumda bilinenden bilinmeyenlerin ortaya çıkarılması hususunda hiçbir karışıklık ve sonucu engelleyen bir durum olmayacaktır.

Mezkûr erdemin tarifinde geçen “nefs” kelimesini açıklayan şarih, onun maddeden mücerret bir cevher olduğunu; fiilinde ise bedene mukârin (bitişik) olduğunu ifade etmektedir. Bahsolunan bu nefis-beden birlikteliği her “ben” sözüyle işaret edilen şeydir. Yine tariftaki nefsin sahip olduğu “istidât”ın ne olduğunu açıklamaya geçen şarih, istidâtla bazen bir şeyin, yakın ve uzak “bilkuvve” olmasının kastedildiğini bazen de bir şeyin yerleşik olarak

¹⁸⁵ Ahlakî erdemlerin hangi bilgi türüne girdiğine dair yapılacak bir araştırma onların tercih edilme sebebini de belirginleştirecektir. Ahlakî eylemlerin kaynağı olan amelî aklın bir bilgi ortaya koyarken yaygın ve meşhur öncülleri kullandığını ifade eden İbn Sînâ bunları meşhur (*meşhûrat*), kabule dayalı (*makbûlât*), zanna dayalı (*maznûnât*) ve güvenilir nitelikteki tecrübeye dayalı olan öncüller yerine zannî öncüllerden oluşan zayıf tecrübeye dayalı öncüller (*et-tecribiyyât el-vâhiye*) olmak üzere genişletmektedir. Bu durumda Tûsî'nin ifade ettiği alt erdemlerin “yaygın” olarak bulunma hususiyeti İbn Sînâ'nın söylediği bilgi türleri içerisinde mütalaa edilebilir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 66.16-67.3; İbn Sînâ, *en-Necât*, 100.23-101.5.'den aktaran M.Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 65.

¹⁸⁶ İbn Miskeveyh; *Tehzîb*, s.21; Tûsî, *Ahlâk*, s. 93.

¹⁸⁷ *Şerh*, vr.96a.

¹⁸⁸ *Şerh*, vr. 96a.

bulunması (*temekkün*) yahut onu yapabilme gücünün kastedildiğini ifade etmektedir. Şarihe göre burada istidâdın anlamının “yapabilme gücü” olarak kabul edilmesi daha doğrudur.¹⁸⁹

Metinde verilen tanımın¹⁹⁰ İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin yaptığı tarifile aynı olduğu görülmektedir. Fakat İbn Miskeveyh’in verdiği tarifte “hiçbir karışıklık olmaksızın (*bilâ-teşvîş*)” kaydı yer almazken; Tûsî ve onu takiben Îcî metninde “bilâ-teşvîş” ibaresinin yer aldığı görülmektedir.¹⁹¹

2. **Cevdetü’l-fehm:** Zihnin sonuçtan (*melzûm*) sebebe (*lâzım*) sağlıklı bir şekilde intikal etmesidir. Safâu’z-zihn ile cevdetü’l-fehm erdemlerinin tanımlarını karşılaştıran şarih aralarındaki ilişkinin mahiyetine değinmektedir. Buna göre (safâu’z-zihndeki) “istidât”ın bulunması (cevdetü’l-fehm’deki) “sıhhatü’l-intikâl” özelliğinin bulunacağı anlamına gelmemektedir. Zira safâu’z-zihn’in tanımında olduğu gibi hiçbir karışıklık olmadan “matlûb”un ortaya çıkartılması mümkün olsa ve bu da cevdetü’l-fehm’in tarifinde geçtiği üzere melzûmdan lâzıma geçişin tahakkukuyla sonuçlansa bile bu durumda intikal “sıhhat”li olmamış olabilir. İşte bu da “cevdetü’l-fehm” erdeminin aslında meydana gelmemiş olduğunu göstermektedir. Bu itibarla melzûmdan hemen yakınındaki lâzıma geçiş gerçekleşmiyorsa veya gerçekte lâzım (sebepe) olmayan başka bir şeye geçiliyorsa “intikal” vardır ama “cevdetü’l-fehm” yoktur.

Yukarıdaki açıklamalara binaen her iki kavram arasında “umum-husus min vech (eksik girişimlilik)” bulunduğunu söyleyen şarih, cevdet’ül-fehm’in “gerçekleşme (*tahakkuk*)” bakımından safâu’z-zihn’den daha özel (*ehass*)” olduğunu ifade etmektedir.¹⁹² Bu durumda safâu’z-zihn’in gerçekleştiği bir durumda cevdetü’l-fehm erdeminin hususiyetlerini meydana getirecek bir “kıyas” ortaya çıkmamış olabilir.

İbn Miskeveyh de burada “cevdetü’z-zihn” kavramını kullanmakta ve bu erdemin nefsin öncüller üzerindeki kavrayışıyla alakalı olduğunu söylemektedir. Müellifin “fehm”e

¹⁸⁹ Şerh, vr. 96a-96b.

¹⁹⁰ Alt erdemler izah edilirken “tarif” kavramının kullanılması daha doğru olduğu için metinde geçecek “tanım” ifadeleri müsamahalı olarak tercih edilecektir.

¹⁹¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 21; Tûsî, *Ahlâk*, s. 93.

¹⁹² Şerh, vr. 96b.

yüklediği kavrayış hususiyetini İbn Miskeveyh'in "zihin"e yüklediği görülmektedir. Tûsî ise doğrudan bu kavramla ifade edilen bir erdem türüne işaret etmemektedir.¹⁹³

3. **Zekâ:** Zihnî öncüllerden sonuçlara (*netâic*) hızlı bir şekilde geçebilmesidir.¹⁹⁴ İbn Miskeveyh zekâyı "idrak ve akletmenin hızlı bir şekilde gerçekleşmesi" olarak tarif etmekte;¹⁹⁵ Tûsî ise aynı erdemın sonuç veren önermelerle çok fazla meşgul olmadan hükümlere hızlı bir şekilde ulaşma ve sonuçların kolay bir şekilde çıkarılması anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁹⁶

4. **Hüsnü't-tasavvur:** Eşyanın hakikatlerini mahiyetlerinde olduğu şekliyle araştırmaktır.¹⁹⁷ Şarihe göre bu; mahiyetin kurucu unsurlarını (*dâhil*) ihmal etmeyip; mahiyetin dışında kalan unsurları (*hâric*) hesaba katılmaksızın eşyayı hakikatiyle keşfetmek anlamına gelmektedir.¹⁹⁸

İbn Miskeveyh ve Tûsî bu kavramı tercih etmemekle birlikte aynı mânaya gelecek erdemler kullanmaktadırlar. Buna göre İbn Miskeveyh eşyanın hakikatının güç yetirildiği ölçüde bilinmesinin "taakkul" erdeminin altına girdiğini ifade etmektedir.¹⁹⁹ Tûsî ise "hüsnü taakkul" olarak ifade ettiği erdemın her gerçeğin incelenmesi ve keşfinde "dâhili olanın ihmal edilmeyip hârici olanın dikkate alınmaması" anlamına geldiğini söylemektedir.²⁰⁰ Tûsî'nin erdemın anlamına dair yaptığı bu izah, şarihin "hüsnü tasavvur" erdemini açıklarken kullandığı "iç ve dış" kavramlarının bu erdem özelinde kullanımının Tûsî kaynaklı olabileceğine işaret etmektedir.

¹⁹³ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 21; Tûsî, *Ahlâk*, s. 93.

¹⁹⁴ *Şerh*, vr. 97a.

¹⁹⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 21.

¹⁹⁶ Tûsî, *Ahlâk*, 93.

¹⁹⁷ İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-İlahiyat*'ta "orta olmak" aranmayacağı için hikmet erdeminden, nazarî hikmet değil amelî hikmetin kastedildiğini ifade etmekte ve amelî hikmetin alakalı olduğu alanın dünyevî fiiller ve tasarruflarla sınırlı olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlahiyat (Metafizik)*, C.II, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 203. İbn Sînâ'nın buradaki "hikmet"i nazarî hikmetten tamamıyla soyutlaması ve bunu amelî hikmetin alanına hasretmesi İcî'nin ve dolayısıyla şarihin tavrı ile farklılaşan bir yapı arz etmektedir. Zira hikmetin alt erdemi olarak zikredilen "hüsnü tasavvur" erdemının tarifinde bütünüyle nazarî hikmetin işlevine dâhil olduğu görülmektedir. Bir türün cinsinde olan zatî anlamı içermediği düşünölmeyeceği için burada İbn Sînâ'nın "hikmet" erdemine bakışından farklı bir yaklaşım bulunduğundan söz edilebilir.

¹⁹⁸ *Şerh*, vr. 97a.

¹⁹⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 21.

²⁰⁰ Tûsî, *Ahlâk*, s. 93.

5. **Şuhûdu't-taallüm:** Kavram “bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşırken zorlanmama” anlamına gelmektedir.²⁰¹ İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin her ikisi de hikmetin alt erdemlerinden biri olarak “şuhûdu't-taallüm” yerine “suhûlet-i taallüm” tabirini tercih etmekte ancak farklı farklı izahlar getirmektedirler. İbn Miskeveyh'e göre bu erdem, nazari bilgiler hususunda nefste bir anda kavrayışın meydana gelmesidir.²⁰² Tûsî'de ise nefsin karmaşık düşüncelere dalmaksızın kendini bütünüyle istenene yönelterek kesin bir görüş elde etmesidir.²⁰³

6. **Hıfz:** İdrak edilmiş suretleri kayıt altına alıp depolamaktır. Şarih, İcî'nin yaptığı tarifte nefsin iç güçlerinden “hafıza gücü”ne işaret edildiğini ifade etmektedir.²⁰⁴ İbn Miskeveyh'te bir erdem olarak bulunmayan “hıfz”; Tûsî tarafından “tahaffuz” olarak ifade edilmektedir. Buna göre “tahaffuz” aklın ya da vehmin sahip olduğu tefekkür ve tahayyül gücüyle aldığı suretlerin korunması anlamına gelmektedir.²⁰⁵

7. **Zıkr:** Kayıt altına alınmış suretlerin tekrar geri gelmesini sağlayan erdemdir.²⁰⁶ İbn Miskeveyh'te “zıkr”; Tûsî'de ise “tezekkür” olarak ifade edilen bu erdemin “nefste korunan suretlerin istenilen her vakitte kolaylıkla elde edilmesi” anlamına geldiği ifade edilmektedir.²⁰⁷

İcî'nin hikmetin alt erdemi olarak kabul ettiği erdemler ve bunlar hakkında şarihin yaptığı açıklamalar gözönüne alındığında ele alınan kavramlara getirilen izahların İbn Miskeveyh'le büyük oranda benzerlik gösterdiği söylenebilir. Fakat gerek erdemlerin isimleri gerekse tariflerinde Tûsî ile neredeyse birebir örtüştüğü görülmektedir.

Hikmet erdeminin alt dalları olarak kabul edilen erdemlerin bu erdem “cins”inin “tür”leri olarak yer almalarının anlamı, daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa bunların hikmet erdemine hangi nispetle bağlandıkları üzerinde durulması gerekmektedir. İncelendiği zaman görülmektedir ki bu erdemler beyne ait fonksiyonları icra eden beş iç gücün mukâbili yahut onların işlevleri şeklinde vazedilmişlerdir. Nitekim iç güçlerden tahayyül, tevehhüm ve

²⁰¹ Şerh, vr. 97a.

²⁰² İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.21.

²⁰³ Tûsî, *Ahlâk*, s.93.

²⁰⁴ Şerh, vr. 97a.

²⁰⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 93.

²⁰⁶ Şerh, vr. 97a.

²⁰⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 21; Tûsî, *Ahlâk*, s. 93.

taakkul idrake ait beş dış duyunun konusu olan “duyumsama”dan sonraki aşamaları ifade eder.²⁰⁸ Bu durumda suretleri aldıktan sonra bilgi edinmenin farklı düzeylerini ifade eden bu aşamalar yukarıda geçen safâu’z-zihn, cevdetü’l-fehm, zekâ, hüsnü tasavvur ve şuhûdu’t-taallüm erdemlerinin tahayyül, tevehhüm ve taakkul boyutlarında gerçekleştirecekleri “idrak”i ifade eder hale gelmektedir. Hıfz ve zikr erdemleri ise doğrudan hafıza ve zâkire güçlerine tekâbül etmektedir.²⁰⁹

Daha önce de görüldüğü gibi insanın güzel ahlâka sahip olmasının yolu “erdemlerle donanması”ndan geçiyor ve istenen yapı böyle bir gayretin sonucunda ortaya çıkıyorsa o halde hikmetin alt erdemlerinin böyle bir özelliğe haiz olup olmadığının ele alınması gerekmektedir. Ancak buradaki tariflerini incelediğimizde bahsolunan erdemlerin daha çok zihnin özellikleri olmaları açısından ele alındıkları ve her ne kadar öğrenme sürecinde birtakım gayretlerle gelişmeleri mümkün olmuş olsa da mîzaca bağlı olan yönlerinin daha güçlü olduğu görülmektedir. Bu durumda “doğal” olarak gelişen zihin melekelerinin bizâtihî “ahlâkî erdem” olmaları da sorunlu hale gelmektedir. Nitekim biz öfke ve şehvet güçlerinin de bedene ait hususiyetler sebebiyle ortaya çıktığını bilmekteyiz fakat bu kuvvelerin erdemleri kazanım sürecinde “nutk (düşünme)” gücünün kontrolünde gelişen bir durum söz konusu olduğu için onlara ait fiillerdeki “itidal”ın ahlakî değişime işaret ettiği daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla “hikmet”in dışında “şecaat”, “ıffet” ve bunların toplamından ve erdemlilik durumundan ortaya çıkan “adalet” erdemlerinin alt erdemleriyle aralarındaki ilişki, “hikmet” erdeminin doğrudan zihin fonksiyonlarına dair niteliklere haiz olması hasebiyle onlardan farklılaştığı hususuyla birlikte ele alınmalıdır.

²⁰⁸ Nefs güçleri hakkında ayrıntılı açıklama için bkz; Fazlurrahman, *Avicenna’s de Anima*, ss. 50-51; Nefsin idraki meselesinin İbn Sînâ’nın eserlerinde nasıl ele alındığına dair karşılaştırmalı bir yaklaşım için bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, ss. 23-32.

²⁰⁹ “Eşyayı mahiyetleri neyse o hal üzere bilmek anlamına gelen” hüsnü tasavvur erdemi açıktır ki burada idrakin “taakkul” boyutuna girmektedir. Çünkü şeyleri mahiyetleri üzere bilmek, onların duyulur suretlerden tamamen arındırılarak kendi olmaları bakımından idrak edilmesidir. Bu durumda nefsin “aklî” olan tarafından daha aşağı olarak kabul edilen “bedeni tedbir”inden değil; bedenle alakalı olmayan ve “akıllar” cihetine bakan boyutu dikkate alınmalıdır. O halde idrakin taakkul boyutuyla aynı düzeyde ele alınabilecek “hüsnü tasavvur” erdeminin ahlâkî kazanım olarak değerlendirilmesi nasıl mümkün olacaktır? İnsanî nefsin “aşağı” ve “yukarı” bakan yönünün bilgi (*nazar*) ve eylem (*amel*) çerçevesinde ele alınması hakkında bkz; Fazlurrahman, *Avicenna’s de Anima*, ss.45-48.

7.2. Şecaat ve Alt Erdemleri

Hikmet erdeminin ardından nefsin “öfke” gücünün erdemlilik halini ifade eden “şecaat (yiğitlik)”i ele almaya başlayacak olan şarih, bu izahını İcî’nin şecaate nispet ettiği on bir alt erdem üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu hususta İbn Miskeveyh şecaatin dokuz alt erdemi olduğunu düşünürken; Tûsî on bir erdem olduğunu söylemektedir. Mezkûr müelliflerin şecaate nispet ettikleri bu alt erdemleri ve onların birbirleriyle hangi surette benzeşip hangi surette farklılaştıklarının incelenmesi için sözkonusu erdemlerin tariflerinin nasıl ele alındığına bakılmalıdır.

1. **Kiberü’n-nefs:** Kazancın harcamadan daha fazla olması anlamına gelen “zenginliği”, küçük görüp önemsememektir.²¹⁰ İbn Miskeveyh’in aynı adla ifade ettiği bu erdem, ona göre düşük konumda olmasına binaen zenginlik ve gücün önemsenmemesidir.²¹¹ Tûsî ise “kibr-i nefis” olarak ifade ettiği bu erdemi nefsin üstünlük-düşkünlük, bolluk-darlık gibi şeylere itibar etmeyerek “uygun olan ve olmayan işleri yüklenmeye kadir olması” şeklinde ifade etmektedir.²¹²

2. **Azmü’l-himme:** Kendisine nispetle nefsi değerli şeyler yapmaya yönlendiren bir keyfiyettir. Şarihe göre bu aynı zamanda “dünyanın sevinç ve üzüntülerine aldırmama” anlamına gelmektedir. Zira himmet sahibi bir kimse dünya sevinciyle sürur; hüznüyle keder duymaz.²¹³ İbn Miskeveyh ve Tûsî’de aynı şekilde geçen bu erdem, İbn Miskeveyh tarafından mutluluğa ve bunun zıddı olan şeylere ölüm esnasındaki zorluklar da dâhil olacak şekilde tahammül göstermek olarak ifade edilmektedir.²¹⁴ Tûsî de bu erdemin, nefsin bu dünyanın mutluluk ve mutsuzluğunda gözünün olmaması, kişinin ölüm korkusuna varıncaya kadar hiçbir şeye sevinip kederlenmemesi anlamına geldiğini söyleyerek İbn Miskeveyh’in ifadelerine katılmakta ve her üç müellif bu hususta ortak kanaate sahip olmaktadır.²¹⁵

²¹⁰ Şerh, vr. 97a.

²¹¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 22.

²¹² Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

²¹³ Şerh, vr. 97b.

²¹⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 22.

²¹⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

3. **Sabır:** Üzüntü ve zorluklara karşı direnebilme erdemidir. Şarihe göre sabır, isteklerin ve sıkıntıların bulunduğu bir durumda erdem olarak ortaya çıkar. İbn Miskeveyh iffet erdeminin altında da “sabır”ın bulunduğunu ifade ederek; ikisi arasındaki farkı göstermektedir. Ona göre şecaat erdeminin altındaki sabır korkulup uzaklaşmak istenen şeylere (*umûru’l-hâile*) dönük iken; iffet erdeminin altındakiler arzu edilen şeylere (*umûru’l-hâice*) müteveccihdir.²¹⁶ “Sabır” ve “sebat”ı iki ayrı erdem olarak şecaat erdeminin altında zikreden İbn Miskeveyh’e göre “sebat” erdemi de üzüntülere tahammül eden ve onlara mukavemet gösteren nefis gücü anlamına gelmekte ve “nefsin korktuğu şeylerden uzaklaşması” manasına gelen “sabır” erdeminden bu yönüyle farklılaşmaktadır.²¹⁷ Şarihin de ifade ettiği gibi burada üzüntü ve zorluklara karşı koyma söz konusudur ve dolayısıyla isteğin zıddı bir durumdaki sebat üzerinde durulmaktadır. Tûsî ise İbn Miskeveyh ve şarihle aynı açıklamayı yapmakla birlikte “sabır” yerine “sebat” kavramını kullanmayı tercih etmektedir.²¹⁸ Tûsî’nin bu tercihinde etkili olan hususun, arzu edilen şeylere meyletmeme hakkında “sabır”ı; korkulan ve uzak durulmak istenen şeyler karşısında mukâvemet gösterme noktasında ise “sebat”ı kullanmanın daha yerinde olduğunu düşünmüş olması muhtemeldir.

4. **Necdet:** Şarihe göre bu erdem yaratılmışlardan alakayı kesmeyi ve başkaları sebebiyle eylemde bulunmayı terketmeyi gerektiren melekedir.²¹⁹ İbn Miskeveyh’in “korkulacak şeyler karşısında emin olmak ve onlara karşı durabilmek” olarak tarif ettiği bu erdem;²²⁰ Tûsî tarafından “nefsin korku veren durumlar karşısında endişeye kapılmaması ve böyle anlarda kendinden kontrolsüz hiçbir fiilin sadır olmaması” anlamına geldiği ifade edilmektedir.²²¹ İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin yaptığı açıklamaları incelediğimizde onların birbirleriyle uyumlu oldukları görülmektedir. Fakat şarihin burada erdem tarifi dair geliştirdiği yaklaşım her iki düşünürden de farklılaşmaktadır. Zira İbn Miskeveyh ve Tûsî’de “endişe veren şeyler karşısında cesaretle durmak” mânasına gelen “necdet”; İcî tarafından “yaratılmışlardan alakayı kesmek”, şarih tarafındansa “başkaları sebebiyle eylemde bulunmayı terk etmek” ibareleriyle açıklık kazanmaktadır. Bu durumda şarihin yaptığı izah

²¹⁶ Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 22.

²¹⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²¹⁸ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

²¹⁹ Şerh, vr. 97b.

²²⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 22.

²²¹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

dışarıdan gelen bir şeye karşı gösterilen bir mukâvemetten ziyade onlara karşı “tepkisiz” kalma ve haricî bir sebebin yönlendiriciliğiyle eylemde bulunmama halini ifade etmektedir.

5. **Hilm:** Şarihe göre hilm; öfke anında sükûnet sahibi olabilmektir.²²² İbn Miskeveyh’e göre bu hal nefsin “mutmain” olması anlamına gelmektedir. Böyle bir duruma gelen kişi telaşa kapılmaz ve öfke gücünü harekete geçiren bir durumda kolayca öfkelenmeyip kendisine hâkim olur.²²³ Tûsî’nin bu erdemin anlamının “öfke gücünün kolaylıkla harekete geçmeyecek ve kötü bir durum karşısında fevrî davranmayacak şekilde kişinin “itmi’nana ermesi” olduğunu söyleyerek hem erdemin ismi hem de tanımında İbn Miskeveyh’i takip ettiği, Îcî ve şarihin de Tûsî üzerinden aynı tarifi sürdürdüğü görülmektedir.²²⁴

6. **Sükûn:** Mahremiyetin korunması hususunda savaşta ve kendisine karşı yapılan bir düşmanlık karşısında kişinin karşılık vermekte teenni sahibi olarak tedbirli ve soğukkanlı bir şekilde davranmasıdır. Şarihe göre şecaatin alt erdemleri olarak sıralanan erdemler içerisinde sabırdan sonra gelen necdet, hilm ve sükûn erdemlerinin “sabır” erdeminin altında mütalaa edilmesi gerekmektedir.²²⁵ Bu durumda ayrı bir başlık altında belirtilmese de şecaat erdeminin dalları arasında da kendi içerisinde bir kategori oluşturulmuş ve sabır erdemi; necdet, hilm ve sükûn erdemlerinin cinsi; şecaat erdeminin ise türü olmakla, “altındakilere nispetle cins üstündekine nispetle tür” olma özelliği kazanmıştır.²²⁶ İbn Miskeveyh’in şecaat erdeminin alt dalı olarak görmediği “sükûn”; Tûsî tarafından mahremiyetin ve şeriatın korunması için düşman karşısında nefsin hafiflik ve ciddiyetsizlik

²²² Şerh, vr. 97b.

²²³ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²²⁴ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

²²⁵ Şerh, vr. 98a.

²²⁶ Cins ve tür arasındaki ilişki ve ikisi arasındaki genellik-özellik (*umûm-husûs*) bakımından farklılaşma İbn Sînâ tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “O nedir” sorusunun cevabında söylenen’, bazen genellik ve özellik bakımından farklılaşır; bir kısmı daha genel bir kısmı daha özel olur. “O nedir” sorusunun cevabında söylenen’ iki şeyden daha genel olanı, daha özel olanın cinsidir ve bunların daha özel olanı ise daha genel olanın türüdür. Türü bulduğumuzda orada başka bir bölümlemeye bölünür. Bu durumda şöyle deriz: Tür, ya başka bir türün cinsi olma özelliğine sahiptir ya da böyle bir özelliği yoktur.” İbn Sînâ, *Kıtabü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhâl)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2006, s. 50.25-30. Bu durumda sabır erdemi diğer erdemlerin “tür bakımından farklı olan pek çok şeye ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen” olarak tarif edilen “cins”i; ‘o hangi şeydir’ sorusunun cevabında söylenip türce farklı çok şeye delâlet eden “fasıl”ın eklenmesiyle de şecaat, erdem cinsinin “tür”ü olmaktadır. Ayrıntılı açıklama için bkz; İbn Sînâ, *Kıtabü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhâl)*, ss. 41, 51.

göstermemesi şeklinde ifade edilmektedir.²²⁷ Bu durumda şarihin yaptığı izahtaki “tedbirli olarak davranmakla” Tûsî’nin söylediği “hafiflik ve ciddiyetsizlik göstermeme” aynı anlamlara gelmekte, bu durum “teennî” kavramıyla ifade edilmektedir.

7. **Tevâzû:** Mal ve makam durumlarına bakmaksızın erdemli insanlara hürmet göstermektir. Şarih “tevâzû”nun “kişinin kendi keremi ve âlî-cenaplığı sebebiyle hakkından daha azına razı olması” anlamının da bulunduğunu belirtmektedir. Bu itibarla bir “lütuf” olarak mütalaa edilen mütevâzî olma, ona sahip olan kişinin kendi konumundan daha aşağı bir yere razı olması anlamına gelmektedir.²²⁸ Mütevâzî olan insanın kibirli davranmayarak havas yahut avamdan her hak sahibine hakkını vereceğini söyleyen şarih; bu noktada kişiyi zillet derekesine düşürecek şekilde aşırı davranılmaması gerektiğini de ifade etmektedir.²²⁹ Şarihe göre tevâzû erdemi, erdemsizliklerin en büyüklerinden kabul edilen “kibir” in zıddı olması hasebiyle erdemler içerisinde büyük öneme haiz bulunmaktadır.

Bu minval üzere tevâzûnun zıddı olan “kibir” üzerinde de duran şarih, bir toplulukta akranlarının önüne geçerek kendini göstermek için herkesten önce konuşmaya başlayıp bilgiçlik taslayan kişinin kibir sahibi bir insan olduğunu söylemektedir. Zillet göstermek nasıl kınanmışsa kibrin de o şekilde kınandığını söyleyen şarih, mütekebbir bir kişinin tavırlarına kibirle mukabele etmek gerektiğini ifade etmektedir.²³⁰

İbn Miskeveyh ise şecaat erdeminin altında “tevâzû”yu zikretmemektedir. Tevâzû’yu alt erdem olarak kabul eden Tûsî’ye göre bunun anlamı “kişinin kendisinden daha aşağı makamda olanlara üstünlük taslamamasıdır”.²³¹ Tûsî’nin verdiği bu tanım şarihin ikincil olarak ifade ettiği tarife benzese de onunla tam olarak örtüşmemektedir. Şarihin söylediğine göre kişinin kendi yüksek konumundan fedâkarlık etmek suretiyle tavırlarını şekillendirmesi söz konusuyken; Tûsî’nin verdiği tanımda yüksek bir konumda olduğu “kabullenilmiş” olan bir kişinin “üstün” olduğunu belirtmemesi vurgulanmaktadır. İkisi arasındaki fark birinci tarifte, kişide tabîi olarak bulunduğu bir halden ferâgat üzerinde durulması; ikincisinde ise kabul edilen bir “üstünlük”ün açığa çıkarılmaması söz konusudur. Şarihin birincil olarak kabul ettiği tarif “mal ve makam gibi durumları dikkate almaksızın erdemli insanlara karşı

²²⁷ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

²²⁸ Şerh, vr. 98a.

²²⁹ Şerh, vr. 98b.

²³⁰ Şerh, vr. 98b.

²³¹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

hürmet göstermek” ise kişinin bulunduğu konum itibara alınmaksızın gösterilecek bir “saygı” durumunu ifade etmekte ve yukarıdaki tariflerde işaret edilen durumlardan daha üst bir erdemliliği vurgulamaktadır.

8. **Şehâmet:** “Güzel şekilde hatırlanma”yı gerektirecek değerli işler yapmaya gayret etmektir.²³² İbn Miskeveyh’e göre şehâmet; güzel şekilde yâd edilme umuduyla kişinin iyi işler yapma hususunda gayretli olması anlamına gelmektedir.²³³ Şehâmet erdeminin anlamında İbn Miskeveyh’in tanımını aynıyla kabul eden Tûsî, bu erdem itibarıyla ortaya çıkan fiilde “nefsin güzel anılma beklentisi” üzerinde durulmaktadır.²³⁴ Güzel ahlâk sahibi olup nefsi arındırma hususunda erdemlerin en temelde “başka hiçbir gayeye müteveccih olmaması” şartı dikkate alındığında hem İbn Miskeveyh ve Tûsî hem de şarih tarafından şehâmetin ortaya çıkmasına etkide bulunan “güzel anılma beklentisi”, eylemi belirleyen bir “gaye” olması sebebiyle bu fiilin erdem olarak kabul edilmesini problemlili hale getirmektedir.

9. **İhtimâl:** Bedenin iyilikler yaparak yorgun düşmesidir.²³⁵ İbn Miskeveyh bu erdemi “ihtimâlü’l-kedd (zorluklara dayanma)” olarak ifade etmekte ve onun anlamının maddî şeylerde (*umûru’l-hissiyye*) iyi alışkanlık ve alıştırmayla bedeni alet olarak kullanan güç olduğunu ifade etmektedir.²³⁶ Söz konusu erdemi “tahammül” olarak ifade eden Tûsî’ye göreyse bunun anlamı; nefsin güzel işler yaparak bedenin organlarını yormasıdır.²³⁷ Her üç müellife göre de mezkûr erdem nefsin “maddî” yapıyla alakalı olan işlerde bedeni “idâre (*tedbîr*)” etmesi noktasında toplanmaktadır. Bu durumda nefis, bedenle ilişkisinde “hâkimiyet” pozisyonunu kullanarak onun maddî işler sonucu yorgun düşerek nefse boyun eğmesini sağlamış olacaktır. Nitekim amaçlanan temel şey, bedenin güçlenmesiyle sonuçlanacak bir “tahammül” durumu değil; bedenin etkisinin kırılıp nefsin üstün konuma geldiği bir “dayanıklılık”ın artırılmasıdır.

10. **Hamiyyet:** Eş, evlat, hizmetçi ve kölelerden oluşan ev halkının (*harem*) ve “din”in töhmet altında kalmaktan korunmasıdır. Allah’ın insana bu gücü vermesinin sebebi namusun ve dinin korunması, mahremiyet alanına giren şeylerin muhafaza edilmesidir.

²³² Şerh, vr. 98b.

²³³ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²³⁴ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

²³⁵ Şerh, vr. 14a.

²³⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²³⁷ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

Sakınılması gereken şeylerin temel ilkeleri bilinerek bu hususta orta yol tutulması gerektiğini söyleyen şarihe göre zan ve kuruntu sebebiyle aşırıya da kaçılmamalıdır.²³⁸ İbn Miskeveyh'in şecaatin alt erdemlerinden biri olarak saymadığı hamiyet erdemi; Tûsî tarafından şarihle aynı adla ifade edilmekte ve anlamının "din ve mahrem olan şeyler gibi korunması gerekli olanların himaye edilmesi hususunda gevşeklik gösterilmemesi" şeklinde olduğu söylenmektedir.²³⁹

11. **Rikkat:** Şarihe göre rikkat; başkalarının başına gelen sıkıntıdan dolayı üzölmek anlamına gelmektedir. Kişiyeye doğrudan bir etkisi olmasa da insanlardan birisinin başına gelen bir sıkıntının onu etkilemesi ise fiil ve sözlerde ortaya çıkmaktadır ve böylece "şecaat"ın alt erdemi olarak ifade edilmektedir.²⁴⁰ Yine İbn Miskeveyh'in şecaatin alt erdemlerinde zikretmediğı ancak şarih ve Tûsî tarafından zikredilen rikkat erdemi; Tûsî tarafından "hemcinslerinin elem çektiklerine şahit olduğı zaman fiillerinde ortaya çıkan bir ızdırıp olmaksızın kişinin müteessir olması" anlamına geldiğı söylenmektedir.²⁴¹ Burada şarih doğrudan bir "etki" olmamış olsa da vuku bulan olayın kişide bir tesir meydana getirdiğı üzerinde durmakta; Tûsî ise bu etkinin fiillerde görölmediğini söylemektedir.

Şecaat erdemi yukarıda da ifade edildiğı gibi "gazap (öfke)" gücünün itidal noktasına ulaşmış ve erdem formuna bürünmüş halini ifade etmektedir. "Kuvve-i sebûiyye (yırııcı güç)" olarak da adlandırılan öfke gücü, canlı bir varlık olan insanın kendisine gelebilecek her türlü zararı uzaklaştırmak için kullandığı savunma refleksidir. Azlık açısından itidalden sapma sonucunda "cübn (korkaklık)"; çokluk noktasında sapma durumunda ise "tehevvür (saldırganlık)" ortaya çıkmaktadır.

İbn Miskeveyh ve Tûsî'de rastlamadığımız gibi öfke gücünün itidal noktasına işaret eden "şecaat" erdeminin tarifi, şarihin İcî'nin metni üzerine yaptığı şerhte de bulunmamakta ve bu orta noktanın hangi unsurlardan oluştuğı zikredilmemektedir.²⁴² Bunun yanı sıra daha önce hikmet erdeminde de bahsolunduğı gibi şecaatin alt erdemleri hususunda da şarih daha çok Tûsî'nin tasnifini esas almaktadır. Bu erdemin altında dokuz erdem olduğunu belirten İbn Miskeveyh, bunların yedisinde Tûsî ve şarih ile erdem isimleri hususunda benzeşmektedir.

²³⁸ Şerh, vr. 99a.

²³⁹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

²⁴⁰ Şerh, vr. 99a.

²⁴¹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

²⁴² Şerh, vr. 93b-94a.

Şarihin tercihi olan “sabır” yerine, “sebat”ı kullanan Tûsî’nin mukabilinde İbn Miskeveyh, “sebat”ı, “sabır”ın yanı sıra ayrı bir erdem olarak ele almayı tercih ederek diğer iki müelliften ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra Tûsî ve İcî/şarihin alt erdem olarak zikretmediği “ademü’l-dayş (istikrarlı olma, sebat etme)” erdemi İbn Miskeveyh tarafından kabul edilmektedir. Tûsî’nin alt erdem olarak kabul ettiği ve bu hususta şarihin de onu takip ettiği “sükûn”, “tevâzu”, “hamiyyet” ve “rikkat” erdemleri İbn Miskeveyh tarafından şecaat kapsamında ele alınmamışlardır. O halde İbn Miskeveyh’in eserini kendine yöntem olarak esas aldığını söyleyen Tûsî’nin alt erdemlerde bu şekilde bir farklılık yapması ve onların sayısını arttırmasının sebebi ne olabilir?

Her cinsle onun altında bulunan türü arasında bir yönden benzerlik bulunması gerektiğinden, şecaat erdeminin altında zikredilen ve mezkûr müelliflerin farklı isimlendirme ve izahlarına da konu olan şecaatle aralarındaki ilişkinin ne surette olduğunun ele alınması gerekmektedir. Başka bir deyişle şecaatin alt erdemleri hususunda büyük oranda ortak kanaate sahip olup, birtakım detay ve izah cihetlerinde farklılaşan her üç yaklaşımı bu minval üzere alt erdemlere sevk eden sâik nedir? Dört ana erdemin alt erdemleri arasındaki nispeti gerçekleştiren zâtî unsuru tespit etmek mümkün müdür? Mevcut alt erdemleri birbirinden ayıran zâtî unsurlar onların bir diğerinin kapsamında mütalaa edilmesine imkân tanır mı yoksa müelliflerin tercihinine göre değişiklik gösterebilirler mi?

Kiberü’n-nefs erdeminde zenginliğin, malın mülkün önemsenmemesi üzerinde durulmaktadır. Bu noktada insanlardan müstağni olma ve onlara karşı hiçbir muhtaçlık göstermeme anlamı belirginleşmektedir. Aynı husus “azmü’l-himme” erdeminde de kendini göstermektedir. Zira burada da “dünyanın sevinç ve üzüntülerine aldırmama” tavrı söz konusudur. Böylece bu iki erdem “yaratılmışlardan istiğna” noktasında birbirine bağlanmaktadır. Sabır erdeminde ise “zorluklar ve üzüntülere karşı direnme” anlamı bulunmaktadır. Nitekim şarih; necdet, hilm ve sükûn erdemlerinin sabır altında mütalaa edilmesi gerektiğini söyleyerek bu üç erdem arasında bağ kurmaktadır. Ancak hilm ve sükûn erdemlerinin “zorluklar karşısında sabırlı olup, öfkeyi tutma” özelliği onları birleştirirken “necdet” erdeminin “başkası sebebiyle eylemde bulunmayı terk ederek yaratılmışlardan alakayı kesmek” özelliği cihetinden sabır erdeminde bağlanmamaktadır. Verildikleri anlam itibarıyla “necdet”in kiberü’n-nefs ve azmü’l-himme ile ayrı bir grup oluşturması daha isabetli görünmektedir.

“Şehâmet” erdemi iyilikler yapma hususunda “gayret” etmek; “ihtimal” bu uğurda çalışarak “yorulmak”; “hamiyyet” de insanın mukaddesatını korumasıdır. Zikredilen üç erdemde şecaat erdeminin “mukavemet etme” özelliği daha çok ön plana çıkmakta ve öfke gücünün “kötülüklere karşı koyma” yönünün birincil olarak izhar edildiği görülmektedir. “Başka insanların başına gelen şeylerden dolayı etkilenip üzülmek” anlamına gelen “rîkkat” ve “fazîlet sahibi olan insanlara hürmet göstermek ile kendi hakkından vazgeçmek” anlamlarına gelen “tevâzû” erdemi ise daha çok şecaat erdeminin ikincil anlamına sahiptir. Zira her iki erdemi de şecaat erdemine bağlayan nokta, kendisi dışında gelişen birtakım olaylar karşısında inisiyatif geliştirerek tevâzûda olduğu gibi hakkından vazgeçmek; rîkkat erdeminde olduğu şekliyle insanların başlarına gelen sıkıntılar dolayısıyla üzülp bunun giderilmesi hususunda çabalamaktır.

Bu durumda başta zikredilen kiberü’n-nefs ve sabrın altında değerlendirilen diğer erdemler hangi nispet itibarıyla “şecaat” erdemine dayanmaktadır? Söz konusu erdemler, olaylar ve durumlar karşısında “farkındalık” halinin geliştirilmesi ve şecaatin gerektirdiği “mukavemet”in daha derûnî bir yapı arz etmesi anlamına gelmektedir. Bunun bir diğer açıdan ifadesi olaylar ve insanlar karşısındaki tavır alış belirleyen “kurucu ilke”nin, olayların ve kişilerin bizâtihî kendisi olmaktan çıkarak öfke gücünü yönlendiren ve sükûna erdiren “nutk gücü”nün hizmetine girmesidir. Burada “din”in belirleyiciliği de akılla eş-değer şekilde ele alınmakta ve böylece erdemin keyfiyeti tespit edilmiş olmaktadır.

Yukarıdaki izahlar dikkate alındığında şecaatin alt erdemleriyle arasındaki genellik-özellik ilişkisini sağlayan zâtî özelliğin alt erdemler yönünden ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi “kuvve-i gazabiyye”de ortaya çıkıp şecaat erdeminin zatî özelliği “mukavemet”e bağlı olan gruptur ki bu fasıl altına değerli şeyler yapmaya yönlendiren bir keyfiyet olması açısından “azmü’l-himme”, “direnme gücü” ile kodlanan “sabr”, mukabele durumuna dair bir sıfatı ifade etmesi açısından “sükûn”, değerli işler yapma hususunda gayret etme noktasında “şehamet”, bedenini iyilikler yaparak yorgun düşmesi itibarıyla “ihtimal”, mahrem olanı korumak anlamına gelen “hamiyyet” erdemleri girmektedir. Dikkat edilecek olursa burada sayılan erdemlerin tamamı nefis gücünün dışarıya dönük olarak gerçekleştireceği savunma gücünün farklı boyutlarını oluşturmaktadırlar. Şecaat erdeminin altındaki ikinci grup ise dışarıdaki hadiseye mukabele etmekten ziyade içindeki bir tavır alış özelliğiyle alt erdem grubunu oluşturmaktadır. Bu itibarla zenginliğe değer vermemek olan

“kiberü’n-nefs”, ikinci anlamı itibariyle dünyanın sevinç ve hüzünlerine aldırmama anlamına gelen “azmü’l-himme”, yaratılmışlardan alakayı kesmek ve başkaları sebebiyle eylemde bulunmayı terk etmek itibariyle “necdet”, öfke anında sükûnet sahibi olmak demek olan “hilm”, mal ve makam sahibi olmayan insanlara hürmet göstermek ve ikinci anlamıyla keremi sebebiyle kişinin hakkından daha azına razı olması anlamına gelen “tevâzû” ve başkalarının başına gelen sıkıntıdan dolayı üzülme anlamına gelen “rikkat” erdemi bu ikinci grubun altına girmektedir.

Görüldüğü üzere ikinci grupta sayılan erdemlerin hiç birisinde öfke gücüne doğrudan taalluk eden “mukavemet” etme gücü bulunmamakta, aksine daha derûnî bir tavır alış söz konusu olmaktadır. Bu durumda ikinci grubun öfke gücünün erdemi olan şecaatle bağlantısı ne olmaktadır ki onun altında zikredilebilsin? Kanaatimizce burada ancak öfke gücünü itidal seviyesine getirmiş bir insanın alabileceği güçlü tavırlar söz konusu olduğu için mezkûr erdemler bu kısım altında ele alınmaktadırlar. Meselâ bir insanın kendi hakkından daha azına razı olması, başkalarının başına gelenden dolayı üzülmesi, yaratılmışlardan etkilenmeyi ve onlar “sebebi”yle eylemde bulunmayı terk edebilmesi hep arkaplanda kuvvetli bir “mukavemet” etme ve güç itibariyle başkalarına boyun eğmeme hususiyetlerine sahip olmayı gerekli kılmaktadır.

7.3. İffet ve Alt Erdemleri

Şarihe göre iffet erdeminin altında on bir alt erdem bulunmaktadır. İbn Miskeveyh ve Tûsî’de ise iffetin alt erdemleri on iki olarak mütalaa edilmektedir.²⁴³

1. **Hayâ:** Kötü bir şey yapma ihtimali sebebiyle nefsin herhangi bir durum karşısında kendini geri çekmesidir. Şarih erdemin “vasat” noktası üzerinde durarak hayâ’nın kötü bir gidişat içinde olup da buna aldırmamak anlamına gelen “arsızlık”la; mutlak olarak bütün fiillerden el etek çekmek anlamına gelen “utangaçlık” arasında “orta yol” olduğuna işaret etmektedir.²⁴⁴ İbn Miskeveyh’e göre hayâ, kötü şeylerden korunmak ve azarlanmaktan sakınmak için nefsin kendisini sınırlandırmasıdır.²⁴⁵ Tûsî’ye göre ise bu erdem “nefsin kötü bir şey işlediğinin farkına vardığı zaman azarlanmayı hak etmekten sakınmak için kendisini

²⁴³ Şerh, vr. 99a; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 21; Tûsî, *Ahlâk*, s. 94.

²⁴⁴ Şerh, vr. 99a.

²⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 21.

sınırlaması”dır.²⁴⁶ Görüldüğü üzere burada şarih tanım itibariyle büyük oranda mutabakat halinde olduğu bu erdem hakkında “kötülüklerden sakınma” amacını vermesiyle onlara ortak olurken; “azarlanmaktan sakınmak” kaydını koymamasıyla İbn Miskeveyh ve Tûsî’den farklılaşmaktadır.

Hayâ erdeminin tarifinde geçen “kötülükler (*kabâih*)” kelimesi üzerinde ayrıca duran şarih burada kötülüğün çeşitlerini ele almaktadır. Buna göre kötülüğün üç türü vardır. Birincisi yapıldığı zaman hukukî cezayı gerektiren “şer’î kötülük”tür. İkincisi insanın aklî doğası itibariyle uzaklaştığı ve başka kötülükleri beraberinde getiren “aklî kötülük”tür. Üçüncüsü ise fâilini zor durumda bırakan ve onun kınanmasını gerektiren “örfî kötülük”tür.²⁴⁷ Şer’î kötülüğü işleyen “fâsık (günahkâr)”; aklî kötülüğü işleyen “deli”; örfî kötülüğü işleyen de “aptal” olarak isimlendirilir. Yukarıda geçen “hayâ”dan kastın da bu üç kötülük türünün hepsinden uzak durmak olduğunu söyleyen şarihe göre şer’î hayâ, iman gücü anlamına gelmektedir. Bu hususta şarih Aristoteles’le ilgili bir hikâye nakleder. Aristoteles’e “Allah’ın fetret dönemlerinde kullarını şeriatsız bırakması nasıl mümkün olabilir?” diye bir soru yöneltildiğinde o bu soruya şöyle cevap vermiştir: Allah onları hiçbir zaman yalnız bırakmadı. Zira onlara akıl ve hayâ verdi.²⁴⁸

2. **Sabır:** Nefsi hevâ ve arzulara tabi olmaktan uzak tutmaktır.²⁴⁹ Yukarıda da geçtiği üzere “sabır” erdemi hem şecaat hem de iffet erdeminin bir alt dalı olarak zikredilmektedir. “Sabır” erdemi, “şecaat”ın türü olduğu zaman “olaylar karşısında mukavemet etme” yönünü gösterir şekilde sıkıntı ve zorluklar karşısında direnme anlamına sahipken; iffet erdemi içerisinde ise nefsin “hevânın arzu ve isteklere boyun eğmemesi” manasına gelmektedir. İbn Miskeveyh’e göre bu erdem “kötü olan arzulara boyun eğmemek için nefsin hevâsına karşı mukavemet göstermesi” anlamındayken;²⁵⁰ Tûsî’ye göre ise sabır, nefsin kötü lezzetlere boyun eğmemesi için hevâyâ direnç göstermesi manasına gelmektedir.²⁵¹

²⁴⁶ Tûsî, *Ahlâk*, s. 95.

²⁴⁷ *Şerh*, vr. 99a.

²⁴⁸ *Şerh*, vr. 99b.

²⁴⁹ *Şerh*, vr. 99b.

²⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 21.

²⁵¹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 95.

İbn Miskeveyh ve Tûsî burada nefsin bizâtihî kendisinin hevâ ve arzularına boyun eğmemesi üzerinde durup onun verdiği bir “mücadele/mukavemet”ten bahsederken; şarih ise “aklî” nefsin hevâ ve arzulara tâbî olmaktan uzak tutulması üzerinde durmaktadır. Sabır erdeminin yukarıda zikredilen ayrımına döndüğümüzde burada şarih, şecaat ve iffet erdemlerinin alt dalları olarak geçen bu erdemin nefsin kendi dışındaki şeylere gösterdiği mukavemet vechesinden “şecaat”; aklî nefsin kendi içerisinde hayvanî ve bitkisel nefsin arzularına karşı koyması açısından ise iffet erdeminin altındaki “sabır” başlığında mütalaa edilmesi gerektiğini söylemektedir. Sözkonusu durumu ifade etmek için şarih, nefsin uzak tutulması/engellenmesi (*habs*) ibaresini kullanırken; bu, İbn Miskeveyh ve Tûsî’de nefsin boyun eğmemesi (*mukâvemet*) olarak ifade edilmektedir.

3. **De’at:** Şarihe göre de’at; arzuların harekete geçmesi durumunda nefsin sükûneti elden bırakmamasıdır.²⁵² İbn Miskeveyh ve Tûsî de bu erdemin şehvetlerin harekete geçtiği esnada nefsin sükûnetini koruması anlamına geldiğini söylemekte ve dolayısıyla şarih bu erdemin tarifi hususunda İbn Miskeveyh ve Tûsî ile tamamıyla uyuşmaktadır.

4. **Nezâhet:** Herhangi bir zillete düşmeden ve zulüm etmeden mal kazanmak ve bunları hayır yolunda sarf etmektir. Şarihe göre hayırlı şekilde kazanıp, hayır yolunda harcama anlamına gelen bu erdemde aşırı tasaddukta fazlalık yönünden bir sapma meydana gelecektir. Çünkü bu durumda kazancın tamamının sarf edilmesi borç altında kalınmasına sebebiyet verdiği için bu da zilletle sonuçlanacaktır. Kazanç gereği gibi tasadduk edilmediği durumda zulme (haksızlık) sebep olur ki bu da azlık yönünden bir sapma ortaya çıkarmaktadır. Oysa nezâhet; güzel bir şekilde kazanarak hayırda infak etmektir.²⁵³ İbn Miskeveyh ve Tûsî ise nezâhet erdeminin iffet erdeminin bir alt dalı olarak görmemektedirler.

5. **Kanaat:** Yeme, içme ve evlenme konularında “kifâf-ı nefis” etmek yani olanla yetinmektir. Şarihe göre kanaat sonucunda kazanç ve harcama eşitlenir ve israftan sakınılmış olunur.²⁵⁴ İbn Miskeveyh’e göre kanaat, yeme-içme ve süslenmede sade olanı tercih etmektir.²⁵⁵ Tûsî’ye göre de nefsin yiyecek, içecek ve giyecek benzeri şeylerde ihtiyacı

²⁵² *Şerh*, vr. 99b-100a.

²⁵³ *Şerh*, vr. 100a.

²⁵⁴ *Şerh*, vr. 100a.

²⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 22.

giderecek her türden şeye razı olması anlamına gelmektedir.²⁵⁶ Her üç müellif de bu hususta ortak kanaatlerini ifade etmektedir. Zira arzu kapsamına giren her türlü isteği barındıran “şehvet” gücünde iffet erdeminin ortaya çıkması buradaki alt erdemleri şekillendirmektedir. Yeme-içme arzularında her üçü ortak olduğu halde şarihin evlilik; İbn Miskeveyh’in süslenme; Tûsî’nin ise giyeceği kanaat gösterilmesi gereken alanlara dâhil etmesi onları birbirlerinden farklılaştıran hususlardır.

6. **Vefa:**²⁵⁷ Şarihe göre vefa; talep edilen şeyde sebat etmek anlamına gelmektedir.²⁵⁸ Bu erdem İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından iffetin alt erdemi olarak görülmemektedir. Şarihin, diğer iki müellifin iffet erdemi kapsamında kabul etmediği vefayı burada ele almasının sebebi nedir? Diğer bir deyişle cins olan “iffet”in türü olması için “vefa”nın hangi zâtî özelliği sebebiyle iffet anlamına ortak olması mümkün olmaktadır? İffetin ortaya çıktığı vasat olan şehvet gücü, sayısız istek ve arzuyu içerisinde barındırmaktadır. Bu da talebe konu olacak pek çok durumu beraberinde getirmektedir. Hevâ, değişen şartlar sebebiyle birbirine zıt pek çok isteğin süreğeninde devam eden bir zemin olduğu için özel bir gayret olmadan buradaki isteklerde sebat etmek oldukça zordur. Bu sebeple vefa erdemi, şehvet gücünde ortaya çıkacak isteklerde itidal ölçüsünde sebat göstermek ve sürekli bir değişiklikten korunmayı ifade etmektedir.

7. **Rıfk:** Nefsin aklî, şer’î ve örfî olarak sonucu güzel olan şeylere boyun eğmesidir.²⁵⁹ Şarihin bu şekilde ifade ettiği erdem İbn Miskeveyh’te aynı anlama gelen “demâset” adıyla ifade edilmektedir. İbn Miskeveyh demâseti “nefsin güzel olan şeylere boyun eğmesi ve büyük bir gayretle ona yönelmesi” olarak açıklamaktadır.²⁶⁰ Tûsî ise rıfk erdeminin “nefsin ortaya çıkan işlere gönüllü olarak boyun eğmesi” anlamına geldiğini ve bunun “demâset” kavramıyla da ifade edildiğini söylemektedir.²⁶¹ Verdikleri isimler farklı olsa da sözkonusu erdemlerin tarifleri şarih ve İbn Miskeveyh’te aynı olurken Tûsî’de hiçbir kayıt olmaksızın bu erdemin anlamının “nefsin ortaya çıkan işlere boyun eğmesi” olduğu söylenmektedir.

²⁵⁶ Tûsî, *Ahlâk*, s. 95.

²⁵⁷ Tahkik edilen İcî metninde tarif aynı olmakla birlikte “vakar” olarak ifade edilen bu erdemin her iki şerh nüshasında da “vefa” olarak isimlendirildiği görülmektedir.

²⁵⁸ *Şerh*, vr. 100b.

²⁵⁹ *Şerh*, vr. 100b-101a.

²⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 22.

²⁶¹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 95.

8. **Hüsn-ü semt:** Şarihe göre bu erdem; “şeriat, akıl ve örf kanunlarına uygun olacak şekilde nefsin yetkinleşmesine duyulan muhabbet” anlamına gelmektedir.²⁶² Bu erdem İbn Miskeveyh ve Tûsî’de “hüsnü hedy” kavramıyla ifade edilmekte ve büyük oranda benzer bir tarif verilmektedir. İbn Miskeveyh’e göre “hüsn-i hedy”in anlamı, iyiliklerle süslenmek suretiyle nefsin kemâline iştîyak duymaktır.²⁶³ Tûsî ise bunu “nefste, övülen süslerle kendisini yetkinleştirmeye yönelik doğru bir rağbetin meydana gelmesi” olarak ifade etmektedir.²⁶⁴ Görüldüğü gibi kavramsal farklılık bir kenara bırakıldığında tarifler ortaktır. Şarih ise kendisine muhabbet duyulacak insanî yetkinleşmeyi “şeriat, akıl ve örf’ün kanunlarına uygun olması itibarıyla kayıt altına almaktadır.

9. **Verâ:** Hiçbir gevşeklik göstermeden şeriat, akıl ve mürüvvete uygun olan güzel ve razı olunacak işler yapmaktır.²⁶⁵ Şarihin bu şekilde ifade ettiği verâ erdemi, İbn Miskeveyh tarafından “nefsi kemâle ulaştıracak güzel işleri yapmada süreklilik kazanmış olmak” olarak ifade edilirken²⁶⁶; Tûsî tarafından “nefsin güzel amellere ve övülen fiillere bağlı kalıp, kusur ve ihmale yol vermemesi” şeklinde tarif edilmektedir.²⁶⁷ Bu durumda her müellif, verâ’nın güzel işler yaparken “sürekliliğin gözetilmesi ve hatadan uzak durulmaya çalışılması” noktasını vurgulamaları hasebiyle bu erdemin tarifinde benzer bir tavır takınmaktadır.

10. **İntizâm:** İntizam; faydaya (*maslahat*) mebnî olacak işleri “tertîp” ve “takdîr” etmektir. Şarihe göre metinde geçen “takdîr” kaydı, tümel bir faydaya izafe edilerek “iş”lerin tümel olanla sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Buna göre “tertîb” kelimesi de tikel faydalar amaçlanarak söz konusu tümellerin mukteza-yı hale uygun olması kaydıyla bilfiil hale çıkarılması manasına gelmektedir.²⁶⁸ İbn Miskeveyh’e göre nefsin işleri gereği gibi takdir ve tertib etmesini güzel bir şekilde gerçekleştirmesidir.²⁶⁹ Tûsî de intizam erdeminin anlamının “işlerin gerektiği gibi ve yararına uygun bir şekilde takdir ve tedbîrini korumanın nefis için meleke haline gelmesi” olduğunu söyleyerek İbn Miskeveyh ve şarihin verdiği

²⁶² Şerh, vr. 101a.

²⁶³ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 22.

²⁶⁴ Tûsî, *Ahlâk*, s. 95.

²⁶⁵ Şerh, vr. 101a.

²⁶⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 22.

²⁶⁷ Tûsî, *Ahlâk*, s. 95.

²⁶⁸ Şerh, vr. 101a-101b.

²⁶⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 22.

tarifle birebir örtüşmektedir. Şarih ise bu tarife ek olarak takdir ve tedbîr kelimelerinin hangi manada kullanıldığını izah etmektedir.

Buraya kadar şarihin iffet erdeminin altında bulunan on erdemi nasıl tarif ettiğini inceledik. Daha önceki erdem türlerinin kendi altında bulunan erdemlerle aralarında genellik-özellik ilişkisi oluşmasına sebebiyet veren ilkenin ne olduğunu sorgulamaya çalışmamız gibi burada da iffet erdemi ile altındaki erdemler arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinde durmamız gerekmektedir.

“Meyl etme” özelliğine sahip olan şehvet kuvvesi zemininde ortaya çıkan iffet erdemi “taleb”e konu olan her türlü şeyi kapsamaktadır. Bu durumda mezkûr arzuları aklî nefsin belirlediği sınırlar çerçevesinde tutmak için birtakım tedbîrler almak gerekmektedir. Nitekim kötü bir arzu peşinden gitmekten korunmak için kişinin kendisini geri çekmesi anlamına gelen “hayâ”, yine nefsin hevâ ve arzulara tabi olmaktan uzak durmasını ifade eden “sabr”, arzular harekete geçtiği esnada onları dizginleyebilmek anlamına gelen “de’at”, her türlü arzu nesnesinde az olanla yetinmek olan “kanaat”, arzulanan bir şey olmasa dahi aklen, şer’an ve örfen iyi olan bir şeye nefsin boyun eğmesi olan “rıfk” gibi iffetin alt erdemleri hep “hareket ve meyl” halinde bulunan “arzu”nun olması gereken noktaya çekilip sınırlandırılması durumunu ifade ettiği için iffet erdeminin türü olmaktadır.

Bu erdem cinsinin altında ele aldığımız diğer bir grup ise birinci kategorideki nefis güçleri içerisinde hayvanî nefsin “sükûn” halinde olmasından ziyade onun aklî nefsin idaresi altında “hareket” planında yaptığı icraatların keyfiyetlerine yöneliktir. Mesela zillate düşmeden mal kazanıp bunu hayır yolunda sarfetmek anlamına gelen “nezâket”, şariat, akıl ve örf kanunlarına uygun olacak şekilde nefsin yetkinleşmesine çalışmak olan hüsnü samt, hüsnü samt ile benzer anlama gelse de onda “insanî yetkinleşme” sebebiyle sonuca yapılan vurgu yerine sürekliliğe vurgu yapacak şekilde hiçbir gevşeklik göstermeden şariat, akıl ve mürüvvete uygun işler yapmak demek olan “verâ”, faydaya mebnî olacak işleri takdir ve tertip etmek anlamına gelen intizam erdemleri de bu noktada ayrı bir grup oluşturmaktadır. Burada insanın yapacağı eylemlerin “keyfiyetler”ine odaklanması ise esasında çok farklı isteklerin ortaya çıkaracağı muhtaçlık durumunu, şarihin üzerinde vurguda bulunduğu gibi “şariat, akıl ve örf’e uygun bir biçimde ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.

İffet erdeminin altında bulunan son erdem türü sehâdır (cömertlik). Kişinin kendi “arzu” nesnelerini başkalarıyla paylaşma olarak tarif edilebilecek ve bu sebeple iffet erdeminin altına dâhil edilebilecek olan sehâ, şarih ve müellif İcî tarafından alt erdemlerle teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır.

11. **Sehâ:** Sehâ “gereken kişiye gerektiği kadarını vermek”tir. Şarihe göre bunun anlamı cimrilik yapmadan, çok aşırı şekilde de davranmadan hak eden veya muhtaç olan kişiye tasaddukta bulunmaktır.²⁷⁰ İffetin alt türü olan sehâ’nın kendisi de altı alt türe ayrılmaktadır.²⁷¹ Şarih bazı müelliflere göre bu erdemin sekiz alt türü olduğunun ifade edildiğini söylemektedir. Müellif İcî’nin bunları zikretmemesinin sebebi ise iki erdemin “mürüvvet” anlamının kapsamına girmesidir. Bunlardan biri; insanın nefesine güç yetirebildiği ölçüde sözlerinde doğruluğa ve affa rağbet etmesi diğeri ise nefs ve kudrete sahip olmakla birlikte kişinin karşılık beklemeyi kolaylıkla terk etmesidir. Şarih’e göre bunlardan ilki iffetin alt erdemlerinden birisi olan “verâ”nın, diğeri de şecaatin alt erdemlerinden biri olan “kiberü’n-nefs”in anlamına dâhil olduğu için burada zikretmemiştir.²⁷²

Sehâ erdeminin altındaki erdem türlerine geçmeden önce İbn Miskeveyh ve Tûsî’de bu erdem türünün nasıl ele alındığına bakabiliriz. İbn Miskeveyh’te gördüğümüz sehânın alt erdemleri sayı ve isimlendirme olarak şerhin tercihiyle birebir örtüşmektedir.²⁷³ Tûsî’de ise *Şerh*’te ve *Tehzîbü’l-ahlâk*’ta geçen “neyl” erdemi bulunmamakla birlikte; “afv”, “mürüvvet” ve “nubl (asalet)” erdemleri yer almakta ve diğer iki eserde altı tane olan sehânın alt erdemi *Ahlâk-ı Nâsırî*’de sekize yükselmektedir.

a) **Kerem:** Kerem; kolaylıkla vermenin kişinin nefesine hoş gelmesidir.²⁷⁴ Şarihe göre kerem ile sehâ arasında bazı açılardan farklılık bulunmaktadır. Bu kavramsal farklılığa “Allah’ın sıfatları” açısından baktığımız zaman Allah’a “Kerim” dendiği halde

²⁷⁰ *Şerh*, vr. 101b.

²⁷¹ Alt türde bulunan bir erdemin de türlerinin olmasının vuzûha kavuşması için İbn Sînâ’nın türlerin çeşitleri hakkında yaptığı açıklamaya bakmamız gerekmektedir. İbn Sînâ’ya göre mantikî anlamda “tür” lafzı iki mânada kullanılır. Genel anlam olan birincisi “mantıkçıların cinse göreli (*muzaf*) olarak düşündükleri anlamdır. Bu da “o, cinsin altında sıralanandır” ya da “kendisine ve başkasına bizzat cinsin söylendiğidir” şeklinde tanımlanır. Türün özel anlamı ise “türlerin türü” diye isimlendirilir. Bunun anlamı ise “birbirlerinden zatî şeylerle farklılaşmayan tikellerin ortak olduğu mahiyete delâlet eder. Buna hem birinci anlamda “tür” denir -çünkü varlıkta cinsin altına girmek durumundadır- hem de ikinci anlamda tür denir”. Açıklama için bkz. İbn Sînâ, *Kıtabü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 46.

²⁷² *Şerh*, vr. 101b.

²⁷³ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²⁷⁴ *Şerh*, vr. 102a.

“sâhî” denilmediği görülmektedir. Oysa Allah’ın sıfatı olacak bir anlamın kendi içerisindeki tüm mânaları kuşatması gerekmektedir. Türün cinsten daha özel anlam ifade etmesi gözönüne alındığında “kerem”’in sehânın bir türü olduğu nasıl düşünülebilir? Sehânın anlamı “mefhum” itibariyle daha genel olduğu halde şeriatıta Allah’ın böyle bir sıfatı geçmediği için Hakk’a “sâhî” denmemektedir.²⁷⁵ İbn Miskeveyh ise “kerem”i, kişinin pek çok malı kolay bir şekilde tasadduk edebilmesi olarak tarif etmektedir.²⁷⁶ Tûsî’ye göre kerem “yararı genel olan ve değeri büyük olan işlerde yararların gerektirdiği yönde çok mal infak etmenin nefse kolay gelmesidir”.²⁷⁷ Her üç eserde de mezkûr erdemin tarifinde ortak nokta “kolaylıkla tasadduk etmek” noktasında toplanmaktadır. İbn Miskeveyh buraya “pek çok mal” kaydı koyarken; Tûsî bunu daha da ayrıntılandırarak “yararı genel olan ve değeri büyük olan işlerde yararın gerektirdiği yönde çok mal infak etmek” özelliğini eklemektedir.

b) **İsâr:** Kendisinin ihtiyacı olsa bile kişinin hoşnut olarak ve suhûletle elindekini başkasına verebilmesidir.²⁷⁸ İbn Miskeveyh bu kavramı “kişinin kendi ihtiyacı olsa bile elindeki şeyi ihtiyacı olan başka birine verebilmesi” olarak tarif etmektedir.²⁷⁹ Tûsî ise “kişinin ihtiyacı olan semereyi kendisi yerine onu hak ettiği saptanan başka birisi için harcamasının nefse kolay gelmesi” olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁰ Burada da görüldüğü gibi Tûsî ve şarih kişinin ihtiyacı olan şeyi başkasına “kolaylıkla ve gönül hoşnutluğuyla vermesi” üzerinde dururken; İbn Miskeveyh bu şekilde bir kayıt koymaksızın “kişinin ihtiyacı olsa da vermesi” hususu üzerinde durmaktadır.

c) **Neyl:** Bu kelimenin anlamı sehânın kemâline bir işaret olacak şekilde “mutlu ve huzurlu olarak verebilmek”tir. Şarih bu kelimenin *Ahlâk-ı Adudiyye*’nin bazı nüshalarında “nübl” olarak geçtiğini ancak bunun bir kalem sürçmesi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü nübl kelimesinin anlamı “öfke anında sağduyulu davranmak ve gücü varken affetmek”tir. Burada “vermek (*i’ta*)”ye dair erdemler ele alındığı için söz konusu anlamın bununla herhangi bir münasebeti yoktur.²⁸¹ İbn Miskeveyh bu kelimenin anlamının “nefsin kıymetli işler yapmaktan sevinç duyması ve bunun devamlılığından dolayı mutlu

²⁷⁵ Şerh, vr. 102a.

²⁷⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²⁷⁷ Tûsî, *Ahlâk*, s. 96.

²⁷⁸ Şerh, vr. 102b.

²⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²⁸⁰ Tûsî, *Ahlâk*, s. 96.

²⁸¹ Şerh, vr. 102b.

olması” olduğunu söylemektedir.²⁸² Tûsî ise “nübl” olarak verdiği erdemi “nefsin beğenilen fiillere bağlılık ve övülen gidişatın devamlılığından sevinç duyması” olarak tarif ederek²⁸³ anlam itibariyle İbn Miskeveyh’in verdiği manayla birebir örtüşmektedir.

Bu durumda şarihin bilinçli olarak uzak durduğu ve “verme”kten oldukça farklı bir anlam taşıdığını söylediği “nübl” kavramı Tûsî tarafından, İbn Miskeveyh’in “neyl” kelimesine verdiği anlamla örtüşmektedir. Bu durumda şarihin “nübl” kelimesini “öfke anında sağduyulu davranmak ve gücü varken affetmek” anlamıyla mevzudan farklılaştığını düşünmesinin Tûsî tarafından benzer şekilde algılanmadığı görülmektedir.

d) **Müvâsât:** Yakınlarına ve dostlarına ikramda bulunmak anlamına gelmektedir. Bu durumda kişi malını infak eder ve o kişileri malından faydalandırır.²⁸⁴ İbn Miskeveyh’te geçtiği üzere bu erdem “yakınlara ve ahaba yardım etmek, vakit ve malına onları ortak etmek” anlamına gelmektedir.²⁸⁵ Tûsî ise “muvâsât”ın “arkadaşlara, dostlara ve ihtiyaç içindekilere gündelik hayatlarında yardım etmek; yiyecek ve mal hususunda kendi kazancından onlara pay vermek olduğunu” ifade etmektedir.²⁸⁶

e) **Semâhat:** Verilmesi gerekli olmayan şeyleri dahi “gönül hoşnutluğu”yla lütufta bulunmadan ve hiçbir karşılık beklemeden vermektir. Şarihe göre burada “gerekli olmayan şeylerin verilmesi” ibaresinden sonra “tafazzül (lütfetme)” kelimesinin kullanılmasının sebebi “verilmesi gerekli olmayanlar”ın ikiye ayrılmasıdır. Bunlardan birincisi; karşılık beklemenin ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşen anlam; ikincisi ise sonradan ortadan kaldırılan herhangi bir karşılık beklemenin söz konusu olmamasıdır. “Semâhat”ın bu ikinci anlamı taşıması daha doğrudur. “Lütufla verme” ibaresi birinci kısımdan çıkmaktadır. Zira tafzil (lütuf) başka bir şeyde gerçekleşen bir fazlı (ihsan) talep etmek anlamındadır. Oysa gerçekleştirildikten sonra ortaya çıkan bir karşılık bekleme durumu sonradan izale edilse bile iyi dışında bir amaç taşıması sebebiyle “semâhat” tam bir erdem sayılamaz.²⁸⁷ Bu durumda şarihe göre “semâhat” erdemine müellif İcî’nin yaptığı gibi sonunda herhangi bir karşılığın

²⁸² İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²⁸³ Tûsî, *Ahlâk*, s. 96.

²⁸⁴ *Şerh*, vr. 102b

²⁸⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²⁸⁶ Tûsî, *Ahlâk*, s. 96.

²⁸⁷ *Şerh*, vr. 102b.

olduğu bir “tafazzül (lütfeleme)” kaydını eklemek doğru değildir. Zira bu karşılıksız verme duygusuna halel getirecek bir durumdur.

İbn Miskeveyh’e göre de “semâhat”; “verilmesi gerekli olandan daha fazlasını vermek” anlamına gelmektedir.²⁸⁸ Yine benzer şekilde Tûsî de bu erdemin “verilmesi zorunlu olmayan şeylerden gönüllü olarak harcanması” anlamına geldiğini söylemektedir.²⁸⁹ Diğer iki düşünürle şarihin yaptığı yorumu karşılaştırdığımızda, şarihin müellif İcî’nin tercihini değerlendirdiği sırada İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin yaptığı tanımla uyum içerisinde olduğu görülmektedir.

f) **Müsâmaha:** Kişi için zorunlu olmadığı halde alım-satımda gönüllü olarak indirimde (*tenezzüh*) bulunmasıdır. Şarihe göre müsâmaha aynı zamanda kötü bir şeye yol açmayacak şekilde kişinin hakkından ferâgat etmesidir. Bu konuda müellif yüz dinara kitap satan birisinin on dinar ucuza vermek suretiyle gönüllü olarak malında indirim yapması örneğini vermektedir.²⁹⁰ İbn Miskeveyh ise “müsâmaha”nın “kişinin tamamıyla kendi irade ve ihtiyarıyla kendisine gerekli olmayan²⁹¹ bazı şeyleri terk etmesi” anlamına geldiğini söylemektedir.²⁹² Tûsî’ye göre bu erdem “terk edilmesi zorunlu olmayan şeylerin bir kısmının ihtiyarî olarak terk edilmesi” anlamına gelmektedir.²⁹³ Her üç müellif de müsâmaha erdeminin tarifinde “bırakılması gerekli olmayan şeyi kişinin kendi rızasıyla tasadduk etmesi” hususunda ortak kanaate sahip olmaktadır.

İffet erdeminin bir türü olan “sehâ”nın alt türü olan bu altı erdemin; hem iffet cinsinin türü olması itibariyle genel hem de sehâ türünün türü olmaları itibariyle özel yönden incelenmesi gerekmektedir. Genel yönden bakacak olursak “cömertlik yapma” eyleminin iffete bağlanmasının sebebi; daha önce açıkladığımız üzere mal, mevki vb. arzu nesnelerinin başkalarıyla paylaşılması ve hayvanî nefsin istekleri hilafına davranılmasıdır. Bu durumda

²⁸⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²⁸⁹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 96.

²⁹⁰ *Şerh*, vr. 102b-103a.

²⁹¹ Müsâmaha erdeminin tanımında Tûsî ile şarih “kişinin vermesi gerekli olmayan şeyleri sarfetmesi” anlamına geldiği halde bizim çalıştığımız *Tehzîbü’l-ahlâk* nüshasında ibare “kişinin kendisine gerekli olan şeylerden vermesi” şeklinde değişiyordu. Yazım hatası olma ihtimalini göz önünde bulundurarak eserin başka bir nüshasıyla karşılaştırdığımızda “gerekli olmayan” ibaresi geçtiği ve anlam olarak diğer iki müellifle uyumlu olduğunu gördüğümüz için bunu tercih ediyoruz. Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk*, Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1985, s. 19.

²⁹² İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23.

²⁹³ Tûsî, *Ahlâk*, s. 96.

tasadduk etme (verme) kapsamında değerlendirilebilecek her eylem iffet erdeminin türü olan sehâ erdeminin bir alt türü olarak mütalaa edilebilecektir. Özel açıdan bakacak olursak her bir erdemin farklı açılardan “verme” fiilinin bir yönüne işaret ettiği görülmektedir. Kişinin gönül hoşnutluyla vermesi “kerem”; kendi ihtiyacına rağmen başkasını tercih ederek vermesi “îsar”; çok sevinç duyarak vermesi “neyl”; özellikle yakınlarla ve dostlara vermesi “muvâsât”; tasadduk kapsamına girmeyen şeyleri dahî fazla fazla vermesi “semâhat”; alım-satım gibi şeylerde indirim yaparak vermesi “müsâmaha” anlamlarına gelmektedir. Burada görüleceği üzere her bir erdem “verme”nin farklı cihetlerine nispetle “sehâ”nın, dolayısıyla da “iffet” erdeminin sınırları içerisine girmektedir.

7.4. Adalet ve Alt Erdemleri

Şarihe göre adaletin sözlük anlamı “eşitlik ve benzerlik”tir. Ahlâk ilmi ıstılâhında ise diğer tüm erdemlerin “toplam”ına verilen isimdir. Adalet erdeminin diğer erdemler üzerinde bu şekilde “üstün” bir konumda bulunması erdemin kendisinde “fazlalık (*ifrat*)” oluşturmuş olmaz mı? Bu durumda “adalet”in ifrat ve tefrit arasında dengede olan pozisyonu “ifrat” tarafına doğru kayarak adaletin tanımında içerilene zıt bir anlam ortaya çıkmaz mı? Bu soruna şarih adaletin “diğer erdemler üzerinde hâkim bir konumda bulunmasının onun anlamında hiçbir noksanlık oluşturmayacağını, çünkü bu durumun adalet erdeminin tanımında içerilmeyip diğer erdemler karşısındaki konumunu vurgulamak amacıyla söylendiğini” ifade etmektedir.²⁹⁴ Şarihin adalet erdemi ile diğer erdemler arasında kurduğu ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için eserlerinde bu konuyu inceleyen İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin görüşlerini incelememiz gerekmektedir.

İbn Miskeveyh *Risâle fî mâhiyeti’l-adl* isimli eserinde adalet kelimesinin farklı düzlemlere hâiz olan ilâhî, tabîî, örfî ve ihtiyârî anlamlarını incelemektedir. Buna göre bu erdem, metafizik ve ezelfî varlıklardaki birlik ve sürekliliği ifade eden “ilahî adalet”; duyular âleminde ortaya çıkan ve unsurlar arasındaki eşitlik ile dengeyi gösteren “tabîî adalet”; muhtelif bölgelerde bulunan insanlar tarafından kabul edilen ilkelerle sağlanacak olan ve kendi içerisinde genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılan “örfî adalet” ve tüm bunlara bağımlı olarak insânî nefis kuvvelerinde ortaya çıkan “ihtiyârî adalet” şeklinde bölümlere

²⁹⁴ Şerh, vr. 103a.

ayrılmaktadır.²⁹⁵ Burada şarih adaleti “insan nefsinde ortaya çıkan erdemler” bağlamında ele aldığı için bizim de İbn Miskeveyh’in işaret ettiği “ihtiyârî adalet” üzerinde durmamız gerekecektir. İbn Miskeveyh’e göre insandaki ihtiyârî adalet; nefsin melekî, gazabî ve behîmî üç gücünün dengeye kavuşmasıyla sağlanır. Bu üç kuvve dengeli olduğunda “erdemlerin bütünü” olarak kabul edilen “adalet” ortaya çıkar.²⁹⁶ Görüldüğü gibi şarih erdemler bahsini ele aldığı için kayıt koymadan “ihtiyârî adalet”in diğer erdemleri “cem” ettiğini ifade etmiştir. Bu görüşüne “muhakkik”lerden olduğunu söylediği Nasîrüddîn Tûsî’den delil getiren şarih, onun eserinde de adaletin; hikmet, şecaat, iffet şeklindeki üç erdem “toplamı”na verilen isim olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁷

İbn Miskeveyh, Tûsî ve İcî’nin yazdığı metin üzerinden şarihin adaletin diğer erdemlerle ilişkisinde vardığı “erdemlerin tamamı” olması halinin unsurları tespit edilemediği ve dolayısıyla belirsiz kaldığı için irdelenmesi gerekmektedir. Zira adalet erdeminin hangi özelliği sebebiyle diğer erdemlerin toplamı olup onlardan daha üst bir konumda bulunuyor olduğu hususu kapalılığını korumaktadır. Şarihin yukarıdaki tespitini Tûsî’nin kendi ifadeleriyle karşılaştırdığımız zaman onun Aristoteles’den yaptığı bir aktarımla karşılaşıyoruz. Buna göre Aristoteles “adalet”in erdemden bir parça olmadığını fakat adaletin bütünüyle tüm erdemler olduğunu; aynı şekilde adaletin zıddı olan zulmün de erdemsizliğin bir parçası olmayıp erdemsizliğin tamamı olduğunu söylemiştir.²⁹⁸

Şarihin Tûsî’nin Aristoteles üzerinden aktarımına işaret ettiği bu husus nasıl anlaşılmalıdır? Burada şarihin belirttiği “erdemlerin toplamına verilen isim” olan adalet ile adaletin “erdemlerin tamamı olup bir parça olmaması” aynı şeyler midir? Çünkü erdemleri parça-bütün ilişkisi üzerinden anladığımız zaman özellikle farklılaşan alt erdemlerin

²⁹⁵ İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyyeti’l-adl*, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice of Risala fi Mahiyat Al-adl li Miskawaih, ed. M. S. Khan, E. J. Brill, Leiden 1964 içinde ss. 12, 20, 15-16, 18-19. Yukarıda zikredilen farklı adalet mertebelerinin varlık hiyerarşisi içerisinde anlam kazandığını ifade eden Hümeýra Karagözoğlu’na göre ilahî adalet: Tanrı; tab’î adalet: tabiat; ihtiyârî adalet: insan; özel örfî adalet: toplum; genel örfî adalet: toplumlar şeklinde bir kategorizasyona gidilebilir. Her bir adalet anlamının farklı “denge” unsuru olduğunu belirten Karagözoğlu’na göre “tab’î âlemde adaleti sağlayan tam anlamıyla eşitlik iken, ihtiyârî adalette gerekli olan denge itidaldır. Özel örfî adaletin alışverişlerle ilgili boyutunda aritmetik bir eşitlik sağlanması gerekirken; haksızlıklarla ilgili meselelerde daha orantısız, şahsın konumu ve durumuna göre bir denklik sağlanmalıdır”. Adalet kavramının siyasî yansımalarını irdeleyen makale için bkz. Hümeýra Karagözoğlu, “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh’te “Adalet” Kavramının Siyasî Yansımaları”, *Dîvân*, İstanbul 2009/2, C. 14, S. 27, ss. 107-108.

²⁹⁶ İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyyeti’l-adl*, s. 19.

²⁹⁷ *Şerh*, vr. 103a.

²⁹⁸ Tûsî, *Ahlâk*, s. 117.

tespitinde problem çıkmakta, bütünün parçalarının neye göre değiştiğinin tespit edilmesi problemlili bir hal almaktadır. Tûsî'nin Aristoteles'ten yaptığı bu aktarımın kaynağının *Nikomakhos'a Etik*'in adalet ve zulüm hakkında yazılan *Beşinci Kitap*'ı olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Aristoteles burada adaleti “erdemini bütününü olan” ve “erdemini parçası olan adalet” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Adalet, kendi amacını kendinde taşıması sebebiyle kendi başına değil bir başkasıyla ilişkide ortaya çıkan bir erdem olduğu için erdemlerin en önemlisidir. “Kendi amacını kendisinde taşıması” aynı zamanda onun tam bir erdem olduğunu göstermektedir. Onun tam erdem olması ise kişinin sadece kendi kendine erdem sahibi olarak ahlâklı olmasını değil aynı zamanda başkalarına karşı ilişkilerinde ortaya çıkarak erdemli davranmasını gerektirir. Kişinin hem kendine hem de başkasına karşı erdemli davranmasını gerektirdiği için adalet; erdemini bir parçası değil bütünüdür.

İkinci türü ise Aristoteles'in de bu konu çerçevesinde “esas aranan şey” olduğunu söylediği “kendi başına bir huy” olan ve ilk etapta kişinin bireysel ahlâklanma sürecinde ortaya çıkan “erdemlerden birisi” olan adaleti teşkil etmektedir.²⁹⁹ Bu açıklamalara bakıldığında Aristoteles'in “adalet”i söz konusu yapısı ve hususiyeti itibarıyla diğer erdemlerden daha farklı bir konumda gördüğü belirginlik kazanmaktadır. Buradan şarihin yukarıdaki ifadesine dönecek olursak adalet erdeminin diğer üç erdemini toplamı olması acaba bu erdemini diğer erdemlerin bütününü kapsamıyla aynı anlama mı sahiptir? Dahası adaletin diğer erdemlerin toplamı olması, onların terkiibinin ortaya çıkardığı bir “isim” mi yoksa bu üçünün bir araya gelmesi zorunlu olarak “adalet” adında müstakil bir erdemini mi ortaya çıkarmaktadır? Eğer adaletin ortaya çıkışı diğer erdemlerin bir araya gelmesine dayanan bir terkipse bu durumda parçaların kendi aralarındaki nispetinin yanı sıra ortaya çıkan bütüne olan nispetlerinin de bilinmesi gerekmektedir. Zira bu, ortaya çıkan “bütün”ün mahiyetinin kavranması için gereklidir.

Adalet kavramının ahlâk felsefesi içerisindeki diğer boyutlarını³⁰⁰ bir kenara bırakıp burada şarihin üzerinde durduğu “erdem” olma yönünü ele aldığımızda kavramın

²⁹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2011, ss. 92-93.

³⁰⁰ Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'de adalet meselesini incelemesinde görüleceği üzere bu kavram pek çok açılardan farklı anlam kümeleriyle irtibat halindedir. “Nefsânî yapı” ibaresinin anlamı bizce belirgin olmasa da Tûsî'ye göre adaletin nefsânî yapı olduğunun söylenmesiyle “nefsânî erdem” olduğunun söylenmesi birbirine muhalif şeyler değildir. Zira ona göre “nefsânî yapı” olarak bahsedilen şeyin üç itibarı vardır. “birincisi, o yapının zatına olan nispet itibarıyla, diğeri yapı sahibinin zâtı itibarıyla, üçüncüsü ise o yapıyla ilişki kurma durumu kendisine denk gelen kimse itibarıyla. Onu birinci itibarla nefsanî meke, ikinci

belirginleştirilebilmesi için yukarıdaki soruların takip edilmesi gerekmektedir, fakat filozofların aktarımında adalet ile erdemler arasındaki ilişkinin tespiti bu sorulara cevap teşkil edecek ölçüde netlik kazanmamaktadır.

Şarih, Nasîrüddîn Tûsî'nin de içinde olduğu “muhakkîkler”in görüşlerini aktararak “adalet”in diğer erdemlerin toplamı (*cem*) olmasının ne anlama geldiğini sorgulamaktadır. Onlara göre adaletin söz konusu işlevi; birbirleriyle sürekli olarak etki (*kesr*) ve edilgi (*inkisar*) içerisinde olan nefis güçlerini dizginlemekten (*müşâmeke*) ibarettir. Bunun bir diğer adı itidaldır ki o da “muamele gücü”³⁰¹dür. Üç gücün ortaklığı sonucunda adaletin diğer üç erdem üzerindeki tesiri etki (*kesr*) ve edilgi (*inkisar*) şeklinde meydana gelmekte ve bunun sonucunda “itidal” ortaya çıkmaktadır. İtidal noktasında ortaya çıkan şeye dışarıdan bir zarar ilişkisi durumunda bu “inzılâm”³⁰²a (zulüm görme)” dönüşmektedir. Eğer zarar dışarıdan değil de onun kendi zâtından kaynaklanıyorsa bu “zulüm”dür. Eğer ne kendi zatından kaynaklanan bir kötülük ne de dışarıdan ilişen bir kötülük söz konusu değilse bu durumda o eylem “adalet” adını almaktadır.³⁰³ Şarihin adaletin diğer erdemlerin “toplamı” olması meselesini açıklığa kavuşturmak için onun diğer nefis güçleri arasındaki ifrat-tefriti ölçüye

itibarla nefsanî erdem, üçüncü itibarla ise adalet olarak adlandırılır. Bütün huylarda ve melekelerde bu itibar gözetilmelidir.” Yine Tûsî'ye göre adaletin başka bir açıdan taksimi İlk Filozof (Aristo)'nun adaleti “fiillerdeki kısımları” na göre ayırmasıdır. Buna göre birincisi, insanların yaratıcıları Allah'a karşı kulluk ve ibadetlerini yaparak sorumluluklarını yerine getirmeleridir. Buradaki adalet, kulun Mâbud'una karşı yükümlülüklerini en üstün gayretle yerine getirmeye çalışmasıdır. İkincisi, insanın kendi hemcinslerinin hakkını gözetmesi, insan ilişkilerinde insaflı bir şekilde davranmasıdır. Üçüncüsü ise, kişinin atalarının haklarını yerine getirmek için üzerine düşeni yapmasıdır. Tûsî'ye göre adalet günlük yaşam düzeni açısından ele alındığında da üç cihetten değerlendirilir. Birincisi, mallar ve hediyelerin taksiminde söz konusu olan adalet; ikincisi, insan ilişkileri (muamelat) ve takas usulü alışverişlerdeki adalet; üçüncüsü ise, eğitim ve yönetim gibi başkalarını da ilgilendiren işlerde ortaya çıkan adalettir. Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, ss. 128, 118, 113. Tûsî'nin “adalet meselesini ele alırken yaptığı birinci sınıflandırmada bütün erdemler için geçerli olabilecek yapısal bir izah üzerinde durmaktadır. Buna göre adaletin bir “meleke” olması onun aynı adla “nefsânî erdem” olarak isimlendirilmesine mani olmadığı gibi tüm bunlardan bağımsız olacak şekilde “adalet” mefhumunun ismi olmasına da engel değildir. Bu durumun sebeplerinden birisi adaletin nefste bir meleke olmasıyla erdemlilik hali arasında kavramsal bir farklılık yapılamamasından kaynaklanmaktadır. “Adalet”in kendi başına bağımsız bir mahiyet olarak ele alındığı durum ise tüm erdemlerin mânası hakkında geçerli bir hususiyettir. Tûsî'nin işaret ettiği ikinci kategori insanların kendi dışında bulunan farklı varlık mertebelerindeki varlıklarla kuracağı ilişkide ortaya çıkar. Burada “hak edene hak ettiği kadarını verme” ilkesinden hareket edilmektedir. Üçüncü sınıflandırma ise daha maddi planda ve günlük hayatın tanziminde her an söz konusu olan bir “adalet” fikrini beraberinde getirir. Adalet denildiği zaman insanların ilk etapta aklına gelen şey olan bu kategori toplumsal ve siyasi düzendeki “adalet”in tesisini sağlayan mekanizma işlevini görmektedir.

³⁰¹ “Muamele gücü” nün nasıl bir kavramsal içeriğe sahip olduğu metinde ifade edilmemektedir.

³⁰² Eserde “inzâm” olarak geçen ifadenin metnin siyak-sibakına uygun olması açısından “inzılâm” olduğu tahmin edilmektedir.

³⁰³ *Şerh*, vr. 103a.

kavuşturması üzerinden açıklaması “adalet”in bir fonksiyonunu izah etmiş olsa da bu yeterli değildir; çünkü bu erdemin diğer üç erdem ve onların alt erdemlerinin “toplam”ının dengeye kavuşturduğu noktada ayrılmış bir erdem olarak mı ortaya çıktığı yoksa üç erdemin “itidal”e kavuşmasının bir “ismi” mi olduğu sorusu netlik kazanmamaktadır. Eğer adaletin de alt erdemleri olduğunu düşünürsek bu durumda onun “müstakil bir erdem” olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Bu durumda adaletin diğer erdemlerin “toplamı” olması meselesinin onun alt erdemlerle olan ilişkisinde tekrar düşünülmesi gerekmektedir.

Şerh metninde adalet erdeminin on dört alt erdemi bulunmaktadır. Tûsî adalet erdeminin on iki alt dalı olduğunu söylerken; İbn Miskeveyh sekiz alt erdemi olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁴

1. **Sadâkat:** Halisâne bir şekilde hiçbir amaç gütmeksizin karşılıksız sevmektir. Sadâkat sahibi bir kimse kendisi için istediğini sevdiği insan için de ister. Daha da ötesi bu özelliğe sahip olan bir kişi iyiliklere ulaşma hususunda karşısındakini kendi nefesine tercih eder.³⁰⁵ Şarihin sadâkat erdemiyle ilgili yaptığı bu açıklamanın yanında Tûsî “sadâkat”ın, kişinin dostunu, gönlünü hoş etmeye ve ona her türlü ikramlarda bulunmaya götürecek şekilde içten sevmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.³⁰⁶ İbn Miskeveyh’e göre ise sadâkat “sadıkâne sevgi duymak” anlamındadır. Bu da kişinin sevdiğine karşı dostluğun bütün gereklerini yerine getirmesi, mümkün olan şekliyle kendi muhtaç olsa bile elindekini dostuna vermesini ifade eder.³⁰⁷

Görüleceği üzere her üç müellif de “sadâkat”ın dostlukta ortaya çıkması üzerinde durmuşlar ve buna taalluk eden durumları ifade etmişlerdir. “Sadâkat”ın hangi açıdan adaletin alt erdemi olduğuna baktığımızda İbn Miskeveyh’in adalet kategorilerinden ihtiyârî adalet ve özel örfî adaletin kesişiminde yer aldığı görülmektedir. Her ne kadar ihtiyârî adalet insanın nefis güçlerinde ortaya çıkan bir erdemlilik durumunu³⁰⁸; özel örfî adalet de daha çok alım-satım ve hukukî mevzûları³⁰⁹ ifade etse de dostluk; hem kişinin bireysel olarak ahlâkî erdemler ile donanması hem de içerisinde barındırdığı “îsâr” gibi kavramlarla başkaları

³⁰⁴ Şerh, vr. 103a; Tûsî, *Ahlâk*, s. 96; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 23-24.

³⁰⁵ Şerh, vr. 103a.

³⁰⁶ Tûsî, *Ahlâk*, s. 96.

³⁰⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 24.

³⁰⁸ İbn Miskeveyh, *Risâle fî mahiyyeti'l-adl*, s. 19.

³⁰⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 78.

üzerinden “toplum”u nazar-ı itibara alması sebebiyle ihtiyarî ve örfî adaletin kesişiminde bulunmaktadır.³¹⁰

2. **Ülfet:** Günlük işlerin düzenlenmesi hususunda yapılan yardımlaşmalarda fikirlerin uzlaşmasıdır. Şarihe göre ülfet, “âlemin nizamı” için gereklidir. Ayrıca ülfet erdeminin “müşâvere (görüş alış veriş) anlamına geldiği de söylenmiştir.³¹¹ İbn Miskeveyh’e göre de ülfet; görüş ve inançların ortak olmasıdır. Bu sıkı ilişkilerle ortaya çıkar ve geçim hususunda yardımlaşmaya vesile olur.³¹² Tûsî’ye göre ise ülfet; “bir grubun gündelik yaşamın idaresi bakımından birbirleriyle yardımlaşmada görüş ve inançlarının ittifak halinde olması” anlamına gelmektedir.³¹³ Görüldüğü üzere her üç eserde de “ülfet”in, “insanlar arasında günlük geçim işlerindeki yardımlaşmayı sağlama” anlamı üzerinde durulmaktadır. Burada şarih sadece “fikirler”in uyuşması derken; İbn Miskeveyh ve Tûsî ise hem fikirlerin hem de inançların uyuşması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ülfet erdemini, insanlar arasındaki ilişki nedeniyle örfî adalet içerisine dâhil edecek olursak “inançlardaki uyuşma” üzerinde yaptıkları vurguyla İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin “muâmelatı tek bir toplumu ilgilendiren özel örfî adalet”e işaret ettikleri görülebilir. Keza İbn Miskeveyh bunun “sıkı ilişkiler” sonucu ortaya çıkacağını söyleyerek ülfetin “toplumsal” yönünü bariz bir şekilde ifade etmektedir.

3. **Vefa:** Aklın ve örfün iyi kabul ettiği şeyleri devamlı surette yapmak ve dostlara verilen sözde durmaktır. Şarihe göre dostların güvenini kazanmak vefalı bir insan olmayı gerektirir. Vefalı olan kişi hayatı boyunca dostuna sadık kalır. O vefat ettiğinde de dostunun evlatları ve yakınlarıyla münasebetini devam ettirir. Zira bir dost sahibi olarak aradaki ahdin korunmasından amaçlanan şey söz konusu ilişkinin ahirete müteveccih olmasını sağlamaktır. Şarihe göre eğer ölümden önce aradaki dostluk bağı koparsa vefa uğrunda sarfedilen bütün çabalar heba olur.³¹⁴ İbn Miskeveyh’in “vefa”yı adaletin alt erdemi olarak görmemesinin yanı sıra Tûsî vefa’yı “kişinin yardımseverlik ve yardımlaşma yoluna bağlılıktan ayrılmayı caiz görmemesi” olarak tarif etmektedir.³¹⁵

³¹⁰ Nitekim İbn Miskeveyh de ihtiyarî erdemi ilahî, tabî ve örfî adaletten ayrı olarak değil hepsiyle ilişkili kabul ettiği için adalet mertebelerini üçe ayırmaktadır. Bkz. İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyyeti’l-adl*, s.12.

³¹¹ *Şerh*, vr. 103a.

³¹² İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 24.

³¹³ Tûsî, *Ahlâk*, ss. 96-97.

³¹⁴ *Şerh*, vr. 103b.

³¹⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 97.

İffet erdeminin alt dalı olarak da geçen “vefa”nın oradaki anlamı “talep edilen şey”de sebat etmek³¹⁶ iken burada “aklın ve örfün kabul ettiği iyi şeyleri devamlı olarak yapmak” ve “dostlara verilen sözde durmak” olarak ikiye ayrılmaktadır. Böylelikle “vefa” kavramı iffet cihetinden talebin konusu olan “arzular” açısından tarif edilirken; adaletin altında insan aklını, toplumsal olanı ve beşerî münasebetleri kapsayacak ölçüde genişletilmektedir. Zira akıl ve örf, vefa erdeminin cinsi olan “adalet” erdemiyle ihtiyârî; dostluk ilişkisi de yine özel örfî adalet kapsamına girmektedir.

4. **Teveddüd:** Yakın dostların sevgi ve muhabbetlerini kazanma isteğidir. Meveddetin zor şeylerin sonucunda ortaya çıkan bir haslet olduğunu söyleyen müellif bunun sağlanması için güzel ahlâk, hayâ ve yumuşak konuşmaya sahip olmak gerektiğini ifade etmektedir.³¹⁷ İbn Miskeveyh’e göre teveddüd; yüce insanları iyi karşılayarak ve dostluklarını elde edecek işler yaparak o kişilerin sevgilerini kazanmaktır.³¹⁸ Tûsî’ye göre ise kişinin yakınlarına ve erdem ehline güler yüz ve tatlı dille davranarak onların sevgisini kazanmaya çalışmasıdır.³¹⁹ Görüleceği üzere her üç eserde de teveddüd anlamı benzer tariflerle ifade edilmektedir. Şarih ise “dostların sevgisini kazanmaya” vesile olacak şeylerin neler olduğunu açıklayarak bunların güzel ahlâk, hayâ ve yumuşak konuşma olduğunu söylemiştir.

Teveddüd erdeminin hangi sebepten dolayı adaletin alt erdemi olarak kabul edildiği meselesine baktığımız zaman, onun da insanî ilişkilerde ortaya çıkan bir yapıya sahip olduğunu görmekteyiz. İnsanın kendi nefis kuvvelerini itidale erdirmesi sonucunda ortaya çıkan “ihtiyârî adalet” ve özel örfî adaletin ikisini birlikte içerdiği söylenebilir. Zira bir kişinin dost kazanması için fedakârlık göstererek birtakım fiilleri yapması için öncelikle kendi nefsinin ahlâkî zaafılardan arınmış olması gerekmektedir. Teveddüd erdeminin insanın kendi zâtında ortaya çıkması nazar-ı itibâra alındığında “ihtiyârî adalet”e dâhil olurken; dostluklarının kazanılması talep edilen kişiler açısından toplumsal alan devreye girdiği için “özel örfî adalet” kapsamına girmektedir.

5. **Mükâfat:** Kişinin kendisine yapılan iyiliğe onun aynıyla yahut daha fazlasıyla karşılık vermesidir. Şarih, bazı kişilerin bu tanımın incelenmesi gerektiğini

³¹⁶ *Şerh*, vr. 100b.

³¹⁷ *Şerh*, vr. 104a.

³¹⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 25.

³¹⁹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 97.

söylediklerini ifade etmektedir. Çünkü onlara göre bu tanım mükâfat çeşitlerinin hepsini kapsamamaktadır.³²⁰ İbn Miskeveyh mükâfat erdemi hususunda şarihle aynı tarifi paylaşmaktadır.³²¹ Tûsî ise zıddını da hesaba katarak mükâfatın anlamının kişinin kendisine yapılmış iyiliğe benzeriyle ya da ondan daha fazlasıyla; kötülüğe ise daha azıyla karşılık vermek olduğunu ifade etmektedir.³²² İyilik ve kötülük çerçevesinden bir “karşılık verme ya da vermeme” üzerinden giden bu erdem yine insanî ilişkiler açısından adaletin sağlanmasına hizmet etmektedir.

6. **Hüsnu’ş-şerike:** Alış veriş ve tüm muamelelerde aldatmayarak ve aldanmayarak itidalli davranmak suretiyle adaletle riayet etmektir.³²³ İbn Miskeveyh’e göre bu erdem alışverişte “çoğunluğun muvâfık kaldığı” itidal üzere olmaktır.³²⁴ Tûsî’ye göre ise insanî ilişkiler içerisinde ortaya çıkan alışverişlerde diğer insanların da doğalarına uygun olacak şekilde davranmak anlamına gelmektedir.³²⁵ Şimdiye kadar geçen sadakât, ülfet, vefa, teveddüd, mükâfat gibi erdemlerin insan özelindeki “itidal”i ifade eden ihtiyârî adalet ile esas olarak özel örfî adaletin kesişim kümelerinde bulunduğu ifade edilmişti. Daha önce de belirtildiği gibi örfî adalet temelde mallar ve şereflerin paylaşılması, alım-satım ve değişim gibi irâdî işlerde ve haksızlık yapılan şeylerin adilce bölüştürülmesi hususunda işlev görür.³²⁶ Bu nedenle de daha çok beşerî ilişkiler planında kaldıkları için ilk beş erdem belli sınırlılıklar içerisinde bu kısma dâhil edilmekteydi. Hüsnu’ş-şirket erdemi ise tam da belirtilen bu hususa tekabül etmekte ve örfî adaletin alım-satım kapsamındaki irâdî işler kısmına girmektedir. Erdemin tarifinde İbn Miskeveyh’in “çoğunluğun mutabık kaldığı” ibaresi esas itibarıyla normları toplumsal mutâbakatla konulan³²⁷ “örfî adalet”i göstermekteyken; Tûsî’nin ifade ettiği “insanların doğalarına uygun olacak şekilde” ifadesi ise ihtiyârî adaletle işaret etmektedir.

7. **Hüsnu’l-kaza:** Bir insana yaptığının karşılığını verirken onu minnet altında bırakmamak ve bu hususta herhangi bir pişmanlık duymamaktır. Kaza (ödeme), zaten

³²⁰ *Şerh*, vr. 104a.

³²¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 24.

³²² Tûsî, *Ahlâk*, s. 97.

³²³ *Şerh*, vr. 104b.

³²⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 25.

³²⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 97.

³²⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 78.

³²⁷ İbn Miskeveyh, *Risâle fî mahiyyeti ’l-adl*, ss. 18-19.

karşıdaki kişinin hakkıdır ve burada pişmanlık gösterilmesinin bir anlamı yoktur.³²⁸ İbn Miskeveyh ve Tûsî de aynı şekilde bu erdemin anlamının “insanlara hak ettikleri karşılığı pişmanlık duymadan ve onları minnet altında bırakmadan vermek” olduğunu ifade etmektedirler.³²⁹ Hüsnü’ş-şirket erdeminde olduğu gibi bunun da yine örfî ve ihtiyârî adalet başlığı altında mütalaa edildiği görülmektedir.

8. **Sıla-i rahim:** Her türlü hayırda akrabalarla ortaklık yapmaktır. Şarihe göre burada her türlü hayırdan kasıt akrabalara mal, makam gibi geçici olan dünya metaından vermeyi içermektedir.³³⁰ İbn Miskeveyh’e göre sıla-i rahim; dünya işlerindeki hayırlarda akraba ile ortaklık yapmaktır.³³¹ Tûsî’ye göre ise bu erdem “kişinin dünyevî iyiliklerde akraba ve taallukâtına kendinden pay vermesi”dir.³³² Her üç müellifin sıla-i rahimde ortak olarak kabul ettiği temel husus; iyi olan her türlü işe akrabayı da dâhil etmektir. Bu erdemin de örfî adaletin malların ve şereflerin paylaşılması bölümünün içine dâhil edilebileceği söylenilebilir.

9. **Şefkat:** İnsanlara gelebilecek her türlü kötülüğü gidermek için kişinin var gücüyle çaba sarf etmesidir.³³³ İbn Miskeveyh’in adaletin alt erdemi olarak saymadığı “şefkat”; Tûsî’ye göre “kişinin, birisinin başına gelen istenmeyen bir halden etkilenmesi ve bunun giderilmesi için gayret göstermesi” anlamına gelmektedir.³³⁴ Şarihin verdiği anlamla büyük ölçüde uyuşmasına rağmen Tûsî, “şefkat”ın tanımına kişinin başka insanların başına gelenden “etkilenmesi” özelliğini de koymaktadır. Yukarıda geçen hüsnü’ş-şirket, hüsnü’l-kaza ve sıla-i rahim gibi erdemler örfî adalette zikredilen “muamelât” kısmına tam olarak uymaktaydılar. Şefkat erdemiyle ise bir önceki gruba yani daha çok beşerî ilişkilerin merkezde olduğu “örfî adalet”e dönülmektedir. Zira burada da alışveriş, malların taksimi gibi hususlardan ziyade daha çok kötülüğü engellemek üzerinde durulmaktadır.

10. **İslah:** İnsanlar arasındaki düşmanlıkları gidermek için arabuluculuk yapmaktır.³³⁵ Şarihin adaletin alt erdemi olarak kabul ettiği “ıslah”, İbn Miskeveyh ve Tûsî

³²⁸ Şerh, vr. 104b.

³²⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 25; Tûsî, *Ahlâk*, s. 97.

³³⁰ Şerh, vr. 104b.

³³¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 24.

³³² Tûsî, *Ahlâk*, s. 97.

³³³ Şerh, vr. 104b.

³³⁴ Tûsî, *Ahlâk*, s. 97.

³³⁵ Şerh, vr. 104b.

tarafından adaletin alt erdemi olarak mütalaa edilmemektedir. Yine adalet mertebeleri içerisinde düşünürsek ıslah erdeminin, örfî adaletin zulüm ve hakka tecavüzün olduğu durumlara taalluk eden kısımlarda sağladığı “itidal” kapsamına girdiği görülmektedir.

11. **Tevekkül:** İnsanın gücünün yetmediği noktada çalışmayı bırakmasıdır. Bu noktada insanların görüş ve düşüncelerinin, tasarrufta bulunma ve harekete geçmelerinin hiçbir önemi yoktur. Şarih tevekkülle alakalı bazı görüşlerde farklı kayıtların eklenmiş olduğunu söylemektedir. Buna göre tevekkül, vâkî olan şeyin hilafına ve beşer kudretinin güç yetiremediği şeylere yönelmemektir. Çünkü beşer kudretinin güç yetirebileceği şeyler “sebepler” dairesindedir. Oysa burada etken olan şeyler sebeplerin dışındadır. Meselâ ağacın büyüüp gelişmesi ve meyve vermesi insan kudretine konu olan sebeplilerden değildir. Allah’ın takdiriyle olan bu şeylerde O’nun “vekil” kılınması gerekmektedir. İşte bu sebeple şarihe göre kişinin gücünün yettiği kadar çalıştıktan sonra çalışmayı bırakması tevekküldür.³³⁶ Bu durumda “sebepler ölçüsünde çalışmak” tevekkülün kendisini önceleyen bir şey olup tevekkülün tanımında içerilmemektedir.

İbn Miskeveyh tevekkülü adaletin alt erdemi olarak görmezken Tûsî bu erdemi “beşerin güç ve yeterliliğine havale edilemeyecek ve insanların görüşlerinin tasarrufta bulunamayacağı şeylerde artırma, eksiltme, hızlandırma veya ertelemenin istenilmemesi ve (bu şekilde) olan şeylere muhalefet etmeye eğilim gösterilmemesi” olarak tarif etmektedir.³³⁷ Her iki müellifte de gördüğümüz üzere “tevekkül”ün tarifinde “insanın gücünün yetmediği nokta”lara odaklanılmakta ve böylece “eylem” alanının dâhil olmadığı bir anlamdan bahsedilmektedir. Bu durumda tevekkül erdemi yukarıdaki erdemlerin tamamında olduğu gibi bir kesişim alanı içerisinde yer alan “ihtiyârî adalet” içerisinde bulunduğu gibi esas itibarıyla “İlahî adalet” kapsamında mütalaa edilebilir. Bu durumda tevekkül erdemi ele alınırken ihtiyârî adaletin içerisinde zikredilmesi ne kadar doğrudur? Zira burada insan gücü ve iradesinin ötesinde bir alandan bahsedilmektedir. Fakat nefsin tevekkül etme durumuna gelebilmesi için kuvvelerinin itidalini sağlama hususunda işlevsel olan “ihtiyar”a nispeti düşünüldüğünde tevekkülün de mezkûr kapsama dâhil edilebileceği söylenebilir. İlahî adalet kısmına dâhil olması ise Allah tarafından konulmuş olan “nizam”a uymak manasına gelmektedir. Nitekim Tûsî adaletin fiillerde ortaya çıkan kısmını açıkladığı bölümde ilk

³³⁶ Şerh, vr. 104b-105a.

³³⁷ Tûsî, Ahlâk, s. 97.

olarak insanların Allah'ın hakkı olan şeyleri yerine getirmeleri sonucunda kulun Mâbud'u ile arasında yükümlülük durumlarını en iyi şekilde yerine getirmesinin mümkün olabileceğini ifade etmektedir.³³⁸ Tevekkül de yükümlülükleri yaptıktan sonraki aşamayı temsil ettiği için bu itibarla insanın Tanrı'ya karşı uyması gerekli olan adalet ölçüsünü belirlemektedir.

12. **Teslim:** Allah Teâlâ'nın emirlerine sıkı sıkıya sarılmaktır. Zira Allah'ın emirlerine iman etmek kişiyi acı verici bir azaptan kurtarıp lütuflarla dolu bir makama ulaştırır.³³⁹ İbn Miskeveyh “teslim”i adaletin alt erdemi olarak kabul etmemektedir. Tûsî ise “teslimiyet” adını verdiği bu erdemi kişinin Allah Teâlâ'ya veya itiraz edilmesi caiz olmayan birisine taalluk eden fiile, kendisine uymasa bile rıza gösterip, o şeyi hoşnutlukla karşılaması” olarak tarif etmektedir.³⁴⁰ Bu husus Tanrı-insan ilişkisi esas olduğu için teslimiyet, ilahî adalet ile ihtiyarî adaletin irtibat halinde olduğu bir noktada ortaya çıkmaktadır. Burada “adalet”in ortaya çıkabilmesi için kişinin Allah'a karşı olan sorumluluklarını yerine getirmesi gerekmektedir. Şarih burada “Allah'ın emirleri”ne sarılmak üzerinde dururken Tûsî, erdemi Allah'a ve sözüne itiraz edilmeyecek kişilere gönül rızasıyla boyun eğmek olarak tarif etmektedir. Tûsî'nin burada bahsettiği kişilerin kimler olduğu ise belirsizdir.

13. **Rıza:** Nefsin karşılaştığı hoşuna giden ve gitmeyen her türlü durum karşısında “hiçbir değişiklik göstermeksizin” memnuniyet duymasıdır. Şarih, İcî'nin burada “hiçbir değişiklik olmaksızın” kaydını zikrettiğini ancak bunun ahlâktaki değişim özelliğine aykırı bir şey olduğunu söylemektedir. Çünkü ahlâkın tanımında geçen “meleke”ler bir değişim sürecinin sonucunda ortaya çıkan şeylerdir.³⁴¹ Şarihin İcî'nin verdiği tarife dair yaptığı bu eleştiri, ahlâklanma sürecindeki bir durumun ihmal edildiği noktada toplanmaktadır. Nitekim buradaki “nefiste hiçbir değişiklik olmaması halî” güzel ahlâka sahip olmanın sonucunu ifade etmesi cihetiyle kötü şeyler karşısında üzülme-iyi şeyler karşısında sevinme hususiyeti ve nefsin dışarının etkilerine kapalı olarak küllî ilkeye dayalı fiiller işlemesi anlamına gelmektedir. Bu durumda İcî, hedeflenen noktada gerçekleşecek bir eylem için süreçte geçerli olan bir kaydı ihmal etmiş olmaktadır.

³³⁸ Tûsî, *Ahlâk*, s. 118.

³³⁹ Şerh, vr. 105a.

³⁴⁰ Tûsî, *Ahlâk*, s. 97.

³⁴¹ Şerh, vr. 105b.

Şarihin İcî'ye yaptığı eleştiriyi de dikkate alırsak “rıza” adaletin alt erdemi olarak ne ifade etmektedir? Zira şarihin de üzerinde durduğu gibi mezkûr erdemin tanımında nefsin başına gelen iyilikten sevinmeyip kötülükten de üzülmeyerek Hakk’tan gelene “kendinde hiçbir değişiklik olmadan” razı olması, süreçte olması gereken “ahlâkî değişim”in yapısına uymamaktadır. Yine “ilâhî adalet”e uygunluk kapsamında mütalaa edilebilecek bu erdem, mevcut tarifiyle ihtiyârî adaletle ilâhî adaletin tam bir uyumla örtüşmesi mânasına gelmektedir.

14. **İbadet:** Allah’a ve onun melekler, peygamberler, veliler ve imamlardan oluşan ehline, Kuran ve hadise ihlâslı bir şekilde uyarak onlara tâbî olmak suretiyle amelde bulunan âlimlere ve bu iki gruba eklenilen diğer gruplara saygı göstermek ve Allah’ın emirlerine uymaktır.³⁴² Şarih burada İcî’nin “emirlere uymak” ibaresini “nehylerinden kaçınmak olarak” devam ettirmemesinin sebebinin, “yasaklardan kaçınma”nın kulluğun içerisine dâhil olsa da “ibadet” olarak mütalaa edilmemesi olduğunu ifade etmektedir. Şarihe göre bu erdem tüm iyiliklerin başı ve kemâlâtın temelidir.³⁴³ Tûsî’nin yaptığı tarife göre de ibadet, “kişinin yüce ve üstün Yaratıcı’yı ve O’nun huzuruna yakın melekleri, nebileri, imamlar ve evliyalı ta’zim edip yüceltmesi, onlara tâbî olup şeriat sahibinin emir ve yasaklarına itaat etmesi, bu anlamda yetkin ve tam olan takvayı kendisine şiar ve örtü edinmesi” anlamına gelmektedir.³⁴⁴

İbn Miskeveyh’in müstakil olarak adaletin alt erdemi olarak zikretmediği³⁴⁵ “ibadet”in burada adalet ile nasıl bir ilişkisi bulunmaktadır? Kuşkusuz insan özelinde ihtiyârî adalet; Allah’a bakan yönüyle de ilâhî adalet arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirebileceğimiz bu erdem, özellikle Tûsî tarafından kendinden önce ve sonra gelen filozofların görüşlerinin de katılmasıyla ayrıntılı olarak incelenmiştir.³⁴⁶ Bu itibarla “İlk filozof”un (Aristoteles) adalete dair yaptığı açıklamaları aktaran Tûsî’ye göre fiillerde tebârüz eden üç adaletin en önde geleni Tanrı ile kul arasındaki irtibatta ortaya çıkmaktadır. Zira kul

³⁴² Şerh, vr. 105b.

³⁴³ Şerh, vr. 105b-106a.

³⁴⁴ Tûsî, *Ahlâk*, s. 97.

³⁴⁵ İbn Miskeveyh her ne kadar “ibadet”i adaletin alt erdemi olarak saymasa da sadece kategori olarak buraya dâhil etmemiş, onun dışında “Aristoteles ve filozoflar”ın görüşleri olduğunu söylediği “Allah’ın nimetlerine karşılık verme” başlığı altında ibadet konusunu ele almıştır. Ayrıntılı anlatım için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 84-85.

³⁴⁶ Tûsî, *Ahlâk*, s. 116-124.

ona her türlü ihsan ve ikramda bulunan yaratıcısının verdiği yükümlülükleri yerine getirmeli ve O'nun rızasını gözetmelidir.³⁴⁷ Tûsî'ye göre Aristoteles bu görüşünü şöyle tahkîk etmektedir: “Mallar, ihsanlar ve alışverişle ilgili durumlarda adalet şartının açık olması gerektiği gibi, Yaratıcı'dan bize ulaşan lütuflar ve O'nun sonsuz nimetleri karşılığında bir “hak” ortaya çıkmaktadır ki bunun ödenmesi için tüm gücün harcanması gerekir”.³⁴⁸

Şarihin ve Tûsî'nin yaptığı izahlara bakılırsa ibadet, “adalet” in en temelde kabul edilmesi gereken erdemlerinden birisi olmak zorundadır. Zira adaletin ilk anlamı “iki aşırı uçtan kaçınarak hak sahibine hakkını vermek” olduğu için Yaratıcı olan Tanrı'nın başta “varlık” olmak üzere insana verdikleri ve buna karşılık onlar üzerindeki hakları “ibadet”in içerisine giren her şeyle ifade edilmektedir. Her iki tarifte dikkat çeken bir diğer nokta; Allah'ın melekler, peygamberler, veliler ve imamlardan oluşan ehline ve bunlara tâbî olan insanlara da itaat içerisinde olmak ve onlara saygı göstermektir.³⁴⁹

Adalet erdemi ve onun alt erdemlerinin ele alındığı bu bölümde üzerinde durulan temel husus farklı yönlerden değişik anlamlar taşıyan “adalet” kavramının “erdem olma” hususiyeti ve dahası nefste ortaya çıkan diğer üç erdem türünün “toplamı” olması meselesidir. Şarih ve diğer filozofların görüşleri değerlendirildiği zaman onların temel planda birbirlerini takip edip ayrıntılarda farklılaştıkları görülmektedir. Bu itibarla hepsi adalet erdeminin diğer erdemlerin “toplamı” olduğunu ifade etmektedirler. Fakat yukarıda adaletin farklı açılardan ele alınışlarına temas edilmesi ve alt erdemlerle adalet türleri arasında kurulan ilişki mezkûr meselenin vuzuha kavuşmasında yeterli olamamaktadır.

³⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk*, s. 118.

³⁴⁸ Tûsî, *Ahlâk*, s. 119. Tûsî'nin ibadet erdemiyle ilgili Aristoteles'den yaptığı uzun aktarımların menşei belirsizdir. Zira Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* eserlerinin hiçbirinde bu erdemle ilgili bir izah bulunmamaktadır.

³⁴⁹ Tûsî Aristoteles'ten yaptığı “aktarım”ın yanı sıra müteahhir filozofların ibadetle ilgili görüşlerini aktarmaktadır. Buna göre ibadetin üç türü bulunmaktadır. “Birincisi, namaz, oruç, hac gibi bedenle ilgili olanlardır. İkincisi, Hakk'ın birliğine, yüceliğine olan doğru inançlar, O'nun âlemdeki hikmetinin keyfiyetini tefekkür etmek gibi nefisle ilgili olanlardır. Üçüncüsü ise, tarım, nikâh, emanetleri geri verme, kendi hemcinsinden olanlara nasihat etmek, din düşmanlarına karşı cihat etmek gibi insanlarla ortaklaşa olan şeylerde zorunlu olanlardır.” Tûsî bu görüş sahipleri içerisinde “tahkîk ehli”ne daha yakın olanlara göre Allah'a ibadetin “doğru itikat, doğru söz ve salih amel”den müteşekkil olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. “Bunların her birinin hangi zamanda, neye izafetle ve hangi itibarla uygulanacağı “nebiler” ve onların varisleri olan “müçtehit âlimler” tarafından beyan edilmiştir.” Tûsî'nin bu izahına göre yukarıda “ibadet”in tarifinde şarih ve Tûsî'nin “melekler, peygamberler, veliler ve imamlar”dan oluşan zümreyi dâhil etmelerinin sebebinin, onların fiillerdeki “yönlendiricilik”ini vurgulamak olduğu ortaya çıkmaktadır. Açıklama için bkz. Tûsî, *Ahlâk*, s. 122.

III. VAR-OLANI “KORU” YOK-OLANI KAZAN: TASFİYE VE KAZANIM OLARAK AHLÂK

1. Erdemlerin Kazanım ve Korunmasında Kesb ve Mîzac Faktörü

Şarih bu bölümde nefsin kötü huyların tesirinden nasıl korunacağı ve henüz elde etmemişse güzel ahlâkı ne şekilde kazanacağını ele almaktadır. Şarihe göre İcî'nin metinde, güzel ahlâkın kazanımından önce kötü ahlâktan kurtulmaktan bahsetmesinin nedeni; birincinin bilinmesinin, ikincinin bilinmesinin sebebi olmasıdır. Zira ona göre ahlâkî hastalıklardan kurtuluşun nasıl gerçekleşeceğini bilmek, güzel ahlâkı kazanmayı beraberinde getirmektedir. Nefis asıl itibarıyla “selim fitrat” üzerine yaratıldığı halde onda bilkuvve olarak bulunan erdemlerin üzeri kötülüklerle örtülmüştür. Kötülükler ortadan kaldırıldığı anda erdemler zuhur edeceği için burada da kötü olanın terk edilmesi sonrasındaki mevcut halin “korunması”, “iyi olanın yapılmasını” öncelemiştir.³⁵⁰ Bu minval üzere erdemlerin kazanılması da güzel ahlâkın nasıl korunması gerektiğini ele alan konu altında işlenmektedir.

Mevcut olan güzel ahlâkın korunmasının ardından zaafıların giderilerek erdemlerin kazanılması İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından “tıp sanatı”nın yöntemi takip edilerek ahlâkî kazanım sürecine uyarlanmıştır. Kaynağını Ebu Bekir Râzî'nin “et-tıbbu'r-ruhânî” kavramından alan bu yaklaşım vaz' edildiği dönemden itibaren ahlâkî zafiyetlerin tedavisinde yaygın olarak kullanılagelmıştır.³⁵¹ Tûsî de benzer yaklaşımı kabul ettikten sonra bu durumu öncelikle erdemleri kazanım süreci üzerinden anlatmaktadır. İnsanda ortaya çıkan ilk kuvvenin “beslenme (arzu gücü)”, sonra “savunma (öfke gücü)”, en son da “temyiz (akletme)” olduğunu söyleyen Tûsî, erdemleri kazanmak için sözkonusu süreci takip etmek gerektiği gibi zafiyetlerden kurtulmak için de benzer sürecin işlemesi gerektiğini ifade

³⁵⁰ Şerh, vr. 106a.

³⁵¹ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, ss. 163-164; Anar Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 55. Ahlakî zaafıların gidermek için İslam dünyasında Ebu Bekir Râzî üzerinden gelişen tıbbî yöntemlerin uygulanmasına dair bakış açısının klasik Yunan felsefesindeki kaynağı Galen'dir. Zira Galen; ahlakî zaafıların nefsin yakalandığı “hastalık”lar olduğu, bu nedenle de bedenî problemlerin tedavisinde uygulanan tıp yönteminin ahlakî tedavide de uygulanacağını ifade etmektedir. Ayrıntılı açıklama için bkz. Calinus, *Kitâbu'l-ahlâk li-Calinus*, nşr. P. Kraws, Kahire 1937, ss. 43-44.

etmektedir.³⁵² Tûsî'ye göre tıp bir “sanat” olduğu ve ahlâklanma süreci de tıbbı kıyas edilerek bir “sanat” olarak kabul edildiği için burada “doğa”nın izlenmesi gerekir. Tıp sanatında doğal olan takip edildiği için ahlâkta da erdemleri koruma ve zafiyetlerden kurtulma hususunda nefsin kuvvelerinin oluşumu dikkate alınır. Önce şehvet, ardından öfke ve en sonunda da düşünme gücü zaaflardan arındırılarak sağlığa (*itidal*) kavuşturulur.³⁵³ Böylelikle işaret edilen yapı çerçevesinde şarihin erdemleri koruma ve zaaflardan kurtulma sürecinin anlamı ortaya çıkmaktadır.

Zaafiyetlerden kurtulduktan sonra erdemleri kazanma hususunda şarihin üzerinde durduğu bir diğer nokta, nefsin “kesb” yoluyla kendisini onları kazanmaya alıştırmaya talim yapması ya da tabiatının bunlara yatkın olması hasebiyle gerçekleşmesidir.³⁵⁴ Şarihin söylediğine bakılırsa erdemleri kazanma noktasında iki faktörün etkili olduğu görülmektedir. Birinci faktör, nefsin bedeni “tedbîr” etmesiyle ve bir “gayret” neticesinde erdemlerin ortaya çıkmasıdır. Burada erdemlerin tabiatı gereği “tedrîcî” bir süreç takip edilmek zorundadır. Zira ahlâkî değişime konu olacak olan bu yapılar meleke/sıfat/hal gibi durumlardan hangilerine nispet edilirse edilsin herhangi bir tereddüt olmaksızın (*bilâ-reviyye*) ortaya çıkması gerekmektedir. Burada üzerinde durulan temel nokta “kesb”in merkezde olması ve sürekli yapmanın beraberinde gelen bir “yerleşik olma” durumunun ortaya çıkmasıdır.

Erdemlere sahip olmada etkili olan ikinci faktör de kişinin tabiatının ona olan yatkınlığıdır.³⁵⁵ Bu hususta benzer açıklamalar yapan İbn Miskeveyh ve Tûsî'ye göre erdemlere sahip olmada mîzâc ve kesbin etkili olup olmadıkları daha önceki filozoflar arasında tartışılan bir husustur. Buna göre temel tartışma ahlâkın doğal (tabîî) mi yoksa değişmeye açık bir yapı mı olduğu hakkındadır. İkinci görüş ise Galen ile Aristoteles üzerinden gelen ve şarihte de görüleceği üzere İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin kabul ettiği “ahlâkın değişebilir”, dolayısıyla “kazanılabilir” olduğu yönündeki görüştür.³⁵⁶ Tûsî'nin aktarımı üzerinden verecek olursak “huylar (hulk) ne tamamen doğal ne de tamamen doğaya

³⁵² Benzer yaklaşım İbn Miskeveyh'in anlatımında da yer almaktadır. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 113, 122. Ancak Tûsî'nin yaklaşımı ahlâk ve tıp arasındaki ilişkiyi daha belirgin bir şekilde verdiği için şarihin yaklaşımının arkaplanını Tûsî üzerinden göstermenin daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

³⁵³ Tûsî, *Ahlâk*, ss. 31-33.

³⁵⁴ *Şerh*, vr. 106a.

³⁵⁵ *Şerh*, vr. 106a.

³⁵⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss.30-32; Tûsî, *Ahlâk*, ss. 81-84.

muhalif olarak gelişirler. Çünkü insan dilediği her huyu ya kolaylık ya da güçlkle edinecek şekilde yaratılmıştır. Eğer o şey kişinin mîzâcının gerektiğine uygun olursa kolaylıkla; mîzâca aykırı olursa güçlkle ortaya çıkar”.³⁵⁷ Şarihin söylediklerini Tûsî’nin aktarımı üzerinden değerlendirdiğimizde onun iki faktör olarak söylediği şeyin aslında Tûsî tarafından “ahlâklanma” sürecinin birbirini etkileyen iki yönü olarak görüldüğü fark edilmektedir. Zira erdemi kazanmak için gösterilecek çaba ve bunun dönüştürücülüğü kabul edilmekte fakat “mîzâc faktörü” melekenin kazanımı için hem başlangıçta hem de süreçte belirleyici olmaktadır.

Şarihin üzerinde durduğu bir diğer husus; herhangi bir “gayret” ve “kesb”ten bahsetmeyerek doğrudan “nefsin yatkınlığı” sebebiyle erdemlerin ortaya çıkması meselesidir.³⁵⁸ Bu yatkınlık hiçbir gayretin olmadığı durumda dahi erdemin ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilir mi? Ahlâkî “kazanım” teorik olarak “verili” olamayacağı için böyle bir şeyin kabul edilmesi mümkün değildir. Nitekim bu husustaki ifadeler, “mîzâcın eğilim”ine yaptığı vurgu sebebiyle etkin olan “kesb” faktörünün geri planda algılanmasına sebebiyet vermektedir.

Ahlâkın değişebileceğini ve dolayısıyla erdemlerin “kazanılabilir” olduğunu ifade eden şarih ayrıca erdem sahibi insanlarla birlikte olmanın güzel ahlâkî koruma sebebi olduğunu ve bunun sonucunda ahlâkî yetkinleşmenin gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Bu itibarla kötü insanlarla yapılacak arkadaşlık güzel ahlâkın ortadan kalkmasına sebep olacağından mizah, boş söz ve çekişmelerden kaçınılmalı; fikrî ve amelî vazifelerle meşgul olunmalıdır.³⁵⁹ Benzer husus İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından da ifade edilmekte; Tûsî bu süreci de yine tıp ile ilişkilendirmektedir.³⁶⁰ Tûsî’ye göre “tıp ilminde sağlığın korunmasının kuralı, mîzâca uygun olanı kullanmak olduğu gibi, nefsin sağlığının korunmasının kuralı da kişinin kendisine benzeyen ve ortak olan kimselerle arkadaşlık yapmayı tercih etmesidir”. Zira ona göre insan nefsinin etkileyecek en önemli şey; arkadaşlık yapma, birlikte oturup kalkmadır.³⁶¹

³⁵⁷ Tûsî, *Ahlâk*, s. 82.

³⁵⁸ *Şerh*, vr. 106a.

³⁵⁹ *Şerh*, vr. 106a-106b.

³⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 113-114; Tûsî, *Ahlâk*, ss. 136-137.

³⁶¹ Tûsî, *Ahlâk*, s. 136.

Nefste ortaya çıkan ahlakî zaafların nasıl tedavi edileceği hususuna geçmeden önce şarih “ilim”in değeri üzerinde durmaktadır. Erdemlerin en üstünü olarak zikredilen “ilim” erdeminin bu değeri, onun bulunduğu konum ve “devamlılık”ından ileri gelmektedir. Çünkü bilgi, beden ortadan kalktığında da devam edecek olan “düşünen nefis”in bir sıfatıdır. Bu sebeple nefis, eşyanın hakikatini ve dünyanın aşağı konumunu bilme hususunda “kudsî akıllar”a benzemektedir. Nefse nispetle dünya (madde)nin aşağı olan konumu, saf olan âlemin zıddı olarak “tekrar”ı ve dolayısıyla süreksizliği kendinde barındırmasından dolayıdır.³⁶²

İlim erdeminin bulunduğu konuma işaret etmesinin ardından şarih, devamında erdemleri kazanmanın pratik tarafına vurgu yaparak nasıl davranılması gerektiğine dair “kurallar” zikretmektedir. Buna göre güzel ahlâkı korumak isteyen kişi arkadaşlarını içi dışı bir olan doğruluk sahibi insanlardan seçmelidir. Zira böyle bir dost kişiyi kötülüklerden uzaklaştırır ve hatta kişinin üzerindeki kötü huy kalkıncaya kadar onu tedavi etmeye devam eder. Erdemlere sahip olmak isteyen bir kişi öte yandan düşmanlarının dahi kendisine söylediği kusurlarını tedkik edip onları terk etmekten çekinmez. İnsanların örfi olarak doğru kabul etmediği tavırları inceler ve onlardan kaçınır. Erdemleri korumaya çalışan kişi eğer kendinde erdemleri koruma sebeplerine riayet etme hususunda bir gevşeklik görürse fikrî ve amelî vazifeler ifa ederek en ağır riyazetlerle nefsinin zorlar. Erdemli insanlarla bir arada olmaya gayret eder.³⁶³

2. Ahlâkî Zaafların (Rezîlet) Tedavi Edilmesinin Yöntemleri

Her bir nefis gücünde ortaya çıkan zaafları tek tek aktarmadan önce şarih, nefiste ortaya çıkan bu hastalıkların hangi tür yöntemlerle tedavi edileceğini izah etmektedir. Ona göre bedenî hastalıkların tedavi edilmesinde nasıl gıda, ilaç, zehir ve dağlama yöntemleri kullanılıyorsa aynen buradaki unsurlara tekabül edecek şekilde nefsanî hastalıkların tedavisinde de dört yöntem kullanılmaktadır.³⁶⁴ Şarihin nefis hastalıklarının tedavisi hususunda söylediği dört yöntem Tûsî tarafından ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.³⁶⁵ Şarih

³⁶² Şerh, vr. 106b.

³⁶³ Şerh, vr. 106b.

³⁶⁴ Klasik tıpta yaygın olarak kullanılan bu yöntemler için bkz. Galen, *Galen on Medical Experience*, neşr ve İngilizce çeviri: R. Walzer, Oxford University, Press, London 1944.

³⁶⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 152; İbn Miskeveyh de Tehzîb’te “nefsânî hastalıklar”ı ele aldığı bölümde söz konusu tedavi yöntemlerine kısaca değinmekte fakat ayrıntılı izahatta bulunmamaktadır. Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 113.

mevcut tedavilerin ilkinin reziletin zıddı olan erdemi “yapmak” olduğunu söyleyerek bu yolla yapılan tedavinin tıp biliminde hastalığın vücutta ortaya çıkardığı keyfiyetin zıddı istikametinde “beslenme” ile yapılan tedaviye benzediğini ifade etmektedir.³⁶⁶

Tûsî de bu açıklamaya katılmakla birlikte zikredilen yöntemi iki aşamalı olarak değerlendirmektedir. Ona göre ilk önce ortadan kaldırılması istenen erdemsizliğin hangi yönden “çirkin” olduğunun bilinmesi, bu rezilet sebebiyle ortaya çıkabilecek yeni erdemsizliklerin nerelere yol açabileceğine dair idrâke sahip olunması ve bunun “tahayyülde kökleştirilmesi” gerekir. Bundan sonra da “aklî irade” ile ondan kaçınılır. Eğer bu süreçte tedavi gerçekleşmezse ikinci aşamada erdemsizliğin karşıtı olan bir erdemle tedavi tekrarlanır.³⁶⁷ Bu durumda şarihin doğrudan erdemsizlik karşıtı bir erdemle öngördüğü tedavi, Tûsî de aklî ve hissî olarak idrâkin gerçekleşmediği durumda devreye girmektedir. Erdemle dolayısıyla “beslenme” yoluyla yapılan tedaviye şarihin verdiği örnek, cimrilik zaafının zıddı olarak “sehâ”dır. Bu yolla cimriliğin tedavi edilip ortadan kaldırılması için “cömertlik” yapılır. Birinci yöntem fayda vermezse mevcut zaaf, nefsi utandıracak ve ona ağır gelecek şeyler yaptırmak suretiyle tedavi edilir. Böylece kişi, gizli ve açıktan o fiili yapamaz hale gelir. Bu tarz yöntem bedenî hastalığın “ilaç”la tedavi edilmesine benzemektedir.

Eğer bu tedaviden de başarı sağlanmazsa mevcut olan reziletin zıddı olan bir reziletle tedavi etme yoluna gidilir. Meselâ eğer cimriliğin ortadan kaldırılması için cömertlikte bulunulması fayda vermemişse mal sarf etme noktasında “aşırı” davranılır. Fakat cimrilik reziletinin ortadan kaldırılması için “vasat” sınırının dışına çıkacak şekilde vermenin “meleke” haline gelmemesine dikkat edilmelidir. Bu yöntem tıpta, bedenî hastalıklar yayılma ve ölüm gibi tehlikeli durum gösterdiğinde uygulanan “zehirle tedavi” yöntemine benzemektedir. Kötü huyu zıddı bir kötü huyla tedavi etme yolu da başarılı olmazsa bu durumda nefse çok ağır gelen acı verici ve zor eylemler yaptırılır. Bu da “dağlama” yöntemiyle tedavi etmeye benzemektedir.³⁶⁸ Tûsî de benzer bir açıklama yapmaktadır.³⁶⁹

Nefsanî hastalıkların tedavi edilmesinde yukarıda geçen dört ana yöntemi söyleyen şarih, bunun ardından tikel nefsanî hastalıkları ele almaya başlamaktadır. Ona göre ahlâkî

³⁶⁶ Şerh, vr. 107a.

³⁶⁷ Tûsî, Ahlâk, s. 152.

³⁶⁸ Şerh, vr. 107a.

³⁶⁹ Tûsî, Ahlâk, s. 153.

zaafların tedavi yöntemi dört tane olmasına rağmen farklı durumlarda pek çok uygulama alanına sahiptirler.³⁷⁰ Nitekim Tûsî, nefis güçlerinde ortaya çıkan basit ahlâkî zafiyetlerin gerekçelerinin fazlalık (*ifrat*), azlık (*tefrit*) ve niteliksel (*redâet*) yönden sapma olarak tespit edildikten sonra bileşik hastalıkların incelenerek bu basit hastalıklardan birine ircâ edilebileceğini ifade etmektedir.³⁷¹ Zira bahsi geçen yalın hastalık cinslerinden birçok “bileşik hastalık” ortaya çıkabilmektedir. Bu minval üzere şarih, Îcî’nin tümel tedavi yöntemlerini aktardıktan sonra onları çok sayıdaki tikel hastalıklar üzerinde göstererek tümel ilkelerin tikeller üzerindeki uygulamasını gerçekleştirmek istediğini ifade etmektedir.³⁷²

Çıkış noktalarına bağlı olarak ahlâkî zaaflar üçe ayrılmakta ve düşünme, öfke ve şehvet güçlerinde ortaya çıkmaktadır.

3. Nefs Güçlerinde Ortaya Çıkan Zaaflar

3.1. Düşünme (Kuvve-i nazariyye) Gücünde Ortaya Çıkan Zaaflar

Düşünme gücünde üç tür zaafiyet ortaya çıkmaktadır.

1. **Hayret:** Doğru karara varma hususunda mütereddit olmaktır. Bunun sebebi ikisinden birini tercih etme imkânı olmayan bir durumda “delillerin çelişmesi”dir. Bu hastalığın tedavi yolu, doğruyla yanlış ayırt edebilmek için aklî kanunların öğrenilmesidir. Aynı şekilde muteber olan delil şartlarını tespit edebilmek için mantık ve geometrinin bilinmesi gerekmektedir.³⁷³ İbn Miskeveyh düşünme gücünün ifrat ve tefritinde ortaya çıkan “sefeh (kurnazlık)” ve “beleh (aptallık)” dışında bu güçte ortaya çıkan birleşik bir sapma zikretmemektedir.³⁷⁴ Bunun yanında Tûsî ise düşünce gücünde pek çok zaaf görülebilmesine rağmen onların en “yıkıcı” olanlarının üç tane olduğunu söylemektedir. Ona göre bunlar, şarihin de zikrettiği hayret (şaşkınlık), cehl-i basit (bilgisizlik) ve bileşik bilgisizliktir (cehl-i mürekkep). Tûsî bunları da kendi içerisinde kategorileştirerek “hayret”in ifrat, “cehl-i basit”in tefrit, “cehl-i mürekkep”in ise redâet (nitelik) yönünden sapma olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁵

³⁷⁰ Şerh, vr. 108b.

³⁷¹ Tûsî, *Ahlâk*, ss. 150-151.

³⁷² Şerh, vr. 107b.

³⁷³ Şerh, vr. 107b.

³⁷⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 122-138.

³⁷⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 153.

Tûsî'ye göre bu hastalık kişinin tahkik edemediği ve çürütmekten aciz kaldığı meselelerdeki tutarsız delillerden kaynaklamaktadır. Mantık biliminin kavramlarını kullanarak sözkonusu hastalığın nasıl tedavi edileceğine dair ayrıntılı açıklama yapan Tûsî'ye göre öncelikle tereddüt edilen meselelerde “çelişen” iki taraftan birinin yanlış olduğuna dair kesin hüküm verilir. Sonra mantık kurallarına bağlı kalınarak öncüller incelenir ve kıyas biçimleri dikkatli şekilde kontrol edilerek hatanın nereden kaynaklandığı tespit edilir. Nitekim Tûsî mantık bilimi içerisinde yer alan “Sofistik Kıyaslar” kısmının bu tür hastalıkları ortadan kaldırmayı amaçladığını ifade etmektedir.³⁷⁶

2. **Cehl-i basit:** İlim yokluğunun ötesinde bilgi namına hiçbir şeyin bulunmamasıdır. Şarihe göre bu ibtidâî bir seviye olmakla birlikte kötü olarak kabul edilmez fakat cehaletin ortadan kaldırılması için öğrenim görmek gerekmektedir. Çünkü insan hayvanlardan daha aşağı bir konumda bulunmaktan ancak ilimle kurtulabilir ve bu şekilde yetkinleşmeye doğru yönelebilir.³⁷⁷ Eğer insan kendi imkân sahası dâhilinde öğrenim görmezse bilgi ve temyiz gücünü kazanması mümkün değildir. Zira her varlığın yetkinleşmesi hangi amaç için yaratılmışsa onunla gerçekleşir. Eğer o gaye gerçekleştirilmezse bu durumda “noksanlık” ortaya çıkmış olur. Ahiret mutluluğuna ulaşmak amacıyla şeriatın emirlerini yerine getirmek ve nefse ait erdemleri kazanmak için yaratılan insan, bu gayesinden yüz çevirir ve lüzumsuz şeylerle meşgul olursa hayvandan daha aşağı bir derekeye düşmüş olur.

İlim öğrenmenin insan için nasıl bir önemi haiz olduğunu anlatmasının ardından şarih, cehl-i basitin tedavi yöntemini vermektedir. Buna göre söz konusu zaaf, muhakkik âlimlerle birlikte olarak onların sözlerine kulak vermek ve davranışlarını incelemek suretiyle tedavi edilir. Onların konuşmalarını dinleyerek kişi kendi noksanını fark eder ve insanın ilimle nasıl bir şeref kazandığını anlar. Bu şereften mahrum olduğunu görerek kendisinde

³⁷⁶ Tûsî, *Ahlâk*, s. 154. Tûsî'nin Mantık biliminin “Sofistika” alanından olduğunu söylediği bu açıklama İbn Sînâ'nın *Sofistik Deliller* adlı eserinde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. İbn Sîna muğalatacılarını safsatacılar ve didişmeciler olarak ikiye ayırdıktan sonra didişmeli (müşâgıbî) sanatın beş parçası olduğunu söylemektedir: “Bunlardan birincisi muğalatalı susturma, ikincisi muhatabın kabul ettiği veya söylediği kınama, üçüncüsü muhatabının söylediği sözün yalan ve meşhura yakın olduğunu söylemektir. Dördüncüsü lafız yönünden muhatabın şaşıracağı ve anlamını karıştıracığı şeyi söylemek, kapalılık, i'câm, beşincisi ise hezeyan ve tekrardır.” Burada göreceği üzere şarih ve Tûsî'nin üzerinde durduğu “çelişik görünen deliller” sonucunda oluşan kararsızlık hali olan “hayret” hastalığı, özellikle lafız ve anlam yönünden muhatabın şaşırtılması sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıntılı açıklama için bkz. İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa: Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2006, ss. 7-14, 15-21.

³⁷⁷ *Şerh*, vr. 107b.

bulunan cehalet zaafiyetini tedavi etmeye yönelir.³⁷⁸ Tûsî ise bu erdemsizliğin tedavisinde, insanın düşünme ve temyiz melekesinden yoksun olmasındaki kötülüğü daha çok insan ve diğer canlılara kıyas etmek suretiyle idrak etmesi üzerinde durmaktadır. Canlı olmak bakımından diğer varlıklardan ayrı olan insan eğer aradaki ayrımın ne olduğunun farkına varabilir ve kendindeki eksikliği görürse ilim erdemini talep etmeye yönelebilir.³⁷⁹

Şarih ile Tûsî'nin ortaya koyduğu tedavi yöntemlerini kıyasladığımızda, şarihin ilmi ortamlarda, âlimleri gözlemleyerek kişinin kendindeki eksikliği fark etmesi üzerinde durarak dış etkenlere vurgu yaptığı; Tûsî'nin ise insanın yine kendi “düşünce”sini kullanarak diğer canlılardan akıl gücüyle ayrıldığını idrak etmesi üzerinde durduğu görülmektedir.

3. **Cehl-i mürekkep:** Kişinin gerçeği bilmediği halde bildiğini zannetmesi anlamına gelmektedir. Şarihe göre bu erdemsizlik, “bilmemek” ve “bilmediğini bilmemek” şeklinde iki cehaleti içerdiği için ona “cehl-i mürekkep” ismi verilmiştir. Bir diğer ifadeyle cehl-i mürekkep; bilginin tanımının zıddı olacak şekilde “vakıya mutabık olmayan kesin inanç” anlamına gelmektedir. Cehl-i mürekkep zaafının tedavisi hususunda insanların aciz kaldıklarını söyleyen şarih, bu durumda olan birinin tedaviyi kabul edip etmeyeceğinin tartışıldığını söylemekte ve büyük çoğunlukla tedavinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşıldığını ifade etmektedir. Tedavinin mümkün olduğunu söyleyen bir diğer gruba göre bu zaafiyet çeşitli yöntemlerle tedavi edilebilmektedir. Nitekim onlara göre böyle bir hastalığa düşen bir kimsenin kesin bilgi öğrenmenin lezzetini tatması için “geometri ve cebir” öğretilerek iyileştirilmesi mümkündür. Zira yakînî ilimler şüphe ve zannın zıddı olma ve fasit inançlardan üstün olma hususunda müşterektir.³⁸⁰ Eğer riyâzî ilimler tedavide fayda vermezse öncül öncül öğretilmek ve tenbih edilmek suretiyle tedavi edilme yoluna gidilir. Böylece tadrîci bir şekilde cehalet durumundan uzaklaşma ihtimali bulunmaktadır.³⁸¹ Cehl-i mürekkep rahatsızlığının, bilmediğini dahî bilmeme hususiyeti ve bunu fark etmenin zorluğu sebebiyle tedavinin mümkün olup olmadığı noktasında kararsız kalan şarihin yanı sıra Tûsî de aynı kararsızlığa sahip bulunmaktadır. Zira o da önce bu hastalığı tedavi etmekten insanların aciz kaldıklarını söylerken, sonrasında mezkûr zaafiyeti tedavi etmenin en iyi yolunun “geometri

³⁷⁸ Şerh, vr. 108a.

³⁷⁹ Tûsî, *Ahlâk*, ss. 154-155.

³⁸⁰ Şerh, vr. 108a.

³⁸¹ Şerh, vr. 108b.

ve cebir” gibi bilimlerin öğrenilmesi olduğunu söylemekte fakat bunun gerekçesine dair şarihte olduğu gibi herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.³⁸²

3.2. Öfke Gücünde (kuvve-i def’iyye) Ortaya Çıkan Zaaflar

Şarihe göre “kuvve-i def’iyyede (mukavemet gücü)³⁸³” üç tür zafiyet ortaya çıkmaktadır. Bunlar da temelde gazab (öfke), cübn (korkaklık), havf (ürkme)dir. Üç zafiyet içerisinde “öfke” hususi bir öneme haiz bulunmakta ve sebepleri itibariyle pek çok alt türe ayrılmaktadır. İbn Miskeveyh öfke gücünde ortaya çıkan zaafiyetleri tehevür (saldırganlık) ve cübn olarak ikiye ayırırken; Tûsî ise öfke kuvvesinin zaaflarının “en tehlikelileri” olduğunu söylediği gazab, cübn ve havftan bahsetmektedir.³⁸⁴ Bunun yanı sıra Tûsî “gazap”ın ifrattan, “cubn”un tefritten “havf”ın ise “redâet”ten doğduğunu ifade etmektedir.³⁸⁵

1. **Öfke:** Şarihe göre bu hastalığa sadece tenbih edilip dikkat çekilebileceği için tarifi yapılmamıştır. Bu hastalığın tedavisi ancak bütün hazırlayıcı sebeplerin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilir. Çünkü bir şeyin sebeplerinin bir araya geldiği yerde o şey de meydana gelir.³⁸⁶ Şarihin öfke zaafiyetine dair burada yaptığı açıklamalarda ilk bakışta öfke zaafiyetinin dışarıdan gelen sebepler sonucunda oluştuğu, bu sebeple de bu hastalığın giderilmesi için dış sâiklerin ortadan kaldırılması gerektiğine dair bir izlenim oluşmaktadır. Oysa öfke hastalığını ortaya çıkaran sebepler olarak sıraladığı şeyler bizâtihî kişinin kendi benliğinde ortaya çıkan başka zafiyetlerle ilişkilendirilmektedir. Bundan dolayı insanın öfkesinin ortaya çıkmasına sebep olacak sâikleri bilmesi ve öncelikle bu sebepleri ortadan kaldırması gerektiği vurgulanmak istenmektedir. Nitekim burada şarih öfke hastalığını ortaya

³⁸² Tûsî, *Ahlâk*, s.156. Tûsî, düşünme gücünde ortaya çıkan zaafiyetlerin esasında teorik felsefenin konusu olduğunu söyleyerek bu kuvvede ortaya çıkan diğer hastalıkların oraya havale edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Tûsî, *Ahlâk*, s. 156. Bu durum aynı zamanda düşünme (*nazar*) ve eylem (*amel*) arasındaki ilişkide amelî felsefe olarak görülen ahlâk ilminin sınırlarına dair farklı düşünceler ortaya çıkarmaktadır. Zira zihnin fonksiyonlarıyla irtibatlı olan düşünce gücüne dair erdemlerde ortaya çıkan yetkinleşme aslında “amelî” bir yetkinleşmeye hizmet etmekle birlikte nazarî yönün güçlenmesi sonrasında ortaya çıkmaktadır. Bu da nazar ve amelin karşılıklı etkileşim halinde yetkinleşmesine bir örnek teşkil ediyor olabilir.

³⁸³ Türkçede nefsin bir “kuvvesi” olma itibariyle kullanılan öfke gücü, aynı zamanda bu kuvvenin fazlalık (*ifrat*) durumunu da ifade etmek için kullanıldığından anlam bakımından karışıklık ortaya çıkabilmektedir. Metinde nefis gücü olarak ifade edilen “öfke” için kullanılan “kuvve-i def’iyye” kavramını “mukavemet etme” olarak çevirdik. Fakat Türkçe anlam itibariyle öfke gücü-öfke rezileti ayrımı hususunda metnin siyak-sibâkı dikkate alınmalıdır.

³⁸⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 123; Tûsî, *Ahlâk*, s. 156.

³⁸⁵ Tûsî, *Ahlâk*, ss. 156-157.

³⁸⁶ *Şerh*, vr. 108b.

çıkaran pek çok etmen olduğunu fakat en çok bilinenlerden on tanesinin zikredileceğini söylemektedir.

1.1. **Ucb:** İnsanın gerçekte hak etmediği bir konumu hak ettiğini zannetmesidir. Bunun kaynağı kişinin cehaleti ve kendi nefsinin beğenmesidir. Kendini beğenme insanı kibre, günahlarını unutup onları ihmal etmeye ve kendi kendisini aldatıp nefsini övmeye, başkalarına küçümseyici nazarla bakmaya, makam sahibi olup insanlardan üstün olma arzusuna götürür.³⁸⁷ Şarihin açıklamalarına bakıldığında, insanın kendini beğenmesinin sonucunda ortaya çıkan “hak etmediği şeylerin kendi hakkı olduğu zan”nı, onda öfke gücünün itidal noktasında olmadığını göstermektedir. Başka bir deyişle insanın bu durumda olması aslında ucb’un kendinde bulunduğu, dolayısıyla da bunu ortadan kaldırmadan pek çok zaafiyetin temeli olan öfkeden kurtulamayacağı ifade edilmektedir. İbn Miskeveyh ve Tûsî’de de “ucb” kişinin kendisini layık olmadığı yerlerde görmesi anlamına gelmektedir.³⁸⁸ Şarih söz konusu reziletin üzerinde durmamasına rağmen İbn Miskeveyh ve Tûsî ucb’tan kurtulmak için bazı önerilerde bulunmuşlardır. Bunlardan biri öncelikle kişinin birçok kusur ve eksiğinin olduğunu farkına varmasıdır. İkinci olarak da erdem ve çeşitli açılardan üstün olmanın insanlar arasında ortak olduğunu hatırlamasıdır.³⁸⁹ İki müellife göre ucb’tan ancak bu iki yolla kurtulmak mümkündür.

1.2. **Tekebbür:** Kişinin kendini gereğinden fazla yüceltmesi ve hak ettiğinin üstünde bir konumda görmesidir. Şarihe göre ucb ve kibrin tedavisi; kişinin cinsel birleşme sonucunda ortaya çıkan ilk yaratılışının hakirliğine ve yaşamı boyunca hemcinslerine muhtaç olarak hayatını idame ettireceğine bakarak ibret almasıdır. Yeme, içme, giyinme gibi günlük hayatın her alanında hemcinslerine muhtaç olan insanın yekdiğerine karşı üstünlük iddia etmesi nasıl mümkün olabilir?³⁹⁰ Tedavi hususunda ortak olmalarına rağmen şarihe göre ucb ve kibir arasında fark bulunmaktadır. Zira ucb; kibirden farklı olarak kendisi dışında başka hiçbir kimse olmasa da insanın kendini beğenmesidir. Kibir ise ancak kişinin kendisini etrafındaki başka insanlarla kıyas etmesiyle ortaya çıkar. İlimle uğraşmak, soyluluk, güç, mal, etrafındakilerin çokluğu, çocukların varlığı kendini beğenme ve kibir sebebi olabilir. Hâlbuki ilim; kişinin “önce kendini, sonra Rabbini bilmesi”ni gerektirir. Ahlâkı beraberinde getiren

³⁸⁷ Şerh, vr. 108b.

³⁸⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 124; Tûsî, *Ahlâk*, s. 159.

³⁸⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 124; Tûsî, *Ahlâk*, s. 159.

³⁹⁰ Şerh, vr. 108b-109a.

ilim bu iki unsuru taşır.³⁹¹ Şarihin kibir sebepleri içerisinde zikrettiği “ilim” üzerinde ayrıca durması önemlidir. İbn Miskeveyh’e bakıldığında onun “tiyeh” kavramıyla tekebbür kelimesinin anlamını vermede şarihle ortak olduğu görülmektedir.³⁹² Tûsî öfke reziletlerinden kabul ettiği “tekebbür” üzerinde durmaktadır. Tekebbür’ün ucb’a yakın olduğunu söyleyen Tûsî’ye göre kendini beğenen (ucb sahibi) kendini hak etmediği bir konuma layık görürken; büyülenen (tekebbür sahibi) aynı hususta başkalarını aldatır. Bu itibarla da ucb ile tekebbür’ün tedavisi birbirine yakındır.³⁹³

Tûsî’nin ucb ve kibir arasında yaptığı ayrım şarihin izahıyla karşılaştırıldığında, şarihin aradaki farklılığı kişinin kendisi ile toplumsal bir varlık olması düzleminde ortaya çıkan “beğenme” mefhumu üzerinden ele alırken; Tûsî’nin ise yine aynı şahsî ve toplumsal düzlemde meseleyi “aldatma” bağlamında değerlendirdiği görülmektedir.

1.3. **İftihar:** Kişinin şahsî özellikleriyle değil de soy-sop, mal varlığı gibi kendi zâtı dışındaki şeylerle övünmesidir. Bu anlamıyla iftihar, ucb ve kibirden ayrılmaktadır. Sözkonusu zaafiyetin tedavisi; kişinin soyluluğuyla övünmenin faydasız olduğunu bilmesi ve “bilmediği şeyler”e yönelmesidir. Çünkü kişi bilmediği şeylere dair özelliklerle iftihar edemez. Böylece bu gibi şeylerle uğraşmanın faydasız olduğunu ve zâtı dışında bulunan hiçbir üstünlüğün kendisi için erdem sayılmayacağını anlar.³⁹⁴ İftihar reziletinin üzerinde duran İbn Miskeveyh ve Tûsî’de de benzer açıklamalar görülmektedir. Her iki düşünüre göre iftihar; kişinin her an yok olmaya mahkûm olacak maddî dış sebepler dolayısıyla kendisini beğenmesi anlamına gelmektedir. Sözkonusu rezilete dair bir tedavi öngörmeyen İbn Miskeveyh ve Tûsî; ayet, hadis-i şerif ve Yunan filozoflarının hayatından verdiği örneklerle iftihar’ın erdemsizliğini izah etmeye çalışmaktadır.³⁹⁵

1.4. **Mirâ:** Mücadele etmektir.³⁹⁶

1.5. **Lecâc:** Düşmanlıkta ısrar etmektir. Sözkonusu bu iki erdemsizliğin ortak olduğu nokta “nizam”ı ortadan kaldırmalarıdır. Şarih bu iki zaafın tedavisinin, onların kötülük doğurduğunu fark etmek, bu kötü özelliği terk ederek zıddını yapmak olduğunu

³⁹¹ Şerh, vr. 109a.

³⁹² İbn Miskeveyh, Tehzîb, s. 126.

³⁹³ Tûsî, Ahlâk, s. 161.

³⁹⁴ Şerh, vr. 109a-109b.

³⁹⁵ İbn Miskeveyh, Tehzîb, s. 124; Tûsî, Ahlâk, ss. 159-160.

³⁹⁶ Şerh, vr. 109b.

söylemektedir.³⁹⁷ Tûsî de mirâ ve lecâcî birlikte ele almakta, bu iki zaafın sevgiyi yok ettiğini ve karşılıklı düşmanlık doğurduğunu söylemektedir. Âlemin ayakta durması sevgi (*ülfet*) ve muhabbetle olduğu için bunların yokluğu anlamına gelen çekişme ve inat âlemin nizamını bozacak en tehlikeli etkiler olmaktadır.³⁹⁸ Görüleceği üzere bu iki reziletin “âlemin nizamı”nı yok edici olduğu hususunda Tûsî ile şarih mutabık olurken; Tûsî bunun sebebini de açıklamakta; şarih ise iki reziletin nasıl ortadan kaldırılması gerektiği üzerinde durmaktadır.

1.6. **Mizah:** Şakalaşmadır.

1.7. **İstihzâ:** Başkalarını hafife almaktır. Şarihe göre mizah ve istihzâ, çok az bir faydaya mebnî olsa bile değerli pek çok hususiyeti ortadan kaldırır ve düşmanlıklara sebebiyet verir. Mirâ (çekişme) ve lecâcın (inatçılık) “nizamı” parçalayarak ortadan kaldırması gibi mizah ve istihzâ da düzeni bozar. Şarihe göre bu iki hastalığı tedavi etmenin yolu; ciddi işlerle uğraşmak, yetkinliği elde etme yolunda gayret göstermek ve kaba tavırlar içerisinde bulunmaktan kaçınmaktır. Orta yol tutulduğu takdirde tamamıyla men edilmiş bir şey olmayan mizahı, gerektiği kadar ve uygun şekilde kullanmayan birisinin onu tamamıyla terk etmesi gerekmektedir.³⁹⁹ İbn Miskeveyh’in söz konusu reziletleri nasıl ele aldığına bakıldığında onun mizah ve istihzâ’yı ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir. Ona göre şaka ölçülü olursa yerine göre yapılabilir fakat mizahta ölçülü davranmak oldukça zordur. Şakada sınır aşıldığı zaman bu, karşıdaki kişide gizli bir öfke ve sürekli bir kin doğurur. Nitekim ona göre bu sebepten dolayı mizah, öfkenin sebeplerinden birisi olarak kabul edilmektedir.⁴⁰⁰ Alay etme (*istihzâ*) ise mizahtan çok daha farklı, “bütünüyle olumsuzlanan” bir durumdur. Nitekim İbn Miskeveyh terbiyesiz ve vurdumduymaz insanların alay etmeye meyilli olduklarını ifade etmektedir. Çünkü bu insanlar karşısındaki insana yaptığından daha fazlasıyla karşılaşmaktan yüksünmezler ve tahkir edilmeye razı olurlar.⁴⁰¹ İbn Miskeveyh’in istihzânın kişinin ahlâkında ne gibi etkiler oluşturacağına dair yaptığı bu açıklama “şecaat”ın ortaya çıktığı vasat olan öfke gücünün itidalden sapması sonucunda, “yiğitlik”e uygun olmayan “zillet”e sebebiyet vermesinden kaynaklanmaktadır. Mizah hususunda İbn Miskeveyh’le benzer kanaatleri taşıyan Tûsî’ye göre bu hususta dengeyi

³⁹⁷ *Şerh*, vr. 108b.

³⁹⁸ Tûsî, *Ahlâk*, s. 160.

³⁹⁹ *Şerh*, vr. 108b.

⁴⁰⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 125.

⁴⁰¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 126.

sağlayamayan insanlar şaka yapmaktan men edilmelidir.⁴⁰² İstihzâ hususunda da Tûsî, İbn Miskeveyh ile aynı kanaatleri taşımakta ve böyle bir fiili ancak “servet ve refah sahiplerini güldürmeye sebep olan şaklabanlık ve düşüklük”leri kendi yaşamlarının vesilesi sayan insanların yapacağını⁴⁰³ söylemektedir. Şarih farklı değerler yüklese de birlikte mütalaa ettiği mizah ve istihzâ’nın tedavi yöntemini söylerken İbn Miskeveyh ve Tûsî bu hususta herhangi bir izahta bulunmamaktadır.

1.8. **Gadr:** Vefanın zıddıdır.

1.9. **Zaym:** Adaletin zıddıdır. Gadr (vefasızlık) ve zaym (haksızlık)ın her ikisi de ahiret karşısında aşağı bir konumda bulunan “dünya kazancı” için yapılır. Bu iki hastalığın tedavisi, kişinin böyle fiiller yapmaktan uzak durması ve bunların kötülüklerini düşünerek kimseye karşı benzer şekilde davranmamasıdır.⁴⁰⁴ İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin aktarımına bakıldığında vefasızlığın mal, mevki, dostluk ve aile kurumunda ortaya çıkabilecek pek çok türü bulunduğu görülmektedir. İki müellife göre haksızlık (*zaym*) reziletine maruz bırakılan kimsede öfke sonucu ortaya çıkan bir intikam duygusu oluşturur. Fakat akıllı düşünebilen bir kimse intikam almaktan ziyade hilm erdemi sonucunda ortaya çıkabilecek bir tavır alır.⁴⁰⁵ Görüleceği üzere buradaki her iki zaaf türünü taşıyan kişi muhatabı olan insanda “öfke” duygusu oluşturmakta olduğu için muhatabın mezkûr erdemsizliği yapmaması üzerinde durulmaktadır.

1.10. **Kavga talebinde bulunmak** (*talebu’n-mâ yetenâfesu fihî*): Başkalarını küçük görerek kendini üstün göstermeye çalışma hevesidir. Kendini üstün göstermek, kişinin düşmanlarını arttıracığı için böyle davranan kişinin ihtiyaç anında başvuracak kimsesi kalmaz. Bu hastalığın tedavisi, çok süfli bir şey olan çekişme talebinin, düşmanlıkları çoğaltıp ihtiyaç zamanında insanı yapayalnız bırakacağı üzerine düşünmektir.⁴⁰⁶ Bu rezilet İbn Miskeveyh ve Tûsî’de bulunmamaktadır.

*

⁴⁰² Tûsî, *Ahlâk*, s. 160.

⁴⁰³ Tûsî, *Ahlâk*, s. 161.

⁴⁰⁴ Şerh, vr. 108b.

⁴⁰⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 126; Tûsî, *Ahlâk*, s. 161.

⁴⁰⁶ Şerh, vr. 109a.

Tüm bu zaafiyetlerin aktarımından sonra şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Yukarıda mezkûr zaafiyetler öfke reziletiyle hangi cihetlerden irtibat halindedirler? İşaret edilen on reziletin öfke zaafının ortaya çıkmasına sebep olduğu, dolayısıyla bu sebepler ortadan kaldırılmadan “sonuç” olan öfkenin ortadan kaldırılamayacağı ifade edilmişti. Fakat reziletlere dair yapılan açıklamalar incelendiği zaman sözkonusu kötü hasletlerin tek tek ve toplu olarak öfkenin göstergesi olduğu gibi aynı zamanda öfkenin varlığına işaret eden özelliklerin ortaya çıkmasının sebebi olduğu görülmektedir. Başka bir açıdan da bu reziletlerin bazen yapan kimsede öfkenin varolduğunun göstergesi –yani öfkenin sebebi olduğu bazen de sözkonusu eyleme muhatap olan kişide “öfke”nin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği söylenilebilir. Nitekim ucb, tekebbür ve iftihar; muhatap olarak kabul edilen kişilerde “öfke” duygusunu galeyana getirirken; mirâ ve lecac hem bunları yapan kişide öfkenin varolduğunun “gösterge”si olup hem de muhatap olan kişide öfkenin oluşumunun “sebeb”i olurlar. Mizah ve istihzâda ise durum, yapan kimseyi kapsamaz. Sadece muhatap olan kişide “öfke”ye sebebiyet verir. Yine gadr zaafiyeti fail yerine muhatapta ortaya çıkacak bir öfkenin “sebeb”i olurken; zaym ve kavga talebinde bulunmak reziletleri, hem yapandaki aşırı öfke halini göstermekte hem de muhatabın öfkesinin taşkınlık seviyesine gelmesine “sebeb” olmaktadır.

Öfkeyi ortaya çıkaran durumları anlatmasının ardından şarih, öfkenin kabarmasının nasıl bir durum ortaya çıkardığından ve bu esnada öfkenin yatıştırılıp yatıştırılamayacağından bahsetmektedir. Buna göre öfke doruk noktaya ulaştığı zaman onun sükûna ermesi oldukça zordur. Zira öfke kara bir dumanla aklı perdelemekte ve böylece düşünmeyi engellemektedir. Söz konusu durumu açıklamayan şarihe göre öfke “intikam hırsı” ile başlamaktadır. Bu hareket güçlü olduğunda vücut ısısı yükselir; beyni bütünüyle dolduran bir buhar ve duman ortaya çıkar ve bütün organlara yayılır. Bunun sonucunda akıl perdelenir ve fiili zayıflar. Aklî nefsin öfke kuvvesini teskin etmeye gücü yetmediği için akıl yol göstermek ve öfkeyi idare etmekten aciz kalır. Bu hali tedavi ederek ateşi teskin etmek oldukça zordur. Zira öfke kabardığı anda sakinleştirmek için yapılacak her hareket (nasihat) onu daha da alevlendirir.⁴⁰⁷ Bu durumda yine de daha yumuşak ve sakin ifadelerle yapılacak uyarıların ve öfkeyi teskin etmek için su içmenin fayda vermesi muhtemeldir. Zira soğuk su içmek ve abdest almak

⁴⁰⁷ Şerh, vr. 109a.

öfkeyi gidermeye yardım eder. Yine uyumak da öfkenin giderilmesine yardımcı olabilir.⁴⁰⁸ Şarihin öfkenin giderilmesine dair yaptığı izahların vücutta ortaya çıkan aşırı ısının dengelenmesine yönelik olduğu görülmektedir. Çünkü öfkenin sebebi olan “sıcaklık”, hareketle ortaya çıkar. Su içmek vücut ısısının dengeye kavuşmasında yardımcı olduğu gibi uyumak sonucunda da hareketsizlik sebebiyle sükûnet sağlanmış olur.

Şarihe göre öfkenin sebeplerinden bir diğeri de “isteklerin (*şehvet*) tatmin edilmemesi”dir. Bunun tedavi edilmesi ise uygun bir şekilde arzu edilen şeyin giderilmesiyle olur.⁴⁰⁹ Öfkeyi ortaya çıkartan “arzunun tatmin edilememesi” hususu Tûsî tarafından da ele alınmakta ve bunun sonuçları üzerinde durulmaktadır. Zira aşırı isteklerini (*şereh*) tatmin edemeyen insanlar öfkelerini etraflarındaki insanlardan çıkarırlar. Bu karakterin sonucu, dostlarını kaybetmenin pişmanlığını yaşar. Böyle bir huy sahibi mutluluk ve neşeden mahrum kalır ve sürekli kederli bir şekilde yaşar. Eğer bu kişi gerçek “yiğitlik” sahibi olursa “hilm” erdemiyile öfkesini bastırır ve intikam alma yerine affetme durumunu tercih eder.⁴¹⁰ Şarihe göre öfke gücü “nitelik”olarak saptığı zaman hiçbir etkileri olmadığı halde cansız varlıklara sövme olarak ortaya çıkar.⁴¹¹ Sövme, sözün etkisiz gücün ise zayıf olduğu iki farklı durumda tezahür eder. Öfkenin ilacı; başkasının öfkeli hareketlerini gözlemleyerek bu fiilin çirkinliğinin farkına varmaktır.⁴¹²

Öfke zaafiyetini ortaya çıkaran sâikler ve bunların giderilmesi üzerinde duran şarih, ardından bu zaafın “sonuçlar”ını ortaya koymaktadır. Buna göre öfke hastalığının yedi çeşidi bulunmaktadır. Söz konusu sonuçların isimleri nedamet (pişmanlık), dünya ve ahirette ceza alma korkusu, yakınlarının ondan nefret etmesi, düşmanların alay etmesi, ahlâkî hastalıklara yol açacak şekilde mîzâcın değişmesi olarak vermektedir.⁴¹³

Öfke zaafiyetini farklı boyutlarıyla ele almasının ardından şarih, “kuvve-i def’iyye (öfke gücü)” de ortaya çıkan diğer zafiyetleri ele almaya başlamaktadır.

⁴⁰⁸ *Şerh*, vr. 109b.

⁴⁰⁹ *Şerh*, vr.109b.

⁴¹⁰ Tûsî, *Ahlâk*, s. 165.

⁴¹¹ Öfke gücünde ortaya çıkan benzer durumlar için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 128-129; Tûsî, *Ahlâk*, s. 164-165.

⁴¹² *Şerh*, vr. 109b.

⁴¹³ *Şerh*, vr. 109b-110a; Benzer açıklama için bkz. Tûsî, *Ahlâk*, s. 158.

2. **Cübn:** Öfke hissinin tamamen ortadan kalkması durumunda kişinin hakkını aramaktan vazgeçmesine sebebiyet veren bir “hareketsizlik” halidir. Bu öfke gücünde “keyfiyet” açısından ortaya çıkacak kötülüğün son noktasıdır. Bütün işlerde küçük düşmeye ve saygının azalmasına sebebiyet verir.⁴¹⁴ Şarih öfkenin tamamen ortadan kalkarak tefrit boyutuna yönelmesi durumunda “cübn (korkaklık)” başlığı altında on reziletin ortaya çıkacağını söylemektedir. Bunlar; kişinin hor görülmesi, kötü yaşantı içinde bulunma, tamâkârlık, sebat gösterememek, tembelliğe düşkün olmak, zulüm karşısında sessiz kalma, cana ve mala gelen zarar karşısında sessiz kalma, kötü söz ve küfürleri duyduğu halde korkudan dolayı onlara tahammül göstermek, kınamayı gerektirecek hareketler içinde bulunmak ve önemli işler hususunda tembellik göstermek olarak ifade edilmektedir.⁴¹⁵

Şarihin yukarıda zikrettiği tüm çeşitleriyle birlikte korkaklık hastalığının tedavi edilmesinin yolu, mahlûkatın arasına dalmak ve tehlikelere karşı göğüs germektir. Bunun dışında ölümün zorunlu olduğunun hatırlanması da tedavi edici şeylerdendir.⁴¹⁶ İbn Miskeveyh cübn ve haver (acziyet) reziletlerini tek bir başlık şeklinde ele alarak bu iki özelliğin öfkenin öteki ucu olan yani nefsin harekete geçmesi gereken yerde sakin olması durumunu ifade ettiğini söylemektedir. İbn Miskeveyh’e göre bu hastalıkların tedavisi, zıddına başvurmakla olur. Bu hastalığa yakalanan kişi nefsinde bulunan öfke gücünün ortaya çıkması için uyarılır. Eğer onu ortaya çıkartacak şeyler yapılırsa tabiatına uygun bir şekilde ortaya çıkar.⁴¹⁷ Tûsî de mezkûr reziletin ortadan kaldırılma yönteminde İbn Miskeveyh ve şarih ile aynı kanaati paylaşıyor. cübn⁴¹⁸ hastalığının ortadan kaldırılmasının “sebeb”in cübn halinin nefsten uzaklaştırılması olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁹

3. **Havf:** Kötü şeyler sebebiyle ortaya çıkan yahut ortadan kaldırılmaya güç yetirilemeyen durumların sebep olduğu hüznü bekleyiştir. Bunun tedavisi; nefiste tam olarak yerleşmediği müddetçe söz konusu hüznün “sebepler”ini terk etmektir. Eğer hastalık nefiste yerleşmişse bu durumda sabretmek ve Allah’ın yardımıyla kaldırılacağı zamanı beklemek gerekmektedir.⁴²⁰ Tûsî bu şekilde bir endişe ve beklentinin “gelecek”e yönelik

⁴¹⁴ Şerh, vr. 110a.

⁴¹⁵ Şerh, vr. 110a.

⁴¹⁶ Şerh, vr. 110a.

⁴¹⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 130.

⁴¹⁸ Tûsî’de beddîl (ödleklik) olarak geçiyor. Bkz. Tûsî, *Ahlâk*, s. 166.

⁴¹⁹ Tûsî, *Ahlâk*, ss. 166-167.

⁴²⁰ Şerh, vr. 110a.

hadiselere dair olduğunu ifade ederek, korkunun çeşitleri üzerinde durmakta bilhassa ölüm korkusu ve tedavisini filozoflardan yaptığı aktarımlarla zenginleştirmektedir.⁴²¹

Öfke gücünde (*kuvve-i def'iyye*) ortaya çıkan zaafiyetleri anlatmasının ardından şarih nefse ait temel güçlerden bir diğeri olan “kuvve-i cezbiyye (şehvet gücü)”yi ele almaya başlamaktadır.

3.3. Şehvet Gücünde (Kuvve-i cezbiyye) Ortaya Çıkan Zaaflar

Şehvet gücünde ortaya çıkan zaafiyetler temelde üçe ayrılmaktadır.

1. **Hırs:** Nefsin istediği bir şeye ulaşma arzusudur. Şarihe göre bu zaafın ortadan kaldırılmasının yolu, haz almanın geçici olduğu hususunda diğer canlılarla ortak oluşumuz üzerine düşünmektir.⁴²² Haz almanın ne kadar düşük bir şey olduğunu göstermek için şarih bazı örnekler vermektedir. Ona göre yiyeceklerden en çok haz alınanı baldır ancak o da arı gibi bir hayvanın artığıdır. Giyeceklerin en üstünü ipek elbisedir fakat bu kadar kıymet verilen bir şey nihayetinde basit bir ipek böceğinin ürünüdür. Bu örneklerde olduğu gibi tüm dünya lezzetleri de böyle bir seviyeye işaret etmektedir.⁴²³

Şarihe göre “hırs” tedavisinin bir diğer yolu “arzu gücü”nün varlık hikmetleri üzerine düşünmektir. İnsan bunlar üzerine düşündüğü zaman Allah’ın şehvet gücünü sadece “arzuyu tatmin etmek” için değil “tür ve neslin devamı” için yarattığını idrak etmiş olacaktır. Üçüncü yöntem ise nefsin ayartmaları esnasında şehvetin tatmin edilmesi sonucunda ortaya çıkacak durum üzerine düşünmektir. Ayrıca bu isteklerden uzaklaşılarak salih amelle uğraşmak da fayda verir. Şarihe göre hırs ve buna eklenilen her türlü istek himmeti alçaltır, yaratılışı basitleştirir, şahsî vakarı ortadan kaldırarak pek çok hastalık ve üzüntünün ortaya çıkmasına sebebiyet verir.⁴²⁴ İbn Miskeveyh’in ayrı bir başlık olarak şehvet gücünde ortaya çıkan rahatsızlıkları ele almamasının yanı sıra şarihin bu zaaflardan bahsederken Tûsî’nin sistematliğini takip ettiği görülmektedir.

Tûsî’ye göre “cezb” kuvvesi olan şehvetin “sayılamayacak kadar çok” hastalığı bulunmuş olsa da bunlardan en tehlikelileri aşırı şehvet, tembellik sevgisi, hüzn ve hasettir.

⁴²¹ Tûsî, *Ahlâk*, ss. 167-174; benzer açıklamalar için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, ss. 130-136.

⁴²² *Şerh*, vr. 110b.

⁴²³ *Şerh*, vr. 110b.

⁴²⁴ *Şerh*, vr. 111a.

Bu hastalıklardan aşırı şehvet “ıfrat”, tembellik sevgisi “tefrit”, hüznün ve haset ise “redâet” yönünden sapmaya işaret etmektedir.⁴²⁵ Bu durumda Tûsî hüznün ve hasedi aynı kategoride değerlendirmiş olmaktadır. Tûsî ilk olarak şarihteki “hırs” manasına taalluk edecek şekilde “aşırı şehvet” zaafiyetini açıklamaktadır. Onun burada yaptığı izahı şarihin hırs rezileti hakkında yaptığı izah ile karşılaştırdığımızda şarihin “arzu”ya konu olan her türlü aşırı istekleri dâhil ederken; Tûsî’nin daha çok cinsel şehvet üzerinden bir izah ve tedavi öngördüğü söylenebilir. Her iki müellifin yaptığı bu tercih onların mezkûr kavramı ifade ederken kullandıkları daha genel “hırs” ve Tûsî’de geçen daha özel “aşırı şehvet” kavramlarında da kendini göstermektedir.⁴²⁶

2. **Bidâlet:** Şarih öncelikle kelimenin okunuşu üzerinden hangi kavramın manaya daha mutâbık olduğunu ayırt etmeye çalışmaktadır. Ona göre eğer bu kelime “bidâlet” olarak okunursa, “önemli şeylerle meşgul olmama, tembellik yapma” anlamına gelmektedir. Eğer “bedûlet” olarak okunursa o da “şecaat” anlamındadır. Buradaki anlama uygunluk sebebiyle tembellik anlamına gelen “bidâlet” kelimesini tercih eden şarihe göre bu zaaf, nefsin ve bedenın helâkına sebebiyet vermektedir. Zira “nefs” iyilik ve yetkinliklerin ortaya çıktığı bir yerdir. “Beden” ise tür ve şahsın devamlılığını sağlayan bir vasat olması itibarıyla “görünür bozulma”nın gerçekleştiği ilk yerdir.⁴²⁷ Nefs ve bedenın bu hususiyetleri nazar-ı itibara alındığı zaman “bidâlet”ın onlara verdiği zararın yetkinleşmeyi doğrudan etkilemesi üzerinde durmak gerekmektedir. Zira yetkinleşmenin sağlanması için nefis ve bedenın birtakım hususiyetlerle donanması gerektiği ancak “bidâlet” zaafiyetinin bu zemini ortadan kaldırdığı görülmektedir. Nitekim şarihe göre tembellik “tedbir” ve “tasarruf”u ortadan kaldırdığı için insanı donuklaştırır ve hikmeti ortadan kaldırır. Çünkü hikmet “nizam”la ortaya çıkmaktadır oysa tembellik nizamı yok eder.

Şarihe göre bu zaafın tedavisi çalışkan insanlarla birlikte bulunmak ve çalışmanın neticeleri üzerine düşünmektir.⁴²⁸ Böylece bu zaafa düşûr olan kişi, çalışkan insanların güzel neticelere ulaştığını, tembel insanların dünya ve ahirette hüsrana uğradıkları üzerine mütalaa ederek kendine ders alır.⁴²⁹ İbn Miskeveyh’in bu rezilet üzerinde durmamasının yanı sıra Tûsî

⁴²⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 175.

⁴²⁶ Tûsî, *Ahlâk*, s. 175.

⁴²⁷ *Şerh*, vr. 111a.

⁴²⁸ *Şerh*, vr. 111a.

⁴²⁹ *Şerh*, vr. 111b.

de şehvet gücünün “azlık” bakımından sapması olarak gördüğü “tembellik”e dair fazla bir izahta bulunmamaktadır. Tûsî’ye göre boş zaman geçirmeyi sevmek dünya ve ahiretten mahrum olmakla sonuçlanmaktadır. Çünkü günlük hayat için gerekli olan şeyleri ihmal etmek, bireyin helaki ve türün ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. Aynı zamanda bu Allah’ın insanlara karşı cömertliğini bilmezlikten gelmek olur ki bu da tembelliğin en son noktasını ifade eder.⁴³⁰ Şarihin üzerinde durduğu temel husus olan “âlemin nizamı”na değinmemesine rağmen Tûsî de hem dünya hem de ahirete bakan boyutlarıyla tembelliğin kötü sonuçlarını ifade etmektedir. Ayrıca Tûsî tembelliğin pek çok reziletin ana sebebi olduğu için onun zararlarının ayrıca anlatılmasının lüzumsuz olduğunu ifade etmekte ve mezkûr rahatsızlığın tedavisi hakkında bir bilgi vermemektedir.

3. **Hüzün:** Arzu edilen şeyin “yokluğu” ve istenen bir şeyin “yitirilmesi” sebebiyle ortaya çıkan nefsanî bir acıdır. Bu zaafın sebebi, gerçekleşen tüm arzuların kalıcı olmasını istemektir. Şarihe göre hüzün hastalığının tedavisi; kalıcı salih amellere yönelmek ve dünya isteklerinden tamamıyla yüz çevirip Rabb’in katında hayır olan işler yapmaktır.⁴³¹ Şarihle benzer şekilde İbn Miskeveyh ve Tûsî de üzüntü hastalığının kaynağını “şehvanî nefis”e nispet etmektedirler. Çünkü onlara göre de hüzün arzulanan şeylere kavuşulamaması ve eldekilerin de zevali sebebiyle ortaya çıkmaktadır.⁴³² Her iki durumda ortak olan nokta “arzu kuvvesi” ne konu olan şeyin “yokluk”udur. Üzüntüden kurtulmak için nelerin yapılması gerektiğine dair ortak kanaatlere sahip olan İbn Miskeveyh ve Tûsî’ye göre insan oluş ve bozuluş âleminde bulunan şeylerde sebat ve kalıcılığın “imkânsız” olduğunu bilirse elinde bulunanların kendisinden gitmesine ve kavuşamadıklarına dair bir üzüntü içerisinde olmaz. Bu durumda olan kişi eğer “yetkinleşme” gibi zevali olmayacak bir gayeye sahip olursa geçici hazlara dair her hangi bir talepte bulunmayacağı gibi onlara dair bir hüzne de kapılmayacaktır.⁴³³

Her iki müellifin şehvet gücünün niteliksel (*redâet*) sapması sonucu ortaya çıkmış olan hüzün zaafiyetine dair yaptığı açıklamalarda Kindî (252/866)’nin *el-Hîle li-def’i’l-ahzân* adlı eserinden istifade ettikleri görülmektedir. Nitekim her iki filozof da Kîndî’nin mezkûr

⁴³⁰ Tûsî, *Ahlâk*, s. 177.

⁴³¹ *Şerh*, vr. 111b.

⁴³² İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 136; Tûsî, *Ahlâk*, s. 177.

⁴³³ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 136; Tûsî, *Ahlâk*, s. 179. Krş. Kindî, *el-Hîle li-def’i’l-ahzân (Üzüntüden Kurtulma Yolları)*, çeviri ve tahkik: Mustafa Çağrıçı, İFAV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 58-59.

kitabına atıfta bulunarak onun “hüznün tabiatı”na dair yaptığı analizleri aktarmaktadır. Buna göre hüznün insanların kendi tercihleriyle seçtikleri “tabiî olmayan” psikolojik bir haldir. Çünkü pek çok sıkıntı çektikten sonra insanların sanki bunlar olmamış gibi eski hayatlarına dönmeleri, hüznün “doğal ve zorunlu” bir hal olmadığını göstermektedir.⁴³⁴ İbn Miskeveyh ve Tûsî’nin hüznün sebepleri ve tedavileri hakkında ayrıntılı görüşlerinin yanında şarih daha kısa bir açıklama yapmakta, hüznün mahiyeti ve “gereksizliği” üzerine düşünmek yerine üzüntüyü unutturacak “eylem”lere yönelmek gerektiğini ifade etmektedir.

Şarih arzu gücünde ortaya çıkan ilk üç hastalığı saymasının ardından bu ilksellerden doğan altı hastalığı anlatmaya geçtiğini söylemektedir.

1. **Haset:** Hak eden kişinin elinden nimetin gitmesini istemektir. Bu zaafiyet cimrilikten daha kötü bir şeydir. Zira cimrilik sahip olunan bir şey üzerinden yapılır. Haset ise kişinin sahip olmadığı şeylerde ortaya çıkar. Şarihe göre “hırs”ın sebebi, bir insanın bütün iyilikleri ve faydayı kendinde toplayacağını sanma cehaletidir. Oysa böyle bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü bütün üstün özelliklerin tek bir elde toplanması imkânsızdır.⁴³⁵

Şarihe göre hasedin en kötüsü âlimler arasında cereyan edendir. Hâlbuki birisi bir bilgi öğrendiğinde bu durum diğerlerinin ondan mahrum olmasını gerektirmez. Aksine ilimde ortaklık ve karşılıklı görüş alışverişinde bulunma ilmî üretimi artırır ve geçici dünyevî kazançların aksine ebedî mutluluğu kazanmaya vesile olur. İlmin tek bir kişinin elinde bulunması ise diğer insanların mahrumiyetiyle sonuçlanır.⁴³⁶

Şarihin hasedi şehvet gücünde ortaya çıkan ilksel zaafıların bir alt dalı olarak ele almasının yanı sıra İbn Miskeveyh ve Tûsî “haset”i “hüzün” zaafiyetinin devamında ele almakta ve fakat onu ayrı bir tür olarak mütalaa etmektedirler. Fakat Tûsî bu hastalığın tarifini verirken onun “cehalet” ve “aşırı istek (*şereh*)” bileşimi olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁷ Burada ifade edilen “cehalet”, hüznünde olduğu gibi oluş bozuluşa tâbî olan varlıkların devamlılığını arzulamada ortaya çıkan bir bilgisizlik halini ifade etmektedir. Söz konusu itibarı dikkate aldığımız zaman şehvet kuvvesinde ortaya çıkan temel zaafılardan hüznün sebeplerinden birisi

⁴³⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 137; Tûsî, *Ahlâk*, ss. 179-180.

⁴³⁵ *Şerh*, vr. 111b.

⁴³⁶ *Şerh*, vr. 112a.

⁴³⁷ Tûsî, *Ahlâk*, s. 182.

olan mukayyed cehalet ile şarihin “hırs” olarak ifade ettiği “aşırı istek” reziletinin birleşimi sonucu “haset”in meydana geldiği görülmektedir. Nitekim Tûsî de hasedin “bileşik (*mürekkab*)” hastalıklar sınıfına dâhil edilmesinin daha doğru olduğunu düşünmektedir.⁴³⁸ O halde şarihin Tûsî’nin önerisini zımnî olarak kabul ederek temel üç reziletten doğan bu alt erdemsizlikleri “haset”te olduğu gibi “bileşik reziletler” olarak sınıflandırmış olduğu düşünülebilir. Eğer bu şekildeyse diğer beş zaafıta ne tür bir bileşiklik olduğunun incelenmesi gerekmektedir.

2. **Gıpta:** Kişinin başkasının elindeki nimetin zevâlini istemeksizin aynısının kendisinde de olmasını arzu etmesidir. Şarih’e göre uhrevî şeyler hakkında gıpta etmek övülürken dünyalık şeyler hakkında yapılan “haset” olarak görülmüştür.⁴³⁹ “Haset” ile “gıpta” arasındaki fark üzerinde duran Tûsî’ye göre haset; kişinin arzu edilen şeylerin sadece kendisinde olmasını ve başkalarının bundan mahrum olmasını istemek iken gıpta kişinin başkalarında olan şeyin kendisinde de olmasını arzu etmesidir. Şarihin de belirttiği gibi “gıpta”yı iki türe ayıran Tûsî, iyi kabul edilen gıptanın erdemlere yönelik; kötü gıptanın ise geçici arzulara yönelik olduğunu ifade etmektedir. Şarihin “haset” kabilinden gördüğü ikinci tür gıpta, Tûsî’ye göre aşırı istek (*şereh*) kategorisinde değerlendirilmelidir.⁴⁴⁰ Bu izahlara göre şarih, gıptayı “haset” reziletine bakan yönüyle “hüzün” ve “hırs” reziletlerinin bileşimi olarak mütalaa ederken; Tûsî de yine yukarıda “haset”e râci olacak şekilde “hüzün” ve “şereh”in bileşimi olarak görmektedir.

3. **Tamâ’:** Tamâ’nın kaynağı hırs, tembellik ve Allah’ın insanlar arasına koyduğu yardımlaşmanın hikmetini bilmemektir. Allah insanları toplumsal (*medenî*) bir varlık olarak yaratmıştır. Bu nedenle insanlar ihtiyaçlarını temin ederken ferdî bir hayat süremezler. Aksine insanların yeme-içme, giyinme, barınma gibi ihtiyaçlarını karşılayarak dünya işlerini yoluna koyup beşerî ilişkilerini düzenlemeleri için birbirlerine ihtiyaçları bulunmaktadır. Şarihe göre bu hikmeti bilmeyen kişi vaktini tama’ ve tembellikle boş yere harcar. Ahirette ise alçak bir konumda olur ve pişmanlık yaşar.⁴⁴¹ Şarihin yukarıda belirttiği gibi tamâ’ rezileti “hırs” ve “bidâlet (tembellik)” erdemsizliklerinin terkiibinden ortaya çıkmaktadır. Zira insan bir takım ihtiyaçlara hâiz bulunmakta ve bunları elde etmek istemektedir. Bu istek aşırı

⁴³⁸ Tûsî, *Ahlâk*, s. 182.

⁴³⁹ *Şerh*, vr. 112a.

⁴⁴⁰ Tûsî, *Ahlâk*, s. 183.

⁴⁴¹ *Şerh*, vr. 112a-112b.

olduğu ama buna rağmen kişide hiçbir gayret görülmediği zaman başka insanların ellerinde bulunan şeylere karşı açgözlü davranmaya başlar ve böylece “tamâ”rezileti ortaya çıkar.

4. **Hıkd:** Hıkd’ın “intikam isteği” olduğunu söyleyen şarih bu hastalığın tedavisinin, Hz. Âdem’in evlatları olma itibariyle kişinin “kardeşlik hakikati” üzerine düşünerek iyilik yapması ve kötülüklerden uzak durması olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴² “Hıkd” reziletinin kaynağı ve buna nispetle nasıl bir bileşim sonucu ortaya çıktığı incelendiğinde onun “hırs” ve “hüzün”ün bir araya gelmesinden neşet ettiği görülmektedir. Zira aşırı istek sahibi olan kişi diğer insanlarda olan şeyler kendinde olmadığı için onlara karşı kin besleyebilecektir. Kendinde olmasını istediği şeylere her ulaşamadığı ve arzuları yerine gelmediğinde “üzüntü” içerisinde olacak; aşırı istek ve üzüntü bir araya geldiğinde ise “intikam” rezileti ortaya çıkacaktır.

5. **Hâmas:** Bir şey hakkında olduğundan farklı haber vermektir. Yalan, insanların inançlarına fayda sağlamadığı gibi pek çok zarar da ortaya çıkartır; söz taşıma, iftira v.b şeyler doğurur. Yalanın tedavi yöntemi, onun sonucunda ortaya çıkacak olan, insanlar tarafından itimat edilmeme, hafife alınma ve küçük düşme durumları üzerine tefekkür etmektir. Bu zaafa sahip olan bir kişinin ayrıca insanın konuşma gücüyle diğer canlılardan ayrıldığı ve konuşmanın amacının da geçmiş, gelecek ve şimdiki zamandan birinde gerçekleşen şeyler hakkında bilinmeyenleri bildirmek ve “hakk”ı konuşmak olduğu, oysa yalanın tüm bunlara aykırı bulunduğu üzerine düşünmesi gerekmektedir.⁴⁴³ Kendini beğenmek (*ucb*) da yalandan kaynaklanmaktadır. Çünkü kişinin kendini beğenmesi esasında hakikate uymayan bir özellik barındırmaktadır.⁴⁴⁴

Tûsî yalana daha farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Zira ona göre insan diğer canlılardan “düşünme gücü” ile ayrıldığını ve bu gücün açığa çıkmasındaki amacın başkalarının bilmediği hususlar hakkında bilgi vermek olduğunu idrak ettiği zaman yalanın “insan türü”nün bu özelliğini hükümsüz kıldığını görür. Çünkü yalan insanın aklî idrakiyle fark edebileceği gerçeği çarpıtarak söylemeye sebebiyet verir.⁴⁴⁵ Tûsî’ye göre yalan

⁴⁴² *Şerh*, vr. 112b.

⁴⁴³ *Şerh*, vr. 112b-113a.

⁴⁴⁴ *Şerh*, vr. 113a.

⁴⁴⁵ Tûsî, *Ahlâk*, s. 183.

söylemenin sebebi, mal-mevki isteği gibi “hırs” temellidir.⁴⁴⁶ Tûsî’nin izahından da anlaşılacağı gibi yalanın temel sebeplerinden biri maddi şeyler hususunda “hırs” sahibi olmaktır. Bunun yanı sıra gerçeğin araştırılmayıp tembellik sebebiyle arzulanan şeylere bir an önce kavuşma isteği ile yalanın ortaya çıkması sonucu oluşacak “küçük düşme” durumundan etkilenmemek de “bidâlet” reziletinin mevcudiyetini gösterir. Bu da “yalan” zaafiyetinin “hırs” ve “bidâlet”in kesişiminde bulunduğunu ortaya çıkarmaktadır.

6. **Nifak:** Nifak (bozgunculuk) da “övünme” sebebiyle ortaya çıkar.⁴⁴⁷ Kişinin kendisiyle övünmesi diğer insanlardan ayrışmasına ve kendisini onlardan farklı bir konuma yerleştirmesiyle gerçekleştiği için insanlar arasında ayrılık ve “nifak”a sebebiyet verir. “Nifak” ın ortaya çıkma sebeplerinden bir diğeri, insanın kendi benliğine karşı duyduğu aşırı şehvet (hırs)tır. Zira benliğin merkeziyeti, insan fertlerinin türdeki ortaklığını görmezden gelerek “nifak” neticesini doğurur. “Övünme”nin kaynağı “yalan” zaafiyeti olduğu için de “nifak” hastalığının bu itibarla bir alt rezilet olan “yalan (*hâmas*)” ile temel şehvî hastalıklardan olan “hırs”ın bileşiminden ortaya çıktığı görülmektedir.

*

Şehvet gücünde ortaya çıkan temel reziletler ve bunların bileşiminden oluşan erdemsizlikler incelendiğinde şehvet gücünün temelinde “aşırı arzu (hırs/şereh)”nın bulunduğu görülmektedir. Zira altı alt reziletin terkibine bakılırsa bileşimi oluşturan iki yapının birini “hırs” reziletinin teşkil ettiği tespit edilmektedir. İbn Miskeveyh şehvetin alt reziletlerine bütüncül bir şekilde değinmemesine rağmen Tûsî kısmen temas etmektedir. Bunun yanı sıra şarihin Tûsî’yle kıyaslandığı zaman söz konusu zaafiyetlerin tedavileri hususunda daha kapsamlı ve sistematik şekilde bilgi verdiği görülmektedir.

⁴⁴⁶ Tûsî, *Ahlâk*, s. 183.

⁴⁴⁷ *Şerh*, vr. 113a.

IV. EVİN “SİYASET”İ, DEVLETİN “TEDBİR”İ: AHLÂK VE SİYASET KESİŞİMİNDE EV VE DEVLET YÖNETİMİ

1. Ev İdaresi (Siyâsetü’l-men zil)

Bu bölümde şarih öncelikle ev halkının kimlerden oluştuğu üzerinde durmaktadır. Buna göre ev halkı karı-koca, çocuklar ve hizmetçi (köle)lerden oluşmaktadır. Ev halkının unsurlarıyla oluşan “aile” ise karı-koca, çocuk-ebeveyn, sahip- hizmetçi (köle) arasında ortaya çıkan ilişkiden neş’et etmektedir. Şarih, İcî’nin söylediği “siyasetü’l-men zil” ibaresinde “ehl” kısmının hazfedildiğini söylemektedir. Zira ona göre burada ev halkının idaresinden kastedilen onların işlerinin kontrol altına alınması, her şeyin yerli yerine konulması ve her hak sahibine hakkının verilmesi anlamına gelmektedir.

Şarihe göre buradaki “men zil (ev)” den kasıt “özel bir biçimde bir araya gelmiş” insanların yaşadığı mekân’dır. Buradaki konu itibariyle “men zil”den kasıt ev, saray, çadır gibi şeylerin bizâtihi kendisi değildir.⁴⁴⁸ “Siyasetü’l-men zil” kelimesinin anlamını ve onun “men zil (ev)” ile arasındaki ilişkiye değinmesinin ardından şarih; nazarî ahlâk, erdemlerin korunması ve kazanılmasını anlattıktan sonra niçin ev ve devlet idaresinin ele alındığı üzerinde durmaktadır. Ona göre söz konusu iki bölüm insanın erdemlerle donanması ve “ahlâklı” bir yapıya sahip olması için gerekli olan “tamamlayıcı (*mütemmim*)” bir cüzdür. Erdemlere bağlı olarak şekillenen bu bölümlerde doğası itibariyle ev idaresi, devlet idaresini öncelediği için ilk etapta “siyasetü’l-men zil” konusu işlenmektedir.⁴⁴⁹ Ardından ev idaresinin mal, karı-koca, hizmetçiler ve çocuklar olmak üzere aynı zamanda evi oluşturan unsurların da içerisinde olduğu dört başlık altında ele alındığı söylenmektedir. İlk iki bölümde olanın aksine son iki bölümlerde şarih kısa açıklamalar yapmakla yetinmekte genel olarak müellif İcî’nin aktarımını naklederek ona küçük katkılar yapma yoluna gitmektedir.

⁴⁴⁸ Şerh, vr. 113a.

⁴⁴⁹ Şerh, vr. 113b.

1.1. Mal

Bu başlık altında kazanma, koruma (biriktirme) ve harcama konuları ele alınmaktadır. Kazanma belli bir planlama, ticaret ve zanaat gibi sebeplere bağlıdır. Mevzûlarının kullanımına güç yetirebilme anlamında nefiste ortaya çıkan bir melekedir. Kazanmaya konu olan şeylerin bir kısmı imkân ölçüsünde basiretle ortaya çıkan bir “irade”ye bağlıdır. Planlama ve çalışmaya bağlı olmayan diğer kısım ise hesaptışı olarak verilen hediye ve ikramlardır. Müellif Îcî “zanaat” yoluyla mal kazanmanın ticarete göre daha sürekli olduğunu düşünmektedir. Şarihe göre ise yardımlaşmaya bağlı olarak insanların ihtiyaçlarını gidermek için ortaya konan yeni işlerin hepsi “zanaat” başlığı altına girer. Bunun dışında zanaatin riski ticaretten daha azdır. Zira ticarete malın ziyan olması, ortadan kalkması ve nakledilme esnasında telef olması mümkündür.⁴⁵⁰

Kazanma esnasında adaleti gözetmek; muamele ve takas usulü alışverişlerde eşitliği sağlamak gerekmektedir. Çünkü ancak adaletin korunmasıyla ve mürüvvete riayet etmekle işler düzene girer. Buradaki “mürüvvet”ten kasıt müsamaha göstermek ve çekişmemektir. Ayrıca mürüvvetle değerli mesleklerle uğraşma anlamı da kastedilmiştir.⁴⁵¹ Para biriktirmek ise herhangi bir değişim olmaksızın harcamanın kazanmadan daha az olmasıyla gerçekleşir. Zira harcama artarsa kazanç azalır. Para biriktirmek mevcut kazanç üzerinden gerçekleşeceği için bunun sağlanabilmesinin şartı kişinin ve ailesinin geçiminde herhangi bir bozulma olmamasının temin edilmesidir. Bu nedenle kazanç üzerinden gerçekleşecek “geçinme”de olumsuz anlamda bir “değişim” olmaksızın gerçekleşecek bir “biriktirme” öngörülmektedir.⁴⁵²

Sermaye sahibi kişi ihtiyatlı olmak adına parasını nakit para, eşya ve akara yatırabilir. Böylece bir grup malı ziyana uğrasa da diğer bir grup korunmuş olur. Mal sahibi olan kişi Allah yolunda yapılan harcamalarda başa kakma, minnet altında bırakma ve riya gibi kötülükler yapmaktan kaçınır. Bilakis gönül hoşnutluğu ve kalp ferahıyla uhrevî mükâfatı

⁴⁵⁰ Şerh, vr. 113b.

⁴⁵¹ Şerh, vr. 113b.

⁴⁵² Şerh, vr. 113b.

dahi öne çıkarmadan malını sarfeder. Müellife göre tasadduk, ihtiyaç sebebiyle zor durumda olduğu halde fakirlik ve muhtaçlığını gizleyen kişilere yapılmalıdır.⁴⁵³

Müellife göre ayrıca iyilik yapma hususunda acele edilmelidir. Verirken gizlemek ve düşük şeyler vermekten uzak durmak ise insanı riyaya yaklaştırmaktan korur. Başa kakma gibi kötü bir fiil yapmaksızın değerli olan maldan vermek kişinin himmetinin yüceliğine delâlet eder.⁴⁵⁴

Zarurî olan durumlarda mala gelebilecek olan zararı gidermek ve para kazanmak için kılıç kullanılabileceğini söyleyen müellife göre bu ancak zaruret miktarınca yapılmalıdır.

Kişinin kendisi, evladı ve köleleri için yaptığı harcamalar konusunda orta yolu gözetmesi gerekmektedir. Zira harcama hususunda aşırı davranma yahut cimrilik arasında ortayı bulmak gerekmektedir. Nitekim şarihe göre orta yol bulunamıyorsa cimrilik yapmaktansa fazla harcama yapmayı tercih etmek daha doğrudur.⁴⁵⁵

1.2. Karı-koca

Ailenin (menzil) yapısını oluşturan bir diğer unsur İcî'ye göre karı-kocadır. Bu iki insan sadece şehvetlerini tatmin etmek için değil ehlileşmek ve bir ev “nizam”ını sağlamak için bir araya gelirler. Müellif kadın ve erkeğin evlilik bağıyla bir araya gelmesinin hangi amaca matuf olarak gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmesinin ardından aile oluşturmak için evlenilecek kadının özelliklerinin ne olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre evlenilecek kadında öncelikle akıl, iffet ve hayâ bulunmalıdır. Zira bir evin “nizam”ının sağlanabilmesi için bunlar gerekli olan şeylerdir. Sayılan üç özelliğe ek olarak soy, güzellik ve mal da bulunuyorsa bu daha takdire şayan bir durumdur. Şarihe göre “soylu olmak” burada “ehl-i beytten olmak” anlamında kullanılmaktadır.⁴⁵⁶ Kadının tercih edilme sebeplerinden birisi olarak “mal sahibi” olmasının zikredilmesi, bunun tercih ve talep sebeplerinden biri olması hasebiyledir. Herkesin istemesine konu olması ve genelde zayıf akıllı olmaları sebebiyle aşırı güzel olan kadınlardan sakınılması gerekmektedir. Zira böyle bir özellik yaşamı bozar, huzur teminini zorlaştırır. Burada şarihe göre akılların zayıf olmasından kasıt

⁴⁵³ Şerh, vr. 114a.

⁴⁵⁴ Şerh, vr. 114a.

⁴⁵⁵ Şerh, vr. 114b.

⁴⁵⁶ Şerh, vr. 114b.

böyle kişilerin aldatılmaya müsait olmalarıdır. Bir kadın sadece malı için de alınmamalıdır. Çünkü böyle bir kadın mal sahibi olduğu için eşini tasallut altına alıp ona hükmedecek, bu da ev düzenini bozup fesada yol açacaktır.

Şarih, bu meselenin ardından karı-kocanın birbirlerine karşı nasıl davranması gerektiğine dair “normatif kural”lar nakletmektedir. Öncelikle erkeğin eşine nasıl davranması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Buna göre erkek kadında heybet uyandırmalıdır. Erdemlerini gösterip kusurlarını gizlemeli ve kadına fazlaca düşkün olduğunu izhar etmemelidir. Erkek tüm bunların tersini yaparsa ev düzeni bozulur ve nizam ortadan kalkar. Dinî ve dünyevî bazı meselelerde erkeğin hanımına danışıp, istişâre etmesi gerekir. Burada danışmaya konu olan şeyler ev işleriyle ilgili yeme- içme gibi şeylerdir.⁴⁵⁷ Görüşleri zayıf olduğu için küllî meselelerde hanımlara danışılmaması gerekmektedir. Evin yönetimi kadına bırakılmalı, hanımın akrabalarına ikramda bulunulmalıdır. Erkek eşini kötü huylu başka kadınlardan uzak tutmalı ve onu ev işleriyle meşgul etmelidir. Çünkü tembellik bozulma sebebidir.

Erkeğin kadına karşı nasıl bir ilişki kurması gerektiği üzerinde duran müellife göre erkek hanımına karşı aşırı muhabbet beslemekten sakınmalıdır. Sevilen kişi seveni tesiri altına aldığı için erkek bu durumda esaret altına alınmış olur. Erkek hanımına karşı aşırı sevgi besliyor olsa dahi kadının anlamaması için bunu gizlemelidir. Çünkü şarihe göre kadın zayıf akıllı olması sebebiyle bunu kullanır ve fitne çıkarabilir.⁴⁵⁸

Kadına düşen vazife ise eşi olmadığı zamanlarda onun işlerini üzerine almaya kifayetli olmaktır. Şarihe göre buradaki “kifayet” kuvveden fiile çıkabilme durumunu ifade etmektedir. Zira bir şey hakkında “yeterli” olma durumu o şey ortaya çıksın yahut çıkmasın kendini göstermektedir. Hanımın eşinden korku duyması, ona güzel muamele etmesi ve kocasını azarlamaktan kaçınması gerekmektedir. Şarih “eşinden korku duyması” ibaresinin bazı nüshalarda “eşine merhamet duyması” şeklinde geçtiğini söylemektedir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Şerh, vr. 115a-115b.

⁴⁵⁸ Şerh, vr. 115b.

⁴⁵⁹ Şerh, vr. 115b.

1.3. Hizmetçiler

Müellife göre hizmetçiler evin besin kaynakları gibidir. Eğer hizmetçiler olmazsa evde rahatlık ortadan kalkar. Ev sahibi hizmetçilerden her birine görev vermeli, yükü hafifletecek şekilde ev işlerini onlara devretmelidir. Ev sahibi onları uygun bir şekilde çalıştırmalı, böylece hizmetçilerin işlerini önemsemelerini sağlamalıdır. Yine ev sahibi hizmetçilerine çeşitli ikramlarda bulunarak onların gönüllerini hoş etmelidir. Hizmetçiler üzerinde bir mehabet hissi uyandırmalı; işlerini ihmal etmemeleri için onları uyarırken de zulmedip haddi aşmamalıdır. Çünkü ev sahibinin böyle davranması hizmetçileri ondan uzaklaştırır ve işlerini bırakmalarına sebebiyet verir.⁴⁶⁰

Ev sahibi hizmetçilerden her birine eşit şekilde iş vermeli, bir kısmına diğerinden daha fazla iş yüklememelidir. Güçlerinin üzerinde iş vererek onları zorlamamalıdır. Çünkü bu durum onları yapacakları işten uzaklaştırır. Hizmetlerinde onları ümitli ve azimli olarak çalışmaya sevk edecek şekilde davranmalıdır. Ancak onlarda oluşturacağı otorite sayesinde gevşeklik ve tembellik göstermelerini önlemeli ve onların herhangi bir aldatma ve önyargı içerisine girmelerinin önüne geçmelidir.⁴⁶¹ Müellife göre hizmetçi üzerinde tam bir otorite sağlanabilmesi için hizmetçinin köle olması daha yerindedir. Zira köle efendisine itaat etmeye daha meyilli olduğu gibi onun terbiye edilip ahlâklı bir insan haline getirilmesi hür kişiden daha kolaydır.⁴⁶²

1.4. Çocuklar

Müellif evin bir diğer unsuru çocukları ele alırken öncelikle anne-babanın çocuklarına karşı görevleri üzerinde durmaktadır. Müellife göre ilk etapta ebeveyn çocuğuna güzel isim koymalıdır ve onu mutedil mîzâclı bir sütanneye emzirtmelidir. Çocuğunun iyi ahlâkını korumalıdır. Eğer onda kötü bir huy görürse erdemlerin tedavi edilmesi bahsinde geçen yöntemlerle onu tedavi etmelidir. Bu itibarla çocuğunun iyi insanlarla beraber olmasını sağlamalıdır. Ebeveyn çocuğunu istidadı olan bir meslek dalına yönlendirmeli, bu işte ilerlemesi ve kazancını temin etmesini sağlamalıdır. Nitekim şarihe göre tabiatına uygun

⁴⁶⁰ Şerh, vr. 116a.

⁴⁶¹ Şerh, vr. 116a.

⁴⁶² Şerh, vr. 116a.

olarak kazanmanın zevkini tadan insan, gücü yettiği nispette yaptığı işte daha iyi olmak ister.⁴⁶³

Çocuğa düşen görev öncelikle anne-babasının onun “yakın sebep”i olduğunu bilmesidir. Zira Allah’ın bir şahsı yaratması işine vasıta olan ebeveyndir. Anne-babayı vasıta olarak kullanan Allah, hakiki Rab ve yaratıcıdır. Nitekim “Mûcid-i hakîkî” olan Allah, her şeyden münezzehtir ve inayetinin yüceliğini göstermek için ebeveyne muhtaç değildir.⁴⁶⁴ Müellif burada anne-babanın “yakın illet”; Allah’ın ise insanların varlığının “uzak illet”i olduğu üzerinde durmaktadır. Bu açıklamanın ardından evladın anne-babaya karşı vazifelerine devam eden müellif, onun ebeveynini her konuda razı etmesi, anne-babasına karşı muhabbet beslemesi ve onlara ihsanda bulunması gerektiğini söylemektedir.⁴⁶⁵ Şarihe göre yukarıda sayılan vazifeler ebeveyn hayattayken yapılacak olan şeylerdir. Ölümlerinden sonra çocukların yapmaları gereken; onlar için dua ve istiğfar etmek, kabirlerini ziyaret etmek, vasiyetlerini yerine getirmek, sevenlerine ve geride bıraktıklarına ihsanda bulunmaktır.⁴⁶⁶

Müellif, bu bölümün sonunda çocuğun hocasına karşı yapması gerekli olan vazifeler üzerinde durmaktadır. Ona göre hoca, talebeye “insanlık sureti” ini ve ebedî hayatı veren en mükemmel terbiyecidir. Çünkü insan diğer canlılardan ilim ve irfanla ayrılır. Hocanın ebedî hayatı vermesinin anlamı ilimle mücehhez olan kişinin ilminin ebediyet arz etmesi; kendi babasının ise “cismânî suret”i vermesi ve bunun da fani dünya hayatında geçerli olmasıdır. “Cisim”den daha üstün olan nefste bulunan ilmî kemâle erdirdiği için hocanın hakkı babadan daha fazladır.⁴⁶⁷

2. Devlet Yönetimi (Tedbîru’l-müdün)

2.1. “Yardımlaşmanın (teâvün)” Gereği Olarak Siyaset

Müellif öncelikli olarak “tedbir”e konu olan “müdün” kelimesinin anlamı üzerinde durmaktadır. “Müdün”; “medine” kelimesinin cemisidir. Medine; insanların bir araya toplanmasıyla ortaya çıkan özel bir birlikteliği ifade etmektedir. “Şehir” kelimesinin anlamı üzerinde durduktan sonra şarih, bu bölümde şehir/devlet yönetimine taalluk eden konuların

⁴⁶³ Şerh, vr. 116b.

⁴⁶⁴ Şerh, vr. 116b.

⁴⁶⁵ Şerh, vr. 116b.

⁴⁶⁶ Şerh, vr. 116b-117a.

⁴⁶⁷ Şerh, vr. 117a.

ele alınarak, topluluk içerisinde yaşayan her bir şahsa genel olarak ilişkin durumlarda maslahatın ortaya çıkıp kötülüklerin giderilmesi için ne şekilde davranılması gerektiği hususlarının irdeleneceğini ifade etmektedir.⁴⁶⁸ Bölümün başında toplum halinde yaşamak üzerinde duran şarihe göre böyle bir ihtiyacın ortaya çıkmasının sebebi; insanların hayatlarını idame ettirmek için “yardımlaşma”ya ihtiyaç duymalarıdır. Mezkûr gerekçeyle ortaya çıkan topluluk halinde yaşama durumunun neticesinde seçkinler ve halkın bir araya gelerek yardımlaşmaları mümkün olmaktadır.⁴⁶⁹

2.2. Toplumun Kurucu İlkesi: Sevgi (Muhabbet)

Müellife göre toplumlardan en sağlam olanları “sevgi (*muhabbet*)” temeli üzerine kurulan topluluklardır. Çünkü bir topluluk düşmanlık ve kin üzerine kurulmuşsa dağınık yapraklar gibi olur. Müellife göre toplumu oluşturan ilkeler farklılık arz etmektedir. Buna göre bir toplum sevgi ve iyilik temelinde oluşabileceği gibi menfaat ve haz temeline göre de oluşabilir.⁴⁷⁰ Toplumun teşekkülünün en iyi “sevgi” ilkesine bağlı olarak ortaya çıkacağını söyleyen müellife göre sevgi dört şekilde tezahür eder: Çabuk bağlanıp çabuk ayrılma, geç bağlanıp çabuk ayrılma, çabuk bağlanıp geç ayrılma, geç bağlanıp geç ayrılma. Çabuk bağlanıp çabuk ayrılma türünden sevginin sebebi “haz”dır. Geç bağlanıp çabuk ayrılma türünden sevginin sebebi “fayda”dır. Çabuk bağlanıp geç ayrılma türünden sevginin sebebi “iyilik”tir. Çabuk ya da geç bağlanıp geç ayrılma türünden sevginin sebebi yukarıda zikredilen haz, fayda ve iyiliğin bir araya gelmesidir.⁴⁷¹ Müellife göre sevgiyi ortaya çıkartan bu üç unsurun tamamı birden ortadan kalkarsa toplum parçalanır.⁴⁷²

2.3. Toplumu Oluşturan Unsurlar

Müellife göre toplum üç unsurdan müteşekkildir. Bunlar yöneten, yönetilen ve hem yöneten hem de yönetilen sınıfı içine alan “emsâl” sınıfıdır. Bir fert mutlak bir otorite sahibiyse o “yönetici (*mâlik*)”dir. Mutlak olarak idare ediliyorsa o “yönetilen (*memlûk*)”dir. Bu ikisi dışında kalan grup ise “emsâl” sınıfıdır.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Şerh, vr. 117a.

⁴⁶⁹ Şerh, vr. 117a.

⁴⁷⁰ Şerh, vr. 117b.

⁴⁷¹ Şerh, vr. 117b.

⁴⁷² Şerh, vr. 117b.

⁴⁷³ Şerh, vr. 117b.

2.3.1. Yönetici (Mâlik)

Müellif burada öncelikle yöneticinin özellikleri üzerinde durmaktadır. Buna göre yöneticinin asil bir soydan gelmiş olması gerekmektedir. Onun bu şekilde bir üstün konumda bulunması itaati kolaylaştırır. Ayrıca güzel fiillerin kendisinden ortaya çıkacak yüce bir ahlâka sahip olmasına zemin teşkil eder. Yönetici, yüksek gayret sahibi olmalı ve düşük işlerden uzak durmalıdır. Yönetiminde karışıklık olmaması için sağlam görüş sahibi ve kararlı olmalıdır. Düşmanlarına karşı zafer kazanıp amacına ulaşmak için olaylar karşısında sabırlı; ihtiyaç olduğu zaman asker toplamak ve insanların mallarına tamâ' etmeyip bilakis insanların ondan gelecek ihsanlara rağbet edebilmesi için zengin olmalıdır. Ayrıca yöneticinin yanında yardımcı ve ona bağlı olan insanlar bulunmalıdır.⁴⁷⁴

Devlet başkanının görevlerinden ilki, devlet başkanının asker, tüccar ve ziraat ehline karşı adaletli davranması, birini diğerinden üstün tutmamasıdır. İkincisi, iyi ve yüce insanlara hürmet göstermesi ve onların konumlarını sağlamlaştırmasıdır. Zira şarihe göre bu kişiler yöneticiye yol gösterici tavsiyelerde bulunur ve insanların ihtiyaçlarını giderirler. Buna mukabil kötülük yapan insanları da önce sözle, sonra fiilî olarak veya hapisle engellemesi gerekir.⁴⁷⁵ Eğer bunlar da fayda vermeyip söz konusu kişiler kötü işler yapmaya devam ederlerse şeriata uygun bir şekilde suç işleyen organ kesilir. Ölüm cezası ise ancak şariatın öngördüğü kısas ve recm gibi durumlarda uygulanır.⁴⁷⁶

Yöneticinin üçüncü vazifesi yukarıdaki üç gruba dağıtılacak olan maaş ve hediyeler hususunda dengeli davranmasıdır. Devlet başkanı tüm işlerde adaleti gözeterek davranmalı; dinin gerektirdiği şekilde nimetlere ulaştırmayı kolaylaştırmalıdır. İnsanların düşmanlardan emin olması ve alışverişin güven içinde yapılarak faydanın artması için yolların güvenliğini sağlamalıdır. Yönetim işleri hususunda fikir geliştirmeye devam etmelidir. Müslümanların maslahatını gerektiren işlerle tam olarak ilgilenebilmek için hayvanî hazları terk etmeli; akıllı ve âlim kişilerle istişare etmelidir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ *Şerh*, vr. 118a.

⁴⁷⁵ *Şerh*, vr. 118a.

⁴⁷⁶ *Şerh*, vr. 118b.

⁴⁷⁷ *Şerh*, vr. 118b.

2.3.2. Halk (Memlûk)

Toplumun unsurlarından olan halk bu bölümde büyük ölçüde “yönetici”ye izafetle bir konum kazanmaktadır. Zira burada malik-memlûk ilişkisi üzerinden kurulan yapının bir gereği olarak halkın nasıl bir hususiyete sahip olduğundan ziyade devlet başkanına karşı nasıl davranması gerektiği üzerinden şekillenmektedir. Nitekim müellife göre halk bıkkınlık vermeden ve gösteriş yapmadan devlet başkanına karşı saygı göstermelidir. İnsanlar her durumda onu methetmeli; düşüncelerini yöneticiye yumuşaklıkla ifade etmeli ve onun sırlarını saklamalıdır.⁴⁷⁸ Halk töhmet altında olan ve onların yardımcısı durumunda bulunan kişilerden uzak durmalıdır. Reâyâ her türlü bedenî ve malî şeylerden kendi payına düşen kısımda devlet başkanını kendisine tercih etmeli; her işte ona muvâfakat etmelidir. Yöneticinin malına tamâ’ ederek değil onu korumak için elindeki maldan vazgeçebilmeli; ihtiyaç durumunda malını ve canını devlet başkanı için feda edebileceğini göstermelidir. Yöneticiyi öfkelenlendirmekten kaçınmalı, öfke anında ona cevap vermemeli ve acizlik göstererek onun öfkesini izale etmeye çalışmalıdır. Ondan şikâyetçi olmamalı, bunu içinden dahi geçirmemelidir. Bu şekilde davranılmasının sebebi şarihe göre, devlet adamlarının ilhama açık ve kâmil feraset sahibi insanlar olmalarıdır.⁴⁷⁹

Yönetici halka “kardeş” gibi davranırsa halk da onu “efendi” olarak görmelidir. Zira yönetilenlerin devlet başkanına karşı tavırlarında ölçülü olmaları ve gururlu davranmamaları gerekmektedir. Nitekim şarihe göre de Allah’ın rahmetiyle yücelttiği bir kişiyi böyle olmayan insanların geçebilmesi mümkün değildir. Doğru yolda olduğu müddetçe devlet başkanına uyulmalıdır. Aynı zamanda halk yöneticinin kendisine söylediklerinin ötesine geçmemeli; söylenenlerin arkasını kurcalamamalıdır.⁴⁸⁰ Onun huzurunda gizlenen şeyleri araştırmamalı, konuşulanlara kulak kabartmamalıdır. Yöneticinin huzuru izinsiz olarak terk edilmemelidir. Zira bu yanlış anlaşılabilir ve yöneticinin zihninde kötü bir intiba oluşturabilir. Yönetilen kişi kendinden önde olanların önüne geçmeye çalışmamalıdır. Çünkü gereksiz yere düşmanlık ortaya çıkardığı için bu, çirkin bir tutum olarak kabul edilir.⁴⁸¹ Buradaki ifadelerden de

⁴⁷⁸ *Şerh*, vr. 118b.

⁴⁷⁹ *Şerh*, vr. 119a.

⁴⁸⁰ *Şerh*, vr. 119a.

⁴⁸¹ *Şerh*, vr. 119b.

görülebileceği üzere halkın nasıl olması gerektiğine dair özellikler merkezde bulunan “yöneticinin varlığı”na nispetle konumlanmakta, ona karşı yapılacak ve yapılmayacak olanlar şeklinde kategorize edilmektedir.

2.3.3. Emsâl Sınıf

Müellif hem yöneten hem de yönetilen özelliğine hâiz olan “emsâl” sınıfının üçe ayrıldığını ifade etmektedir. Birinci grup “gerçek dost olmayan”lardır. Yönetici, aralarındaki muhabbeti arttırmak için onlara iyi muamelede bulunur; onları idare eder ve hediyeler verir. Böylece tarassut altına alarak onları kendisine bağlar, ihtiyaç halinde onlara yardım eder ve kusurlarına aldırış etmez. Ancak düzelmenin mümkün olduğu durumda uyarıda bulunur. Ceza ve azarlamanın gerekli olduğu bir durum ortaya çıktığı zaman başkan onları tatlı-sert bir şekilde azarlama yoluna gitmelidir. Devlet başkanı mal ve sırrını bu kimselerden gizlemelidir. Tüm bunların hepsi yaşam yolunu muhafaza etmek için gerekli olan şeylerdir. Buradaki ilişki gerçek olmayan bir dostluk üzerine kurulmuştur. Emsâl sınıfının ikinci grubu “gerçek dost olanlar”dır. Yukarıda geçtiği türden zorunlulukla yapılan yapmacık davranışlar burada bulunmamaktadır.⁴⁸² Gerçek dost olanları, dost olmayanlar üzerinden açıklayan müellif, ardından emsâl sınıfının üçüncü grubu olan “düşmanlar”a karşı devlet başkanının nasıl bir tavır alması gerektiği üzerinde durmaktadır. Buna göre başkan onları idare edip, affeder. Düşmanlıklarının bilinmesi ve idareci hakkında söylediği sözlerin kabul görmemesi için onları başlarında bulunan kimselere şikâyet eder.⁴⁸³ Ona karşı gelmemeleri için başkanın düşmanlara dostluk ve adaletle davranması gerekir. Yaptıkları şeyleri ve planlarını bilmek için devlet başkanı onların arasına karışmalı; üstün olmak için erdemler hususunda önlerine geçmemeli; ancak iftira ve sövme durumunda onlara karşı durarak üstünlüğünü göstermelidir.

Devlet başkanı düşmanları tarafından verilen bir zararı doğru olduğunu düşündüğü bir yöntemle ortadan kaldırır. Bunu da düşmanlık sebebini ortadan kaldıracak bir yöntemle yapar. Bu çözüm de fayda vermezse düşmanından uzaklaşır; iyi ve kötü hakkında hiçbir şeyden bahsetmez. Bu da fayda vermezse rezilet ve zulme düşmeden ceza verme yoluna

⁴⁸² *Şerh*, vr. 119b.

⁴⁸³ *Şerh*, vr. 120a.

gider. Diğer çözüm yolları fayda vermediği için zulmetmeden şeriatın koyduğu ceza verme yolunu dener.⁴⁸⁴

Yöneticinin emsâl sınıfın farklı gruplarına karşı nasıl davranması gerektiğini aktardıktan sonra müellif, devlet başkanına genel tavsiyeler vermeye devam etmektedir. Buna göre başkan dost ve düşmanlar arasında orta yolu tutmalı, düşmanlarına güzel bir şekilde davranarak onlara karşı müsamahakâr olmalıdır. İnsanların her birine adaletli davranmalı; kibir gösterenin karşısında o da kibirli olmalıdır. Yüce erdemli insanlara ikramda bulunmalı, erdem sahibi insanlardan istifade edebilmeli, mal ve hizmet vermek suretiyle onlara yardımcı olmalıdır.⁴⁸⁵

Yönetici öğrencilerin güzel ahlâkı kazanmasını sağlamalı ve onlara şefkat göstermelidir. Örfü uygun şekilde gerektiği durumlarda insanlara taziyede bulunmalı; evlenme, doğum, sefer ve hac ibadetinden dönüş gibi özel günlerde onları tebrik etmelidir. Yönetici bu şekilde davranarak halkın sevinciyle sevinmeli derdiyle dertlenmelidir.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ *Şerh*, vr. 120a.

⁴⁸⁵ *Şerh*, vr. 120b.

⁴⁸⁶ *Şerh*, vr. 120b.

V. AMELÎ FELSEFENİN ÜÇLÜ TAKSİMİNİN MAHİYETİ: BÖLÜMLEME VE İÇERİK MESELESİ

Şerhu Ahlâkı Adudiyye adlı eserin şahsî ahlâklanmaya konu olan “nazarî ahlak” ile “erdemlerin korunması ve kazanılması” bölümlerini içeren “ilm-i ahlâk/hikmet-i hulkiyye” başlıklı birinci kısmını üçlü ahlâk yapısının diğer bileşenlerini oluşturan “siyasetü’l-menzil” ve “tedbîru’l-müdün” bölümleri takip etmektedir. Zikri geçen son iki kısım şarih tarafından çok az bir müdahaleyle İcî’nin anlatımını aktarma üzerine kurulmuştur. Nitekim burada bulunan unsurların bir problem etrafında ele alındığı görülmemektedir. Daha çok ev idaresinde “erkek”in, devlet idaresinde de “devlet başkanı”nın hâkim olduğu ve diğer unsurların bu yapıya göre şekillendiği⁴⁸⁷ bir süreç ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz şerhin bu bölümünde tercih edilen anlatım dilinin mezkûr meselelerin sonuç cümleleri üzerine kurulması, onların bir düşünce sistematigi içerisinde ele alınamayacağı anlamına gelmemektedir. İşaret edilen amelî felsefe yazını şekillendiren önceki filozofların yaklaşımları ile meseleye bakıldığında, İcî metni ve onu takiben şerh yazımında ortaya çıkan tavrın arkaplanına ulaşılabilecektir. Ancak böyle bir analiz, bu tezin boyutlarının ötesinde olduğundan bunun yerine amelî felsefe bölümlerinin mahiyeti üzerinde durulması tercih edilmiştir. Bu çerçevede normatif yapısı ve bir konu etrafında ele alınmasının güçlüğü sebebiyle eserin zikrolunan son iki kısmı, tahlil ve karşılaştırma yoluyla değerlendirilmemiş,⁴⁸⁸ büyük oranda İcî’nin ve bunun üzerine şarihin yaptığı katkılar aktarılmaya çalışılmıştır.

Eserin giriş kısmında amelî felsefenin bölümlerini aktardığı yerde şarih, ilm-i ahlâk adıyla geçen ilk bölümün ev idaresi (*siyasetü’l-men zil*) ve devlet idaresi (*tedbîru’l-müdün*) kısımları ile arasında nasıl bir ilişki olduğu üzerinde durmaktadır. Buna göre “aklî ve naklî ilke”⁴⁸⁹ler doğrultusunda şekillenen erdemlerin hayvanî nefsin kuvveleri tarafından kazanılması ve korunması sürecini ele alan birinci bölüm, amelî felsefenin temelini oluşturmaktadır. Ev ve devlet idaresi ise bu şahsî ahlâklanmayı “tamamlayıcı ve kemâle

⁴⁸⁷ Bkz. *Şerh*, vr. 113a-120b.

⁴⁸⁸ İcî’nin (ve dolayısıyla şarihin) ev idaresi konusundaki temel kaynağının *Ahlâk-ı Nâsirî*; devlet yönetimi konusundaki kaynağının da Fârâbî’nin *Medînetü’l-fâzıla* adlı eseri olduğu hususunda bkz. Mustakim Arıcı, “Adududdîn el-İcî’nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, ss. 144-145.

⁴⁸⁹ Şarihin bu kaydı, onun ahlâkın kaynağı hususunda nasıl bir kanaate sahip olduğunu göstermektedir.

erdirici” bir işlev görmektedir.⁴⁹⁰ Şarihin işaret ettiği bu hususiyet amelî felsefenin sözkonusu tasnifinin gerek şekil gerekse muhteva olarak nasıl bir mahiyete sahip olduğunun ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Felsefenin bir alt dalı olan “ahlâk felsefe”sinin ele alınabilmesi için öncelikli olarak onun felsefî ilimler içerisindeki konumunun tespit edilmesi gerekmektedir. *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*’nin de içerisinde olduğu İslam felsefesi yazınına bakıldığında zaman alt bilim dallarının temelde “nazarî (düşünce)” ve “amelî (eylem)” olarak iki ana yapıya ayrıldığı görülmektedir. Amelî ve nazarî felsefe ayrımının takip edilebilmesi için de öncelikli olarak bu ayrımın kaynağı olan “amelî ve nazarî akıl” meselesi ele alınmak durumundadır. Nitekim bu yapı üzerine açıklamalar yapan Fârâbî (339/950) nutk (akletme) gücünün “nazar” ve “amel” olmak üzere iki fonksiyonu olduğunu ifade etmekte ve bunların işlevlerini izah etmektedir. Ona göre nefse ait olan nutk gücünün nazarî kısmının yetkinliği “nazarî akletme”dir ki bunun sonucunda “ilim” ve “hikmet”e ulaşılır. Amelî aklın “taakkul”u ile de “sağlam görüş (*cevdetü’r-rey*)” ve “doğru zan (*savâbü’z-zan*)”ın ortaya çıkması amaçlanmaktadır.⁴⁹¹ İbn Sînâ ise bu hususta aynı ayrımı benimsemekte ve her iki gücün işlemleri sonucunda ortaya çıkan eylem türleri üzerinde durmaktadır.

İbn Sînâ’nın *el-Mebde ve’l-Mead* adlı eserindeki anlatımına göre aklî nefsin, “idrak eden/bilen (*müdrîke âlime*)” ve “hareket ettiren/eylem yapan (*muharrike âmile*)” olmak üzere iki gücü bulunmaktadır.⁴⁹² İdrak eden/bilen güç bütünüyle küllî ve aklî olan şeylerle ilgilenerek düşüncelerdeki doğru ve yanlış (*hak* ve *bâtıl*) yargılarını belirtirken; hareket ettirici/eylemde bulunan güç ise insanın eylemlerinde ortaya çıkan şeylerle ilgilenerek insana

⁴⁹⁰ *Şerh*, vr. 90a. Şarihin zikrettiği amelî felsefenin üç bölümü arasındaki bu ilişkinin mahiyetinin ne olduğu hususu ayrıca ele alınmalıdır. Çünkü şahsî olarak ahlâklanmanın “tamamlayıcısı” olduğu söylenen ev ve devlet idaresi bölümlerinin, kişinin bütünüyle güzel ahlâka sahip bir insan olmasından sonra mı bu sürece dâhil olacağı yoksa üç zaviyeden de eş-zamanlı bir ahlâklanma süreci üzerinde mi durulduğu hususu irdelenmeye muhtaçtır. Zira ahlâk, şahsî planda gerçekleşse de, ev ve devlet idaresinin farklı boyutlarda insanî birlikteliğe sahip olması sebebiyle “toplumsallık” zemininde ortaya çıktığı düşünüldüğünde kişinin, bireysel ahlâklanmasının toplumdaki soyutlanmış (dolayısıyla diğer iki boyuttan ayrı olarak) ele alınması çok da mümkün görünmemektedir.

⁴⁹¹ Fârâbî, *Fusûlu’l-Müntezæ*, tahkîk. Fevzi Metri en-Neccâr, Dâru’l-Maşrîk, Beyrut 1971, s.50; Nazarî ve amelî aklın fonksiyonlarına dair anlatım için bkz. *Fusûlu’l-Müntezæ*; ss. 50-55.

⁴⁹² İbn Sînâ burada “idrak eden/bilen (*müdrîke âlime*)” ve “hareket ettiren/eylem yapan (*muharrike âmile*)” olarak nâtık nefsin iki gücünden her birinin “ortak isim” ile “akıl” olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Nâtık nefsin güçleri için bkz. İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, s. 151; Fazlurrahman, *Avicenna’s De Anima*, s. 45.

özgü zanaatları (*sînâ'ât*) ortaya koymakta ve insan eylemlerine dair iyi/güzel ve kötü/çirkin (*cemîl* ve *kabîh*) gibi yargılara dair bilgileri oluşturmaktadır.⁴⁹³

İbn Sînâ'ya göre aklî nefsin “eylemde bulunan gücü”nün (*âmîle*) işlevi; “insan bedenini “düzeltici telakkiler doğrultusunda (*alâ muktedâ ara'in tehassuhâ ıslahiyyeten*) şuurlu bir tercihe konu olan tikel fiillere yönelten hareket ilkesi” olmasıdır.⁴⁹⁴ İbn Sînâ'nın burada yaptığı tanım dikkate alındığında amelî akıl hakkında bir takım özellikler ortaya çıkmaktadır. Buna göre amelî akıl “akıl” olarak isimlendirilmiş olsa da öncelikli görevi “bilgi edinmek değil, bedenin hareketlerini yönetmek”tir. Bunun dışında vurgulanan bir diğer husus, amelî aklın idare ettiği tikel fiiller düşünmeye/bilinçli tercihe (*el-hâssa bi'r-revîyye*) konu olurken; doğal olarak (*tabîî*) ve her hangi bir iradî sürece konu olmayarak ortaya çıkan eylemlerin ise “amelî akıl”ın yönetimine dâhil olmamasıdır.

M. Cüneyt Kaya'ya göre amelî aklın tanımında dikkat çeken bir diğer kayıt “düzeltici telakkiler doğrultusunda” ibaresidir. Zira bu ibareyle amelî aklın koordinesinin neye müteveccih olduğu ortaya çıkmakta ve söz konusu aklın bedenî güçleri “iyi” ve “güzel” olana doğru yönlendirmesiyle alakalı olduğu görülmektedir.⁴⁹⁵ Bu durumda amelî nefsin mezkûr “yönlendirme” eylemini hangi süreçlerde gerçekleştireceği meselesi devreye girmektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre “âmil” gücün hayvanî arzu gücüyle, hayvanî mütehayyile ve mütevehhime güçleri ve kendine olan ilişkisine kıyasla “uç itibar”ı bulunmaktadır. Amelî gücün arzu gücüyle ilişkisi sonucunda insana özgü ani tepkiler olan utanmak, gülmek, ağlamak gibi “etki (*fiil*)” ve “edilgi (*infial*)”ler ortaya çıkar. Hayvanî mütehayyile ve mütevehhime güçleriyle ilişkisi sonucunda amelî aklın, oluş-bozuluşa tâbî varlıkları idare etmesi (*tedbîr*) ve insanî zanaatların elde edilmesine kaynaklık etmesi mümkün olmaktadır. Amelî aklın kendisine olan nispeti ise kendisiyle nazarî akıl arasındaki nispettir. Amelî akıl ile nazarî aklın münasebeti sonucunda fiile dair “yalan ve zulmün” “kötü” olmasına ilişkin “yaygın ve meşhur” öncüller ortaya çıkmaktadır.⁴⁹⁶

⁴⁹³ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-mead*, hz. İbrahim Abdullah Nûrânî, Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1984, s. 96.

⁴⁹⁴ Fazlurrahman, *Avicenna's De Anima*, s. 45. Metinde geçen “ıstılâhiyye” ibaresi anlam itibarıyla M.Cüneyt Kaya'nın da işaret ettiği üzere “ıslâhiyyen” olarak okunmuştur. M.Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 61. dipnot. 10.

⁴⁹⁵ Kaya, *A. g. m*, s.62.

⁴⁹⁶ İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, s. 151.

İbn Sînâ'nın bahsettiği amelî felsefenin üç açıdan farklı işlevlere sahip olması aslında onun kendi içerisinde bulunan alanları da belirgin hale getirmektedir. Bu nedenle amelî felsefenin içerisindeki bölümleri daha iyi anlamak için onun felsefî ilimler tasnifinde nerede durduğuna ve alt bölümlerinin nasıl şekillendiğine bakılması gerekmektedir.

Fârâbî, sonraki dönemde gördüğümüz şekliyle bütüncül bir tasnif içerisinde ele almasa da eserlerinde “amel”in “medenî bilimler” kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁹⁷ Filozofun eserlerinden birisinde amelî felsefenin alt dallarına işaret eder şekilde amelin “üç gaye”si olduğunun ifade edildiği görülmektedir. Ona göre “amel”in ilk gayesi insanın kendi nefsinin “ıslah” etmesidir. Bunun ardından kendi şahsî varlığı dışındaki ev veya şehri/devleti “ıslah” etmesi gelmektedir.⁴⁹⁸ Yine Fârâbî amelî aklın akletme çeşitleri içerisinde farklı türlerin bulunduğunu söylemekte ve eğer bu hususta “cevdetü’r-reviyye (sağlam düşünce)” amelî hikmetin içerisine girecek şekilde evle ilgili işleri yürütme (*tedbîr*) hususunda olursa “ev hakkında akletme (*taakkulu’l-menzilî*)”; eğer akletme şehir/devlet yönetimi seviyesine ulaşırsa (*ebلاغ*) o zaman devlet yönetimiyle ilgili bir taakkul (*taakkul’ul-medenî*) ortaya çıkmış olacağını ifade etmektedir.⁴⁹⁹

İbn Sînâ'nın ise muhtelif eserlerinde bulunan ilimler tasnifi içerisinde amelî hikmetin geleneksel üçlü tasnifine dair izahlara yer verdiği görülmektedir. İlimler tasnifinin temellerini oluşturan varlığın taksimi hususunda İbn Sînâ, felsefenin konusu olan “mevcudât”ı insanın seçim ve eylemlerinden bağımsız şekilde var olanlar ve varlıkları insanların seçim ve eylemlerine bağlı olanlar olarak iki ana kısma ayırmaktadır. Bunlardan birinci kısmın nazarî felsefenin, ikinci kısmın ise amelî felsefenin araştırma alanına girdiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁰ Bu durumda bizim temel konumuzu teşkil eden amelî felsefenin, insanın yapıp etmeleriyle şekillenen ve dönüşen bir yapı arz etmesi kendine bağlı olan fiil kategorilerinin İbn Sînâ tarafından şekillendirilmesini de mümkün hale getirmektedir. Böylelikle insanın kendi şahsına yönelik eylemleri, aile hayatıyla ilgili eylemleri ve toplumsal hayatla ilgili eylemleri olmak üzere üç farklı eylem alanı çıkmaktadır ki bu da bizi amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifine

⁴⁹⁷ Fârâbî, *İhsâu’l-ulûm*, tahkik. Osman Muhammed Emin, Darü’l-fikri’l-arabî, Kahire 1949, s. 102.

⁴⁹⁸ Fârâbî, *el-Mecmû*, thk. Ahmed Naci Cemali, Matbaatü’l-Adeni, (y.y.) 1907, s. 62.

⁴⁹⁹ Fârâbî, *Fusûlu’l-müntezza*, s.57.

⁵⁰⁰ İbn Sînâ, *Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 5.

götürmektedir: Şahsî ahlâk, ev idaresi/ekonomi ve siyaset.⁵⁰¹ *Fî aksâmi'l-ulumu'l-akliyye* adlı eserde bu üç alanın içeriklerine dair bilgiler veren İbn Sînâ “tek bir şahsa özgü olan” “ahlâk” alanında, dünya ve ahiret mutluluğu için insan ahlâkı ve fiillerinin nasıl olması gerektiği üzerinde durulduğunu ifade etmektedir. Bu alana dair bilgilerin Aristoteles’in ahlâk hakkında yazdığı kitapta içerildiğini söyleyen filozofa göre ikinci bölüm; kişinin kendisiyle eşi, çocukları ve hizmetçi/köleleri arasındaki ilişkilerin idare edilmesi (*tedbîr*) için gerekli olan bilgileri kapsamaktadır. Nitekim felsefe tarihinde bu alanda başta Urûnus (Byrson)?⁵⁰² olmak üzere pek çok kişi kitap telif etmiştir. Üçüncü bölümde ise siyaset, yönetim şekilleri (*riyâsat*), erdemli ve erdemsiz topluluklar, bunların birbirlerinden nasıl tefrik edileceği, çöküş sebepleri gibi konuların ele alındığı belirtilmektedir. İbn Sînâ mezkûr konuların Aristoteles ve Eflatun’un “siyaset” hakkında yazdığı eserler içerisinde yer aldığını ifade etmektedir.⁵⁰³

Bununla bağlantılı olarak İbn Sînâ sözkonusu geleneksel taksimin yanı sıra “nübüvvet ve şeriat”ın da bu konuyla alakalı olduğunu söylemekte ve *Nevâmis (Yasalar)* adlı “iki kitap”ta geçtiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁴ Bu eserleri yazan filozoflara göre “namus”; vahiyle sabit ve yerleşik bir hale gelmiş (*kâim*) kanundur (*sünne*). Yukarıda geçen “nübüvvet ve şeriat”la alakalı olan kısmın da amelî hikmetin bir “cüz”ü olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu alanla 1. Peygamberlerin varlığı, 2. İnsan türünün mevcudiyeti ve varlığını sürdürmesi (*bekâ*), 3. Ahiret hayatı için dine olan ihtiyaç, 4. Dinlerde (*şerâî*) ortak olan küllî/evrensel emirler ve yasaklar (*hudûd*) ile toplumdan topluma ve zamandan zamana göre farklılık arz etmek

⁵⁰¹ İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-ulumi'l-akliyye* (Tis u Resâil içerisinde), Matbaatü'l-Cevâib, İstanbul 1298, s. 73; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 7; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, thk. Muvaffik Fevzi Cebr, Darü'l-Yenabi, Dımaşk 1996, s. 63.

⁵⁰² Metinde geçen “Urûnus” ibaresinin Mustafa Çağrıçı’yı takiben “Byrson” olduğu düşünülmektedir. Bkz. Mustafa Çağrıçı, “Tedbîrü'l-Menzil”, *DİA*, İstanbul 2011, C.40, s. 261.

⁵⁰³ İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-ulumi'l-akliyye*, s. 73; İbn Sînâ burada ifade ettiği üç alanı “*Uyûnu'l-hikme*” adlı eserinde hikmet-i hulkiyye (şahsî ahlâk), hikmet-i menziliyye (ev yönetimi/ekonomisi) ve hikmet-i medeniyye (devlet yönetimi) olarak ifade etmektedir. bkz. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 63. İbn Sînâ “*Kitabu's-siyase*” adlı risalesinde daha çok ev idaresi üzerinde durmakta ve daha sonra görüleceği gibi Nasîruddîn Tûsî ve sonrasında ev idaresi bölümünün temel başlıklarını oluşturacak şu konulara yer vermektedir: 1. Erkeğin (recul) kendi nefsinin yönetmesi, 2. Erkeğin mal giriş-çıkışını (ev ekonomisi) yönetmesi, 3. Erkeğin hanımını yönetmesi, 4. Erkeğin çocuğunu yönetmesi, 5. Erkeğin hizmetçi/kölesini yönetmesi. Ayrıntılı açıklamalar için bkz. İbn Sînâ, *Kitabu's-siyase*, yay. Luvis Şeyho, (y.y), Kahire 1900, ss. 6-17.

⁵⁰⁴ İbn Sînâ’nın *Aksâm*’da bahsettiği bu iki kitap, Eflatun ve Aristoteles’in aynı adı taşıyan eserine işaret etmektedir. Nitekim Eflatun’un Arapça’ya *Kitâbü'n-nevâmis* olarak çevrilen *Yasalar* kitabı bulunmaktadır. Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu, s. 76.

suretiyle tek tek dinlere özgü olan emir ve yasakların hikmetleri, 5. İlâhî peygamberlik ve batıl peygamberlik iddiaları arasındaki farkların bilinmiş olacağını ifade etmektedir.⁵⁰⁵

İbn Sînâ'nın yaygın olarak kullanılan üçlü taksimin dışında “bu konuların olduğu kısım da amelî hikmetin bir bölümüdür” diye belirttiği din/şeriatla alakalı olan kısım, amelî hikmet içerisinde ne anlam ifade etmektedir? C. Kaya'ya göre İbn Sînâ'nın üçlü tasniften “farklılaştığına” dair bir izlenim oluşturacak bu yaklaşımını, “sözkonusu eser bağlamında” amelî felsefe içerisinde müstakil bir alt dalın konuları olarak düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Fakat onun peygamberlik ve dinle ilgili konularda “amelî felsefenin bu kısmı” diye atıfta bulunması, bu konuyu müstakil bir ilim dalı olarak kabul etme yönünde bir temayülünün olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁶ Nitekim C. Kaya'nın da belirttiği gibi *Aksâm*'da muğlâk bir şekilde işaret edilen bu alan, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-meşrikiyye* adlı eserinin mantık bölümünün başına koyduğu ilimler tasnifinde “daha belirgin” hale gelmektedir.⁵⁰⁷ İbn Sînâ bu eserde amelî felsefenin birinci bölümünün bir grup (*kavm*) tarafından “ahlâk” adı verilen ilim olduğunu söylemektedir. Ahlâk ilmi sayesinde dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmek için insan nefsi ve ona özgü durumların nasıl olması gerektiği bilinmektedir. Amelî felsefenin şahsî olarak ahlâklanmanın dışında “ortaklık (*müşâreke*)” sonucu meydana gelen türü de gerek tikel olarak tek bir evde gerekse de tümel olarak şehir/devlette “erdemli bir düzen (*nizamu'l-fâzıl*)” kurulması için insanların birbirleri arasındaki ilişkilerin nasıl düzenleneceğini konu alır.⁵⁰⁸

İbn Sînâ'ya göre her türlü ilişkinin (*müşâreke*) sağlıklı bir şekilde yürümesi için “meşrû bir kanun (*kanunu'l-meşrû*)” ve bu meşrû kanuna göre hareket edip onu muhafaza eden bir yöneticinin (*mütevelli*) varlığı gerekmektedir. Ev ve şehir için konulmuş kanunları uygulayan kişilerin (*müdebber*) ayrı şahıslar olmaları ve buna bağlı olarak “tedbîru'l-menzil” ve “tedbîru'l-medine” bölümlerinin ayrı başlıklar altında alınması daha uygundur. Fakat ayrı idarecilerin yönetimi altında bulunan bu iki toplumsallık düzeyi için konulacak “kanun”ların birbirinden bağımsız yapılar olmamaları gerekmektedir.⁵⁰⁹ İbn Sînâ amelî hikmetin alt türlerini açıklarken bir yandan da bunlar arasındaki irtibatın hususiyetleri üzerinde

⁵⁰⁵ İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-ulumi'l-akliyye* (Tis u Resâil içerisinde), Matbaatü'l-Cevâib, İstanbul 1298, ss. 73-74.

⁵⁰⁶ Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 75.

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *Mantiku'l-meşrikiyyin; el-Kasidetü'l-müzdevce fi'l-mantık*, Ayetullahü'l-Uzma el-Ma'raşi Kütüphanesi, Kum 1405, ss.7-8.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *Mantiku'l-meşrikiyyin*, s. 7.

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, *A. g. e*, s. 7; Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 79.

durmaktadır. Zira ev ve şehir/devlet yönetimi ile idare ederken uyulacak olan kanunları vaz'etme hususunu birbirinden ayırmakta ve bu itibarla dördüncü bir amelî hikmet dalı olarak kabul edilebilecek “yasa koyucu sanat (*es-sinâatü 'ş-şâria*)”ın konumuna da işaret etmektedir. Zira ona göre “yönetim” açısından müstakil bölümler halinde ele alınan ve bir ilim dalı olarak ortaya konulan ev ve şehir yönetimi kısımlarına dair kanun koyma işinin (*taknîn*) ayrı ayrı gerçekleştirilmesi uygun değildir. Filozofa göre en uygun olanı, hem “küçük ortaklık” olan “ev” hem de “büyük ortaklık” olan şehir/devlet söz konusu olduğunda uyulması gerekli olan kuralları “kanun” olarak koyan kişinin “tek bir sanata sahip tek bir kişi” olmasıdır ki o da “peygamber (*nebi*)”dır.⁵¹⁰ Kanunlar vaz'edildikten sonra her birinin ahlâka dair bilgi, ev yönetimine dair bilgi ve şehir yönetimine dair bilgi şeklinde müstakil bölümler olarak ele alınmasında bir sakınca olmadığını söyleyen İbn Sînâ'ya göre bunlar gibi “yasa koyucu sanat (*es-sinâ'atü 'ş-şâria*)” ve onun nasıl olması gerektiği de müstakil bir mesele olarak değerlendirilmelidir.⁵¹¹

Burada amelî felsefenin alt dallarına dair analizlerde bulunan İbn Sînâ'nın diğer üç alanın hepsini ilgilendirir şekilde “yasa koyucu sanat”a geçmeden önce yaptığı şey; mezkûr alanların bir ve ayrı mütalaa edilmesi gerekli olan noktalarını göstermektir. Amelî hikmetin alt dallarının konumunun ve birbirleri arasındaki ilişkinin anlaşılması için oldukça önemli olan bu tespitler, yönetmek ve yasa koymak bağlamında farklılaşmaktadır. Bu aynı zamanda gerek ev için gerekse de devlet için yönetimi üstlenmiş olan müteveli/müdebbir ile yönetim için gerekli olan kanunları ortaya koyan “peygamber” arasındaki farklılığı da göstermektedir. Bir başka açıdan ev yönetimi ve devlet yönetimi olarak ayrılan özel ve genel yönetim şekilleri, idareci konumunda olan kişilere nispetle ayrışırken; kanun koyucu olan “nebi”ye nispetle bireysel ahlâkı da içine alacak şekilde tek bir yapı olarak mütalaa edilmektedir. Dolayısıyla onların bütüncül olmasını sağlayan şey “yasa koyucu sanat”ın konuları olmaktadır. Bu nedenle ahlâk yazını içerisindeki geleneksel üçlü tasnifin bölümlenmesi ve içeriğinin anlaşılabilmesi için İbn Sînâ'nın belirttiği “yasa koyucu sanat”ın mahiyetinin ele alınması gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın *Aksâm*'da temel hatlarıyla ortaya koyduğu “yasa koyucu sanat”ın içeriğini tespit için filozofun *eş-Şifâ* külliyyatının “*el-İlahiyat*” bölümünün amelî felsefeyle

⁵¹⁰ İbn Sînâ, *A. g. e*, s. 7; Kaya, *A. g. m*, s. 79.

⁵¹¹ İbn Sînâ, *A. g. e*, ss. 7-8.

ilgili olan kısmına bakılması gerekmektedir. Eserin beş fasıldan oluşan 10. makalesinin son iki faslı “özel olarak” amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifinin içeriğini oluşturan ahlâk, ev yönetimi ve şehir/devlet idaresi konularına ayrılmıştır. İlk üç fasıl ise “yasa koyucu sanat”ın konusu olan “peygamberlik” olgusunun metafizik, psikolojik ve topluma bakan yönleriyle tutarlı bir şekilde izahını, İbn Sînâ’nın *Aksâm*’da metafiziğin yan dalları olduğunu söylediği vahiy ve peygamberliğe dair hususları ve ahiret hayatı öğretisini (*ilmü’l-meâd*) konu edinmektedir.⁵¹² Dördüncü fasılla birlikte amelî felsefenin geleneksel üçlü tasnifiyle “yasa koyucu sanat” arasındaki ilişkiyi ele almaya başlayan İbn Sîna, son iki bölümde ev ve devlet idaresi bölümlerinin altına girebilecek şehir ve evin kurulması hususuyla ilgilenmektedir. Böylelikle dördüncü fasılda aile ile ilgili meseleler ele alınırken; halife, imam ve bunlara itaat etmenin gerekliliği, yönetim şekilleri ve muamelât ile ilgili konular bağlamında şehir/devlet idaresi hakkında peygamberin koyduğu yasalar üzerinde durulmaktadır.⁵¹³

“Yasa koyucu sanat”ın kaynağı hususu ise İbn Sînâ’nın *Uyûnu’l-hikme* adlı eserinde her üç alanın hem ilkelerinin hem de en yetkin hallerinin “ilâhî şariat” tarafından verildiği şeklinde açıklanmaktadır. Ona göre ilahî dinin belirlemesinden sonra insanın düşünme gücü (*kuvve-i nazariye*), “amelî kanun”ların bilgisinden istifade eden amelî akıl aracılığıyla tikeller (*cüziyyat*) üzerinde tasarrufta bulunur.⁵¹⁴ Buradan da anlaşılabacağı üzere İbn Sînâ amelî felsefeye tüm ilkelerin “ilahî din” tarafından verildiğini, dinin sözkonusu fiillerin en mükemmel “form”larını da kendi içerisinde barındırdığını kabul etmektedir.⁵¹⁵ İbn Sînâ’nın ilâhî din tarafından bütün boyutlarıyla belirlenmiş olduğunu kabul ettiği “amelî felsefe”nin konumu ve işlevleri ne olmaktadır? Dahası, bu durumda amelî felsefe içerisinde nazarî ve amelî aklın fonksiyonu ne olacaktır? C. Kaya’ya göre İbn Sînâ’nın mezkûr ifadeleri burada nazar ve amel güçlerinin bir işlevi olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü bu noktada nazarî akla düşen görev; ilahî dinin koyduğu ilkeleri tespit etmek ve bunları “burhânî” olarak ispat etmek, ilkelerden hareketle ortaya çıkacak yeni tikel durumlara dair hükümler ortaya koymaktır ki bu aşamada amelî akıl devreye girmektedir. Böylelikle nazarî akıl, yeni ortaya çıkan tikel durumlar söz konusu olduğunda amelî akıl aracılığıyla ilkelerden hareketle

⁵¹² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik II (el-İlahiyat)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2004, ss. 180-204.

⁵¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik II (el-İlahiyat)*, ss. 195-204.

⁵¹⁴ İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, s. 63.

⁵¹⁵ Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 84.

çözümler üretmektedir. Burada ortaya konan çözümler ise müstakil alanlar olan ahlâk, ev idaresi ve devlet idaresi bölümlerinde ifade edilmektedir.⁵¹⁶

Yukarıda anlatılan bu durum esasında İbn Sînâ'nın neden müstakil olarak ahlâkın bu üçlü tasnifinin içerisini dolduracak eser ortaya koymadığı ve “ahlâk alanına felsefenin diğer alanları kadar ilgi göstermediğine” dair ortaya atılan iddialara da açıklık getirmektedir. Söz konusu durum Kaya tarafından “yasa koyucu sanat”ın belirleyici olduğu bir süreçle şu şekilde ifade edilmektedir:

“İbn Sînâ, amelî felsefenin sahasıyla ilgili ilahi dinin (özellikle son ilahi din olan İslam'ın ve peygamberinin getirmiş olduğu hükümler arasındaki sıkı ilişkiyi ve aklın, felsefenin tikellere dönük bu alanında *ilahi dinle rekabet etmesinin beyhudeliğini*⁵¹⁷ fark etmiş ve aklın tek yapabileceğinin *nazarî felsefe açısından* peygamberlik müessesini metafizik ve psikolojik olarak açıklamak; *amelî felsefe açısından* ise peygamberliğin ferdî ve toplumsal hayatın düzenlenmesindeki rolünü *burhânî bir tarzda* ortaya koymaktan ibaret olabileceği tespitinden hareketle “yasa koyucu sanat”ı ihdas etmiştir. Dolayısıyla *filozofun amelî felsefe açısından görevi*, peygamberlik olgusunu toplumsal hayat ve insan türünün sürekliliği açısından kanıtlamak ve ilahî dinin ferdî ve toplumsal hayat için öngördüğü hükümlerin hikmetlerini belirleyerek bunların doğruluğunu aklî yani burhanî yöntemlerle ispatlamak, bir anlamda bu tikel hükümleri teorileştirmek/tümelleştirmek, bu tümel ilkeleri ahlâk, ev yönetimi ve siyaset ilimlerinin kullanımına sunarak onların, ilahî dinin hakkında herhangi bir hüküm vermediği tikel olayları söz konusu ilkeler çerçevesinde değerlendirmelerini sağlamaktan ibarettir.”⁵¹⁸

C. Kaya'nın İbn Sînâ'nın amelî felsefe sürecinde nazar ve amelî aklın işlevlerine dair yaptığı bu açıklama, amelî felsefenin konu ve mesele itibarıyla aslında iki şeyde düğümlendiğini göstermektedir. Bunlardan birincisi “yasa”nın hem belirleyicisi hem de sürekliliğini sağlayan kişi olarak “peygamber”in kişisel ve toplumsal hayat için merkezî konumudur. İkincisi ise ilahî dinin “peygamber” aracılığıyla koyduğu yasa/hükümlerin hikmetlerini “burhânî” bir tarzda tespit edip bunları tümelleştirmek ve yeni tikel durumlar için uygulanabilir hale getirmektir.

İbn Sînâ'nın yukarıda anlatılan amelî felsefe tasavvuru kendisinden sonraki amelî felsefe yazını içerisinde ne şekilde etkili olmuştur? Bu meselenin gerek yapısal olarak gerekse

⁵¹⁶ Kaya, A. g. m, s. 84.

⁵¹⁷ İtalik vurgular bize ait.

⁵¹⁸ Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 89.

de içerik olarak takip edilebilmesi için öncelikli olarak ilimler tasnifi eserlerine ardından da amelî felsefeyi bir mevzû olarak ele alan eserlere bakılması gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-meşrikiyye*'de yaptığı ilimler tasnifine değinen ilk kişilerden biri olan Fahreddin Râzî (606/1210),⁵¹⁹ İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-hikme*'de yaptığı üçlü amelî hikmet tasnifini kabul etmesine rağmen; *Hikmetü'l-meşrikiyye* adlı eserinde nazarî felsefeyi dörde ayırdığı gibi amelî felsefeyi de dörde ayırdığını ifade etmektedir. Râzî, öncelikle İbn Sînâ'nın üçlü tasnifle hikmet-i hulkiyye, hikmet-i menziliyye ve hikmet-i medeniyye olarak ifade ettiği bölümleri açıklarken onların “ilm-i ahlâk”, “ilm-i tedbîrü'l-menzil” ve “ilm-i siyaset” olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.⁵²⁰ Bunların dışında *Hikmetü'l-meşrikiyye*'de İbn Sînâ'nın “ilm-i tedbîrü'l-medine” adında “dördüncü bölüm” ortaya koyduğunu söyleyen Râzî, bu ilmin de şehri/devleti yönetmek ve maslahatı gözetmeyi amaçladığını ifade etmekte fakat “yönetim”le ilgili benzer hususiyetlerini aktardığı ilm-i siyaset ile ilm-i tedbîrü'l-medine arasında nasıl bir farklılık bulunduğu hususunda bir açıklama yapmamaktadır. Başka bir açıdan ise ilm-i tedbîrü'l-menzil'in “ilm-i siyaset”in bir parçası (*cüz*) olduğunu ifade etmesine bakılırsa Râzî'nin bu hususta tam bir netlik içerisinde olmadığı söylenilebilir.⁵²¹

İbn Sînâ'nın “yasa koyucu sanat” olarak ifade ettiği amelî felsefe bölümünün, dördüncü bir alan yahut “tedbîrü'l-müdün”un bir alt dalı olup olmadığı meselesi hakkında kararsız olan isimlerden bir diğeri Şemseddin Şehrezûrî (688/1289) “genel siyaset”in ikiye ayrılarak amelî felsefenin bölümlerinin dörde çıkarıldığını ifade etmektedir. Buna göre şehir yönetimi “yönetim ve saltanat” ile ilgili olan kısım “peygamberlik ve şariat”la ilgili olan kısım şeklinde ikiye ayrılmaktadır. “Önceki”lerin yönetimle alakalı olan kısmın birincisine “ilm-i siyaset” ikincisine de “ilm-i nevamis” dediklerini söyleyen Şehrezûrî'ye göre bu ayrım geleneksel üçlü ayrımla çelişmemektedir. Çünkü bu son ikisi “ilm-i tedbîrü'l-medine”nin içerisinde mütalaa edilmektedir.⁵²² Benzer yaklaşım İbn Sînâ sonrası felsefenin iki önemli

⁵¹⁹ Kaya, “In the Shadow of ‘Prophetic Legislation’: The Venture of Practical Philosophy after Avicenna”, *Arabic Sciences and Philosophy*, (Yakında yayımlanacak makale).

⁵²⁰ Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, Kahire (t.y), C.2, 6, 13.

⁵²¹ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, s. 13.

⁵²² Kaya, “In the Shadow of ‘Prophetic Legislation’: The Venture of Practical Philosophy after Avicenna” dan naklen: Şemseddin Şehrezûrî, *Resâilü's-şecereti'l-ilahiyye fî ulumi'l-hakâiki'r-rabbaniyye*, thk. Muhammed Necip Görgün, Elif Yayınları, İstanbul 2004, C.1, s. 27-28. Kaya, Şehrezûrî'nin bu açıklamalarının onun eserinde çok açık bir şekilde dörtlü tasnifi kabul ettiğini gösterdiğini ifade etse de bize göre filozofun bu tutumunun çok da belirgin olduğu söylenemez. Çünkü üçlü tasnifin –İbn Sînâ'da olduğu gibi- dört olarak-

ismi Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* ve Katîbî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eserlerinin şerh ve haşiyeleri üzerinden takip edilebilir.⁵²³ Nitekim mezkûr iki eserin şerh ve haşiyelerinden olan Mübarek Şah (784/1382)'ın *Şerhu hikmetü'l-ayn*'ı, Hocaîzâde (893/1487)'nin *Haşîye ala Şerh Mevlânâzâde ala Hidayet'ül-hikme*'si, Molla Sadra (1050/1640)'nın *Şerh ala Hidaye*'si, Kadı Mir'in *Hidâye* şerhinin Türkçe çevirisi olan *İklilü't-teracim* eserine bakıldığında bu husus görülmektedir. Bu eserlerde Şehrezûrî'nin yaklaşımını neredeyse birebir takip eder şekilde “hikmet-i medenî/devlet-şehir yönetimi”nin “ilm-i siyaset” başlığıyla hükümdarlık/yönetim gibi konuları; “ilm-i nevamis” başlığıyla da peygamberlik ve şariat konularını ele alacak şekilde iki kısma ayrıldığı ifade edilmektedir.⁵²⁴

Sözkonusu eserlerdeki amelî felsefeye dair bu izahlar dikkate alındığında onlardaki “ilm-i nevamis” tasavvurunun İbn Sînâ'nın yaklaşımından biraz farklılaştığı görülmektedir. Çünkü yukarıda da görüleceği üzere İbn Sînâ “ilm-i nevamis”i amelî felsefenin müstakil bir “dördüncü türü” olarak görmektedir. Mezkûr yaklaşımı kabul eden müellifler ise “ilm-i nevamis”i “dördüncü” olarak kabul etmelerine rağmen onu bir tür olmaktan çıkartarak “hikmet-i medenî”nin bir alt dalı yani “türlerin türü” haline getirmişlerdir.⁵²⁵

İlimler tasnifi kitaplarında “yasa koyucu sanat (*ilm-i nevamis*)”ın diğer bilimler arasındaki yerine bakıldığı zaman bu alanın felsefî bilimler içerisinde ele alınmayarak dinî ilimlerin bir “üst ilmi” olarak görüldüğü gözlenmektedir. Bu yaklaşımın en kapsamlı örneği İbnü'l-Ekfânî (749/1348)'nin *İrşadü'l-kâsıd ilâ esnel'l-makâsıd* adlı eseridir.⁵²⁶ Nitekim bu bakış açısında “ilm-i nevamis” aklî bir şekilde mucize ve vahyi açıklayarak “dinî ilimlere teorik çerçevesini veren” tamamen bağımsız bir disiplin olarak görülmektedir.⁵²⁷ Böylece

görülebilmesi için bunların dışında “dördüncü bir alan” olarak vaz' edilmesi gerekmektedir. Hâlbuki burada aynı zamanda yeni alanın üçüncü alan olan “ilm-i tedbîrî'l-medine”nin alt iki kategorisinden biri olduğu görülmektedir. C. Kaya, Şehrezûrî'nin buradaki yaklaşımında “es-sınâatü's-şâria” yerine “ilm-i nevamis” kavramını tercih etmesinin, amelî felsefenin yeni alanı hakkındaki görüşlerini İbn Sînâ'nın *Aksam*'ından almış olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bkz. *A.g.m.*, s. 22.

⁵²³ Kaya, “In the Shadow of ‘Prophetic Legislation’: The Venture of Practical Philosophy after Avicenna”.

⁵²⁴ Bahsi geçen her bir müellifin eserlerinden yapılan alıntılarla birlikte ayrıntılı izahlar için bkz. Kaya, “In the Shadow of ‘Prophetic Legislation’: The Venture of Practical Philosophy after Avicenna”.

⁵²⁵ Kaya, buradaki amelî felsefe tasniflerinde yer alan “ilm-i nevamis”in İbn Sînâ'daki yaklaşımı devam ettirerek başlıbaşına bir ilim, pratik felsefenin müstakil bir alanı olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Bkz. *A.g.m.*, s. 28.

⁵²⁶ Kaya, “In the Shadow of ‘Prophetic Legislation’”. İbnü'l-Ekfânî'nin sözkonusu bakışının ilk görüldüğü yer Beyzavi (685/1286)'nin *Risale fî Tarîfâtü'l-ulûm* adlı eseridir. Nitekim burada adı geçen sekiz ayrı din biliminin üst bilimi “ilm-i nevamis”olarak tanımlanmaktadır. Bkz. *A.g.m.*, s. 28-29.

⁵²⁷ Kaya, “In the Shadow of ‘Prophetic Legislation’”.

amelî felsefenin içerisinde ihdas edilen yeni bir alan olan “ilm-i nevamis (yasa koyucu sanat)”, İbnü’l-Ekfânî’nin temsil ettiği yaklaşımla peygamberlik ve vahyi aklî olarak izah etmesi itibariyle “dînî ilimler”in üst ilmi haline gelmiştir. İbn Sînâ’nın “yasa koyucu sanat” hakkında belirlediği konumdan büyük ölçüde farklılaşan bu yaklaşım, sonraki dönemde “ilm-i nevamis”in dînî ilimlerin üst-bilimi olarak değil de onların içerisinde olan bir “ilim dalı” şeklinde mütalaa edilmek suretiyle değişikliğe uğramıştır.⁵²⁸

“Yasa koyucu sanat”ın ilimler tasnifindeki yeri hakkındaki bu mütalaadan sonra amelî hikmetin tasnifi meselesine tekrar dönecek olursak karşımıza şöyle bir soru çıkar: Amelî felsefenin içerisinde gerçekleşen bu dönüşüm felsefenin bu alanındaki literatürü nasıl etkilemiştir? İbn Sînâ’nın sözkonusu tasnifi yaptıktan sonra amelî felsefenin bu konularına felsefe yazını içerisinde bir yer vermemesi nasıl izah edilebilir? Nitekim onun tâkiben talebeleri ve daha sonraki dönemde Ebherî’nin *Hidâyetü’l-hikme*’si ve Katibî’nin *Hikmetü’l-ayn*’ında amelî felsefeyle alakalı bir bölüm bulunmamaktadır. Sözkonusu tavrın gerekçesi ise Mevlânâzâde (?)⁵²⁹’nin *Hidayetü’l-hikme* şerhinde bulunmaktadır. Ona göre eser yazarı Ebherî’nin amelî felsefenin bütün alanlarını ihmal edip onlara değinmemesinin sebebi, “Muhammedî şeriat”ın felsefenin bölümleri içerisinde olan ahlâkın zirve noktasına ve en ayrıntılı şekline ulaşmasıdır.⁵³⁰ Mevlânâzâde’nin yaptığı bu izah sonraki dönemde yer alan felsefî eserlerin şerh ve haşiyeleriyle ilimler tasnifi kitaplarında da oldukça yaygın bir şekilde görülmektedir.⁵³¹ Bu yaklaşımın müteahhir dönemde yer alan pek çok şerh ve haşiyede benzer şekilde ifade edilmesi ne anlama gelmektedir? Daha önce de işaret edildiği üzere İbn Sînâ aslında mezkûr anlayışa zemin hazırlayacak ve takip edilmeye imkân verecek şekilde bu fikre kaynaklık etmektedir. Zira O, *Uyûnu’l-hikme* adlı eserinde amelî hikmet içerisine giren

⁵²⁸ Sözkonusu yaklaşımın örnekleri olarak Kalkaşandî (821/1418)’nin *Subhu’l-aşa fî sinaati’l-inşa* ve Taşköprizâde (968/1561)’nin *Miftahu’s-saade ve’l-misbâhu’s-siyâde* adlı eserinde geçmektedir. Her iki müellif de yaptıkları ilimler tasnifinde “ilm-i nevamis”i dini ilimlerin içerisine dâhil etmektedirler. Bkz. Kaya, “In the Shadow of “Prophetic Legislation”.

⁵²⁹ Mevlânâzâde’nin hayatı ve ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte hicrî 8.yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. Bkz. Abdullah Yormaz, *Mevlânâzâde’nin Hidâyetü’l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010, s.21.

⁵³⁰ Kaya, “In the Shadow of “Prophetic Legislation”, s. 37’den naklen Abdullah Yormaz, *Mevlânâzâde’nin Hidâyetü’l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010, ss. 81-82.

⁵³¹ Kaya müteahhir dönem yaygın olan bu görüş için Kadı Mir (909/1503-1504)’in *Şerhu Hidâyetü’l-hikme*, Mehmed Emin Şirvânî (1036/1627)’nin *Fevâidi’l-hakâniye*, Molla Sadra (1050/1641)’nin *Hidayetü’l-atiriyye*, Akkirmânî (1174/1760)’nin *İklilü’t-terâcim*, Kannevcî (1307/1890)’nin *Ebcüdü’l-ulûm* adlı eserlerinden aynı konuyu ele alan pasajları aktararak bu eserlerdeki yaklaşımın Mevlânâzâde’nin yukarıdaki görüşüyle birebir örtüştüğünü göstermektedir. Bkz. Kaya, “In the Shadow of “Prophetic Legislation”.

üç alanın hem ilkelerinin hem de en mükemmel formlarının “ilahî şariat” tarafından verildiğini ifade etmektedir.⁵³² Bu durumda müteahhir dönemde mezkûr metinlerde bu konu hakkında gerçekleşen kabul, İbn Sînâ’nın bu konu hakkındaki yaklaşımının tesiri altındadır denilebilir. Sözkonusu kabulün bir sonucu olarak nazarî bilimleri felsefelerinin konusu haline getiren müteahhir dönem müelliflerinin kendi felsefe yazınlarında “amelî felsefe”ye neden yer vermedikleri sorusu bir ölçüde açıklık kazanmaktadır ancak yine aynı dönem içerisinde “felsefî ahlâk” formu ve kavramlarını kullanarak yazılan müstakil “ahlâk” eserlerinin varlığı da bilinmektedir.⁵³³

Bu eserlerden bildiğimiz en meşhurları Tûsî (672/1274)’nin *Ahlâk-ı Nâsirî*, Celâleddin Devvânî (908/1502)’nin *Ahlâk-ı Celâlî* isimli eserleri ile Adûduddîn el-Îcî (756/1355)’nin *Ahlâk-ı Adudiyye* adlı risalesi ve bu esere yazılan şerhlerdir.⁵³⁴ Yukarıdaki kabul dikkate alınacak olursa bu eserlerin işaret edilen bağlam içerisindeki yerinin gösterilmesi gerekmektedir. Eğer “ilahî din”in bütün boyutlarıyla amelî hikmet alanını kuşatması sözkonusuysa farklılaştığı yönleri olmakla birlikte bu eserler neden felsefî ahlak formunu kullanmışlardır? Dahası bu formla birlikte “fıkıh” tarafından belirlenmiş olduğu kabul edilen içeriklerinin felsefî kavrayış çerçevesinde ele almalarını ne şekilde açıklamaktadırlar? Bu ikili yapının birlikte mütalaa edilmesinin hangi şartlar altında mümkün olduğu sorusunun cevabı Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde bulunmaktadır.

Tûsî, “insanların yaşayışlarını düzenlemek amacıyla yaptıkları faydalı işler” olarak bahsettiği “güzel ahlâk”a uygun fiillerin ilkelerinin ya insan doğasında ya da gelenekte bulunduğunu ifade etmektedir. İlkesi insan doğasına bağlı olan ahlâkî erdemler ve normlar, zamanın ve mekânın farklılaşması sonucunda herhangi bir değişikliğe uğramazlar. Tûsî’ye göre bu kısım değişime konu olmaması itibarıyla “amelî felsefe”nin içerisine girmektedir.⁵³⁵ Ahlâkî fiillerin ikinci ilkesi olan “gelenek”, eğer toplumun fikirleriyle mutabakât halinde ortaya çıkıyorsa adâb ve âdet; peygamber ya da imam gibi kişilerin koyduğu “kanun”a

⁵³² İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, s. 63.

⁵³³ Amelî hikmetin üç alanını da içerisine alan bu eserlere başlık olarak “ahlâk” ismi verilmiş ve esasında alt konularından birinin ismi olan “ahlâk” bütün üç bölümü ifade eder bir üst başlık haline gelmiştir. Zira ilm-i ahlâk şahsî ahlaklanmayı içerirken, tedbîrî’l-menziel ev idaresini, tedbîrî’l-müdün ise devlet idaresini konu edinmektedir.

⁵³⁴ *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhlerine dair bilgi birinci bölümde verilmiştir.

⁵³⁵ Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayınları, İstanbul 2007, s. 17.

tekâbül ediyorsa “nevamis-i ilahî” olarak adlandırılmaktadır.⁵³⁶ İlm-i nevamis’in kapsamına giren konular ise üç gruba ayrılmaktadır. Birincisi, ibadet ve hükümlerdir ki bunlar tek bir kişiye ait olan yükümlülüklerdir. İkincisi, nikâh ve muamelât gibi “ev halkı”na ortak olarak ait olan kurallardır. Üçüncüsü ise yönetim ve ceza kanunları gibi tüm şehir/ülke halkını ilgilendiren şeylerdir. İlm-i nevamis’in altına giren bu üç alana “Fıkıh” ilmi denilmektedir.⁵³⁷

Tûsî’nin “ilm-i nevâmis” hakkında yaptığı bu izah, İbnü’l-Ekfânî sonrasındaki müelliflerde görüleceği üzere ilm-i nevamis’in amelî felsefenin zatî bir üyesi olmaktan çıkarılıp dînî ilimlerin içerisinde mütalaa edilmesi yaklaşımıyla paralellik göstermektedir. Fakat Tûsî onlardan farklı olarak “ilâhî şeriat”la belirlenen “ilm-i nevamis”in içeriğini amelî felsefenin şahsı, aileyi ve devlet/toplumu ilgilendirir şekilde üç bölüme ayırarak bunların “fıkıh ilmi”nde ortaya konulan hükümler içerisinde olduğunu ifade etmiştir. Bu halde “gelenek”le irtibatlı olarak ortaya çıkan ve yasa koyucu olan “peygamber”in getirdikleriyle belirlenen “ilm-i nevamis” ve artık diğer adıyla “fıkıh”; ahlakî fiillerin amelî felsefe içerisinde kabul edilen kısmıyla ne şekilde farklılaşmaktadır? Ya da burada amelî felsefenin yanı sıra “fikhî hükümler”in farklı boyutları addedilen “ilm-i nevamis”in ele alınmasının gerekçesi nedir?

Tûsî’ye göre ilm-i nevamis başlığı altına giren bu üç alanın ilkesi insan doğası olmadığından bunlar şartların değişmesi, zaman ve mekânın farklılaşması, millet ve devletlerin farklılaşmasıyla değişime maruz kalırlar. Bu kısım, “değişime açık” özelliği sebebiyle “felsefenin bölümleri dışında” olmalıdır. Çünkü filozofun bakışı dinlerin farklılaşması, devletlerin değişmesiyle farklılaşmayan “akıllar”ın hükümlerinin izlenmesi ve tümel şeylerin incelenmesine yöneliktir.⁵³⁸ Felsefî yöntem çerçevesinde bu alanı esas itibarıyla “amelî felsefe” içerisinde kabul etmeyen Tûsî’ye göre mezkûr ilim dalı ancak “genel yönden” pratik felsefenin konuları içerisine girmektedir.⁵³⁹ Amelî felsefenin “insan doğa”sından kaynaklanan yapısıyla “ilm-i nevamis”in şeriat/fıkıhtan kaynaklanan yapısı arasında farklılık gören Tûsî, ikinci alanı “genel yönden” amelî felsefeye dâhil etmesinin ne anlama geldiğine dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Zira metin boyunca ayet ve

⁵³⁶ Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 17. Burada Tûsî’nin “imam”ı da yasa koyucu olarak görmesi onun “Şii-İsmailî” görüşleri benimsemesiyle açıklanabilir. Bkz. Agil Şirinov, “Nasîrüddin Tûsî”, *DİA*, İstanbul 2012, C. 41, s. 437.

⁵³⁷ Tusî, *A. g. e.*, s. 17.

⁵³⁸ Tusî, *A. g. e.*, s. 17-18.

⁵³⁹ Tusî, *A. g. e.*, s. 18.

hadislerden yapılan alıntılar ve fıkıh hükümleri olarak mütalaa edilebilecek bir takım kurallar eserin bu iki yapının birliğiyle inşa edildiğini göstermekte ve fakat aralarının ne şekilde tefrik edilebileceğine dair bir izâhât bulunmamaktadır. Nitekim ev idaresi bölümünün başında temel kaynağının İbn Sînâ'nın bu konu hakkında yazdığı risale⁵⁴⁰ olduğunu; devlet yönetimi bölümünün başında ise burayı yazarken Fârâbî'nin görüşlerinden istifade ettiğini ifade etmekle yetinmektedir.⁵⁴¹

Tûsî'nin yaptığı bu ayrımı da dikkate alarak üzerinde çalıştığımız *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*'ye baktığımızda orada ne Tûsî'nin yaptığı türden bir amelî felsefe ve ilm-i nevamis ayrımı yapılmakta ne de İbn Sînâ'nın ifade ettiği şekliyle ilm-i nevamis amelî felsefenin bir “dördüncü bölümü” yahut İbn Sînâ sonrasında amelî felsefenin üç alanından biri olan “tedbîrî'l medîne”nin bir alt dalı olarak ele alındığı görülmektedir. Şarih eserin başında yaptığı ilimler tasnifinde felsefî ilimleri nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmakta ve nazarî ilimler gibi amelî ilimlerin de ilm-i ahlâk, ilm-i tedbîrî'l-menзил, ilm-i siyaset olarak üçe ayrıldığını ifade etmektedir.⁵⁴² İcî'nin risalede yaptığı tasnif içerisinde bu üç alanın tekâbuliyetini izah eden şarihe göre, risalede yer alan “dört makale”den ilki ahlâkın bilgisini içermesi hasebiyle “nazarî ahlak” bölümüdür. Ahlâklanma sürecinde eylemin öncesinde onun bilgisi gerektiği için bu bölüm diğerlerini öncelemiştir. İkinci makale ise “Ahlâkın korunması ve kazanılması”nı konu edinmektedir. Bu iki makale “ilm-i ahlâk”ın içerisine girmektedir. Üçüncü makale “siyasetü'l-menзил”dir ki amelî hikmetin ikinci alanı olan “ev idaresi”ne tekâbul etmektedir. Dördüncü makale ise amelî felsefenin üçüncü kısmı devlet yönetimini içeren “tedbîrî'l-müdün” bölümüdür.⁵⁴³

Sözkonusu tasnifte amelî hikmetin üç bölümü hususunda Tûsî'yi takip eden şarih, bu alanların içeriğinin amelî felsefe yahut “fıkıh” tarafından hangi ölçü ve ölçütlerle belirlendiğine dair herhangi bir imada bulunmamaktadır. Bu hususta şarih tarafından ifade

⁵⁴⁰ Bu risale daha önce işaret edildiği üzere büyük ihtimalle İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-siyâse* adlı eser olmalıdır.

⁵⁴¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 190-236.

⁵⁴² *Şerh*, vr. 89a.

⁵⁴³ *Şerh*, vr. 89. Şarihin burada ev idaresi hususunda “siyaset”; devlet yönetimi hakkında ise “tedbîr” kavramını kullanması dikkat çekicidir. Aynı tercihin müellifi şimdilik tespit edilememiş olan başka bir *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhinde de mevcut olduğu görülmektedir. Bkz. *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, nr. 1546, vr. 5b.

edilen tek hususiyet; ahlâkın ilkelerinin ve tekâmül etmiş formlarının “Nebevî şeriat”tan ve “aklî kanun”lardan alındığını ifade etmesi olmaktadır.⁵⁴⁴

Çalışmamıza konu olan *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*’yi bu çerçevede değerlendirmemizin yanı sıra diğer *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhlerini de mezkûr mesele çerçevesinde birbiriyle irtibatlı olan iki konuda incelemeye tâbî tutmamız gerekmektedir. Bunlardan birincisi, bu bölümün de temel sorusu olan amelî hikmetin tasnifi meselesidir. İkincisi ise bu tasnifi şekillendiren, hem yapısal hem de kavramsal açıdan farklılık ortaya çıkartan ilâhî din ve peygamberî şeriat/ilm-i nevâmis’in amelî hikmet üzerinde İbn Sînâ’nın ifade ettiği etkiyi devam ettirip ettirmediğidir. Bu sorular çerçevesinde imkân ölçüsünde elimizde bulunan Adudiyye şerhlerini incelemeye çalışacağız.

Esere yazılmış ilk şerh olan Kîrmânî metninde şarih, amelî hikmetin hulkiye, menziliyye ve medeniyye olmak üzere üç bölüme ayrıldığını söylemektedir. Amelî felsefenin “kaynağı” meselesinde ise İbn Sînâ’nın *Uyûnu’l-hikme*’deki yaklaşımını birebir kabul ederek bu alanın hem ilkelerini hem de en mükemmel formlarını “nebevî şeriat ve ilâhî kanun”lardan aldığını ifade etmektedir.⁵⁴⁵ Taşköprîzâde ise şerhinde İcî metninin üçlü ahlâk tasnifini dört ayrı bölümde ifade etmesini temellendirmek amacıyla amelî felsefenin nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemektedir. Ona göre bölümlerden ilki “amel” ile alakalı olmayan nazarî kısımdır. İkincisi ise insanın dünya ve ahiretini ıslah etmesi için kendi nefis kuvvelerini yönetmesi ile alakalıdır. Bu iki bölüm “hikmetü’l-hulkiyye” başlığı altında değerlendirilir. Ülfet ve birliktelik oluşturarak dünyada ve ukbada insan türünün devamını sağlama ile alakalı olan kısım “hikmetü’l-menzilî”dir. Toplum ile ilgili işlerde düzenin sağlanması, adalet ve insaf kanunlarına uygun şekilde Allah’ın kulları arasında dostluk ve yardımlaşmanın (*teâvün*) temin edilmesi hakkındaki kısmın dördüncü makaleyi oluşturan “siyâsetü’l-muluk” bölümü olduğu ifade edilmektedir.⁵⁴⁶ Taşköprîzâde’nin İcî’nin eserindeki bölümlemeyi amelî felsefe kısımları üzerinden açıklamasının en dikkat çekici yanı; “tedbîru’l-müdün” bölümünün “*Ahlâk-ı Adudiyye*’nin dört bölümlük tertibinde görüleceği üzere ahlâkî yetkinleşmenin nihaî noktası olduğunu” söylemesidir. Bunun yanı sıra Taşköprîzâde ahlâkın ilimler arasındaki

⁵⁴⁴ *Şerh*, vr. 90a; Kîrmânî’nin de üzerinde durduğu bu nokta yukarıda geçtiği gibi İbn Sînâ’nın *Uyûnu’l-hikme*’deki yaklaşımını takip eden bir görüştür.

⁵⁴⁵ Kîrmânî, *Şerhu Ahlâkı Adûdiyye*, 3a. (Derya Topalcık, *Kîrmânî’nin Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, s. 51. içerisinde)

⁵⁴⁶ Taşköprîzâde, *Şerhu Ahlâkı Adûdiyye*, 3a. (Elzem İçöz, *Taşköprîzâde’nin Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, s. 100 içerisinde.)

yerinin Nebi'nin sâdık lisanından gelen nâtık vahiy (*vahyu'n-nâtık*) ile belirlendiğini ifade etmektedir.⁵⁴⁷ Ahlâkın ilkelerinin “nebevî şeriat” ve “ilâhî kanunlar (*nevamis*)” olduğunu söyleyen Taşköprizâde, bu hususta “makûlat” ve “müsellelât” kaynaklı öncüllerden de yardım alınabileceğini belirtmektedir.⁵⁴⁸

İsmail Müfid el-İstanbulî tarafından yazılan bir diğer *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhinde hulkî, menzîlî ve medenî şeklinde bölümlere ayrılan amelî felsefenin “tedbîru'l-menzil” ve “siyasetü'l-medine” başlıklarının, insanla “umumî” olarak ilgilenen alanlar olmaları hasebiyle birleştikleri; diğer bölümün ise “tek bir şahsın” güzel ahlâkı kazanmasıyla alakalı olduğu söylenmektedir.⁵⁴⁹ İcî'nin risaleyi dört makale olarak tasnif etmesi üzerinde de duran şarih, bu bölümlemenin “örfi c'alî” ye uygun olarak tertip edildiğini ifade etmektedir.⁵⁵⁰ İsmail Müfid burada amelî hikmetin “ilâhî” kaynaklı olması şeklinde bir görüş bildirmekten ziyade ahlâk alanına farklı yöntemlerle yaklaşan ekollere işaret etmektedir. Ona göre Meşşâî filozoflar ve kelimciler nazar ve istidlal yöntemini benimsemektedirler. Bu ekol amelî hikmetin bilgisinin mantıkî burhanlarla ortaya konulacağını ifade etmektedir. Diğer bir yöntem ise İşrâkîler ve sûfilerin “hakîkî mücahede” ile güzel ahlâkı kazanmaya çalışmalarıdır. Onlara göre bu yöntemle amaçlanan şey; his âlemiyle olan alakanın kesilip nur âlemiyle irtibat kurulmak suretiyle nefsi istikmâl etmektir.⁵⁵¹

Amelî hikmetin üçlü tasnifi ve bunlara dair yapılan açıklamalar yukarıda görüleceği üzere büyük oranda benzerlik göstermektedir. Söz konusu yaklaşımın *Ahlâk-ı Adudiyye*'nin başka şerhlerinde de mevcut olduğu mütalaa edilmiştir.⁵⁵² Yukarıda zikrettiğimiz birinci sorun çerçevesinde *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhlerini değerlendirecek olursak daha önce ele aldığımız şerh bağlamında ifade ettiğimiz üzere bu eserlerde de İbn Sînâ ve sonrasında etkili

⁵⁴⁷ Taşköprizade, A. g. e, 2b. (Elzem İçöz, A. g. e, s. 99 içerisinde)

⁵⁴⁸ Taşköprizâde, A. g. e, 3a. (Elzem İçöz, A. g. e, s. 100 içerisinde) İbn Sîna Kitabü's-Sıfâ:Burhan ve en-Necat eserlerinde amelî aklın ilkelerini oluşturan öncüllerin meşhur (*meşhurât*), kabule dayalı (*makbûlât*), zanna dayalı (*maznûnât*) ve güvenilir tecrübeye dayalı öncüller yerine zannî öncüllerden oluşmuş zayıf tecrübeye dayalı öncüller (*et-tecribiyyat el-vahiye*) den oluştuğunu söylemektedir. İbn Sînâ, İşârât ve't-tenbihât'ta bu husustaki görüşünü değiştirip söz konusu öncül çeşitlerinin önsel (*evvelî*), yaygın/meşhur (*zâi'a*) ve tecrübeye dayalı öncüller olduğunu söylemektedir. Bkz. Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, ss. 64-65, 67.

⁵⁴⁹ İsmail Müfid el-İstanbulî, *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, nr. 1867, vr. 3a, 4b.

⁵⁵⁰ İsmail Müfid, *Şerh*, vr. 4b.

⁵⁵¹ İsmail Müfid, *Şerh*, vr. 3a-b.

⁵⁵² *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, Süleymaniye Kütp. Şehid Ali Paşa, nr. 1546, vr. 5b-6a; *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, Alaaddin Kâzerûnî, İ.Ü. Merkez Kütp. Nadir Eserler, nr. 4018, vr. 37b-38a.

olan amelî felsefenin diğer alanlarına dair mezkûr yaklaşımı takip eden bir tavır görülmemektedir. Nitekim her bir şerh ahlâkın üç bölümü olduğundan söz etmekte ve İcî metnindeki dört makale çerçevesinde bu alanları ele almaktadırlar.

İbn Sînâ tarafından vurgulanan amelî felsefenin “ilâhî şeriat” kaynaklı olması hususu ise her bir şerhte ortak kanaate sahip olunan noktadır. Bu durum Taşköprîzâde ve Kirmânî şerhinde ahlâkın “nebevî şeriat” ve “ilâhî kanunlar (*nevâmis*)” ile belirlendiği şeklinde açık olarak ifade edildiği gibi çalışmamıza konu olan şerh ve diğerlerinde de bu alanın “din kaynaklı” olduğunu gösteren muhtelif formlarla izah edilmektedir.

Tüm bu anlatılanlar sonucunda yukarıda bahsedilen birinci meseleyi ele alacak olursak şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: İbn Sînâ sonrası şerh ve haşiyeleriyle ilim tasnifi kitaplarında etkili olduğu görülen ve amelî felsefe içerisinde ortaya çıkan sözkonusu değişikliklerin amelî felsefe edebiyatının tasnifi içerisinde etkili olmamasının gerekçesi ne olmuş olabilir? Paralel dönemde yazılan tasnif eserleri, hikmet-i medenî alanını hükümdarlık/yönetim konularını içeren “ilmi siyaset” ile peygamberlik ve şeriat konularını içeren “ilmi nevâmis” şeklinde ele alırken, bu yaklaşım niçin amelî hikmeti konu edinen eserlere herhangi bir etkide bulunmamıştır?

Tüm bu soruların takip edilebilmesi için öncelikli olarak mezkûr eserlerin özellikle de ev idaresi ve devlet idaresi bölümlerinde ifade edilen sonuç cümleleri ve kuralların kaynaklarının sorgulanması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra işaret edilen ikinci meseleyi nazar-ı itibara aldığımızda mezkûr ahlâk eserlerinin içerisinde “şeriat”ın belirleyiciliğini gösteren ayet, hadislerin varlığının hangi minval üzere izah edileceğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bu durumla bağlantılı olarak sözkonusu eserlerde dinin ne şekilde etkili olduğunun ortaya çıkarılması için fıkıh tarafından belirlenen yahut onun dışında kalan kısmın tespit edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu da Tûsî’nin söylediği gibi geleneğin içerisinde mütalaa edilen adâb kuralları ile fıkıhın içerisinde kabul edilen “örf”ün mukayesesi ile birlikte “şeriat”ın bu eserlerin içeriğinde ne ölçüde belirleyici olduğunun ortaya çıkartılması ile mümkün hale gelecektir. Böylece İbn Sînâ’nın belirttiği amelî felsefenin ilkelerini ve içeriğini “şeriat”tan alma durumu da netlik kazanmış olacaktır. Nitekim incelediğimiz *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhinde şarih dinin belirleyici yönüne büyük oranda işaret etmiş olsa da niçin felsefî ahlâk yazım tarzını benimsediğini izah etmemektedir.

Esasında bu tür eserler incelendiklerinde nazarî ahlak kısmında bilhassa “alt erdemler” bahsinde kullanılan terimlerde dinin şekillendirici etkisi hissedilmekte ve ev idaresi ile devlet idaresi bölümlerinde ise mahiyeti incelenmeye muhtaç bir “örf” etkisi müşahade edilmektedir. Mezkûr sorular bir kenara bırakılırsa bu eserlerin niçin yapı olarak felsefe geleneğinin tasnifini ve kavramlarını kullandığı sorusuna bu formun “işlevsellik”i itibariyle dinî normların ifadelendirilmesine münasip olması cevabı verilebilir.

SONUÇ

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden eser, 15.yüzyılda yazılmış olduğu bilinen bir ahlâk şerhidir. Tez içerisinde geçtiği üzere Adûduddîn el-İcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye* risalesine yazılmış şerhlerden birisi olan eser, gerek telif edildiği dönem gerekse de sonrasında amelî felsefe yazım geleneğinin sürekliliğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Amelî felsefenin bilhassa İbn Sînâ sonrasında nasıl bir hüviyete büründüğü sorusuna cevap aramak amacıyla bu alanda yazılmış bir eseri merkeze almak suretiyle yapılacak olan mesele takibi ile bu çalışmanın gidişatı belirginleşmiş olmaktadır. Tezin konusu olan *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* adlı eserin bu takipte merkezde bulunmuş olması onun kendi dönemine gelinceye kadar devam eden ahlâk yazımı ile arasında nasıl bir irtibat olduğunu ortaya koymayı gerekli kılmaktadır. Bu itibarla hem İcî metninin hem de şerhin temel kaynağı olan Nasîruddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinin, müteahhir dönemin diğer eserlerinde olduğu gibi *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* üzerinde yaptığı etkinin süreklilik arzeden ve farklılaşan boyutlarıyla takip edilmesi zarureti ortaya çıkmaktadır. Bu durum eserin içerisinde bulunduğu şahsî ahlâk (*tedbîru'l-hulkî*), ev idaresi (*tedbîru'l-menzilî*) ve devlet yönetimi (*tedbîru'l-medenî*) bölümlerini içerisine alan üçlü amelî felsefe yazımını sistemleştiren *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin referans gösterdiği kaynak olan İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinin de takip edilmesini beraberinde getirmektedir. Böylelikle çalışmaya konu olan şerhin ele aldığı meselelerin ilkelerini belirleyen yakın (*Ahlâk-ı Nâsirî*) ve uzak (*Tehzîbü'l-ahlâk*) sebeplerin izlenmesi temin edilmiştir.

Şerhu Ahlâkı Adudiyye adlı eserin süreçte iki nüshası tespit edilebilmiştir. Bunlardan birisi Nuruosmaniye Kütüphanesi 5009; diğeri ise İ. Ü Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü 4018 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Her iki nüsha karşılaştırılarak yapılan tahkik sonucunda Nadir Eserler'de bulunan metnin diğeri nispetle kavramlar ve anlam itibariyle daha güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bu şerhin ele aldığı meselelerin tarihsel bağlamda sahih bir anlayışa kavuşması için yazıldığı dönem hakkında genel tasvir, eserin üslup ve muhteva açısından değerlendirmesi ve diğer şerhler içerisinde nasıl bir yerde durduğu ele alınmıştır. Bu zeminde meseleler yukarıda zikredilen gerekçeler sebebiyle Tûsî ve İbn Miskeveyh'in amelî felsefe hususunda ortaya

koyduğu görüşlerle karşılaştırılarak incelenmiştir. Bunun yanı sıra ahlâk problemlerinin felsefe literatürü içerisinde takibini derinleştirmek için şerhin sınırlarını da gözetmek suretiyle Tûsî düşüncesi üzerindeki etkisi açısından İbn Sînâ ve Fârâbî, Aristoteles, Platon gibi filozofların bu konular hakkındaki görüşleri değerlendirmeye dâhil edilmiştir. İcî'nin üçlü amelî felsefenin birinci bölümü olan “şahsî ahlâk”, “nazarî ahlâk” ve “ahlâkın korunması ve kazanılması” başlığıyla dört makaleye ayırmak suretiyle ele alması üzerine şekillenen şerh yapısının, temel meselelerde büyük oranda Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* eserinin takipçisi konumunda olduğu görülmektedir. Eser tahlilinde görüldüğü üzere problemlerin içyapıları içerisinde gerçekleştirilen bir takım izah farklılaşmaları, kavramsal değişimler ve amelî hikmetin tasnifinde ortaya çıkan dönüşümler, şerh özelinde söylenebilecek farklılaşma ve katkıları ihtiva etmektedir.

Şerhin içerisinde yer aldığı amelî felsefe yazım geleneğinin tasnifi ve içeriği meselesi tezin bu şerhi konu edinmesinin ilkinde bağlı olarak gelişen ikinci gerekçesini oluşturmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın felsefî tavrında klasik üçlü tasnifin filozof tarafından ortaya konulmuş bir kavram olan “es-sınâatü's-şâria” ile dört bölüme ayrılması hususu, kendisinden sonra bunun etkisi olup olmadığı, eğer etkisi varsa hangi tür eserlerde ne tür etkilerinin ortaya çıktığının incelenmesi gerekmiştir. Bu itibarla İbn Sînâ sonrası felsefe tasnifleri ve amelî hikmete dair ortaya konulmuş eserler içerisinde bilhassa *Ahlâk-ı Adudîyye* şerhlerinde yapılan tasnifin ve gerekçelerinin nasıl ortaya konulduğu takip edilmiştir. Netice olarak başka çalışmalarda ifade edilen “dördüncü” amelî felsefe alanının içerikte birtakım etkileri görülse de üzerinde durduğumuz şerhlerde geleneksel üçlü tasnifi dönüştüren bir etkisi olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu örnekten de görüleceği üzere *Şerhu Ahlâkı Adudîyye* adlı eserin muhtasar bir ahlâk risalesine yazılmış şerh olarak ahlâkî tasnif ve meselelerin yönelişinde etkin olacak şekilde muhteva barındırmaktan ziyade, içinde bulunduğu dönemin mevcut paradigmasını sürdürerek ilmî sürekliliği sağlayan unsurlarından birisi olduğu söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Aka, İsmail, *Timurlular*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- Alparslan, Ali, “Baysungur, Gıyâseddin”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, Cilt. 5. ss.276-277.
- Anay, Harun, *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.
- Arıcı, Mustakim, “Adududdin el-İcî’nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgu Bilig*, İstanbul 2009, Sayı. 15, ss.135-172.
- Aristoteles, *De Anima (Ruh Üzerine)*, çeviren. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1999.
- *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.
- *Nikomakhos’a Etik*, çeviren. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2011.
- Calinus, *Kitâbu’l-ahlâk li-Calinus*, nâşir. P. Kraws, Kahire 1937.
- Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000.
- *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Ensar Yayınları, İstanbul 2006.
- “Tedbîrü’l-Menzil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, Cilt.40, ss.260-261.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu’l-mevâkıf*, çeviren. Ömer Türker, Kırkgece Yayınları, İstanbul 2011, Cilt 1.
- Demirkol, Murat, *Nasîreddin Tûsî’nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2011.
- Derya Topalcık, *Kirmânî’nin Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007.
- Donaldson, Dwight M., *Studies in Muslim Ethics*, S.P.C.K, London 1953.

el-İstanbulî, İsmail Müfid, *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, numara: 1867.

Erdem, Hüsameddin, “Ahlâk-ı Adudiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, Cilt. 2, s. 14.

Fahri, Macid, *Ethical Theories in Islam*, E.J.Brill, Leiden 1991.

—————*İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayınları, İstanbul 2004.

Fârâbî, *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, tahkik. Albert Nasri Nadir, Dar'ul-Maşrık, Beyrut 1985.

—————*el-Mecmû*, tahkik. Ahmed Naci Cemali, Matbaatü'l-Adeni, (y.y.) 1907.

—————*Fusûlu'l-Müntezaa*, tahkik. Fevzi Metri en-Neccâr, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1971.

—————*İhsâu'l-ulûm*, tahkik. Osman Muhammed Emin, Darü'l-fikri'l-arabî, Kahire 1949.

Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Felsefe-biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, *Dîvan*, İstanbul 2003/1, Sayı. 14, ss. 1-66.

Fazlurrahman, *Avicenna's de Anima: being of psychological part of kitâb al-Shifa*, University of Durham, London 1959.

Gafarov, Anar, “Nasîruddin Tûsî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, Cilt. 41, ss. 442-445.

—————*Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

Galen, *Galen on Medical Experience*, neşr ve İngilizce çeviri: R. Walzer, Oxford University, Press, London 1944.

Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, tahkik. Mahmud Dîcu, Daru't-takva, Dimeşk 2008.

Görgün, Tahsin, “Îcî, Adûdiddîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, Cilt. 21, ss. 110-114.

Hourani, George, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, New York 1985.

İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehzîbü'l-ahlâk)*, çeviren. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.

—————*Risâle fî mâhiyyeti'l-adl*, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice of Risala fi Mahiyat Al-adl li Miskawaih, ed. M. S. Khan, E. J. Brill, Leiden 1964.

—————*Tehzîbü'l-Ahlâk*, Darü's-sadr, Beyrut 2006.

İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-mead*, Hz. İbrahim Abdullah Nûrânî, Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1984.

—————*en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.

—————*eş-Şifâ: Metafizik*, çeviren. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Cilt 2, İstanbul 2005.

—————*Fî Aksâmi'l-ulumi'l-akliyye* (Tis u Resâil içerisinde), Matbaatü'l-Cevâib, İstanbul 1298.

—————*Kitabu's-siyâse*, yayımlayan. Luvis Şeyho, (y.y), Kahire 1900.

—————*Kîtabu's-Şifâ: Sofistik Deliller*, çeviren. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2006.

—————*Kîtabü's-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhâl)*, çeviren. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2006.

—————*Mantiku'l-meşrikiyyin; el-Kasidetü'l-müzdevice fî'l-mantık*, Ayetullahü'l-Uzma el-Ma'raşi Kütüphanesi, Kum 1405.

—————*Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, çeviren. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2006

—————*Uyunu'l-hikme*, tahkik. Muvaffik Fevzi Cebr, Darü'l-Yenabi, Dımaşk 1996.

- İçöz, Elzem, *Taşköprüzâde'nin Şerhü Ahlak-ı Adudiyye Adlı Eseri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- Karagözoğlu, Hümeysra, “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te “Adalet” Kavramının Siyasî Yansımaları”, *Dîvân*, İstanbul 2009/2, Cilt. 14, Sayı. 27, ss. 93-118.
- Kâtîp Çelebi, *Keşfu'z-zunun an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, tashih. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1941, Cilt.1.
- Kaya, M. Cüneyt, “In the Shadow of “Prophetic Legislation”: The Venture of Practical Philosophy after Avicenna, (Yayımlanmamış Makale).
- “Prophetic Legislation: Avicenna's View of Practical Philosophy Revisited”, *Philosophy and Abrahamic Religions*, ed. T. Kirby-R. Acar, B. Baş, Cambridge Scholars Publishing, 2013, ss.205-223.
- “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvan*, İstanbul 2009/2, Cilt.14, Sayı.27, ss. 57-91.
- Kâzerûnî, Alaaddin, *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler, numara. 4018.
- Kindî, *el-Hîle li-def'i'l-ahzân (Üzüntüden Kurtulma Yolları)*, çeviri ve tahkîk: Mustafa Çağrı, İFAV Yayınları, İstanbul 1998.
- Kirmânî, *Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, numara: 744.
- Kösem, Kevser, *İsmail Müfîd b. Ali El-İstanbulî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008.

- Kutluer, İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1989.
- Özturan, Hümeysra, *İslam Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugünü* (Yayımlanmamış Makale).
- Râzî, Fahreddin, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, tahkîk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, Kahire (t.y), Cilt.2.
- Şehrezûrî, Şemseddin, *Resâilü's-şecereti'l-ilahiyye fî ulumi'l-hakâiki'r-rabbaniyye*, tahkîk. Muhammed Necip Görgün, Elif Yayınları, İstanbul 2004, C.1.
- Şerhu Ahlâkı Adudiyye*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, numara 5009.
- Taşköprizâde, *Miftâhu's-siyâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*, tahkîk. Kamil Kamil Bekrî, Dâru'l-Kütübi'l-hadise, Kahire 1968, Cilt. 1.
- Tiryaki, Mehmet Zahit, *Mehmet Emin Üsküdari'nin Şerhu Tehzibu'l-mantık İsimli Eserinin Tahlili* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Tûsî, Nasîruddîn, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çeviren. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayınları, İstanbul 2007.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Uludağ, Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.
- Uslu, Recep, “Herat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, Cilt. 17, ss. 215-218.
- Yormaz, Abdullah, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHU AHLÂK-I ADUDİYYE'NİN METİN TAHKÎKİ

شرح الأخلاق العُضدية

بسم الله الرحمن الرحيم

شرح الأخلاق العنصرية لبعض الفضلاء

رحمه الله آمين

أحمد لله الذي أفاض علينا سجال المواهب والنعم. ويسرنا لسلوك مناهج تهذيب الأخلاق والشيم. بعث إلينا لتتميم ذلك أشرف أنبيائه وأفضل أصفائه. سيد العرب والعجم. محمدا صلى الله عليه و على اله و اصحابه

¹ وسلم

وبعد فإنّ أولى ما يصرف إليه العنان وبيالغ في تحصيله غاية الإمكان. هو التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلّى بحلية الفضائل. والتخلّي عن ما يقابلها من الهيئات الرديّة والردائل فإنّه الذي يكمل² به انتظام المعاش في الدنيا. ويحصل الفوز بالسعادة الأبدية في العقبى. من رام الصعود الى ذروة الكمال. فهو المرقاة المنصوبة اليه³ ومن أراد الوصول الى مرضات الكبير المتعال فهو نعم العون عليه. هو مصباح في ضوء الإرشاد الى كنوز التحقيق. ورموز الدراية مفتاح لايضاح قواعد التبصرة في البداية والنهاية. كشف عن أسرار المقامات ومقاصد التجريد. وصاف لخلاصة الحقائق وجواهر التوحيد. ينفى الكلام ولا يحيط بوصفه. احيط ما⁴ ينفى بما لا ينفد

وأن المختصر الذي صنّفه الإمام، عمدة الإسلام، قدوة الأنام، أفضل الحكماء المتأخرين، أكمل العلماء المتجربين، عضد الملة والدين، تغمده الله بغفرانه، واسكنه بحبوحه جنانه. مختصر جامع لأصول⁵ هذا الفن وقواعده مشتمل على دقائقه وعوائده منطو على لباب آراء المتقدمين. محتو⁶ على نتائج⁷ أفكار

¹ ن - و على اله و اصحابه

² ن - يكمل

³ ن - اليه

⁴ ن : أن

⁵ 86ب.

⁶ ن : محتر

⁷ ن : فتايج

المتأخرين . لعمرى كتاب حاز فيه الفضائل.وأضحى بتكميل الخلائق كافلا . لكن لم يتفق له شرح يذلل فيه الصعاب ويرفع عن خرائده النقاب فشرحته شرحا يوضح مشكلاته وتبين⁸ مفصلاته وخدمت به حضرة السلطان الأعظم، ملاذ سلاطين العرب والعجم، حافظ البلاد وناصر العباد، ماحى آثار الكفر والعناد والى لواء الولاية في الآفاق، مالك سرير الخلافة بالاستحقاق، باسط مهاد العدل والإنصاف، هادم قواعد الجور والاعتساف، معين أرباب التحقيق وأصحاب اليقين، خلاصة نتائج الماء والطين، مغرس باسقات المجد والمعالي، مؤسس⁹ بنيان الفضل ومربى الأفاضل والأعلى،

ملك الذى الحرم ازكى الخلائق وعند الند لا يساويه أبحر

فاراه فى المتنانة كالمسم وألفاظه فى اللفاظ كالدرد

له الفضل حلت اياديه فينا على ما يريد يقوي وينصر

لقد كل فيه لسان البيان وجل عن العدا وصافة الغر

معين السلاطين غوث البرايا ابو النصر سلطاننا باي سنقر

لا زالت أقطار الأرض مشرقة بأنوار معدلته وأغصان الخيرات مورقة بسحاب رافته وحضرته، ملجأ لطوائف الأنام وحصنا حصينا¹⁰ للإسلام بمحمد عليه السلام هذا وإنى بذلت طاقتى وخدمت على قدر طاقتى فإن وقع فى حيز القبول فهى غاية المقصود ونهاية المأمول والمورجو من الإخوان وخلص¹¹ الخلان أن ينظروا فيه بعين الرضا والإنصاف متجنبين عن صدد الاعتراض والاعتساف وإنى بالتقصير لمعترف وللخطايا لمعترف. والله أسأل ان يوفقني للصدق والصواب. ويجنبني عن الخط¹² والإضطراب إنه ولىّ التوفيق ويده ازمة التحقيق.

قال المصنف رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم:

الحمد لله على نواله لما انعم الله تعالى بالعلوم اليقينية والكمالات الحقيقية التى منها علم مكارم الأخلاق الذى تأليف هذا المختصر أثر من آثاره وفيض من أنواره وكان شكر المنعم واجبا عقلا وشرعا.

⁸ ن : يبين

⁹ ن : مرسس

¹⁰ 87أ

¹¹ س : خلص

¹² س : خطل

صدر كلامه بالحمد على موليتها إذ الحق يسير من كثير وقليل من عزيز. و اختار الحمد على¹³ المدح تأسيساً بكتاب الله سبحانه و لكونه مخصوصاً بالاختياري و وقوع المدح على غيره وعلى الشكر لعم الفضائل والفواضل إذ الشكر مختص بالأخير على أنه لما أورد المحمود عليه من الفواضل صار الحمد مادة الاجتماع والفرق بين الحمد والشكر اللغويين وبينهما وبين الإصطلاحين المذكورين في المطولات. فلا نطول المختصر بذكره.

و الله اسم للذات الواجب الوجود المستحق بجميع المحامد و إنما قال الله دون الخالق¹⁴ أو الرزاق إلى غير ذلك ليتعلق الحمد بما وضع لذاته تعالى بخصوصه لا لما هو اعم منه يرشدك إلى ذلك قولهم الصفة ما وضع لذات مبهم باعتبار معنى هو المقصود. ثم إذا ذكر الصفة بعده كان تصريحاً بالمحمود عليه وتنبيهاً على الاستحقاق الوصفي وتخصيص بعض الصفات بالذكر لايوهم إختصاص من إستحقاقه الحمد بوصف دون وصف. غايته ان يحمد عليه دون غيره وإما ما يقال من ان ذكر الذات يدل على الإستحقاق الوصفي ففيه نظر: أما أولاً فلان الإستحقاق الذاتي وان سلم¹⁵ انه بذكر اسم الذات شئ لا يفهم منه اصلاً يسمى عند ذكر اسم الوصف. وأما ثانياً فلان إستحقاق الذات من حيث هي هي¹⁶ مع قطع النظر عن جميع الأوصاف غير معقول إذ الحمد انما يقع على الجميل الإختياري وذات الشئ لا يكون إختيارياً له وان اريد به الإستحقاق من جهة جميع الصفات. فهو داخل في الإستحقاق الوصفي وكونه إستحقاقاً ذاتياً لا يساعده عقل ولا نقل. واللام في الحمد للجنس لا لما قيل من ان اللام لا يفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذلاً لا يكون ثمة استغراق لأنه يجوز ان يقصد به الإستغراق بمعونة قارئ الإحوال. بل لأنه المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء¹⁷ قرائن الاستغراق وما يقال من ان المحلى بلام الجنس في المقامات الخطابية يتبادر منه الإستغراق. وهو الشائع في الإستعمال هناك مصدراً كان أو غيره. فانما هو¹⁸ في مقام لم يقصد فيه إختصاص الجنس اذا قصد الإختصاص¹⁹ فيبادر الإستغراق ممنوع بل المتبادر هو الجنس كيف وإختصاص الجنس شئ يستلزم بثبوت جميع أفراد له على طريق برهان ابلغ وانت خبير بان المقام مما قصد فيه الإختصاص. ثم لما توقفت استفادة المطالب وإستفادة المآرب على مناسبة²⁰ ما بين المفيض والمستفيض وملائمة ما بين المفيد والمستفيد

¹³ ن - الحمد على

¹⁴ 87ب.

¹⁵ ن : اسم

¹⁶ ن - هي

¹⁷ 88أ.

¹⁸ ن : قائما

¹⁹ ن - اذا قصد الإختصاص

²⁰ ن : تناسبه

على ما يشهد به العقل السليم، والطبع المستقيم، و كان المفيض في غاية التقديس والمستفيد في غاية التعلق والتدنس لزمه التوسل في ذلك بمتوسط ذي جهتي التجرد والتعلق ليستفيض الجهة الاولى عن الواجب ويفيض الثانية على الغالب. فلذلك اردف حمد الله بالصلاة على النبي عليه السلام وقال

والصلاة هو من الله الرحمة ومن الملائكة الإستغفار ومن البشر الدعاء ولا وجه لتخصيصه ههنا بالدعاء كما وقع في بعض الشروح اذ يقال عليه صلاة الله و الملائكة فالوجه ان يعمل من وجوه²¹ المجاز ويراد به ايصال الخير ليعم الكل كما قيل في قوله تعالى (إنّ الله ملائكته يصلون على النبي) او يجعل من إستعمال المشترك في معانيه²² على مذهب البعض **على محمد وآله آل الرجل اهل بيته وعشيرته** خص إستعماله في الأشراف واولى الخطر وأراد به ههنا كل من تابع النبي عليه السلام مجازا كما في قوله: عليه السلام²³ آل كل تقىّ إلى يوم القيامة فيدخل فيه الصحابة رضوان الله عليهم دخولا اوليا ومان عليه ان يصرح بذكر الصحابة و يعيد كلمة على لدفع تهمة الرفض. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم²⁴: "اتقوا مواقع التهم"²⁵ **وبعد فهذا**²⁶ هذه ألفاء اما على تقدير اما في نظم الكلام اما²⁷ على توهمه قبل بعد اذ²⁸ كثيرا ما يستعمل بعد مع أما واذا كثر استعمال شئ في مقام قد يعطى عدمه فيه حكم وجوده كما في قول الشاعر:

بدا لى انى لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان خائبا

حيث عطف ولا سابق مجرورا على مدرك²⁹ التوهم دخول الباء على خير ليس **مختصر في علم الأخلاق رتبته على أربع مقالات** الحكمة هي العلم بالأشياء كما هي والقيام بالأعمال كما ينبغي بقدر الإسطاعة البشرية ليتوصل النفس إلى كمالها الممكن لها³⁰ وهي قسمان نظرى وعملى والنظرى ثلاثة أقسام طبيعى ورياضى وألهي والعملى ايضا ثلاثة أقسام علم الأخلاق وعلم تدبير المنزلة وعلم السياسة. وهذه الرسالة مشتملة على الحكمة العملية بأقسامها الثلاثة الخلقية والمنزلية والمدينة. وهي العلم بما

²¹ ن - عموم وجه

²² 88ب.

²³ ن - السلام

²⁴ س : عليه السلام

²⁵ ن : التهمة

²⁶ س - هذا

²⁷ ن : أو

²⁸ ن - ذا

²⁹ ن : منكر

³⁰ ن - لها

يكون بقدرتنا وإختيارنا³¹ كعلمنا بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وإزالة الملكات الردية النفسانية. ولما توقف اكتساب الملكات الفاضلة وإزالة الملكات الرديه على معرفة الملكات جيدها ورديها قبيحها ومرضيها وضع لها قسما آخر وسماه بالنظري بمعنى أنه يتعلق بمعرفة الأخلاق وجعله جزءاً من الحكمة العملية لشدة الإحتياج إليه وما سبق إلى بعض الأوهام من ان المختصر مشتمل على³² الحكمة العملية ظاهر الفساد واذا تقرر هذا فنقول: ترتيب المختصر على اربع مقالات. المقالة³³ الاولى فى النظرى منه الثانية فى حفظ الأخلاق واكتسابها الثالثة فى سياسة المنزل الرابعة فى تدبير المدن. ووجه ضبطه ان يقول المذكور فيه اما ان يتعلق بكيفية العمل او لا. الثانى النظري منه وهو المقالة الاولى. والاول ان يتعلق بالشخص بنفسه اولا بل به مع غيره والاول الحكمة الخلقية. وهو المقالة الثانية. والثانى اما ان يكون ذلك الغير اهل منزلة اولا بل عامة الخلق. الاول الحكمة المنزلية وهو المقالة الثالثة. والثانى الحكمة المدنية وهى المقالة الرابعة. واعلم ان لكل علم حدا و موضوعا ومبادئ يستمد منها فى ذلك العلم ومساائل وفائدة يترتب عليه فحد³⁴ هذا العلم أنه علم متعلق بكيفية اكتساب الأخلاق الجميلة النفس الإنسانية³⁵ وموضوعة النفس الانسانية من حيث يمكن ان يصدر عنها الأفعال الجميلة او الذميمة بحسب الإرادة. ومبادئه وهى تصورات الفضائل والرزائل والتصديقات بأنها محمودة او مذمومة. ويشتمل عليها المقالة الاولى وهى بكمالها مستفادة من الشرائع النبوية والقوانين العقلية والنقلية وذلك لان المقصود من بعثة الرسل إلى الخلائق إرشادهم إلى تذهيب³⁶ الخلائق ومساائلة الاحكام النظرية لمعمومات من جهة ان³⁷ من شأنها إفادة التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل وفائدته حصول السعادات³⁸ أجلا والفوز بالكرامات عاجلا ولا يذهب عليك ان علم الأخلاق كما يطلق على ما يقابل علم التدبير المنزل وعلم السياسة كذلك يطلق ويراد به الثلاثة لأنهما يكملان الاول فكأنهما من تتمته.

المقالة الاولى فى النظري منه أى من علم الأخلاق قدمها على الثلاثة الباقية. لأنها من مبادئها³⁹ على ما مر ولما كان معرفة الحكمة العملية الخلقية مفتقرة إلى معرفة الخلق اشتغل بتعريفه وابتدله. لأن أنواع الفضائل والرذائل تحته فقال **الخلق** هو فى أصله بمعنى الخلق لكن خص الخلق بالهيات والأشكال

³¹ 89.

³² س + الحكمة النظرية كاشتماله على حكمة العملية

³³ ن - المقالة

³⁴ ن : فخذ

³⁵ 89 ب.

³⁶ ن : تذهب

³⁷ ن : اى

³⁸ ن : السعادة

³⁹ ن : بابها

والصور المدركة بالبصر والخلق يطلق تارة على القوة الغريزية المخلوقة في النفس⁴⁰ التي لا سبيل إلى تغييرها وإياه عنى بقوله عليه السلام: "أربع قد فرغ منه الخلق والخلق"⁴¹ والرزق والاجل" وتارة على هيئة راسخة قابلة للتغير يصدر بسببها عن النفس الفعل الذي هو مقتضى قوة غريزية في النفس بسهولة وإشارة إليه بقوله **ملكة** هي من مقولة كيف لأن الكيفية النفسانية إن كانت راسخة في موضوعها بطيئة الزوال تسمى ملكة والا تسمى خلافا لملكة كيفية نفسانية راسخة واحترز به عن الحال لأنه لا يسمى خلقا **يصدر عنها** أي يصدر بسببها عن النفس فالإنسان مجازي **الأفعال النفسانية** وهي الآثار المختلفة الواقعة على مناهج متفاوتة يكون لمبداها شعور بها احترز به عن الأفعال الطبيعية وهي الآثار التي تقع على نهج واحد ولا يكون لمبداها شعور بها إذ لا يطلق الملكة عليها لأنه لا يمكن تغييرها والملكة ممكنة التغير بسهولة احتراز عن الهيئة النفسانية التي صارت ملكة ولكن يصدر عن النفس بسببها الفعل بصعوبة كالصبر على الألم الشديد للصبور فإنها أيضا لا يسمى خلقا من غير روية احتراز عن هيئة صارت ملكة يصدر بسببها من النفس لفعل⁴² بسهولة لكن لفرض⁴³ وذلك كإظهار العلم لحب⁴⁴ الجاه و الشجاعة للصيت و الغنمة فانها لا تسمى خلقا والفرق بين الخلق واصل القدرة ان نسبة القدرة إلى الضدين على السوء وهو ليس كذلك والخلق ان كان مبداء لكمال النفس فهو فضيلة وإن كان مبتداء لنقصانها فهو رذيلة⁴⁵ وإن لم يكن مبتدا لأحدهما فهو ليس بفضيلة ولا رذيلة واعلم أنه قد اختلف في الأخلاق فقال قوم كل الأخلاق طبيعية يمتنع زوالها كحرارة النار والانتقال من خلق إلى خلق غير ممكن كما قال الشاعر

فما هذه الأخلاق الغرائز فمنهن محمود ومنها مذم

ولن يستطيع الدهر تغيير خلقه لنم ولا بطبيعة متكرم

وقال آخرون لاشئ من الخلق بطبعي ولا يخالف الطبيعة والإنسان مستعد لجميع الأخلاق والكيفية إذا تكررت واذعنت لها النفس تصير بالممارسة والمداومة ملكة ويمكن تغييرها بالتدريج ولما كان الحق هو المذهب الاخير دون الأول لزمه⁴⁶ وإلا لزم رفض انواع التأديبات والسياسات وبطلان الشرائع والديانات وإهمال النوع من التعليم والإستكمال وربما يؤدي ذلك إلى رفع النظام بقدر بقاء النوع أشار إليه بقوله

⁴⁰ ن - الأنفس

⁴¹ 190.

⁴² س : الفعل

⁴³ ن : بغرض

⁴⁴ ن - لمح

⁴⁵ 90ب.

⁴⁶ ن - لزمه

ويمكن تغييره أى الخلق بالمعنى الذى ذكره ولا يكون من الطبيعات وفي بعض النسخ تغييرها إلى⁴⁷ تلك الملكة للتجربة اذ قد يقع إزالة الملكات واكتساب الملكات الحميدة وبالعكس كما يقع لأكثر الناس بواسطة قرنائهم شعر:

عن المرء لا تسال وسل عن قرينه فكل قرين بالمقارن يقتدي

لورود الشرع اى بالتغيير فان الشرع ورد بإزالة البخل والكبر والحسد⁴⁸ وغير ذلك من الملكات الرديه والأخلاق الردية فلو لم يكن التغيير ممكنا لكان التكليف ازالته تكليفا بالمحال وهو لا يجوز و إتفاق العقلا الذين يعتد بهم ويعتبر رأيهم فإنهم إتفقوا على إمكان تغيير الملكة وبهذا اندفع ما يقال من أن إتفاق العقلا ممنوع لأن مذهب العقلاء ان الأخلاق طبيعية والانتقال من خلق إلى اخر غير ممكن كما اسلفناه ولما لم يكن هذا الوجه عمّا لجميع الناس اذ لا ينتهض حجة على ذلك البعض كما لا يخفى لم يعد اللام كما فى الوجه الثانى إشارة انه كانه ليس دليلا مستقبلا⁴⁹ وإذا اردت تحقيق المقام فاستمع لما يتلو عليك على التمام فنقول ان الله قد حكمته خلق الأشياء على ضربين أحدهما ما لا دخل فيه لسعى الإنسان وإختياره أصلا كالسما والارض وكاعضاء البدن والحسن والقبح. وثانيها ما أودع فيه قوة يمكن أن يصدر عن تلك القوة بسبب يسعى الإنسان وعمله شئ آخر كالنواة فان الله تعالى اودع فيها القوة النخلية وجعل الإنسان مستعدا لإكمالها بالغرس والسقى وغير ذلك فاذا اشتغل تربيتها صدر عن تلك القوة المودعة فيها نخل وان اهملها ضاعت قوتها وكذا الإنسان اودع فيه القوة النطقية ويقال لها الغريزة والخلق كما مر وجعل لمساعيه دخلا⁵⁰ في إستخراج ما هو مقتضى تلك الغريزة موجودة⁵¹ فيه بالإمكان الى النسل⁵² فالسجية فعل الله لا يمكن الإنسان تغييرها كما لا يمكن له تغيير الشكل والهيئة لكن⁵³ تسهيل خروج ما هو بالقوة فيه الى العقل ممكن له وبعمله⁵⁴ وإختياره ودخل فيه بعون الله وتوفيقه والقائلون يقدم تغيير الخلق اذا ارادوا بالخلق المعنى المذكور فى المتن فقولهم باطل قطعاً⁵⁵ إذا ارادوا به القوة الغريزية المخلوقة لله تعالى فقولهم صحيح. فإن الإنسان كما لا يقدر على أن ينبت من النواة تفاحا كذلك لا يقدر على إحداث سجيته بإبطال أخرى بأن يقمع مثلاً قوة الغضب والشهوة بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر

47 س : اى

48 91.

49 س : مستقلا

50 91ب.

51 ن - موجودة

52 س : العقل

53 ن : لكل

54 س : لعمله

55 ن - اذا ارادوا بالخلق المعنى المذكور فى المتن فقولهم باطل قطعاً

ويحدث مكانهما قوة الحلم والعفة بل الذي يقدر عليه تليينها وتطويعها بالرياضات والمجاهدات وبه أمر الشرع قال الله تعالى (ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا⁵⁶) الآية وتختلف الإستعدادات فيه في التغيير فإن إستعدادات الأشخاص متفاوتة بحسب الامزجة والطباع في الشدة والضعف فمن واحد يرى أخلاقه لشدة مزاجه بحيث تكاد لا تتفك عنه كأنها جبلية له ومن آخر بحيث يزول بأدنى معالجة لضعفه وتفاوت الإنسان في أخلاقهم كتفاوت الهيات والاشكال ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد⁵⁷ الفا بواحد وقد يقال الضمير في قوله فيه⁵⁸ راجع الى الخلق ومعناه ان إستعدادات⁵⁹ الأشخاص مختلفة في الخلق بحسب الأمزجة يعني ان تلك الكيفيات قابل للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في الملكات وذلك لاختلاف أحوالهم في نفوسهم وأمزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون بعضهم أشد وأضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذا في البواقي. واعلم أنها الزكى المستصفي لقريحتك المتفحص عن ما يزول بأعماله مخاوف اخرتك المتطلب⁶⁰ لما تريد⁶¹ في حسن عاقبتك المشوق الى ما نيط في العاجل من كرامتك وعافيتك ان غاية بغيتك ونهاية طلبتك في الخلق الحسن وانما مما منّ به على نبيه المختار ذو المنن فقال: (وإنك لعلى خلق عظيم) ولعمري انه من اعز ما يشتمر⁶² له الذيل وأنفس ما يستنهض في تحصيله الرجل والخيّل وأستجاد به طوائف الامم وإعترف بفضلته الفريقان من العرب والعجم قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: "تخلقوا باخلاق الله". وقال عليه السلام: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". وفي الأمثال في كرم الأخلاق كنوز الأرزاق ومن أحسن ما انشد فيه قول حاتم كل الأمور تبين⁶³ عنك فتتقضي الا الثناء فإنه لك باق لو انني خيرت كل فضيلة ما اخترت غير مكارم الأخلاق ولما كان النفس الإنسانية ثلاث قوى كل منها⁶⁴ مصدر أفعال نفسانية واثار مختلفة بمعونة الارادة اشار اليها بقوله قوى النفس الإنسانية ثلاث المراد بالقوة ههنا الصفة المؤثرة والنفس الإنسانية كمال ازال طبعي الي من حيث يعقل الكليات ويستتبط بالرأي وإنما كان قوتها ثلاثا لأن قوتها اما أن يكون مبدأ لإدراك الذات أو لا. فالاول هو القوة المبدى ويقال لها النفس الملكية وهي مبدأ الفكر والتمييز وشوق النظر في حقائق الأمور. والثاني اما أن يكون مبدأ الدفع ضرر ولا بل لجلب نفع والاول هو القوة الغضبية ويقال لها النفس السبعية وهي مبدأ الغضب

⁵⁶ ن - و هو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا

⁵⁷ ن : اعد

⁵⁸ ن - فيه

⁵⁹ 92أ.

⁶⁰ ن : المطلب

⁶¹ س : تزيد

⁶² ن - يشم

⁶³ س : تبين

⁶⁴ 92ب.

و الشجاعة والأقدام على الأهوال وشوق التسلط⁶⁵ والترفع وازدياد المال والجاه. والثاني هو القوة الشهوية ويقال لها البهيمية وهي مبدأ طلب الغذاء ومحبة الالتذاذ بالمأكول والمشارب والمناكح وهذا الحصر استقر التي لاعتقلي. والقوة الأولى منها يحص الإنسان والآخر⁶⁶ بان يشترك فيهما ساير الحيوانات ولما كان لكل واحد من هذه القوى ثلاث مراتب طرفان ووسط وهو الذي عبر عنه بالاعتدال إذا المعتدل من الشيء هو المتوسطين طرفي الإفراط والتفريط اخذا بين كلا منها مع مراتبها الثلاث القوة الاولى **النطق** وهو القوة العاقلة التي هي مبدأ لأدراك الكليات **فإعتدالها**⁶⁷ انث الضمير باعتبار ان النطق قوة من القوى **الحكمة** وهي ملكة يصدر عنها افعال والآثار المتوسطة بين الأفعال الجريزة والغباوة بها يدرك أمور ينبغي أن يدرك وقد يقال هي فضيلة يكون بها الشخص محيطا بمعرفة الموجودات بالقدر الذي يمكن احاطته بها قيل حركة النفس الناطقة إذا كانت بالإعتدال وشائقة الى المعارف اليقينية يحدث من تلك الحركة الفضيلة الحكمة وهو رأس الحسنات وأساس السعادات قال الله تعالى (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا) و **إفراطها** اي طرفها الأعلى **الجريزة** وهي هيئة حاصلة للقوة النطقية بها تدرك⁶⁸ أمور لو فعلت لتضرر بها الغير ويعرب منه الدها و **تفريطها** اي طرفها الأسفل **الغباوة** وهي هيئة حاصلة للقوة النطقية بها يقصر صاحبها عن الخير والشر وقيل الغباوة عدم الفطنة عما من شأنه أن يكون فطنا و القوة الثانية **الغضب** وهي قوة للنفس يكون⁶⁹ مبدأ لدفع المنافر و **إعتدالها الشجاعة** وهي هيئة حاصلة للقوة الغضبية وسط بين الجبن والتهور بها⁷⁰ تقدم على أمور ينبغي أن تقدم عليها كالقتال مع الكفار ما لم يزيد وأعلى ضعف المسلمين ودفع الصائل واستخلاص مسلم عن يد متعد. قيل حركة النفس السبعية إذا كانت بالإعتدال ومنقادة للنفس العاقلة يحدث من تلك الحركة⁷¹ فضيلة الشجاعة وهي من أشرف الفضائل وأعز الوسائل يتفاخر بها أقوام وتهالك عليها الأنام كما أن الجبن صفة ردية و منقصة غير مرضية. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "**تحب الشجاعة ولو على قتل حية أو قتل عقرب**" وقال عليه السلام: "**تبركوا بدعاء الاسخياء والشجعان فإنهم أهل حسن الظن بالله**". وقال عليه السلام: "**إذا رأيت بالليل سوادا فلا تكن اجبن السوادين**". قال الشاعر:

⁶⁵ ن : التسلط

⁶⁶ اس : لآخر

⁶⁷ 93.

⁶⁸ ن : يدرك

⁶⁹ ن - يكون

⁷⁰ ن - بها

⁷¹ 93ب.

ومن لم يمت بالسيف مات بعزه

تنوعت الأسباب والموت⁷² واحد

و قال اخر⁷³

باطراف الصوارم والعوالي

نعم نيط المكارم والمعالي

ابي حمل المثقفة النصال

ولم يركب سنام المجد شخص

فتى لم يرض أقدام القتال

ولم يظعن باحراز الأمانى

وإفراطها **التهور** وهي هيئة حاصلة للقوة الغضبية بها يقدم على أمور لا ينبغي أن يقدم عليها كالقتال مع المسلمين بلا وجه شرعي وإستخلاص المطالب عن يد الممطول واعانة ظالم في ظلمه وإيقاع النفس مفردة بين الكفار **فاعتدالها العفة** وهي هيئة حاصلة للقوة الغضبية بها ينحجم عن مباشرة الأمور خيرها وشرها. و القوة الثانية **الشهوة** وهي حركة النفس لطلب الملائم وقيل قوة النفس غير قوة الإدراك والغضب **فاعتدالها العفة** وهي حاصلة للقوة الشهوية من الفجور⁷⁴ والجمود بها مباشر أمور على وفق الشرع والمروة من المأكّل والمشارب وغير ما قيل حركة النفس بهيمة⁷⁵ إذا كانت بالاعتدال على ما ينبغي ومطاوعة للنفس العاقلة بحيث لا يخالف مقتضاها فيحدث منها فضيلة العفة وهي فضيلة يتدرج تحتها الوصول إلى جميع المقاصد ويؤدي تركها إلى الإخلال عن جميع المحاسن والمحامد و **إفراطها الفجور** وهي هيئة حاصلة للقوة الشهوية بها يباشر أمور لا على وجه الشرع وذلك لازدياد تلك القوى على القدر الواجب حتى يشتاق إلى اللذة المفرطة فوق ما تقتضيه الناطقة **وتفريطها الجمود** وهي هيئة حاصلة للقوة الشهوية بها⁷⁶ يقصر عن إستيفاء ما ينبغي وما لا ينبغي و ذلك لتفضيل⁷⁷ تلك القوة عن القدر الواجب فلا يشتاق إلى ما يقتضي الناطقة نيله والحاصل أن القوة الغضبية والشهوية إذا كانتا مطيعتين⁷⁸ للقوة الناطقة كانتا على حاق الوسط فيكونان فضيلتين والا كانتا رذيلتين سواء وقعتا في حد الإفراط و⁷⁹ التفريط و **الفضائل** جمع فضيلة وهي المزية التي يكون حصولها أولى من لا حصولها هي

⁷² س : والدا

⁷³ ن - لغير

⁷⁴ 194.

⁷⁵ ن : بالبهيمة

⁷⁶ ن - بها

⁷⁷ س : لتفضل

⁷⁸ ن : مطيعين

⁷⁹ س : او

الأواسط بدليل قوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط و تقعد ملوما⁸⁰) الآية وقوله عليه السلام: "خير الأمور أوسطها".

قال الشاعر:

عليك بأوساط الأمور فإنها نجاة فلا تتركب ذلولا ولا صعبا⁸¹

فهى ثلاثة الحكمة و الشجاعة و العفة و الاطراف رذائل وهى ستة إذ لكل من هذه الثلاثة طرفان وكان المناسبات بقوله وسائط هى الفضائل فليتأمل. هذه القسمة القائلة يكون الفضائل ثلاثا والرذائل ستا بحسب الكمية أي باعتبار كمية الأوساط والأطراف وأما إذا اعتبرت الكيفية معها فقد يخرج الأواسط عن كونها فضائل بل⁸² تصير رذائل كالأطراف وقد يصير الرذائل فضائل كالجبين والبخل بالنسبة إلى النساء فإنها فضيلة.

قال المنيد الدين⁸³ الطغراني: قد زاد طيب أحاديث الكرام بها ما بالكرائم من جبن ومن بخل. و منها أي و من الرذائل رداءة الكيفية التي للفضيلة، أما رداءة الكيفية في الحكمة فكمن يتعلمها في اللفظ أو في تسامح لمجازاة العلماء أي معارضتهم وممارة السفهاء أي اللجاج معهم بل ينبغي أن يتعلم العلم لله خاصة قال النبي عليه السلام: "من تعلم العلم ليجازي به العلماء أو ليمارى به السفهاء أو ليصرف وجوه الناس إليه أدخله الله النار". قال الشاعر

الشعر⁸⁴

يا من تقاعد عن مكارم خلقه ليس التفاخر بالعلوم الزاهرة

من لم يهذب علمه أخلاقه لم ينتفع بعلومه في الآخرة

إلى غير ذلك من الأحديث والآثار الواردة في حق العلماء في عصرنا فهم أكثر الطلبة المجادلة وإلزام الغير وتعظيم الناس والتدريس وأخذ الوظائف على أنهم قد⁸⁵ اشتغلوا بالعلوم الآلية وتركوا علوم الدينية

⁸⁰ ن - و لا تبسطها كل البسط و تقعد ملوما

⁸¹ 94ب.

⁸² ن - بل

⁸³ ن - المنيد الدين

⁸⁴ ن - شعر

⁸⁵ 195أ.

والفنون الكمالية. جعلنا الله ممن ينبغي بتحصيل العلوم رضاه ويقفني اثر نبيه الذي إجتباه وثبتنا على محبة الخلفاء الراشدين إلى يوم الإنتباه.

وأما رداءة الكيفية في الشجاعة فكمن يمارسها للصيت والشهرة⁸⁶ والغنيمة بل ينبغي أن يكون لأجل نصره الدين القويم واعلاء كلمة الرب الرحيم. و أما رداءة الكيفية في العفة فكمن يترك اللذة ويقصد اعتياض أكثر منها في الآخرة أو يقصد الجاه في الدنيا ولا يفعل ذلك الا حسييس الطبع والهمة بل ينبغي أن يترك اللذة لما يترتب عليه من فخر النفس التي هي أعدا عدوّ بين جنبيك لتصير مرتاضة مطيعة لأوامر الله تعالى⁸⁷ ونواهيها وما يشاكل ذلك. و إنما هي أى الأوساط فضائل إذا لم يشبها غرض من الأغراض الفاسدة كالتعلم لحب الجاه وجمع المال ومنصب القضاء والحكومة وتولية الأوقاف ورياسة العوام والترفع في المجالس وتعليم الأكابر وأبنائهم و كالتشجع لملازمة الملوك وإستيفاء اللذات واحراز الغنائم وخوف الناس منه وكالتعفف عن الشئ لأنه لا يوافق له أو لا يتيسر له أو لجمود شهوته أو للخوف أو ما شاكل ذلك. وصدرت بلا روية وإلا كانت تكليفية غير راجحة فلا إعتداد بها والحاصل ان الفضيلة إنما أن تكون فضيلة⁸⁸ بشرطين، أحدهما وجودي وهو أن يكون ملكة. والثاني عدمي وهو أن لا يشوبها غرض من الأغراض؛ لأنها أي الفضائل خير وكمال ولا شك أن الخيرات والكمالات مقصودة بالذات فالأوساط لا تكون فضائل إلا إذا كانت مقصودة بالذات ولم يشبها غرض من الأغراض، والخير والكمال⁸⁹ حصول شئ لما من شأنه أن يكون ذلك الشئ له والفرق بينهما أن ذلك الحصول بإعتبار برانته من القوة كمال وإعتبار كونه مؤثر أخير.

و اعلم أن لكل شئ غاية و غرضا. و عرض الإنسان تكميل النفس الإنسانية لإستنتاج الخير والكمال وهو المطلوب. والفضائل التي يتصور الإنسان إثنتي عشرة. أربعة نفسانية، وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة وسنذكرها وأربعة بدنية، وهى الصحة والقوة والجمال وطول العمر وأربعة خارجية وهى المال والجاه والتبع النسب ثم لكل فضيلة من الفضائل الثلاث التي هى أمهات مكارم الأخلاق شعب وتفاريع غير محصوره يتشعب عنها بانضمام قيد لكن نذكر منها ما هو أشهر وأدور. فللحكمة سبعة، الأولى أن يقول سبع الشعبة الأولى صفاء الذهن هو قوة للنفس معدة للإكتساب الأراء و قيل الذهن هو الحاسة ظاهرة كانت أو باطنة والقوة والفعل قوة مميزة بين الأمور الحسنة والقبیحة وهو إستعداد⁹⁰

⁸⁶ س : والشهوة

⁸⁷ س - تعالى

⁸⁸ 95ب.

⁸⁹ ن : والكمالات

⁹⁰ 196أ.

النفس هي جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهو ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا. واعلم أن الاستعداد قد يطلق ويراد به كون الشيء بالقوة القريبة أو البعيدة وقد يطلق ويراد به التمكن من الشيء والقدرة عليه والمراد ههنا هو الأخير فايتمل. **لإستخراج المطلوب بلا تشويش وإضطراب يمنع عن الوصول إليه.** الشعبة الثانية **جودة الفهم وهي صحة الإنتقال للذهن من الملزومات إلى اللوازم** كالإنتقال من إختراق شئ إلى مسيس النار له فلو لم ينتقل منه إليه أو إنتقل لكن لا إلى المسيس اللازم مثلا بل إلى شئ آخر غير لازم في الواقع لا⁹¹ يكون للإنتقال صحة ولا يوجد جودة الفهم وهي أخص من الأولى بحسب التحقق لأنه حيثما تحقق صحة الإنتقال من الملزومات إلى اللوازم تحقق البتة ثم استعداد النفس لإستخراج المطلوب بلا تشويش ولا يلزم من الإستعداد المذكور تحقق صحة الإنتقال وأما بحسب الصدق فهما متباينان وكذا الشعب الآتية واما ما يقال من أن بينهما عموما وخصوصا من وجه لتصادقهما وصدق الأولى بدون الثانية وصدق الثانية بدون الأولى أيضا فيما إذا كانت الصحة المذكورة في تعريف الثانية مع تشويش فليس بشئ إذ وجودة الفهم قسم من الحكمة التي هي فضيلة من الفضائل.⁹² وقد عرفت أن الفضيلة لا تكون فضيلة الا إذا كانت ملكة أى صادرة بلا قصد وروية وأنت خبير بأن المقسم يجب أن يكون معتبرا في كل من أقسامه فالتشويش والإضطراب لا يتصور في هذا القسم كما في القسم⁹³ الأول الشعبة الثالثة **الذكاء وهو سرعة إقتداح النتائج** أى سرعة إنتقال الذهن من المقدمات إلى النتائج وبعبارة أخرى سرعة تحصيل المطالب من المقدمات كما إذا تحصّل من قولنا سرعة العالم متغير حادث، قولنا العالم حادث و هو قريب من الحدث. و الشعبة الرابعة **حسن التصور** ويقال له حسن التعقل أيضا و هو **البحث عن الأشياء** بحقائقها بقدر ما هي عليه أى إستكشاف حقائق الأشياء لئلا يلزم إهمال الداخل وإعتبار الخارج والشعبة الخامسة **شهود التعلم** و هي **قوة على درك المطلوب بلا زيادة سعي** وتجشم كلفة وهو ظاهر الشعبة السادسة **الحفظ** وهو **ضبط الصور المدركة** المخزونة. الشعبة السابعة **الذكر** بضم الذال وهو بالقلب كما أن الذكر بكسرهما باللسان وهو إستحضار المحفوظات أى الصور المدركة المضبوطة و **للشجاعة أحد عشر** شعبة الوجه أن نقول إحدى عشرة الشعبة الأولى **كبر النفس** وهو إستحقار اليسار وهو زيادة الداخل على الخروج⁹⁴ وفي معناه وإستحقار الصغار أى الهوان والحاصل أنه⁹⁵ هيئة في النفس مبدأ الإستحقاق الأمور الأربعة الشعبة الثانية **عظم الهمة** وهي كيفية

⁹¹ ن : لكن

⁹² 96ب.

⁹³ ن - كما في القسم

⁹⁴ س : الدخل على الخرج

⁹⁵ 197أ.

نفسانية داعية للنفس الى مرتبة عالية بالنسبة إليها وهى **عدم المبالاة بسعادة الدنيا وشقاوتها** يعنى من كان ذا همة عالية لا يستبشر بوجودان الإيمان الدنيوية ولا يتضجر على منافرتها. قال الشاعر:

ولا تك مفراحا إذا هـى أقبلت ولا تك محزونا⁹⁶ إذا هـى ولّت

الشعبة الثالثة **الصبر** وهى **قوة مقاومة الآلام** كما فى عدم تناول المشتهى و التحمل على المكروه لا الجسمانية فإنها ليست بفضيلة و **الأهوال**. قال الله تعالى (إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب). قال الله تعالى (وجعلناه أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا). وقال عليه السلام "الصبر نصف الإيمان". قال الشاعر⁹⁷

شعر

صبرت وكان الصبر منى سجية وحسبك إن الله أثنى على الصبر

و قال الآخر⁹⁸

وعاقبة الصبر الحميل جميلة وأفضل أخلاق الرجال التفضل

قيل هو وما قبله من فروع الأولى الشعبة الرابعة **النجدة** وهى ملكة يلزمها عدم الجزع عند المخلوق⁹⁹ وعدم صدور الأفعال للغير المنتظمة. و قال الشاعر¹⁰⁰

شعر:

لايجز عن من الحوادث إنما حرق الرجال من الحوادث يحزع

الشعبة الخامسة **الحلم** وهو **الطمأنينة** أى السكون عند صورة الغضب. قال عرابة الأوسى لمعوية بم سدت قومك فقال: أعطى سائلهم¹⁰¹ وأحلم على جاهلهم. قال الشاعر¹⁰²

شعر

⁹⁶ س : مجزاعا

⁹⁷ ن - قال الشاعر

⁹⁸ ن - و قال الآخر

⁹⁹ س : المخلوف

¹⁰⁰ ن - و قال الشاعر

¹⁰¹ 97ب.

¹⁰² ن - قال الشاعر

تحمل على¹⁰³ الأذنين واستبق ودهم

فلن تستطيع الحلم¹⁰⁴ حتى تحملا

الشعبة السادسة السكون وهو الثاني في الخصومات والحروب التي يكون المحافظة الحرمه. قال الشاعر¹⁰⁵

شعر

قد يدرك المتاني بعض حاجته

وقد يكون مع المستعجل الزلل

وهذه الشعب الثلاث من تفاريع الصبر الشعبة السابعة التواضع وهو في اللغة الخضوع وفي الإصطلاح تعظيم¹⁰⁶ ذوي الفضائل ومن دونه في المال والجاه من غير تذلل. وقيل هو حظ النفس إلى ما دون قدرها وأعطائها من التوقير والكرامة أقل من إستحقاقها ويمد p التواضع لكونه قسما من التفضل لأن المتواضع يضع بعض حقه ويرضى بمنزلة دون منزلته، وكونه مقابلا للكبر الذي هو في غاية الرداءة، قال الله تعالى: (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فساد او العاقبة للمتقين)، وقال عليه السلام: "التواضع لا يزيد العبد الا رفعة فتواضعوا رحمكم الله". روى أن الإمام محمد بن الحسن الشيباني، اتى مجلس هرون الرشيد فأفرط هرون في التواضع فقال له بعض خواصه يا أمير المؤمنين من تواضع هذا التواضع لا يهاب فقال هرون ان مهابة تزول بالتواضع لجدير بالزوال.

قال الشاعر¹⁰⁷ :

واخو التواضع من تجلي بالغلى

والكبر والأعجاب فعل العاقل

تعلو الغصون إذ أعد من ثمارها

والثمرات دنون للمتناول

و قال الاخر¹⁰⁸

تواضع إذ اما نلت في الناس رفعة

فإن كريم الناس من يتواضع

ولا تمش فوق الأرض الا تواضعا

فكم تحتها قوم هم منك ارفع

¹⁰³ س : عن

¹⁰⁴ ن - الحمل

¹⁰⁵ ن - قال الشاعر

¹⁰⁶ ن - إستعظام

¹⁰⁷ 98.

¹⁰⁸ ن : و قال الاخر

وينبغي أن يعطي المتواضع كل ذي حق حقه من التواضع عند الخواص والعوام لئلا يصير متكبرا ولا يفضي إلى التذلل والضعة ولو اراد التقدم على الإمثال في المجالس أو ابتداء الكلام¹⁰⁹ منهم فهو متكبر والتكبر مذموم كالضعة إلا إذا كان مع المتكبر. قال عليه السلام: "التكبر مع المتكبر صدقة".

شعر:

تذلل لمن أن تذلت له يرى ذاك للفضل لا للبله

الشعبة الثامنة الشهامة وهي الحرص على ما يوجب ذكر الجميل من الوقائع العظام بيان لما قال الشاعر:

حب الثناء هو طبيعة الانسان

و قال الحاتم:¹¹⁰

كل الأمور تبید عنك وتنقضي الا الثناء فإنه لك باق

الشعبة التاسعة الإحتمال وهو إتعاب البدن في الحسنات وهو يتوقف على الحرص على إكتساب الذكر الجميل. قال النبي¹¹¹ صلى الله عليه وسلم: "أفضل الأعمال أحمرها أى اشقها".

شعر¹¹²

علو الكعب بالهمم العوالي وعز المرء في سهر الليالي

ومن رام العلى من غير كد أضاع العمر في طلب المحال

الشعبة العاشرة الحمية وهي¹¹³ المحافظة على الحرمة في الأهل والأولاد والخدم والعبيد والدين من التهمة. لقوله عليه السلام: "إتقوا مواقع التهم". جعل الله جلّت حكمته هذا القوة الإنسان سببا لصيانة العرض وحفظا للإنسان¹¹⁴ وذبا عن الدين والمحافظة على الحرمة. ينبغي أن يكون على سبيل الإقتصاد وهو أن لا يتغافل عن مبادئ الأمور التي يخشى غوائلها ولا يبالغ في اساءة الظن وبحسيس البواطن فإنه

¹⁰⁹ س : السلام

¹¹⁰ ن - حب الثناء هو طبيعة الانسان

¹¹¹ ن : النبي

¹¹² س : قال الشاعر

¹¹³ 98ب.

¹¹⁴ س : للانساب

منهـى عنه الشعبة الحادي عشر الرقة وهى التاذي من اذى يلحق بالغير من أبناء جنسه من غير اضطراب يحدث في أقواله وأفعاله لئلا يلزم تنافي الآثار لأمر واحد وهو الشجاعة. قال النبي عليه السلام: "تري المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى عضوا تداعى له سائر الجسد بالسهر الحمى" وللغة أيضا شعب. وهى أحد عشر الشعبة الأولى الحياء و هو انحصار النفس خوف إرتكاب القبائح و هى الوسط بين الوقاحة وهى الجراة على القبائح وعدم المبالاة بها و بين الخجل الذي هو إنحصار النفس عن الفعل مطلقا.

اعلم أن القبيح على ثلاثة أنواع. الأول القبيح على الشرع وهو ما يستحق العقاب عليه. والثاني القبيح العقلي وهو ما يكون منافرا للطبع أو ما يوجب المفسدة وفيه عبارات والثالث القبيح العرفي وهو ما يذم فاعله اما تخصيص¹¹⁵ الأول بالشرعي فلان إستحقاق العقاب على الفعل وعدمه ينظر الشرع ولا مدخل لغيره في ذلك وأما تخصيص الثاني بالعقل فلأن المفسدة في الأمور عاجلا ينظر العقل لا غير وأما تخصيص الثالث بالعرف فلان المدح والذم على الأفعال محصلهما العرف والمباشر للأول يسمى فاسقا والثاني مجنونا والثالث ابله. ولا شك في¹¹⁶ أن صاحب الحياء مصون عن هذه الألقاب فالمراد بالقبيح الذي في المتن أعم والحامل على عدم ارتكاب القبائح الثلاثة هو الاول قوة الإيمان. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الحياء شعبة من الإيمان" اى أثر من آثاره المترتبة عليه. قيل لارسطاطا ليس كيف يجوز عن الله تعالى أن يترك عباده سدا في أيام الفترة والإندراس من تعلم الشرائع، فقال: لم يتركهم وقد أودع فيهم العقل والحياء.

شعر: 117

هب البعث لم يأتنا بذرة وجاحمة النار لم تضرم

أليس بكاف الذي همة حياء المسمى من المنعم

قال الاخر 118

إذا لم تخش عاقبة الليالي و لم تستحي فاصنع ما تشاء

فلا و الله ما في الناس خير و لا الدنيا إذا ذهب الحياء

¹¹⁵ وواو.

¹¹⁶ س - في

¹¹⁷ س : قال الشاعر

¹¹⁸ ن : لغير

الشعبة الثانية **الصبر** وهو حبس النفس عن **متابعة الهوى** والمشتبهات النفسانية الشعبة الثالثة **الدعة** وهى السكون عند هيجان¹¹⁹ الشهوة¹²⁰ بحيث يكون مالكا لزمam الإختياري.

قال الشاعر:

إذا نازعتك النفس يوما بشهوة وكاد إليها للفساد طريق

فخالف هواها ما إستطعت فإنما هو عدوّ والخلاف صديق

الشعبة الرابعة **النزاهة** وهى إكتساب المال من غير مهانة أى هوان احتراز عن طرف التفریط وهو ان يكون من مكاسب دينية¹²¹ بحيث يؤدي إلى زوال عرضه. قال الله تعالى (ولله العزة ولرسله وللمؤمنين)

قال الشاعر¹²²

إذا ما¹²³ هان أمرء نفسه فلا أكرم الله من لا يكرمه

ولا ظلم إحتراز عن طرف الإفراط. قال عليه السلام: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله" وإنفاقه في المصارف الحميدة. قال الله تعالى: (ومما رزقناهم ينفقون). قال عليه السلام: "ما من يوم يصبح العبد¹²⁴ فيه إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما اللهم أعط منفقا خلفا ويقول الآخر اللهم أعط ممسكا تلفا". والنزاهة طيب المداخل والمصرف.

الشعبة الخامسة **القناعة** وهى الإقتصاد على الكفاف أى ما يكفي من الماكل والملبس والمنكح وحاصله تسوية الخرج والدخل وهى صفة موصوفة بكل زمان محمودة بكل لسان. قال الله تعالى: (فلننجينه حياة طيبة) وعن ابن عباس رضى الله عنهما: أن المراد بطيب الحياة هو القناعة. وقال عليه السلام: "طوبى لمن هدى إلى الإسلام وكان¹²⁵ عيشة كفافا وقنع به" وقال عليه السلام: "القناعة مال لا ينفد". وقال عليه السلام: "ما قل وكفى خير مما كثر والهي". وقال عليّ كرم الله وجهه: كفى بالقناعة ملكا وبالخلق الحسن نعيما. وقال ذو النون: من قنع إستراح من أهل زمانه وإستطال على أقرانه.

¹¹⁹ ن : هيجة

¹²⁰ ووب.

¹²¹ ن : دينه

¹²² ن : آخر

¹²³ ن : هان

¹²⁴ س : العباد

¹²⁵ 100.

قال شاعر:

يأكل ما فوق البسيطة كافيا وإذا قنعت فكل شئ كاف

و قال الآخر¹²⁶

حتي متى أنا في حط وترحال وطول سعى وادبار وإقبال

ونازح الدار لانفك معربا عن الأحبة ما يدرون ما حالي

بمشرق الأرض طورا أو بمغربها لا يخطر الموت من حرص على بالي

ولو قنعت أتاني الرزق في دعة ان القنوع الغنى لا كثرة المال

ولله در الوزير مؤيد الدين الطغرآنى حيث قال؟

ملك القناعة لا يخشى عليه ولا يحتاج فيه إلى الأعوان والخول.

الشعبة السادسة الوفاء¹²⁷ وهو التأنى فى التوجه الى المطالب¹²⁸

وهى صفة مرغوبة لكونها سببا لظهور اصابة رأى عن مطانة فى¹²⁹ الطلب وهو من هيات الرحمان

كما أن ضده من الشيطان. قال عليه السلام: "التأنى من الرحمن العجلة من الشيطان"

قال الشاعر:

فلا تكن عجلا في الأمر تطلبه فليس يحمد قبل النضج بحمران

الشعبة السابعة الرفق وهو حسن الإنقياد لما يؤدي إلى الجميل¹³⁰ شرعيا أو عقليا أو عرفيا وهى خصلة

مرضية ويقابلها العنف وقال عليه السلام: "لا يدخل الرفق بشئ الا زانة ولا يدخل العنف في شئ إلا

اشانة". قال أبو الفتح البستي:

ورافق الرفق في كل الأمور فلم

¹²⁶ ن : لغير

¹²⁷ هذا المصطلح كان "الوقار" فى المتن الايجى؛ و لكن فى كلا النسختين رجح "الوفاء"

¹²⁸ ن - التوجه الى المطالب

¹²⁹ ن - فى

¹³⁰ ب. 100

يندم رفيقا ولا يذممه إنسان

قال الآخر¹³¹

الرفق يمن والأناة سعادة ليس النجاح لمن يطيش ويخرق

لو سار الف مدجج في حاجة لم يقضها الا الذي يترفق

و قال الآخر¹³²

الرفق نعم العون في طلب العلا فارفق لتحظي بالمارب والمني

ويدخل الرفق في المساهلة وهي مخابلة النفس وقت منازعة الأراء مع القدرة ولا أحتياج إلى جعلها قسما برأسه كما فعله بعضهم فلا يزيد الشعب على احدى عشرة.

الشعبة الثامنة حسن السميت السميت الطريق وهو محبة ما يكمل النفس مما يكون على قانون الشرع والعقل والعرف الغير المنافين له. الشعبة التاسعة الورع وهو ملازمة الأعمال الجميلة والأفعاله المرضية مما يوافق الشرع والعقل والمروة من¹³³ غير فتور او قصور وهو أمر موصوف محمود.

قال الشاعر

تورع فان الخيرات لا تتضيع و إن كريم الخلق من يتورع

الشعبة العاشرة الإنتظام وهو تقدير الأمور وترتيبها لحسب المصالح المراد بالأمر ما يتهيأ به المعاش وبالتقدير قصورها على الوجه الكلي بحسب المصالح الكلية¹³⁴ وبالترتيب إخراج ذلك الكلي إلى الفعل بحسب المصالح الجزئية الواردة بحيث لا يكون خارجا عما تقيضية الحال.

قال الشاعر¹³⁵

ومن تنتظم أحواله فهو مقبل ومن لم يساعده جده فهو مدبر.

¹³¹ ن : آخر

¹³² ن : آخر

¹³³ ن - من

¹³⁴ 101.

¹³⁵ ن : شعر

الشعبة الحادية عشر السخاء وهو إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي أى للمستحق لا للغرض لا لعضو¹³⁶ من غير تقتير ولا تذبذير. وقيل هو إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي في وقت ينبغي مقدار ما ينبغي قيل أول السخاء الإمساك عن مال الناس ومن تمامه الإمساك عن ذكر المواهب. والسخاء من الملكات الفاضلة والصفة الكاملة. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "السخيّ الجهول أحب إلى الله من العالم البخيل"

قال الشاعر¹³⁷

احب الجواد السمع من غير مطمع وابغض لا لليأس كل بخيل

ولكن طبع الا دمي مؤكل ببيغضه مناع وحبّ منيل

و قال الآخر¹³⁸

خلقوا اسخيا لا متساخين وليس السخي من يتساخى

وهذا أى السخاء تحته ستة أنواع من الفضائل وعند بعض ثمانية هي الستة المذكورة واثنان إخوان المرأة. وهي رغبة صادقة للنفس في الإفادة بقدر ما يمكن والعفو وهو ترك المجازاة بسهولة مع النفس مع القدرة والمصنف ترك الأول لأنه يدخل في ملازمة الأعمال الجميلة على ما مر. والثاني لأنه من آثار كبر النفس الذي هو من شعب الشجاعة النوع الأول¹³⁹ الكرم وهو الكرم وهو الاعطاء بالسهولة وطيب النفس في الأمور الجليلة القدر الكثير النفع. قال الشاعر¹⁴⁰

وخير عطية ما ليس فيها مما طلة ولا اثر الملال

الكريم يطلق على الله تعالى بخلاف السخاء فكيف يتصور كون الكريم نوعا منه مع وجوب كون النوع اخص من الجنس لأننا نقول السخي اعم بحسب المفهوم وعدم اطلاقه على الله في الشرع لكون اسماء الله تعالى بتوقيفه لا ينافي كونه اعمّ بحسب المفهوم ومن احسن ما قيل فيه. قال الشاعر¹⁴¹

تراه اذا ما جئته متهللا كأنك معطيه الذي انت سائله

¹³⁶ ن - لا لعضو

¹³⁷ ن - قال الشاعر

¹³⁸ ن - و قال الآخر

¹³⁹ ب. 101

¹⁴⁰ ن - قال الشاعر

¹⁴¹ ن - قال الشاعر

و قول المتنبي¹⁴²

تعود بسط الكف حتى كانه اراد انقباضا لم تطعه انامله

فلو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها فليتنق الله سائله

النوع الثاني الإيثار وهو ان يكون الاعطاء بالسهولة وطيب النفس **الكف عن حاجاته** اى مع كونه محتاجا يكف نفسه عن قضاء حوائجها ويصرف المال إلى الغير وهى فضيله موصوفة. قال الله تعالى: (ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة). قال النبي عليه السلام: "من اشتهى شهوة فرد شهوته واثّر على نفسه غيره غفر الله له." و قال الشاعر¹⁴³

ومن يؤثر الغير في ما له أصاب نهايات حسن الكرم

و قال الاخر¹⁴⁴

اذا كان لي شيئا يأم مالك فان لجاري منها ما تخيرا

لغير¹⁴⁵

وفي واحد ان لم يكن غير واحد¹⁴⁶ ازيد له اهلا وان كان موسرا.

النوع الثالث بالنيل بالياء التحتية¹⁴⁷ وقد وقع في بعض النسخ النبل بالباء التحتية¹⁴⁸ مع ضم النون وهو تصحيف لأنه الحلم عند الغضب العفو عند القدرة وهذا المعنى ليس مناسبا لهذا المقام وهو ان يكون الإعطاء المذكور مع السرور والبهجة والسرور عند الإعطاء امارة كمال السخاء. قال الشاعر:

ثق بالكريم اذا تهلل بشره فهو البشير بنيل كل مراد

النوع الرابع **المواساة** وهى ان يكون الإِ عطاء المذكور مع مشاركة الأصدقاء اى ينفق المال عليهم ويشاركهم في الإنتفاع.

¹⁴² ن - و قول المتنبي

¹⁴³ ن - و قال الشاعر

¹⁴⁴ ن - لغير

¹⁴⁵ س : لغير

¹⁴⁶ 102.

¹⁴⁷ س : بالياء المنقوطة بنقطتين تحتين

¹⁴⁸ س : بالياء المنقوطة بنقطة تحتانية

قال الشاعر¹⁴⁹

مواساة الأحبة داب قوم لهم أقصى نهايات الكمال.

النوع الخامس **السماحة** وهى بذل ما لا يجب بذله تفضلا وتبرعا من غير طلب جزاء وانما ذكر قوله تفضلا بعد قوله بذل ما لا يجب بذله لأن بذل ما لا يجب بذله قسما يتوقع بإزالة مجازاة وقسم لا يتوقع. والسماحة هو الأخير لا غير وذكر التفضل يخرج القسم الأول اذا التفضل¹⁵⁰ طلب الفضل في الغير ولا شك انه أنما يجعل بلا توقع المجازاة بعد الإفادة.

قال الشاعر¹⁵¹:

اسمح أخاك بما استطعت فإنها سبب ازدياد الود والإخلاص.

النوع السادس **المسامحة** و هو ترك ما لا يجب عليه تركه تنزها عن لحوق ما يؤدي إلى الأمر القبيح لمن¹⁵² باع كتابا بمائة دينار وأسقط من ثمنه عشرة دنائير تنزها **والعدالة** في اللغة التساوي في الإصطلاح اسم لجمع¹⁵³ سائر الفضائل أى جميعها فإن قيل لا شك ان التفضل من الفضائل و هو غير داخل في حد العدالة لأن المعتبر في العدالة المواساة في التفضل الزيادة قلنا التفضل احتياط في العدالة و مبالغة فيها طلبا لحصول الأمن عن الوقوع في النقصان فيكون التفضل عدالة زيد عليها للاحتياط. وقال جماعة من المحققين منهم نصير الملة والدين الطوسي العدالة اسم لجمع الفضائل الثلاث أى الحكمة والشجاعة والعفة. وقالوا هى عبارة عن مشابكة القوى الثلاث بعضها لبعض و التحقيق انها كيفية متوسطة يحصل من¹⁵⁴ مشابكة تلك القوى أى تفاعلها بالكسر والانكسار وهى اعتدال قوة المعاملة وإن كان مع المعاملة لحوق الضرر فهو الإنطلام وان لم يكن بل من نفسه على غيره فهو الظلم أولا من نفسه ولا من غير فهو العدالة قال الله (ان الله يأمر بالعدل والإحسان). وقال تعالى: (واذا حكمتكم بين الناس ان تحكموا بالعدل) وقال عليه السلام: "بالعدل قامت السموات والأرض" ولها أى للعدالة شعب اربع عشر الشعبة الأولى **الصدقة** وهى محبة صادقة أى خالصة وقولها ولا يشوها غرض من الأغراض الدنية

¹⁴⁹ ن : شعر

¹⁵⁰ ن : التفضل

¹⁵¹ ن : شعر

¹⁵² 102ب.

¹⁵³ س : ما يجمع

¹⁵⁴ ن - القوى الثلاث بعضها لبعض و التحقيق انها كيفية متوسطة يحصل من

صفة كاشفة لقوله صادقة بحيث يريد به ما يريد لنفسه ويؤثره على نفسه في الخيرات قيل المراد بالخيرات اصناف الأموال¹⁵⁵

قال الله تعالى: (ان ترك خيرا) اى مالا و ليس الصادقة مشتقة من الصدق فلا يلزم الدور على ما توهم وهى الصداقة قليلة الوجود بل عديمة. قال أمير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله عنه:

صاد الصديق وكاف الكمياء معا لا يوجدان فدع من نفسك الطمعا

و قال الآخر¹⁵⁶

ان الصداقة لا تصير صداقة حتى يحب له مطالب نفسه.

الشعبة الثانية الألفة وهى اتفاق الآراء في المعاونة على تدبير المعاش وهى أحد أسباب نظام العالم ولذلك عظم الله تعالى المنة بإيقاعها بين اهل الملة بقوله تعالى: (لو انفقت ما في الارض جميعا ما ألقت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم) وقال النبي¹⁵⁷ عليه السلام: "المؤمن ألف مؤلف ولا خير فيمن لا يؤلف". قال الشاعر

ومن اخلاقنا انا الوف ومن لم يتلف فهو الجماد

وقيل هذه الشعبة راجعة الى المشاورة المسنونة في الأمور السانحة خص باسم الألفة لأن الإيتلاف¹⁵⁸ لازم بالمشاورة الشعبة الثالثة الوفاء وهى ملازمة طريق المواساة فيما ينبغى ان يلزم فهو ما ليس مذموما عند الحكام الثلاثة التى هى الشرع¹⁵⁹ والعقل و العرف و محافظة عهود الخطاء و مواثيقهم فينبغى أن يراع الرجل الوفاء مع صاحبه الى الموت و بعد الموت مع أولاده و أحبائه فإن المواساة و المحافظة على العهود إنما يراد للأخرة فإن انقطعت قبل الموت حبط العمل¹⁶⁰ وضاع السعي¹⁶¹ وهو اى الوفاء لعمرى موصوف عزيز المرام قليل الوجود في هذه الأيام. قال الله تعالى: (والموفون بعهدهم عاهدوا).

¹⁵⁵ 103.

¹⁵⁶ ن : لغير

¹⁵⁷ ن - النبي

¹⁵⁸ ن - الإسلام

¹⁵⁹ ن - فيما ينبغى ان يلزم فهو ما ليس مذموما عند الحكام الثلاثة التى هى الشرع

¹⁶⁰ 103 ب.

¹⁶¹ ن : السقي

و قال الشاعر¹⁶² . شعر

وجربنا وجرب اولونا
فما شئ اعز من الوفاء

و قال الاخر¹⁶³

اما الوفاء فشئ قد سمعت به
فما رأيت له عينا ولا اثرا

ولله در الوزير مؤيد الدين الطغراني حيث قال:

عز الوفاء وفاض العذر وانفرحت
مسافة الخلف بين القول والعمل.

الشعبة الرابعة التودد وهو طلب مودة الإكفاء أى الأمثال خصهم بالذكر لأن مودة الا على تورث مشقة¹⁶⁴ الأدنى.

قال الشاعر¹⁶⁵ شعر

فإذا اردت مودة يحظى بها
فعليك بالأمثال والأكفا

فمودة الارذل تورث ذلة
ومودة العظماء ذات عفا

مما يوجب ذلك أى مودة الاكفاء يستدعيه حسن الخلق وطلاقة المحيا وملاحة التكلم وغير ذلك وزاد عليه بعض الافاضل واهل الفضل وهو أشمل لأنه يتناول طلب الجاهل مودة ذوى الفضائل.

الشعبة الخامسة المكافاة وهى مقابلة الإحسان بمثله او زيادة. قال الله تعالى (واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها). قيل في هذا الحد نظر لأنه لا يشتمل جميع أفراد المكافاة وليس بداخل في التعريف وليس بشئ لأنه لا يسمى مكافاة الاصطلاح¹⁶⁶

الشعبة السادسة حسن الشركة و هى رعاية العدل في المعاملات بأن يكون الأخذ والعطاء على وجه الاعتدال لا يغبن ولا يتغابن.

¹⁶² ن - و قال الشاعر

¹⁶³ ن - و قال الاخر

¹⁶⁴ س + و

¹⁶⁵ ن - و قال الشاعر

¹⁶⁶ 104.

الشعبة السابعة حسن القضاء وهو ترك الندم والمن في المجازاة فإن الندم والمن مذموم فيها جدا. وقيل هو قضاء حقوق الغير عند المجازاة من غير وضع اليه وإظهار الندامة. والشعبة الثامنة صلة الرحم وهي مشاركة ذوى القرابة والأرحام في الخيرات بان يجعلهم هما محظوظين عنده من الموجودات الدنيوية والسريعة الزوال كالمال والجاه والأعمال المستلزمة للثواب الصالح في الآخرة كالصلاة وغيرها من الأمور الجميلة.

قال الشاعر¹⁶⁷ شعر

عليك ببر الوالدين كلاهما وبر ذوى القربى وبر الأقارب.

الشعبة التاسعة الشفقة وهي صرف الهمة الى إزالة المكروه عن الناس. قال النبي عليه السلام: "من فرج عن مؤمن كربة فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيمة".

الشعبة العاشرة الإصلاح وهو التوسط بين الناس في الخصومات بما يدفعها من تسكين نار العداوة وإلقاء ما ينتج دفع الكدورة بينهم. قال الله تعالى: (و اصلحوا بين اخويكم).

الشعبة الحادي عشر التوكل و هو ترك السعى فيما لا يسعه قدرة البشر ولا يتصور فيه لرأى الخلق ورؤيتهم¹⁶⁸ مجال التصرف و الأقدام عليه و زاد بغضهم قيذا آخر و هو عدم إظهار الميل إلى ما هو خلاف الكائن وغير الواقع وما لا يسعه القدرة البشرية هو المسببات دون الأسباب فإن الأسباب مما يسعه القدرة البشرية و هو أسباب النشو و النماء خروج الثمار و الحبوب واشتدادها و هى مسببات ليست مقدرة للإنسان بل مقدورة لله تعالى فتفويضها الى الله تعالى وترك السعى فيها بعد السعى في أسبابها بقدر ما يمكنه هو التوكل وإليه أشار النبي عليه السلام بقوله: للأعرابي بعد ما قال أرسلت الناقة وتوكلت على الله "اعقلها وتوكل على الله" وإنما أمر الأعرابي بفعل مقدور له وهو عقل الناقة إرشادا إليه¹⁶⁹ و ردا لما اعتقد من أن ترك السعى فى أى أمر كان وتفويضه الى الله هو التوكل لا شك أن عقل الناقة طريق لحفظها والحفظ بيد الله ومشينته والتوكل سيرة محمودة. قال الله تعالى: (ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ أمره¹⁷⁰). و قال النبي عليه السلام: "لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير يغدوا خماصا ويروح بطانا".

¹⁶⁷ ن - قال الشاعر

¹⁶⁸ 104ب.

¹⁶⁹ س : له

¹⁷⁰ س - ان الله بالغ أمره

الشعبة الثانية عشر التسليم وهو الانقياد لأوامر الله تعالى فإنه الإيمان المنجي من العذاب الأليم الموصل إلى النعيم المقيم لقوله تعالى: (فلا وربك¹⁷¹ لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجد فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما¹⁷²) الآية وترك الاعتراض فيما لا يلائم طبعه ومصلحته بحسب الظاهر. قال الشاعر¹⁷³

توكلنا على رب السماء
وسلمنا لاسباب القضاء.

الشعبة الثالثة عشر الرضا وهو طيب النفس فما يصيبه من الأمور الغير الملائمة لها وفيما يفوته من الأمور الملائمة لها مع عدم التغير ذكر هذا¹⁷⁴ القيد وان علم من تعريف الأخلاق انها ملكات لا يكون الا مع التغير لأنه ربما يذهل عن السابق لبعد العهد ومثله كثير في كلام القوم وهو اى الرضا سيرة محمودة مودودة عند كل. قال امير المؤمنين علي بن أبي طالب¹⁷⁵:

رضيت بما قسم الله لي
وفوضت امري إلى خالقي

لقد احسن الله فيما مضى
كذلك يحسن الله فيما بقى.

الشعبة الرابعة عشر العبادة وهى تعظيم الله تعالى واهلة من الملائكة الأنبياء والأولياء والأئمة ومتابعيهم من العلماء المخلصين العاملين بما فى القرآن والحديث وما يتفرع عليهما وإياهم أراد بقوله عليه السلام: "أهل القرآن أهل الله لأن الذين لا¹⁷⁶ يقرؤون القرآن ولا يعلمون به" و امتثال أوامره وإنما لم يتعرض للانتهاى عن النواهي لأن الانتهاى عنها لا يسمى عبادة وان كانت طاعة وان ابينه¹⁷⁷ فاجعل النهى عبارة عن طلب الفعل الذي هو كف النفس عن الفعل على ما¹⁷⁸ ذهب إليه جماعة لا عن عدم طلب الفعل¹⁷⁹ فحينئذ يندرج تحت الأمر وهذه الشعبة رأس الخيرات وأساس الكمالات. قال الشعر:

إننا الفضائل كلها لو جمعت
رجعت بأجمعها إلى شئين

تعظيم أمر الله جل جلاله
والسعي في إصلاح ذات البين

¹⁷¹ 105أ.

¹⁷² ن - ثم لا يجد فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما

¹⁷³ ن - قال الشاعر

¹⁷⁴ ن - هذا

¹⁷⁵ ن + شعر

¹⁷⁶ ن - لا

¹⁷⁷ س : ابين

¹⁷⁸ 105ب.

¹⁷⁹ ن : ذهب إليه عن طلب الفعل

رزقنا الله الإيثار¹⁸⁰ بعمل يرتضيه ووفقنا للامتناع عما يسخطه من نواهيه. والصلاة على نبيه النبيه محمد وآله وذويه

المقالة الثانية

في حفظ الأخلاق إذا كانت حاصلة كيف يصاب حتى لا تصير رذيلة واكتسابها إذا لم تكن حاصلة¹⁸¹ بأى طريق يكتسب ويحصل فإن قيل لم يذكر في هذه المقالة طريق اكتساب الأخلاق الفاضلة¹⁸² بل المذكور فيه طريق إزالة الأخلاق الرذيلة قلنا لما استلزم معرفة الثاني معرفة الأول فإن قيل معرفة الأول أيضا يستلزم معرفة الثاني فلو لم يعكس قلنا الآن الا هم إزالة الأمراض لأن النفس بحسب الفطرة سليمة فكان الفضائل مستترة بغلبة الرذائل فمتى ازيلت ظهرت الفضائل او لان ترك الشر مقدمة فعل الخير من حصل له فضيلة من تلك الفضائل المذكورة شروع في بيان كيفية حفظ الاخلاق الجميلة بكسب بان راض نفسه في تخصيصها رياضات أو طبع بأن يكون في طبعه ما يرجح جانب الفضيلة فليحفظها بملازمة اهلها فان ذلك سبب لحفظها¹⁸³ وموجب لتكميلها على ما لا يخفى وعدم صحبة الأشرار فإن مصاحبته سبب لزوالها و اياه¹⁸⁴ الاسترسال في المراح والملاهي والمراءى المجادلة

قال الشاعر¹⁸⁵

وإياك إياك والمزاح فشره الى الشر دعاء وللشوء جالب

وليرض نفسه بوظائف عمله وفكرية فإنها تصير الفضيلة أرصخ في النفس ثم شرع يبين كيفية رياضة النفس بقوله فليذكر جلالته اى إذا حصل له العلم الذي هو أفضل الفضائل فليذكر جلالته قدرة ورفعة مكانته¹⁸⁶ ودوامه فإن العلم باق لا يزال لأنه صفة النفس الناطقة التي لا¹⁸⁷ يفنى بفناء البدن وصفاته ولذلك يصير¹⁸⁸ النفس مشتبهة بالذوات القدسية في معرفة حقائق الأشياء وحقارة الدنيا فى مقابلة جلاله العلم و زوالها فى مقابلة دوام العلم و نكدها¹⁸⁹ اى تكثرها في مقابلة صفاء العلم¹⁹⁰ ويختار من أصدقاء

¹⁸⁰ س : الاتيان

¹⁸¹ ن : جليله

¹⁸² ن : الفضيلة

¹⁸³ 106أ.

¹⁸⁴ كلمة "ياه" فى متن الايجى كتبت فى نسخة ن "اية" و نسخة س "ابه" بالخطأ

¹⁸⁵ ن - قال الشاعر

¹⁸⁶ ن : مكانه

¹⁸⁷ ن - لا

¹⁸⁸ ن - يصير

¹⁸⁹ ن - فى مقابلة جلاله العلم و زوالها فى مقابلة دوام العلم و نكدها

¹⁹⁰ ن : العالم

الصدق أى الذين ظاهرهم وباطنهم واحد و¹⁹¹ هو في هذه الأيام عزيز المرام من ينبهه على عيبه¹⁹² ليستغل بالمعالجة بعد التنبه قبل ان يصير عسر الإزالة ويتفحص قول اعدائه فيه فيعلم منه أى من قول اعدائه فيه عيوبه فيتركها وينظر في معائب الناس فيجتنبها وإن رأى حافظ الفضيلة فتورا في نفسه في مباشرة أسباب حفظ الفضيلة طوعها بالرياضات الصعبة لتتطبع في امتثال الأوامر و¹⁹³ مباشرة الأسباب وهى التي ذكرت من لازمة أهل الفضيلة وعدم صحبة الأشرار وأراضة النفس بالوظائف العملية¹⁹⁴ والفكرية

ولما فرغ من بيان كيفية محافظة الأخلاق شرع في بيان كيفية إزالة الأمراض العارضة فقال وما حصل له مرض نفساني فيعالجه كما أن الأبدان يعالجون باستعمال أربعة أشياء: الغذاء والدواء والسم والكي. كذلك أطباء النفوس معالجتهم بأربعة أشياء مقابلة لتلك الأربعة أشار إلى الأول منها بقوله بإرتكال الفضيلة المقابلة لذلك المرض هذا بمنزلة المعالجة بالغذاء المخالف للكيفية الغالبة على الطبيعة وذلك مثل السخاء المقابل للبخل فيرتكبه عند معالجته وإرادته إزالته وأشار إلى الثاني بقوله ثم أى ان لم ينفع ذلك العلاج فيعالجه بإرتكال العنيف بأن يجشم نفسه التكاليف الشاقة الحاسمة لمادة هذا المرض¹⁹⁵ ويوبخها يغيرها على اقدامها على هذا الفعل في السر والعلن وهذا بمنزلة المعالجة بالدواء وأشار الى الثالث بقوله ثم أى ان لم ينجح هذا أيضا فليعالجه بإرتكاب الرذيلة المقابلة كما إذا لم يفده في إزالة البخل فضيلة الجود يرتكب السرف المذموم و ليحفظ مقدار ما يندفع به ذلك المرض وفي بعض النسخ وليحتط أى في مقدار حتى لا يجاوز الطرف الآخر بأن تصير ملكة وهذا بمنزلة العلاج بالسم إذا مست الحاجة إليه من خوف السراية والهلاك أمر بالاحتياط وأشار إلى الرابع بقوله ثم ان لم ينجح هذا أيضا صريحا¹⁹⁶ لرسوخ الرذيلة¹⁹⁷ فليعالجه بإرتكاب الرياضات الشاقة كارتكاب الأمور الصعبة والأعمال القوية الألم وهذا بمنزلة المعالجة بالكي فكذا آخره نقل ان بعض الناس كان يركب البحر في الشتاء عند اضطراب المياه وتلاطم الأمواج ليحصل له الشجاعة والحاصل أنه ينبغي ان يخلص نفسه عن الأخلاق الرذيلة ولا يهملها البتة فإنها من أعظم المهلكات وأقوى الموزيات¹⁹⁸. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أن العبد ليبلغ من سوء الأخلاق أسفل درك جهنم" ولندكر أمراضا جزئية يكثر وقوعها مع علاجها لما

¹⁹¹ ن - و

¹⁹² ن : غيبة

¹⁹³ س - و

¹⁹⁴ 106ب.

¹⁹⁵ ن : الفن

¹⁹⁶ س - صريحا

¹⁹⁷ 107أ.

¹⁹⁸ ن : المرزيات

فرغ من المعالجات الكلية أراد ان يذكر نبذا من الأمراض الجزئية لتقرر تلك الكليات بالأمثلة الجزئية فنقول الأمراض النفسانية باعتبار منشأها ثلاثة أقسام لأنها أما ان تحصل من القوة النظرية او من¹⁹⁹ القوة الدفعية او من القوة الجذبية. اما الأمراض الحاصلة من القوة النظرية فتلاثة. الأول **الحيرة** وهى التردد في صواب رأى وسببها **تعارض الأدلة** مع عدم المرجح لأحدها وعلاجها **ممارسة القوانين العقلية** المورثة للتمييز بين الصواب والخطأ كالمنطق والهندسة ليطلع على الشروط المعتمدة في الدليل ويتمكن من الاحتراز عن المغالطة الثاني **الجهل البسيط** وهو عدم العلم عما من شأنه العلم مع العلم بعدمه وهو في الابتداء غير مذموم اذ هو شرط التعليم أصحابه كالأنعام **نفقدهم**²⁰⁰ بأنه **يمتاز الإنسان عنها بل هم أضل** و احط رتبة من الانعام²⁰¹ **ليتوجها نحو كمالاتها** الممكنة لها وقصورهم عن تحصيل ما يمكن لهم من العلم والتمييز وذلك لأن كمال كل موجود بحصول ما خلق لأجله فيه ومتى لم يحصل الغرض فيه كان ناقصا البتة والإنسان مخلوق لتحصيل مكارم الشريعة واكتساب الفضائل النفسانية الموصلة إلى السعادة الأخروية كما قال الله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون) فأن أعرض واشتغل بما لايعنيه كان أضل من الأنعام كما قال الله تبارك و²⁰² تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) و **يعالج الجهل البسيط بملازمة العلماء المحققين** واستماع أقوالهم النظر في أفعالهم **ليظهر له نقصانه عند محاوراتهم** ويعلم أن شرف الإنسان بالعلم و يرى نفسه عارية عن ذلك الشرف فيشتغل بإزالة هذا المرض. الثالث **الجهل المركب** سمى به لأنه جهلان جهل بالحق و جهل لأنه جاهل وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع وهو من الأمراض المعجزة لأطباء النفوس عن علاجها حتى اختلفوا في أنه هل هو قابل للعلاج أم لا واستدل المانع بأن طلب العلاج وفيه نظران قيل والأكثر أن على أنه قابل ولذلك أورد كلمة ان و قال أن قبل **العلاج فبملازمة الرياضات كالهندسة والحساب ليطعم لذة اليقين** فإنها علوم يقينية مشتقة لا تقبل الظن والشك²⁰³ أصلا وتطلع على عقائدهم الفاسدة ثم أن لم يفد ملازمة الرياضات فليعالج²⁰⁴ **بالتنبيه على مقدمة مقدمة بالتدريج** لعله يرتدع عن ذلك على مهل واما الأمراض الحاصلة من القوة الدفعية فتلاثة أيضا. أشار إلى الأول منها بقوله **والغضب** وهو مستغن عن التعريف لبدايته وتعريفاته تنبيهات و **يعالج بنفي جميع أسبابه** لأنه متى انتفى أسباب الشئ انتفى ذلك الشئ اذ نفي جميع الملزومات يستلزم نفي اللازم وهى كثيرة لكن نذكر الأعراف والاشهر. وهى عشرة. الأول **العجب** وهو

¹⁹⁹ ن - او من

²⁰⁰ 107ب.

²⁰¹ ن : التعليم

²⁰² س - تبارك و

²⁰³ 108أ.

²⁰⁴ س + بالتعليم

ظن الإنسان بنفسه استحقاق منزلة هو غير مستحق لها ومنشأ الجهل ومحبة الإنسان نفسه وهو مذموم جدا. قال الله تعالى ويوم حنين (إذ أعجبكم كثرتكم) وقال عليه السلام: "ثلث مهلكات شح مطاع و هوى متبع و إعجاب المرء بنفسه" و آفاته كثيرة فإنه يفضي إلى التكبر ونسيان الذنوب وإهمالها والاعتزاز بنفسه وان يثنى على نفسه ويحمدها و النظر إلى الغير يعين الاستحقاق وحب الجاه و الارتفاع على الناس الثاني **التكبر** و هو رفع النفس فوق قدرها وأعطائها من التوقير و الكرامة أكثر من استحقاقها **وهما** أي العجب والكبر **بدع** أي بديع غريب ممن جرى مجرى البول مرتين مرة مجرى بول الاب حال المباشرة ومرة من مجرى بول الأم حال الولادة **وهو ميت غدا**²⁰⁵ وإليه أشار على كرم الله وجهه بقوله²⁰⁶: عجت لمن يتكبر وهو في أول حال نطفة مذرة وفي آخر حال جيفة قذرة وهو بينهما حامل العذرة. **ويحتاج إلى أبناء جنسه في الماكل والمشرب والملبس حالة الحياة والممات فكيف يتطرق إلى من هو كذلك ليفوق**²⁰⁷ على بنى²⁰⁸ نوعه والفرق بينهما أن العجب يتحقق بنفس المعجب ولو لم يوجد شخص سواه بخلاف الكبر فإنه لا يتحقق الا بالنسبة إلى الغير والداعي اليهما سبعة العلم والنسب و العمل²⁰⁹ و القوة و المال و كثرة الأنصار و الأولاد وعلاجهما²¹⁰ العلمي ان يعرف نفسه أولا وربّه ثانيا والعلمي²¹¹ المواظبة على أخلاق المتواضعين وملاحظة أحوال سيد المرسلين وآله وأصحابه الأكرمين و الثالث **الافتخار** وهو المبالاة بالأشياء الخارجة عن الإنسان **وهو أبعد منها** أي العجب والكبر **لأنه يتعظم ويفتخر بفضيلة الغير** قال النبي عليه السلام: "لا تأتوني بأنسابكم واتوني بأعمالكم".

قال الشاعر²¹²

الناس يجمعهم في الانتساب اب وإنما اختلفوا بالفضل اشتاتا

و قال الآخر²¹³

وليس فخار المرء الا بنفسه وان عد ابا كراما ذوي نسب

و قال الآخر²¹⁴

²⁰⁵ 108ب.

²⁰⁶ س - بقوله

²⁰⁷ ن : ليحكم

²⁰⁸ ن - بنى

²⁰⁹ ن - و العمل

²¹⁰ ن : دعت لاحدهما (خطأ)

²¹¹ ن : العلمى (خطأ)

²¹² ن - قال الشاعر

²¹³ ن - و قال الآخر

إذا افتخرت بأبَاء مضوا سلفا قالوا صدقت ولكن بئسما ولدا

ويعرف قلة أباء عنانه أي فائدته بالسفر الى حيث لا يعرف فإنه إذا لم يعرف لم يوقر بفضيلة آبائيه فيتنبه لعدم فائدته و بالتفكر في نفسه²¹⁵ و عزائها عن الفضيلة وفي ان فضيلة الغير لا يتعدى إليه و الرابع المرآء وهو المجادلة والخامس اللجاج وهو التمار في الخصومة وهما قاطعان للنظام أي لنظام العالم لأنهما رافعان للألفة مفضيان إلى المنازعة وعلاجهما قصور المفاصد المتولدة منهما وتركهما عنفا وارتكاب ضدتهما والسادس المزاح أي المطايبة.

قال الشاعر²¹⁶

جانب الناس في المزاح وخل المزاحمة وتنصح وقل لمن يتعاطى المزاح فيه. والسابع الاستهزاء وهو الاستخفاف بالغير. قال النبي عليه السلام: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا²¹⁷ او ليسكت" وهما أي المزاح والاستهزاء مع قلة الفائدة فيهما مسلبة للبهاء أي ماء الوجه ومجلبة للأعداء لأنه لا يولد إلا²¹⁸ الحقد قاطعان للنظام كما مر في المرآء واللجاج وعلاجهما التشاغل بالمهمات والجد في تحصيل الكمالات ومنع النفس عن الجواب الخشن وتركهما بالكلية ومن عجز عن الاقتضاء في المزاح فليتركه والاقتصاد في المزاح غير منهي عنه روي أن النبي عليه السلام: "أخبر لعجوزان العجائز لا يدخلن الجنة بل يصرن ابكارا و²¹⁹ يدخلن". قال الله تعالى: (انا انشأناهن انشاء فجعلنا هن ابكارا) و الثامن الغدر و هو ضد الوفاء و التاسع الضيم وهو ضد العدالة و هما لمتاع الدنيا الدنية وهو قليل اشارة الى علاجهما يعني ينبغي ان يتفكر في رداتهما لرداة المطلب ليرتدع وليرفضه من غير²²⁰ معه ليعرف قبحه و العاشر طلب ما يتنافس فيه أي يرغب فيه من الجواهر النفيسة و مع حقارتها أي الجواهر تكثير العدو ولا يغني عند الحاجة شيئا اشارة إلى علاجه يعني ينبغي ان يتفكر أنها مع خساستها تكثر العدو ولا تفيد عند الحاجة شيئا وأنها أبقيت لك لم تبق لها وأورد كلمة إشارة إلى أن بقاءها بعيد. قال الشاعر:

أين الأكاسرة الجبابرة الأولى كنز الكنوز فلا²²¹ يقين ولا يقوا

²¹⁴ ن - وقال الآخر

²¹⁵ 1/109.

²¹⁶ ن : شعر

²¹⁷ ن - فليقل خيرا

²¹⁸ س : يولد

²¹⁹ ن : او

²²⁰ 1/109 ب.

²²¹ س : فما

ثم أراد أن يبين كيفية تسكين الغضب بعد احتياجه فقال **اما الغضب بعد الاحتياج** والثوران فصعب علاجه **يستر العقل بدخانه المظلم** الغضب حركة مبتدوها شهوة الانتقام فإذا كانت تلك الحركة قوية اشتعلت ناره فتنبعث الابخرة والادخنة الكثيفة ويمتلئ الشريانات الدماغ منها فينتشر²²² في سائر الأعضاء فيصير العقل محجوبا وفعله ضعيفا ولا يقدر النفس على تسكينه فيضطرب ويعمي عن الرشد و قد يكون مؤديا إلى أمراض شديدة مردية في هذه الحالة معالجة وإطفاء نارية متعسرة جدا إذ و كل ما يستعمل يكون سببا لزيادة مادية و إليه أشار بقوله **و كل قرب منه من النصائح يكون كالوقود له** بفتح الواو فإنه اسم لما يتوقد به وأما بضمها فهو المصدر وليس بمناسب للمقام حتى أن النصائح تصير سببا لزيادة التهابها كالنار فإنها إذا كانت²²³ ملتهبة فكل ما ألقى تحرقه ويزيد التهابها وربما **نفع** في تسكينه تغيير الهيئة كتبديل الملبوس باطيب او اخف وترك القيام إلى القعود²²⁴ او بالعكس وربما **نفع شرب الماء البارد** والوضوء به كما ورد في الحديث: قال النبي عليه السلام: "أن الغضب جمرة توقد في القلب الم تر الى اتفاح او داجة وجمرة عينية فاذا وجد أحدهم من ذلك شيئا فإن كان قائما فليجلس وإن كان جالسا فليقم وإن لم يزل بذلك فليتوضأ بالماء البارد يغتسل فإن النار لا يطفئها الا الماء". روي ان عمر رضي الله عنه غضب ذات يوم فدعا بماء فاستنشق به فقال ان الغضب من الشيطان وهذا يذهب الغضب وربما **نفع**²²⁵ **النوم**. لأن سبب غضب هو الحرارة التي سببها الحركة و بالنوم يحصل السكون وقد يكون الغضب من الشهوة اذا منعت لأن اوعية المني اذا امتلأت تفضي الى الأمراض الوسواسية كالعشق والجنون وهى سبب للغضب هكذا قيل وعلاجه قضاء الشهوة وربما ردت **كيفيته** اى الغضب حتى **شتم** البهائم²²⁶ والجمادات مع عدم تأثيرها من ذلك و يتفاوت ذلك بحسب القوة العقل²²⁷ وضعفه وقوله **ومشاهدة هذه الأفعال الردية واستهجانه عن غيره يتنبه**²²⁸ **على قبيحها** إشارة إلى علاجه. واعلم ان للغضب شعبات وهى²²⁹ سبعة الأول الندامة والثاني خوف المجزاة عاجلا او آجلا والثالث بعض الأعباء والرابع استهزاء الأراذل والخامس شماتة الأعداء والسادس تغيير المزاج المفضي الى الأمراض والسابع القائم في الحال والثامن الأمراض الثلاثة الحاصلة من القوة الدفعية الجبن هو ضد الغضب فيكون عبارة عن سكون النفس بسبب بطلان شهوة الانتقام وهو في غاية الرداءة **يتبعه الذل و الختلان** في الأمور و

²²² ن : فينشر

²²³ 2/109.

²²⁴ ن : المقصود

²²⁵ ن : ينفع

²²⁶ ن : اليها

²²⁷ ن : الفعل

²²⁸ ن : تنبيه

²²⁹ 2/109 ب.

انهتاك الحرمة و هى سبب لعشر رذائل. الأول مهانة النفس الثاني سوء العيش الثالث الطمع الفاسد الرابع قلة الثبات في الأمور الخامس الكسالة ومحبة الاستراحة وهى ام الرذائل المهلكة السادس تمكن الظلمة في الظلم عليه السابع الرضاء بالفضائح والقبائح في النفس والمال، الثامن استماع الفواحش مع تحملها من القذف والشتم، التاسع ارتكاب ما هو موجب للتوبيخ، العاشر التعطيل في الأمور المهمة و **علاجه الخواص في المخلوق و الأقدام على المعاقب**²³⁰ اى المهالك و **ذكر موجب الموت المرض.** الثالث **الخوف** وهو يتولد من وقوع مكروه و انتظار محزون²³¹ لا يقدر النفس على رفعه²³² يعالج بترك سببه ان امكن **والا فالتوطين** اى توطين النفس و الصبر عليه عسى ان يزول بعون الله. و أما الأمراض المتولدة من القوة الجذبية²³³ فتلته أيضا الأول **الحرص** الشهوة وهى انبعاث النفس لنيل ما يتشوقه ان كانت متناهية ويسمى حرصا وهو ان كان على القنية ويقال له الشبق²³⁴ وإن كان على اكل الطعام يقال له النهم وإن كان على النكاح يقال له الشبق والكل مذموم. ثم أشار إلى علاجه بقوله **ليتكفر في مشاركة الحيوانات العجم بما في الالتذاذ بما يشتهي في قلة لذتها** اى المشتبهات²³⁵ و **في قصر مدتها و سرعة زوالها**²³⁶ فإن الدنيا تمامها²³⁷ وكمالها قصير مدتها سريع زوالها. قال الشاعر²³⁸

هب الدنيا يساق إليك عفوا أليس مصير ذاك إلى انتقال

وما دنياك الا مثل فيء اظلك ثم اذن بانتقال

وفي **خساسة المطلب** إذ أفضل الماكولات العسل وهو فضلة حيوان وأفضل المشروبات الماء هو اهون الأشياء إذا وجد و الذ الإستمتاعات المجامعة وهى تلاقي مبالغين على هيئة قبيحة و أشرف الملابس الديباج و هو من دودة خسيصة ومن خساسة الدنيا أنه يترتب على وجودها ما قال الشاعر:

إذا أقبلت كانت على المرء فتنة وإن أدبرت كانت كثيرا همومها

و قال الشافعى رضى الله عنه فيها²³⁹

²³⁰ س : المعاطب

²³¹ س : محزور

²³² س : دفعه

²³³ 110.

²³⁴ ن : البسر

²³⁵ ن : المشبهات

²³⁶ ن - و سرعة زوالها

²³⁷ ن : اتمامها

²³⁸ ن - قال الشاعر

²³⁹ ن - و قال الشافعى رضى الله عنه فيها

وما هي الأجيعة مستحيلة عليها كلاب همهن اجتذابها

فإن تجتنبها كنت سلماً²⁴⁰ لأهلها و إن تجتذب بها نازعتك كلابها²⁴¹

و ليتفكر في استخراج حكمة القوة الشهوية ليعلم أن الله تعالى خلقها البقاء النوع والنسل إلى غير ذلك من الحكم لا بمجرد قضاء الشهوة واجالة الرأي في عواقب الأمور عند تسويات النفس أي تربيتها المشتبهات وترغيبها في جمع²⁴² الأموال نافعة لإزالة هذا المرض والاشتغال بالعمليات وغيرها من الأمور ما يلهي عنها أي عن التسويات النفسانية و الاجتناب عن العمليات وغيرها مما يغري بها ويحرض عليها ومن لواحق الحرص دناءة الهمة وخساسة الطبع ومهانة النفس وعبادة البطن وزوال الحشمة و الاحترام²⁴³ و تولد الأمراض والآلام الثاني البطالة بكسر الباء من بطل الأخير بالفتح وهو عدم الاشتغال بالمهمات وأما البطالة بفتح الباء فمن بطل بالضم وهو الشجاعة مقتضاها هلاك النفس اجلا لإهمالها الكمالات والخيرات الممكنة لها والبدن عاجلا بسبب الاخلال بالأمور المهمة التي بقاء النوع والشخص منوط بها قال الشاعر²⁴⁴:

دع التكاثر في الخيرات تطلبها فليس يسعد بالخيرات كسلان

و هي تشبه بالجماد في عدم التدبير و التصرف و ابطال الحكمة لأن الحكمة تقتضي نظام العامل وهي منافية وإذا أراد²⁴⁵ ان يعالجها فليجالس أرباب بالجد و يتأمل اثاره أي آثار الجد ويسمع حكاياتهم²⁴⁶

ومذمة أهل الكسل وسوء عاقبتهم عاجلا وأجلا و ما تجره البطالة من الاشتغال بما لا يعني أي لا يهمة قال النبي عليه السلام: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه". الثالث الحزن وهو ألم نفسي يعرض من²⁴⁷ فقد محبوب أو فوت مطلوب ومنشؤه توقع حصول جميع المطالب وبقائها وهو جهل لكونه بين الاستحالة. قال الشاعر²⁴⁸:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

²⁴⁰ ن - سلما

²⁴¹ 110ب.

²⁴² ن : جميع

²⁴³ ن - و الاحترام

²⁴⁴ ن : شعر

²⁴⁵ ن : اردت

²⁴⁶ 111أ.

²⁴⁷ ن - من

²⁴⁸ ن : شعر

ترجو للقاء بدار لا ثبات لها فهل سمعت بطل غير منتقل

فإذا أراد أن يعالجه فليتوجه إلى الباقيات الصالحات التي (هى خير عند ربك ثوابا وخير املا) وليعرض عن المطالب الدنيوية بالكلية.

و لما فرغ عن بيان الأمراض الأولية المتولدة من القوى الثلاث شرع في بيان الأمراض المتولدة عن تلك الأوليات وهى سبعة الأول الحسد وهو تمنى زوال نعمة من يستحقها وهو أشد من البخل لأن البخل يبخل بما يملكه والحاسد بما لا يملكه. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب" ومنشؤه الحرص و الجهل بان استيعاب جميع الخيرات لشخص واحد ممتنع بيانه ان الحريص²⁵⁰ يتوقع الفوز بجميع الفضائل والمطالب وهو جاهل بامتناعه وكل منها في يد إنسان فيتصور ان الإنسان ما بعونه عن حصول الجميع له فتلك الحالة²⁵¹ ولدت شغفا مفرطا إلى زوالها عن أيديهم و بأى سبب كان من الموت او القتل إلى غير ذلك و لم يتعرض لعلاج لأن علاجه هو علاج منشاه بعينه زوال السبب يوجب زوال المسبب و أثره الحزن الدائم لوصل النعم من الله تعالى إلى عباده و ذلك ينافي مقصوده فيكون همومة غير منقطعة وشره ما بين العلماء اذ حظ واحد من العلم لا يتوقف على حرمان الآخر بل المشاركة والمباحثة مع أبناء الجنس بما يوجب الزيادة والاستحضار والفوز بالسعادات الأبدية بخلاف الأعراض الدنيوية فإن حظ واحد منها يتوقف على حرمان الآخر فالحذر فيما بين العلماء أقبح و شره أقوى وأكثر. والثاني الغبطة وهى طلب حصول الخير له مع عدم الزوال عن الغير على حذف المضاف اى مع عدم طلب الزوال عن الغير و قوله مع عدم ظرف مستقر وقع حالا عن حصول ولا يجوز ان يكون لغوا متعلقا بطلب إذ الطلب في الغبطة عدم طلب الزوال لا طلب عدم الزوال فليتأمل وهى في الأمور الأخرى محمودة وفي الأمور الدنيوية حرص وقد عرفت قبحة وعلاجه الثالث الطمع وهو ذل ينشأ من الحرص والبطالة والجهل بحكمة الله تعالى في الحاجة إلى التعاون بيانه ان الله تعالى خلق الإنسان مدنيا²⁵² طبع بحيث لا يمكنه التفرد بمصالح معيشتة بل يحتاج كل واحد منهم في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن إلى بني نوعه²⁵³ و الحكمة في ذلك إنتظام أمور العالم واستحكام أحوال بني آدم فمن جهل هذه الحكمة ضيع أوقاته بالطمع و بالبطالة فيورث بالأخرة

²⁴⁹ ن - و قال الآخر

²⁵⁰ ن : بيانه الحرص

²⁵¹ 111ب.

²⁵² 112أ.

²⁵³ ن : وقوعه

الذل و الخسارة والرابع **الحقد** وهو طلب الانتقام يزول بتصور **الإخوة الحقيقة** بين الأولاد آدم المقتضية لأفعال النفع ودفع الضرر²⁵⁴ قال على رضى الله عنه²⁵⁵

الناس من جهة التمثيل اكفاء ابوهم آدم والأم حواء

فإذا يتصورها عليه ترك الانتقام. و الخامس و هو الإخبار عن المشي على خلاف ما هو عليه وهو شر من²⁵⁶ عدم النطق الذي هو من صفات الجمادات ولذا قيل لو لا اللسان ما الإنسان إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثلة لأفادته **إعتقاداً غير حق وربما جلبت مضار** من النميمة والبهتان والسعاية وغيرهما. قال الشاعر²⁵⁷:

وما الصدق الا زين كل مهذب وما الكذب الا شين كل لئيم

فهات كذوبا جاء يوم بحكمة وهات صدوقا لم يكن بحكيم

فإذا أردت أن يعالجه فليذكر تبعاته وغوائله المترتبة عليه من **المذمة و عدم الاعتماد و الاستخفاف و** ليتفكر في الامتياز بينه وبين سائر الحيوانات بتفضيله النطق والغرض منه التكلم بالحق و²⁵⁸اعلام الغير ما لم يعلم من الأمور الواقعة في أحد الازمنة الثلاثة والكذب ينافيه ومنه اى و من الكذب و العجب ينشا الصلف وهو ادعاء شئ فيه لم يكن فيه²⁵⁹ هذا هو السادس ومنه اى الصلف ينشا **النفاق** المؤدي للمراء الدرك الأسفل من النار هذا هو السابع واعلم أنها الذكي المتوقد ينبغى أن تحرض على نفسك على تحصيل الفضائل والاجتناب بالكلية عن تلك الرذائل و ان يحسن لآخرتها عملا وإياك أن يرسلها هي النفس وان تهمل تلازم خسارة و ان تنبعث بحق الفضائل حميت

المقالة الثالثة

في **سياسة المنزل** اى في بيان الأحوال التي يكون بين الرجل وأهل منزله على وجه يؤدي إلى تحصيل المصالح²⁶⁰ ودفع المفاقد بقدر الإمكان. و أهل المنزل هم الزوج و الزوجة و الولد و المولود و المالك و المملوك و قوله في سياسة المنزل يجوز ان يكون على حذف المضاف اى في سياسة أهل المنزل و

²⁵⁴ س : الفر

²⁵⁵ ن - على رضى الله عنه

²⁵⁶ ن - شر من

²⁵⁷ ن : شعر

²⁵⁸ 112ب.

²⁵⁹ ن : فى

²⁶⁰ ن : الفضائل

ضبط أمورهم و ينتزل²⁶¹ كل منهم منزلته و رعاية حقه الذي يجب رعايته و أن يكون الإضافة بمعنى في كقبلى الطف و قد يقال المراد من المنزل هو التألف²⁶² المخصوص بين أهله لا البيوت و القصور و الخيام.

و اعلم أن المصنف لما فرغ من بيان الفضائل وحفظها واكتسابها شرع في بيان متمماتها وما يتوقف هي عليها²⁶³ وهى قسمان سياسة المنزل وسياسة المدن و قدم الأول على الثاني وضعا لتقدمه عليه طبعاً فقال و النظر ههنا في أمور أربعة، الأول المال والنظر في الداخل²⁶⁴ و الحفظ و الخروج²⁶⁵ اما الداخل²⁶⁶ فما يتعلق بالتدبير و الكفاية سببه التجارة و الصناعة و هى ملكة نفسانية يقتدر بها²⁶⁷ على استعمال موضوعات ما يحو غرض من الأغراض على سبيل الإرادة صادرا عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها و ما يتعلق بالتدبير و السعى كالمواريث والعطايا من حيث لا يحتسب فهو موهبة من الله لا دخل لسعى العبد فيه و الصناعة ادوم لكونها مشتملة على الإيجاد و الإحداث و لزوم إحتياج الناس إلى التعاون و أقل آفة من التجارة لما فيها من ارتكاب المخاوف و المهالك و الإحتياج إلى البضائع وكونها بصدد الزوال بسبب النقلة و يجب فيه اى في التدبير مراعاة العدل و التسوية في المعاملات و المعاوضات اذ به ينتظم الأمور و مراعاة المروءة اى المسامحة ترك المضايقة و ربما يقال²⁶⁸ المراد بالمروءة اشتغال بالحرف الشريف و اما الحفظ فيكون الخارج²⁶⁹ أقبل بالداخل²⁷⁰ للاحتياط اذ قد يزيد الخرج وينتقص الدخل بسبب من الأسباب فالخيرة يسد الحاجة بلا تغيير اى بشرط عدم الاختلال بمعيشة و بعيشة اهله²⁷¹. قال الله تعالى: (و الذين إذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما) و بالاشتغال اى طلب الكفاية وطلب النمو و الزيادة في المال لئلا يتطرق إليه الزوال بالتدريج عطف على يكون الخرج أقل و المتمول يقسم أمواله بين نقد و متاع²⁷² و عقار للاحتياط اذ لو أصاب بعضها آفة²⁷³ بقي البعض الآخر و اما الخرج فما كان في سبيل الله فليجتنب له الكراهة بل يصرف عن طيب

²⁶¹ س : ينتزل

²⁶² س : التأليف

²⁶³ 113أ.

²⁶⁴ س : الدخل

²⁶⁵ س : الخرج

²⁶⁶ س : الدخل

²⁶⁷ ن - بها

²⁶⁸ ن : يقول

²⁶⁹ س : الخرج

²⁷⁰ س : بالدخل

²⁷¹ 113ب.

²⁷² ن : ضياع

²⁷³ ن - آفة

النفس وانشراح الصدر بإزالة²⁷⁴ المثوبات الأخروية و **المن و الاذى** ليخرط في سلك الموعودين بالثواب الجزيل في قوله تعالى (و الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا و لا اذى لهم اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون²⁷⁵) الآية²⁷⁶ و **الريا** قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا²⁷⁷ لا تبطلوا صدقاتكم بالمن و الاذى كالذى ينفق ماله رياء الناس²⁷⁸) الآية²⁷⁹ و **ليخص من يكتم فقره و لا يظهر عجزه و اضطراره و فاقتته و انكساره** لأنه اشد احتياجا و **ما كان في مروة** قيل هي قوة للنفس مبدا الصدور الأفعال الجميلة عنها المستتعبة للمدح عرفا **فالتعجيل** واجب فيه اذ في التأخير آفات.

شعر:

أحسن اذا كان إيمان و مقدرة فلم يدوم على الإحسان امكان

و **الستر** لأنه أبعد من الريا و **التحقير** أى تحقير ما يعطى و ان كان من اعز الأموال لئلا لا يتصور **المن**²⁸⁰ المذموم و لدلالته على علو الهمة و المواصلة بين العطايا فإن²⁸¹ الانقطاع منس و **اختيار المصنع**²⁸² بأن يضع²⁸³ المعروف موضعه لئلا يلزم تضييعه.

قال الشاعر²⁸⁴

ان الصنعة لا يكون صنعة حتى يصاب لها طريق المصنع

و **ما كان للضرورة من دفع سفيه او جلب نفع فلاقتصار على الضرورة** واجب فيه اذا الضرورات مقدر بقدرها. و انما جعل صرف²⁸⁵ المال لدفع السفيه من الضرورات لأن صيانة العرض واجبة. قال النبي عليه السلام "ما وقى المرء به عرضه كتب له به²⁸⁶ صدقة"

²⁷⁴ س : بإزالة

²⁷⁵ ن - اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون

²⁷⁶ س - الآية

²⁷⁷ س - يا أيها الذين آمنوا

²⁷⁸ ن - كالذى ينفق ماله رياء الناس

²⁷⁹ س - الآية

²⁸⁰ ن - و

²⁸¹ 114أ.

²⁸² ن : المضيع

²⁸³ ن : يضيع

²⁸⁴ ن : شعر

²⁸⁵ ن : ضرب

²⁸⁶ ن - به

خف يا كريم على عرض تدنسه²⁸⁷ مقال كل سفيه لا يقاس بكا

ان الزجاجة مهما كسرت سبكت ولم²⁸⁸ تكسر در ثم ما سبكا

و اما ما كان للحاجة كالإنفاق على نفسه و اولاد و²⁸⁹ عبيده فالإقتصاد اى التوسط بين الإسراف و التقدير²⁹⁰ واجب فيه و الميل الى²⁹¹ السرف²⁹² ان لم يستطع رعاية الاقتصاد لئلا يقع في البخل بالتدريج.

الثاني من الأمور الأربعة الزوجان ليطلب التاهل و نظام المنزل لا مجرد الشهوة لخساستها و الاشتراك مع سائر الحيوانات فيها و العقل و العفة و الحياء لا بد منها لأن نظام المنزل لا يحصل الا بها و إذا زاد النسب و الجمال و المال فالأولى و أما النسب و هو أن يكون من أهل بيت الدين إليه ما ... فليكون كريمة الأخلاق طيبة²⁹³ الأعراق يحسن تأديب بنيتها و بناتها و ليكن الولد مرضى²⁹⁴ الخصال محمود الفعال. قال النبي عليه السلام "إياكم و خضرآء الدمن" قيل "وما خضرآء الدمن يا رسول الله؟" قال "المرأة الحسناء من المنبت السوء."

قال الشاعر²⁹⁵

لا تنكحن سوى كريمة معشر فالعرق دساس من الأبوين

او لست تنظر في البهجة انها تبع الحسن من المقدسين

واما الكمال فلان الألفة يحصل به غالبا و لهذا يستحب النظر إليها قبل العقد و اما المال و لان²⁹⁶ زينتها مستلزمة لمن يدع الرغبة و الميل اليها و اما الجمال المفرط فكلا لاكثره طلابها المفضية إلى تبغيض العيش و تنقيص الحضور و ضعف عقولهن المودي إلى انخداعها بادنى سعى و كذا مجرد المال اى لا يتزوج المرأة لما لها لأنه إنما يستلزم تسلطها على الزوج فيختل امر المنزل ويفضى إلى فساد الحال و لأنه من دناءة الهمة و سوء الطمع ثم يجب إيقاع الهبة في نفسها ليمتثل فيما يأمرها الزوج و لا يختل

²⁸⁷ س : يدنسه

²⁸⁸ س : كم

²⁸⁹ ن - و

²⁹⁰ ن : التقدير

²⁹¹ ن - الى

²⁹² ن : أسرف

²⁹³ ن : طبيعة

²⁹⁴ 114ب.

²⁹⁵ ن : شعر

²⁹⁶ ن : فلان

أمر المنزل. قال الله تعالى (الرجال قوامون على النساء). و قال النبي عليه السلام "لا يفلح قوم يملكهم امرأة و ينبغي ان يكون إيقاع الهيبة" بإظهار الفضائل وستر العيوب وقلّة الإنبساط و يجب تربيتها بما يناسب حالها من أمر دينها ودنياها و مشاورتها في الجزيات من إخراجات البيت و ما يتعلق بالأكل²⁹⁷ واللبس و نحو ذلك في الكليات لضعف رأيها و تحكيمها في المنزل و إكرام اقاربها و دفع الغيرة عنها بأن لا يختار عليها غيرها و إن كان خيرا منها احترازا من وقوعها في الفجور و النشوز و شغل خاطرها بأمور المنزل فإن البطالة تفضي إلى الفساد و ليجتنب فرط محبتها لاستلزامه استيلاها على الزوج اذ المحب مقهور المحبوب و ان ابتلى به فليستره عنها و لا يطلعها على اسرارها لأنها لضعف عقلها و ربما تفشها و لا يكتمها و لا يشورها في الكليات لما مر و يستر عنها مقدار ما له و يجتنبها الملاهي لئلا تعتاد بها فيحتل أمر المنزل و مجالسة العجائز و سبب ذلك واضح لا يخفي

و لما فرغ من بيان طريق معاشرة الرجال مع النساء أخذ في بيان طريق المعاشرة النساء مع الرجال فقال و يجب على النساء بالعضو إظهار الكفاية اى إخراج الكفاية من القوة إلى الفعل لأنها يظهر الكفاية سواء حصلت ام لا و الحشية عن زوجها وفي بعض النسخ الحسة وهى أيضا محمودة فيهن وحسن التبعّل وهو الاجتناب عن النشوز وقلّة العتاب لئلا يتنفّر عنها و من احس منها بفساد فليترك البتة (لئلا يلتحق بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا و يحسبون انهم يحسنون صنعا)

الثالث من الأمور²⁹⁸ الأربعة الخدم و هم كالأعضاء في المنزل أن لم يكن وجودهم يفسد أبواب الرحات ثم في حال كل واحد على سبيل التفضل و ليهياً معاشهم ليعتوا بأمور المنزل عن فراغ البال ويتعرف اى تفسير احوالهم ليكونوا على الجد و الفرح فى المهمات و يزداد رغبتهم في الخدمة في احسانه اليهم و لا يخليهم من اللطف يستطيب به قلوبهم بلا ضعف ليبقى مهابته في نفوسهم و من عنف لئلا يجوز و الإهمال في الأمور بلا ظلم لرادته ولا يبالغ في العتاب لئلا يتنفروا ويتفرقوا. قال الله لنبيه (ولو كنت فظا غليظ القلب لا تنفضوا من حولك.)

قال الشاعر²⁹⁹

العمر اقصر مدة من ان يدلس بالعنان

او ان تكدر ما صفى منه بهجر واجتناب

²⁹⁷ 115أ.

²⁹⁸ 115ب.

²⁹⁹ ن : شعر

و يعين لكل شغل يليق به لئلا يزعوا³⁰⁰ بعضهم بعضا ولا يكلفهم فعل مشقة ليلا يرغبوا عنه والحاصل انه ينبغي ان يعاملهم³⁰¹ بحيث يدعوهم إلى خدمته محبة لا ضرورة و الرجاء منه لا الخوف ليكون³⁰² خدمتهم عن الجد لا التهاون و التكاسل و لا يتصور ذلك الا بامدانة والمجاملة معهم و العبد أولى بالخدمة من الحر لكمال التسلط عليه و لأنه أميل إلى قبول طاعة سيده و اقرب من التأدب بضاعه و ادابه و التخلق بأخلاقه من الحر.

الرابع من الأمور الأربعة الولد ليحسن الوالد تسميته لأنه يبتهج بالإسم الحسن. قال النبي عليه السلام³⁰³ "من حق الولد على الوالد تحسين إسمه وتحسين أدبه" ثم ترضعه مرضعه معتدلة المزاج حسنة الأخلاق اذ سوء خلق المزاج يسرى قطعا و يحفظ أخلاقه الجميلة إذا وجدت له ان حصلت له رذيلة يداوى بما مر من المعالجات و ليكن مخالطوه من أهل الخير لأنه قيل إياك و مجالسة الاشرار فإن طبعك يسرق من طبعهم و ليت لا تدري و ليشغل الولد بضاعة يستعد لها اذ كل ميسر لما خلق له³⁰⁴ و ليومر بتكميلها لينتفع بها³⁰⁵ و الاكتساب بها لأنه اذا وجد حلاوة الاكتساب يجد في استكمالها غاية الأمكان.

و لما فرغ عن بيان ما في ذمة الوالد أراد ان يبين ما في ذمة الولد بالنسبة إلى الوالدين فقال و اما الولد فيعلم ان والديه موجداه و رباه القريبان اذ هما مصدر بلا واسطة و مباشران للأعمال التي جرت عادة الله بإيجاد الشخص عقيبتها. فانه سبحانه و تعالى موجه³⁰⁶ وربه الحقيقي بواسطتهما بل احتياجه اليهما يوجب زيادة العناية بهما و اما الموجد الحقيقي فهو مستغن عن الكل و الكل محتاج إليه فيبذل في الرضا و المحبة و الإحسان غاية الامكان لقوله تعالى (و لا تقل لهما أفّ و لا تنهرهما و قل لهما قولا كريما). و قوله تعالى (و اخفض لهما جناح الذل من الرحمة و قل رب ارحمهما كما رباني صغيرا) هذا حقهما في زمان حياتهما³⁰⁷ و أما بعد الممات فحقهما الدعاء و الاستغفار لهما و زيادة قبورهما و تنفيذ وصاياهما و الإحسان إلى احبائهما و أهل بيتهما و المعلم ربه المكمل له الذي أفاض عليه الصورة الإنسانية لأن امتياز الأنسان عن سائر الحيوانات بالعلوم و المعارف المكتسبة منه و الحياة الابدية فإن من صار بالعلم حيا لم يمت أبدا و الأب هو الذي أفاض عليه الصورة الجسمانية و الحياة الفانية ليكون

³⁰⁰ ن : يزاحموا

³⁰¹ ن : يعالجه

³⁰² ن : لا يكون (خطا)

³⁰³ 116أ.

³⁰⁴ س : لاجله

³⁰⁵ ن - بها

³⁰⁶ ن : موجد

³⁰⁷ 116ب.

تكميل الأب جسمانيا و تكميل العلم نفسانيا بحق المعلم أكثر من حق الأب مقدر رتبة النفس على الجسم و لذلك قيل خير الأباء من علمك و لقد أحسن من قال

اقدم استاذي على والدي وان تضاعف لي والدي أكبر و الطف

فهذا مربي الروح و الروح جوهر و ذاك مربي الجسم و الجسم من³⁰⁸ صدف

المقالة الرابعة

في تدبير المدن جمع مدينة و المراد بها تأليف مخصوص يحصل من إجتماع الناس اى في بيان الأحوال التي تكون من كل شخص و عامة الخلائق كيف ينبغي ان يكون حتى يؤدي إلى تحصيل المصالح و دفع المفسدات الحاجة الأولى التعاون أوجبت التمدن و هو اجتماع الخواص و العوام يجب التعاون كل منهم الآخر فيما يحتاج إليه و خيرها اى خير المدن ما كان على³⁰⁹ محبته لتبقى فإن الاجتماع اذا كان على العداوة و البغضاء³¹⁰ يفضى للأفتراق³¹¹ عن قريب و هى اى المحبة أما للخير فإن بعض المدن أنسب من بعض بأمور الدين أو للنفع فإنها يتفاوت بحسب المنافع او للذة بحسب طيب الهوى و كثرة المياه و الفواكه و غير ذلك.

و اعلم ان المحبة اربعة أقسام سريع الانعقاد³¹² و الإنحلال، بطئ الانعقاد³¹³ سريع الإنحلال، سريع الانعقاد³¹⁴ بطئ الإنحلال. اما التي تتعق سريعا وتنحل سريعا فهي المحبة التي سببها اللذة. و اما التي تتعقد بطيئا وتنحل سريعا فهي التي سببها النفع. و اما التي تتعقد سريعا و تنحل بطيئا فهي التي سببها الخير. و اما التي تتعقد سريعا وتنحل بطيئا فهي التي يتركب سببها من هذه الثلاث. بطئ الانعقاد والانحلال بطيء والظاهر أنه بطئ الانعقاد سريع الانحلال فيلتامل

وقد يتساوي الطرفان بأن يكون محبة كل أحد للخير او للنفع او للذة وقد يختلفان بأن يكون محبة بعضهم للخير وبعضهم للنفع وبعضهم للذة ودوامها اى دوام المدن بحسب ذلك الغرض المذكور من الخير والنفع واللذة فإن إرتفع الجمع أدت إلى الافتراق وأركانها اى اركان المدن ثلاثة مالك ومملوك

³⁰⁸ ن : و هو له صدف

³⁰⁹ س : عن

³¹⁰ 117.

³¹¹ ن : للأوراق

³¹² ن : الانقياد

³¹³ ن : الانقياد

³¹⁴ ن : الانقياد

وأمثال لأن الشخص أما مسلط مطلقا وهو المالك وأما مسلط عليه مطلقا وهو المملوك وأما غيرهما الأمثال وأما الامالك فينبغي أن يكون أصيلا³¹⁵ ليطاع بالاستتكانف وليكون كريم الأخلاق يصدر عنه الأفعال الجميلة عالي الهمة ليجتنب من الأمور الخسيسة صين الرأي لئلا يلزم الاختلال في الملك ثابت العرام ليعتمد على رؤية صبوراً في الوقائع ليفوز في المقاصد ويظفر على الأعداء موسراً ليتمكن من تهينة أسباب العساكر عند الحاجة ولئلا يطمع في أموال الناس وليرغبوا فيه طمعا في نواله ذا أعوان ليهابه الناس و ينقادوا له ولا يظفر على الناس الا طالب دين يخاف الله لئلا يجوز الظلم عليهم او سار يريد الانتقام من خصمه على وجه يوافق الشرع وعليه اى على المالك ثلاثة أمور الأول تعديل أرباب السيف لدفع الأسواء وسد الثغور والقلم لضبط الأموال وظائف المريد دقة و لله در من قال صلاح العباد و رشد الامم وأمن البرية من كل غم

ثنتين ما لهما ثالث يخرق الحسام ووقع القلم وتعديل أرباب المعاملة والمزارعة فلا يمكن أحدهما من الغلبة على الثاني لئلا يختل أمور المملكة

الثاني تعظيم الأخيار ليصل بركات دعواتهم همهم إليه وتقربهم منه لينصحوه ويرفعوا حوائج الناس إليه ومنع الأشرار من ارتكاب المعاصي وتأديبهم بالزجر بالقول والفعل ثم بالحبس اى أن لم يرتدعوا³¹⁶ بالزجر منعهم بالحبس بم قطع آلة الشراء اى ان لم يفد الحبس منهم بقطع آلة الشراء على وجه الشرع وأما القتل فلا يقدم عليه الا ما أمر به الشرع كالتقصاص والرجم.

الثالث التسوية بينهم أى بين المذكورين في الأرزاق والكرامات اى العطيات بل يراعي العدالة في جميع الأمور قال النبي عليه السلام: "كلكم داع وكلكم مسؤول عن رعيته" وتيسير ذلك المذكور كلمة بالتزام الشرع وسهولة الحجاب كرفع القضا إليه. قال الشاعر:

سهل الحجاب مؤدب الحذام وحفظ الثغور ليامن الناس من الأعداء وأمن الطريق من القطاع لكثرة المعاملات واتساع أبواب المداخل والمنافع ومداومة الكفر في أمور المملكة وترك اللذات ليتوجه خاطره بالكلية إلى تدبير أمور الملك ومصالح المسلمين ومشاورة إلى النبل والنهاء. قال الشاعر³¹⁷:

عليك بالمشورة في المعضلات فعقلان خير من الواحد و أما المملوك فعليه بغاية التعظيم والامثال والملازمة بلا ملال³¹⁸ و التريين وللمالك بأن يزين آراه وأفعاله بحيث لا يفضى إلى الاستهزاء لاحترامه

³¹⁵ ب.117

³¹⁶ أ.118

³¹⁷ ن : شعر

وإظهار عظمتة في نفسه و المدح له خلا و ملا سيما عند من³¹⁹ يحب المدح الا إذا كان ذا منزلة فإنه يمدح في الخلوة و الرفق في تغيير راية و الكتمان لأسراره ليعتمد^{320 321} عليه و اجتناب أرباب التهمة بأن لا يجالسهم و الشفاعة فيهم والإيثار له بكل حظ من الحظوظ البدنية والمالية و الموافقة في كل شيء بأن يحب ما يحبه وإن كان لرأية ويكره ما يكرهه وإن كان مطلوبا له و ترك الحرص على المال و الزينة و لينتفع المملوك به اى بسببه من جهته³²² فقر به لامنه اى لا مطمع في ماله و ليظهر ان ماله و دمه مبذول له عند الاحتياج لأن هذا يشعر بكمال الإخلاص و ليجعلها مصروفين في رتبته و صلاح حاله ليصير امنا من طمعه و لا يشاركه فيما يختص بأمثاله و يليق بأشباهه من المراكب و الملابس و غيرهما لأن ذلك يوجب الحقد و ليحترز منه عند غضبه و لا يمهد الغرر عنده في الغضب و يستعمل في إزالة الغضب أنواع التذلل و التلطف و لا يشتكي منه في الظاهر و لا في ضميره فإن أرباب الدول ملهمون و أكثرهم أصحاب الفراسة الكاملة و ليجتنب إليه بتواصل الخدمة اذ هى الذى الاشياء عند الملوك و إن جعله أcha لا اعتنائه بشانه جعله ربا يعني ينبغي أن لا يتجاوز³²³ طوره و حده بتقريب الملك إياه و لا يغتر به فإنه قد قيل رحم الله امرء عرف³²⁴ قدره و لم يتعد طوره و ليتوفق عن خصومته بالاستقامة و الصحة في القول و الفعل³²⁵ سرا و علانية لئلا يظفر أحد منهم عليه و لا يفطر بما يقال فيه و لا تورع الخاطر مما³²⁶ يفترى عليه و لا يبالي يكيد الحاسد و سعاية المعاند لأن الظفر و النصره للحق و لا يدخل فيما يستره عنه اى لا يخوض فيما يكتنم منه بحضوره و لا يسترق السمع فيه فإن ذلك من الحماقة و لا يسار بحضرته لأنه قد يتصور خلاف الواقع فيتولد منه الحقد في خاطره و لا تطلب التقدم على الأقدمين لأنه يورث الحقد و لأنه شيمة الاراذل و السفهاء و اما الامتثال فثلاثة الأول الأصدقاء يحسن إليهم و يداريهم و يهاديهم لتزيد المحبة و يهش معهم اى يظهر البشاشة عند رؤيتهم و ينقد متعلقهم و يعاونهم عند الضرورات و يكافئهم بالخير و يتجاوز عن ذنوبهم يقل عتابهم الا اذا تيقن الاستصلاح فإنه حينئذ ينتغي أن يعاتبهم عتابا مختلطا باللطف و في العتاب حياة بين أقوام و يكتنم السر و المال بينهم. قال الشاعر:

احذر عدوك مرة و احذر صديقك ألف مرة

³¹⁸ س ، ن : ملال (خطأ)

³¹⁹ ن - من

³²⁰ ن : يعتمد

³²¹ ب. 118

³²² ن - من جهته

³²³ ن : يجاوز

³²⁴ ن - عرف

³²⁵ ن - و الفعل

³²⁶ 119.

فلربما انقلب الصديق عدوا فكان اعرف بالمضرة

هذا الذي مر من محافظة طريق المعاش كله في الصديق الغير الحقيقي و اما الصديق الحقيقي فيسقط معه التكلف، لأنه نفسه. قال الشاعر:

إذا صفت المودة بين قوم و دام ولاهم سمح الثناء

وحفظ قلوبهم في الغيب داع إلى طرح التكلف كيف شاء³²⁷.

و الثاني الأعدا يعفو عنهم ويداريهم. قال الشاعر:

يقول لك العقل الذي جاء بالهدي إذا انت لم تدري عدوا فداره

و قبل يد الجاني الذي لست واصلا إلى قطعها و انظر سقوط جداره.

و يشكوهم إلى الرؤساء ليعرفوا عداوتهم و لا يقبلون قولهم في حقه و يتجسس³²⁸ عزائمهم ليطلع عليها و يكون على حذر منهم معائبهم ليدفع بها ضررهم و يخفيها إلى حيث ينفعه لأن لا³²⁹ يختالوا انما يدفع قدحه فيهم و يلزم الصدق و العدل لئلا يظفروا عليه و يخالط خلطانهم ليعرف معائبهم و عزائمهم و لا شئ في الغلبة عليهم كالسبق عليهم في الفضيلة و اما الطعن فيهم و الشتم لهم و الشماتة فحاشا و كلا لأنها في نفسها مذمومة و بعيدة عن العقل الصائب لأن امثالها لا يضر بنفوسهم و أموالهم و يضر في الحال بنفسه و عرضه لتشبهه بالسفهاء و إذا اعتمد العدو عليه و لا يخونه لأن الخيانة من خصال المنافقين و يدفع ضررهم بالاستصلاح و رفع اسباب العداوة ثم الاجتناب اى ان لم يتأت ذلك و فيدفع ضررهم بالاجتناب و السكوت من ذكرهم بالخير و الشر. ثم القهر بلا ظلم و لا رذيلة اى أن لم يندفع ضررهم بما ذكر فليدفع بالقهر بحيث لا يؤدي الظلم وما لا يجوز في الشرع.

و الثالث المعارف فيجب و هى الجماعة المتوسطة³³⁰ بين الأصدقاء و الأعداء و حسن المعارف اى الإعطاء فيجب الرشد³³¹ فيه اى الإعطاء و حسن المحضر³³² مع الكل مع كل واحد من الأصناف الثلاثة و التكبر مع المتكبر للحديث المشهور و اكرام الفصحاء و أهل الصلاح و الاستفادة من الفضلاء

³²⁷ 119ب.

³²⁸ ن : يتجسس

³²⁹ ن - لا

³³⁰ 120أ.

³³¹ ن : الرقة

³³² ن : المختصر (خطأ)

و مساعدتهم بالمال و الخدمة لهم فإنه سبب لصالح العاجل و فلاح الآجل و تهذيب أخلاق المتعلمين و الشفقة عليهم فإن شفقة الأستاذ هو الركن الأعظم في تكميل التلامذة و إعطاء السائل المال الا اذا الح إذا الاحاح أمانة الحرص و الجهل أو طمع غير محتاج ورحمة الضعفاء و الإحسان إليهم و قضاء حوائج الناس ما أمكن لقوله عليه السلام "إذا اراد الله بعبد خيراً³³³ استعمله على قضاء حوائج الناس" و لزوم العادات من التغذي جمع التعذية و هى التصبر وذكر ما يسلى صاحب الميت ويخفف حزنه ويهون عليه المصيبة و هى مستحبة و التهاني جمع التهنية و هى أيضاً مستحبة في التزوج و الولادة و القدوم من السفر و العبادة و إظهار الفرح بفرحهم و الغم بغمهم بحيث لا يخرج إلى حد نفاق

و الحمد لله دائماً و الصلاة على نبيه متواليا و على آله و أصحابه متواترا و لكن ما تلونا عليك فيه من دقائق الفوائد ونفائس الفرائد على ذكر منك. فإنك أن اتخذتها ذخرا لنفسك و عملت بها كما عمل الكاملون³³⁴ أخذت بيدك (يوم لا ينفع مال و لا بنون) قد رشحوك لامر ان فطنت له فاربأ بنفسك ان ترعي مع الهمل.

تم الكتاب³³⁵ بحمد الله و عون³³⁶ و حسن توفيقه. و حسبنا الله و نعم الوكيل³³⁷ و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله و صحبه و سلم.³³⁸

³³³ ن - خيرا

³³⁴ 120ب.

³³⁵ ن - الكتاب

³³⁶ س : منه

³³⁷ ن - و حسبنا الله و نعم الوكيل

³³⁸ 121أ؛ س - و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله و صحبه و سلم.