



**ARİSTOTELES VE KINALİZÂDE ALİ’NİN
AHLAK ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI**

Süleyman TAŞKIN

Doktora Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

2017

Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Süleyman TAŞKIN

**ARİSTOTELES VE KİNALİZÂDE ALİ'NİN AHLAK
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN**

ERZURUM-2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



29/09/2017

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☒ Tezimin 2 (iki) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

29/09/2017

Süleyman TAŞKIN



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN danışmanlığında, Süleyman TAŞKIN tarafından hazırlanan bu çalışma 29/09/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Osman ELMALI

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mustafa CİHAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Kemal BAKIR

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR	VI
ÖNSÖZ.....	VII

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONU, AMAÇ VE YÖNTEMİ.....	1
II. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	4
III. ARİSTOTELES VE KİNALİZÂDE ALİ'NİN DÜŞÜNCE YAPISI VE ESERLERİ	5

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN AHLAK ANLAYIŞI

1.1. ARİSTOTELES'TE AHLAK İLMİ	12
1.1.1. Aristoteles Öncesi Yunan Düşüncesinde Ahlak	12
1.1.2. Aristoteles Felsefesinde Ahlakın Yeri ve Kaynağı	24
1.1.3. Aristoteles'te Ahlak-Bilgi ve Ahlak-Politika İlişkisi	26
1.1.4. Aristoteles'te İnsan Hayatının Nihai Ereği: Mutluluk (Eudaimonia)	35
1.1.5. Aristoteles'in Erdem Teorisi	43
1.1.5.1. Karakter Erdemleri.....	53
1.1.5.2. Düşünce Erdemleri.....	68
1.1.6. Bazı Kötü Huylar	76
1.1.7. Aristoteles'in Haz ve Acı Anlayışı	80
1.1.8. Aristoteles'te Dostluk ve Önemi	84
1.2. ARİSTOTELES'TE AİLE AHLAKI VE SİYASET FELSEFESİ	90
1.2.1. Aristoteles'te Aile Ahlakı	90
1.2.2. Aristoteles'in Siyaset Felsefesi	94
1.2.2.1. Devletin Kaynağı ve Ereği	94
1.2.2.2. Devlet ve Anayasa Çeşitleri	96
1.2.2.3. İdeal Devlet ve Eğitim	105

İKİNCİ BÖLÜM

KINALIZÂDE ALİ’NİN AHLAK ANLAYIŞI

2.1. KINALIZÂDE ALİ’DE AHLAK İLMİ.....	111
2.1.1. Kinalizâde Ali’nin Ahlak Düşüncesinin Ana Kaynakları	111
2.1.2. Kinalizâde Ali’de İlimler Tasnifi ve Ahlak İlminin Önemi	114
2.1.3. Kinalizâde Ali’de Ahlak Ve İnsan	118
2.1.4. Kinalizâde Ali’nin Mutluluk Anlayışı	131
2.1.5. Kinalizâde Ali’nin Erdem Teorisi	133
2.1.5.1. Asıl Erdemler	133
2.1.5.2. Asıl Erdemlerin Kapsamına Giren Alt Erdemler	143
2.1.6. Kinalizâde Ali’nin Kötülük Teorisi	145
2.1.6.1. Asıl Kötülükler	145
2.1.6.2. Erdemlere Benzeyen Kötülükler	147
2.1.7. Nefsin Hastalıkları Ve Tedavi Yöntemleri	150
2.1.8. Diğer Bazı Hastalıklar ve Tedavileri	169
2.1.9. Kinalizâde’nin Sevgi ve Dostluk Anlayışı	172
2.2. KINALIZÂDE ALİ’DE AİLE AHLAKI.....	177
2.2.1. Aile Ahlakı İlmi ve Ailenin Gerekliliği	177
2.2.2. Aile Bireyleri, Görevleri ve Eğitimleri	180
2.2.3. Aile’de Servetin Yeri ve Yönetimi	194
2.2.4. Kinalizâde Ali’nin Aile Ahlakı Bağlamında İki Önemli Görüşü	197
2.2.4.1. Çok Eşlilik Meselesi	197
2.2.4.2. Kız Çocuklarının Eğitimi	198
2.3. KINALIZÂDE ALİ’DE DEVLET AHLAKI.....	199
2.3.1. İnsanın Toplumsal Bir Varlık Oluşu	199
2.3.2. Devletin Teşekkülü ve Çeşitleri	200
2.3.3. Devlet Başkanı, Özellikleri ve Görevleri	205

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ARİSTOTELES VE KİNALİZÂDE ALİ’NİN AHLAK ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. AHLAKIN BİLİMLER SINIFLAMASINDAKİ YERİ VE KAYNAĞI	
AÇISINDAN	210
3.2. AHLAKIN (HUY) DEĞİŞEBİLİRLİĞİ AÇISINDAN	213
3.3. NEFS VE NEFSE DAİR MESELELER AÇISINDAN	216
3.4. HAYATIN NİHAİ EREĞİ AÇISINDAN	222
3.5. ERDEM TEORİSİ AÇISINDAN	225
3.6. ORTA OLMA (VASATLIK) TEORİSİ AÇISINDAN.....	232
3.7. DOSTLUK (SEVGİ) ANLAYIŞLARI AÇISINDAN	234
3.8. AİLE AHLAKI VE ÇOCUK EĞİTİMİ AÇISINDAN.....	238
3.9. SİYASET FELSEFESİ / DEVLET AHLAKI AÇISINDAN	243
SONUÇ.....	247
KAYNAKÇA	252
ÖZGEÇMİŞ.....	273

ÖZET**DOKTORA TEZİ****ARİSTOTELES VE KINALIZÂDE ALİ'NİN AHLAK ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI****Süleyman TAŞKIN****Tez Danışmanı: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN****2017, Sayfa: 273****Jüri: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN
Prof. Dr. Osman ELMALI
Prof. Dr. Mustafa CİHAN
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN
Yrd. Doç. Dr. Kemal BAKIR**

Bu çalışma, Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin ahlak anlayışları çerçevesinde, ortak ahlaki değerler etrafında yaşayabilme imkânını ve Aristoteles'in İslam ahlak felsefesi üzerindeki etkisinin boyutlarını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Aristoteles ve Kınalızâde'nin görüşleri şu üç başlık altında incelenmeye çalışılmıştır: (i) Ferdî ahlak. (ii) Aile ahlakı. (iii) Devlet ahlakı/Siyaset felsefesi. Bu başlıkların, içeriğini oluşturduğu tezimiz üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Aristoteles'in, ikinci bölümde Kınalızâde'nin görüşleri, bu başlıklar çerçevesinde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise her iki filozofun görüşleri özellikle Aristoteles etkisinin hissedildiği başlıklar altında karşılaştırılmıştır. Yapılan değerlendirmeler sonunda, her iki filozofun da çok farklı bir zaman diliminde yaşamış olmaları ve aralarında dinî-kültürel büyük farklılıklar olmasına rağmen birçok konuda benzer görüşlere sahip oldukları görülmüştür. Bu benzerliğin sadece Aristoteles etkisi olarak değil, ortak bir takım ahlaki değerlere ulaşılabilceği şeklinde açıklanması gerektiği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Aristoteles, Kınalızâde Ali, Adalet, Aile, Devlet, Siyaset.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****THE COMPARISON OF ETHICS MENTALITY IN ARISTOTLE AND
KINALIZADE ALI****Süleyman TAŞKIN****Advisor: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN****2017, Page: 273****Jury: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN
Prof. Dr. Osman ELMALI
Prof. Dr. Mustafa CİHAN
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN
Yrd. Doç. Dr. Kemal BAKIR**

In the context of Aristotle's ethics and Kinalizade Ali's ethics, This work aims to argue the possibility of living for common moral values and the extent of Aristotle's influence on Islamic ethics. In this regard, this study investigates Aristotle's ethics and Kinalizade's ethics in three main points: (i) Individual ethics. (ii) Family ethics. (iii) Ethics of the state/Political philosophy. My thesis which includes these main points is divided to three chapters. Taking these points at the center, the first chapter of my thesis discusses Aristotle's ethics and the second chapter of my thesis discussed Kinalizade's ethics. And, the third chapter of my thesis compares the ethics of both philosophers especially in the areas in which the influence of Aristotle is clearly noticeable. As a result, despite the fact that Aristotle and Kinalizade live in different eras and there are highly religious and cultural differences between them, the similarity of their ethics is clearly observable in many points. It was concluded that this similarity should be explained as we can reach common moral values, not just as Aristotle influence.

Key Words: Ethics, Aristotle, Kinalizade Ali, Justice, Family, State, Politics.

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
FLSF	: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi
Frag.	: Fragmentler
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
Kur.	: Kurgulayan
Nşr.	: Neşreden
Sad.	: Sadeleştiren
s.	: Sayfa sayısı
Şerh.	: Şerheden
t.y.	: Tarih yok
Tah.	: Tahkik
Tal.	: Ta'lik
Tas.	: Tashih
U.Ü.	: Uludağ Üniversitesi
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Ve saire

ÖNSÖZ

Varlık, bilgi ve değer olmak üzere üç temel alanda incelenen felsefenin, değer felsefesi altında ele alınan en dikkat çekici başlığı şüphesiz ahlaktır. Çünkü ahlak, dünya üzerinde yaşamış ve yaşamakta olan toplumların vazgeçemediği değerlerin başında gelmektedir. Dünya tarihine bakıldığında geçmişten günümüze ahlak düşüncesinden yoksun bir topluluğa rastlamak mümkün değildir. Bu bağlamda ilahî olsun beşerî olsun bütün din, düşünce ve felsefelerin ahlak konusunda diyeceği bir şeyler hep olmuştur. Buna bağlı olarak çoğu filozof, genel felsefesi yanında ahlak konusunda konuşmaktan, teoriler ve ilkeler ortaya koymaktan geri durmamıştır. Hatta bazı filozoflar özellikle ahlak felsefine yoğunlaşmış ve en önemli eserlerini bu alanda kaleme almışlardır.

Hem teorik hem de pratik yönüyle söz konusu populeritesini bugün de koruyan ahlak ve ahlaka dair çalışmalar, yaşadığı bunalımdan kurtulma yolunda günümüz insanının eksikliğini hissettiği en temel değerlerin başında gelmektedir. İnsanların birbirlerinden uzaklaştığı, yalnızlaştığı bir zaman diliminde belki de onlara, insanın sosyal bir varlık olduğunu, onun ancak ötekisiyle var ve mutlu olabileceğini, mutluluğun ancak paylaştıkça artacağını hatırlatmak gerekmektedir. Yine birbirlerini acımasızca katleden, birbirlerine zulmeden, kan ve gözyaşı döken acımasız ruhlara, bu davranışların hayvani nefsin etkileri olduğunu, insana yakışanınsa akl-ı selime göre hareket etmeyi sağlayan insani nefse göre eylemde bulunmak olduğunu, haksızlık edene adaletin, cimrilik edene cömertliğin ve bütün işlerde ölçülü olmanın asıl erdemler olduğunu, hayatın dost ve insanlarla güzel, varsa kötü huy ve düşüncesinin bunun değişebilir olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. İşte ahlak, insanları birarada tutan manevi değerler olması yönüyle bu güzellikleri hatırlatacak yegâne değer olarak gözükmemektedir. Bu bağlamda ahlak alanında yapılan çalışmaları incelemek, bir bakıma insanlığın temel değerlerini ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir. Yapılan bu çalışmanın altında yatan düşüncelerden birisi de budur.

Bu çalışmada ahlak felsefesinin kurucusu sayılan ve sadece Antikçağ'ın değil tüm zamanların en büyük filozoflarından birisi olarak kabul edilen Aristoteles ile kendisinden yaklaşık iki bin yıl sonra yaşamış, Osmanlı'nın yetiştirdiği önemli ilim adamı ve filozoflardan Kınalızâde Ali Çelebi'nin ahlak anlayışları, farklı din ve kültürlerden de olsa insanların ortak değerler etrafında erdemli bir hayat yaşayabilmelerinin imkânı

bağlamında ele alınmaktadır. Bu çalışma ile ayrıca Aristoteles'in, İslam ahlak düşüncesi üzerinde var olduğu iddia edilen etkilerinin boyutlarına dair bir takım yeni bilgilerin tespit edilme imkânı da olacaktır. Yaptığımız çalışmanın, bu ifadeler bağlamında alana katkı sağlaması ve ahlaklı/erdemli bir yaşama dikkat çekmesi en büyük arzumuzdur.

Bu uzun soluklu çalışmamız boyunca, yaptığı öneri ve eleştirilerle çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan, lisans yıllarından bu yana tanımakla müşerref olduğum saygıdeğer hocam Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN Beyefendi'ye yaptığı katkılardan dolayı sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Her zaman desteklerini gördüğüm hocalarım sayın Prof. Dr. Osman ELMALI Bey'e ve sayın Prof. Dr. Mustafa CİHAN Bey'e minnettarım. Yine, farklı fikirler çerçevesinde görüş ve eleştirileri ile çalışmama katkıda bulunan, beraber çalışmaktan büyük mutluluk duyduğum Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nden kıymetli akademisyen arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Ayrıca ortaokul yıllarından bu yana yetişmemde büyük emeği olan ağabeyim sayın Prof. Dr. Ali TAŞKIN'a, dualarıyla hayatıma yön verdiklerine inandığım, varlık sebebim canım annem ve babama teşekkür etmeyi borç biliyorum. Son olarak, tabii ki bu uzun süreçte adeta benimle beraber tez yazan, her aşamada maddi ve manevi desteğini gördüğüm, hayat sevincim sevgili eşim Zühal'e ve göz aydınlığım, rabbimin büyük nimeti canım oğullarım Muhammet Utku, ikizler Umut ve Erdem'e ilgi ve zaman borçlu olduğumu belirtmek isterim. Rabbime, bu güzel insanlarla beraber bir hayat bağışladığı ve çalışmamı tamamlama fırsatı verdiği için sonsuz şükürler olsun.

Erzurum-2017

Süleyman TAŞKIN

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONU, AMAÇ VE YÖNTEMİ

Çalışmamızın temel konusunu, M.Ö. 384-322 yılları arasında yaşamış ünlü Yunan filozofu Aristoteles ile 1511-1572 yılları arasında yaşamış bir Osmanlı Türk âlimi Kınalızâde Ali Çelebi'nin ortaya koymuş olduğu ahlak anlayışları ve bunların karşılaştırılması oluşturmaktadır. Şüphesiz sistematik bir ahlak anlayışı ve ahlak felsefesinden bahsedilince akla gelen ilk isim Aristoteles'tir. Bu bağlamda ahlak felsefesi çalışmalarının ondan ve onun düşüncelerinden bağımsız ele alınması ne Batı ne de Doğu dünyası için mümkün gözükmemektedir. Etkisi bu kadar büyük olan ve bir sistem filozofu olarak kabul edilen Aristoteles'in ahlak anlayışının ortaya konulması büyük önem arz etmektedir. Kaldı ki yaptığımız araştırmalarda Aristoteles'in ahlak felsefesini hem ferdi hem de toplumsal (aile ve devlet) açıdan tek başına kapsamlı bir şekilde inceleyen ne bir teze rastladık ne de bir kitaba. Sadece kitap içerisinde bölüm, karşılaştırma veya Aristoteles düşüncesinde yer alan ahlaki bazı ilke ve kavramlar üzerinde yapılan çalışmaların varlığından söz edilebilir. Bu bakımdan ahlak felsefesi alanında çalışmak isteyenler için Aristoteles, güncelliğini yitirmeyecek bir kişilik olarak gözükmemektedir.

Diğer taraftan Aristoteles'in ortaya koyduğu fikirlerin buna ahlak felsefesi de dâhil, sadece Batı dünyasında değil, İslam dünyası ve düşüncesi üzerinde büyük etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Ancak şu da var ki bu etkinin nicelik ve nitelik hatta zamansal olarak ortaya konulması önem arzeden bir konudur. Yani bu etki ne kadardır, nasıl oluşmuştur ve ne kadar sürmüştür? Varlığı kabul edilen bu söz konusu etkinin, ilk dönem İslam ahlakçıları Yahya İbn Adi veya İbn Miskeveyh ya da Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları üzerinde görülmesi tabii olmakla birlikte elbette fikir vermesi açısından önemlidir. Çünkü tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla Yunan klasikleri Arapçaya çevrilmeye başlanmıştır ki bunların içerisinde Aristoteles'in ahlak kitapları da mevcuttur.¹ Doğal olarak onun fikirleri bu filozoflar üzerinde etkili olmuştur. Ancak bu bilgi, söz konusu etkinin ne kadar sürdüğü konusunda bize fikir vermemektedir. Bunun

¹ Konuya dair geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, 234-264; Özcan (Yalçın) Kavasoglu, *İslam Etiği'nin Aristotelci Kaynakları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1995, 66-82.

için sayılan filozoflardan çok sonra yaşamış ve felsefî ahlak tarzında kitaplar yazmış isimlere bakılmalıdır. Burada karşımıza, XVI. Yüzyıl'da Osmanlı'nın yetiştirmiş olduğu önemli ilim adamlarından ve felsefî ahlak çizgisinde yazılmış *Ahlâk-ı Alâî* gibi önemli bir çalışmaya imza atmış olan Kınalızâde Ali Çelebi çıkmıştır. Elbette Kınalızâde dışında hem ondan önce hem döneminde hem de ondan sonra ahlak konusunda yazarlar olmuştur. Ancak Kınalızâde'yi Aristoteles ile birlikte çalışma konusu yapmamız birkaç önemli hususa matuftur.

Öncelikle *Ahlâk-ı Alâî*'nin felsefî ahlak çizgisinde Osmanlı Türkçesiyle yazılmış ilk ahlak kitabı olması ona büyük değer katmaktadır. Kendisinden önce yazılmış bu tür kitapların Arapça ve Farsça olduğunu gören Kınalızâde, aynı kalitede Türkçe bir kitap yazmak istemiş ve bu eseri vücuda getirmiştir. Bu bakımdan *Ahlâk-ı Alâî*'nin en etkili Türkçe ahlak kitabı vasfına sahip olduğunu belirtmek isteriz. Nitekim kendi döneminde Gülşenî tarafından yazılan *Ahlak-ı Kirâm*² adlı Türkçe ahlak kitabı ile karşılaştırıldığında *Ahlâk-ı Alâî*'nin daha özgün olduğu ve ilim camiasında daha çok kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda onun, uzun yıllar medreselerde ahlak kitabı olarak okutulduğu söylenmelidir.³

Ayrıca *Ahlâk-ı Alâî*, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* ve Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâli* adlı eserleri⁴ gibi *Nikhomakhos'a Etik* ile başladığı ifade edilen felsefî ahlak geleneği çizgisinde yazılmış son İslam Ahlak Felsefesi eserlerinden birisi olarak kabul edilmektedir.

Bu bilgiler ışığında çalışmamızın amacını ifade edecek olursak, biz bu çalışma ile yaklaşık iki bin yıl (M.Ö. IV. Yüzyıl- M.S. 16. Yüzyıl) gibi uzun bir zaman aralığında ortaya çıkan ve sonlanan felsefî ahlak anlayışının ne gibi değişimlere uğradığı ve ne tür etkiler bıraktığını tespit etmeye çalışacağız. Daha spesifik ifade edecek olursak,

² Bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, (Haz.: Abdulah Tümsek), İnsan Yayınları, 2004.

³ Bkz. Abdülhak Adnan Adıvar, "Kınalı-Zâde Ali Efendi", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, VI, 1977, 710.

⁴ Eserler için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, (Tah.: Nevâf el-Cerrâh), Dâr Sâdır, Beyrut 1427/2006; Hâce Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, (Tas. ve Kur.: Siyavuş Hoşdıl), Müessese-i İntişarat-ı Ferâhânî, Tahran 1389; Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, Matbaa-i Münşi Nevl-i Kışver, Leknev 1334. İlk iki eserin Türkçeleri için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi*, (Çev.: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013; Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, (Çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.

aralarındaki uzun zaman farkı, özellikle din⁵ ve kültür farkı dikkate alındığında M.Ö. IV. Yüzyıl'da yaşamış olan Aristoteles'in ahlak hakkındaki düşünceleri acaba, M. S. XVI. Yüzyıl Türk-İslam toplumunda yaşamış olan Kınalızâde'nin ahlak anlayışı üzerinde ne kadar etkili olmuş ya da bu bağlamda bir etkiden söz etmek mümkün müdür? Böyle bir etki varsa nasıl oluşmuştur ve hangi kanallardan gelmiştir? Sonuç itibariyle iki düşünür arasında birçok benzer görüş ve ilke ortaya çıkarsa, buradan hangi sonuca varmak gerekmektedir? Acaba tam bir etki mi söz konusudur, yoksa aklın yolu birdir özdeyişinin ışığında evrensel ahlak ilkeleri gereğince bu ilkelere her yer ve zamanda ulaşılabilir tarzında pozitif bir düşünce mi ortaya çıkacaktır?

Mukayeseyi gerektiren böyle bir çalışmada ya konu ya da şahıs eksenli bir yöntem takip edilmesi gerekmektedir ki biz ikinci yolu tercih ettik. Bu yöntemi seçmemizde birkaç hususun etkisi olduğunu belirtmemiz gerekir. Her ne kadar birinci yöntem daha sistematik görünse de çalışmamızın oldukça geniş olan kapsamı düşünüldüğünde tercih ettiğimiz yöntemin daha pratik ve açık sonuçlar vereceği kanısındayız. Ayrıca Aristoteles ile Kınalızâde arasında gözüken içerik ve kültürel farklılık da çalışmanın şahıs merkezli yapılmasının daha uygun olacağı fikrini doğurmuştur.

Söz konusu yöntem çerçevesinde birinci bölümde, Aristoteles'in ahlak felsefesini genel ahlaki kavramlar, ilkeler ve erdemler çerçevesinde ferdî ahlak, aile ahlakı ve siyaset felsefesi adı altında inceleyeceğiz. İkinci bölümde Kınalızâde'nin ahlak anlayışını ahlak ilmi, aile ahlakı ve devlet ahlakı altında anlatmaya çalışacağız. Üçüncü ve son bölümde ise Aristoteles ve Kınalızâde'nin görüşlerini farklı açılardan ele alıp benzer ve farklı yönlerini tespit ederek Aristoteles'in Kınalızâde üzerinde bir etkisinin olup olmadığını ortaya koymayı deneyeceğiz.

Çalışmamızda Aristoteles'in ahlak eserlerinin çevirilerinden yararlanırken Kınalızâde'nin görüşlerini orijinal metninden tespit edeceğiz. Doğrudan alıntılar yanında yorumlarımıza da sıkça yer vermeye çalışacağız. Ayrıca, çalışma içerisinde konuların bütünlüğünü ve akıcılığını bozmamak adına bazı bilgi ve yorumlar dipnotlarda verilecektir. Bu da dipnotların zengin ve dolu olacağını göstermektedir ki bu hususun

⁵ İslam dininin en iddialı olduğu alanlardan birisinin ahlak konusu olduğu düşünüldüğünde konu daha da dikkat çekici bir hal almaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkacak sonuca göre ahlakın kaynağı tartışmalarının gerekliliği de bizatihi tartışma konusu olacaktır.

dikkate alınmasının çalışmanın daha iyi değerlendirilmesine katkı sağlayacağını umuyoruz.

II. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Çalışmamızın asıl ya da birincil kaynakları olarak ifade edebileceğimiz eserler öncelikle, Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin ahlak ve siyaset merkezli eserleridir. Bu bağlamda Aristoteles'in ahlak alanında yazmış olduğu *Nikomakhos'a Etik (Êthika Nikomakhia)*, *Eudemos'a Etik (Êthika Eudemia)* ve *Büyük Ahlak (Magna Moralia/Êthika Megala)*; siyaset alanında kaleme aldığı *Politika* ve psikoloji alanında yazmış olduğu *Ruh Üzerine (Peri Psûkhês/De Anima)* adlı eserleri ile Kınalızâde'nin ahlak konusunda yazmış olduğu tek eser olan *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri çalışmanın ana kaynaklarıdır.⁶

İkincil literatürden kaynak olarak kullanılan çalışmaları, Aristoteles ve Kınalızâde açısından ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü iki filozofu birlikte ele alan müstakil bir eser hemen hemen yok gibidir. Bu çerçevede sadece Hüseyin Öztürk tarafından yapılan doktora tezi zikredilebilir. Bu tez daha sonra Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları'na *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlakı* adı altında kitap haline getirilmiştir. Yazar, eserinin *Genel Olarak Ahlak Fenomeni* başlığını verdiği birinci bölümünde Aristoteles'in ahlak anlayışını diğerlerine nazaran biraz daha geniş ele almıştır. Ancak bizim için önem arzeden asıl bölüm eserin IV. Bölümüdür. Yazar burada Aristoteles ile Kınalızâde'nin ahlak anlayışlarını karşılaştırma gereği duymuştur. Yedi başlıkta yapılan ve tamamı onbeş sayfa olan bu bölümün çok sınırlı ve yüzeysel bir çalışma olduğu görülmektedir.⁷ Bununla birlikte böyle bir başlığın açılması, yaptığımız çalışmanın önemini göstermesi açısından dikkat çekici ve sevindirici bir durumdur.

Aristoteles'in ahlak anlayışı ele alınırken başvurulacak ikincil kaynakların başında Aristoteles uzmanı olarak kabul edilen Ross'un *Aristoteles*⁸ adlı eseri yer almaktadır. Yine Lloyd, Barnes ve Copleston'un *Aristoteles*⁹ adlı eserleri ve birçok *Felsefe Tarihi*,

⁶ Eserlere ait daha geniş bilgi ve değerlendirmeler bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1990, 135-149.

⁸ Bkz. W. D. Ross, *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.

⁹ Bkz. G.E.R. Lloyd, *Aristoteles*, (Çev.: Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014; Jonathan Barnes, *Aristoteles -Düşüncenin Ustaları*, (Çev.: Bahar Öcal Düzgören), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul

Aristoteles'in düşüncelerine dair ince noktaların yakalanabilmesi adına göz gezdirilecek kaynaklar olarak değerlendirilebilir. Cogito dergisinin *Aristoteles ve Aristotelesçilik* adlı özel sayıları içerisinde yer alan birçok makale çalışmamızda yer verilecek kaynaklar olarak zikredilebilir. Bunlarla birlikte Aristoteles'in genel ahlak düşüncesi üzerine yapılmış müstaklil bir tez bulunmasa da onun bazı kavram ve ahlaki ilkeleri üzerine yapılmış ve burada adını sayamayacağımız birçok doktora çalışması ve makale, konuların içeriğini oluştururken fayda sağlayacağını umduğumuz kaynaklar olacaktır.

Kınalızâde Ali bölümünün ikincil kaynaklarına gelince, burada ilk olarak Ayşe Sıdika Oktay tarafından doktora çalışması olarak yapılan ve daha sonra kitap olarak basılan *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* adlı eserden söz etmek gerekmektedir. *Ahlâk-ı Alâî* üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma özelliğini taşıyan bu eserde yazar, *Ahlâk-ı Alâî*'nin içeriğini büyük oranda takip ederek geniş tahlillerle ve önceki İslam ahlak filzoflarının görüşleriyle karşılaştırmalar yaparak konuları açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca Kınalızâde'nin görüşlerini, yaşadığı dönem açısından değerlendirmeyi de ihmal etmemiştir.¹⁰

Bunun dışında Kınalızâde'nin görüşlerinin kaynağını, varsa Aristoteles'le ilgisini ve etkilenimini ortaya koyabilmek adına önceki dönem İslam ahlak felsefesi eserlerine bakmak gerektiği açıktır. Bu bağlamda İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı, Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'i ve Devvânî'nin *Ahlak-ı Celâli*'si başta zikredilmesi gereken kaynaklardır. Yine İbn Sînâ, Fârâbî ve Gazâlî'nin ilgili eserleri de önemli başvuru kaynakları olacaktır.

III. ARİSTOTELES VE KINALIZÂDE ALİ'NİN DÜŞÜNCE YAPISI VE ESERLERİ

Öncelikle ifade etmek gerekirse sadece Antikçağ'ın değil, pek çok kimseye göre bütün çağların en büyük filozoflarından birisi olarak kabul edilen Aristoteles'in (384-322) hayatına dair sayısız çalışmanın varlığı ve yine önceki bölümde aktarıldığı üzere Kınalızâde Ali'nin (1510-1572) hayatını tüm detaylarıyla ortaya koyan önemli bazı çalışmaların daha önceden yapılmış olması başlığımızın *Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin*

2002; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi- Aristoteles*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013.

¹⁰ Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Âlâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Hayatı ve Eserleri yerine bu şekilde konulmasının birinci sebebi olarak zikredilebilir. Ayrıca bu, çalışmamızın hacminin istenilen sınırlar içerisinde kalmasına da yardımcı olacaktır. Bu nedenle bu başlık altında sadece onların genel düşünce yapılarına ve ahlak anlayışlarının bu yapı içerisindeki yerine değinilecektir. Eserleri noktasında ise az önce ifade edilen sebeplere matuf, sadece ahlak alanına ait eserler hakkında bilgilendirme ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Aristoteles'in Düşünce Yapısı ve Eserleri: M.Ö. 384-322 yılları arasında yaşamış bir antik Yunan filozofu olan Aristoteles, eskiçağ Yunan ilim ve felsefesini zirveye taşıyan bir kişilik olarak kabul edilmektedir. Aristoteles keskin zekâsı, tecrübeci ve eleştirici karakteriyle çağının bilinen bütün ilimlerini sistematize etmiştir. Başta mantık olmak üzere birçok ilmin kurucusu sayılan Aristoteles'in, felsefenin bütün disiplinleriyle ilgilendiği ve geriye yüze yakın eser bıraktığı bilinmektedir.¹¹ Onun bu başarısının altında eklektik ve analitik bir düşünce yapısına sahip olmasının yattığı söylenebilir. Çünkü insanın düşünce yapısı sadece sahip olduğu zekâ ve bedensel yeteneklerle değil çevrenin de etkisiyle oluşmaktadır.

Bu bağlamda Aristoteles'in ortaya koyduğu fikirleri yaşadığı çağ ve toplumun genel karakteristiğinden; din, ahlak ve siyasete dair birikiminden ayrı düşünmek mümkün değildir. Her ne kadar sistematik olmasa da Aristoteles öncesi Yunan ilim ve kültür dünyasında büyük bir birikimin ve felsefi mirasın olduğu yadsınamaz. Bu manada hem presokratik dönem filozoflarının hem de Aristoteles ile birlikte en büyük filozoflardan kabul edilen Sokrates ve özellikle de kendi hocası Platon'un ortaya koyduğu fikirlerin Aristoteles'in düşünce dünyasını şekillendiren etkenlerin başında geldiği ifade edilmelidir. Nitekim *Metafizik*'te yer verdiği küçük bir *felsefe tarihi* niteliği taşıyan bilgiler¹² bunun kanıtı sayılabilir. Diğer taraftan kendisinden önceki dönemde var olan materyalizm ile idealizm eksenli iki kutuplu düşünceleri bir taraftan eleştirirken, ortaya koyduğu düşüncelerin bu iki sistemin birleşiminden meydana geldiğini görmek gerekmektedir. Teori ile pratiği birleştiren fikirlerin Aristoteles'in düşünce dünyasında önemli yer edindiği de buna eklenecek bir bilgidir. Ayrıca daha çocukken hekim bir aileye

¹¹ Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, III, 1991, 375-378.

¹² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2010, 982 a- 993 b. Bu bağlamda Aristoteles'in ilk felsefe tarihçisi kabul edildiği ifade edilmektedir. Bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 55.

mensup olmasının, felsefesini kurarken onun, gözlemci ve realist bir kimliğe sahip olmasına etki ettiği söylenebilir.¹³

Yine pek çok konuda olduğu gibi, Aristoteles'in bilimsel bilginin elde edilmesinin kural ve aşamalarının ele alındığı *bilimsel yöntem* konusunda ilk önemli çalışmayı gerçekleştirmesinde sahip olduğu bu eklektik düşünce yapısının izleri görülmektedir.¹⁴ Onun bu çalışmayı ortaya koymasında, kendisinden önceki dönemde Sofistler ve Herakleitos tarafından bilim ve felsefenin genel geçerliğine karşı takınılan tavır ile bunun karşısında yer alan Mısır ve Mezopotamya geleneğinden kaynaklanan ve doğada bir düzenliliğin olduğu düşüncesine dayandırılan bilimsel etkinlik anlayışının karşılaştırılmasının bir etkisi de söz konusudur.

İslam dünyasında *el-hakîm* veya *el-feylezûf* diye nitelenen Aristoteles'in bu şöhrete ulaşmasındaki en büyük etken, güçlü zekâsı yanında analitik bir düşünce yapısına sahip olmasıdır. Sahip olduğu ilmi ve felsefî mirası çok iyi değerlendiren Aristoteles, analitik düşünce sayesinde bilgileri parçalara ayırarak ve sınıflandırarak sistematik hale getirmiştir. Bu bağlamda Aristoteles, yaşadığı dönemde büyük çeşitlilik gösteren konuları bir bilimler tasnifi çerçevesinde üç başlık altında toplamıştır: (i) Gerçeğin araştırılması bağlamında teorik alan. Bu alana fizik, metafizik ve matematiği dâhil edilmiştir. (ii) Ahlak ve siyaset bağlamında pratiğin araştırılması. (iii) Sanat ve estetik bağlamında güzelin araştırılması. Ancak bu araştırmalarda doğru bilgiye ulaşmak için, araştırma yönteminin de doğru olması gerekmektedir ki bunu sağlayacak olan alet ilmi de mantıktır. Buradan başlamak üzere her bilim dalı üzerinde çalışan Aristoteles birçok bilimin kurucusu ya da en azından sistematikleştiricisi olarak haklı bir üne kavuşmuştur.

Aristoteles'in sistematik bir şekilde işlediği ve üzerinde *Nikomakhos'a Etik* gibi önemli bir eser kaleme aldığı ahlak da bu düşünce yapısı içerisinde oluşmuş alanlardan bir tanesidir. Nitekim o gerek presokratik dönem filozoflarının ahlaka dair görüşlerini gerekse bir ahlak filozofu olan Sokrates'in görüşlerini dikkatle ele almış ve incelemiştir. Bunlardan elde ettiği bilgileri kendi zihin dünyasında harmanlayan Aristoteles, ahlakı hem nazari hem de pratik açıdan değerlendirmeye tabi tutarak, erdeme dayalı bir ahlak felsefesi geleneği oluşturmuştur.

¹³ Bkz. Osman Elmalı, H.Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2011, 143.

¹⁴ Bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 32, 2000, 23.

Aristoteles'in ahlaka dair üç eseri mevcuttur. Bunların en meşhuru ve İslam ahlak felsefesi kitapları üzerinde en büyük etki bırakanı *Nikomakhos'a Etik (Êthika Nikomakheia)*¹⁵ adlı yapıtı olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu önemli ahlak eseri çok erken bir dönemde Arapçaya çevrilmiştir.¹⁶ Diğer iki eseri ise *Eudemos'a Etik (Êthika Eudemia)* ve *Büyük Ahlak'tır (Magna Moralia)*.¹⁷ Adları farklı olsa da Aristoteles'e ait bu üç kitabın muhteva bakımından büyük oranda uyuştukları görülmektedir. Bunun nedeni ise söz konusu eserlerin, Aristoteles'in oğlu ve öğrencileri olmak üzere farklı kişiler tarafından oluşturulmuş olmasıdır.¹⁸ Çalışmamızın daha çok *Nikomakhos'a Etik'e* dayandığını söyleyebiliriz. On kitaptan (bölüm) oluşan bu eserde genel olarak sırasıyla iyilik ve mutluluk, erdem, cesaret, cömertlik vb. birçok erdem çeşidi, adalet, ihtiyat ve bilgelik, haz ve acı, dostluk ve temaşa gibi konuların işlendiği söylenebilir. Bunlarla birlikte Aristoteles'in psikoloji alanında yazdığı *Ruh Üzerine (De Anima)*¹⁹ ve siyaset felsefesini işlediği *Politika*²⁰ adlı eserlerini de ahlakla yakın ilişkileri bağlamında burada

¹⁵ Bu eser birçok dile çevrildiği gibi birkaç farklı Türkçe çevirisi de mevcuttur. Çalışmamızda bu çeviri eserlerden akademik usluba sahip olan ve bizi tercüme bağlamında tatmin eden iki eser kullanılmış ve bunlar karşılaştırılmak suretiyle en doğru mana aktarılmaya çalışılmıştır. Bu iki çeviri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik (Ethika Nikomakheia)*, (Çev.: Zeki Özcan), Sentez Yayınları, Bursa 2014. Bunlardan Saffet Babür'ün çevirisi, direk Yunanca aslından yapılması yönüyle önemli gözüktürken, Zeki Özcan'ın Tricot'tan (Fransızca) yaptığı çeviri ise Tricot'un dipnotlarla zenginleştirerek eserin anlaşılmasına büyük katkı sunması yönüyle ön plana çıkmaktadır. Diğer çeviri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015.

¹⁶ Kıfî'nin çeviriyi yapanın Huneyn b. İshak olduğunu iddia ettiği ifade edilmektedir. Ancak İbnü'n-Nedim, *Nikomakhos'a Etik'in* Arapça'ya ilk olarak İshak b. Huneyh (ö. 910) tarafından çevrildiğini belirtmektedir. Genel kabul de bu yöndedir. Geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Bkz, Ebül Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, 410; Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, 109-110; Kavasoğlu, 70-71.

¹⁷ Bu iki eserden *Eudemos'a Etik*, Saffet Babür tarafından 1999 yılında Türkçe'ye çevrilmişti, biz de bu eserden çalışmamız içerisinde yararlanmaya çalıştık. Ancak *Magna Moralia'nın (Büyük Etik)* Türkçe çevirisi, Y. Gurur Sev tarafından ancak Ağustos 2016 yılında yani tezimizin ilgili bölümünü yazdıktan sonra yapılmıştır. Dolayısıyla bu eserin İngilizce çevirisinden yararlandık. Söz konusu eserler için bkz. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999; Aristotle, *Magna Moralia*, Trans. by St. G. Stock, The Complete Works of Aristotle içinde, ed. W. D. Ross, The Clarendon Press, Oxford 1915. Son eserin Türkçe çevirisi için bkz. Aristoteles, *Magna Moralia*, (Çev.: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016.

¹⁸ Konuya dair geniş bilgi için bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Ahmet Aydoğdu), Say Yayınları, İstanbul 2008, 239.

¹⁹ *Ruh Üzerine*'nin Türkçeye iki çevirisi bulunmaktadır. Çalışmamızda Zeki Özcan'ın Tricot'un dipnotlarla zenginleştirdiği çalışmasından yaptığı çeviri kullanılmıştır. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev.: Zeki Özcan), Birleşik Yayınevi, Ankara 2011. Diğer çeviri için bkz. Aristoteles, *Anima / Ruh Üzerine II*, (Çev.: Celal Gürbüz), Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.

²⁰ Aristoteles'in devlet ve anayasa anlayışını içeren bu eserin Türkçe'ye dört farklı çevirisi vardır. Çalışmamızda kullandığımız öncelik sırasına göre iki çeviri şöyledir: Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul 2014; Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013. Diğer iki çeviri için bkz. Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Murat Temelli), Ark Kitapları, İstanbul 2013; Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Ersin Uysal), Dergah Yayınları, İstanbul 2010.

anmak gerekmektedir. Çünkü ne onun nefis anlayışı ve politikasını ahlaktan ne de ahlakını onlardan bağımsız düşünmek mümkündür.

Kınalızâde Ali Çelebi''nin Düşünce Dünyası ve Eserleri: 1510 yılında Isparta'da doğup, 1572 yılında Edirne'de vefat eden Kınalızâde, ilim ehli ve kültürlü bir ailede, iyi bir eğitim alarak yetişmiştir. XVI. Yüzyılda Osmanlı''nın yetiştirdiği önemli ilim ve devlet adamlarından birisi olarak kabul edilen, ayrıca şairlik yönüne de dikkat çekilen Kınalızâde'nin çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Farklı medreselerde müderrislik ve kadılık yapan Kınalızâde'nin hızlı bir şekilde yükselmesi ve Anadolu Kazaskerliğine kadar çıkması dikkate alındığında gerçekten de ifade edildiği gibi ilim sevdalısı, başarılı ve çalışkan bir kişiliğe sahip olduğu söylenebilir. Tefsir, hadis ve fıkıh başta olmak üzere birçok dini ilim sahasında yetkin olduğu söylenen Kınalızâde'nin bu alanlarda yazmış olduğu müstakil eser veya haşiyeleri mevcuttur.²¹

Kınalızâde'nin dini ilimler yanında akli ilimlere ve özellikle felsefeye yakın ilgi duyduğu ifade edilebilir. Bunu gösteren en büyük kanıt, Kınalızâde'nin en meşhur eseri olan *Ahlak-ı Âlâî*'yi felsefî ahlak tarzında yazmış olmasıdır. O, bizatihi bu tarzda bir eser kaleme almak istediğini, eserinin önsözünde açıkça belirtmektedir.²² Bu bağlamda Kâtip Çelebi'nin Kınalızâde'yi, Osmanlı'nın son filozofu olarak nitelendirdiği bilinmektedir. Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle o, yaşadığı dönemde nakli ve akli ilimleri yani şariat ve hikmeti kendinde toplayan kuvvetli âlimlerden birisidir.²³ Kınalızâde'nin sahip olduğu bu karakter ve düşünce yapısının, yaşadığı dönemin genel karakteristiğini yansıttığı söylenebilir. Çünkü onun yaşadığı dönem Kâtip Çelebi'nin ifade ettiği, felsefe eğitiminin medreselerden kaldırıldığı dönemin hemen öncesini kapsamaktadır. Bu çerçevede Kınalızâde'nin dini ilimler yanında akli ilimler alanında da eğitim aldığını söylemek mümkündür. Aldığı bu eğitimin, onun düşünce yapısının oluşmasında etkili olduğu açıktır.

²¹ Kınalızâde'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ II*, (Haz.: İbrahim Kutluk), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981, 652-692; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Âlâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, 37-96; Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XXV, 2002, 416-417; Abdülhak Adnan Adıvar, "Kınalı-Zâde Ali Efendi", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, VI, 1977, 709-711; Ferit Kam, "Kınalızâde Ali Çelebi", *Daru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4, 1332, 357-379.

²² Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, (Haz.: Mustafa Koç), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, 7^a.

²³ Bkz. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn I*, (Haz.: Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, 680. Ferit Kam da Kınalızâde'yi hakiki bir filozof olarak vasıflandırmıştır. Bkz. Kam, 364.

Ancak burada şu noktaya da dikkat çekmek gerekmektedir. Kınalızâde her ne kadar son filozof olarak nitelendirilse ve çok yönlü bir eğitim almış olsa da önceden beri devam edip gelen ve onun döneminde yoğunlaşan felsefe karşıtı tutum ve bu çerçevede yapılan tartışmalardan etkilenmemiş olması düşünülemez. Dolayısıyla toplumda ve ilim adamlarında ortaya çıkan bu karışık zihin yapısının, bu manada bir geçiş dönemi filozofu olarak değerlendirilebilecek olan Kınalızâde'nin düşüncelerine ne derece etki ettiği merak konusudur. Hele de devlet kademelerinde aldığı görevler ve bunların getirdiği sorumluluklar düşünüldüğünde onun takındığı tavrı belirlemek önem kazanmaktadır. Bu bağlamda felsefî bir kaygı taşıdığı anlaşılan Kınalızâde'nin arzu ettiği tarz ve derecede felsefî bir ahlak kitabı yazıp yazamadığının değerlendirilmesi şüphesiz çalışmamızın sonuç bölümünde yer alacak bir husustur.

Kınalızâde'nin en meşhur ve ahlak konusunda kaleme aldığı tek eseri *Ahlak-ı Alâî*'dir.²⁴ Kınalızâde'nin ifadesiyle, pratik felsefenin üç ilim dalını içeren bu kitap, her ilim dalı kendi bölümünde tanıtılmak üzere bir giriş (mukaddime) ve üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar, (i) *ahlak ilmi*, (ii) *aile ahlakı* ve (iii) *devlet ahlakı*dır. Kınalızâde'nin, eseri Şam kadılığı sırasında yazdığı ve Semiz Ali Paşa'ya ithaf ettiği bilinmektedir. Esere *Ahlâk-ı Alâî* adının, bu nedenle verildiği söylenmiştir.²⁵

Ahlak-ı Alâî'nin en dikkat çekici özelliğinin Türkçe yazılan ilk felsefî ahlak eseri olduğu ifade edilmişti. Nitekim Kınalızâde'nin, *Ahlak-ı Alâî*'nin önsözünde (dibâce) eseri yazma amacını bu gerçeği de içine alacak şekilde açıkladığı görülmektedir. Konuya ahlak ilminin önemini belirterek başlayan Kınalızâde, seçkin öğrenci ve felsefe taliplilerinin pratik felsefeyi oluşturan ahlak ilmi, ev idaresi ve devlet yönetiminin insan nefislerine

²⁴ Birçok yazma nüshası bulunan *Ahlak-ı Âlâî*'nin ilk baskısı, üç cilt halinde 1833 Bulak baskısıdır. Bkz. Kınalızâde Ali b. Emrullah, *Ahlâk-ı Âlâî*, Bulak Matbaası, Kahire 1833. Daha sonra 1871 yılında Bursa Vilayet Matbaasında müstakil olarak basıldığı bilinmektedir. Latin harfleriyle sadeleştirilmiş şekilde ilk olarak Tercüman 1001 Temel Eser serisi içerisinde iki kitap halinde yayınlanmıştır. Bu iki eser her ne kadar başlangıç itibarıyla iyi niyet ve gayretin bir ürünü olsa da birçok hata ve eksiklik barındırmaktadır. Bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlak-ı Âlâî – Ahlâk İlmi*, (Haz. Hüseyin Algül), Tercüman 1001 Temel Eser- 30; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, (Haz.: Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser- 69, iki eserin de basım yeri ve yılı yok. Eser daha sonra Mustafa Koç tarafından latine edilerek çeviri yazı halini almıştır. Bu çalışma biri tek başına diğeri Osmanlıca metniyle karşılıklı olmak üzere iki farklı şekilde basılmıştır. Bunlar için bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, (Haz.: Mustafa Koç), Klasik, İstanbul 2012; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, (Haz.: Mustafa Koç), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014. Biz çalışmamızda Osmanlıca karşılaştırma imkanı olması yönüyle karşılıklı baskıyı kullandık. Son olarak, çalışmamızın sonlarına geldiğimiz bir dönemde Murat Demirkol tarafından bir sadeleştirme çalışmasının yapıldığını söyleyebiliriz. Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî (Günümüz Türkçesiyle)*, (Sad.: Murat Demirkol), Fecr Yayınları, İstanbul 2016.

²⁵ Bkz. Kam, 365.

başarı ve mutluluk kazandığını, kutsallık ve temizlik sağladığını bildiklerini vurgular. Ona göre, hiçbir insan ahlak ilminin inceliklerini öğrenmeden ve bu yolda ilerleme sağlamadan hakiki yetkinliğe ulaşamaz ve mutluluğu yakalayamaz. Bunun bilincinde olan önemli filozof ve âlimler ahlak ilmi alanında değerli kitaplar yazma gereği duymuşlardır.

Kınalızâde'ye göre bu önemli eserlerin başında Nasîrüddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'i gelmektedir. Felsefeyi yeniden canlandıran kişi olarak gördüğü Tûsî'yi öven Kınalızâde'nin, eserini oluştururken en çok bu eserden yararlandığı görülmektedir. Kınalızâde'nin ismini zikrettiği diğer iki eser ise, Celâleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* ve Hüseyin Vâiz'in *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserleridir. Son eserin diğerleri kadar felsefî araştırma ve ilmi tetkike dayanmadığını ancak kolay ibareli ve anlaşılır uslûbuyla meşhur olduğunu ifade etmektedir. Bu üç eseri beğendiği anlaşılan Kınalızâde bu eserlere benzer bir ahlak kitabı kaleme almayı önceden beri düşündüğünü ve ancak fırsat bulduğunu belirtmektedir. Bunun ötesinde asıl kaygısının Türkçe bir ahlak kitabı yazmak olduğunu ise şu şekilde açıklamaktadır: “*Ve bârhâ hâtır-ı endişe vü hâtıra olurdu ki zebân-ı Türkî-i Rum üzere bir kitâb merkum olaydı ki makâsıd-ı hikmet-i ameliyyeyi bi't-temâm câmi' vü kütüb-i selâseye râbi' olaydı.*”²⁶

²⁶ “Birçok defa aklıma, pratik felsefenin maksatlarını tam bir şekilde ortaya koyacak ve üç kitaba dördüncü olacak bir kitabı Anadolu Türkçesiyle yazmak geliyordu.” Kınalızâde, 7^a.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN AHLAK ANLAYIŞI

1.1. ARİSTOTELES'TE AHLAK İLMİ

1.1.1. Aristoteles Öncesi Yunan Düşüncesinde Ahlak

Antik Yunan düşüncesi, ahlak ve ahlak felsefesi bağlamında incelendiğinde akla ilk gelen filozof şüphesiz Sokrates'dir. Sokrates, teori ve pratiği birleştirmiş yani hem düşünceleriyle sözleri hem de buna bağlı olarak yaşantısı birbiriyle uyum içinde olan bir ahlak filozofu olarak kabul edilmektedir. Bir başka ifadeyle Sokrates, düşündüğü gibi konuşan, konuştuğu gibi yaşayan yani olduğu gibi görünen ve görüldüğü gibi olan bir bilgedir. İlkeleri uğrunda ölümü göze almış olması onu bu manada değerli kılmaktadır. Sokrates hakkında bu söylenenler genelin kabulü olmakla birlikte ahlak hakkında konuşan ilk filozof Sokrates değildir. Presokratik döneme bakıldığında ahlak konusunda konuşan filozoflar olduğu görülmektedir.¹

Bunun da ötesinde kişi ve toplumun ayrılmaz bir parçası olan ahlak olgusu göz önünde bulundurulduğunda, doğal olarak bu filozoflardan önce de bazı ahlaki düşünce ve sözlerin varlığından bahsedilebilir. Çünkü filozoflar, üzerinde düşünmeden önce de ahlak vardır. Hatta en ilkel toplumların bile kendilerine göre bir ahlakı vardır.² Bu gerçek, düşüncede olabildiğince geriye gitmeyi gerekli kılar. Buradan hareket edildiğinde ilk olarak, diğer heroik toplumlarda olduğu gibi Eski Yunan'da da ahlaki düşünce ve eylemin belli başlı eğitim araçlarından birisi olan öykü/masallar karşımıza çıkar. Eski Yunan öykücülüğü ve şiiri düşünüldüğünde ilk olarak, Homeros ve Hesiodos ile onların yapıtlarından bahsedilmelidir.³ Homeros ve Hesiodos'un Eski Yunan medeniyetinin

¹ İfade edildiği şekliyle, "Sokrates'ten önceki filozofların, yani aralarından en büyüklerinin felsefenin kurucuları olarak görülmeleri gerektiği açıktır. Çünkü felsefenin temel sorunlarını ilk defa keşfedenler ve bu sorunları kendi tarzlarında, herhangi bir düşünce geleneğinin baskısı ve yardımı olmadan, gerçekten benzeri görülmemiş bir özgünlükle, hakiki yaratıcı kişiler olarak, şaşkınlık uyandırıcı bir kayıtsızlık, yüreklilik ve tutarlılıkla çözmeye çalışan onlardır." Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, (Çev.: Oğuz Özügöl), Pencere Yayınları, İstanbul 2011, 17.

² Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998, 7; Heinz Heimsoeth, *Ahlak Denen Bilmece*, (Çev.: Nermi Uygur), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978, 14.

³ Homeros, Hesiodos ve eserleri hakkında geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Homeros, *İlyada*, (Çev.: Azra Erhat, A. Kadir), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, *Önsöz*; Homeros, *Odysseia*, (Çev.:

şekillenmesinde oynadıkları rol tartışılmazdır. Bu şairler eserlerinde belli değerleri ön plana çıkararak Helen toplumu için bir nevi ahlakî pusula görevi görmüşlerdir.⁴ Herodotos, Helenlerin tanrıları hakkındaki bilgileri bu iki şairin eserlerinden öğrenmiş olduklarını ifade eder.⁵

Homeros'un dünyası baştan ayağa tanrılarla dolu bir dünyadır; ancak burada insan istencinin de büyük bir önemi vardır. Bundan dolayı ozan, olan biteni Tanrı ile insanın ortaklaşa yaptıkları bir iş olarak anlamaktadır ve bu, zamanımıza kadar gelmiş bir düşüncedir. Eski Helen mitoslarında pek çok zulüm hareketleriyle karşılaşılır; ancak Homeros'un, insanlık onuru ve şerefi, evliliğin yüksekliği, çocuğun önemi üzerine söylediği sözlerin parlaklığı bir kat daha artmaktadır. Bundan dolayı şair Horatius, Homeros'un, ahlakî Stoalı filozofların birçoğundan daha açık olarak öğrettiğini söyler.⁶ Nitekim Homeros'un eserleri incelendiğinde Horatius'un bu sözlerinin doğruluğu görülür. Homeros'un, Tanrı inancı, adalet, cesaret ve kahramanlık, insan değeri ve hayatın geçiciliği⁷ ve bazı ahlaki davranışlar⁸ üzerinde durduğu görülmektedir.

Homeros'dan sonra gelen Hesiodos, Helenlerin ikinci büyük şairi olarak kabul edilmektedir.⁹ Hesiodos adı altında *Tanrıların Doğuşu (Theogonia)* ve *İşler ve Günler*

Azra Erhat, A. Kadir, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, *Önsöz*; Homeros, *Odyseia*, (ed.: Taşkın Köksal), Yason Yayınevi, Ankara 2015, 5-27; Hesiod, *Theogony and Work and Days*: Translated with an Introduction and Notes by M. L. West, Oxford University Press, Oxford & Newyork, 1988, *İntroduction*(VII-XXI); Hesiodos, *İşler Ve Günler- Tanrıların Doğuşu*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014, 7-10; Azra Erhat, *Hesiodos Eseri Ve Kaynakları (Önsöz Giriş Ve Sözlük)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1977; Suzanne Said, *Homer and the Odyssey*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 20; Sinan Meydan, *Son Truvalılar/Truvalılar Türkler ve Atatürk*, Truva Yayınları, İstanbul 2006, 63-124.

⁴ Özgüç Orhan, "Homeros Ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri Ve Platon'a Yansımaları", *FLSF (Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 13, 2012, 11-38.

⁵ Bkz. Herodotus, *The History of Herodotus*, Translated by George Rawlinson Edited by E.H. Blakeney, M.A. in 2 vols., J. M. Dent & Sons Ltd., London 1936, I/141; Herodotos, *Tarih*, (Çev.: Muntekim Ökmen), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, 145; Ayrıca bkz. Alfred William Benn, B.A., *Early Greek Philosophy*, Archibal Constable & CO Ltd., London 1908, 6.

⁶ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, (Çev.: Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, 1-2; Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, 51.

⁷ Örneğin, *Zeus insanların ve tanrıların babası, Korkun Zeus'un oğlu Apollon'dan, sayın onu, tapındılar ölümsüz Zeus'a vb.* ifadeler için bkz. Homeros, *İlyada*, 3, 5, 8, 16, 19, 71, 82, 245, 246, 290, 441, 458, 538; Homeros, *Odyseia*, 13-14, 20, 23, 55, 60, 83, 123, 139, 192, 218, 238, 283, 306, 351, 379.

⁸ Örneğin ahde vefa göstermek, bkz. Homeros, *İlyada*, 63, 127; arkadaşına sadakat, bkz. Homeros, *İlyada*, 331, 388, 404; öğüt vermek ve öğüdü dinlemek, bkz. Homeros, *İlyada*, 11, 29, 32, 321; evlilik şerefi, bkz. Homeros, *Odyseia*, 280,321. Konuyla alakalı daha fazla bilgi çalışmamızın amacını ve boyutlarını aşmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Akgün, "Yunan Düşüncesinin Eşiğindeki Düşünür Homeros Ve Ahlâk", Yavuz Kılıç (Ed.), *Antik Yunan'da Felsefe Ve Çağımıza Etkileri*, (ss.239-261), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.

⁹ Genel kanı bu olmakla beraber buna karşı çıkanlar da vardır. Ayrıntı için bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Ahmet Aydoğdu), Say Yayınları, İstanbul 2008, 39; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi*

(*Works and Days*) adlı iki eser günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁰ Bu eserler filozoflar öncesi dönem ile Presokratik Yunan düşüncesi arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları anlamamıza izin vermektedir.¹¹ Hesiodos'ta eleştiri ve kötümserlik belirgin olmakla birlikte, onun *İşler ve Günler* adlı yapıtı, çağın zaafına karşı duran ahlakî bir el kitabı gibidir ve yaşamın ahlakî ve pratik kurallarını sunmaktadır.¹² Hesiodos'la beraber ahlaki hayat farklı bir şekilde düşünülür. Savaşçıların değil (Homeros), çiftçiler olan alt sınıfların duygularını ifade eden Hesiodos, en büyük suçun zayıfın güçlü tarafından ezilmesi olduğunu söylemiştir.¹³ Öğretici ve eğitici nitelikte bir eser oluşturan Hesiodos, adaletin niteliği ve önemi üzerinde çok durmuştur.¹⁴ Ayrıca *İşler ve Günler* incelediğinde Hesiodos'un üzerinde durduğu diğer bazı erdemler; tanrıya itaat ve övgü, hak ve adalet, tutumlu ve ölçülü olma, çalışkanlık (emek), doğruluk ve dürüstlük, iyilik ve dostluk¹⁵ şeklinde sıralanabilir.

Presokratik dönem filozoflarına geçmeden önce *Yedi Bilge*¹⁶ ve onların özdeyişlerine de yer vermek gerekir. Çünkü Eski Yunan'da kosmogonia üzerindeki düşünceler yanında, bir de *ethik* üzerinde düşünüldüğü görülmektedir. Bu tarz

Tarihi 1– Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, 75-80; Azra Erhat, 1-5

¹⁰ Pomeroy, Sarah B., *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*, Oxford University Press, Oxford & New York 2004, 6.

¹¹ Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2010, 7.

¹² Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (Çev.: İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2002, 21.

¹³ W.T. Jones, *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006, 14.

¹⁴ Thomas R. Martin, *Ancient Greece: From Prehistoric to Hellenistic Times*, Second Edition, Yale University Press, New Haven & London 2013, 7. Zeller, Hesiodos'u Homeros'tan ayırarak, onun farklı bir kişilik olduğunu söyler. Konuya dair görüşleri için bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 39-40; Brian Kinsey (Ed.), *Ancient Greece: An Illustrated History*, Marshall Cavendish, New York 2011, 50.

¹⁵ Erdemler için sırasıyla bkz. Hesiod, 37, 40, 44, 45, 49, 57, 59, 61; Hesiod, 43, 44, 45; Hesiod, 47, 51, 59; Hesiod, 37, 46, 51, 54; Hesiod, 43, 57, 58; Hesiod, 46, 47, 57, 58.

¹⁶ Yedi Bilge, M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllarda yaşamış olan ünlü Yunan filozofları ve devlet adamları için kullanılan bir terimdir. İslam dünyasında kendileri için *Hukemâ-i Seb'a* tabiri kullanılmıştır. Yedi Bilge'nin kim olduğu tam olarak bilinmemekte olup bu sayı 17 hatta 22'ye kadar çıkarılır. Bununla beraber, bu konudaki en eski kaynak diyebileceğimiz Platon, şu yedi ismi sayar; *Miletli Thales, Mytileneli Pittakos, Prieneli Bias, Atinalı Solon, Lindoslu Kleobulos, Kheneli Myson ve Lakedaimonlu Khilon*. Bkz. Platon, *Protagoras*, (Çev.: Nurettin Şazi Kösemihal), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, 55. Farklı liste, isim ve Yedi Bilge hakkında geniş bilgi için bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, (Çev.: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, 21-66; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on The History of Philosophy*: Translated from the German by E. S. Haldane, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., London 1892, 156-160; Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 1: Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları*, Bulut Yayınları, İstanbul 2010, 182-183; Kranz, 31-32.

düşüncelere *Yedi Bilge*'nin özdeyişlerinde, öğütlerinde de rastlanılmaktadır.¹⁷ Onların bu düşünceleri ve özdeyişleri tam olarak felsefi bir nitelik taşımamakla beraber, kendilerinden sonra gelen filozofların ahlakla ilgili düşüncelerine temel teşkil edebilecek bazı ahlaki ilkeler içermektedir.¹⁸ Bunların bilgeliklerinin kısa, anmaya değer özdeyişlerden meydana geldiği kolayca anlaşılmaktadır. Bunlar bir araya gelmişler ve bilgeliklerinin ilk ürünlerini Delphoi tapınağında Apollon'a sunarak dillerden düşmeyen şu özdeyişleri oraya kazımışlardır “*Kendini bil!*” ve “*Aşırılıktan kaçın!*”. Hatta Pittakos'un bilgilerce övülen “*İyi insan olmak zordur*” sözünün dilden dile dolaştığı söylenir.¹⁹

Sokrates öncesi dönemde ahlakla ilgili düşünceler ortaya koyan filozofların ilki, etkileri kendinden sonraki Yunan ve batı felsefesini aşarak İslam filozoflarını da içine alan,²⁰ tarihteki en ilginç ve en şaşırtıcı kişilerden biri olarak ifade edilen²¹ Pythagoras'dır. Pythagoras'ın hayatı ve görüşleri hakkında detaylı ve sağlam bilgiye sahip olunmasa²² da onun *ruh göçü* hakkındaki düşünceleri, oluşturduğu tarikat ve bu tarikat içerisinde uygulanan kurallar göz önüne alındığında ahlaka dair düşünceleri bağlamında bir takım ipuçlarına ulaşmak mümkündür.

¹⁷ Bkz. McKirahan, 143; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, 18.

¹⁸ Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2011, 31. Thales bir kenara bırakılırsa, diğerleri felsefi düşüncenin temsilcileri olarak kabul edilmemektedirler. Nitekim Diogenes Laertios'un ifade ettiği üzere, Dikaiarkhos, bunların bilge ya da filozof olmadıklarını, ama akıllı birer insan ve yasa koyucu olduklarını ileri sürer. Zeller daha da ileri gider ve konuyu inandırıcı bulmadığını dolaylı da olsa ifade eder. Bkz. Edward Zeller, *Outlines of The History of Greek Philosophy* : Translated With The Author's Sanction by Sarah Frances Alleyne and Evelyn Abbott, Longmans, Green and Co., London 1886, 27. Ancak ahlak felsefesini Yedi Bilge ile başlatanlar da vardır. Bkz. Akarsu, 27; Timuçin, 182.

¹⁹ Léon Robin, *Greek Thought and The Origins of The Scientific Spirit*, Routledge, London & New York 1996, 21; Capelle, 48. Benzer örnekler için bkz. Diogenes, 52, 59; Kranz, 31. “*Yazılanlardan anlaşılmaktadır ki, Yedi Bilgeler'in felsefesi tam anlamıyla ahlakla ya da davranış kurallarıyla ilgili bir arayıştır. Onların ahlakçılığı insanı bireyliyle sınırlayan, yalnızca kendi kendisinin sorumlusu kılan bir ahlakçılık değil, insanı toplumsal varlık olarak ele alan bir ahlakçılıktır. Onların amaçları, altüst olmuş bir dünyayı ya da ülkeyi daha yaşanılır kılmak için çareler aramaktır.*” Timuçin, 183.

²⁰ Pythagoras'ın İslam düşünürlerine etkileri üzerine bkz. Bekir Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1979.

²¹ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, George Allen and Unwin Ltd., Great Britain 1947, 49.

²² Bkz. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, Adam And Charles Black, London & Edinburgh, 1892, 89; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Mehmet İzzet, Orhan Saadettin), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, 42-43.

Bilindiği üzere Pythagoras, her şeyin aslının sayı olduğu sonucuna varmıştır.²³ O'na göre en az maddesel dünya kadar manevî dünyanın da nihai temeli sayılardır.²⁴ Buna bağlı olarak Pythagoras'ta törebilimin kaynağında aritmooloji (sayı gizemciliği) bulunmaktadır. Sevgi, arkadaşlık, kurallar, erdem, sağlık vb. olgular sayılar üzerine temellendirilmiştir.²⁵ Örneğin, yedi sağlıkla, sekiz sevgi ve arkadaşlıkla özdeşleştirilmişken, adalet kare (dört ve dokuz gibi) sayılarla ifade edilmiştir.²⁶ Pythagoras'ın gizli tarikatına girecek isteklilerde aranan erdemli, akıllı, ağırbaşlı ve sır saklayabilecek bir yapıda olma²⁷ gibi özellikler de yine onların önem verdiği değerler olarak görülebilir.

İkinci olarak ele alacağımız filozof Ephesoslu Herakleitos'dur. Herakleitos kendisini, *“kendini beğenmişlikten kaçan bir insan”* olarak tanımlasa da, onun hakkında konuşan ve yazarlar tarafından hep kibirli, kendini beğenen ve halkı aşağılayan biri olarak ifade edilmiştir.²⁸ Hatta ona *“düşünce aristokrati”* ve *“Karanlık Herakleitos”*²⁹ denilmiştir. Ancak Herakleitos'a kulak vererek, onun yığını küçümseyen bütün sözlerini aslında, ahlaki anlamda yargılar ve değerlendirmeler olarak almak gerektiği düşünülebilir.³⁰ Nitekim Herakleitos'un ahlak felsefenin temelini özellikle onun yığın-seçkinler ayrımında bulabiliriz. Bu ayrımın salt psikolojik veya sosyolojik bir ayrım olmadığını, aynı zamanda ve özellikle etik ve politik bir ayrım olduğunu görmemiz gerekir.³¹ Clemens'in ifadesine göre Herakleitos, insan yaşamının amacını mutluluk

²³ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2010, 986 a; Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987, 16.

²⁴ Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Translated by Laurie Magnus, M.A., John Murray, London 1920, 105.

²⁵ Thilly, 48.

²⁶ Gomperz, 106; Vorlander, 47; Timuçin, 196.

²⁷ Hançerlioğlu, 66. Tarikat kuralları ve ahlaki ilkeler arasındaki ilişkilere dair daha fazlası için bkz. Derman Bayladı, *Pythagoras – Bir Gizem Peygamberi*, Say Yayınları, İstanbul 2008, 51, 98-99; Iamblichus, *Life of Pythagoras*, Translated From The Greek Thomas Taylor, Theosophical Publishing House, California 1918, 55-56, 83-84. Ayrıca, Pythagoras'ın *ruh göçü* düşüncesinin insan yaşamına pozitif ahlak açısından etkisi, üçlü insan tiplmesi-ahlak ilişkisi ve açıklamalar için bkz. Arslan, 147; Jones, 55. Diogenes, 383-384.

²⁸ Değerlendirmeler için bkz. Diogenes, 416-423. Aslında Herakleitos; “Kibir sara illetidir” (frag. 46) diyerek kibirli olmayı bir hastalık ve olumsuzluk olarak gördüğünü ifade eder. Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev.: Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, 121. Nietzsche şöyle der: *“Herakleitos'u karanlık, melankolik, yağmur gözlü, kötümser, öfkeli ve genel olarak nefrete layık bulanlar yalnızca, onun insan doğasını tasvir edişinden memnun olmamak için yeterli sebebi olanlardır.”* Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev.: Gürsel Aytac), Say Yayınları, İstanbul 2011, 69.

²⁹ Kavram üzerine değerlendirmeler için bkz. Samih Rifat, *Herakleitos – Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012, 24-28, 88-96; Nietzsche, 68-69; Akarsu, 30.

³⁰ Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2000, 120.

³¹ Arslan, 207. Herakleitos'da ahlak; bilgi ve eylem birlikteliğinden oluşmaktadır. Asıl bilgelik, *Logos*'u bilmek ve onun yasalarına göre eylemektir. Zaten mutluluğa da ancak böyle ulaşılabilir. Geniş bilgi için bkz. Herakleitos, 29, 33, 63, 111, 131, 143, 261; Diogenes, 416; Arslan, 208.

olarak açıklamıştır.³² Bu mutluluk ise, bedensel hazlarla değil, daha da insan olmakla ve yüce hazları taleple olur. Onun için şöyle der Herakleitos: “*Mutluluk bedensel hazlardan kaynaklanmış olsaydı, öküzler yemek için burçak bulduklarında, onlara mutlu varlıklar derdik.*”³³ Ayrıca ona göre, “*Ölçülü olmak en büyük erdemdir*” ve aslında “*Kendini tanıma ve ölçülü olma olanağı her insanda bulunur.*”³⁴ Önemli olansa insanın buna göre hareket etmesi ve doğasına uygun olarak bilgece yaşamasıdır.

Bir diğer Presokratik dönem filozofu olan Demokritos kendisinden önceki filozoflara nazaran ahlak konularına daha fazla eğilmiştir. Özdeyiş şeklinde 230’dan fazla *fragment (parça)* bırakmıştır.³⁵ Bu fragmentler, Demokritos’un ahlaka duyduğu ilginin teorik olmaktan çok pratik olduğunu göstermektedir. O esasen, *pratik bilgelik* diye adlandırdığı şeyle, yani iyi yaşamının nasıl olduğu konusundaki görüşlerini, başkalarını uymaya teşvik edecek bir biçimde iletmekle ilgilenmiştir.³⁶ Zeller’e göre, Demokritos aynı zamanda kelimenin gerçek anlamında idealist bir ahlak sisteminin kurucusudur. Düşüncenin duyu algısına üstün olması gibi iyi hakkındaki akla dayalı bilgi, duyuların dürtülerine; ruhun barışı ve sükûneti de zevk ve acıya üstündür.³⁷

Demokritos ahlak konusunda işe, eylemlerin ve hayatın amacını açıklayarak başlar. Ona göre bu amaç “*mutluluk*”tur.³⁸ Peki, bu mutluluğu sağlayacak ölçü nedir? Demokritos’a göre mutluluğun temel ölçütü, *haz ve acı*’dır. Yalnız bu düşünce onu katı hedonizme götürmez. Nasıl duyular, doğru bilgilerden oluşuyorsa, duyu zevkleri de küçük doğru zevkler olmalıdır.³⁹ Ancak bu haz dış etmenlerin sağlayacağı bir durum değildir. Bu erek, iç erinçtir, yoksa tamamen hazla aynı şey değildir. Ruhun herhangi bir

³² Capelle, 114.

³³ Herakleitos, 37.

³⁴ Herakleitos, 261, 269. Herakleitos’un bu sözleri Delphik iki komutla *Gnōthi s’auton* (kendini tanı) ve *Mēden agan* (haddini aşma)’la uygunluk göstermektedir, (Çevirenin notu, bkz. Herakleitos, 269.)

³⁵ Vorlander, 75. Fragmentler için bkz. Hermann Diels, *Die Fragmente Der Vorsokratiker – Griechisch Und Deutsch*, Vecidmansche Bunhhandlung, Berlin 1903, 365-472.

³⁶ Jones, 153.

³⁷ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 101. Vorlander, Zeller’in bu görüşüne karşı çıkar. Bkz. Vorlander, 75. Ayrıca konuyla ilgili bkz. G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers – A Critical History With A Selection Of Texts*, Cambridge University Press, London & New York 1957, 425-426.

³⁸ Jonathan Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (Çev.: Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul 2004, 285. Demokritos bu mutluluğu çeşitli adlarla göstermiştir; *eudamonia* (mutluluk), *euthymia* (ruhun iyi durumda olması) ve *ataraksia* (ruh dinginliği, sarsılmazlık). Bkz. Akarsu, 32.

³⁹ Burnet, 199.

korku, boş inanç ya da başka bir duyguyla sarsılmadan, sakin ve dengeli olma durumudur. O, buna “iyilik” der.⁴⁰

Demokritos sadece eylemlerimizin değil, istemlerimizin de doğru olması gerektiğini söyler. İnsan zorlanarak ve bir menfaat amaçlı değil, kendiliğinden ve sırf iyilik olduğu için bir iyilikte bulunmalıdır. Ruh dinginliği doğru bilinçle sağlanabilir çünkü. Bunun için de Demokritos üç yol gösterir; doğru düşünme, doğru konuşma ve doğru eylem.⁴¹ Bununla birlikte tabiatı var olan zorunluluk kanununa da uymak gerekir ki mutluluğun bir adımı da budur. Ayrıca Demokritos’a göre birçok insan ölüm korkusu yüzünden hayattan hiçbir zevk alamaz. Oysa ölümden korkmamak gerekir. Çünkü ölüm bir yok olma değil ruhun dağılma sürecinin bir sonucudur.⁴² Demokritos, bu ve benzeri görüşleri sebebiyle Epiküroscu felsefenin “fikir baba”sı sayılmıştır.⁴³ Bu bilgiler ışığında Demokritos, belki bir ahlak sistemi kurmamıştır ancak görüşleriyle kendinden sonra gelen filozofları etkilemiştir, denilebilir. Bunun bir örneği ölüm korkusu düşüncesi iken, diğer bir tanesi mutluluk kavramı, diğeri hayatın ereği arayışı ve bir diğeri de toplumun menfaatini yeğleme düşüncesidir.

Sokrates’den önce son olarak *Sofistler*’in ahlakla ilgili görüşlerine değineceğiz.⁴⁴ Her şeyden önce Sofistler, insanları ahlakî-siyasî anlamda bilinçli yurttaşlar olarak yetiştirme sorumluluğunu üstlenmiş kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu nedenle kendilerine sofist, yani *bilgelik öğretmenleri* adını vermişlerdir. Uzak yakın her yerden gelerek Atina’da toplanmışlar, böylece kenti, Perikles Atina’sının soylu gençleri tarafından heyecanla karşılanan geniş manevi bir hareketin de odak noktası durumuna

⁴⁰ Diogenes, 436. Demokritos’a göre insan için en iyisi, hayatı olabildiğince neşeyle ve olabildiği kadar az sıkıntıyla geçirmektir, buysa hazzı ölümlü olmayan şeylerde aramakla olabilir. Zevk yalnız dış hazlarda aranırsa bilinmelidir ki bunlar gelip geçicidir ve kısa ömürlüdür. Eğer ölçü kaçırılırsa, en çok kıvanç veren şeyler bile, en az sevindirici şeye dönerler. Demokritos’a göre insan, genelin mutluluğu ve çıkarını kendi çıkarına tercih edebilmelidir. Çünkü ferdin durumu kötü ise toplum üyeleri ona yardım edebilirler ama genelin durumu kötü olursa kimse kimseye yardım edemez hale gelir. Ayrıca, haz ve acının niceliği, niteliği, hazda ölçülü olmanın önemi hakkında geniş bilgi için bkz. Kranz, 181; Burnet, 200; Barnes, 297; Von Aster, *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (Çev.: Vural Okur), İm Kitapları, İstanbul 1999 86; Akarsu, 33.

⁴¹ Akarsu, 34.

⁴² J. I. Warren, *Democritus, the Epicureans, Death, and Dying (Demokritos, Epikürizm, Ölüm ve Ölmek)*, The Classical Quarterly, 52 (1), 2002, 200-203; Gomperz, 268.

⁴³ J. A. Davison, Protagoras, *Democritus, and Anaxagoras (Protagoras, Demokritos ve Anaxagoras)*, The Classical Quarterly, 3 (1/2), 1953, 38.

⁴⁴ Sofistler, *bilgelik öğretmenliği, görecilik ve insanın konu edinilmesi* gibi üst başlıklarda birleşmekle beraber, detaylara inildikçe ılımlı ve katı denilebilecek tarzda farklı ve birçok görüş ortaya koymuşlardır. Buna bağlı olarak onlarla ilgili kapsamlı bir değerlendirme, çalışmamızın amacını ve hacmini aşacağından önemli noktalara işaret etmekle yetineceğiz.

getirmişlerdir.⁴⁵ Hiç şüphesiz sofistlerin bilinçli hedefini *Paideia*, yani özgün anlamda *eğitim* oluşturmaktadır. Bu ise insanın manevi yönden biçimlendirilmesidir ki Sofistler bunun mümkün olduğuna kesinkes inanmaktaydılar.⁴⁶ Nitekim Platon'un aynı adlı diyalogunda görüldüğü üzere Protagoras, öğrencilerini öncelikle dürüst ve iyi birer yurttaş olarak yetiştirmek istediğini belirtmektedir.⁴⁷

Özellikle geç dönem Sofistleri insan yaşamının nihaî amacının, geniş bir çerçeve içinde ele alındığında, dünyevî başarı olduğuna inanmışlardır. Dolayısıyla yasalar, tanrısal kökenli değil insan elinden çıkma ürünlerdir. Buna göre, yasalar ya sayıca çok olan zayıfları kontrol altında tutmak için güçlüler (Thrasymakhos) ya da güçlülere kontrol altında tutmak için zayıflar (Kallikles)⁴⁸ tarafından yapılmıştır. Onlara göre, yasalarla beraber ahlâk da doğal veya tanrısal kökenli olmayıp insan eseridir ve insanlar tarafından kutsanıp, onaylanır. Yine Sofistlere göre insanlardaki temel itici güç, ben sevgisi, bencilliktir. İnsanlar doğuştan iyi ve erdemli değildirler. Eğer insanlar erdemli oluyorsa bu, toplumsal ve entelektüel koşulların ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁹

Çalışmanın başında da ifade edildiği gibi ilkçağ Yunan düşüncesinde ahlak denilince öncelikle Sokrates akla gelmektedir. Onun düşünceleri, başta öğrencileri Platon ve Xenofones olmak üzere birçok filozof ve düşünceyi etkilemiştir. Bu etkilenecekler sadece

⁴⁵ Hüseyin Gazi Topdemir, *Sofos, Sofist, Filozof: Hayat ve Bilgelik*, Ilgaz Felsefe Günleri I: Felsefe ve Hayat, 2010, 3-4, <http://80.251.40.59/ankara.edu.tr/topdemir/sofossofist.pdf>.

⁴⁶ İlk Sofistler eğitim konusuna ağırlık vererek, özellikle *erdem'in öğretilir* olup olmadığı hususunu Sokrates ile tartışmışlar ve onun öğretilerini kabul etmişlerdir. Bkz. Platon, *Protagoras*, 26; Kranz, 199.

⁴⁷ Platon, *Protagoras*, 21. Prodikos da bize, erdem eğitiminin olası birliği ve içeriğinin bir örneğini vermektedir. O, Herakles'i erdem ve kötülükle buluşturmakta ve bu ikisi onu kendi yanına çekmeye çalışmaktadırlar. Ancak Herakles erdem yanına yer alarak, onun hizmetinde döktüğü alın terini, kötülüğün çabucak geçip giden zevklerine tercih etmektedir. Bkz. Capelle, 273-274

⁴⁸ Kallikles'e göre: "*Ahlak, yalnızca güçlülerin güçsüzleri, güçlerini kullanmaktan alıkoymak için buldukları bir hile, bir araçtır. Çünkü güçsüzler de sonunda üstün olmak isterler, ancak bu konuda güçleri yetersizdir. Bunun içindir ki güçsüzler bir hileye başvururlar. Güçlerini kullanmanın çirkin ve kötü bir şey olduğu konusunda güçlüleri kandırmaya çalışırlar ve ahlak da böyle ortaya çıkmıştır.*" Bkz. Platon, *Gorgias*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2011, 115; Von Aster, 117-118.

⁴⁹ Topdemir, 7. Sofistler ahlak anlayışlarında, bilgi anlayışlarında olduğu gibi rölativist ve öznelcidirler. Bkz. Akarsu, 39; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi – Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2012, 71. Weber, Protagoras'ın bireyseli ahlak anlayışını eleştirerek, onun bu görüşüyle, sadece eski inançları ve metafiziği yıkmakla kalmadığını, devlet ve toplum gibi her türlü *geneli* yıktığını savunur. Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, 40. Ancak Zeller bu düşünceye katılmaz. Protagoras'ın eski inançlara bağlı birisi olduğunu savunmakla beraber, ahlaki anlamda bireyciliğin temsilcisi olamayacağını iddia eder. Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 115-116. Sofistlere dair sonuç yerine şunlar ifade edilebilir: Öncelikle bütün sofistleri içine alacak bir genelleme yapmanın mümkün olmadığını açıktır. Onların, gerek bilgi gerekse ahlak vb. konularda çok farklı fikirlere sahip oldukları bilinmektedir. Bu noktada erken dönem Sofistleriyle geç dönem Sofistlerini ayırmak yararlı olacaktır. Geniş bilgi için bkz. Cevizci, 75-76.

batı ile sınırlı kalmamış doğuda ve özellikle İslam toplumlarında yankılanmıştır.⁵⁰ Bunun en başlıca sebebi Sokrates'in, ahlak düşüncesi ile ilkeli yaşantısının uyumu olsa gerektir.⁵¹ Şurası bir gerçektir ki Sokrates hayatı boyunca sadece ahlak konularıyla ilgilenmiştir. Aristoteles, onu hem ahlakla ilgilenen hem de evrensel (tümel) tanımlar ortaya atan ilk düşünür olarak belirtir.⁵² Sokrates'in evrensel bir ahlak anlayışına ulaşmak istediği sonucuna da buradan varılmalıdır. O daima evrensel tanımlara, değişmez kavramlara erişmekle ilgilenmiş, herkes için geçerli olanın peşinden gitmiştir.⁵³ Bu sebeple sofistlerin görelî ahlak anlayışlarına karşı çıkmıştır. Ona göre tikel örnekler değişebilir ama evrensel tanım ya da kavram sapasağlam durur.⁵⁴

Sokrates'in ahlak anlayışı *eudaimonist* (mutlulukçu)⁵⁵ bir anlayış olarak değerlendirilebilir. Ona göre bütün insanlar mutlu olmak istemekte ve mutluluğun peşinden koşmaktadırlar. O halde mutluluk, insan doğasının peşinden koştuğu şey, onun ereğidir. Bu ereğin aynı zamanda insan için iyi olduğunu söyleyebiliriz. Yani insan için *en yüksek iyi* (*summum bonum*), mutluluktur. Dolayısıyla bu ereğe hizmet eden her şey iyi, buna engel olan da kötüdür.⁵⁶ Sokrates'e göre bu mutluluğu sağlayacak olan şey ne olabilir diye sorulduğunda, karşımıza *erdem* kavramı çıkmaktadır. Nitekim Sokrates'in düşüncelerine ulaşma imkânı bulduğumuz Sokratik diyaloglarda başlıca konu *erdem* olmuştur. Bu diyalogların bazılarında dindarlık, cesaret, bilgelik, ölçülülük ve dostluk

⁵⁰ Bkz. Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1966, 71.

⁵¹ Bizi destekleyen ifadeler için bkz. Bedia Akarsu, "Sokrates'de Erdem Düşüncesi", *Felsefe Arkivi Dergisi*, 13, 1962, 58-59; Zeller, 166-167; Diogenes, 75-76.

⁵² Bkz. Aristoteles, (XIII,4), 540.

⁵³ W.T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, Macmillan and Co. Limited, London 1920, 150.

⁵⁴ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi - Ön-sokratikler ve Sokrates*, (Çev.:Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2009, 96-97.

⁵⁵ *Eudaimonia* kavramı her ne kadar dilimize mutluluk olarak çevrilse de, günümüzdeki mutluluk kavramı onun sadece bir yönünü ifade etmektedir. Çünkü bir kişiye hayatı boyunca eşlik eden *daimon*'un yönünü iyi'ye çevirmesi anlamına gelen *eudaimonia*, insanın "işini iyi yapması", "iyi yaşaması" ya da bu anlama gelmek üzere "ruhun erdeme uygun etkinliği" olarak tanımlanmaktadır. *Daimon* ve *eudaimonia* arasındaki ilişki ve konu hakkında geniş bilgi için bkz. Nazile Kalaycı, "Daimon'dan Eudaimonia'ya: Aristoteles'te Mutluluk", *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 257-273; McIntyre daha da ileri giderek bu kavramın *mutluluk* (*happiness*) olarak çevrilmesini kötü bir çeviri olarak değerlendirebilir. Ona göre *eudaimonia* sözcüğü hem yerinde davranma hem de rahatça yaşayıp gitme nosyonunu içerir. Bu sözcüğün kullanımı, erdemin ve mutluluğun, refah anlamında birbirinden bütünüyle ayrılmayacağı Grek dilindeki güçlü anlamı yansıtır. Bkz. McIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, 69-70. Ancak biz yine de kavramın bu çevirisinin, bu açıklamaları da zihnimizde tutarak, konunun anlaşılması bağlamında yeterli olacağını düşünüyoruz.

⁵⁶ Weber, 44; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2- Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, 128.

gibi bireysel bir erdeme değinilirken,⁵⁷ bazılarında ise bir bütün olarak erdem arayışına rastlanır.⁵⁸ Burada bir soru daha akla gelmektedir: O halde erdem nedir?

Sokrates'in bu soruya verdiği cevap; *erdem, bilgidir* ifadesiyle karşılık bulmaktadır. Ancak bilge insan, yalnız neyin doğru olduğunu bilen kişi değil, aynı zamanda doğru olanı yapandır.⁵⁹ Sokrates, erdemin bilgi ve pratiği arasına mesafe koymaz. Erdemle bilgi arasında kurduğu eşitlikten hareketle *iyiyi bilen zorunlu olarak onu yapacağı* yönünde bir tez ortaya atar.⁶⁰ Aristoteles'e göre Sokrates, hiç kimse farkında olarak en iyi olana karşı hareket etmez, yalnız hata aracılığıyla bunu yapar görüşünü savunuyordu ki bu tez daha özlü ifadesini *hiç kimse bile bile hata yapmaz (oudeis hekon hamartanei)* sloganında bulmuştur.⁶¹

Sokrates'in ahlak anlayışında öne çıkan bir diğer görüş ise *erdemlerin birliği*dir. Ona göre bütün erdemler tek bir erdem olarak kabul edilir, diğer saydığımız adalet, ölçülülük, cesaret gibi erdemler tek ve aynı şeye ait isimlerdir. Bunların başında ise bilgelik erdemi gelir. Bu erdem diğerlerini kapsar.⁶² Bu bilgi, entegre bir bilgi olup, özne için en iyi şeyin ne olduğu bilgisidir.⁶³ Bu da insanın kendini tanımasıyla başlar. Çünkü *bilgelik, özellikle kendini bilmektir*.⁶⁴ Kendini tanımayan, yeteneklerini keşfedemeyen, kendini tanıma konusunda *daimon*⁶⁵un sesine kulak vermeyen, kendisi ile uyum içerisinde olmayan insanın başarılı olması mümkün değildir. Neyi isteyip neyi istemediğimizi, hatalarımızı, zaaflarımızı bilmeden onları düzeltmemiz söz konusu

⁵⁷ “Dindarlık” için bkz. Platon, *Euthyphron*, (Çev.: Güvenç Şar), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011; *Bilgelik ve ölçülülük* için Kharmides, *Cesaret* için Lakhes ve *Dostluk* için Lysis diyalogları. Bkz. Platon, *Diyaloglar*, (Çev. Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.

⁵⁸ Menon ve Protagoras diyalogları için bkz. Platon, *Diyaloglar*, 139-188, 391-446.

⁵⁹ Copleston, *Felsefe Tarihi – Ön-sokratikler ve Sokrates*, 100. Sokrates, Kharmides'e şöyle der: “*Bilgelik çok yararlı bir şeydir, eğer ona sahipsen kuşkusuz mutlu bir insansın. Ve ne kadar bilgeysen kendini o kadar mutlu saymanı öğütlerim.*” Platon, *Kharmides*, 325. Sokrates'in bu sözlerinden mutluluk ile yararlılık arasında bir ilgi de sezilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, (Çev.: Candan Şentuna), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997, 75 (III/IIIV); Akarsu, 40; Copleston, *Felsefe Tarihi – Ön-sokratikler ve Sokrates*, 102.

⁶⁰ Fatih Özkan, “Sokrates'in Entelektüalist Ahlâkı”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 2013, 44.

⁶¹ C.C.W. Taylor, *Sokrates- Düşüncenin Ustaları*, (Çev.: Cemal Atila), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002, 77.

⁶² Bkz. Platon, *Protagoras*, 34-42; Stace, 149; Özkan, 48.

⁶³ Taylor, 80.

⁶⁴ Platon, *Kharmides*, 313.

⁶⁵ Daimon, Sokrates'e zaman zaman kendisini duyuran ve onun yanlış işler yapmasına engel olan içsel ve ruhî sestir. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, 392.

olamaz. Zaten varlıklar arasında bunu yapabilecek olan da insandan başkası değildir.⁶⁶ Sokrates'e göre her birey, neyi yapmasının kendisi için iyi olduğunu kendi gözüyle görmeli ve kendisi karar vermelidir. Birey eğer tam bir insan olmak istiyorsa, ahlaki bakımdan özerk hale gelmeli ve hayatını kendi kontrolü altına almalıdır.⁶⁷

Platon'a geçmeden Sokratesçi Kynik ve Krene okullarının ahlak görüşlerine de kısaca değinelim. Bu okullar da Yunan ahlakının genel karakteristiklerinden biri olan *hayatın ereği mutluluktur* anlayışına sahiptirler.⁶⁸ İkinci ortak tarafları ise, kuramsal bilgiye karşı gösterdikleri ilgisizlik ve küçümseme ile felsefeyi bir yaşam sanatına dönüştürme yönündeki kararlılıklarıdır.⁶⁹ Yine bu iki okul için de mutluluk ancak bireyin mutluluğudur. Başkasına bağlı olmayan, yalnızca kendine dayanan bir insan, gerçek mutluluğa ulaşmış olan insandır. Bu manada iki okul da bireycidirler (individüalist).⁷⁰ Bu ortak yönlerine rağmen mutluluğun altını doldurma konusunda tamamen birbirine zıt görüşler ileri sürmüşlerdir. Kynikler mutluluğu *hazdan* tamamen uzaklaşmaya bağlarken, Kyreneliler tamamen *hazza* yönelmişlerdir. Kynik filozof Antisthenes, “*haz almaktansa çıldırayım daha iyi*” derken, Kyrene okulunun temsilcileri ulaşılacak son erek olarak *bedensel hazzı* kabul etmiş ve *hazzı gerçek iyi* olarak belirlemişlerdir.⁷¹

Bu başlık altında son olarak Platon'un, ahlak hakkındaki düşüncelerine, Sokrates'den ayrılan yönlerini önceleyerek, yer vereceğiz. Platon, Sokrates'in *erdem bilgidir* tezine, doğru bilginin *iyi ideasının* bilgisi olduğu tezini eklemiştir. Ancak Platon'un insanların erdem olan bilgiyi elde edebileceklerine olan inancı Sokrates'inkinden daha azdır. Çünkü Platon'a göre ideaları anlamak güçtür. Çoğu insan idealara yeterli vukufiyet sağlayamayacak ve kendiliğinden erdemli olup iyi ve mutlu bir

⁶⁶ H. Ömer Özden, “Kendini Bilmek Bilgisi”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 6, 2004, 29.

⁶⁷ Francis Macdonald Cornford, *Sokrates Öncesi Ve Sonrası*, (Çev.: A.M. Celal Şengör, Senem Onan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 31.

⁶⁸ Yunan Ahlakının genel karakteristik özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001, 34.

⁶⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 2, 157.

⁷⁰ Akarsu, 68.

⁷¹ Bkz. Diogenes, 252, 104. Bu okullar ve temsilcilerinin görüşleri hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum – Tanrıların Doğası*, (Çev.: Çiğdem Menzilioğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, 69, 427; Bkz. John Watson, *Hedonistic Theories From Aristippus to Spencer*, Macmillian Co, London And New York 1895, 32-35; Copleston, *Felsefe Tarihi – Ön-sokratikler ve Sokrates*, 109-110; Diogenes, 260-281; Zeller, 181. Yine haz-bilgi ilişkisi ve hazzın sınırı konularında bilgi için bkz. Akarsu, 62; Copleston, *Felsefe Tarihi – Ön-sokratikler ve Sokrates*, 112-113. Aristippos'un şöyle dediği rivayet edilir: “*En iyi şey, hazlardan uzak durmak değil ancak onlara yenik düşmemek ve onların üstesinden gelmektir.*” Bkz. Diogenes, 99.

yaşam süremeyeceklerdir. Ne var ki idealara vakıf olan ve tanım olarak erdemli olan azınlık, diğerlerine doğru yolda liderlik edecektir.⁷²

Platon'un ahlak anlayışında ruhun çok önemli yeri vardır. O'nun erdem öğretisi ruh ve devlet görüşleriyle bir bütünlük oluşturmaktadır. Ruhun ve devletin kısımları, erdemin tasnifinde önemli bir etkindir.⁷³ Buradan hareketle Jones şöyle der: “*Onun ahlak teorisinin ayrıntıları psikoloji ve sosyolojide ortaya çıkar.*”⁷⁴ Erdemin kısımlarına geçmeden şunu da ifade edelim, Platon'da ruha vurgu yapılmakla beraber insan, düalist bir anlayışla ele alınmıştır. Çünkü insan ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Ne var ki ruh, bedenden her bakımdan üstündür. Beden, ruhun emri altındadır ve ruh hükmetmektedir.⁷⁵

Platon'a göre, erdemin bir yönü de insanın olanaklar ölçüsünde Tanrıya benzemesidir. Çünkü “*Tanrının iyiden yana bir eksikliği yoktur, O sadece iyinin kaynağıdır ve aslında o en iyi varlıktır.*”⁷⁶ Hatta Platon Tanrılara adak adamanın ve onlara yalvarmanın *her şeyin en soylusu ve en iyisi olduğunu ve mutlu bir yaşam için en yararlı olduğunu* ekler. Öyleyse tapınma ve erdem mutluluğa aittirler, öyle ki erdemin izlenmesi ve erdemli bir yaşamın sürdürülmesi mutluluğu kazanmanın aracı olsa bile, erdemin kendisi mutluluğa dışsal değil ama onu bütünlüyicidir.⁷⁷

Platon'a göre gerçek mutluluk, erdemlerin uyumunda aranması gereken bir vargıdır. Platon'un dört temel erdemi vardır. Bunlar adalet (sağgörü), bilgelik, cesaret ve ölçülülük (ılımlılık, irade)'tür. Bu erdemlerden üçü Platon'a göre ruhun üç parçasına ya da fonksiyonuna denk gelmektedir. Aklın erdemi bilgeliktir ve bir görevin en uygun biçimde yerine getirilmesini sağlar. İradenin erdemi cesarettir ve neden korkulup neden

⁷² Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev.: Emrah Akbaş, Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul 2013, 81.

⁷³ Nejdett Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009, 53.

⁷⁴ Jones, 242.

⁷⁵ Ekrem Sevil, *Platon'un Tanrı Anlayışı*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2007, 70. Ruha bu kadar eğilmenin yanında Platon bedeni ve bedensel hazları da tamamen yadsımaz. Aksi takdirde bundan olumsuz bir ahlak ortaya çıkardı ki bu mutlulukla çatışgıdır. Gerçi haz ile iyi aynı şey değildir. Ancak hiçbir duygu uyandırmayan bilgelik de istenilir bir şey değildir. Hiçbir haz ve acı duyumu olmayan bir yaşama da, sadece bir apatheia'dır, istenmeye değer bir şey değildir. En yüksek iyi, bilgi ve hazzın, ölçü, güzellik ve doğruluğa göre birleşmiş bir karışımıdır. Akarsu, 105, 106.

⁷⁶ Platon (Eflatun), *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000, 379 a-381 c.

⁷⁷ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi- Platon*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1995, 85; Cavit Sunar, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973, 42.

utanılacağıının farkındalığını oluşturur. İştihâ (istek, arzu)'nın erdemi ise ölçülülüktür ve isteklerin sınırlandırılıp, disipline edilmesine denk gelmektedir. İşte *tam erdem*, bu ruh parçaları ve fonksiyonlarının icrasının mükemmel uyumundan ortaya çıkacak⁷⁸ olan adalettir. Adalet, Platon'un felsefesinde ve özellikle de devletinde, diğer üç erdemin birleşiminden ortaya çıkan ve onları kapsayan ana erdemdir. Nitekim o devlet yapısını da aynen ruhun yapısına benzetmiş ve onu da üçlü bir tasnife tabi tutmuştur.⁷⁹ İster etik düzlemde ruhun erdemleri bilgelik, cesaret ve ölçü olsun; isterse psikolojik düzlemde ruhun yetenekleri akıl, cüret ve arzu olsun, adalet her zaman egemen ya da bağımlı parçaların bir hiyerarşisini kurmakla ilişkilidir, buna karşılık adaletsizlik ise bu düzeni altüst etmektedir.⁸⁰

Platon'a göre, kötülüğün bilgisizlikten kaynaklandığı anlayışı eksiktir. O'na göre kötülük, sadece bilgisizlik ve yanılmadan kaynaklanmaz, daha çok isteklerin ve bunlarla ilgili olan haz ve acının ölçsüzlüğünden, kendine egemen olmanın eksikliğinden ya da tamamen yokluğundan meydana gelmektedir.⁸¹

1.1.2. Aristoteles Felsefesinde Ahlakın Yeri ve Kaynağı

Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde *ilk felsefeyi, varlık olmak bakımından varlığın bilimi* olarak ifade eder.⁸² Bu tanım, doğrudan felsefenin uğraş alanını belirleme iddiasında olmakla birlikte, kendisinin de belirttiği gibi yeterli derecede kuşatıcı değildir. Bu yetersizliğin sebebi en başında, varlık kavramının çok farklı ele alınabilmesidir. Bu durumda, varlığa farklı perspektiflerden yaklaşmak mümkün görünmektedir. Bu farklı yaklaşım tarzları da farklı bilim alanlarını oluşturur. Söz konusu farklılığa alan ya da konu farklılığını eklediğimizde de çeşitlenme artmaktadır.⁸³

⁷⁸ A. E. Taylor, *Plato*, Constable Company Ltd. London 1914, 101-102.

⁷⁹ Yöneticilerin erdemi bilgelik, bekçilerin erdemi cesaret ve işçilerin erdemi ölçülülük, der. Bunların tamamı devlet içerisinde sağlandığı zaman artık adaletten söz edilebilir. Geniş bilgi için bkz. Platon (Eflatun), *Devlet*, 427 e-434 d.

⁸⁰ Jean-François Mattéi, *Platon*, (Çev.: İsmail Yergüz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008, 95.

⁸¹ Akarsu, 111, Topakkaya, 93. Ayrıca Diogenes Laertios, Platon'un mutluluk için; sağduyu, güçlü duyarlılık ve beden sağlığı, yapılan işlerde başarılı olmak, insanlar arasında iyi bir şekilde anılmak ve son olarak para ve yaşam için gerekli şeyler konusunda refah içinde olmak gibi bir takım esaslar üzerinde durduğunu aktarmaktadır. Bkz. Diogenes, 168.

⁸² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1025 b.

⁸³ Tufan Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi olarak Phronesis*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011, 99.

Bu bağlamda Aristoteles, ortaya çıkan bu farklılıklara dayanarak bir bilimler sınıflaması yapmıştır.⁸⁴ Onun bilimler sınıflaması, aynı zamanda bilimlerde içerilmiş olan bilginin, bu bilgiye yönelen veya onu üreten aklın veya düşüncenin de bir sınıflamasıdır.⁸⁵ Aristoteles'e göre bilim veya bilgi üç türdür: Düşünmenin ve bilmenin alanı olarak *teoretik (teorik) bilimler*, üretmenin ve yapmanın alanı olarak *prodüktif (poetik) bilimler* ve son olarak da davranışın ve eylemin alanı olarak *pratik (uygulamalı) bilimler*.⁸⁶ Aristoteles matematik, fizik ve metafizik (teoloji)⁸⁷ gibi bilimleri teoretik bilimlerin alanında sayarken; şiir ve sanat gibi üretimle alakalı bilimleri prodüktif bilimlerin alanına dâhil etmiştir. Politika ve Aristoteles'in politikanın bir parçası olarak kabul ettiği ahlak ise pratik bilimler alanı içerisinde sayılmıştır.⁸⁸

Pratik bilimler, konusu, yöntemi ve amacı bakımından kuramsal bilgi etkinliğinden ayrılır. Söz gelimi matematik, duyulur verilerin kolay bir soyutlamasıyla kazanılmış ilk ilkeleri inceler; matematiğin özü bu ilk ilkelerden sonuçlar çıkarmaktır. Etiğin ilk ilkeleri ise, insanın yapıp ettiklerinin ayrıntıları içinde derinden düğümlenmiştir, bu yüzden aynı kolaylıkla çıkarılamaz; etiğin özü de işte bu ilkeleri kesin olarak ortaya çıkarmak, ayırmaktır.⁸⁹ Yine pratik bilimler, yarara ve üretmeye dayalı olan prodüktif bilgi etkinliği ile de ilgili değildir. Çünkü Aristoteles şöyle der: “*Nitekim yaratmanın, kendisinden değişik olan bir hedefi vardır, eylemin ise olamaz, çünkü iyi eylemin kendisi hedeftir.*”⁹⁰

⁸⁴ Bilimler sınıflaması Platon ve Aristoteles ile başlatılmaktadır. Bkz. Eyüp Erdoğan, “Platon ve Aristoteles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 2009, 137-162.

⁸⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3 – Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, 39.

⁸⁶ Aristo, *Organon V- Topikler*, (çev: Ragıp Atademir), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996, 240; Aristoteles, *Metafizik*, 1025 b, 1064 a. Diogenes, bu bilimleri iki olarak belirtir ve her birini de ikiye ayırır: (i) *Kuramsal (teorik)* ve (ii) *uygulamalı (pratik)*. Uygulamalı felsefe ahlak ve politika alanlarını kapsarken, kuramsal felsefenin bölümleri fizik ve mantıktır. Bkz. Diogenes, 219; V, 28.

⁸⁷ Aristoteles, metafiziği en yüksek ve en çok arzu edilen bilim olarak görür. Bunun nedenlerinden birisi de metafiziğin Tanrıyı konu edinmiş olmasıdır. Hatta adını Tanrı’dan alır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 296-297 ve ilgili dipnotlar.

⁸⁸ Bilimler Sınıflaması hakkında geniş bilgi için bkz. Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2011, 279-307.

⁸⁹ Akarsu, 122. Aristoteles, ahlakın alanını metafiziğin alanından ayırmıştır. Çünkü ona göre metafiziğin alanı kesinliklerin alanıdır, kesin bilgilerin alanıdır. Oysa ahlakın alanı kesinliklerin, kesin bilgilerin alanı değil, olasılıkların, olası bilgilerin alanıdır, ahlak alanında görüş egemendir ve bu alanda ilk ilkelerden çıkarak tündengelim yoluyla bilgi türetmek olmaz; tersine tek tek görüşlerden kalkarak ilkeler, bütün insanlar için gerekli kurallar ortaya koymak gerekecektir. Geniş bilgi için bkz. Afşar Timuçin, *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul 1976, 116.

⁹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012, 1140 b. Bundan sonra dipnotlarsa *N.E.* olarak ifade edilecektir.

Aristoteles, ahlaki önermelerin kaynağının akıl olduğunu ve insanın, akli ile iyi ve kötünün bilgisine erişebileceğini kabul etmektedir. Buna güç yetiremeyenler için ise kaynak, yasalar ve siyasi otorite olacaktır.⁹¹ Konuyu daha iyi ortaya koyabilmek için Aristoteles'in akıl anlayışına ve elbette buna bağlı olarak ruh (nefs)⁹² anlayışına kısaca göz atmak gerekmektedir. Çünkü Aristoteles felsefesinde ahlakın kaynağı akıl iken, akıl da nefsin bir yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla üçlü bir ruh-akıl-ahlak ilişkisi söz konusu olmaktadır.

1.1.3. Aristoteles'te Ahlak-Bilgi ve Ahlak-Politika İlişkisi

Aristoteles'e göre hayat, kendiliğinden hareket yeteneğine dayanır. Her bir hareket iki şeyi gerektirir; hareket ettiren bir form ve harekete geçen bir madde. Bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün olmadığı gibi ikisi bir ve aynı şey de kabul edilemezler.⁹³ Aristoteles'in varlık ve evren anlayışının temelini oluşturan bu düşünce etkisini onun psikoloji anlayışında da göstermektedir. Bu bağlamda varlık düşüncesinde yer alan form-madde birlikteliği, konu insan ve psikoloji olunca ruh-beden birlikteliğine dönmektedir. Burada yer alan beden maddeyi karşılarken, canlı varlığın ruhu ise formu karşılamaktadır. Aristoteles'e göre ruh bedensiz var olamayacağı gibi, kendi başına cismani bir şey de değildir. O aynı zamanda hareketsizdir, Platon'un düşündüğü gibi kendinden hareketli değildir. Ruhun bedeniyle birleşmesi genel olarak formun madde ile birleşmesi gibidir. Ruh, beden formu olarak aynı zamanda onun nihai ereğidir de. Bu bağlamda Aristoteles'e göre "*ruh, bilkuvve hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk entelekheia'sıdır.*"⁹⁴

⁹¹ Geniş bilgi için bkz. Hümeýra Özturan, *Akıl Ve Ahlak - Aristoteles Ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, 33 vd.

⁹² Ruh (Grekçe Psûkhê) ve nefis kavramları etimolojik olarak aynı anlamları içerirler; bir şeyin kendisi, nefes alıp verme, canlılık. Müslüman filozoflar genelde ruh kavramı yerine nefis kavramını kullanmışlardır. Geniş bilgi için bkz. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *M.Ü. İlähiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 2004, 59-60.

⁹³ Zeller, 257.

⁹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev.: Zeki Özcan), Birleşik Yayınevi, Ankara 2011, 412 a. Aristoteles'in icat ettiği *entelekheia* terimi, bilfiillik (actuality) olarak tercüme edildiği kadar tahakkuk, yetkinlik ve tamamlanma olarak da tercüme edilmektedir. Aristoteles bu terimi genellikle -e halindeki *entelekhai*ı ifade etmek için zarf olarak ve *kat'entelekheia*nda olduğu gibi edat ile kullanmaktadır. Zarf olarak kullandığında *entelekheia* kabaca *energeia* yani *bilfiil olma* ile eşanlamlıdır. Geniş bilgi için bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği - Kaynakları ve Gelişimi*, (Çev.: İbrahim Halil Üçer), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, 39-65; Francis, E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, 104-107. Aristoteles'in yaptığı bu nefis tanımı aynı şekilde Meşşâî ekole mensup filozoflar tarafından kabul edilmiş ve onların vasıtasıyla sonraki dönemlerde de çeşitli

Buradan hareketle ruh, doğal cismin yani organik varlığın hayat ilkesi olmakta, onu enstrümanı olarak hareket ettiren ve oluşturan güç olarak düşünülmektedir.⁹⁵ Aristoteles konuyla ilgili olarak *Ruh Üzerine*'de şöyle der: “*Ruh canlı beden nedeni ve ilkesidir. Bu neden ve ilke terimleri pek çok şeyi kabul eder; fakat ruh, belirlediğimiz üç kipe göre aynı biçimde nedendir; o, gerçekte hareketin kaynağıdır, (aynı zamanda) ruh amaçtır ve canlı cisimlerin biçimsel tözü olarak da nedendir.*”⁹⁶ Kısaca ruh, biçim anlamında yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında tözdür. Örneğin balta gibi bir aleti, doğal bir cismi varsayalım, baltanın neliği (baltayı balta yapan şey) tözü olacaktır ve bu nelik, baltanın ruhu olacaktır.⁹⁷ Aynı şekilde insanın cevheri de onu madde yığınınından bir insana dönüştüren, yani *entelekheiasına* kavuşturan nefsidir. Nefs, hayata sahip olma yetisi bilkuvve iken bunu bilfiil hale getirir ve bedeni bir arada tutar, hayatı oluşturur. Dolayısıyla nefsin işlevi, ilk kademede bulunan bir bilfiillik vermedir. Bu durumda nefis, organizmayı fonksiyonel şekilde bir araya getirmesi bakımından bedenin *entelekheiasıdır*.⁹⁸ Aristoteles'e göre örneğin, göz bedeni ifade ederken görme de ruhu ifade eder. Nasıl göz olmadan görme olmuyorsa, görme olmadan da göz olmaz. Aynı şey ruh-beden birlikteliği için de geçerli olmaktadır.⁹⁹

Ne var ki Aristoteles'in ontolojik ve epistemolojik olarak merkezî bir konumda olan nefis-beden ilişkisi bağlamında, eserlerinde kategorik açık bir yargı yer almamaktadır. Bir başka deyişle her ne kadar her iki düşüncenin savunucuları bulunsa¹⁰⁰ da Aristoteles'in tam bir düalist veya monist olduğunu söylemek kolay değildir. Zira o, nefsin cevherliğini

şekillerde etkisini sürdürmüştür. Nitekim ikinci bölümde geleceği üzere bu etkinin Kınalızâde'ye kadar uzanmış olduğu görülecektir. Filozofların nefis tanımları için bkz. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, 179; İbn Sînâ; *Tanımlar Kitabı- Kitâbu'l-Hudûd*, (Çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan), Elis yayınları, Ankara 2013, 30.

⁹⁵ Zeller, 258.

⁹⁶ Açıklamalar için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415 b; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi- Telhîsu Kitabı'n-Nefs*, (Çev.: Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, 46-47.

⁹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412 b.

⁹⁸ Bkz. Takatura Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, The Hague 1971, 4; Charles H. Khan, “Aristotle Versus Descartes on the Concept of Mental”, Ricardo Salles (Ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*, Oxford 2005, 196'dan aktaran Özturan, bkz. Özturan, 38.

⁹⁹ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412 b- 413 a.

¹⁰⁰ Çağdaş araştırmacıların Aristoteles'in bu konuda bir düalist mi yoksa bir monist mi olduğu hususunda farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Kimileri Aristoteles'in bir düalist olduğunu savunurken kimileri de onun düşüncelerinin monist bir yapı içinde değerlendirilebileceğini iddia etmektedir. Aristoteles'in konuyla ilgili yazılarının kronolojik sıralamasını dikkate alarak bu konuyu inceleyen bir kısım araştırmacı, onun ilk dönemlerde Platoncu felsefenin etkisinde nefsin bir cevher olduğu görüşünü kabul ettiğini söylemektedirler. Buna karşılık Aristoteles'in eserlerinde nefsin cevherliği konusunda bu tür uzlaşmaz bir durumun bulunmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, 64-65.

madde ve suretten bileşik olan cismin sûreti olması anlamında vazederken, nefsin bağımsız ve kendi başına var olabilen bir cevher olup olamayacağı noktasında çok açık hükümler vermemektedir. Ancak Aristoteles'in nâtık nefis ile ilgili düşünceleri dikkate alındığında, cisimden ayırık olabilen bir nefis cinsinden bahsedildiğini burada vurgulamak gerekmektedir.¹⁰¹ Buna göre bedenın sûreti, gâî ve hareket ettirici nedeni olarak tanımlanan nefsin temel güçlerinden birisi olan *düşünme gücü (akıl)* için bir ayrıklıktan bahsedilmektedir.¹⁰²

Aristoteles düşüncesinde nefsin işlevleri, bedenden ve maddeden bağımsız bir nefis ve onun soyut işlevlerini tahayyül edenler için şaşırtıcı olabilir. Çünkü Aristoteles'te nefsin işlevleri arasında beslenme, duyum, hareket gibi günümüz bilim tasnifine alışkın olanlar için beklenmedik sayılabilecek güçler bulunmaktadır. Ancak bunun sebebi açıktır. Aristoteles nefsi, bedenden ayrı bir şey olarak değil, bedenın her fonksiyonuna canlılık veren, tabiri caizse onun zerrelere kadar dağılmış bir cevher olarak kabul etmektedir.¹⁰³ O halde nefsin işlevlerinin neler olduğuna bakmak gerekmektedir. Aristoteles'e göre nefsin işlevi; algılamayı, hayal etmeyi, hareket etmeyi, beslenme ve büyümeyi, düşünmeyi, yargıda bulunmayı, hareketleri bu düşünce ve yargılara göre düzenlemeyi sağlamak suretiyle bütün bir hayatı organize etmektir.¹⁰⁴

Aristoteles ruhu, üç aşamalı –*bitkisel (nebatî) ruh, hayvani ruh ve insani ruh*-¹⁰⁵ ve altı yetili - *hareket, beslenme, duyum, hayal (imgelem/tahayyül/fantasia), istek (arzu/iştah) ve düşünme*-¹⁰⁶ bir yapı olarak açıklamıştır. Bu hiyerarşinin en alt basamağında *bitkisel ruh* yer alır ki bu ruhun yetisi (gücü) beslenme ve buna bağlı olarak

¹⁰¹ Tartışmalar için bkz. Macit, 59-83.

¹⁰² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1070 a; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413 b. Weber, akıl bağlamında ruhun ayrık bir tarafının olduğunu kabul etmez. Çünkü etkin akıl, zaten ruhun bir parçası olmayıp bize dışardan gelmiştir ve *ben*'e hiçbir organik bağ ile bağlı değildir. Bkz. Weber, 84. Aristoteles'in akıllı ilâhî bir şey olarak görmesi, Weber'in aktif akıllı (zihin) Tanrı olarak görmesini değil belki ancak bedenden ayrı ve ölümsüz olduğu düşüncesini destekler mahiyettedir. Geniş bilgi için bkz. Kaya, 181.

¹⁰³ Bu nedenle Aristoteles'in *Ruh Üzerine (De Anima- Peri Psûkhês)* adlı eseri tabiat ilimleri alanında yazılmış bir eser olarak kabul edilmiştir. Çünkü beden olmadan hiçbir psikik olay meydana gelmez. İslam filozofları ve kaynaklarının da bu anlayışa bağlı kaldıkları görülmüştür. Ancak Kindî ve Ya'kubî bu kitabı tabiat ilimlerinden saymayarak ona, fizik ile metafizik arasında ayrı bir yer vermişlerdir. Bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, 179-180.

¹⁰⁴ Özturan, 39-40.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414 b.

¹⁰⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414 a, 432 a- 432b. Ancak Ross, önce *beslenme, duyum, hareket ve düşünce* olmak üzere dört temel yetiden bahseder, daha sonra ise *hareket ve arzusun*, duyumun ikincil etkileri olarak kabul edilebileceğini belirterek temelde üç yeti olduğunu belirtir. Bunlar; *beslenme, duyum ve düşünce*dir. O zaten *hayal gücünü* de duyumun bir tür yan ürünü olarak görmektedir. Bkz. Ross, 226, 230, 232.

büyüme gücüdür. Bu ruh, akılla hiçbir bağlantısı olmaması yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır.¹⁰⁷ Ancak şu var ki bu nefis, bütün canlılarda müşterektir. Yani bitki, hayvan ve insanda bitkisel ruh ve yetileri mevcuttur. Bitkilerde sadece beslenme yetisi vardır. Bütün bitkiler bu yeti sayesinde hayata sahip olurlar ve yer bakımından zıt yönlerle göre büyürler ve küçülürler. Beslenme güçleri yettiği sürece de yaşamayı sürdürürler.¹⁰⁸

Ruhlar hiyerarşisinde *bitkisel ruhun* üst basamağında *hayvani ruh* yer almaktadır. Bu ruh bitkiler hariç olmak üzere bütün hayvan ve insanların sahip olduğu ruhtur. Bitkisel ruhun üzerinde yer alması, onun sahip olduğu yetiye ek olarak bazı yetilere sahip olmasındandır. Bu yetileri, *duyum, hareket, istek (arzu)* ve duyuma bağlı olarak *hayal gücü* oluşturmaktadır.¹⁰⁹ Bu yetiler hem hayvanda hem de insanda bulunmaktadır. Aristoteles'e göre duyumlama yetisi beş parçadan oluşmaktadır: Dokunma, işitme, görme, koklama ve tatma. Bazı hayvanlar bu yetilerin ve duyumların tümüne, bazıları diğer birkaç yetiye, nihayet diğerleri tek bir yetiye sahiptir ve hayvanları bir birinden ayıran şey budur. Bütün hayvanlara ait temel duyumlama ise dokunmadır.¹¹⁰

Aristoteles'e göre duyumlama yetisine sahip olan varlıklar, imgelem (muhayyile) ve isteme yetisine de sahip olurlar. Çünkü iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı isteme yetisidir. Duyumlamanın olduğu yerde acı ve zevk de vardır ve acıyla zevkin olduğu yerde zorunlu olarak iştah (arzu) da vardır.¹¹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*'nin II. Kitabında hareketi de ruhun bir yetisi olarak tanımladıktan sonra III. Kitapta bu konuyu daha genel bir şekilde, ustaca gerçekleştirilmiş ama anlaşılması zor bir analizle tartışmaktadır. Hareketin ayrı, diğer kabul ettiklerinden farklı bir yeti olduğu konusunda ısrar etmiş,

¹⁰⁷ Aristoteles, *N.E.*, 1102 b; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999, 1219 b- 1220 a.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413 a. Aristoteles'e göre bu yetinin tam adı aslında *beslenme ve üreme yetisidir*. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415 a- 416 b.

¹⁰⁹ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413 a- 413 b.

¹¹⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414 b, 413 b- 414 a, 415 a. Aristoteles beş duyuya ek olarak bedene bağlı bir altıncı duyunun olmadığını ifade eder ancak bu duyulara bağlı olarak çeşitli objeleri bir arada algılayan bir *ortak duyumdan* bahseder. Ona göre, hareket, dinginlik, biçim, büyüklük, sayı, birlik gibi ortak duyulurlar için özel duyu organının var olması mümkün değildir. Biz ortak duyumu, diğer duyu organları vasıtasıyla ancak algılayabiliriz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 424 b- 425 a. Konuyu açıklayıcı mahiyette örnekler için bkz. Ebu Hamid el-Gazâli, *Felsefenin Temel İlkeleri – Makasıdu'l-Felâsife*, (Çev.: Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 2002, 274.

¹¹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413 b, 414 a. Duyum gücünün ahlak bakımından önemine dair bazı değerlendirmeler için bkz. Özturan, 42.

ancak bir yandan arzu, öte yandan da akıl ve muhayyileyle olan yakın ilişkisini vurgulamıştır.¹¹²

Artistoteles'e göre *hayal gücü* duyuma dayanır ve düşünce de hayal gücünden bağımsız değildir. Ancak yine de o, duyumdan ve düşünceden farklıdır. Duyumsarken yanılmayız ama hayal ederken yanılabiliriz. Yine bir şeyler algılamadan da örneğin gözümüzü kapattığımızda da hayal edebiliriz. Ama dediğimiz gibi o duyuma dayanır, çünkü Aristoteles'e göre hayal gücü: "*bilfiil duyumlama tarafından meydana getirilmiş bir harekettir.*"¹¹³ Muhayyilenin iki rolü vardır: Öncelikle hafızanın temelidir, çünkü hafıza zihnî suretler olmadan var olamaz. İkinci olarak da eylem ve hareketi başlatır; çünkü istek(arzu), muhayyileyi gerektirir.¹¹⁴

Ruhlar hiyerarşisinin en üst kısmında bulunan *insani ruh*, diğer ruhların sahip oldukları bütün yetilerle beraber *düşünme yetisine* de sahiptir. Düşünme yetisi aklın, insan nefsindeki yerini ifade etmektedir. Çünkü akıl, insana ait bir organ yahut bir organın işlevi değil, insanın sahip olduğu nefsin bir yetisidir ki, bu da düşünme gücüdür. Bu güç, Aristoteles'in *nous* ve *logos* kavramlarını içeren, işlevi düşünme ve anlama olduğu için kendisine *dianoetik* parça dediği nefse ait bir yetidir.¹¹⁵ Ona göre akıl, nefsin kendisiyle düşündüğü ve kavradığı bir melekedir ve o, düşünmeden önce bilfiil yoktur, bilkuvve olarak mevcuttur. Burada Aristoteles akli; *edilgin akıl* (*pasif akıl*, *noûs dunatos*) ve *etkin akıl* (*faal akıl*, *noûs energeia*) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.¹¹⁶

¹¹² G.E.R. Lloyd, *Aristoteles*, (Çev.: Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, 165. Özellikle hareket-arzu ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432 b-433 a.

¹¹³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429 a.

¹¹⁴ Lloyd, 166. Aristoteles hayal gücünün üç derecesinden bahseder. Sadece dokunma duyusuna sahip hayvanlarda bulunan belirsiz biçimdeki *en aşağı imgeleme*. İnsandan başka bazı hayvanlarda da bulunan ve akli herhangi bir işleme tabi tutulmayan *duyusal imgeleme* (duyuma dayalı tahayyül) ve sadece akıllı varlıklarda bulunan *tartışan imgeleme* (tefekküre dayalı tahayyül). Bu, akla uygun olan istemeyi sağlar. Ancak insan her zaman akla uygun olanı seçemeyebilir, bazen akla uygun olmayan istek, akla uygun isteğe egemen olabilir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 434 a.

¹¹⁵ Özturan, 44. Nous ve logos birbirinden farklı kavramlardır. Nous, eylemden bağımsız, ilk ilkelere ilişkindir ve ilk ilkeleri ortaya çıkarır. Logos ise, eyleme dair öncüller hakkında bir akıl yürütmeden ibarettir. Bkz. J. A. Steward, *Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford, London 1892, 92-93.

¹¹⁶ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429 a- 430 a. Genel kanı bu olmakla beraber, bu ayrıma iki nedenden ötürü karşı çıkanlar da vardır: Birincisi, Aristoteles, *noûs*'u edilgin ve etkin olarak ikiye ayırmaz; o, *noûs*'u çoğul kullanmaz, hep tekil olarak kullanır. Ona göre insandaki bir ve aynı *noûs* iki farklı biçimde görünür; ya *dunatos* (gücül) ya da *energeia* (bilfiil). İkincisi, etkin akıl ifadesini Aristoteles hiç kullanmamıştır. O, aktüel olan *noûs*'u etkilenmez diye niteler. Etkin akıl ifadesi sonraki yorumcuların ürettikleri bir terminolojidir. Bkz. Zeki Özcan, "Aristoteles'de Noûs Kavramı", *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 165-166.

Edilgin aklın, güç halinde olmaktan başka bir niteliği yoktur. Bu güç halinde bulunan akıl, yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir tablet (tabula rasa) gibidir. O, bedene bağlıdır ve beden yok olması ile yok olur. Etkin akıl olmadan o hiçbir şeyi idrak edemez; edilgin aklın fiili, etkin aklın fiiline bağlıdır. Etkin akıl¹¹⁷ ise özü bilfiil olmak bakımından ayrıdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır, çünkü etkin olan edilgin olandan üstündür; bütün düşünülürlerin nedeni olan, fail nedene benzer. Nasıl ışık güç halinde olan renkleri bilfiil renklere dönüştürürse, etkin akıl da güç halindeki düşünülürleri fiil haline geçirir. Etkin akıl gerçek niteliğini, edilgin akıldan soyutlandıktan sonra kazanır. Yalnız bu akıl ölümsüz ve ebedidir, oysa edilgin akıl bozulabilir.¹¹⁸

Aristoteles, nefis ve ruh anlayışını *Ruh Üzerine* adlı eserinin yanısıra *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde de ele almaktadır ve ahlakla ilişkisi bağlamında buradaki nefis taksimi kanaatimizce daha önemlidir. Aristoteles bu eserde nefsi, *düşünen* ve *düşünmeyen* olmak üzere iki kısma ayırmakta, *düşünmeyen* bölümünü de *akıldan hiçbir şekilde pay almayan* ve *akıl sahibi olmayan ama akıldan bir şekilde pay alan* kısım olarak iki bölümde ele almaktadır.¹¹⁹ Bu şekilde nefsin ahlaka kaynaklık eden bölümü bir bakıma belirlenmiş olacaktır.

Ruhun *akıl sahibi* kısmı, *düşünme gücü* olarak karşımıza çıkar. Böylelikle ahlakın kaynağının, başka bir deyişle ahlaki eylemle ilişkili olan kısmının, *düşünme gücü* olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Çünkü akıldan yoksun olan beslenme gücünün ahlakın kaynağı olamayacağı açıktır. Akıl sahibi olmayan ama akıldan pay alan kısma gelince, onun da kendi başına akli bir eylemde bulunamadığı ancak aklın ikna etmesi veya onun öğüdüne boyun eğmesiyle akla uygun hareket edebildiği söylenebilir. Dolayısıyla geriye sadece nefsin akıl sahibi kısmı kalmaktadır. O halde *düşünme gücü (akıl)* ahlaka nasıl kaynaklık etmektedir?

¹¹⁷ Ross, Aphrodisyaslı Aleksandros'un faal akli Tanrı'yla özdeşleştirdiğini ve bu görüşün Zaberalla tarafından benimsendiğini ifade eder. Bkz. Ross, 240; Ancak Takatura Ando, bunun şarihin bir yorumu olduğunu, Teofrastos'un bunu, insana ait bir yeti olarak yorumladığını söyler. Bkz. Ando, 14; Bizde de Hilmi Ziya Ülken: "Aristo'ya göre faal akıl Allah'tır" sözleriyle konuya katılır. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi- Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yayınları, İstanbul 2004, 61. Weber ise sistemin, faal aklın Tanrı olmasını gerektirdiğini söyler. Bkz. Weber, 84.

¹¹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429 a- 430 a. *Etkin aklın* ölümsüzlüğü konusu son derece problematiktir ve çokça tartışılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik (Ethika Nikomakhia)*, (Çev.: Zeki Özcan), Sentez Yayınları, Bursa 2014, 509 (Jules Tricot'a ait 1. dipnot). Bundan sonra dipnotlarda *Nikomakhos'a Etik* olarak ifade edilecektir.

¹¹⁹ Aristoteles; *N.E.*, 1102 a- 1102 b, 1139 a.

Aristoteles, akıllı iki taraflı bir anlayışla izah eder. Ona göre akıl; biri *teorik* veya *bilimsel* yan diyebileceğimiz *ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız*; diğeri ise, *pratik* veya *tartan (düşünen/değerlendiren)* yan diyebileceğimiz *ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız* yan olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹²⁰ Teorik akıl, değişmez olan, ezeli ve ebedi nesneleri ele alır; varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır; şeylerin niçin olduklarını gösterir ve teoriler oluşturur.¹²¹ Pratik akıl ise, gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olan dünyevî işlerle uğraşan, bedensel istek ve arzuları yönlendiren, iştahayı disipline eden akıldır. Aklın dünyaya dönük olan bu parçası, insana eylemlerinde yol gösterir ve pratik bir bilgelik sağlar. Pratik bilgelik ise, insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili olarak bir kural yardımıyla eylemde bulunma eğilimidir.¹²²

Yukarıdaki akıl tasnifinde geçen; *ilkeleri başka türlü olabilen şeylerin ne olduğuna* bakıldığında akla ilk gelen, ahlak ve siyaset alanı olacaktır. Çünkü ahlakın alanı, olasılıkların, olası bilgilerin alanıdır. Eylem ve yararlı alanında, tıpkı sağlık alanında olduğu gibi değişmez hiçbir şey yoktur.¹²³ Çünkü ahlakta esas olan tek tek hadiselerdir. Tek tek hadiseler ise değişken ilineklere bağlıdır. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Ahlak ve siyasetin, nefsin pratik yanına dair olması teorik yanıyla hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelir mi?

İşte burada, genel ve tikel ahlaki önermeler ayrımı gündeme gelmektedir. Ahlakın kaynağı dendiğinde esas olarak sadece *o an ahlaki olana dair*, tikel şartlara bağlı olan yargının kaynağından bahsedilmemektedir. Çünkü bu tikel duruma ilişkin yargılar da nihayetinde genel bir ilke ve kurala dayanarak verilmektedir. Bu ilke ve kurallar ise insanoğlunun nihai gayesi gibi *ilkeleri başka türlü olamayan* kategorisine dâhildir ve teorik aklın konusudur. Dolayısıyla Aristoteles'te teorik akıl da pratik akıl gibi eylemle ilişkilidir.¹²⁴ Ahlaki bir eyleme karar verme bu iki yanın birleşimiyle olacak iştir. Yani kişi teorik akıl vasıtasıyla ulaştığı tümel hükümleri, pratik akıl vasıtasıyla tek tek olaylara

¹²⁰ Aristoteles, *N.E.*, 1139 a. Şunu ifade etmemiz gerekir ki, Aristoteles'te *teorik akıl (nus theôrêtikos)* ve *pratik akıl (nus praktikos)* kavramları belirgin biçimde yer almaz. Hatta Aristoteles uzmanları arasında teorik-pratik ayrımının Plotinus kaynaklı olduğu iddia edilmiştir. Ancak *Ruh Üzerine*'deki bazı ifadeler - 432 b 27-28, 433a 14-15 - ve bazı kavramlar onun nefsin teorik ve pratik yanına ilişkin bir ayrım yaptığını göstermektedir. Bkz. Özturan 73-79.

¹²¹ John Herman Randall, *Aristotle*, Columbia University Press, New York 1960, 270.

¹²² Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2008, 67. Pratik bilgelik ilerde ele alınacaktır.

¹²³ Aristoteles, *N.E.*, 1104 a.

¹²⁴ Teorik aklın ahlaka kaynaklığı meselesi tartışılmıştır. Bunun nedeni, teorik aklın ahlaka yönelik işlevinin Aristoteles'te yeterince açık olmamasıdır. Ancak bu iddiaların güçlü görünmediği ifade edilebilir. Geniş bilgi için bkz. Özturan, 73-118.

uygulayacaktır. Aristoteles'te aklın, ahlakın kaynağı olması bağlamında sonuç olarak diyebiliriz ki; teorik akıl yetkinleşmek suretiyle ahlaki gaye, erdem ve genel bilgileri elde etmekte iken, pratik akıl da tecrübe edinerek yetkinleşmek suretiyle bu bilgilerin tikeller âlemine uygulanmasını sağlamaktadır.¹²⁵

Aristoteles'in ahlak ve politika felsefesi göz önüne alındığında tıpkı Platon'da olduğu gibi ahlak ile politikanın yakın bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir.¹²⁶ Çünkü her iki ilmin de konu ve gayesi birdir. O da insanın bütün eylemlerinin gayesi olan *en yüksek iyiye* ulaşmaktır. Diğer taraftan Yunan toplumunun yaşantısı ve politika anlayışı, bu ilişkinin doğal bir nedeni sayılabilir. Şöyle ki, Yunan yaşamı gerçek manada bir topluluk yaşamıydı. Kent-Devletinde sürdürülür ve kentten ayrı düşünülemezdi. Eğer bir insan devletten bütünüyle ayrı duruyorsa, onun eksiksiz olarak iyi bir insan olabileceğine hiçbir Yunanlı inanmazdı. Çünkü insan için iyi yaşam ancak toplum içinde ve toplum yoluyla olanaklı olabilirdi ve toplum, Kent-Devleti demektir. Bu bilginin akılsal çözümlemesi, örgütlü toplumun *doğal* bir kurum olduğu ve insanın gerçek manada toplumsal bir canlı olduğu öğretisiyle sonuçlanmaktadır ki hem Platon hem de Aristoteles bu konuda ortaktır.¹²⁷ Nitekim Platon'un *devlet* fikrinin, iyi bir hayatın sadece iyi bir toplum içerisinde yaşanabileceği fikrinden doğduğu ifade edilmektedir.¹²⁸ Aynı şekilde Aristoteles için de insan, her şeyden önce sosyal bir varlıktır, kendi deyişiyle, *zoon politikondur*.¹²⁹

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine “*Her sanat ve her soruşturmanın, benzer şekilde her eylem ve her seçimin bir iyiyi amaçladığı düşünülür; bu sebeple İyi haklı olarak her şeyin arzuladığı şey olarak ifade edilmiştir*”¹³⁰ diye başlar. Bu ifadeden

¹²⁵ Özturan, 216.

¹²⁶ Bkz. A. W. H. Adkins, *The Connection between Aristotle's Ethics and Politics (Aristoteles'in Ahlakı Ve Siyaset Felsefesi Arasındaki İlişki)*, Political Theory, 12, 1984, 29-49.

¹²⁷ Copleston, *Felsefe Tarihi- Platon*, 89. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi – Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, (Çev.: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, 67.

¹²⁸ Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş - Hikmetin Yapıtaşları*, (Çev: Kevser Kıvanç Karataş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010, 263.

¹²⁹ Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, 1253 a. Aristoteles'e göre insanın sosyal bir varlık olarak tanımlanması yalnızca a priori bir kabule dayanmaz; o doğası gereği *zoon politikondur*. Şimdi doğası gereği politik bir varlık olan insanın politik bağlam dışı kendi varlığının iyisini gerçekleştirmesi düşünülemez. Ve bu bakımdan Aristoteles'in insanının, toplum ile teması bir zorunluluk değil, onun doğası gereği öyle olmasını ifade eder. H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları - Etik ve Politika Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2012, 45.

¹³⁰ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross, Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown, Oxford University Press, New York 2009, 1094 a. Aristoteles, *iyi her şeyin arzuladığı şey olarak tanımlanmıştır* derken, bu tanımın kendisine ait olmadığını ifade etmektedir. O, bu tanımı

öncelikle anlaşılan Aristoteles etiğinin erekbilimci¹³¹ olduğudur. Onun için ahlaklılık, bazı eylemleri, bize kendileri bakımından iyi göründükleri için değil, bizi *insan için iyi olana* yaklaştıracaklarını düşündüğümüz için yapmamızdan ibarettir.¹³² Ancak Aristoteles'e göre birçok eylem, sanat ve bilim bulunduğu için çok çeşitli *amaç* ve *iyi* türleri vardır. O halde *genel bir iyiye* yani eylemlerde kendisi için istediğimiz ve uğruna diğer tüm alt güdümlü iyileri istediğimiz en yüksek iyiye ulaşmamız gerekmektedir. İşte Aristoteles, bu iynin ne olduğu ve bunu hangi bilimin karşılayabileceğini araştırır. İkinci soruya verilecek cevap konumuz açısından şimdilik yeterli olacaktır, *en yüksek iynin* ne olduğu ise çalışmanın sonraki bölümünde ayrı bir başlık olarak işlenecektir.

Aristoteles *insan için iyi* olanı karşılayacak bilim soruşturmasında şu sonuca varır: “*Politika (siyaset) böyle bir bilim olarak görünüyor, çünkü kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen uğraşların da onun altında yer aldığını görüyoruz; diğer pratik bilimleri kullandığında, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekilerinin amacını kapsamalı, öyleki bu amaç insan için iyi olsa gerek.*”¹³³ Demek ki devletin ve bireyin iyileri aynıdır. Ancak devlet için olan iyiyi elde etmek ve korumak daha önemlidir. Çünkü devlet için istenen tek kişi için istenenden daha güzel ve daha tanrısal olur.¹³⁴

Bu bağlamda Aristoteles, diğer bütün bilimlerin kendisine tabi ve yardımcı oldukları pratik bilimi *politika* olarak kabul ederken, *etiği* ise bu bilimin yalnızca bir parçası olarak görmektedir. Bunun sonucu olarak etikten, bağımsız bir bilim olarak değil, yalnızca bir *karakter incelemesi* veya *karakter üzerinde düşüncelerimiz* diye söz

yapanın Eudoksos olduğunu belirtmektedir. Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1172 b. Platon da aynı tanımı Sokrates'in ağzından aktarmaktadır. Bkz. Platon, *Philebos*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, 20 d.

¹³¹ Aristoteles sadece etiğine değil, doğal varlıkların tümüne ereksellik yüklemiştir. *Fizik*'te de vurguladığı gibi doğası gereği oluşan ve var olan nesnelerin tümünde bir ereksellik vardır. Bkz. Nurten Öztanrıkulu, “Aristoteles ve İnsan Doğası: Tür Olarak “İnsan”ın Etik Ve Siyasette İnşası”, Yavuz Kılıç (Ed.), *Antik Yunan'da Felsefe Ve Çağımıza Etkileri*, (ss. 83-90), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.

¹³² Ross, 294. Başka bir ifadeyle “*bu soruşturma iyiliğin ne olduğunu bilmek için değil de iyi insanlardan olmak amacıyla yürütülmektedir.*” Jonathan Barnes, *Aristoteles -Düşüncenin Ustaları*, (Çev.: Bahar Öcal Düzgören), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002, 115.

¹³³ Aristoteles, *N.E.*, 1094 b.

¹³⁴ Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1094 b.

etmektedir.¹³⁵ Aristoteles'in, Politika'ya ahlâkî değerleri tayin ve tespit yetkisi vermesi ve etiği ikinci plana itmesi isabetli görünmemektedir. Zira gerek kanun koyucu ve gerekse o kanunları yürüten politikacı, yazılı kanunlar kadar, toplumda yerleşmiş olan ahlâk ve gelenek gibi yazısız kanunları da dikkate almak zorundadır. Dolayısıyla kanunların işlerlik ve süreklilikleri toplumda yaşayan ahlâkî değerlere bağılılıklarıyla doğru orantılıdır denilebilir. Bu durumda politikanın ahlaka değil, ahlakın politikaya yön verdiği ortaya çıkmaktadır.¹³⁶ Nitekim Ross da Aristoteles'in düştüğü bu çelişkiyi açıkça ortaya koymaktadır: “*Nikomakhos'a Etik'in başında devletin iyiliğini bireyin iyiliğinin önüne çıkaran Aristoteles'in, eser içinde tartışma ilerledikçe bireysel hayatın değerine ilişkin duygusu gitgide artmakta ve sonunda sanki devlet, insanın arzuları aklına tabi kılınmak istendiğinde gerek duyulan zorlama ögesini sağlayarak, bireyin ahlakî hayatının hizmetinde olan bir şey gibi görünmektedir.*”¹³⁷ Ayrıca Aristoteles'in ahlak ve politika alanında yazmış olduğu eserler ve etkileri düşünüldüğünde bu değerlendirmelerin haklılığı ortaya çıkmaktadır. Yeniden konuya dönülecek olursa sonuç olarak, Aristoteles'te ahlak ve politikanın içiçe ve ikisinin birbirinin tamamlayıcısı olduğuna, *Nikomakhos'a Etik'in* son cümleleri en doğru kanıt olacaktır.¹³⁸

1.1.4. Aristoteles'te İnsan Hayatının Nihai Ereği: Mutluluk (Eudaimonia)

Eski Yunanda Sofistlerin çabaları sonucu gündemde baş sıraya giren insan ve onun mutluluğu ile ilgili düşünceler, Platon ve Aristoteles'in yazılarında daha bir derinlik kazanmıştır.¹³⁹ Bu bağlamda Aristoteles'in mutluluk konusuna, daha önce tanımına yer verilmiş olan iyi'nin tanımıyla başladığı görülmektedir. Bu tanım göz önüne alındığında; birçok etkinlik, sanat ve bilim olduğuna ve her birinin de ayrı bir ereği (*telos*) olduğuna göre, doğal olarak birden çok iyiden söz etmek gerekecektir.¹⁴⁰ Öte taraftan bizzat

¹³⁵ W. D. Ross, *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, 293. Ayrıca bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (Çev.: Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, 89 b.

¹³⁶ Geniş bilgi için bkz. Kaya, 239-240.

¹³⁷ Bkz. Ross, 294.

¹³⁸ Aristoteles *Nikomakhos'a Etik'i*, *Politika*'ya atf yaparak bitirir. Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1181 b.

¹³⁹ Mehmet Aydın, “İbn Sinâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı”, Aydın Sayılı (Ed.), *İbn Sinâ-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (ss. 539), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014.

¹⁴⁰ Aristoteles için, Platon'da olduğu gibi tek bir iyinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Aristoteles için aranan iyinin kendisi, iyi ideası ya da ortak bir iyi kavramı değildir. Çünkü iyi ideası, devrimden-değişmeden bağımsızdır bu nedenle de yapılacak- edilecek bir şey değildir; ortak bir iyi kavramı ise değişebilir bir şeydir; ancak yine ilki gibi yapılacak- edilecek bir şey değildir. Oysa aranan iyinin kendisi, insanın yapıp-edeceklerinin amacı olsa gerektir. Aristoteles'in, *iyi ideası* ve *ortak iyi* üzerine eleştirileri için bkz. Aristoteles, *E.E.*, 1218 b. Aristoteles, etik görüşüne temel olacak bir iyi kavramını, insanın hiçbir

ereklerde de bazı farklardan söz edilebilmektedir. Kimi erekler etkinliğin kendisi olurken (praksis) kimisi bu etkinliğin sonucunda ortaya çıkan ürünler (poiesis) olabilmektedir. Örneğin flüt çalma kendisi amaç olan bir etkinlik iken, tıp sanatının amacı sağlık, askerliğin/komutanlığın amacı zafer, iktisâdın ise zenginliktir. Ayrıca Aristoteles, belirli zanaatların, bir başkasına tâbi olduğunu ve tâbi olunan, ‘üst’ zanaatın amacının, tâbi olan, ‘alt’ zanaat yahut zanaatların amacından daha tercih edilir olduğunu ileri sürer. Söz gelişi, komutanlığın amacı biniciliğin, biniciliğin amacı da gemi zanaatının amacından daha çok tercih edilir. Gemi zanaatı biniciliğe, binicilik de komutanlığa tâbidir. *Üst* zanaatın amacının *alt* zanaatın amacından daha tercih edilir olmasının nedeni olarak o, *üst* zanaatların amaçları uğruna *alt* zanaatların peşinden gidilmesini gösterir.¹⁴¹

Yine Aristoteles’e göre, uğruna peşinden gidilenin daha tercih edilir olması, etkinliklerin kendileri olan amaçlar için de söz konusudur. Dolayısıyla o, amaçlar ister etkinliklerin kendileri olsun ister onlardan ayrı, o etkinliğin ürünleri yahut sonuçları olsunlar, her zaman uğruna peşinden gidilenin, diğerinden daha üstün bir amaç olduğunu belirtir.¹⁴² O halde bu amaçlar arasındaki üstünlük sınıflaması nerede duracaktır? Gayeler zinciri sonsuza kadar gidemeyeceğine göre; bu kadar erek arasından *en üst erek (en üst iyi)*¹⁴³’in ne olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Bu noktada karşımıza, konuya cevap niteliği taşıyan Aristoteles’in şu sözü çıkar: “*Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak (aksi takdirde bu sonsuza kadar gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun iyi ve en iyi olacağı açıktır.*”¹⁴⁴

O halde bu hiyerarşi Aristoteles’in de belirttiği gibi; (i) kendisi uğruna istenir, arzulanır, (ii) başka bir şey uğruna istenmez, arzulanmaz ve (iii) diğer her şey onun

zaman elde edemeyeceği bir ideadan çok, somut ilişkilerinde, yapıp etmelerinde aramaktadır. Bu bağlamda değişik eylem ve sanatlardaki iyi ile askerlikte, tıpta ya da mimarlıktaki iyiler birbirlerinden farklı olduğu için tek bir iyi tanımına ulaşmak mümkün değildir. Yine de Aristoteles’in iyi olan her şeyin bir listesini çıkarma amacında olduğu da düşünülmemelidir; onun, etik söz konusu olduğunda araştırdığı tek bir iyi vardır. Bkz. Melek Zeynep Esenyel, “İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir? Aristotelesçi Bir Bakış”, *Kaygı -Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 12, 2012, 212.

¹⁴¹ Aristoteles, *N.E.*, 1094 a; Aristotle, *Magna Moralia*, Trans. by St. G. Stock, The Complete Works of Aristotle içinde, ed. W. D. Ross, The Clarendon Press, Oxford 1915, 1211 b. Farklı örnekler için bkz. Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, New Jersey 1989, 200.

¹⁴² Necati Murad Omay, *Aristoteles’te İnsanın Nihai Amacı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, 47.

¹⁴³ Aristoteles’e göre *ereksele* neden ile *iyi* özdeşdir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 983 a.

¹⁴⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1094 a.

uğruna istenir, arzulanır¹⁴⁵ olma noktasında durmak zorundadır. Bunlar, *en üst iyinin* şartlarını oluşturmaktadır. Bu şartları taşıyan *en üst iyi* nedir dediğimizde ise karşımıza *mutluluk (eudaimonia)*¹⁴⁶ çıkmaktadır. Çünkü *mutluluk* Aristoteles'in *Magna Moralia*'daki ifadesiyle *tam iyi (en üst iyi)*'yi karşılayan şeydir. Konuya dair Aristoteles'in ifadesi şöyledir: “*Sona eren şeyler arasında tam olan, daima tam olmayandan iyidir. ‘Tam iyi (en yüksek iyi)’ bizi başka şeye muhtaç bırakmayan şeyken, ‘tam olmayan iyi’ bizim başka şeylere ihtiyaç duymamızı sağlar. Öyleyse aradığımız en iyi şey, ‘en tam’ olandır ki işte bu en tam ‘iyi’ ya da ‘en iyi’dir. Örneğin, adalet’e sahip olduğumuzda onunla birlikte başka şeylere de ihtiyaç duyarız ancak mutluluk’a sahip olduğumuz zaman başka bir şeye ihtiyacımız kalmaz artık.*”¹⁴⁷

Zaten Aristoteles *en yüksek iyinin* adı konusunda bir tartışma olmadığını, ister seçkin kişiler olsun isterse sıradan insanlar olsun herkesin bu konuda hemfikir olduklarını belirtir.¹⁴⁸ Ancak asıl tartışma konusu, üzerinde herkesin ittifak ettiği mutluluğun ne olduğudur. Aristoteles’e göre bu konuda seçkin insanlar ile sıradan insanlar farklı şeyler düşünmektedirler. Bu konuyu irdelemeden, önceki cümleye dönersek şöyle bir soru sorabiliriz: Peki neden herkes mutluluğun nihai gaye olduğunu düşünür? Bunu sağlayan, mutluluğun hangi özelliğidir?

Bu soruya, Aristoteles’in *kendine yeterlik (auterkeia) argümanı*¹⁴⁹ ile cevap verdiğini görüyoruz. Aristoteles’in *kendine yeter* kavramıyla kastettiği, yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şeydir. Başka bir ifadeyle, başkası için tercih edilen değil, bilakis hep kendisi için tercih edilen şeydir ki o, hiçbir şeyden yoksun değildir. İşte *mutluluk* bu manada kendine yeten tek şeydir. Öyle olduğu için de herkesin ve her şeyin arzuladığı (telos) ve en çok tercih ettiği şey mutluluktur.¹⁵⁰ Çünkü mutlu olan

¹⁴⁵ Kraut, 204. Bu pasajla ilgili farklı bir çalışma için bkz. Peter B. M. Vranas, “Aristotle on the Best Good: Is “Nicomachean Ethics” 1094a 18-22 Fallacious?”, *Phronesis*, 50, 2005, 116-128.

¹⁴⁶ “Aristoteles, geçici bir ruh hali olan mutluluktan ve kişinin yaşamının belli dönemlerinde sahip olabileceği ve başkalarının sahip olamadıkları iyi talihten farklı olarak eudaimonia’yi, hem *energia* hem de *entelekheia* olarak, hem bir etkinlik hali, hem de sonul bir varoluş durumu olarak ele almıştır.” Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, (Çev.: Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, 283. Ayrıca *eudaimonia* kavramı hakkında bkz. Ross, 297 dipnot 110.

¹⁴⁷ Aristotle, *Magna Moralia*, 1184 a.

¹⁴⁸ Aristoteles, *E.E.*, 1217 a.

¹⁴⁹ Bu argümanın Aristoteles’e Sokrates’den kaldığı ifade edilmiştir. Bkz Platon, *Philebos*, 20 d. Ayrıca Aristoteles’te “kendine yeterlik- en yüksek iyi(mutluluk)” ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Gabriel Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Princeton University Press, New Jersey 2004, 47-71.

¹⁵⁰ Aristoteles, *N.E.*, 1097 b, 1176 b, 1177 a.

insanın artık ulaşmak istediği bir gaye yoktur, ulaşmak istediği yere varmıştır. Başka bir şeye ihtiyacı kalmamıştır, zaten o, mutluluğu bir araç olarak değil nihai amaç olarak görmüştür. Bu bağlamda mutluluk, Aristoteles'e göre tanrısal ve değerli bir şeydir.¹⁵¹ Şimdi asıl tartışma konusu olan, herkesin adında anlaştığı ancak içeriği ve niteliği konusunda ayrı düştüğü, mutluluğun neliği üzerine yoğunlaşalım.

Aristoteles, mutluluğun neliği üzerine konuşurken çoğunluğun (polloi- avam) mutluluk anlayışı ile bilge kişilerin (sofoi) anlayışlarının farklı olduğunu ifade eder. Mutluluk deyince kimi hazzı, kimisi zenginliği, kimisi de onuru anlar; bir başkası ise farklı şeyleri. Hatta öyle olur ki bazen aynı kişi farklı zamanlarda farklı şeyleri mutluluk olarak görür. Örneğin hasta iken sağlığı, yoksul olunca zenginliği.¹⁵² Bu bağlamda Aristoteles, mutluluğun bir yaşam biçimi olduğunu belirler ve mutluluğun ne olabileceğine dair görüşler çerçevesinde üç ana yaşam biçimi olduğunu ifade eder. Ancak bu yaşam biçimlerinin hemen arkasına dördüncü bir yaşam şekli olarak *ticaret yaşamını* da ekler.¹⁵³ Onun burada aradığı, acaba bu yaşam biçimlerinden hangisi insanı hakiki manada mutlu kılar. Diğer bir ifadeyle bunlardan hangisi bizim için mutlu yaşamın kendisidir.

Aristoteles'in işaret ettiği bu üç tür yaşam biçiminden ilki, *haz yaşamıdır*. Ona göre, çoğunluk ve kaba saba insanlar mutluluğu hazda ararlar. Oysa hazza dayalı böyle bir yaşam hayvanların tercihidir. Bu insanlar da bu tercihleriyle köle ruhlarının bir göstergesi olarak kendi derecelerini aşağı çekmiş olurlar. Hiçbir insan ona göre, haz için yaşamayı tercih etmez.¹⁵⁴ Bu söylenenlerden rahatlıkla çıkarabileceğimiz sonuç şudur: Aristoteles'e göre bedensel hazza dayalı bir yaşam biçimi, bırakın insanı hakiki manada mutlu kılmayı, insana yaraşır bir yaşam biçimi bile değildir. Ancak burada şunu ifade edelim, Aristoteles hazzı tamamen yadırgamaz, ileriki sayfalarda aktarılacağı üzere onu mutluluğun bir parçası olarak görür. Onun yadırgadığı şey, hazzın hayatın amacı kılınmasıdır. Aristoteles'in söz ettiği ikinci yaşam şekli *siyaset yaşamıdır*. Aristoteles bu

¹⁵¹ Aristoteles, mutluluğun değerli bir şey mi yoksa övülen bir şey mi olduğunu tartışır ve onun değerli bir şey olduğunu vurgular. Çünkü mutluluk her şeyin kendisi uğruna yapıldığı şeydir. Oysa övülen şeyler ise kendileri dışındaki bir özellikten dolayı övülürler, hatta onlar mutluluk için övülürler. Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1101 b; Aristoteles, *E.E.*, 1219 b.

¹⁵² Aristoteles, *N.E.*, 1095 a.

¹⁵³ Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1096 a. Bu nedenle Ross kitabında, *ticaret yaşamını* da ekleyerek Aristoteles'in dört ana yaşam biçimini kabul ettiğini belirtir. Bkz. Ross, 298.

¹⁵⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1095 b; Aristoteles, *E.E.*, 1215 a- 1215 b. Aristoteles'in çoğunluğu dahil ederek yaptığı bu ağır ithamlar, bize Herakleitos'un yığın kavramını çağrıştırmaktadır.

grubu temsil edenlerden, seçkinler ve eylem adamları diye bahseder. Bunlar da mutluluğun onur (şeref, ün)'da olduğunu düşünürler. Çünkü siyaset yaşamının amacı aşağı yukarı budur. Aristoteles bu yaşam şeklini ve onun ereğini de yüzeysel bulur ve bunun aranan şey olmadığını belirtir. Çünkü onur, onurlandırılanlardan çok onurlandıranlara bağlıdır; aranan iyi ise, insana özgü ve kolayca ondan alınamayacak bir şey olmalıdır.¹⁵⁵ Dolayısıyla bu yaşam şekli de insanı gerçek mutluluğa ulaştırma konusunda yetersiz kalır.

Geriye Aristoteles'in üçüncü yaşam şekli olarak ifade ettiği *teoria* (temaşa, düşünce) yaşamı¹⁵⁶ kalmaktadır. Aristoteles, *teoria yaşamı*'nı Nikomakhos'a Etik'in onuncu kitabında ele almıştır. O, bu yaşam şeklini, insanı hakiki manada mutlu kılacak en yüce yaşam biçimi olarak ifade etmiştir. Öyleyse, *teoria yaşamı* nedir? Bu soruyu cevaplayabilmek için, öncelikle mutluluğun doğası ve insana bakan yönü tam olarak ortaya konulmalıdır. Bu yapılırken de Aristoteles'in Platon'dan devraldığı¹⁵⁷ *ergon argümanının* kullanılması kaçınılmaz olmaktadır.

Ergon, sözlük anlamı itibariyle Yunanca'da; iş, işlev, çalışma, uğraş, eser ve emek manalarına gelmektedir.¹⁵⁸ Aristoteles'in ise iş, fonksiyon, görev gibi farklı manalarda kullandığı ifade edilmiştir.¹⁵⁹ Kavramsal bağlamda düşünüldüğünde, Aristoteles için bir şeyin işlevi, o şeyin doğasının açıkça görülebileceği, sadece onun yapabildiği ayrıcalıklı aktivitesidir.¹⁶⁰ Başka bir deyişle, her varlığın *ergonu* (işlevi) kendi formunu elde etmek ve kendine özgü uygun etkinliği yerine getirmektir.¹⁶¹ Eğer bir şey bir *ergona* sahip ise, o şeyin iyisi de yine o şeyin *ergonunun* aktivitesi olmak durumundadır; üstelik bu iyi, onun *ergonu* tarafından belirlenmektedir. İnsanın doğal *ergonu* ise insanî mükemmelliği

¹⁵⁵ Ayrıntılar için bkz. Aristoteles, N.E., 1095 b.

¹⁵⁶ Eudemos'a Etik'te bu üçlü tasnif korunmakla beraber, *teoria yaşamı* yerine *felsefeci yaşamı* zikredilmektedir. Bkz. Aristoteles, E.E., 1215 a.

¹⁵⁷ Kavramın kullanımı için bkz. Platon, Devlet, 353 a.

¹⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Peters, 112-115. "Yaşayan varlıkların *ergon*'u belli bir yaşama formunu ifade eder. Her bir 'parça'nın etkinliği bir sistem, bir yapı içinde anlam kazanır. Bize anlamsız görünen bir parça bu sistem içinde yapı/işlev kazanır. Yapı ve işlev arasındaki bağlantı yaşama formunu belirler. Ayrıca; şeylerin *ergon*'unun ne olduğunu bilene kadar hiçbir şey tanımlanamaz. Bir şeyi bilmek o şeyin *ergon*'unu, o şeyin telos'unu ve o şeyin kendisine özgü etkinliğini (*energia*) bilmektir. Yaşama, o nedenle, etkinliktir. Var olmak, var olan şeyin etkin olmasıdır; onun ne yaptığıdır (*doing*); yoksa ona ne yapıldığı (*to be done, being done*) değildir." H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles'de İnsanın Doğası Üzerine", *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 240.

¹⁵⁹ Bkz. Adkins, 35.

¹⁶⁰ Stephen Clark, "The Use of 'Man's Function' in Aristotle ('İnsanın İşlevi'nin Aristoteles'de Kullanımı)", *Ethics*, 82, 269-283.

¹⁶¹ Sabri Büyükdüvenci, "Aristoteles'te Mutluluk Kavramı", *Felsefe Dünyası*, 9, 1993, 41.

ifade eder. Diğer bir ifadeyle insanın *ergonu*, onu başka şey olmaktan kurtararak insanı, insan yapan şeydir.¹⁶² Öyleyse şimdi yapılması gereken, insanı diğer varlıklardan ayıran yönünün, ona özgü olan işlevinin ortaya konulmasıdır.

Hatırlanacağı üzere Aristoteles, *insanî ruhun* özelliği olarak, *düşünceyi* yani *aklı* ortaya koymuştu. İnsan, beslenme ve büyümede bitkilerle ortak iken, duyumda hayvanlarla aynı işlevi paylaşıyordu. Dolayısıyla bunların insanın ayırt edici işlevi olamayacağı açıktır. Geriye ise onu diğerlerinden ayıran bir işlev kalmaktadır ki o da düşünce yetisi yani akılsallıktır. Dolayısıyla MacIntyre'ın da ifade ettiği gibi özgül insanî etkinlik (*ergon*), insanın kendi akılsal güçlerini kullanmasından ibarettir ve özgül insani üstünlük de bu güçlerin doğru ve ehil olarak kullanılmasında yatar.¹⁶³ Tanımlayarak ifade edilecek olursa, Aristoteles'e göre insanın *ergonu*; ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir.¹⁶⁴ Denilebilir ki, insanın davranışı ne kadar makul olursa insan o kadar mutlu olur. Bu noktadan hareketle Aristoteles *mutluluk*'u şöyle tarif eder:

“[Her bir şey kendisiyle ilgili erdeme göre yapıldığında iyi şekilde yerine getirilmiş oluyorsa] **insanî iyi (mutluluk), ruhun erdeme uygun etkinliği olacaktır.** Eğer erdemler birden çoksa, en iyi ve tam erdeme uygun olan etkinlik olacaktır. Üstelik bu, yaşamın sonuna kadar sürecektir. Çünkü tek bir kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz.”¹⁶⁵ Burada Aristoteles'in mutluluğun tarifini yapmakla kalmadığı, mutluluk için gerekli olan bir takım şartları da sıraladığı görülmektedir.

Aristoteles öncelikle *eudamonia*'nın bir tür *etkinlik* olduğu hususunda ısrarlıdır. Mutluluk yalnızca bir kuvve değil, fiil olmalıdır. Başka bir ifadeyle o, *heksis* (huy/alışkanlık) değil, *energiadır*. Burada etkinliğin hangi erdeme uygun olduğu şimdilik önemli değildir. Önemli olan hangi tür erdem olursa olsun onun gerçekleştirilmesi gerekliliğidir. Bu nedenle Aristoteles, *etkinlik* ile *huy* arasında yani *erdem* ile *etkinliğe*

¹⁶² Thomas Nagel, “Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri”, (Çev. H. Nur Erkızan), *Doğu Batı*, 4, 2014, 149.

¹⁶³ Bkz. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 73.

¹⁶⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1098a,

¹⁶⁵ Aristoteles, *N.E.*, 1098a, 1177 a. Aristoteles'in bu tanımı, *N.E.* 1098 a da geçen, onun iyiler sınıflaması içerisinde yer alan ve en yetkin iyi olarak kabul ettiği *ruhî iyiler* düşüncesi ile de örtüşmektedir. Diğer iyi kısımları ise, *bedensel iyiler* ve *dışsal iyiler*dir. Aristoteles Retorik adlı eserinde *dışsal* ve *bedensel* iyiler hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Bkz. Aristoteles, *Retorik*, (Çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, 1360 b- 1362 a. Aynı iyiler bölümlenmesi Platon'da da yer almaktadır. Bkz. Platon, *Yasalar*, (Çev.: Candan Şentuna, Saffet Babür), Kalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, 697 b, 743 e.

dönüşmüş hali ile *erdem* *sahip olma durumu* arasında ayrım yaparak *mutluluk*, huy değildir der. Nasıl olimpiyatlarda en güzellere ve güçlülere değil, yarışanlara taç giydiriliyorsa, aynı şekilde yaşamdaki iyi ve güzel insanlardan ancak doğru olarak eylemde bulunanlar başarılı olurlar.¹⁶⁶ Diğer taraftan Aristoteles'e göre mutluluk hayat boyu sürmelidir. Yani devamlı olmalıdır. Çünkü gelip geçici mutluluk yeterli olmaz. Bu manada mutluluk yetkin ve olgun bir yaşam süren ruhun etkinliğidir. Bu nedenle çocukların, hakiki manada mutlu olmaları söz konusu olmaz. Onlar hem kısa bir hayat sürerler hem de onların ahlaki olgunluğa erişme imkânları yoktur.

Ayrıca mutluluk *en yüksek* ve *tam olan erdem* uygun olmalıdır. Peki, bu erdem hangisidir? Aristoteles'e göre bu erdem *sophia (teorik bilgelik)*'dir. Çünkü bu erdem insana özgü olan, etkinliğini saf spekülasyonda (temaşa) gerçekleştiren ve ilkeleri kavrama yetisi olan *akıl (nous)* bir erdemidir. Dolayısıyla zekânın en iyi bölümünün erdemi olan *sophia*, aynı zamanda en yüksek erdemdir. İşte tam mutluluk da bu yetinin kendine özgü erdeme uygun etkinliği yani *teoria (temaşa-düşünce hayatı)* etkinliği veya yaşamıdır.¹⁶⁷ *Teorik yaşamı* önceleyen faktörler neler olabilir sorusuna, *Nikomakhos'a Etik*'e dayanarak şöyle cevap vermek mümkündür:

Öncelikle bu etkinlik, en yüce etkinlik/yaşamdır; çünkü bu etkinlik en sürekli olanıdır; diğer etkinliklere nazaran *teoriayı* yorgunluk olmadan daha fazla yapabiliriz. Bu teoretik yaşam, en hoş giden etkinliktir. Çünkü bilgelige göre etkinlik, herkesin kabul

¹⁶⁶ Aristoteles, *N.E.*, 1099 a.

¹⁶⁷ Aristoteles, *N.E.*, 1141 a, 1177 a; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 505 (Tricot'a ait 1. dipnot). Burada *teoria yaşamının* üstünlüğü üzerinde durulmakla beraber *sophia (teorik bilgelik)* ilerde ayrıca incelenecektir. Yeri gelmişken şunu da ifade edelim: Aristoteles üzerine çalışan araştırmacılar arasında onun mutluluk anlayışına dair yeni bir tartışma olduğunu görmekteyiz. Bazı araştırmacılar onun *N.E.*'te birden fazla mutluluk anlayışı ortaya koyduğunu ileri sürmüşlerdir. Özellikle eserin ilk dokuz kitabı ile onuncu kitabının farkına dikkat çekerler. Diğer bazı araştırmacılar ise bunların bir bütün olarak düşünülmesi gerektiği üzerinden herhangi bir farklılık olmadığını iddia etmişlerdir. *Aklicilik ((intellectualism))* ve *Kapsayıcılık (inclusivists/comprehensivists)* olarak iki kısımda adlandırılacak bu görüşlere göre; *Aklicilik* mensupları, Aristoteles'in esas mutluluğu sadece felsefi düşünceye bağladığını, etik olarak erdemli etkinliği de içeren diğer tüm etkinliklerin felsefi düşünme etkinliğini geliştirmeye yardım ettikleri ölçüde değerli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. *Kapsayıcılık* mensupları ise, Aristoteles'in aslında bütün ve tutarlı tek bir mutluluk anlayışı savunduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre, mutluluk sadece felsefi düşünme etkinliğinden meydana gelmez, onun başka unsuru yahut unsurları da vardır. *Kapsayıcılar*, mutluluğun sadece felsefi düşünme etkinliğinden meydana gelmediği konusunda hem fikir olmakla birlikte, onun diğer unsur yahut unsurlarının neler olduğu konusunda ayrılırlar. Sözgelişi Ackrill, mutluluğun tüm özsel, kendisi uğruna arzulanan iyilerden meydana geldiğini düşünürken, Keyt onun sadece felsefi düşünme etkinliği ve etik olarak erdemli etkinliğin birliğinden oluştuğunu iddia eder. Ayrıca ilk defa Hardie tarafından kullanılan, Ackrill tarafından daha detaylı tanımlanan *kapsayıcı amaç (inclusive end)* ve *hâkim amaç (dominant end)* terimleri de, Aristoteles'te mutluluğun neden meydana geldiğiyle ilgili farklı yaklaşımları belirtmek için yaygın olarak kullanılmıştır. Bkz. Omay, 42-43.

ettiği üzere, erdeme uygun etkinliklerin en hoşı gidenidir. Yine baktığımızda, *kendine yeterlik* dediğimiz şey en çok bu hayata dair olacaktır. Doğrusu bilge insan, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan teorik etkinliğinde bulunabilir. Oysa adil veya ölçülü bir kişi etkinlikte bulunmak için başka kişi ya da şeylere ihtiyaç duyar. Öte taraftan bu etkinlik, kendisinden dolayı sevilcek tek etkinlik olarak görülmektedir. Yani amacı kendisidir başka bir amaç gütmeyiz. Zaten o en yüce amaca sahiptir. Gerçek dinginliği sağlayan da temaşa hayatı olduğunu görüyoruz. Bunların da ötesinde teoretik hayat, insanda tanrısal olan şeyin yani zekânın etkinliğidir. Dolayısıyla insan kendindeki bu en yüce bölüme göre yaşamak için her şeyi yapmalıdır.¹⁶⁸ Ayrıca zekâ insana özgüdür. *“Doğal olarak her bir kişiye özgü olan şey, onun için en asıl olan, en hoş olanıdır. O halde bir insan özellikle o olduğundan ötürü, ‘insan’ için bu, ‘usa göre yaşam’dır.”* Demek ki insan için en mutlu ve en yüce yaşam da budur.¹⁶⁹

Aristoteles’e göre mutluluk; erdem, haz ve dış iyilerle yakından ilintilidir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi erdem, belki mutluluğun tamamı ya da kendisi değildir ancak erdeme uygun etkinlik ancak erdemin özelliği olarak ortaya çıkar. Yani erdem, etkinliğin kendisinden çıktığı kaynaktır. Aristoteles’e göre haz tek başına mutluluk sağlamaz, hatta sadece maddi hazları esas alan bir yaşam kabul edilemez. Ancak mutluluk varsa haz da vardır. Haz, mutluluğun doğal eşlikçisidir.¹⁷⁰ Dışsal iyilere gelince, onlar da tam bir mutluluk için gerekli olan şeylerdir. Örneğin, dostluk, zenginlik, siyasî nüfuz, soyluluk, çocuk sahibi olmak, güzel ve sağlıklı bir vücut sahibi olmak bu şartlardandır. Nitekim çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen, ya da çocuksuz biri pek mutlu olmaz. Çok kötü çocukları veya dostları olan ise, daha az mutlu olurlar. Öyleyse mutluluk, ayrıca böyle dış koşulları da gerektirir gibi görünmektedir.¹⁷¹ Ancak şunu belirtmeliyiz, bu saydığımız dışsal iyiler her ne kadar mutluluğun olabilmesi için gerekli olsalar da bunların hiçbirisi mutluluğun ana unsurlarından değildir. Aristoteles Politika adlı eserinde bu konu ile ilgili olarak şu uyarıyı da ihmal etmez: *“İnsanlar mutluluğun içimizden değil de dışarıdan*

¹⁶⁸ “İmdi us, insandaki tanrıca bir şey ise, usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır. İmdi, insan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili olan şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalıyız. Nitekim o, kütlice küçük olsa bile, olanak ve değer bakımından her şeyi çok çok aşar.” Aristoteles, N.E., 1177 b- 1178 a.

¹⁶⁹ Aristoteles, N.E., 1177 a- 1178 b.

¹⁷⁰ Haz ve hazzın mutluluğa bakan tarafı ilerde ayrı bir başlık olarak ele alınacaktır.

¹⁷¹ Aristoteles, N.E., 1098 b- 1099 b.

kaynaklanan nedenlere bağlı olduğunu zannederler. Fakat böylesi bir durum usta bir lir çalgıcısından çok liri övmemize benzer."¹⁷²

Aristoteles ayrıca mutluluğun, tamamıyla bir tanrı vergisi ya da iyi talihin bir getirisi olduğunu kabul etmez. Çünkü ona göre mutluluk, insanın yapacağı erdeme dayalı etkinliklere bağlıdır. Ancak bu, iyi ya da kötü talihin insanı hiç etkilemeyeceği anlamına gelmez. Nitekim yeteneği az olanlara iyi talihin gerektiğini ifade eder. Yine yaşamı içerisinde kötü durumlarla karşılaşan kişilerin mutsuz olabileceklerini de ekler. Hatta büyük felaketlerle karşılaşanlar uzun süreli bir mutsuzluğa da uğrayabilirler. Ancak bazı talihsizliklerle karşılaşsa bile iyi kişi, vurdumduymaz olmadığı, soylu ve yüce gönüllü olduğundan pek çok önemli talihsizliğe göğüs gerdigi için, onun güzellikleri parıldamaya devam eder.¹⁷³ Bu fikirler bağlamında sonuç olarak ifade edilecek olursa, *gerçekte mutlu olan kimse*; kendini engin bir düşünce hayatına veren, soylu, zengin, çocuğu ve çevresinde iyi dostları bulunan, güzel ve sağlıklı bir fiziki yapıya ve siyasi nüfuza sahip ve yaşadığı sürece bu meziyetleri elinde tutabilen kimsedir.¹⁷⁴ Aristoteles'e göre bu da en çok bilge insanlar (filozoflar) için geçerlidir. Zekâsını kullanan ve geliştiren insan hem en yetkin hem de tanrılar için en değerli durumdadır. Bu insan aynı zamanda herkesin en mutlusudur.¹⁷⁵

1.1.5. Aristoteles'in Erdem Teorisi

*Erdem (areté)*¹⁷⁶ kavramı ve konusu Aristoteles'in ahlak düşüncesinin en önemli problemlerinden bir tanesidir. Bu kavramın, insanın ahlaki yetkinliği ve mutluluğun kazanılması ile doğrudan ilgisi vardır.¹⁷⁷ Bu bağlamda Aristoteles'e göre erdemın araştırılması, sırf erdemın ne olduğunun ortaya konulması için yapılan bir araştırma değil,

¹⁷² Aristoteles, *Politika*, 1332 a.

¹⁷³ Aristoteles, *N.E.*, 1100 b.

¹⁷⁴ Bkz. Kaya, 243.

¹⁷⁵ Aristoteles, *N.E.*, 1179 a.

¹⁷⁶ Dilimize *erdem(virtue)* olarak çevrilen *areté* kavramı, ayrıca üstünlük, fazilet gibi manalara gelir. Homerik manzumelerde, her tür üstünlük için kullanılmıştır. Mesela hızlı bir koşucu ayaklarının *aretésini* sergiler. Romalılar içinse kuvveti, cesareti ifade ederdi. Bkz. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde- Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, (Çev.: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, 185; Peters, 46-47. Ayrıca kavramın evrimi bağlamında bir çalışma için bkz. Hasan Ocak, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi", *FLSF(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 11, 2011, 79-101.

¹⁷⁷ Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009, 126.

aynı zamanda insanın nasıl iyi bir insan olabileceğinin,¹⁷⁸ yaptığı işi nasıl daha iyi yapabileceğinin ve kendinde iyi olarak kabul edilen amacına nasıl ulaşabileceğinin bir araştırmasıdır. Yani insanın en nihai amacı olan mutluluğun tam olarak ortaya konulabilmesi erdemlin irdelenmesini ve açıklanmasını gerektirmektedir.

Aristoteles erdemleri iki kısma ayırmaktadır. İlki, *düşünce erdemleri*, ikincisi ise *karakter erdemleridir*.¹⁷⁹ O bu ayrımı, ruhun akıldan pay alan kısımlarını göz önüne alarak yapmıştır. Ruhun *akıl sahibi (düşünme gücü)* olan tarafı *düşünce erdemlerinin* kaynağı olurken; bizzat akıl sahibi olmasa da ikna ve boyun eğme yoluyla *akıldan pay alan (arzu gücü)* tarafı ise *karakter erdemlerinin* mesnedi olmaktadır.¹⁸⁰ Düşünce erdemlerinin hem öğrenilmesi, hem de geliştirilmesi büyük oranda, alınan eğitime dayanır. Bu nedenle düşünce erdemleri deneyime ve zamana muhtaçtırlar. Karakter erdemleri ise, alışkanlıkla edinilir. Dolayısıyla karakter erdemlerinin hiç birisi bizde doğal olarak ortaya çıkmaz. Yani bu erdemler bizde doğuştan değildir. Çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey alışkanlıkla başka özellikler elde edemez. Başka bir şey haline gelmez. Mesela, doğal olarak aşağı gitme eğiliminde olan bir taşı, onu yukarı doğru gitmesi için istediğimiz kadar yukarı tarafa atalım, taş buna alışmaz. Genel olarak bir şeyin doğası ne ise öyle kalır başka şeye alışmaz.¹⁸¹ Dolayısıyla eğer erdemler doğamız gereği olsaydı onu değiştirme imkânımız olmayacağı gibi, eğitimin ve eğitimcinin de hiçbir manası olmazdı. O halde erdemler bizde ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilirler. Sadece doğamızda, onları edinebilecek bir potansiyel vardır ve biz alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Yani bizdeki kapasiteyi olgunlaştıracak olan alışkanlıktır. Adil edimler sayesinde adil insan oluruz. Ölçülü

¹⁷⁸ Aristoteles, *N.E.*, 1103 b. “Etik, konusu bizi daha iyi yapmak olan pratik ve normatif bir bilimdir.” Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 96 dipnot 4.

¹⁷⁹ Aristoteles, *N.E.*, 1103 a; Aristoteles, *E.E.*, 1220 a. Düşünce erdemleri ayrıca, akıl, entelektüel ve dianoetik erdemler/erdemleri olarak isimlendirilirken; karakter erdemleri ise, ahlak ve etik erdemler/erdemleri diye isimlendirilmektedir.

¹⁸⁰ Tümüyle entelektüel durumlara nasıl erdemler diyebiliriz? Aristoteles’e göre karakter erdemleri yanında düşünce erdemlerinin de birer erdem olarak nitelenmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü biz, yalnızca adil kişileri övmüyoruz, doğru yargılayan, bilge kişileri de övüyoruz. Bu da erdemlin ve onun işinin övülecek bir şey olduğu kabulümüze uygun bir durumdur. Aristoteles, *E.E.*, 1220 a.

¹⁸¹ Aristoteles, *E.E.*, 1103 a-1103 b. Burada erdemli olmak, erdemli davranışları yaparak olacaksa, biz şimdiden erdemli olmadan nasıl erdemli davranışlarda bulunabiliriz? şeklinde bir soru acaba burada bir kısır döngü mü var düşüncesini akla getirebilir. Aristoteles’in buna cevabı şöyledir: Nesnel olarak erdemli olan davranışlarda bulunarak buna başlarız. Mesela bir çocuk, kendisine yalan söylememesi söylendiğinde doğru söylemenin özünü ve değerini bilmiyor olabilir ancak bunu yaparak alışkanlık haline getirir ve sonra yaptığıın değerini anlar hale gelir. Dolayısıyla burada iyi yatkinlığı yaratan ve bu iyi yatkinlıktan doğan davranışlar olmak üzere iki tip davranıştan söz edebiliriz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi- Aristoteles*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013, 74-75.

davrana davrana ölçülü ve cesur eylemler yaparak cesur kişi oluruz. Erdemlerin kazanılması ve kaybedilmesi de böyledir. İnsanlarla ilişkilerimizde eylemde bulunurken kimimiz adil kimimiz adaletsiz olur. Kimimiz cesur, kimimiz korkak. Kısacası huylar, benzer etkinliklerden doğar. Onun için küçük yaşlardan itibaren hangi alışkanlığın edinilmesi gerektiği büyük önem taşımaktadır.¹⁸² Aristoteles bu genel değerlendirmelerden başka erdemin yapısıyla ilgili bazı açıklamalar da yapmıştır. Bu çerçevede Aristoteles'in *erdemi*, cinsi ve neliği bakımından incelediği görülmektedir.

Erdemin cinsini belirlemek için tekrar ruhun yapısına bakmak gerekmektedir. Aristoteles'e göre ruhun fenomenleri üç türdür: *etkilenimler (duygu)*, *olanaklar (yetenek)* ve *huylar (iç eğilim/alışkanlık/meleke)*.¹⁸³ Buna göre erdem bunlardan birisi olmalıdır. Erdemin, etkilenim ya da olanak olamayacağı açıktır. Çünkü etkilenim ya da olanaklar iyi ya da kötü diye nitelenemez, övülüp yerilemezler. Bizler ancak huylar vasıtasıyla böyle bir değerlendirmeye tabi tutulabiliriz. Öte taraftan, erdem *tercihle (istenç)* ilgilidir. Yani bizim korkmamız ya da öfkelenmemiz tercihimizle ilgili değildir. Böyle bir seçme şansımız yoktur. Oysa erdemin tercihle yakından ilgisi vardır. Ayrıca olanaklar bizde doğal olarak varken, doğal olarak iyi ya da kötü olmamız söz konusu olamaz. O halde erdem, etkilenim ya da olanak değilse, geriye *huy* olmaları kalmaktadır.¹⁸⁴ Erdemin cins bakımından ne olduğu ortaya çıktığına göre, onun nasıl bir *huy* olduğunu, yani neliğini (mahiyetini) tespit etmek gerekmektedir.

Aristoteles'e göre her erdem, neyin erdemi ise onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. Mesela gözün erdemi, gözü ve onun işini erdemli kılar çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Bu her şeyde böyleyse insanın erdemi de insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan *huy* olmalıdır.¹⁸⁵ Aristoteles'in yaptığı tanım tam da bunu sağlayacak olan *huyun* özelliklerini ortaya

¹⁸² Aristoteles, *E.E.*, 1103 b.

¹⁸³ Aristoteles *Kategoriler*'de dört nitelik türünden bahseder. Bu üç nitelik yanında bir de suret(biçim, figür) vardır ancak konuyla ilişkisi olmadığı için burada zikretmez. Bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, 8 b-10 a.

¹⁸⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1105 b-1106 a; Aristoteles, *E.E.*, 1220 b. Aristoteles, *huy* ile karıştırılabilecek olan *yatkınlık* arasındaki farkı ortaya koyma ihtiyacı hisseder: "...bir türüne *huy*, *yatkınlık* adı verilebilir; *huy* *yatkınlıktan* daha kalıcı, daha uzun süreli olmakla ayrılır. Bilgiler ve erdemler de böyledir, kısa sürede değişmez. Oysa *yatkınlık* denen şeyler kolayca değişebilir ya da ortadan kalkabilir. Sıcaklık, soğukluk, hastalık, sağlık böyledir. Bir insan sağlıklıyken kolayca hasta olabilir. İnsanların bunlara belli bir *yatkınlığı* vardır. Bu tarz *yatkınlıklar*, uzun zaman doğal duruma gelir ve değişmez ya da zor değişir olursa o zaman *huy* haline gelir... Huylar aynı zamanda *yatkınlıktır* ama *yatkınlıkların* *huy* olması zorunlu değildir." Aristoteles, *Kategoriler*, 9 a.

¹⁸⁵ Aristoteles, *N.E.*, 1106 a

koymaktadır: “O halde **erdem**, tercihlere ilişkin bir **huy**: **Akl** tarafından ve **aklı başında** insanın belirlemesiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksikidir, **erdem** ise **ortayı bulma** ve **tercih etmedir**. ”¹⁸⁶ Tanıma göre: (i) Erdem, *phronesis* (aklı başındalık) tarafından belirlenen bir huydur. (*Phronesis* burada kısaca değinilecek, daha sonra ise başlı başına bir erdem olarak ele alınacaktır.) (ii) Erdem, *orta olana* uygun olmalıdır. (iii) Erdem, bir *tercihin* sonucu olmalıdır. Bunlardan iki ve üçüncü çıkarımlar hakkında şunlar söylenebilir:

Aristoteles’te *mesos* yani *orta*, ahlaken doğru davranışın olmazsa olmaz niteliğiyle, *metrios* yani *orta olma*¹⁸⁷ kavramı, kişinin genel olarak bulunması gereken ahlaki durumu ifade etmektedir. Orta olmayla bağlantılı ve Aristoteles’te merkezi önemi haiz diğer iki kavram da *aşırı olma* (*hüperbolê/ıfrat*) ve *eksik olma* (*ellipsis/tefrit*)’dır. Aristoteles’e göre erdemler, kişinin erdeme ilişkin eylemlerde aşırıya gitmesi yahut eksik kalması ile bozulmaktadır. Bu nedenle erdemleri yerleştirmek ve sonrasında da muhafaza edebilmek için *aşırılık* (*ıfrat*) ve *eksiklikten* (*tefrit*) kaçınılmalı, *orta olma* durumu benimsenmelidir. Bunu sağlamak için de her türlü eylemde orta olma ilkesine göre ölçüp tartmalı, ilkenin gerektirdiği tarzda eylemde bulunmalıdır.¹⁸⁸ Bu, sadece eylemler için değil duygulanımlar için de geçerlidir. Buradan anlaşılacağı üzere *orta olma* bir ilke olarak karşımızda durmaktadır ve her tikel eylem de bu ilkeye göre uygulanmalıdır. Ancak burada bazı sorular karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle her bir eylemde orta olan nasıl belirlenecektir? Öte taraftan orta olanı belirlemek öyle kolay bir iş midir?

İkinci sorudan başlanacak olursa, Aristoteles orta olanı belirlemenin kolay bir iş olmadığını açıkça ifade eder. Ona göre erdemli olmak güç iştir. Çünkü insanların istidat ve karakterleri birbirinden farklıdır ve bu kadar farklılık içerisinde her şeyde ortayı bulmak zordur. Nitekim cesur bir kimse korkak birine göre atılgan ve atılgan birisine göre korkak olarak nitelenebilir. Öfkelenmek aslında herkesin ve kolayca yapabileceği bir şeydir. Ancak bunu en uygun zamanda ve yerde, en uygun kişiye karşı ve nasıl olması

¹⁸⁶ Aristoteles, *N.E.*, 1106 b.

¹⁸⁷ *Ortada olma*, *orta* veya *orta yol*, Aristoteles felsefesinde ahlakla sınırlanmayan, geniş bir alana ve önemli bir role sahiptir. Örneğin, tasım teorisinde orta, akıl yürütmenin düğümüdür; fizikte orta, karışıkları kompozisyonunu açıklar. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 109 (Tricot’a ait 1. dipnot). Zeller, Aristoteles’in bu *orta olma* kavramını kısmen antik Grek orta yol ahlakından ve kısmen de Hipokratçı hekimlerin diyet ve terapi ile ilgili teorilerinden almış olduğunu ifade eder. Bkz. Zeller, 265.

¹⁸⁸ Aristoteles, *N.E.*, 1104 a; Aristoteles, *E.E.*, 1120 b.; Özturan, 134.

gerekiyorsa o şekilde yapmak ne herkesin bileceği ne de kolay bir iştir. Zaten bunları iyi yapabilmenin nadir, övülen ve güzel bir şey olarak nitelendirilmesi bu yüzdendir. Durum böyle olunca, orta olana ulaşmaya çalışan kişi, her şeyden önce ona en karşıt olan uçtan uzaklaşmalı ve en az kötü olanını seçmelidir. Ayrıca her şeyde, özellikle hoş olan şeyden ve hazdan sakınmalıdır. Eğer bunlara riayet ederse, orta olana ulaşması biraz daha kolaylaşacaktır.¹⁸⁹

Orta olanın nasıl belirlenebileceği meselesine gelince Aristoteles öncelikle iki tür ortadan bahseder. Birisi *nesnede orta* (aritmetik orta), diğeri ise *bize göre ortadır*. *Nesnede orta*, iki ucun her birinden eşit uzaklıkta olan ortadır ve bu herkes için bir ve aynı noktayı ifade eder. Mesela altı sayısı, iki ila on sayılarının ortasıdır. Çünkü altı, eşit bir nicelikle hem ikiyi aşar hem de on tarafından aşılar, dolayısıyla bu aritmetik orantıya göre belirlenmiş bir ortadır.¹⁹⁰ Ancak bizimle ilişkili olan bu tür bir orta değildir. Çünkü insan duygu ve eylemleri değişken karakterli olup sayılar gibi stabil değildir. Kişiden kişiye, durumdan duruma değişebilir ve doğal olarak *nesnede orta* gibi herkes tarafından kabul edilen bir noktayı ifade etmesi zor hatta imkânsızdır. Şu da var ki insan eylemlerinde eşitlik, her zaman olması gereken bir durum da değildir.¹⁹¹ O halde insani durumlar için düşünülmesi gereken orta türü *bize göre orta* olmalıdır.

Söz konusu bu orta, eylemin ya da duygunun, eylemde bulunacak kişinin¹⁹² ve hatta zaman ve zeminin tikel durum ve şartlarına göre belirlenecektir. Aristoteles'in konuyla alakalı verdiği örnek gayet güzeldir. Eğer bir insan için on kilo yemek fazla, iki kilo yemek az ise, bir beden eğitimcisinin buna bakarak herkese altı kilo yemeği tavsiye edeceği sonucu çıkmaz. Çünkü altı kilo yemek kimi sporcuya çok gelirken kimisine az gelebilir. Eski ve tanınmış bir güreşçiye az, ama yeni güreşe başlayan birine çok gelebilir. Eğitici orta miktarı sporcunun fiziki yapısı ve ihtiyacına göre ayarlamak durumundadır. Bu bütün alanlar için geçerlidir.¹⁹³ İşte bu orta olma ölçütüne uygun eylem ya da

¹⁸⁹ Aristoteles, *N.E.*, 1109 a-1109 b.

¹⁹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106 a.

¹⁹¹ Aristoteles'e göre, doğamızın ortaya uzaklığı her şeyle ilgili olarak aynı değildir. Yani erdem, bazen ifrata, bazen de tefrite daha yakındır. Örneğin bedenle ilgili olarak aşırı alıştırma, eksik alıştırmadan daha sağlıklı ve ortaya daha yakın; beslenmede ise eksiklik aşırılıktan daha sağlıklı ve ortaya daha yakındır. Bazen de çoğunluğun daha çok yanıldığı huyu ortaya karşıt kabul ediyoruz. Mesela öfkeyi sakinliğe karşıt tutarken vurdumduymazlığı göz ardı ediyoruz. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *E.E.*, 1222 a.

¹⁹² Aristoteles'e göre kişinin erdemli olması ve orta olanı seçmesi noktasında; erkek- kadın, hür- köle, çocuk-yetişkin olması arasında fark vardır. Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1260 a- 1260 b.

¹⁹³ Aristoteles, *N.E.*, 1106 a- 1106 b.

duygulanım, erdemi ifade eder. Yani neliği bakımından erdem, orta değildir; iyi ve en iyi bakımından ise zirvede değildir.

Ancak şu var ki her eylem ve her duygulanım için bir ortamın olacağı yanılgısına düşülmemelidir. Bazı eylem ve duygulanımlar ortayı kabul etmez. Çünkü onlardan bazılarının tek ortak adı, ahlak bozukluğudur. Örneğin, duygulanımlar alanında; kötü niyetlilik, utanmazlık, kıskançlık ve eylemler alanında; zina, hırsızlık, cinayet böyledir. Bu duygulanımların ve eylemlerin ve aynı cinste diğerlerinin tümü gerçekte ayıplanma konularıdır. Mahkûm ettiğimiz şey, onların aşırılıkları veya yetersizlikleri değil bizatihi kötülük olmalarıdır. Örneğin hangi kadınla, ne zaman, hangi durumda zina edildiği önemli değildir, önemli olan böyle bir eylemi yapmanın ne olursa olsun hata olmasıdır.¹⁹⁴

Erdemle alakalı değinilmesi gereken ikinci konu *tercih* meselesidir. Aristoteles'e göre *tercih*, bir eylemi ahlaki yapan şartlardan bir tanesidir. Bu bağlamda *ahlaki eylemin öğeleri* meselesine değinmemiz yerinde olacaktır. Aristoteles'e göre erdemli davranışlar, sanat ürünlerinin aksine kendilerinde bulunan özelliklerden dolayı değil, failin bağlı olduğu şartlara göre değerli ve erdemli olurlar. Bu bağlamda Aristoteles, herhangi bir edimin ahlaki bir değer taşıyabilmesi için edim sahibinin (fail) bir takım şartlara sahip olması gerektiğini ifade eder: (i) Fail, eylemi bilerek yapmalıdır yani onun tam bilincine sahip olmalıdır. (ii) Fail eylemi emin ve sarsılmaz bir iradeyle yapmalıdır. Edim, geçici bir istek ya da izole bir edim olmamalıdır. (iii) Fail, eylemi tercih ederek ama bu tercihi sırf eylemden dolayı seçerek yapmalıdır. Yani herhangi bir kazanç ya da şan elde etmek için değil.¹⁹⁵ Aristoteles burada sıralanan şartlardan bilginin diğer sanat alanlarında yeterli olacağını diğer iki şartın onlar için öneminin olmadığını; ancak erdemlere sahip olmak için bilginin çok az bir etkisinin olabileceğini¹⁹⁶ diğer iki şartın ise vazgeçilmez

¹⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1107 a. Konu içerisinde örneklere çok yer vermedik, bunun iki sebebi var: Öncelikle Aristoteles'in amacının, orta olan erdemleri saymak değil genel bir ilke ortaya koymak olduğuna olan inancımızdır. İkincisi ise birçok erdem ilerde ayrı ayrı ele alınacağı için tekrara düşmek istemedik. *Orta olma* ilkesine yapılan eleştiriler ve değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Lloyd, 186-191; MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 75-78. Aristoteles'in erdemler listesini toplu olarak görmek için bkz. Aristoteles, E.E., 1221 a; Ross, 321.

¹⁹⁵ Aristoteles, *N.E.*, 1105 a-1105 b. Mahmut Kaya, Aristoteles'in insan davranışlarını değerlendirmek için ortaya koyduğu bu şartları, günümüz modern psikolojinin söylediklerinin yirmi üç asır önceden, takdire şayan bir şekilde ifade edilişi olarak değerlendirir. Bkz. Kaya, 245-246.

¹⁹⁶ Hatta önemsiz olduğunu söyler. Aristoteles bu görüşüyle, *bilgi erdemdir* diyen hocaları Sokrates ve Platon'u üstü kapalı eleştirmektedir. Onların kuramsal bilimler alanında geçerli olan bilgi ve bilme işini pratik alana uygulama hatasına düştüklerini belirtir. Onlar, geometriyi ve mimariyi öğrenince nasıl geometrici ve mimar oluyorsak aynı şekilde adaleti öğrenince de adil olacağımızı düşünmüşlerdir. Hâlbuki yaratmaya ve yapmaya ilişkin bilimlerin amacı, bilimin ve bilginin kendisinden farklı bir şeydir. Söz gelişi

olduğunu ifade eder. Bu çerçevede, “eylemlere, adil bir insanın ya da ölçülü bir insanın yapacağı şekilde olduklarında adil ve ölçülü denir. Bunları yapmakla kalmayıp, ancak bunları adil ve ölçülü insanların yaptıkları gibi yapana, adil ve ölçülü denir.”¹⁹⁷ Ortaya konan son şarttan da anlaşılmaktadır ki bir eylemin ahlaki olabilmesi için tercih edilerek yapılması gerekmektedir. Öyleyse tercih nedir?

Genellikle tercih ve ahlaki amaç olarak çevrilen *prohairesis*¹⁹⁸ kavramı, Aristoteles’in ahlak anlayışının temel kavramlarından bir tanesidir. Öyleki bu kavram, erdem ve karakterin belirleyici faktörü olarak nitelendirilmiştir. Bakıldığı zaman Aristoteles’in bu kavrama neredeyse her konuda müracaat ettiği görülmektedir.¹⁹⁹ Aristoteles tercih meselesini işlerken öncelikle iki durumdan daha bahseder ve onları bununla ilişkilendirir. Konuyla alakalı *Eudemos’a Etik*’de şöyle der: “... İnsan hangi eylemlerin nedeni ve ilkesidir? Bunu belirlemek gerekiyor. İsteyerek ve her bir kişinin tercihine bağlı olarak olan şeylerin nedeni odur, istemeyerek olanların nedeni ise o değildir, buna hepimiz katılırız. İnsan tercih ederek yaptığı her şeyi isteyerek yapar, bu açıktır. Öyleyse şu da açıktır; hem erdem hem de kötülük isteyerek yapılanlarla ilgili olsa gerek. İmdi **isteyerek yapılan** nedir, **istemeyerek yapılan** nedir, **tercih** nedir bunları belirlemek gerekiyor.”²⁰⁰

hekimlerin amacı sağlıktır, siyasetin amacı iyi yasa koymaktır. Bu bağlamda bizim isteğimiz erdem ne olduğunu bilmek değil, erdemli olmak; adaletin ne olduğunu bilmek değil, adil olmaktır. Tıpkı sağlıklı olmanın ne olduğunu bilmekten çok sağlıklı olmayı istememiz gibi. Aristoteles, *E.E.*, 1216 b; Aristoteles, *Magna Moralia*, 1183 b.

¹⁹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1105 b.

¹⁹⁸ Terence Irwin bu kavramın etimolojik olarak, *pro*: önce, öncelik ile *hairesis*: seçmek, tercih etmek kelimelerinin birleşiminden meydana geldiğini ve kabul edilenin *önceden seçmek, öncelikli seçim (choosing before)* olarak çevrilmesi olduğunu belirtir. Irwin’e göre bu kavramın sadece *seçmek (choice)* olarak tercüme edilmesi ki çoğu çeviri böyledir, hatalıdır. Çünkü tek başına *seçmek*, müzakere ve karar manalarını içermez ve böyle bir seçim *prohairesis* olamaz. Bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics, Translated with Introduction, Notes, and Glossary, by Terence Irwin*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1999, 351.

¹⁹⁹ Prohairesise uygun davranmak, bir yerde erdemli kişi olmanın göstergesi olarak kabul edilirken, başka bir yerde dostluğun bir gereği olarak ifade edilmiştir. Entelektüel erdemler tartışılırken yine bu kavram işe dâhil edilmiştir. Charles Chamberlain, “The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics (Aristoteles Etiğinde Prohairesis’in Anlamı)”, *Transactions of the American Philological Association*, 114, 1974, 147-148.

²⁰⁰ Aristoteles, *E.E.*, 1223 a. “Erdemlerin duygulanımlarla ve eylemlerle ilgili olduğuna ve isteyerek yapılanlarda övgüler ile yergiler, istemeyerek yapılanlar da ise bağışlama, hatta kimi zaman acıma söz konusu olduğuna bakılırsa, isteyerek ve istemeyerek yapılanı belirlemek, erdem konusunda araştırma yapanlar için herhalde gereklidir. Ayrıca yasa koyucular için de ödüllendirme ve cezalandırma konusunda yararlı olacaktır.” Aristoteles, *N.E.*, 1109 b.

Aristoteles, gerçekleştirilen bir eylemden dolayı failin sorumlu tutulmaması ya da ayıplanmamasını iki kritere bağlar. Bunlardan ilki, eylemin *zorla (icbar)* yaptırılması ya da yapılması, diğeri ise *bilgisizlik* sebebiyle gerçekleştirilmesidir. Dolayısıyla bu iki sebepten kaynaklı eylemleri *istemsiz eylemler (irade dışı)* olarak kabul ediyoruz. Eğer bir eylemin nedeni, failin hiçbir dahlinin olmadığı bir dış koşul ise bu *zorla* yapılan bir eylemdir. Mesela yolda yürürken buzda kayıp başkasını düşürmemiz, bir dış koşulun etkisiyle yaptığımız istemsiz bir eylemdir.²⁰¹ İstemsiz eylemlerin diğeri kaynağı *bilgisizliktir*. Aristoteles burada ince bir ayırmadan söz etmektedir. *Bilgisizlikten dolayı bir şey yapmakla, bilmeden yapmak* başka bir ifadeyle *bilgisizlik içerisinde* yapmak bir birinden farklıdır.²⁰² Bunu şöyle iki örnekle açıklayalım: “(1) *B susamıştır. A, üzerinde su etiketi bulunan bir şişeden ona bir içecek verir, ama C’nin şişeyi zehirle doldurduğunu bilmez. (2) A öyle öfkeli ya da öyle sarhoştur ki, B’ye vururken elinde bir bıçak olduğunu farkında değildir. Aristoteles’e göre fark şudur: İlk durumda, A **bilgisizlik sebebiyle** eyler; ikinci durumdaysa, A öfke ya da sarhoşluk sebebiyle **bilgisizlik içerisinde** eyler. Yani her iki durumda da A bilgisiz olduğu halde, ikinci durumda bilgisizliğin nedeni A’nın kendisidir. Böylelikle, bir insan **bilgisizlik sebebiyle** değil de **bilgisizlik içerisinde** eylediğinde onun yaptığı şeyden sorumlu ve bu yüzden de suçlanabilir olduğunu söyleyebiliriz.”²⁰³*

Ayrıca bir eylemi affedilebilir kılan bilgisizlik, tikel eyleme dair bilgisizliktir. Örneğin birinin ağzından kötü bir söz kaçırması böyledir. Yoksa genel durumlara veya kişinin kendisine dair bilgisizlikler mazur görülmezler. Adam öldüren birisinin, yaptığı eylemin suç olduğunu bilmediğini söylemesi kabul edilemez. O halde buradan hareketle, *isteyerek yapılan (iradi)* eylem, kaynağı fail olan ve failin tek tek şartlarını bildiği eylemdir diyebiliriz.²⁰⁴ İstemli ve istemsiz eylem konularını açıklığa kavuşturduğumuza göre tercih meselesine dönebiliriz.

Aristoteles, Eski Yunanca’da yaygın olarak kullanılan bir sözcük olan *prohairesis*’i, kendine özgü yeni ve teknik bir ifade haline getirmiş, onu felsefi bir

²⁰¹ Aristoteles, *N.E.*, 1109 b-1110 b.; Aristoteles, *E.E.*; 1223 a. Ancak bazen durum bu kadar açık olmayabilir. Örneğin birisi bizi yakınlarımızı öldürmekle tehdit ediyor olabilir. Aristoteles bu tarz durumlar için karma ifadesini kullanır. Yani yarı istemli yarı istemsiz. Aristoteles böyle durumlarda bir eylemi istemli ya da istemsiz diye nitelemek için gerçekleştiği âna başvurmamız gerektiğini söyler.

²⁰² Aristoteles, *N.E.*, 1110 b.

²⁰³ Jones, 412-413.

²⁰⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1111 a.

tartışmanın öznesine dönüştürmüştür. Aristoteles'in bu kavrama dair tartıştığı temel nokta, bir tercihte bulunurken neden A'nın B'ye tercih edildiği sorusudur.²⁰⁵ Aristoteles *tercihin* ne olduğunu ortaya koyabilmek adına öncelikle onun ne olmadığını açıklar. Ona göre *tercih, isteyerek yapılan (iradi)* bir eylem gibi görünse de aynı şey değildir, isteyerek yapılan, tercihi de içine alır ve daha kapsamlıdır. Nitekim hayvanlar ve çocuklar isteyerek eylemde bulunsalar da burada tercihten söz edilemez. Tercih bir *arzu/tutku* değildir. İnsanda ve akıldan yoksun varlıklarda arzu/tutku ortaktır ama tercih ortak değildir, o akıl sahiplerine özgüdür. Birbirlerine yakın görünmelerine rağmen tercih, *isteme* de değildir. Örneğin imkânsız bir şeyi, ölümsüzlüğü isteyebiliriz veya elimizde olmayan bir şeyi, çok güçlü birini yenmeyi isteyebiliriz ama buralarda tercih söz konusu olmaz. Kısaca tercih elimizde olan şeylerle ilgilidir.²⁰⁶ Öyleyse tercih kanaatlerle (kanı) de özdeşleştirilemez. Gerçekte kanı, her tür objeyle ilgilidir; bize bağlı olan şeyler kadar ezeli-ebedi ya da imkânsız şeylerle ilgilidir. Bilgiye dayanarak, iyi olduklarını bildiğimiz şeyleri tercih ederiz; kanılarımız ise sadece tam bilmediğimiz şeylere ilişkindir.²⁰⁷

Tercih bu söylenenlerden hiç biri olmadığına göre, o halde nasıl tanımlanabilir ya da özelliği nedir? Seçeneklerden *isteyerek yapılan* benziyor ancak daha önce söylediğimiz gibi isteyerek yapılan her şey tercih edilmiş değildir. Öyleyse bu istemeye, *enine boyuna düşünmenin* eklenmesi gerekir.²⁰⁸ Çünkü Aristoteles'e göre tercih, akılla ve düşünmeyle yapılır. Nitekim adı bile (prohairesis) *başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği* anlamını ifade etmektedir.²⁰⁹ Bu bağlamda tercihin konusu, düşünüp taşınarak karar verilen bir şeydir. O halde Aristoteles'e göre, burada *düşünme nesnesi* ne olarak karşımıza çıkar? Aristoteles iki belirlenim ortaya koyar. *Öncelikle* biz, elimizde olan yani sonucuna etkide bulunabileceğimiz şeyler hakkında derinlemesine düşünürüz. Bunların temel karakteristiği her zaman aynı olmamalarıdır. Mesela, tıp ve alışveriş gibi konularda

²⁰⁵ Kaan H. Ökten, "Prohairesis ve Dikaiosune", *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 302,304.

²⁰⁶ Aristoteles, *N.E.*, 1111 b; Aristoteles, *E.E.*, 1223 a, 1225 b.

²⁰⁷ Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik.*, 1111 b-1112 a; Aristoteles, *E.E.*, 1226 a.

²⁰⁸ Buna göre, tercih etme sırasında akıl yürütülüyor olması prohairesis ediminin temel fenomenolojik niteliğini ortaya koyar. Bu noktada Aristoteles ilginç ve ince bir ayrımda bulunur. Ona göre akıl yürütme ve tercih ile amaçlanan şey/hedef arasında bir fark vardır. Aristoteles amaç ile bu amaca giden yol arasında adeta ontolojik bir köprü inşa etmektedir. Ökten, 302.

²⁰⁹ "Aristoteles'in prohairesis kavramına dâhil ettiği pro-ön eki 'öne çekmek', 'yakınlaştırmak' anlamında olup, tercih ya da seçimin hayat yolunu aşikâr kıldığı, onu nesnelleştirdiği ve artık "yakına çektiği" anlamındadır. Bu anlamda prohairesis kavramı insanın kendi "geleceğini" nasıl şimdileştirdiğine ilişkin ontolojik bir araç sunmaktadır." A. Laks, "Prohairesis", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Schwabe Verlag, Basel 1989, Sütun 1451'den aktaran Ökten, 306.

daha ayrıntılı düşünürüz. Çünkü bu konularda emin olmadığımız bazı şeyler vardır. Ancak doğaları gereği, rastlantısal olarak veya zorunlulukla meydana gelen ve her zaman aynı olan şeyler hakkında düşünmeyiz. Mesela güneşin doğuşu ve batışı böyledir.²¹⁰

İkinci olarak, amaçlar üzerinde değil, amaçlara götüren araçlar üzerinde enine boyuna düşünürüz.²¹¹ Örneğin bir doktor iyileştirip iyileştirmemesi, bir konuşmacı ikna edip etmemesi üzerinde düşünüp durmaz. Onlar amacı belirleyip, nasıl, hangi araçlarla ona ulaşacağını ve en kolay, en iyi şekilde nasıl gerçekleştireceğini, ilk nedene varıncaya kadar nasıl olabileceğini araştırır. Düşünüp taşınan kişi, sanki bir şekli araştırıp çözümlüyor gibidir, çözümlemedeki son adımın ise olma yolunda ilk olduğu görülmektedir.²¹² Bir bakıma düşünüp taşınma, tümdengelsel sergileme yöntemine karşıt olarak matematiksel keşif yöntemine benzer. Öte yandan tercih, sadece karara yani sonuca ilişkin değildir. İçerisinde hareketi de barındırır. O, herhangi bir eylemin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir şeye karar verip onu tercih ederek, o eylemi gerçekleştirmek de bu kavramın kapsamına dâhildir.²¹³ Tercih ile varılan karar şimdi ve buraya dairdir, bu bakımdan pratiktir, yapıp etmeye yöneliktir.

Aristoteles'e göre düşünüp taşınılan ile tercihi ayıran da budur; tercih edilen artık belirlenmiş durumdadır. O halde *tercih*, kendi elimizde olan şeylere ilişkin enine boyuna düşünülmüş arzudur diyebiliriz.²¹⁴ Nitekim Aristoteles'in ifadesi şöyledir: "*Tercih, arzu eden akıl veya akıllı arzudur ki böyle bir edimin ilkesi insandır.*"²¹⁵ Özetle tercih iki unsura dayanır:

- Akla dayalı istek veya arzulama (ancak bu arzulamanın ereği iyi olmalıdır).

²¹⁰ Aristoteles, *N.E.*, 1112a-1112 b.

²¹¹ Ross, bu sınırlamayı doğru bulmaz. Ona göre araçlar gibi amaçlar da seçmenin konusu olabilirler. Geniş bilgi için bkz. Ross, 313.

²¹² Aristoteles, *N.E.*, 1112 b.

²¹³ Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York- Oxford, 1991, 79.

²¹⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1113 a. O, akıl tarafından belirlenmiş olan ereğe yönelmesi bakımından arzudur. Diğer taraftan, hedeflenen amacı gerçekleştirmenin araçlarını tespit eden düşünüp taşınma tarafından belirlenmiş olması bakımından da arzudur. Çünkü Aristoteles'in terminolojisinde *to proaireton* tercihin, seçimin konusu; "*to orekton*" arzunun konusu, arzu edilebilir şey (*to proton orekton*, arzu edilen birinci şey yani Tanrı); *to orektikon* arzu yetisi anlamına gelir ve asıl anlamında irade (tercih) daha çok *bouleutike oreksis* diye adlandırılan *prohairesis*dir. Arslan, *Metafizik*, 235 1. Dipnot. Ross, tercihin arzu olarak tanımlanmasına karşı çıkar. Bkz. Ross, 312-313.

²¹⁵ Aristoteles, *N.E.*, 1139 b.

- Sistematik akıl yürütme (arzulananın nasıl edinileceğine dair *teknik* sayılabilecek konularda neticelerle değil neticeye giden yollarla ilgili olarak düşünme).²¹⁶

Bu bağlamda erdemli etkinlikler, tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler ise, bir eylemi yapıp yapmamak da kişiye bağlıdır. O halde erdem de erdemsizlik (kötülük) de bizim elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; yapmak da. İyi olmak ve kötü olmak da bunlara bağlıysa; demek ki iyi olmak da kötü olmak da bizim elimizdedir. Onun içindir ki yasa koyucular kötü iş yapanları cezalandırarak hizaya getiriyor, güzel şeyler yapanları ise ödüllendiriyorlar. Yoksa hiç kimse elinde olmayan veya istem dışı olan şeyleri yapmaya teşvik edilemez. Sözgelisi hiç kimsenin, acı ya da açlık duymaması noktasında ikna edilmesi olanaklı değildir.²¹⁷ Özetle, erdemler isteyerek olan şeylerse erdemsizlikler de isteyerek olan şeylerdir. Bu da Sokrates'in "*hiçbir insan bilerek kötülük yapmaz*" düşüncesine Aristoteles'in katılmadığını göstermektedir.

Buraya kadar *erdem-orta olma* ve *erdem-tercih ilişkisi* bağlamında erdemlin doğasına dair tartışmalar ele alınmıştır. Ancak bu açıklamaların, daha çok *karakter erdemleri* göz önüne alınarak işlenmiş olduğunu belirtmeliyiz. Artık karakter erdemlerini ayrıntılı olarak ele alabiliriz.

1.1.5.1. Karakter Erdemleri

Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te karakteri, ruhun akıldan pay almayan ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanının bir niteliği²¹⁸ olarak tanımlar. Bu da *karakter erdemlerini*²¹⁹ akıl-arzu(iştah) birlikteliğinin bir getirisi olarak görmek gerektiğini hatırlatır. Burada erdemleri açıklamaya geçmeden bir-iki hususa dikkat çekmek istiyoruz.

²¹⁶ Ayrıca Aristoteles'in anladığı üzere tercihe dayalı bir edimin yapısını veya icra sürecini görmek için de bkz. Ingemar Düring, *Aristoteles- Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1966, 462-463. Aktaran Ökten, 309-310.

²¹⁷ Aristoteles, *N.E.*, 1113 b- 1114 b. Devamlı adaletsizlik yapan kişi, bunu yapa yapa adaletsiz bir kimse olacağını bilmiyor olamaz. Ve artık bir kimse adaletsiz ve haz düşkünü biri olmuşsa tekrar adil ya da ölçülü olamaz.

²¹⁸ Aristoteles, *E.E.*, 1220 b.

²¹⁹ Bu erdemlerin karakter erdemleri olarak nitelendirilmesine gelince, örneğin biz, bir kişinin bilge olduğundan bahsederken, onun karakterine ilişkin bir değerlendirmede bulunmuyoruz. Ancak onun ölçülü veya cömert biri olduğunu söylediğimizde, doğal olarak onun kişiliğinden, karakterinden bahsediyoruz. Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1103 a. Grekçesi *ethike arete* olan *karakter erdemi* kavramı, Latinceye *virtus moralis* olarak çevrilmiştir. İngilizcede ise *moral virtue* olarak kullanılmıştır. Bkz. Irwin, 23.

Öncelikle, Aristoteles'in eserlerinde ele aldığı karakter erdemlerinin, doğal olarak içinde bulunduğu Yunan toplumunun değerlerinden ve kabullerinden uzak olduğu düşünülmemelidir. Dolayısıyla onun saydığı erdemler, yaşadığı toplumun dürüst ve kültürlü insanların hoşlandığı ya da hoşlanmadığı niteliklerin adeta bir tasviridir. Ayrıca, bu erdemlerin her birinin, pratik aklın bir etkinliği ve daha önce ayrıntılı olarak ele aldığımız *orta olma* ilkesinin bir uygulama nesnesi olduğu bilinmelidir. Dolayısıyla bu erdemler, *orta olma* ilkesinin tam olarak anlaşılmasının, zihne ve edimlere yerleşmesinin bir aracı olacaklardır.²²⁰ Son olarak, Aristoteles erdemleri belli başlıklar ya da gruplar altında, belirli bir düzen içerisinde ve aynı ölçüde ele almamıştır. Aklına geldiği şekliyle dağınık bir halde ya da çağrışımlar yoluyla ele almıştır.²²¹ Şimdi erdemleri *Nikomakhos'a Etik'in* sırasını takip ederek tek tek incelemeyelim.

Aristoteles'in ilk incelediği ve her zaman aklında tuttuğu birinci erdem **cesarettir**. Bu durum, Antikçağ Yunan toplumu ve filozoflarının erdem düşüncesinin bir yansıması olsa gerektir. Nitekim cesaret, ilk başlıkta incelediğimiz Aristoteles öncesi Yunan düşüncesinde, Homeros'tan Platon'a- ki onun dört temel erdeminden birisi cesarettir- kadar tüm filozof ve bilgelerin en önlerde saydığı erdemlerden birisidir. Esasen hepimiz bir takım şeylerden korkarız ve bunlar kötü olarak nitelenen şeylerdir. Zaten *korku*, *kötülüğün beklentisi* olarak tanımlanmıştır.²²² Mesela, adımızın kötüye çıkması, yoksulluk, hastalık ve ölüm gibi şeyler bizi korkutan kötülüklerin sadece bir kaçıdır. Bunların bazılarında korkmak kötüyken bazılarında da korkmamak kötüdür. Örneğin bir kişi toplumda adının çıkmasından korkmalıdır. Bundan korkmamak utanmazlığın göstergesi iken korkmak erdemin ve duyarlılığın göstergesidir. Ne var ki bu tür durumlar cesaretli davranışa benzese de Aristoteles'e göre cesaretle pek alakalı değildir.²²³ Aristoteles'e göre gerçek *cesaret*, korkuların en büyüğü sayılan ölüm karşısında gösterilendir. Ancak intihar veya hastalık sebebiyle meydana gelen ölümler cesaret örneği olamazlar. Gerçek cesaret, karşı koymanın ve ölümün güzel olduğu yerde aranmalıdır. Buna da sadece savaştaki ölümler uyar. Çünkü en büyük ve en tehlikeli ölümler böyledir. Krallar ve tiranların, bu şekilde ölen kimseleri ödüllendirmeleri bu yüzdendir. O zaman

²²⁰ Nitekim ona göre *erdem*: “Birisi aşırılık (*exess*), diğeri eksiklik (*defect*) olan iki kötü huyun ortası (*mean*)” olarak tarif edilmiştir. Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1107 a.

²²¹ Ross, 316; Jones, 396. Ross, Aristoteles'in verdiği bazı erdem örneklerinin ahlakla ilişkisini yadsır. Buna da *görkemi* örnek gösterir ve bunun estetikle ilişkisine dikkat çeker. Bkz. Ross, 317.

²²² Bkz. Platon, *Lakhes*, 198 b; Platon, *Protagoras*, 358 d.

²²³ Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1115 a.

gerçek manada *cesur*, güzel bir ölüm karşısında veya ölüme götürececek şeylerle burun buruna geldiğinde korku duymayan kişiye denilebilir, böyle soylu bir ölümse ancak savaşta olur.

Bu bağlamda korkulması gereken şeylerden ve gerekli nedenlerden dolayı gerektiği şekilde ve gerektiği zaman korkan, cesaret edilmesi gereken şeyleri yapmaya cesaret eden kişi cesurdur, çünkü cesur kişi kendine yakışır şekilde ve aklın gösterdiği doğrultuda etkilenir ve eylemde bulunur. Onun ereği doğru bir erek yani iyidir. Tıpkı cesaretinin yüceliği gibi ereği de yücedir, çünkü bir şey her zaman ereği sayesinde tanımlanır ve sonuç olarak cesur insan soylu bir erek için tehlikelere karşı durur ve cesaretinin kendine dikte ettiği eylemleri yapar.²²⁴ Bu şekilden orta olanı yani cesareti tanımlayan Aristoteles, ifrat ve tefritin neler olduğunu açıklamaya geçer.

Ona göre, korkulacak şeylerde korkmamakta aşırıya kaçan kişi *cüretli* (*gözü kara*) olarak tanımlanır. Bu bağlamda cesaretin ifratı *cüretlilik*dir. Aristoteles'e göre bu tip insanlar yalancı pehlivandırlar, cesur gibi gözüdürler ancak korkutucu bir durumla karşılaştıklarında dayanamaz kaçarlar. Cesaretin tefriti ise *korkaklık*tır yani korkuda aşırıya kaçmak. Bu tarz birisi gerekmeven şeylerden, gerekmediği şekilde korkar ve bu tür özellikler gösterir, cesaret gösterme noktasında eksiktir. Korkak kişi karamsardır, cesur ise iyimserdir. Aslına bakılırsa cesaret, korkaklık ve cüretli olmak aynı objeye karşı takınılan farklı tutumların birer sonucudur. Cesaret ortayı, diğerleri ise iki ucu ifade eder.²²⁵ Aristoteles, cesurluk olarak adlandırılan ancak asıl anlamında ahlaki cesaretle karıştırılmaması gereken beş çeşit cesarettten bahseder:

Birincisi, yurttaşların cesaretidir. Onlar yasalardan kaynaklanan suçlamalar, ahlaki ayıplanmalar ve onurlandırmalar dolayısıyla tehlikelere katlanırlar. Korkakların onursuz, cesurların onurlu sayıldıkları toplumlarda böyleleri cesur sayılırlar. Bu tarz cesaret, erdem olarak kabul edilen cesarete en yakın olandır. Çünkü güdüsü soylu bir şey, onurdur. *İkincisi*, deneyim cesaretidir. Askerlik mesleğinde olanların gösterdiği deneyimler böyledir. Aslında onların sahip olduğu tecrübe ve silahlar, diğer insanlara cesaret gibi gözüdür. Oysa ellerinden yetki ve silahları alınsa birinci gruptaki vatandaşlardan daha çabuk korkar kaçarlar. *Üçüncüsü*, öfke ve acının sebep olduğu cesaret. Bazıları

²²⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1115 a-1115 b.

²²⁵ Aristoteles'e göre aşırı korkusuzluğun bir adı yoktur. Mesela bir kimse, depremden veya selden korkmuyorsa ya vurdumduymaz ya da delidir. Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1115 a.

öfkelerinden ötürü cesur sanılır. Bu, hayvanların *doğal cesaretine* benzer. Ancak tehlikeyi göze almadan tehlikeye atlamak yiğitlik değildir, yoksa aç olup otlamaya dalan ve dayağa aldırış etmeyen eşekler de yiğit sayılırlardı. Ancak kendisine tercih ve amaç eklenirse gerçek cesarete doğru gider. *Dördüncüsü*, iyimserlik ya da kendine aşırı güven cesareti. Bu tür insanlar önceki bazı tecrübelerine ve kazançlarına bakarak daima kazanacaklarına inandıkları için cesurca davranırlar. Doğru güdüye sahip olmadıklarından çabuk vazgeçerler. *Beşincisi ise* bilgisizlik cesaretidir. Bunlar kendine aşırı güvenenlere benzerler ancak bunların herhangi bir iddiası bulunmadığından onlardan da kötü durumdadırlar. Tehlikenin farkında değildirler, azıcık tehlikeyi fark etsinler hemen dönerler. Cesareti en kısa süren bunlardır.²²⁶

Ölçülülük, Aristoteles'e göre *haz düşkünlüğü (sefahet)* ile *duyarsızlık* arasında orta olanı ifade eden bir erdemdir. Acılarla daha az ve değişik bir biçimde ilgilenen ölçülülüğün asıl ilgisi hazlara yöneliktir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre ölçülülük, bedensel hazlara, özellikle de dokunma ve tatma neticesinde ortaya çıkan hazlara mahsus bir erdemdir.²²⁷ Dolayısıyla koklama, görme ve işitme gibi duyular inceleme alanı dışında kalırlar. Çünkü bu duyularla elde edilen hazların, aşırılık ya da eksiklikle nitelenmesi söz konusu değildir. Nitekim bir elma kokusundan veya bir resme bakmaktan ya da müzik dinlemekten haz duyan kimseler için haz düşkünlüğü denilmez. Bu, diğer canlılar için de böyledir. Örneğin bir köpek, tavşanın kokusundan, sesinden ya da görüntüsünden değil onu yemekten hoşlanır. O halde ölçülülük ve haz düşkünlüğü,²²⁸ belirtildiği gibi öteki hayvanlarla ortak olan dokunma ve tatma hazlarıyla ilgilidir ve bundan ötürü bu hazlar kölece ve hayvanî olarak görülürler. Daha spesifik ifade etmek gerekirse Aristoteles'e göre ölçülülük, yeme, içme ve cinsellik denen dokunma yoluyla sağlanan hazlarla alakalıdır, bunlar da en yaygın olan duyulardır.²²⁹

Aristoteles'e göre *haz düşkünlüğü*, hoş şeylerin tümünü ya da en hoş olanları arzu eden ve arzuların kendisine galip geldiği kimsedir. Öyle ki arzu duyduğu şeyleri başka şeylere

²²⁶ Aristoteles, *N.E.*, 1115 b-1117 b.

²²⁷ Yani ruhî hazlarla ilgili değildir. Çünkü onur ve öğrenme sevgisi gibi haz duyulan şeyler daha çok düşünme yetisiyle alakalıdır ve bunlar konusunda insanlar ölçülü ya da haz düşkünlüğü diye nitelenmezler. Bedenle ilgili olmayan başka hazlar da böyledir. Örneğin, konuşmayı çok sevenlere haz düşkünlüğü değil, geveze denilmektedir. Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1117 b.

²²⁸ Burada Aristoteles'in üçlü orta olma ilkesinden uzaklaştığı görülmektedir. Konuyla ilgili eleştiri için bkz. Ross, 324.

²²⁹ Aristoteles, *N.E.*, 1117 b-1118 b.

tercih eder ve bu nedenle hem bunlara ulaşamadığında hem de bunları arzu ettiğinde acı çeker. Diğer taraftan hazlara ilgisiz kalan ya da hazlardan gerektiğinden az hoşlanan kişiler *duyarsız* kişiler olarak adlandırılır. Gerçi bu tür insan pek yoktur. Çünkü bu tür duyarsızlık insana özgü değildir. Nitekim öteki hayvanlar bile yiyeceklerinde ayırım yaparlar, bazılarından hoşlanır, bazılarından hoşlanmazlar. *Ölçülü* ise hazlar konusunda ortayı bulmuş olandır. O, haz düşkünü kişinin çok haz aldığı şeylerden hoşlanmaz hatta onlara kızar. Genellikle hoşlanılmaması gereken şeylerden hoşlanmaz ve yokluğunda da acı çekmez. Olsa olsa ölçülü bir şekilde acı çeker veya arzu duyar. Dolayısıyla ölçülü kişi aklın gösterdiği şekilde arzulayan kişidir. Nasıl çocuk, *uysal* ve *hizaya getirilmiş olma* ilkeleri doğrultusunda eğitilirken, eğiticinin tavsiye ve buyruklarına göre yaşamalıysa aynı şekilde arzulayan yanımızın da akla uyması gerekir. Nitekim ikisi de güzel olana ulaşmak istemektedir. Ölçülü kişi gereken şeyleri, gerektiği şekilde ve gerektiği zaman arzu eder ki aklın istediği de budur.

Aristoteles, haz düşkünlüğünün korkaklığa göre daha iradi, isteyerek olduğuna dikkat çeker. İlki haz yüzünden öteki ise acı yüzünden oluşmaktadır ki haz tercih edilecek, acı ise kaçınılacak bir şeydir. Eylemler tek tek isteyerek yapıldığı ve bunlara alışmak daha kolay olduğu için haz düşkünlüğü daha çok ayıplanacak bir şey olmalıdır. Ama şunu da eklememiz gerekir, aslında hiç kimse haz düşkünü olmayı istemez.²³⁰

Cömertlik, Aristoteles'in mal mülk konusunda *orta* kabul ettiği bir erdemdir. Cömert kişi, mal alıp vermede özellikle de verme konusunda övülmektedir. İki aşırı uç olan *savurganlık (israf)* ve *cimrilik* arasında orta olmayı ifade eden cömertlik erdemi, Aristoteles'e göre gereken yerden almak ya da gerekmeyen yerden almamaktan çok, gereken yere vermeyi ifade etmektedir. Çünkü erdemin özelliği iyilik görmekten çok, iyilik yapmaktır. İnsanlara faydalı olansa vermedir. Bu nedenle erdemlerinden dolayı en çok sevilen ve övülen kişiler cömertlerdir. Ayrıca erdeme uygun davranışlar güzel olduğu kadar güzel bir şey içindir de. O halde cömert kişi, güzel bir şey için ve doğru bir şekilde verecektir. Çünkü o, kime, ne kadar, ne zaman ve nasıl vereceğini bilen kişidir. Verirken hoşlanarak ve pişmanlık duymadan bunu yapar. Üzülerek verene cömert denmez, tıpkı ihtiyacı olmayana veren veya değerli bir amaç dışında veren gibi.

²³⁰ Aristoteles, *N.E.*, 1119 a-1119 b.

Cömert kişi, verirken olduğu kadar, alırken de kimden, ne kadar ve ne zaman alacağını bilmelidir. Gerekli zaman alacaktır ki malı olsun ve onu verebilsin. O, aynı zamanda kendi malını da ihmal etmeyecektir. Aksi halde durumu kötüleşirse veremez. Bu açıdan gerekli zaman verebilmek için malını korumalı hatta zor da olsa zengin olmalıdır ki ihtiyacı olanlara istediği zaman yardımda bulunabilsin. Bu sebeple saçıp savurmaktan uzak durmalıdır. Servetine göre ve gereken şeyler için harcamalıdır. Burada Aristoteles'in dikkat çektiği bir husus da daha az imkânı ya da serveti olan kişinin az vermiş olmasının onun daha cömert olmasına engel olmadığıdır. Yani cömertlikte verilen mal değil, verenin durumu önemlidir.²³¹ Örneğin zorluk içinde verilen beş lira, bollukta verilen elli liradan ya da ihtiyaç sahibi birinin verdiği beş lira, servetinin hesabını bilmeyen bir kimsenin verdiği bin liradan daha değerli olabilir.

Cömertliğin karşısında belirtildiği üzere iki aşırı nokta olan *savurganlık* ve *cimrilik* yer almaktadır. Savurganlık, verme ve almama konusunda aşırılık göstermek hatta alma da eksik kalmaktır. Cimrilik ise küçük şeyler dışında, verme hususunda bir eksiklik iken alma konusunda aşırılığı ifade eder.²³² Aristoteles bu iki erdemsizlik arasında savurganlığın cimriliğe göre daha az kınanan bir şey olduğunu ve cömertliğin asıl karşısının cimrilik olduğunu söyler. Çünkü savurganlık, yaş ilerledikçe ve imkânlar eksildikçe düzelebilir bir durumdur. Ona bir yol gösteren olursa ortaya ve doğruya ulaşabilir. Ancak cimrilik tedavi edilemez bir huydur. Zaten insanın doğal yapısında cimrilik savurganlıktan daha derine kök salmıştır. Nitekim insanların çoğu vermeyi seven (cömert) değil, malı mülkü seven (açgözlü) kişilerdir. Diğer taraftan savurgan kişiler her ne kadar ölçsüz olsalar da insanlara faydaları dokunmaları yönüyle cömertlere benzerler. Oysa cimrilerin kendilerinden başkasına bir faydaları yoktur. Tabi bunlar savurganlığı mazur göstermez. Çünkü onların vermesi, aşırılığıyla beraber ne güzeldir, ne güzel bir amaç içindir, ne de olması gerektiği gibidir. Bunlar sadece kendilerini tatmin için verirler yoksa soylu bir gayeleri yoktur.²³³

²³¹ Aristoteles, *N.E.*, 1119 b-1120 b.

²³² Aristoteles, cimriliğin farklı şekillerde ortaya çıktığını vurgular. Kimisi vermekten kaçır, mesela pinti, nekes, hasis diye isimlendirilen kişiler bunlardır. Kimisi varyemezdir, kendilerince doğru davranırlar. Kimisi geri dönüşü olacak korkusuyla, ne vermekten ne de almaktan haz eder. Kimisi de almakta aşırıya kaçır, vurguncular ve tefeciler gibi. Nereden, kimden geldiğine bakmadan her şeyi alırlar. Böyleleri en küçük çıkarları için yüz kızartıcı yollara başvurmadan geri durmazlar. Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1122 a.

²³³ Aristoteles, *N.E.*, 1121 a-1121 b.

Aristoteles'in ele aldığı diğer bir erdem, yine mal mülk konusunda orta olmayı ifade eden *el açıklığı (ihtişam)*dır. Cömertliğe benzer ancak aynı şey değildir, onu da kapsar. Her eli açık kişi cömerttir ancak her cömert eli açık değildir. Çünkü eli açıklığın gerektirdiği harcama cömertliğin çok üzerindedir. İhtişam adlandırmasından da anlaşılacağı üzere, büyük harcamaları içerir. Eli açık insanlar durumu ve konuyu iyi bilen insanlardır ve neyi yapmanın yakışık aldığının farkındadırlar. Bu özellik zengin ve soylu olanlarda vardır ve onlara yakışır. Onların hem buna güçleri yeter hem de onlar yakışanı yapma konusunda tecrübelidirler. Yaptıkları harcamalardan mutlu olur ve asla pişmanlık ya da üzüntü duymazlar. Eli açık, ne kadar ve nasıl daha az harcayacağından çok, nasıl en güzel ve en yakışır şekilde harcayacağına kafa yorar. O aynı zamanda onurlu harcamalar yapan kişidir. Mesela, tapınak ya da kurban adamalar böyledir. Söz konusu büyük harcamalar genellikle özel günler, düğünler, konuk ağırlama gibi zamanlarda yapılır. Fakir bir kimsenin ihtişamlı bir harcama yapmaya gücü yetmez, buna kalkışması da zaten aptallık olur. El açıklığının ifrat ve tefriti ise, *gösteriş budalalığı* ve *eli sıkılığı*dır. *Gösteriş budalası* gerekenin ötesinde harcamakla aşırıya kaçan kişidir. Küçük şeyler için çok harcar ve yersiz gösteriş yapar. Yaptığı harcamaları güzel bir amaç uğruna değil, zenginliğini göstermek ve bununla hayranlık kazanma ümidiyle yapar. *Eli sıkı* ise, bütün bunlarda eksiklik gösterir. Büyük bir harcama yapsa bile bazen, küçük bir detayla işi mahveder. Her yaptığı işin, en az harcamayla nasıl yapılacağını düşünür durur.²³⁴

Yüce gönüllülük (*yüksek ruhluluk*) Aristoteles'in erdemler listesinde önemli bir yere sahiptir. *Yüce gönüllü* kişi, kendisinin büyük şeylere layık olduğunu düşünen ve gerçekten de layık olan kişidir. Çünkü layık olmadığı halde böyle düşünen, Aristoteles'e göre aptaldır, oysa erdemli bir kişi aptal ya da düşüncesiz olamaz. Küçük şeylere layık olan ve kendini böyle gören kişi yüce gönüllü değil, ölçülü kişidir. Layık olmadığı halde büyük şeylere kendini layık gören, *kendini beğenmiştir*. Layık olduğundan daha az şeylere kendini layık gören ise, *pısırlıktır*. Demek ki yüce gönüllü, büyüklük bakımından uçta, durduğu yer bakımından ortadadır, çünkü layık olduğu şeye kendini layık görür. *Kendini beğenmişlik* ve *pısırlıklık* ise onun aşırı ve eksik uçlarıdır.

Yüce gönüllü, onur ve onursuzluk konusunda gerektiği gibi ölçülü davranan kişidir. Çünkü onurlandırılma yüksek mevki sahiplerinin en çok arzu ettikleri ve dışa ait iyilerin

²³⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1122 a-1123 a.

en büyüğüdür, buna da en çok yüce gönüllü lâyıktır. O en büyük şeylere layık olduğuna göre, en iyi insandır. Zaten her erdemde büyük olmak yüce gönüllü kişinin özelliğidir. Eğer o kötü olsaydı onurlandırılmazdı. Çünkü onur, erdemin ödülüdür ve iyilere verilir. Bu nedenle yüce gönüllü olmak zor iştir. Hem iyi hem de erdeme sahip olanlar gerçekten onurlandırılmalıdır. Erdemde yoksun olan kişiler, bu tarz iyilere sahip olsalar da kibirli ve küstah olur, başkalarını küçümserler. Sahip oldukları varlığı hazmetmeleri zordur. Yüce gönüllü gerektiğinde büyük tehlikeleri göze alan ve yaşamını sakınmayan kişidir. İyilik yapmaya alışkındır, kendisi iyilik görünce de utanır. Sayılan bu ve benzeri özelliklerde eksik kalan *pısırik*, aşırıya kaçan ise *kendini beğenmiştir*. Böyle kişiler aslında kötü değillerdir ancak yanılğıya düşmüşlerdir. Nitekim *pısırik* iyi şeylere layık olduğu halde kendini layık olduğu şeyden yoksun bırakır, kendini iyi şeylere layık görmemek ve kendini tanımamakla kötü bir özelliğe bürünmüş olur. *Kendini beğenmiş* kişiler ise kendilerini tanımazlar, layık olmadıkları halde onurlu işlere girişirler, sonunda da ayıplanırlar. Pısıriklik, yüce gönüllülüğe, kendini beğenmişlikten daha çok ters düşer, çünkü hem daha sık görülür hem de daha kötüdür.²³⁵

Adalet erdemine geçmeden, Aristoteles'in orta olma ilkesini doğrulamak niyetiyle, her ne kadar bazen orta olanı bulma ve isimlendirmede zorlansa da, ortaya koymaya çalıştığı birkaç erdem ve onların aşırılıklarına kısaca değinmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Bunlardan biri, öfke konusunda orta olmadır. Aristoteles, öfke konusunda ortanın **sakinlik** olduğunu ancak aslında bunun adsız olan tefrite yani eksik tarafa doğru kaydığını söyler. Aşırılığı *öfkeli*dir. O halde öfkelenilmesi gereken şeylere ve kişilere öfkelenen ve ayrıca gerektiği biçim, zaman ve sürede öfkelenen bir insan ancak övgüye muhataptır. Eğer *sakinlik* de bir övgü konusu ise, o zaman bu ölçülü insan *sakin* kişi olacaktır. Nitekim *sakin* kişi, dingin olmak, duygulanımları tarafından sürüklenmemek, aklın gösterdiği şeylere ve aklın gösterdiği ölçüde öfkelenmek ister. Eksiklik, ister öfkesizlik isterse başka bir nedenden dolayı olsun kınanmayı gerektiren bir durumdur. Küçük düşürücü bir durumda bile öfkelenmeyen kişi köle ruhlu birisi olarak kabul edilir. Gerekmeyen kişilere, gerekmeyen konularda, gerektiğinden az ya da çok ve hiç gerek yokken

²³⁵ Aristoteles'in *yüce gönüllü* kişisi, realiteden uzak, adeta *ideal bir insan* tiptemesi görünümündedir. Kim bilir, belki de görmek istediği prototipi resmetmiştir. Ayrıntılı özellikler ve geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1123 b-1125 a.

öfkelenen kişiye ise *öfkeli* deriz. Ne var ki nasıl, kime, hangi konuda, ne kadar öfkelenmek gerektiğini ve kimin hangi noktaya kadar doğru veya yanlış davrandığını belirlemek kolay değildir. Bilinen şudur: Adına ne denirse densin, aşırılık ve eksiklik yerilirken, ölçülü olmak övülmektedir.²³⁶

Diğer bir erdem, dostluğa benzese de adı olmayan bir orta durumdur ki, *dalkavuk* olma ile *huysuz/kavgacı* olma arasındadır. Bunu Aristoteles şöyle açıklar: “*Gündelik ilişkilerde, toplumsal hayatta, konuşmada ve alışverişte bazı kişiler her şeyi onaylamaktan haz alan ve asla karşı çıkmayan, çevreleri ile ters düşmekten kaçınmanın kendileri için ödev olduğunu düşünen saygılı(dalkavuk) insanlardır. (Ancak) bunların aksine, başkalarına sıkıntı vermekten hiç kaygılanmaksızın her şeyde güçlük çıkaran kişilere (ise), huysuz ve kavgacı denir. Çok açıktır ki, sözünü ettiğimiz durumlar kınanır ve bu durumlar arasındaki orta durum, tersine övgüye değer. Bu orta durum gereken şeyleri gerektiği biçimde bize kabul ettirecektir ve aynı şekilde reddettirecektir.*”²³⁷ O halde bu noktada ölçülü insan, karşısındaki kişilere dürüst davranacak ve saygılı olacaktır. Muhatabının durumunu göz önüne alarak hareket edecek, onları üzmemeye özen gösterecek ve onları aldatmayacaktır. Haksızlığa sebep olacak durumlara izin vermeyecek bir ölçüde olacaktır.²³⁸

Toplum hayatını da ilgilendiren; söylem, eylem ve iddialarında doğru ve yalanın peşinden koşanlarla alakalı bir erdem de *şarlattan (övüngen)* ile *çekingen* arasında bir orta olmadır. Bunun da adı yoktur, ancak **doğru sözlü**yü aklımıza getirebiliriz. Çünkü hem şarlattan hem de çekingen hayatlarını yalan üzerine kuran insanlardır. *Şarlattan*, onur kazanmak için sahip olmadığı halde, kedisine bazı nitelikleri veya gerçekte olduğundan daha büyük nitelikleri yükleyen kişidir. *Çekingene* gelince, şarlattanın aksine o, sahip olduklarını inkâr eden ya da onları değersiz göstermeye çalışan kişidir. Karakter bakımından şarlattanlara göre daha iyi durumdadırlar. Çünkü bir kazanç için değil, gösteriştan kaçındıkları için bunu yaparlar. Bu ikisinin ortasında ise *doğru sözlü* olan vardır. Onun doğru sözlülüğü övülmelidir. O, önemli konuları bırakın sıradan konularda

²³⁶ Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1125 b-1126 b.

²³⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1126 b. Alıntıda geçen *saygılı*dan kasıt, bizim anladığımız olumlu manada saygı değil, dalkavukluğa, yalakalığa kadar giden aşırı saygıdır.

²³⁸ Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1126 b-1127 a.

bile doğruyu söyleyen ve arayan birisidir. Yalanı sevmez ve konuşmaz. Onun yaşamı ve huyu daima böyledir.²³⁹

Aristoteles, şakalarımızda bile bir ortamın olması gereğinden bahseder. Bu manada neyi, nasıl söylemek ve dinlemek gerektiği önemlidir. Örneğin, şakada aşırıya kaçan kişilere *şaklaban* denir. Bu ifratı ifade eder. Bu kimseler, muhatabı bir şekilde güldürmeye çabalarlar ve efendice konuşmaktan ve şaka yaptıkları kişiyi gücendirmemekten çok, güldürmeye hatta onunla dalga geçmeye bakarlar. Tefrit tarafında ise *kaba saba* insanlar vardır. Kendileri asla şaka yapmayan, şaka yapanları da sevmeyen, soğuk kimselerdir bunlar. Zarif şakalar yapanlara ise *kıvrak zekâlı* kişiler denir. Bunlar nerde nasıl konuşulacağını bilirler. Çünkü eğitilmiş biri ile eğitimsiz birinin yapacağı ve kaldıracağı şaka elbette bir olmaz.²⁴⁰ Aristoteles bu erdemleri açıkladıktan sonra *utangaçlık* konusuna da değinir ancak onun bir erdem değil duygulanım olduğuna karar verir.²⁴¹ Şimdi adalet erdemini incelemeye geçebiliriz.

Adalet (dikaïosune),²⁴² Aristoteles'in diğer erdemlere nazaran geniş biçimde ele aldığı bir erdemdir. Nitekim o, *Nikomakhos'a Etik*'in V. Kitabını adalet erdemine ayırmıştır. Bunun nedeni adaletin çok önemli, ferdi aşan, toplum ve devlete ait bir erdem kabul edilmesidir. Yani o aynı zamanda toplumsal ve politik bir erdemdir. Toplumun mutluluğu ve polis'in düzeni bu erdemle yakından ilgilidir. Ayrıca adalet, tam erdemdir. Onun ayrıcalığı, konu ilerledikçe daha iyi anlaşılacaktır. Bakıldığı zaman Aristoteles konuya öncelikle adalet ve adaletsizliğin doğasına dair bir soruşturmaya başlamaktadır. O bunu, genel kabul gördüğünü iddia ettiği, adalet ve adaletsizlik tanımlarından hareketle yapar:

“Herkes **adalet**'le bir tür ruhî durumu (huy) anlamak ister; bu ruhî durum insanları adil eylemler yapmaya yatkın kılar; onların adil biçimde davranmalarını ve haklı şeyleri istemelerini sağlar. Aynı şekilde **adaletsizlik (adikia)**, insanları haksız biçimde davranmaya ve haksız şeyleri istemeye yönelten ruhî durumdur.”²⁴³ Görüldüğü üzere Aristoteles, adalet ve adaletsizliği bir yatkınlık olarak kabul eder. Çünkü adaletin bir

²³⁹ Aristoteles, *N.E.*, 1127 a-1127 b.

²⁴⁰ Aristoteles, *N.E.*, 1128a-1128 b.

²⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1128 b.

²⁴² Adalet, doğruluk ve ceza manalarına gelen *Dikaïosune*, Grekçe'de yol, adet, hak, yasaya uygun gibi manalara gelen *dike* kökünden gelmektedir. *Dikaïos* ise adil, hakkı gözetken, insaflı demektir. Kavramın Eski Yunandaki kullanımı ve anlamları için bkz. Peters, 71-74; Ökten, 313-314.

²⁴³ Ayrıntılar için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129 a.

yatkınlık olması, karşıt etkiler meydana getirmemesi anlamını taşır. Örneğin görme yetisi hem beyazı hem de siyahı görme gücüdür. Ama adalet böyle karşıtların gücü olan bir *dunamis (potansiyellik)* değildir. Eğer adalet böyle olsaydı, o zaman adil insan becerikli bir hırsız da olabilirdi.²⁴⁴ Diğer taraftan her huy, karşıtıyla bilinir ve sahip olunan huyu biz, onlara sahip insanlar aracılığıyla biliriz. Adalet erdemini, adil insanların eylemlerinden; adaletsizliği de adil olmayanların eylemlerinden öğreniriz.

Aristoteles'e göre **adil** insan, yasaya uyan ve eşitliğe riayet eden kişidir. **Adaletsiz** ise, yasayı çiğneyen, hak gözetmeyen ve eşitliğe riayet etmeyen kişidir.²⁴⁵ O halde bir davranışın adaletli ya da adaletsiz olduğunu gösteren iki ölçüt vardır. Birisi yasaya uyma, diğeri ise hak ve eşitliğe riayettir. İlki *genel* veya *evrensel adalet*, ikincisi ise *tekil* veya *özel adalet* olarak isimlendirilebilir. Açıktır ki *genel adalet* yasaya uymayla ilgilidir. Eğer adil insan yasaya uyan kişidir, uymayansa adaletsizdir denilirse buradan ortaya çıkan, yasaların adil ve doğru olduğu yargısıdır. Dolayısıyla yasayla buyrulan şey doğrudur. Ancak bu, tüm yasalar için geçerli değildir. Burada kastedilen pozitif yasayla belirlenmiş eylemlerdir. Bu tür yasalar ortak yararı yani tüm yurttaşların yararını ya da en azından en iyilerin yararını koruyan yasalardır. Bu bağlamda mutluluğu, kendini oluşturan öğelerle birlikte, toplum için üretmeye ya da korumaya yönelik her eyleme, adil eylem diyebiliriz.²⁴⁶ Ayrıca yasalar sadece toplumun mutluluğu ya da çıkarını sağlayan eylemleri değil, özel erdemlerin eylemlerini de emreder. Örneğin, cesur insanın, siperi terk etmemek, kaçmamak gibi yaptığı eylemler yasanın emrettiği ya da yasakladığı eylemlerdir. Burada yasanın doğru olduğunu öne çıkarırsa, bu yasanın düşünüp taşınarak ve özenle, doğru biçimde hazırlanmış olmasıdır. Eğer yasa gelişigüzel hazırlanmışsa yanlış olabilir ve eleştirilebilir.

Aristoteles'e göre adalet, mutlak anlamda olmasa da başkalarıyla ilişkilerimiz noktasında *tam erdem (complete virtue)* olarak kabul edilir. Bunu sağlayan adaletin, kendi amacını kendinde taşıyan ve uygulanabilir bir erdem olmasıdır. Yani adalet, sadece bir durum değil, aynı zamanda bir eylemdir. Aristoteles'in ifadesiyle: "*Bu nedenle adalet, genellikle erdemlerin en yetkini olarak görülmüştür; ne akşam yıldızı ne de sabah yıldızı*

²⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 216 dipnot 1.

²⁴⁵ Aristoteles, *N.E.*, 1128 b.

²⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129 b; Irwin, 257. Yasaların doğruluğuna duyulan güven noktasında Copleston'un şu ifadesi açıklayıcıdır: "*Aristoteles'in, Platon gibi, devletin olumlu ve eğitici işlevine sarsılmaz bir güveni vardır.*" Copleston, *Felsefe Tarihi- Aristoteles*, 80.

bu kadar hayranlık uyandırır. Şu atasözünü hatırlayalım: Adalette diğer erdemlerin tümü vardır."²⁴⁷ Ayrıca adalet, sadece kendisine sahip olan kişiye değil, başkalarına da yarar sağlayan bir erdemdir. Oysa diğer erdemler genellikle kişinin kendisine dönük bir iyilik ya da fayda amacı güderler. Aynı zamanda Aristoteles'e göre mutluluk da tam erdeme uygun eylemi gerektirir. Çünkü insan toplumsal bir canlıdır, onun yetenek ve amaçları ancak toplum içerisinde gerçekleşebilir. Bu manada açıktır ki bireysel mutluluklar asla başkalarının iyiliğini içermezler.²⁴⁸

Aristoteles'i asıl ilgilendirense, *özel adalet* türüdür. Bu adalet, tanımın ikinci kısmıyla yani hakkaniyet ve eşitlikle ilgili bölümdür ve genel adaletten ayrı bir bölümü oluşturur.²⁴⁹ *Özel adalet* kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır: (i) *Dağıtıcı adalet* (*dianemetikos*), vatandaşlar arasında onur, servet ve diğer avantajların dağıtılmasında belirleyici olan adalet çeşididir. (ii) *Düzenleyici adalet* (*diorthotios*) ise, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan haksızlıkları gidermeye dönük adalettir. *Düzenleyici adalet*in rolü, ister satma, satın alma, kefil olma gibi isteyerek yapılan işlemlerde olsun, isterse gizlice ve zor kullanılarak yapılan, hırsızlık, zina, yol kesme gibi istemeyerek yapılan eylemlerde olsun, her iki durumda da kabul edilmiş ya da zorla kabul ettirilmiş yasadışı bir avantajın bozduğu eşitliği yeniden sağlamaktır.²⁵⁰

*Dağıtıcı adalet*in rolü ise, onur ve servet gibi şeylerin, yurttaşlar arasında paylaştırılmasında ortaya çıkan eşitsizlikleri gidermektir. Çünkü bazen bir kişi, hak ettiğinden fazlasını alırken bazen de azını almakta ve bir eşitsizlik, adaletsizlik meydana gelebilmektedir. Böyle bir adalet dört şeyi gerektirmektedir: Alınması gereken iki pay ve bölüşecek olan iki kişi. O halde dağıtıcı adalet, bölüştürülmesi gereken bir hak veya iyiyi, A ve B kişilerine değerleri veya liyakatleri²⁵¹ arasındaki orantıya göre $\Gamma : \Delta$ oranında

²⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1130 a.

²⁴⁸ Irwin, 23-24. O halde adaleti sadece erdemin bir bölümü saymak mümkün değildir; o, erdemin kendisi, bütünüdür. Adaletsizlik de onun karştı olduğuna göre, o da, erdemsizliğin bir bölümü değil, erdemsizliğin ta kendisidir. Ancak şöyle bir farkla, başkalarıyla ilişkilerimiz konusunda erdem, adalettir; adalet ise, saf ve basit ruhî durum olarak erdemdir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1130 a.

²⁴⁹ Çünkü tanımında ortaya konan, eşitlik ve yasaya uyma ya da eşitsizlik ile yasaya karşıtlık özdeş değildir. Ancak aralarında bütün ile parça ilişkisine benzer bir ilişki vardır. Nitekim eşitliğe aykırı olan her şey yasaya aykırıdır, ama yasaya aykırı olan her şey eşitliğe aykırı değildir. Dolayısıyla, genel adalet veya adaletsizlikten ayrı, özel bir adalet veya adaletsizliğin varlığı açıktır. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1130 a-1130 b.

²⁵⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1130 b-1131 a.

²⁵¹ Dağıtıcı adalet, mutlak eşitliği değil liyakat orantısını dikkate alır. Yani kişilerin saygınlık, liyakat ve sosyal konumlarına göre hak ettikleri payı, onlar arasında *görece bir orantıyla* dağıtır. Bu bağlamda kişiler eşit değilse payları da eşit olmayacaktır. Çünkü eşit statüde olmayan kişilere eşit pay vermek veya eşit

dağıtacaktır. Aristoteles bu tür orantıya, *geometrik* orantı adını vermektedir. Nitekim geometrik orantıda teklerden birinin diğeriyle ilişkisi ne ise, bütün ile bütünü ilişkisi de odur.²⁵²

Düzeltilici adalet, dağıtıcı adaletten farklı olarak *geometrik* orantıya değil, *aritmetik* orantıya dayanır. Düzeltilici adaletin itaat ettiği aritmetik orantı, kişilerin doğal olarak bulundukları *eşitlik* durumuna dayanır; dağıtıcı adaletin orantısında olduğu gibi, kişilerin saygınlık, liyakat ve sosyal konumlarını dikkate almaz. Dolayısıyla “*iyi bir insanın kötü bir insanın malını almasının; zina edenin iyi bir insanla ya da kötü bir insanla zina etmesinin pek önemi yoktur. Yasa sadece yol açılan zararın özelliğini dikkate alır ve taraflara eşit davranır, sadece taraflardan birinin bir haksızlığı yapıp yapmadığı ve diğerinin bir haksızlığa uğrayıp uğramadığını araştırır. Sonuçta, sözünü ettiğimiz ve bir eşitsizlikten ibaret haksızlığı yargıç gidermeye çalışır.*”²⁵³ Bu, şuna benzer: Yargıç, eşit olmayan iki parçaya ayrılmış bir çizgi karşısında gibidir. O, en uzun parçadan, tüm çizginin yarısını geçen bölümünü kesip alır ve onu en kısa parçaya ekler, taraflar eşit pay aldıklarında, o zaman gerçekte haklarına ulaştıklarını kabul ederler. Dolayısıyla eşit, daha büyük/çok olan şey ve daha küçük/az olan şey arasında aritmetik orantıya göre ortadır. Ve orta, adil adını alır çünkü o, iki eşit parçaya bölünmedir.²⁵⁴

Aristoteles adaletin bir türü olarak ele almasa da üçüncü bir adalet biçiminden bahseder ki bunun adı *karşılıklıdır* (*kıyas yasası, değiş tokuş*). Pythagorasçıların doktrini olduğunu iddia ettiği bu düşünceye göre; adaleti oluşturan sadece karşılıklıdır. Buna göre eğer, A, B’ye bir zarar vermişse aynı zararı çekmelidir. Ancak bu manada karşılıklıdır, ne dönüştürücü adaletle ne de düzeltilici adaletle uyur. Çünkü gördüğümüz

kişilere eşit pay vermemek her zaman toplumda sıkıntı yaratır. Burada değerler ön planda tutulmalıdır. Ancak bu kolay değildir çünkü her farklı toplum veya yönetim şeklinin farklı değer anlayışları vardır. Örneğin, değer ölçütü, demokrasilerde özgürlük; oligarşilerde zenginlik ve soyluluk; aristokrasilerde ise erdemdir. O halde hak, bir tür orantı olmalıdır. Aristoteles, *N.E.*, 1131 a.

²⁵² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1131 a-1131 b, 231/2. dipnot. Dağıtım şöyle ifade edilebilir: $A:B=\Gamma:\Delta$ ise buradan $A:\Gamma=B:\Delta$ ve buradan da, $A+\Gamma: B+\Delta=A:B$ olur. A’ya Γ payı, B’ye de Δ payı verilince, A ve B paylaşımından önceki görelî durumlarına dönerler ve dolayısıyla adalet sağlanmış olur.

²⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1132 a. Ancak bu, her zaman tam manasıyla mümkün olmayabilir. Örneğin, bir kişi başka birini yaraladığında veya başkası tarafından yaralandığında ya da başka birini öldürdüğünde, buradaki kaybın karşılanması olanaklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak yine de yargıç burada ceza aracılığıyla, elde edilen haksız kazancı ortadan kaldırarak eşitliği yeniden kurmaya çalışır.

²⁵⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1132 a ve 237/4. dipnot. Bunu kısaca şöyle formüle edebiliriz: A suçun faili, B mağduru, Γ kazanç ve Δ kayıp olsun. Eğer $\Gamma=7$ ve $\Delta=3$ ise, aritmetik ortalama $7+3:2=5$ tir. Böylece hem orta hem de adil olan ortaya çıkar.

üzere onların uygulamaları çok farklıdır. Ayrıca isteyerek ve istemeyerek yapılan eylem arasında büyük bir fark vardır, böyle bir durumda karşılıklılığın uygulanması zordur. Bu açıdan Aristoteles bu tür bir adalet fikrine karşı gibi görünse de onu tamamen yadsımaz, hatta onu toplum açısından gerekli ve faydalı gördüğünü ifade eder.²⁵⁵

Buraya kadar aktardıklarımızdan ortaya çıkan; Aristoteles'in adalete uygun davranan diye tanımladığı üç insan tipinin var olduğudur: Onur ve ödülleri dağıtmada devlet adamı, zarar ve karları tespit etmede yargıç ve ürünlerini hakça bir fiyata değiş tokuş etmede çiftçi veya imalatçı. Sözleşmenin ihlali ve başkasına yapılan haksızlıklar adaletsizliğin örnekleri olurken; sözleşmelere uyma ve başkalarına haksızlık yapmaktan kaçınmak ise adaletin örnekleri olmaktadır. Aristoteles böylece, adil ve adil olmayan terimlerinin kendisine uygulandığı bütün insanı etkinlik alanını gözden geçirmiş olmaktadır.²⁵⁶

Aristoteles, buraya kadar yapılan soruşturma neticesinde *adil eylemin*, haksızlık etmek ve haksızlığa uğramak arasında bir orta nokta olduğunun açığa çıktığını söyler. Bu bağlamda adil eylem, iki uç olarak iki taraftan birinin iyiliği ve diğerinin kötülüğü arasında bir orta terimdir. Buna karşılık adil olmayan eylem, her zaman aşırılıktır ve eksikliktir, çünkü bir taraf hakkından fazlasını, bir taraf azını alır. Adalet'e gelince, o da erdem olarak bir orta olmadır ancak onun orta olması diğer erdemlerin orta olmasından farklıdır. Çünkü o, diğer erdemler gibi iki karşıt uca değil, tek bir karşıt uca sahiptir ki o da, adaletsizliktir. Bu hem çoğu hem de azı birleştiren bir aşırılığı ifade eder. Diğer taraftan adalet, adil insanı tanımlarken başvurduğumuz durumdur ve buradan hareketle o, şöyle tanımlanır: *Adil insan*, adaletli olan şeyi düşünülmüş tercihle seçen insandır. O, kendisi ve başkası arasında ya da başka kişiler arasında gerçekleştirilecek bir bölüşümde, kendisi de dâhil, herkese düşen payı orantılı olarak eşit şekilde verir ve haksızlık yapmaz.

²⁵⁵ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1132 b-1133 a. Aristoteles, bu karşılıklılık fikrinden hareketle, paranın ekonomik rolüne değinir. Çünkü yurttaşlar arasında en iyi ölçü aracı paradır. O, her şeyi ölçebilir, örneğin ne kadar ayakkabının bir elbise ya da belli bir besin maddesi edeceğini belirler. Bu yönüyle para, Aristoteles'e göre, değiş tokuşu kolaylaştıran ve genişleten bir araçtır. Eğer değiş-tokuş olmasaydı, bir arada olma da olmazdı. Dolayısıyla para, toplumu ayakta tutan, önemli bir araçtır. Ancak bu araç, nedeni doğa değil, yasa olan bir araçtır. Bu nedenle değiştirmek ve kullanılmaz hale getirmek elimizdedir. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1133 a-1133 b.

²⁵⁶ Ancak bunlar arasında şöyle bir fark vardır: Devlet adamı veya yargıcın, adalete uygun davranma biçimleri haklı olarak erdemli diye nitelendirilebilir. Fakat ticari adalette hiçbir ahlaki erdem yoktur. Adalet burada bir erdem değil, insanın ihtiyaçları için değiş tokuş yapılan malların, gerçek değerlerinde aşırıya kaçılmasını önleyen ekonomik mekanizmanın bir tür düzenleyicisidir. Belki de Aristoteles'in ticari adaleti, adaletin temel türleri arasında saymamasının nedeni, aradaki bu farka ilişkin sezgisidir. Ross, 333.

Adaletsiz ise aksine, kendine fazla fayda ve az zarar veren şeyleri seçen, taraflar arasında eşitliğe riayet etmeden dağıtan kişi olmaktadır.²⁵⁷

Aristoteles adalet ve adaletsizliğin doğasına dair soruşturmasını tamamlayınca, asıl anlamda adaletsizliğin ne olduğu ve hangi şartlarda eylemin haksızlık olarak değerlendirileceği gibi sorular bağlamında adalet-eylem ilişkisini açıklamaya çalışır. Biliyoruz ki her kötü eylem adaletsizlik olarak değerlendirilmez. Bir eylemin adaletsizlik olarak değerlendirilebilmesi için Aristoteles'in koyduğu bazı şartlar vardır. Örneğin bir kadınla zina eden kişinin eylemi, düşünüp taşınma değil de bir tutku neticesinde meydana gelmişse bu kişiyi adaletsiz olarak değerlendiremeyiz. Tabii bu, yaptığı fiilin bir haksızlık, kötülük olduğu gerçeğini değiştirmez.²⁵⁸

Bu bağlamda Aristoteles, bilgi, irade ve tercih kavramlarını işe dâhil ederek ve adaletle ilgisi bağlamında, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkabilen zararları şu şekilde sınıflandırmıştır: Eğer bir eylem bilmeden yapılmış ve ortaya çıkan zarar, normalde öngörülemeyen, beklenmedik bir zarar ise bu *talihsizlik(kaza)* diye nitelendirilir. Yine bir art niyet olmaksızın ve bilmeden yapılan ancak sonucunda öngörülen veya öngörülmesi gereken bir zarar meydana gelirse bu eylem *hata* adını alır. Eylem, öfke ya da bir tutku neticesinde bilerek ancak düşünüp taşınılmadan ortaya çıkarsa, bu *haksız* bir eylem olur, adil değildir. Ancak bu, eylemi yapan kişinin adaletsiz olduğunu göstermez. Çünkü haksızlık kötü niyetle yapılmamıştır. Ancak eylem, bilerek ve düşünülüp taşınılarak yapılırsa hem eylem hem de fail *adaletsiz* olur. Böyle bir eylemde bulunan kişi, orantı ve eşitliği çiğnemişse adaletsiz bir insandır. Aynı şekilde insan, düşünülmüş tercihle ve isteyerek, haklı bir eylemi gerçekleştirdiğinde ise adil kimse olur. Çünkü bir eylem ancak isteyerek yapılırsa adaletli olur. O halde **adalet**, *düşünüp taşınmaya dayalı tercihin sonucu olarak ve isteyerek belli bir biçimde eylemde bulunma eğilimi* olarak tanımlanabilir.²⁵⁹

²⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1133 b-1134 a. Aristoteles'in gerçek anlamda kabul ettiği adalet, mutlak adalet olarak gördüğü politik adalettir. Özgür yurttaşlar arasında, yani eşit haklara sahip kişiler arasında, ister orantısız ister aritmetik eşitlik olsun, egemen olması gereken bu tür adalettir. Bu şartları yerine getirmeyenler için gerçek manada değil ancak metaforik anlamda bir adaletten söz edilebilir. Ayrıca Aristoteles, biri doğal, diğeri yasal (pozitif, uyuşimsal) olmak üzere iki tür politik hukuk olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1134 b.

²⁵⁸ Aristoteles'e göre, bir eylemin haklılığı ya da haksızlığı, istemli ya da istemsiz olma özelliğiyle ilintilidir. İstemli-istemli eylemin özellikleri ve diğer ayrıntılar için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1135 a-1135 b.

²⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1135 b-1136 a; Ross, 354.

Aristoteles'in ortaya koyduğu birkaç tartışmanın sonucuna değinerek bu başlığı sonuçlandırılır: i) Aristoteles'e göre, bir insanın haksızlığa bilerek maruz kalması söz konusu değildir. ii) Adaletsiz kişi, hak ettiğinden fazlasını alan değil, bir başkasına hakından fazlasını verendir. Çünkü o, eylemin kaynaklandığı kişidir. iii) Adalet, kazanılması zor bir alışkanlıktır. Haksız veya adaletsiz eylemi yapmak kolaydır ancak haklı ve adil olmak zor iştir. iv) Hakkaniyetli ile adil arasındaki ilişki şöyledir: Hakkaniyetli aynı zamanda adildir ve adilin belli bir türünden üstündür. Hakkaniyetli insan, hakkaniyetli eylemleri seçme ve yapma eğilimine sahip ve en kötü anlamıyla, kesinlikle haklarıyla yetinen ve yasa kendi tarafında olsa da hakından daha azını alma eğilimi taşıyan kişidir. Bu durum ise, hakkaniyetlilik olarak ifade edilir. Hakkaniyetlilik, adaletten tamamen farklı bir durum değil, adaletin özel bir biçimidir. v) Aristoteles, insanın kendine haksızlık yapabileceğini düşünmez. İntihar, insanın kendine haksızlık yapması gibi görünse de değildir. Çünkü o isteyerek gerçekleştirilmiştir, hiç kimse bir haksızlığa isteyerek maruz kalmaz. Fakat intihar, pozitif yasaya karşı olduğu için haksızlıktır. İntihar eden, yasayı çiğneyerek topluma karşı bir cezayı gerektiren haksız bir eylemi yapar. Son olarak Aristoteles, insan ruhunun bölümleri arasında, yöneten ve yönetilen arasında var olan adalete benzeyen bir adalet vardır, der.²⁶⁰

1.1.5.2. Düşünce Erdemleri

Düşünce erdemleri, Aristoteles'in ahlak felsefesinde önemli yere sahiptirler. Nitekim bu erdemlere, çalışmamızın buraya kadarki bölümünde açıkça veya dolaylı olarak birçok kez atıfta bulunduk. Erdem konusunun başında yaptığımız ayrımlarda düşünce erdemlerinin, ruhun akıllı yanına ait erdemler olduğunu vurgulamıştık. Ruhun akıllı yanı da, biri *teorik* veya *bilimsel* yan diyebileceğimiz *ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız*; diğeri ise, *pratik* veya *tartan* (düşünen, değerlendiren) yan diyebileceğimiz *ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız* yan olmak üzere iki kısma ayrılmaktaydı. Bunları, bilgi ve eylem (ahlaki davranış) olarak sınıflandırmak mümkündür. Eğer bunlardan her birine ilişkin en iyi huyun ne olduğunu kavrayabilirsek, o zaman onların erdemlerine de ulaşabiliriz çünkü bir şeyin erdemi ona özgü işle (ergon) ilgilidir. Ruhun hem bilen bölümünün hem de eyleyen bölümünün kendine özgü ergonu

²⁶⁰ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1136 a-1138 b.

vardır. Bu bağlamda ruhta eylemi ve hakikati belirleyen üç temel öge (yeti) vardır: *Duyumlama* (aistheis), *akıl/düşünce* (nous) ve *iştah/isteme* (oreksis).²⁶¹

Duyum, hiçbir davranışın/ahlaki eylemin ilkesi olamaz. Nitekim duyuma sahip olan hayvanların, hiçbir eylemde bulunmamaları bunu göstermektedir. Geriye akıl ve iştah kalmaktadır ki bu iki öge, eylemi farklı biçimlerde belirlerler. Çünkü daha önce ahlaki erdemin bir seçme eğilimi (dispozition); seçmenin kendisinin ise üzerinde düşünülmüş taşınılmış arzu olduğunu yani bir ereğe ulaşma arzusu ile bu ereğe götüren araçları keşfetmeyi sağlayan özel bir tür akıllı (hesap yapan akıl) içine alan şey olduğunu ifade etmeye çalıştık. Dolayısıyla eylemin yaratıcısı olduğu düşünülen insan, arzu ve aklın bir birliğidir. Hakikat, her iki aklî ögenin de ortak amacı olduğundan, onların her birinin erdemi kendisiyle hakikate ulaştığı şey olmalıdır.²⁶²

Aristoteles, ruhumuz bir şeyi onaylarken ya da reddederken, kendileriyle doğruya ulaştığı beş düşünce erdeminden bahseder, bunlar: *epistêmê* (bilim), *sofia* (bilgelik), *nous* (akıl), *tekhnê* (sanat) ve *phronesis* (pratik bilgelik)'tir.²⁶³ Bunlardan ilk üçü nefsin teorik yanına ilişkin erdemler iken, diğer ikisi ise pratik yanına ilişkindir.²⁶⁴ Dolayısıyla bu kavramlar, nefsin hem teorik hem de pratik yönünü açıklamaktadırlar.

Aristoteles *epistemed*en ne anlamamız gerektiğini şöyle ifade eder: “*Hepimiz, bildiğimiz şeyin, olduğundan başka türlü olmasının mümkün olmadığını kabul ederiz. Olduğundan başka türlü olabilecek şeylerin, bizim gözlemlerimiz dışında meydana geldiklerinde, var olup olmadıklarını bilemeyiz. Demek ki bilgi, nesnesi zorunlu olan bir şeydir, dolayısıyla ebedidir. Öte yandan öyle görünüyor ki her bilgi öğretilir ve bilgi nesnesi de öğrenilebilir (şeyler)dir. Her öğretim önbilgilerden yola çıkar: bir tümevarım bir de tasım yoluyla. Tümevarım genele ilişkin bir ilkedir. Tasım ise genelden hareket*

²⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1139 a. Burada nous, geniş bir anlamda alınmış ve hem sezgisel düşünceyi hem de diskürsif düşünceyi (dianoia) içerir. Duyumlama ve akıl, teorik bilginin kaynağı iken, yine akıl ve iştah ise pratiğin kaynağıdır. Çünkü tartanlık, pratik faktörü olan akıl ifade eder. Görüldüğü üzere akıl (nous), ikili bir rol oynar; hem saf bilgide hem de ahlaki eylemde etkindir. Çünkü aklın ergonu, hem spekülatif alanda hem de ahlak alanında hakikate ulaşmaktır. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 278 dipnot 3.

²⁶² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1139 a; Ross, 336.

²⁶³ Aristoteles, *N.E.*, 1139 b.

²⁶⁴ “*Teorik düşünce, kaçınılmaz (zorunlu, değişmez) şeyler hakkında düşünmeyle ilgilidir. Örneğin, tanrının doğası, metafizik ilkeler ve bilimsel ilkeler böyledir. Buna karşın pratik düşünce ‘şeyleri değiştirmek için ne yapabiliriz’ ve ‘bir eyleme karar verirken niçin bir başkasını değil de o eylemi gerçekleştiririz’ sorularıyla ilgilidir.*” Gerard J. Hughes, *Aristotle on Ethics*, Rotledge, London and New York 2001, 87.

eder. O halde **bilgi**, kanıtlamayla ilgili bir tutumdur.”²⁶⁵ Yani o, kanıtlanabilir doğruların bilgisidir, başka bir ifadeyle kişiye kanıtlama gücü sağlayan bir istidattır.

Teorik tarafta yer alan diğer bir erdem, *sezgisel akıl* da diyebileceğimiz **nous** (**akıl**)²⁶⁶dur. Onun sezgisel olması, ilk ilkeleri konu edinmesinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles *nousun*, sonuca/fiile ilişkin olmadığını, nedeni olmayan tanımlara yani ilk ilkelere dair olduğunu belirtir. Bu ilkeler ise kanıtlanabilir hakikatlerin ve her genel bilimin kaynağıdır. Çünkü bilim, akıl yürütmeyeyle birliktedir.²⁶⁷

Bu alanın **üçüncü** erdemi olan **sofia** (*teorik bilgelik*), *episteme* ve *nous* birlikteliğinin bir sonucudur. Çünkü bilge kişi, hem ilkelerden doğan sonuçları bilmek, hem de bizzat ilkelere ilişkin hakikate sahip olmak zorundadır. İlkeleri *nous* olarak tanıyan *sophia*, en yüksek noktasına ulaşan ve böylece tüm bölümlerinin birliğini gerçekleştiren *episteme*dir. Çünkü *sophia*, ilkelerden doğan hakikatlere kanıtlamayla ulaşır, böylece o, *tüm bilimlerin ilkelerini kanıtlayabilen gerçek bilgelik* diye tanımlanabilir.

Kısacası eğer *nous*, kanıtlanamaz hakikatlerin bilgisi ve *episteme* kanıtlanabilir hakikatlerin bilgisi ise, *sophia* en yüksek ve en tanrısal realitelerin bilgisine doğru dönen müdrikdir. Bu açıdan Aristoteles, Anaksagoras ve Thales gibi filozofların kendilerine yararlı, insanî şeyleri bilmezken; hayranlık verici, eşsiz, elde edilmesi zor, tanrısal ve aşkın şeyleri bildiklerini ve bu nedenle bilge olarak kabul edildiklerini belirtir. Bu bağlamda *sophia*; *phronesis* ve *politika* sanatından daha üstün bilgiyi ifade eder. Çünkü bir bilimin hiyerarşik derecesi objesinin değeriyle ve saygınlığıyla ölçülür. En yetkin obje (beyaz ve düz çizgi kavramları gibi) herkes için aynıdır ve en yüksek bilimin yani

²⁶⁵ Aristoteles, *N.E.*, 1139 b.

²⁶⁶ Aristoteles düşüncesinde *nous*’un, tek başına teorik akıl kavramını taşıdığı söylenemez. Çünkü teorik aklın işlevi sadece ilk ilkeleri sezmekten ibaret değildir. Aristoteles’e ait *dianoia* ve *logos* gibi aklın diğer işlevlerine ilişkin veçhelerini ifade eden kavramlar da mevcuttur ve teorik akıl yürütme, bu kavramların da işin içine girdiği bir akli faaliyet olarak görünmektedir. Bu bağlamda *dianoia*, ilk ilkelere yönelik sezgisel akıl anlamındaki *noustan* ayrı olarak, kademeli bir akıl yürütmeyi tazammun eder. *Logos* kavramı ise, pek çok anlamı muhtevi ise de aklın ayrı bir veçhesi olarak *noustan* ayrılmaktadır. *Nous*, eylemden tamamen bağımsız, ilk ilkelere ilişkin ve ilk ilkeleri bulan bir yeti olarak; eyleme ilişkin öncüller hususunda aşamalı bir akıl yürütme olan *logostan* ayrılmıştır. Dolayısıyla *logos* ve *dianoia*’nın çıkarsamacı akıl yürütme, *nous*’un da ilk ilkeleri sezme işlevini ifa etmesi suretiyle, teorik meseleleri akleden bütüncül bir *teorik akıl* kavramından bahsedebiliriz. Geniş bilgi ve kaynak için bkz. Özturan, 76-77; Aristoteles, *N.E.*, 1143 a-1143 b. Ayrıca *dianoia*- *nous* ilişkisi için bkz. Peters, 68-69.

²⁶⁷ Aristoteles, *N.E.*, 1140 b-1141 a.

sophianın konusudur. Dolayısıyla insani şeylerle ilgili olan *phronesis* ve *politikanın*, insanüstü şeylerle ilgili olan *sophia* düzeyinde oldukları söylenemez.²⁶⁸

Düşünce erdemleri içinde *dördüncü*, pratik alanda ise ilk ele alacağımız erdem, *tekhnē* (sanat)'dir. Aristoteles'e göre, insanın olumsal şeyler konusunda ortaya koyduğu iki tür eylem vardır. Bunlardan birisi *praxis/eylem*dir. Örneğin birine yardım etmek, birini öldürmek böyle bir eylemdir. Diğeri ise *poiēsis/üretim*dir. Buna da marangozluğu, gemiciliği örnek verebiliriz. Bu her iki eylem de öncesinde akli bir hazırlık gerektirmeleri yani pratik düşünme gücünü kullanarak hareket etmeleri yönüyle birliktedirler. Ancak *praxis*de amaç eylemin kendisinde iken (içkin etkinlik); *poiēsis*de amaç eylemin dışındadır ve o belli bir sonucu/ürünü üretmeyi amaçlar (geçişli etkinlik). Sanat da işte bu tür üretmeyle ilgilidir. Çünkü *sanat*, doğru bir kural yardımıyla bir şeyler üretmemizi sağlayan bir yetidir. O, teorik aklın tümel verilerini tikel durumlara uydurur ve sanatçının dışında bir ürünün gerçekleşmesine yönelir. Sanat, oluşla, icra etmekle, ilkesi üretilen şeyde değil üreten kişide olan ve olup olmaması mümkün olan şeyin nasıl olageldiğine bakmakla ilgilidir.²⁶⁹

Son olarak değineceğimiz düşünce erdemi olan *phronesis* (pratik bilgelik)²⁷⁰, Aristoteles'in ahlak düşüncesi içerisinde belki de en çok tartışılan, üzerinde tez ve makale türünden çalışmalar yapılan ve ilgisi günümüze dek devam eden bir kavram olarak gözükmetedir. Çünkü *phronesis*, sadece düşünce erdemleri içinde önemli bir yere sahip olmakla kalmaz, karakter erdemleri açısından da büyük önem taşır. Bu bağlamda Aristoteles kavrama, *Nikomakhos'a Etik*'le birlikte *Eudemos'a Etik* ve *Retorik* adlı eserlerinde de yer vermiştir. *Phronesis*, Aristoteles'e göre *Eudemos'a Etik*'te, iki aşırı uç

²⁶⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1141 a-1141 b; Aristoteles, *Metafizik*, 981 b. Bu kısımda *sophianın* çok geniş anlamı vardır ve bilgeliğin, *Metafizik*'de geçen, metafizik, matematik ve doğa biliminden ibaret üç bölümünü içerir ve burada *sophia*, *N.E.*'in onuncu kitabında betimlendiği şekliyle bilgenin ideal hayatına karşılık gelir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 291, ikinci dipnot; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, 29.

²⁶⁹ Aristoteles, *N.E.*, 1140 a; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 38, üçüncü dipnot.

²⁷⁰ Grekçe *phronesis* kavramı, *düşünmek* ve *kavrayış sahibi olmak* anlamına gelen *phroneo* kelimesinden gelmektedir ve sözlük anlamı itibarıyla; anlamak, zihinde bir şey olması, istekli olmak, bilge olmak gibi anlamlara gelmektedir. *Phronesis* sahibi olan kişiye de *phronimos* adı verilir. Kavram Latinceye *prudencia*, İngilizceye ise *prudence* ya da *practical wisdom* olarak çevrilmiştir. Türkçeye ise daha çok, *aklıbaşındalık*, *ihtiyat*, *basiret*, *sağduyu*, *sağgörü* ve *zekâ* olarak çevrilmiştir. Kavramın gelişim süreci, anlamları ve kullanımları hakkında geniş bilgi için bkz. Tufan Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi olarak Phronesis*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011, 14-23. Kavram Türkçeye farklı şekillerde çevrilmiş olsa da, kullanımı ve takibini kolaylaştırmak adına *phronesis* şeklinde orijinal haliyle çalışmamızda yer alacaktır.

olan *avanaklık* ve *kurnazlık* arasında orta olmayı ifade eden bir karakter erdemidir.²⁷¹ *Retorik*'te ise “*insanların, iyi ve kötü şeylerin mutlulukla ilişkisi üzerine akıllı kararlara varmalarını olanaklı kılan anlayışlılık erdemidir.*”²⁷² Her iki tanımda da *phronesis*in farklı niteliklerine işaret edildiği görülmektedir.

Nikomakhos'a Etik'e baktığımızda kavramın daha detaylı bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Burada Aristoteles öncelikle *phronesis*i kavramının bir yolunun, *phronimosun* (*aklıbaşında, ihtiyatlı kişi*) özelliklerine bakmak olduğunu belirtir. Çünkü onun öne çıkan özelliklerini ortaya koymak, aynı zamanda *phronesis*in de tespiti demektir. Bu çerçevede *phronimos*, bütünüyle iyi ve mutlu yaşama dair, nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde ve doğru düşünen kişidir. Çünkü işini bilen, hesabını iyi yapan ve kendi faydasına olan işlere yönelen doğru düşünceli kişiler böyle kabul edilir. O halde *phronesis*e sahip olan kişi, *düşünüp taşınabilen* biri olacaktır. Ne var ki hiç kimse olduğundan başka türlü olamayan zorunlu ve kendisinin yapamayacağı şeyler üzerinde düşünmez. O halde *phronesis*, ***episteme*** olamaz. Çünkü onun alanı olumsalları içerir, değişmezleri değil. Dolayısıyla *phronesis*de eylemin objesi olduğundan başka türlü olabilir. Ayrıca *phronesis*, ***tekhne*** de olamaz. Çünkü *phronesis* failin dışında hiçbir etki veya ürün meydana getirmez, oysa *tekhne*de amaç dışsal bir ürün elde etmektir.²⁷³ Bu ikisinin birleştiği yer, sadece olumsallar alanında yer almalarıdır.

“... O halde ***phronesis***in, *insani iyilere ilişkin, akılla birlikte giden, uygulayıcı (eyleme dair) ve doğru bir huy olması zorunludur.*”²⁷⁴ Bakıldığı zaman Aristoteles'in yaptığı bu tanım, *phronesis* kavramının içeriği ve özelliklerine dair bazı ipuçları barındırmaktadır. Buradan hareketle kavrama dair şu yargılara ulaşılabılır kanısındayız: (i) *Phronesis*, öncelikle ***insani iyilere ilişkin*** bir erdemdir. Çünkü *phronimos*, hem kendisi hem de genel olarak insanlar için iyi olan şeyi algılama yetisine sahiptir ve onu amaçlar.²⁷⁵ Bu da *phronesis*in bireyle ilgili olanının yanında, ev ve toplum yönetimi

²⁷¹ Bu bağlamda bir çalışma için bkz. Giles Pearson, *Phronesis Aristoteles a Mean in the Eudemian Ethics*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, Editor: David Sedley, Volume XXXII, Oxford University Press, New York 2007, 273-296.

²⁷² Aristoteles, *E.E.*, 1221 a; Aristoteles, *Retorik*, 1366 b.

²⁷³ Aristoteles, *N.E.*, 1139 b-1140 a. Konuya dair Gadamer ve Heidegger'in görüşleriyle beraber farklı değerlendirmeler için bkz. Sezgin Seymen Çebi, *Aristoteles'te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme*, Hukuk Kuramı, 2/6, 2015, 3-4.

²⁷⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1140 a.

²⁷⁵ Tam da burada Ross'un, *phronesis*in tanımından yola çıkarak yaptığı şu değerlendirme kayda değerdir: “Böylece pratik bilgiye sahip olan insanın, önce kendisinden hareket etmek üzere ‘insan için iyi olan’ şeylerin neler olduğunu bilmesi gerekir. Aristoteles'in görüşüne göre bilge insanın, kendisinin X. kitapta

(devlet) ile ilgili olan türlerinin olduğunu, kavramın bu alanlar için de büyük önem taşıdığını gösterir.²⁷⁶ (ii) Phronesis, **akulla birlikte giden** bir erdemdir. Phronesis, iyi düşünmeyi içeriyorsa ve düşünme de aklın bir yanını oluşturuyorsa, o akla uygun olan erdemdir, denilir. Zaten “*genel anlamda, iyi düşünüp taşınan kişi; insan için gerçekleştirilebilir iyilerin en iyisine ulaşmaya çalışan ve bunu akıl yürütmeyle (tartarak) yapan insandır.*”²⁷⁷

(iii) Phronesis, **eyleme ilişkindir**. Phronesis her ne kadar düşünce erdemi olarak nitelendirilse de iyi yaşamı amaç edinmekle, salt düşünsel bir etkinlik olmayıp eylem alanını da içeren, uygulamaya yönelik bir erdem olarak ifade edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles ahlakı, iyi yaşamayı teorik olarak hedeflemekle kalmaz, aynı zamanda onu eyleme de döker.²⁷⁸ (iv) Phronesis, **doğru bir huydur**. Aristoteles, esasen düşünce erdemlerinin *huy* olarak görülmesine dair bir şey söylemez. Ancak phronesisin tanımında bunu kullanması, onun karakter erdemleri ile olan ilişkisini akla getirdiği gibi *Eudemos’a Etik*’in karakter erdemleri arasında saydığı ve orta olmayı ifade eden phronesis tanımını da hatırlatır. Ayrıca bu bizi, *huy* olmanın bir getirisi olan süreklilik, alışkanlık ve tecrübenin, phronesisin bir parçası olduğu gerçeğine ulaştırır.

Bu bağlamda *phronesis* ile *tecrübe* ilişkisine değinmekte fayda vardır. Aristoteles’e göre *phronimos*, sadece tümelleri değil aynı zamanda tikelleri de bilen kişidir. Tikelleri bilmek ise ancak tecrübe/deneyim ile olur ki o da zamanla kazanılacak bir durumdur. Örneğin bir kimse, hafif etlerin sindirimlerinin kolay ve sağlıklı olduğunu bildiği halde, hangi etlerin hafif olduğunu bilmezse, bu ona bir şey kazandırmaz. Yine, “*genç insanlar geometrici, matematikçi veya bu tür disiplinlerde bilgin olabilirler. Oysa herkesçe kabul edilmektedir ki, phronimos olan bir genç insan yoktur. Bunun nedeni şudur: Phronesis*

ulaşmış olduğu sonucu, yani insan için en iyi şeyin temaşa hayatı olduğunu bilmesi ve insanı bu amaca eriştirebilecek araçlar üzerine düşünüp taşınması gerekir.” Ross, 338.

²⁷⁶ Aristoteles, *N.E.*, 1141 b. Bu üç tür; *ekonomi (aile)*, *yasama sanatı (birey)* ve *siyaset (devlet)* olarak ifade edilir.

²⁷⁷ Aristoteles, *N.E.*, 1141 b.

²⁷⁸ Diğer taraftan onun eyleme ilişkin olması, tikellere dair bir alanı işaret eder. Ve her eylem bizatihi bir inceleme alanı olur. Burada bir düşünüp taşınma, hesaplama ve insan için iyi olanı arama vardır ki, bu da ancak değişebilen şeyler hususunda olur. Kendini çevreleyen tikel şartlar, failin tamamen tikel olan durumlarıyla örtülü biçimde eylemi doğurur. Phronesisin alanı işte bu tikellerdir. Bkz. Çötök, 138; Özturan, 125, Kılıç, 29.

*bizim için, bir gencin hep yoksun olduğu tecrübeyle -çünkü tecrübe zamanla kazanılır-bilinebilir olan tikellerle ilgilidir,*²⁷⁹ oysa gençler tecrübeli değildir.

Yukarıda Aristoteles, phronimosun hem tümelleri hem de tikelleri bilen kişi olduğunu ifade etmiştir. Buradaki tümelle kastın, olduğundan başka türlü olamayacak zorunlu şeyler hakkında tefekkür olmadığı açıktır ki daha önce geçtiği üzere Aristoteles bunu imkânsız görmektedir. O halde buradaki tümelden anlaşılması gereken, *davranışın genel kuralları* olmalıdır. Ya da burada phronimosu bütüncül yapan şey, tümeli göz önünde tutarak tikel üzerinde akıl yürütmesi olsa gerektir, denilebilir.²⁸⁰ Nitekim Aristoteles üzerine çalışan, modern dönem araştırmacılarından McIntyre'ın yaptığı phronesis tanımlaması bu gerçeği ifade eder tarzdadır: “*Phronesis, genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanacağını bilme erdemidir. Phronesis, intellektual olarak ilkeler formüle etme ya da ne yapılması gerektiği hakkında dedüktiv çıkarım yapma kabiliyeti değildir. O, ilkenin somut bir forma bürüneceği şekilde eyleme kabiliyetidir.*”²⁸¹

Phronesisin temelini oluşturan şey, iyi düşünüp taşınmadır. İyi düşünüp taşınma ise düşüncenin doğruluğunu ifade eder. Bu manada düşüncenin doğru olması, birkaç hususu içinde barındırır: Öncelikle düşüncenin doğru olması için ereğin de doğru olması gerekir. Ancak bu erek, güzellik veya güç gibi özel anlamda bir erek değil, eudaimoni gibi mutlak anlamda bir erek olmalıdır. Buna bağlı olarak, bu doğru ereğe götürecek olan araçların da doğru olması gerekir. Son olarak zamanın doğru olması gerekir. Yani zaman ne çok uzun ne de çok kısa olmalıdır. İşte ancak bu şartlar birleştiğinde iyi düşünüp taşınmadan söz edilebilmektedir.²⁸² Burada doğru düşünüp taşınmayla yakından ilgili olan *orthos logos*²⁸³ kavramına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Dosdoğru akıl yürütme, sağ akıl, akl-ı selim ve doğru kural gibi farklı şekillerde tercüme edilen *orthos logosun*, Aristoteles tarafından *phronesisle* özdeşleştirildiği ifade

²⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1141 b, 1142 a. Bu bağlamda Aristoteles insan ömrünü üç döneme ayırır: Gençlik, olgunluk ve yaşlılık. Olgunluk, iki uç olan gençlik ve yaşlılık dönemlerinin orta olma halidir. Eylemeler tam ve ahlaki olarak, bu dönemde meydana gelirler. Çünkü gençlik ve yaşlılık döneminin bazı hasletleri, bu dönemlerde eylemlere zarar verirler. Ancak bu özellikleri burada genişçe ele almak mümkün gözükmemektedir. Bu dönemlerin genel karakterleri hakkında ayrıntı ve geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1388 b-1390 b.

²⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 294 dipnot 5; Özturan, 141.

²⁸¹ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 85.

²⁸² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1142 b.

²⁸³ Kavramın çevirisi ve içeriğine dair tartışmalar için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 97 dipnot 3; Özturan, 145-147; Çötök, 124, 152.

edilmiştir.²⁸⁴ Bununla beraber, *Nikomakhos'a Etik*'in diğer bölümleri de göz önüne alınarak *orthos logosu* şöyle izah etmek de olanaklı gözükmemektedir: Aristoteles'in *orthos logosu*, bir anlamda pratik aklın işlevini mükemmel şekilde görme halini ifade eder. Aristoteles'e göre pratik akıl, tikellerin ahlaki nitelikte olması hususunda akıl yürütür. Pratik aklın, bu akıl yürütmede teorik aklın sunduğu gerçek ereğe dönük tikelleri bulup ortaya koyması *phronesis* ifade eder. İşte *phronesis* erdemini sağlayan veya onunla beraber olan bu akıl yürütmenin niteliği ise *dosdoğru akıl yürütme* olmasıdır. Bu bağlamda *orthos logos* kavramını; *phronesis*e ahlaki tikelleri bulma mükemmeliyeti sağlayan, bir akıl yürütme şekli olarak tanımlayabiliriz.²⁸⁵

Aristoteles'in bu başlık altında değindiği son husus, *sofia* ve *phronesis*in yararı meselesidir. Öncelikle şurası açıktır ki sofianın sadece ezeli ve değişmez şeylerle ilgili olup, insanı mutlu edecek araçlarla ilgilenmemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Öte taraftan *phronesis*in, bu araçlarla ilgileniyor olması onun gerekliliği için yeter şart mıdır? *İlk olarak* şunu ifade edelim ki, hem *sofia* hem de *phronesis* doğrudan mutluluk üretmeseler de bunlar ruhun her bir parçasına özgü olduklarından, hakiki bir değere sahiptirler ve bunlar kendi başlarına en yüksek erdemdirler, dolayısıyla zorunlu olarak istenirler. *İkinci olarak* bu erdemler mutluluğun meydana gelmesini sağlarlar. *Sofia*, belki etken neden olarak değil ancak formel neden olarak mutluluğu meydana getirir. Bu, hekimliğin sağlığı üretmesine değil ama sağlık durumunun sağlığı yaratmasına benzer. Çünkü *sofia*, adeta mutluluğun özüdür ve aynı zamanda o tüm erdemlerin bir parçasıdır. *Üçüncü olarak*, insan eylemi hem karakter erdemine hem de *phronesis*e uygun olduğu zaman tümüyle tamam olur. Erdem bize doğru amacı sağlarken, *phronesis* ise bu amaca götüren doğru araçları sağlar.²⁸⁶

²⁸⁴ Buna Aristoteles'in şu ifadeleri kaynak olarak gösterilir: “Herkes bugün erdemi ruhî durum diye tanımladıktan sonra ve onun konusunu açıkladıktan sonra şunu eklemektedir: Erdem doğru kurala (*orthos logos*) uygun bir ruhî durumdur ve doğru kural (*orthos logos*), ihtiyata (*phronesis*) uygun kuraldır. O zaman öyle görünüyor ki şu, belli belirsiz biçimde tüm insanların içine doğmaktadır: Bu özellik yani ihtiyata uygun ruhî durum, erdemdir. Fakat biraz daha ileri gitmemiz gerekir: Erdem, sadece doğru kurala uygun ruhî durum değildir; ayrıca yatkınlığın, doğru kuralla içten birleşmesi gerekir. Oysa bu alanda ihtiyat (*phronesis*) bir doğru kuraldır (*orthos logos*).” Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1144 b.

²⁸⁵ Bkz. Özturan, 146. Ross'un tanımı ise şöyledir: “Doğru kural, pratik bilgelige sahip insanın düşünüp taşınması sonucunda ulaştığı ve insan hayatının ereği olan şeye en güvenilir bir biçimde, iki uç arasında orta noktayı oluşturan bazı eylemlerle ulaşılabileceğini söyleyen kuraldır. Bu kurala itaat, ahlaki erdemdir.” Ross, 344.

²⁸⁶ Aristoteles, *N.E.*, 1143 b-1144 a. Ayrıca bkz. Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980, 134.

Aristoteles'e göre, phronesisin varlığı erdeme bağlıdır, erdem yoksa phronesisin etkisinden söz edemeyiz. Örneğin, dış görünüşüyle adil bir insanın eylemlerini gerçekleştiren ancak eylemi istemeyerek veya bilgisizlikten dolayı yapan kişilere adil denilmez. Çünkü eylem düşünülüp taşınılmış tercihle yapıldığı zaman değer kazanır. İşte erdem burada, tercihe doğruluk kazandıran bir olgu olarak karşımıza çıkar.²⁸⁷

1.1.6. Bazı Kötü Huylar

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in VII. kitabının başında, kaçınmamız gereken bazı ahlaki tutumlardan bahseder. Bunlar; *erdemsizlik/kötülük*, *nefsine hâkim olamama (akrasia)* ve *vahşilik/canavarlıktır*. Bunlardan ilk ikisinin karşıt durumları çok açıktır. Biri *erdem*, diğeri ise *nefsine hâkim olmadır*. Fakat vahşiliğin tam karşıtında bir tür kahramanca ve tanrısal erdem olan insanüstü erdem (ermişlik) bulunur. Aristoteles'e göre bu iki uç, nadir görülürler. Çünkü tanrısal bir erdeme sahip olmak kolay olmadığı gibi, vahşilik de insanlar arasında çok görülmez. Vahşilik, genelde barbarlar (yabancılar) arasında bulunurken bazen bir hastalık veya sakatlık sonucu uygar insanlar arasında da görülebilir. Ona göre, hastalık sonucu olan eylemleri diğer vahşilikten ayırmak gerekir. Bazen de kötülük hususunda başkalarını aşan insanlar vahşi olarak adlandırılırlar.²⁸⁸ Erdem ve erdemsizlik ise, zaten daha önce açıklanmış konulardır.

Aristoteles'in burada asıl üzerinde durduğu konu, *nefsine hâkim olamama (akrasia)*²⁸⁹ ve onunla bağlantılı bazı hususlardır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te *akrasia*'yı şöyle tanımlamaktadır: “**Akratik kişi**, yaptığı eylemin kötü olduğunu bildiği halde, tutku nedeniyle o eylemi gerçekleştiren kişidir.”²⁹⁰ Akrasianın ayırt edici özelliği, iradenin tutkular karşısındaki zayıflığıdır. Kişi, iyi ve kötüyü bilir ancak nefesine hâkim olamadığı için kötülüğü yapar. Bunun karşıtı ise *egkrateia (kendine hâkim olma)*dır.

²⁸⁷ Aristoteles, *N.E.*, 1144 a. Kısacası, etik erdem olmadan phronesis, phronesis olmadan etik erdem olmaz.

²⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1145 a, 1148 b.

²⁸⁹ *Güçten yoksunluk veya kendine egemen olmama* diye Türkçeye çevrilen *akrasia*, bir tercihten ziyade, bir yapamama durumudur. Yani insanın kendini kontrol edememesi ya da kendine egemen olamaması bağlamında bir güçten yoksunluktur. Probleme dair geniş bilgi için bkz. Christopher Bobonich, Pierre Destrée, *Akrasia in Greek Philosophy From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden and Boston 2007; Devin Henry, “Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia”, *Ethical Theory and Moral Practice (Papers Presented to the Annual Conference of the British Society for Ethical Theory, Glasgow, 13-15 July 2001)*, 5, 2002, 255-270; İmge Oranlı, “Aristotelesçi Etik ve Akrasia Problemi”, *Cogito (Aristotelesçilik)*, 78, 2104, 239-247.

²⁹⁰ Aristoteles, *N.E.*, 1145 b.

Egkrates, kendindeki kötü içgüdüleri yendikten sonra iyi davranan insan demektir.²⁹¹ Başka bir ifadeyle, arzularının kötü olduğunu bildiği için akıl yürütmesi sayesinde onlara uymayan kişidir.

Aristoteles yaptığı *akrasia* tanımıyla, Sokrates ve Platon'a ait olan,²⁹² bilerek kötülük yapılmayacağı yani kötülüğün kaynağının cahillik olduğu görüşünü kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kişi, kötü olduğunu bildiği şeyi, tutkularına karşı koyamayarak işleyebilir. O halde, böyle bir eylemi sadece tutkunun etkisi ile açıklamak mümkün müdür? Daha genel olarak ifade edersek, nasıl olur da aklı başında bir insan doğru yargıdan uzaklaşarak, kötü olduğunu bildiği bir eylemi gerçekleştirir? Aristoteles'in bu soruya birbiriyle bağlantılı iki cevabı gözükmetedir.²⁹³ Öncelikle şunu ifade edelim; Aristoteles her ne kadar Sokrates'in görüşüne katılmadığını belirtse de akraşianın tamamıyla bilgi ya da bilgisizlikten bağımsız olmadığını ortaya koyar. Nitekim onun ilk açıklaması bu yöndedir.

Aristoteles'e göre akretik kişi, yaptığıının yanlış olduğunu bilerek yapmaktadır. O halde, bu bilme şeklinin yani hangi anlamda bilerek davrandığının açıklanması gerekmektedir. Bu bağlamda Aristoteles iki tür bilgiden bahseder: “*Ne ki, madem bilgili olmaktan iki şekilde söz ediyoruz (hem bilgili olan ama ondan yararlanmayan hem de bilgili olup bir de ondan yararlananın bilgi olduğu söylenir). Bilgili olmasına karşın yapmak zorunda olduğu şeyleri görmeyen kişiyle, bilgili olup bir de bunları gören kişi arasında fark olacaktır. Beriki durumda kendine egemen olamamak pek şaşırtıcı görünüyor, ama biri yapması gereken şeyi görmüyorsa şaşırtıcı değil.*”²⁹⁴ Pasajdan anlaşılacağı üzere Aristoteles, potansiyel (kuvve, pasif) fiil ve etkin (energia, aktif) fiil ayrımı yapmaktadır.²⁹⁵ Ona göre akretik kişi, potansiyel bilgiye sahip kimsedir ki sahip olduğu bilgiyi etkinleştiremez ve eyleme dönüştüremez.

²⁹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 316 dipnot 2.

²⁹² Bazı ifadeler için bkz. Platon, *Sofist*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2012, 228 c; Platon, *Yasalar*, 860 d; Platon, *Protagoras*, 352 d. Aristoteles her ne kadar böyle ifade etse de, akraşianın çözümünde ortaya koyduğu fikirler, ondaki Sokratik etkiyi yadsıtamaz.

²⁹³ Bu bağlamda Henry, bu konuda iki farklı yorumdan bahseder. *Akrasia*, ya cahillığın bir türüne indirgenir; ya da (bir sebepten dolayı), tam bilginin tersine davranan bir kişinin eylemi olarak kabul edilir. Geniş bilgi için bkz. Henry, 256

²⁹⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1146 b.

²⁹⁵ Geniş bilgi için bkz. Filip Grgic, “Aristotle on the Akritic's Knowledge”, *Phronesis*, 47, 2002, 341-343.

Aristoteles konuyu *pratik kıyas (practical syllogism)*²⁹⁶ üzerinden açıklamaya çalışır. *Nikomakhos'a Etik*'teki ifadesi şöyledir: “Ayrıca madem iki tarz önerme var, bir kişinin her ikisine sahip olsa da gene de teklere ilişkin önermeyi değil, genel önermeyi kullanarak bilgisine aykırı eylemde bulunmasına hiçbir engel yoktur. Çünkü eylemle ilgili olanlar teklere ilişkin olanlardır.”²⁹⁷ Görüldüğü üzere Aristoteles'e göre, iki tür önerme vardır: Tümel önerme ve tikel önerme. *Ruh Üzerine*'de belirtildiği üzere, eylemi belirleyen tümel önerme değil, tikel önermedir.²⁹⁸ Bu bağlamda tümel önermeye sahip olan birisi, bunu tikel önerme üzerine dönüştüremezse eylemi de gerçekleştiremeyecektir. İşte bu bilgidен yoksun olan akratik kişi, doğru eylemi gerçekleştirmekten uzak olur ve yanlış eylemi gerçekleştirir. Çünkü tümel önerme evrensel ve onun nesnesi belirli değildir. Örneğin, *tüm zevk veren şeyler istenmemelidir* gibi bir evrensel bilgidен hangi zevk veren şeylerden kaçınılması gerektiğine dair bir çıkarım yapılamaz, dolayısıyla bu bilginin davranışı belirleme gücü yoktur. O, potansiyel halde bulunur ve en önemlisi de bu bilgi tecrübe kaynaklı değildir. Oysa Aristoteles'te ahlaki eylemin tecrübe ile olan ilişkisi vazgeçilmezdir. Baracchi'nin ifade ettiği gibi, akratik kişide potansiyel bilginin etkinleşmemesinin sebebi, bilginin deneyime dayalı olmamasıdır. Bilgi deneyimden yoksun olduğu için, kişinin aklı, duygusu ve arzusu arasında bir uyum ve denge bulunmaz.²⁹⁹ Bu da doğru eylemin ortaya çıkmasına engel olur. Aristoteles'in akrasiayı bir karakter özelliği olarak kabul etmesi de bunu destekler mahiyettedir. Bu bağlamda *egkrates*, tümel ve tikel bilgi arasında uyumu yakalayan ve doğru eylemi gerçekleştiren kişi olur.

Aristoteles ayrıca, kullanılmayan potansiyel bilgiyi farklı biçimde ele alır. Bu bilgi, adeta uyuyan birinin veya bir delinin ya da sarhoşun sahip olduğu bilgidir. Esasen bunlar, bilgiye hem sahip hem de değil gibidirler. Yine öfke içinde olan kişiler de böyledir. Aristoteles'e göre tutku ile hareket edenlerin sahip olduğu bilgi de bu türden bir bilgidir.

²⁹⁶ Davranışların belirlenmesinde kullanılan *Pratik kıyas*, ilk olarak D.J. Allan tarafından ortaya atılmış, daha sonra geniş bir literatüre ulaşmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. D.J. Allan, *Practical Syllogism*, Autour d'Aristote; recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion, Louvain 1955, 325-340; A. Kenny, “The Practical Syllogism and Incontinence”, *Phronesis*, 11, 1966, 163-184; Dennis McKerlie, “The Practical Syllogism and Akrasia”, *Canadian Journal of Philosophy*, 21, 1991, 299-321; Özturan, 151-153.

²⁹⁷ Aristoteles, *N.E.*, 1146 b-1147 a.

²⁹⁸ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 434 a

²⁹⁹ Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1147 a; Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, (Çev.: H. Nur Erkızan), Bulut Yayınları, İstanbul 2000, 701 a; Oranlı, 242-245; Claudia Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2008, 232.

Tutku insan bedenine, sayılan durumların getirdiği gibi bir değişim getirir ve onu kötü eylemlere sürükler. Örneğin, insan her tatlıdan tatmak ister, eğer önünde bir tatlı var ve tatmasına fiziki bir engel yoksa onu tadar. Buna mukabil bir de tatmayı yasaklayan genel bir kanı varsa bu insanı tatlıdan kaçınmaya sevk edecektir. Ancak tutku, burada devreye girecek ve insanı tatmaya itecektir. Dolayısıyla insan bir biçimde, akıl ve orthos logosa karşıt olan bir kanı yüzünden kendine egemen olamayabilir.³⁰⁰ Aristoteles akrasianın iki çeşidinden bahseder. Birisi, *irade zayıflığı*, diğeri ise *taşkınlık*tır. Birinciler düşünüp taşındığı halde, tutkuları yüzünden, üzerinde düşünüp taşındığı şeyde tutarlı kalamazlar. İkinciler ise, hiç düşünüp taşınmadığı için tutkunun etkisiyle sürüklenirler. Örneğin çabuk öfkelenen ve karasevdaya düşenler bu ikinci gruba dâhildirler.³⁰¹

Aristoteles'in değindiği bir konu da akrasianın alanıdır. Öncelikle şu belirtilmelidir ki Aristoteles'e göre akrasia haz ve acıyla ilgilidir. Hazlar ise, birisi temel ihtiyaçları, özellikle de bedensel gereksinimleri (beslenme ve cinsel istekler) içeren zorunlu; diğeri ise zafer, onur, zenginlik gibi kendi başına tercih edilebilecek şeyleri içeren zorunlu olmayan diye iki bölümde ele alınır. Bu ikinci bölüme, doğaları gereği hoş olmayan ve kaçınmamız gereken şeyleri ekleyebiliriz. Örneğin yamyamlık, canavarlık, eşcinsellik gibi doğal hastalıklı tutumlar böyledir. Aristoteles'e göre geniş anlamda alındığında bunların hepsi analoji yoluyla da olsa akrasia alanına dâhildirler. Ancak aslında, onur, zenginlik gibi kendinde değerli olan ve istenilen şeyler saltık anlamda yerilmezler, bunların aşırılıkları yerilir. Oysa akrasia, sadece kaçınılacak bir şey değil aynı zamanda saltık anlamda yerilecek bir şeydir. Bu nedenle bu tarz kimselere akratik kişiler demeyiz. Öbür taraftan, yamyamlık gibi doğal yapıdan kaynaklı şeyler için de akrasia tabirini kullanmayız. Çünkü bu kişiler baskın doğaları karşısında edilgin durumdadırlar. Bir bakıma bu özellikleri taşımak kötülük sınırlarının da dışındadır. Bu bağlamda her aşırılık, ödlelik, haz düşkünlüğü ya hastalıktır ya da hayvanca bir şeydir. Tüm bunlara rağmen

³⁰⁰ Aristoteles, *N.E.*, 1147 a-1147 b. Aristoteles akrasiayı kötülük ile özdeşleştirmez. Onlar cins bakımından olmasa da tür bakımından ayrılırlar. Yine de bir benzerlik yok değildir. O bu ilişkiyi biri alıntı olmak üzere iki sözle açıklamaya çalışır: 1) “*Demodokos'un dediği gibi: Miletoslular aptal değil, ama aptalların yaptığı şeyler yapıyorlar.*” 2) Akratik kişi, gerekli şeyleri kararlaştıran ve erdemli yasaları olan, ama hiçbirinden yararlanmayan bir devlete benzer. Kötü kişi ise, yasalardan yararlanan ama kötü yasalardan yararlanan devlete benzer.” Aristoteles, *N.E.*, 1151 a, 1152 a. Ayrıca bu bağlamda bir çalışma için bkz. Mehmet Türkeri, “Aristoteles'in Etiğinde ‘Kendine Hâkim Olma’ ve ‘Erdem’ İle İlişkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 2004, 79-101.

³⁰¹ Aristoteles, *N.E.*, 1150 b. Aristoteles, öfke nedeniyle akratik kişi olanların, arzu nedeniyle olanlara göre daha iyi olduklarını ifade eder. Çünkü öfke akıllı bir biçimde izler ama arzu izlemez. Öfkeli kişi akla boyun eğebilir ama diğeri akla değil arzuya boyun eğer. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1149 a-1150 a.

Aristoteles, bu iki durum için adlandırma da olsa benzerlikten ötürü akrasia tabirini kullanmıştır.³⁰² Buradan şu sonuca varılabilir:

Gerçek ve dar anlamda akrasia, beslenme ve cinsel ihtiyaçları kapsayan bedensel hazlarla ilgilidir. Aynı zamanda bu alan, *haz düşkünlüğü*³⁰³ nün de alanıdır. Yani, akrasia ve egkrateia, haz düşkünlüğü ve ölçülülük nelerle ilgiliyse yalnızca onlarla ilgilidir. Ancak aktratik kişi, ilgili olduğu hazlarla mutlak anlamda değil, belli bir tarzda ilişkilidir. Yoksa haz düşkünlüğü ile aynı şey olurdu. Oysa haz düşkünü kişi, o hazzı izlemenin ödevi olduğunu düşünerek, düşünülüp taşınılmış bir tercihle edimde bulunurken; aktratik kişi, böyle bir düşünceye ve tercihe sahip olmadığı halde, yani o hazzı izlememesi gerektiğini düşündüğü halde onu izler. Ne var ki her ikisi de bedensel hazların peşinde olmaları ile benzerlik gösterirler. Fakat Aristoteles'e göre haz düşkünlüğü, akrasiaya göre daha kötüdür. Çünkü haz düşkünü kişi, yaptığına pişman olmaz ve onun düzelmesi mümkün değildir. Aktratik kişi böyle değildir, o pişmanlık duyar ve düzelebilir. Aristoteles, haz düşkünlüğünü verem, akrasiayı ise, sara hastalığına benzetir.³⁰⁴ Bu konuyla yakından ilgili olan bir başka husus da haz ve acı duygularıdır.

1.1.7. Aristoteles'in Haz ve Acı Anlayışı

Aristoteles haz ve acı konusunu *Nikomakhos'a Etik*'te II. Kitaptaki haz ve acının erdem ile ilişkisine değindiği kısa bölüm dışında hem VII. Kitabın son bölümü, hem de X. Kitabın ilk bölümü olmak üzere iki ayrı yerde ayrıntılı olarak ele almıştır. Burada yer alan bilgiler genel olarak birbirinin tekrarı olmakla birlikte bazı farklılıkların olduğu gözükmemektedir. Bu bağlamda hangi kitapta yer alan bilgilere itibar edilmesi gerektiği sonraki Aristoteles araştırmacıları arasında tartışma yaratmıştır. Önde gelen Aristoteles uzmanlarından Ross'un konuya dair düşüncesi şöyledir: *“Ne bu tekrar tam bir tekrardır, ne de bu iki tartışma arasındaki farklılık, onların aynı konuyla ilgili iki bağımsız deneme olduğunu varsayabileceğimiz ölçüde keskin bir farklılıktır. Arada çelişki olduğu durumda Aristoteles'in başkalarının görüşlerini eleştirmekle yetinmeyip, daha pozitif bir yönde*

³⁰² Aristoteles, *N.E.*, 1147 b-1149 a.

³⁰³ Aristoteles'e göre haz düşkünü; *“ya aşırı biçimde ya da tercih yoluyla, ulaşılabacak başka bir şey için değil, kendi başına aşırı hoş şeylerin peşinde koşan kişidir.”* Bunun karşıtı ölçülü kişidir. Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1150 a.

³⁰⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1146 b, 1149 a. Hazlar için durum bu iken, Aristoteles acılar noktasında, iki zıt karakterden bahseder. Biri, hazdan doğan acılara karşı koyan *sağlam karakterlilik (metanet)*, diğeri ise bu acılara boyun eğen *zayıf karakterlilik*. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1145 b, 1150a-1150 b.

kendi tutumunu tanımladığı X. Kitaba öncelik vermeliyiz.”³⁰⁵ Aristoteles konuya ayrıca, *Magna Moralia*’da da kısaca değinmiştir.³⁰⁶

Aristoteles, eylemlerimizin takipçisi olan haz ve acıyı deyim yerindeyse insanın rehberi kabul eder ve onu, erdemin ve mutluluğun ayrılmaz bir parçası olarak ortaya koyar ve bunu kanıtlamak istercesine eserinde birkaç hususa dikkat çeker. Ona göre haz, bizi eyleme yönelten güdülerden birisidir. Bu güdülere, güzeli ve yararlıyı belki soyluluğu da ekleyebiliriz. Ancak baktığımız zaman aslında bunların da sonuçta hazzı getirdikleri görülmektedir.³⁰⁷ Dolayısıyla haz ve acı erdemle yakından ilgilidir. Nitekim haz uğruna çirkin şeyler yapıyoruz, acı yüzünden de güzel şeylerden uzak duruyoruz. Bu aynı zamanda haz ve acının, erdemin gerçek manada konusu olduklarını göstermektedir ki bu manada erdemin konusu hazzı yenmektir. Ancak bu, hazzı yok etmek manasında değil onu uygun bir kılığa sokmak şeklinde olmalıdır. Öte taraftan erdemler, eylem ve etkilenimlerle ilgilidir ve her eylemi ve etkilenimi de haz veya acı izlemektedir, bu da erdemin haz ve acıyla ilişkisini bir kez daha ortaya çıkarmaktadır.

Aristoteles’e göre hayatımızı yönetmek adına, haz ve acıya karşı reaksiyonumuzun sağlıklı ve kusurlu olması arasında fark vardır. Eğer biz haz ve acıyı iyi yönde kullanırsak iyi, kötü yönde kullanırsak kötü oluruz. Ancak hazzı yatkinlik bizde çocukluktan itibaren bulunan bir durumdur ki yaşamımızın her yanına sinmiş olan bu durumdan kurtulmak kolay değildir. Öyleyse yapılması gereken, kişinin çocukluğundan itibaren haz ve acı duyguları bastırılmadan, sadece gerekli şeylerden haz alacak ve acı duyacak şekilde yetiştirilmesidir.³⁰⁸

Aristoteles haz ve acı konusunu, daha çok kendisine kadar gelen dönemde ortaya çıkmış görüşler çerçevesinde açıklamaya çalışır. O, bu bağlamda üç farklı görüşten bahseder: “*Kimine göre ister kendi başına ister ilineksel anlamda hiçbir haz bir iyi değildir, çünkü haz ile iyi aynı şey değildir. Kimine göre ise, bazı hazlar iyi, çoğu ise*

³⁰⁵ Ross, 354. Genel kanı X. Kitabın önceliği üzerinedir. Geniş bilgi için bkz. David Bostock, “Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics”, *Phronesis*, 33, 1988, 251-272; Gerard J. Hughes, *Routledge Philosophy GuideBook to Aristotle on Ethics*, Routledge, London and NewYork 2001, 184-185; Ayrıca Tricot’un değerlendirmesi için bkz. Aristoteles, *Nicomakhos’a Etik*, 365 dipnot 3.

³⁰⁶ Bkz. *Magna Moralia*, 1204 a-1206 a.

³⁰⁷ Bizi “bir tercihe götüren üç şey ve kaçınmaya götüren üç şey vardır: Güzeli, yararlı, haz veren ve bunların karşıtı çirkin, zararlı, acı veren. Bütün bunlarda iyi insan başarılı, kötü insan ise başarısız olur, Özellikle de haz konusunda. Çünkü haz canlılarda ortaktır ve seçmeye konu olan her şeyle birlikte bulunur, zira güzel de yararlı da hoş görünür.” Aristoteles, *N.E.*, 1104 b.

³⁰⁸ Aristoteles, *N.E.*, 1104 b- 1105 a.

kötüdür. Bir üçüncü gruba göre, bütün hazlar iyi olsa bile gene de hazzın en iyi olması olası değildir".³⁰⁹ Aristoteles bu görüşlerin hemen arkasından bu iddia sahiplerinin argümanlarını ortaya koyar. Buna göre, hazzı tamamen reddeden birinci görüş sahipleri şu savları ortaya koyarlar: Haz, ereğiyle aynı cinsten olmayan bir oluşturmaz. Nasıl bir ev inşaatı bir evle aynı cinsten değilse, hiçbir oluş da amaçla aynı cinsten değildir. Ayrıca ölçülü ve akli başında kişi, hazlardan kaçmakta ve hoş olanın değil, acı vermeyenin peşinden gitmektedir. Çünkü hazlar akli başında olmaya engeldirler. Ayrıca hazzla ilişkin bir sanat yoktur, oysa her iyi, bir sanatın eseridir. Bir de çocuklar ve hayvanlar haz peşinde koşarlar. İkinci görüş sahipleri, hazların kınanan ve çirkin şeyler olduklarını, hatta zararlı olduklarını ileri sürerek iddialarını desteklemişlerdir. Üçüncü kanıya dair savı ise Aristoteles şöyle ifade eder: "*Nihayet deniyor ki, hazzın en yüce bir erek olmaması, bir erek değil; fakat bir oluş olmasıyla kanıtlanır*".³¹⁰

Aristoteles'e göre hazzın iyi ya da en iyi olmadığı iddialarının, ortaya konan bu savlarla bağlantılı olmadığı açıktır. Öncelikle iyi, biri saltık, biri de izafî (herhangi biri, herhangi bir zaman veya mekân için) olmak üzere iki anlama sahiptir. Doğalar ve huylar da böyledir, dolayısıyla devinimler ve oluşlar da. Hatta kötü diye düşünülenler içinde kimi saltık anlamda kötü görünürken, kimi biri için kötü görünecek, ancak bir başkası için kötü görünmeyecek, hatta tercih bile edilebilecektir. Ayrıca madem iyi, bir anlamda etkinlik, bir anlamda huydur, ilineksel anlamda doğal huy açısından hoş olanlar da vardır. Bu bağlamda acı ve arzudan bağımsız hazlar da vardır ki bunun örneği teoria etkinliğidir. Üçüncü bir husus, hazlar bir oluş değil, kendi başlarına bir eylem ve erektirler. Dolayısıyla haz, hissedilen bir oluşturmaz demek doğru değildir. O, bir sürecin bilinci değil doğal yetilerimizin engellenmemiş aktivitesidir.³¹¹ Son olarak, ölçülü insanın hazdan kaçınması, bilge insanın hazzı değil acı yokluğunu araması, çocukların ve hayvanların hazzın peşinde koşmasından çıkarılan kanıtlar, arzu ve acıya yol açan bedensel hazla, genel olarak iyi olan hazzın birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.³¹²

³⁰⁹ Aristoteles, *N.E.*, 1152 b. Aristoteles bu görüşleri Platon'dan almıştır. Krş. Platon, *Philebos*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, 53 c- 66 e. Yukardaki ilk görüşün sahibi Speusippos'dur. İkinci görüş Platon'un *Philebos*'una ait iken; üçüncüsü ise, Aristoteles'in görüşüdür. Özellikle X. kitapta bu görüş hâkimdir. Aristoteles, *Nicomakhos'a Etik*, 366 dipnot 5.

³¹⁰ Aristoteles, *N.E.*, 1152 b.

³¹¹ Hazzın bir oluş olamayacağına dair geniş açıklama için bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1173 b-1174 a.

³¹² Aristoteles böylece birinci görüş sahiplerine cevap vermektedir. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1152 b-1153 a; Ross, 352.

Aristoteles, bazı haz veren şeylerin sağlığa zararlı olduğu için kötü olduğu şeklindeki kanının da yanlış olduğunu söyler. Bu iddia, bazı sağlıklı şeylerin pahalı olduklarından dolayı kötü olduklarını ileri sürmeye benzer.³¹³ Dolayısıyla böyle bir endişe, hazzın kötü olduğu sonucunu doğurmaz.

Aristoteles, acının kötü ve kendisinden kaçınılan bir şey olduğunun, herkesin kabulü olduğunu belirtir. Bu bizi, zorunlu olarak acının karşıtı olan hazzın iyi olduğu sonucuna götürür. Kimi hazlar kötü olsa bile, bazı bilgilerin kötü olmasına karşın bir diğerinin en iyi olabilmesi gibi herhangi bir hazzın *en iyi* olmasına hiçbir engel yoktur. Bu nedenle insanlar hazzı, tam ve engellenmemiş etkinlik olan mutluluğun bir bileşeni saymaktadırlar. Ayrıca tüm varlıkların, hayvanların ve insanların haz peşinde koşmaları da hazzın bir tür *en iyi* olduğunun göstergesidir. Gerçi herkes farklı hazların peşinde koşuyor gibidirler. Ancak belki de onlar, peşinden koştuklarını zannettikleri hazzın peşinden değil aynı hazzın peşinden koşuyorlardır, nitekim her şey doğal olarak tanrısal bir şey taşımaktadır.³¹⁴

Aristoteles'in haz konusundaki bu düşüncelerinden yola çıkarak onun, *hazzı*, *en yüce iyi* olarak kabul ettiğini düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü o, *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabında, Eudoksos'a ait olan, *hazzın en yüce iyi olduğu* görüşüne katılmadığını açıkça ifade eder. O'na göre haz, iyilerden biridir ancak başka bir iyiden daha iyi değildir; çünkü bir başka iyiyle birleşen her iyi, tek başına olduğu durumdakinden daha çok istenebilir. Örneğin haz, phronesis ile birleşirse daha istenir hale gelir. Eğer bir şey, başka bir şeye eklendiğinde daha çok isteniyorsa o şey *en yüce iyi* değildir.³¹⁵

Haz konusunda yapılan yanlış, insanların onlara daha çok yönelip tercih etmelerinden dolayı hazdan sadece bedensel hazların anlaşılmasıdır. Aristoteles'e göre bedensel hazların tercih edilmesinin sebebi, bunların acıyı yok etmesidir. İnsanlar aşırı acı yüzünden, adeta bir tedavi aracı gibi bu hazların peşinden koşarlar. Ayrıca bedensel

³¹³ Aristoteles, *N.E.*, 1153 a. İkinci görüş sahiplerine cevaptır.

³¹⁴ Aristoteles, *N.E.*, 1153 a. Aristoteles burada, hazzın *en iyi* olamayacağı (ve haz en iyi ise hazlardaki farklılıkların nasıl açıklanacağı) iddiasına cevap vermektedir. Aristoteles'in burada verdiği cevapların bir kısmı X. kitapta Eudoksos'un, *hazzın en iyi olduğu*, noktasında ortaya koyduğu kanıtlardır. Krş. Aristoteles, *N.E.*, 1172 b.

³¹⁵ Aristoteles, *N.E.*, 1172 b. Sonuç olarak, her haz iyi değildir ve her haz da istenemez. Diğer taraftan bazı hazlar kendilerinden dolayı istenir; çünkü onlar diğerlerinden türleri bakımından ve türedikleri kaynakları bakımından farklıdır. Bu bağlamda Aristoteles, hem haz *en yüce iyi* değildir diyerek Eudoksos'u, hem de haz bizzat kötülük değildir diyerek Speusippos'u eleştirmiştir.

hazlar, başka hazları tadamayan insanlar tarafından çok etkili olmaları nedeniyle izlenirler. Yani bunlar bazı açlıkları giderirler. Yoğunlukları sayesinde acıyı azaltırlar. Her halükarda genç ve uyarılan insanların bu tür bir yatıştırıcıya ihtiyaçları vardır. Ancak bu tür hazlar gerçek manada değil sadece dolaylı olarak haz vericidirler.³¹⁶

Aristoteles'in haz anlayışı, hazzın doğal etkinliği tamamladığıdır. Bu tamamlamadan kasıt hazzın ona eklenmesidir. Haz sadece duyumsamaya değil ayrıca düşünme gibi her bilinçli doğal etkinliğe de eşlik eder. Etkinlik olduğunda haz ona eşlik edecek, o durduğunda ise haz da duracaktır. Bu, sürekli etkinlik gerçekleştiremeyecek insanların, sürekli bir haz duyamayacağı anlamına gelmektedir. Tanrılarda ise bunun bir sınırı yoktur. Öte taraftan tıpkı etkinlikler, ahlaki nitelikleri(iyi, kötü veya ahlak açısından etkisiz olmak) bakımından farklı oldukları gibi hazlar da ahlaki değerleri bakımından farklıdır. Ve onların bu değerleri, eşlik ettikleri etkinliklerin niteliklerine bağlıdır. Onlar iyi ise haz da iyi, kötü ise haz da kötü olacaktır. Ayrıca Aristoteles, gerçekten neyin haz verip vermediğinin ölçütünü ahlakı kuvvetli, iyi insanın belirlediğini öne sürmüştür.³¹⁷ Bu bağlamda düşüncenin insana verdiği haz, duyularinkinden fazladır. Her insan farklı şeylerden hoşlandığına göre insana en uygun hazzın da belirlenmesi önemlidir. Aristoteles'e göre bu haz, sarsılmaz mutluluğa sahip ve yetkin bir insanın etkinliklerini tamamlayan hazlar olabilir. Diğerleri ikincil derecede kalacaklardır.³¹⁸

Sonuç olarak Aristoteles'e göre haz ve acı hayat boyu yaşanır ve onlar, mutlu bir hayat için olduğu gibi erdem için de büyük bir öneme ve büyük bir güce sahiptirler. Çünkü insan, daima hoş olan şeyi seçer ve acı veren şeyden kaçır.

1.1.8. Aristoteles'te Dostluk ve Önemi

Nikomakhos'a Etik'in iki kitabının (VIII-IX) dostluk konusuna ayrılmış olduğunu görmek bir ölçüde şaşırtıcıdır. Ancak Yunanca *philia* (dostluk, arkadaşlık, sevgi) sözcüğünün, İngilizce *friendship* (dostluk, arkadaşlık) sözcüğünden daha geniş bir anlama sahip olduğunu hatırlamak gerekir. *Philia*, başkalarına karşı tüm sevgi, iyilikseverlik, bağlanma duygusu ve insan severliği ifade eder. Bu bağlamda dostluk, iki

³¹⁶ Aristoteles, *N.E.*, 1153 b-1154 b. Buradan bedensel hazların da bir anlamda ya da bir dereceye kadar iyi olmaları gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

³¹⁷ Aristoteles, *N.E.*, 1174 a-1176 a; Lloyd, 201-202.

³¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1176 a.

insani varlık arasındaki karşılıklı her tür sosyal, politik ve ekonomik ilişkiye işaret edebilmektedir. O, aynı sitenin yurttaşları arasında veya arkadaşlar arasında veya da meslektaşlar arasında ve hatta aile bireyleri arasında birliği sürdüren en yüce sosyal bağıdır.³¹⁹ Aristoteles'in dostluk konusuna *Eudemos'a Etik (VII)* ve *Retorik'te (II/IV)* de yer verdiğini görmekteyiz. Bu, onun konuya verdiği önemi açıkça göstermektedir.

Aristoteles'e göre *dostluk*; kişinin kendisini değil de karşısındakini düşünerek, onun için iyi olduğuna inandığı şeyleri dilemesi ve bu şeyleri elinden geldiğince yapmak istemesi olarak tanımlanabilir.³²⁰ O'na göre dostluk, bir karakter durumu, bir erdemdir ya da erdemle birlikte bulunan bir şey. Dostluğun bir karakter durumu olması onun, bir duygu olan sevgiden, temelde ona dayanmasına rağmen, farklı olduğunu gösterir. Çünkü sevgi cansız şeylere karşı da hissedilebilirken, dostluk karşılıklı sevgi içerir. Dostluğun erdem olması ise, onun bir *iyi* olduğunu gösterir. Bu da, hem erdemli karaktere sahip hem de erdemi etkinlik olarak gerçekleştirecek *iyi insana* işaret eder. Dolayısıyla gerçek dostluk, sadece erdemli insanlar arasında var olabilir.³²¹

Ayrıca dostluk hayat için zorunlu bir şeydir. Çünkü Aristoteles'e göre dostluk, mutluluğun şartlarından bir tanesidir.³²² Ayrıca hiç kimse, servet, onur, güç gibi diğer iyilere sahip olsa da dostlardan uzak bir yaşamı tercih etmez. Onların yardımı olmadan mutlu olmak ya da onlarla paylaşmaksızın hayattan zevk almak olanaksızdır. Şüphesiz insanlar iyi ve kötü günlerinde dostlara ihtiyaç duyarlar. Genç insanların dost tavsiyelerine, yaşlıların kendileriyle ilgilenecek dostlara ve yetişkinlerin de doğru edimlere yönelmeleri için hakiki dostlara ihtiyaçları vardır. Çünkü iki kişi birlikte olunca, hem düşünce hem de edim daha iyi olur.³²³ Hatta Aristoteles bu bağlamda *mutlu insanın* dosta ihtiyacı olup olmadığını tartışmış³²⁴ ve onun da dosta ihtiyaç duyacağı durumları

³¹⁹ Bkz. John M. Cooper, *Aristotle on Friendship*, Essays on Aristotle's Ethics Edited by Amelie Oksenberg Rorty, United of California Press, Berkeley and Los Angeles 1980, 301-302; Julia Annas, "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind*, 86, 1977, 532; Ross, 357. Ayrıca *philia* sözcüğünün grekçedeki kullanımına dair geniş bilgi için bkz. David Konstan, *Greek Friendship*, The American Journal of Philology, 117, 1996, 71-94.

³²⁰ Bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1381 a; Aristoteles, *N.E.*, 1156 a.

³²¹ Aristoteles, *N.E.*, 1155 a, 1157 b; Mehmet Türkeri, "Aristoteles, Fârâbi ve İbn Miskeveyh'in Ahlak Kuramlarında "Dostluk"un Önemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX, 2004, 80. Aristoteles burada dostluğun gerekliliğini açıklamaya başlar.

³²² Bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1099 a.

³²³ Aristoteles, *N.E.*, 1155 a.

³²⁴ Mutlu insanın dostlara ihtiyaç duyup duymayacağı tartışması hakkında bir makale kaleme alan Charilaos Platanakis, konuyu özellikle Pakaluk ve Price'ın yorumları üzerinden değerlendirir. Sonuç olarak,

ortaya koymaya çalışmıştır. Son derece mutlu olan ve kendine yeten insanın, herhangi bir dosta ihtiyacı olmayacağını ileri sürenlere karşı Aristoteles şu görüşlere yer verir: (i) Erdemli kişinin de faydalı olabileceği insanlara ihtiyacı olacaktır ve yabancılardan ziyade arkadaşlara faydalı olmak daha iyidir. (ii) Yalnızlık içinde bir hayat, pek tercih edilmez ve birlikte olmayı en çok hak eden kişiler dostlardır. (iii) Dostluk, yalnızca dışsal iyilerin araçlarından biri değil, bizzat dışsal iyilerden biridir. (iv) Dostluk, erdemli etkinlikte hazzın kaynağıdır çünkü dost sahibi olmak eylemde süreklilik sağlayacaktır, zira insanın tek başına sürekli etkin olması zordur. (v) İyi insanların birlikte yaşaması, erdemin gelişmesini sağlar. Sonuç olarak diyebiliriz ki, mutlu bir insanın erdemli dostlara ihtiyacı olacaktır.³²⁵

Aristoteles, dostluğun sadece bireysel değil, toplumsal bir ihtiyaç olduğunu ifade eder. Konuyu şöyle açıklar: *“Dostluğun devletleri de ayakta tuttuğu, yasa koyucuların adaletten çok onun üzerinde durduğu görülüyor. (Çünkü) dostluk olduktan sonra adalet bile gerek yoktur, ama adil olanlar dostluğa gereksinim duyarlar. (Zaten) dostluğa yatkın olma, özellikle adil kişilere özgü gibidir.”*³²⁶

Dostluğun gerekliliğini bu şekilde açıklayan Aristoteles, dostluğun doğuşunu sağlayan üç tür erekten hareketle, üçlü bir dostluk tasnifi yapar. En altta *yararlık dostluğu* yer almaktadır ki bu ilişkilerde insanlar birbirlerini kendi özlerinden (kişiliklerinden) dolayı sevmezler, sadece birbirlerinden elde ettikleri herhangi bir iyilikten, yarardan dolayı severler. İnsanlar arasında en çok görülen dostluk şekli budur ve en çok yaşlılarda bu tür dostluğa rastlanır. Çünkü bu çağdaki kişiler hoş olanı değil, yararlı olanı ararlar. Yarara dayalı dostluk en sık, karşıt durumdaki kişilerden hareketle oluşur; örneğin bir fakirin bir zenginle, bir cahilin bir bilginle dostluğu gibi; çünkü istediğimiz şeyden yoksun olduğumuzda, onu elde etmek için karşılık olarak başka bir şey veririz. Bir üstte *haz dostlukları* vardır. Bu dostluk çeşidi, insanların birbirlerine karşı olan doğal hoşnutlukları üzerine kuruludur. Karşıdaki kişi karakteri gereği değil, hoş olduğu için veya sağladığı hazdan dolayı sevilir. Bu tür dostluklar gençlerin özelliği olarak

problemin kesin bir cevabının olmadığı kanısına ulaşır. Geniş bilgi için bkz. Charilaos Platanakis, “Aristotelesçi Arkadaşlığın Zorunluluğu”, *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 275-289.

³²⁵ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1169 b-1170 b; Aristoteles, *E.E.*, 1244 b-1245 a; Platanakis, 277-279.

³²⁶ Aristoteles, *N.E.*, 1155 a.

gözükmektedir. Çünkü genç insanlar, tutkunun etkisinde yaşarlar ve hazzın, hoş olanın peşinden koşarlar.³²⁷

En üstte ise *erdeme dayalı dostluklar* yer almaktadır. Bu, iyi ve erdemli insanların dostluğudur ki en mükemmel dostluk çeşidi olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu tür dostlar iyi olduklarından ötürü birbirleri için karşılıklı iyi şeyleri isterler ve onlar, kendilerinden dolayı iyidirler. Dostlarının iyiliğini, haz veya yarar adına değil, onları sevdikleri için isterler. Bu onların ilineksel değil öz doğalarının gereğidir. Bu dostluk eksiksizdir ve iki taraf iyi olduğu sürece devam eder. Çünkü erdem sürekli bir durumdur. Onlar birbirleri için hem iyi hem de hoşurlar ve birbirlerine yararlı olurlar.³²⁸ Aristoteles'e göre bu tür dostluklara az rastlanır; çünkü bu tür insanlar az sayıdadır. Bu tür dostluklar ayrıca, ek şart olarak, zamanı ve ortak alışkanlıkları gerektirir. İnsanın dostuna ilişkin herhangi bir deneyimi edinmesi ve onun dünyasına girmesi gerekir, bu ise son derece güçtür. Dostluk, güvene dayanır, güven de zamanla oluşur. Böyle bir değere dayanmayan dostluklar zaten çabucak yıkılırlar. Açıkçası kişiler birbirleriyle hemen dost olmak isteyebilirler ancak dostluk hemen kurulmaz. Bu bağlamda birlikte yaşama ve birbirinden hoşlanma, dostlukta kabul edilen iki temel özelliktir. Aynı şeyleri paylaşma imkânı olmayan kişilerle hayat sürdürülemez. Onun için huysuz ve ihtiyar kişilerle dostluk haz verici olmadığı için çekici değildir ve kimse bunun için çaba harcamaz.³²⁹

Bu dostluk türlerinden ilk ikisi kısa süreli ve geçicidirler. Çünkü haz ve yarar, zaman ve mekâna göre değişen şeylerdir ve kalıcı değildirler. İnsanlar bu dostlukları sadece haz verici ve yararlı oldukları zaman sürdürüp, haz ve yarar yok olduğunda dostluğu da bitirdikleri için bu tür hazlar ilineksel ve kısa süreli dirler. Bu yüzden en mükemmel dostluk *erdeme dayalı dostluklar*dır. Çünkü bu dostluk ilineksel değil özseldir. Bu dostluk için gerekli olan mutlak iyilik ve mutlak sevgi bu tür dostların özsel doğalarında mevcuttur. Buna bağlı olarak duygu ve dostluk, bu kişilerde en yüksek derecede ve en mükemmel biçimde vardır. Kusursuz dostluk sadece iyi insanlar arasında söz konusudur. Oysa haz ve yarar dostluğu, kötü insanlar arasında da kurulabilir. Temel

³²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1156 a, 1159 b; Aristoteles, *E.E.*, 1236 a.

³²⁸ Burada haz ve yararın zikredilmesi, erdeme dayalı dostluğun bunlara dayandığı anlamına gelmemelidir. Çünkü ne haz ne de yarar erdeme dayalı dostlukta nihai iyi ve asıl erek değildirler. Sadece dostluğun doğal bir getirisi dirler.

³²⁹ Aristoteles, *N.E.*, 1156 b-1158 a; Aristoteles, *E.E.*, 1237 b. Aristoteles farklı olarak *Retorik*'de, yoldaşlık, yakın arkadaşlık ve duygudaşlık olmak üzere üç dostluk biçiminden bahseder. Bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1381 b.

dostluk, erdeme dayalı olandır, diğerleri ise sadece benzerlikten dolayı dostluk adını alırlar. Ancak şu da var ki, hazza dayananı, gerçek dostluğa daha çok benzer. Gençler arasındaki bu tür dostluklarda samimiyet vardır. Tersine yarara dayalı dostluk ise çıkarıcı kişilerin dostluğudur.³³⁰

Buraya kadar açıklanan dostluk türleri eşitliği içermekteydi; çünkü denilmektedir ki *dostluk eşitlik*dir.³³¹ Şimdi bir başka dostluk türünden daha bahsedilebilir. O da eşit olmayanların dostluğu. Yani bir tarafın diğer tarafa üstünlüğünü, örneğin bir babanın oğluna veya kocanın karısına yahut otorite sahibinin aşağı konumdaki bir kişiye karşı sevgisini içeren dostluktur ve bunlar arasında da farklılıklar söz konusudur.³³² Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te konuyu şu şekilde açıklar: “*Bu dostluklarda, dostluk ve sevginin karşılığı ya yoktur ya da sevgiye, dostluğa aynı şekilde karşılık verilmez. Nitekim birinin bir tanrıyı ya da bir yöneticiyi, kendi sevgisine aynı ölçüde karşılık vermiyor diye suçlaması gülünç olsa gerek. Nitekim yöneticiye yakışan sevgi göstermek değil, sevilme*dir ya da başka tarzda bir sevgi göstermektir.”³³³ Bu tür dostluklarda bir bakıma herkes üzerine düşen görevi yapmalı ve istediğini almalıdır. Daha saygın olana daha çok onur verilirken, yardıma ihtiyaç duyana daha çok maddi yarar sağlanacaktır.

Dostluk konusunda dikkat çeken bir husus Aristoteles'in, dostluğun temeline iyi insanın kendini sevmesi düşüncesini koymasıdır. Ona göre, dostlarımıza karşı hissettiğimiz duygusal yakınlıklar ve çeşitli dostlukları betimlemeye yarayan özellikler gerçekte, bireyin kendisiyle ilişkilerinden doğuyor gibidirler. Bu bağlamda dost sevgisi de kişinin kendini sevmesinin bir sonucu olmalıdır. Şurası açıktır ki, erdemli insan kendisini sever ve kendisinde bulunan entelektüel öge için hep en iyi olanı ister. O, kendisiyle sürekli bir uyum içerisindedir. Ayrıca hayatını kendisiyle geçirmeyi ister. Hoş anıları ve iyi umutları vardır, sevinç ve acılarıyla baş başadır. Şimdi bu özelliklerin her biri kendi başına iyi insanda bulunduğu ve dostuyla ilişkisi kendi kendisiyle ilişkisi

³³⁰ Aristoteles, *N.E.*, 1158 b. Aristoteles, *E.E.*, 1236 a-1236 b. Haz ve yarar, farklı biçimde de olsa erdeme dayalı dostlukta mevcut olduğundan, bunlar dostluğa benzer; ancak gelip geçici ve övülmeyen durumlar oldukları için gerçek dostluktan ayrılırlar. Oysa erdeme dayalı dostluk suçlamalardan uzak ve kalıcıdır. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1158 b.

³³¹ Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *N.E.*, 1158 a.

³³² Aristoteles'e göre bunlar arasında asıl dostluk eşitliğe dayanan dostluktur. Aristoteles, *E.E.*, 1238 b. Başka bir husus, eşitliğe dayanan dostluğun daha önce adalet mevzuunda işlemiş olduğumuz *düzenleyici adalet*'e; eşit olmayanların arasındaki dostluğun ise, *dağıtıcı adalet*'e benzetilmesidir. Ancak tam bir özdeşlikten bahsedilmemektedir. Aradaki farklar ve geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1158 b-1160 a, 400 dipnot 2.

³³³ Aristoteles, *E.E.*, 1238 b.

gibi olduğundan (dostu bir başka kendidir), bunların dostluğu tek bir şey gibi olur ve bu özelliklere sahip kişiler dost olurlar. Dolayısıyla bencillik gibi gözüken bir durumdan özgecilik (diğerkâmlık) ortaya çıkar.³³⁴ Aristoteles konuyu aydınlatmak adına burada ikili bir bencillik tasnifi yapar: *Kötü kendini sevme* ve *iyi kendini sevme*.

Kötü kendini sevme; zenginlik, onur ve bedensel hazlar konusunda, bunların en büyük iyilikler olduğundan hareketle, en büyük payı kendine ayırma düşüncesini ifade eder. Her şeyi kendileri için yapar, başkaları adına hiçbir şey yapmazlar. Bunlar kendilerini tutkularına ve ruhlarının irrasyonel bölümüne terk ederler. Bu hareketlerinden dolayı da kınanırlar. Bunun tam tersine *iyi kendini sevme* ise, tutkularının etkisinden kurtulup ruhunun rasyonel bölümünün rehberliğinde avantajlı olanı değil iyi olanı istemidir. Bu da erdemli kişide bulunan sevmedir. O hem kendini hem dostunu sever ve o yönde çabalar. Dolayısıyla iyi kendini seven iyi insan, bencil kimseden ayrı olarak başkasının iyiliğini de işe katarak isteyen ve seven kişidir. Bu da özgeciliğin geri plana itilmediğini gösterir.³³⁵

Aristoteles'in dostlukla ilgili ortaya koyduğu birkaç hususa daha temas ederek bu konuyu sonlandıracağız. *Öncelikle*, *yakınlık duyma* ve *uzlaşma*, birilerinin iddia ettiği gibi dostlukla aynı şey değildir. Yakınlık duyma belki dostluğun başlangıcı sayılabilir. Her dost yakınlık duyabilir ama her yakınlık duyan dost değildir. Uzlaşma ise daha kapsamlı bir kavramdır. Sadece dostlukta değil her konuda uzlaşma sağlanabilir. Ayrıca uzlaşma siyasî bir dostluktur diyebiliriz. *İkinci olarak*, iyilik yapan insanların, iyilik yaptıkları kişiyi, onların kendilerini sevdiğinden daha fazla sevmesi bazı nedenlerden dolayıdır. (i) İyilik yapmak bir etkinliktir ve etkinlik haz veren şeylerdendir. (ii) İnsan, kendi eserini sever. İyilik yapılanlar adeta iyilik yapanın eseri gibidirler. (iii) İyilik, amacı yüce olan bir eylemdir ve insana mutluluk sağlar. (iv) Genel olarak eylemde fail, edilgin olana üstündür. *Son olarak* hem iyi günde hem de kötü günde dostlara ihtiyacımız vardır. Kötü günde bize yardım edecek, iyi günde de kendisine iyilikte bulunacağımız dostlara muhtacız. Ancak dostlarımızın sayısını da makul tutmamız gerekmektedir. Zaten güçlü

³³⁴ Ross'a göre, *N.E.*'de benmerkezcilik baskındır, özgeciliğe hemen hemen hiç yer verilmez. Dostlukla ilgili incelemede bile bencilliğin izleri vardır. Çünkü dostluk basit bir yardımseverlik değildir, onun karşılığının ödenmesi gerekir. Bununla birlikte özgeci ögenin de hakkı verilir, dostlukta sevmenin sevimden daha temel olduğu söylenir. Bkz. Ross, 358.

³³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1166 a-1169 b; Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York 1993, 249-256.

dostluklar kurmak zordur, diğerlerinin ise fazlasına gerek yoktur. Dolayısıyla ortak hayat için sadece yeterli sayıda dostumuz olmalıdır.³³⁶

1.2. ARİSTOTELES’TE AİLE AHLAKI VE SİYASET FELSEFESİ

1.2.1. Aristoteles’te Aile Ahlakı

Aristoteles aileye büyük önem vermektedir. Çünkü devlet içerisinde büyük farklılıklar olmasına karşın aile, birliğin sembolüdür. Ayrıca aile sevgisi, devlet sevgisinin temelini oluştururken, kamu alanı fikri, kişinin aile içerisinde oluşan özel alan fikrine bağlı olarak gelişmiştir.³³⁷ Bu yönüyle aile, devletin temeli sayılmaktadır. Aristoteles’e göre aileyi iki temel içgüdü oluşturmaktadır. Erkek ve kadını bir araya getiren *üreme içgüdüsü* ve karşılıklı yardımlaşma için efendi ile köleyi bir araya getiren *varlığını koruma içgüdüsü*. Böylece üç kişiden (erkek, kadın, köle) asgari bir topluluk yani *günlük ihtiyaçların karşılanması için doğa tarafından oluşturulmuş bir topluluk* olan aile meydana gelmiş olmaktadır.³³⁸

Görüldüğü üzere Aristoteles’in düşüncesinde aile, doğal bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, bir bakıma insanın sosyal bir varlık (zoon politikon) olarak kabul edilmesinin sonucudur. Çünkü aile, bu sığata sahip insanın oluşturabileceği en küçük sosyal yapıdır. Bu manada çekirdek aile, üreme, korunma ve bağımlılık gibi temel sosyal işlevleri yerine getirmektedir. Bu durum ailenin, temel ve evrensel biyolojik ihtiyaçların bir ifadesi olduğunu göstermektedir. Örneğin üreme için erkek ve kadının birlik olmaları gerekmektedir. Aristoteles’e göre bu eylem düşünülerek yapılmış bir eylem değildir, doğanın insanlarla beraber hayvan ve bitkilere de verdiği üreme isteğinin bir sonucudur. Aynı şeyler insanın kendini koruma isteği için de söylenebilir.

Aristoteles aile incelemesini, *aile ekonomisi/ev yönetimi (oikonomia)*³³⁹ üzerinden başlatmaktadır. Bu bağlamda o, aileyi oluşturan dört unsurdan söz eder: (i) Efendi ile köle, (ii) koca ile karı, (iii) baba ile çocuklar ve (iv) kazanma sanatı (para işleri). Bunların

³³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1166 b-1168 b, 1170 b-1171 b; Aristoteles, *E.E.*, 1241 a-1241 b.

³³⁷ Arlene W. Saxonhouse, “Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates’ Community of Wives”, *Polity*, 15, 1982, 202.

³³⁸ Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul 2014, I, 2; Ross, 369.

³³⁹ Ev yönetimi ve ekonomi kavramlarının, Aristoteles’in bu deyiminden türediği ifade edilmiştir. O bu deyimle, bir evin gelirleri ve giderleri bakımından malsal ve parasal yönetimini terimleştirmiştir. Geniş bilgi için bkz. Orhan Hançerlioğlu, “Oikonomia”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İV, 1993, 294.

ilkini anlatmak için genelde *despotluk (yöneticilik)* sözü kullanılır, diğer ikisine ise *kocalık* ve *babalık* denilebilir. Aristoteles ev yönetimi çerçevesinde özellikle kölelik ve kazanma sanatı üzerinde dururken, evlilik (kocalık) ve babalık hakkında daha az değerlendirme yapar. Ona göre mülk ailenin, mülk edinme de aile ekonomisinin bir parçasıdır. Çünkü belli bir düzeyde servet olmadan ne yaşamın kendisi ne de iyi yaşam mümkün olabilmektedir. Öte yandan herhangi bir sanat açısından uygun araçların var olması o işi yapmak için zorunludur. Araçlar cansız olabileceği gibi canlı da olabilirler. Bu manada mülkiyet konusu olan herhangi bir şey, bir kimsenin yaşamasını olanaklı kılan bir araç sayılabilir. Böyle düşünüldüğünde o kimsenin mülkiyeti, köleleri de içinde olmak üzere bu araçların toplamını ifade etmektedir. Köle de işte bu bağlamda canlı bir araç olarak görülmektedir. Hem de toplumun vazgeçemeyeceği bir araç. Bu nedenle Aristoteles'e göre araçsız sanat olamayacağı gibi kölesiz bir toplum da düşünülemez. Aristoteles köleye duyulan ihtiyacı: “*Lirin mızrabı kendiliğinden çalsaydı belki o zaman araca ve köleye ihtiyaç duyulmayabilirdi*”³⁴⁰ sözleriyle ifade etmiştir.

Aristoteles'e göre kölelik tabii bir olgudur. Bu, doğa gereği böyledir.³⁴¹ İnsanların kimisi hür kimisi ise köle olarak doğmaktadır, bu bir zorunluluktur ve böyle olması faydalıdır. Yaşamın sağlıklı yürüyebilmesi için bazıları yönetecek, bazıları ise yönetilecektir. Zekâsı sayesinde gereken her şeyi önceden görebilen kişiler, doğa tarafından yönetici ve efendi olarak seçilmişken, bunları yapmak için beden gücünden başka bir şeye sahip olmayan kişiler ise doğa tarafından köle olarak seçilmişlerdir. Aristoteles bunları *doğadan köle* olarak adlandırmaktadır. Bunlar, bir başkasına bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden ona sahip olacak kadar değil sadece anlayacak kadar pay alan kimselerdir. Onları evcil hayvanlardan ayıran şey, hayvanların içgüdüyle, kölelerin ise eksik akıllarıyla sahiplerine hizmet etmeleridir. Ancak kölelerin kullanılması hayvanlarınkine benzer, her ikisi de bedensel gereksinimlerin giderilmesinde kullanılırlar. Çünkü “*doğa, özgür kişilerle kölelerin bedenlerini ayrı ayrı yapmayı*

³⁴⁰ Aristoteles, *Politika*, I, 3-4; Aristoteles, *N.E.*, 1161 b.

³⁴¹ Aristoteles her ne kadar efendinin köleye dost olması gerektiğini söyleyerek düşüncesini yumuşatmaya çalışsa da onun insanları temelden bu şekilde efendi-köle diye ayırması kabul edilebilecek bir düşünce değildir. Yaşadığı toplumda elzem görülen bu ayrımın etkisinde kalması gerçekten Aristoteles adına bir hayal kırıklığıdır. Nitekim modern düşünceye aykırı olarak görebileceğimiz bu düşüncüyü John McDowell'in *utanç verici* olarak nitelediği ifade edilmiştir. *Doğal Kölelik Teorisi* adı altında yapılan tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Malcolm Heath, “Aristotle on Natural Slavery”, *Phronesis*, 53, 2008, 243-270.

amaçlamıştır: Köleler, zorunlu kol işleri için yeterince güçlü, özgür kişiler ise bu çeşit işlere yaramayacak şekilde, ama bir yurttaş yaşamına uygun biçimde yaratılmıştır."³⁴²

Aristoteles'e göre *ev yönetimi (oikonomia)* ile *para kazanma (krematistik/kazançbilim)*³⁴³ aynı şey değildir. Birinin ödevi malzeme sağlamak diğerinki ise harcamaktır. Ancak servet ve geçim sağlama anlamındaki sınırlı para kazanma ev yönetiminin bir parçası iken aşırı kazanca dayalı, üretim amacı olmayan ticari para kazanma ve özellikle de haksız bir kazanç olan faiz (tefecilik), ev yönetiminin bir parçası olarak kabul edilemez. Buna karşın göçebelik, tarım, balıkçılık ve avcılık gibi ticarete bağlı olmayan geçim türleri makul kabul edilmektedir. Bu bağlamda ev yönetimi para kazanma olmadığı için onun bir sınırı vardır. Çünkü para kazanma onun işi ve amacı değil, yalnızca bir araçtır. Öyleyse, para kazanma iki çeşittir: Biri zorunlu ve kabul edilebilecek niteliktedir ki bunun yönetime ilişkin olduğu söylenebilir. Öteki yani ticari olanı ise kınanabilir çünkü o doğadan değil insanların alışverişinden kaynaklanmaktadır. Ev idaresinde amaç sınırsız para kazanmak değildir, maalesef bazıları bunu ev idaresinin amacı olarak görmüşlerdir. Oysa ev idaresinin amacı eşya biriktirmek değil, insandır. Çünkü insanlar, mülkiyetten daha büyük öneme sahiptirler.³⁴⁴

Ev yönetiminde bir de karı-koca ve baba-çocuklar arasındaki ilişki söz konusudur. Bunların hepsi hür olmakla beraber, hâkimiyet koca ve babaya aittir. Babanın çocuklar üzerindeki yönetimi bir kralın yönetimidir, kocanın karısı üzerindeki yönetimi ise siyâsî yönetim (oligarşi) biçimidir. Bazı istisnalar olsa da erkek yönetim açısından kadına göre daha yetenekli yaratılmıştır. Bu bağlamda söz konusu kişiler arasındaki ilişki, ekonomiden daha önemlidir. Herkesin üzerine düşen görevi yerine getirecek uygunlukta olması gerekir ve bu uygunluk geniş manada erdem sözüyle anlatılır. Ailede herkesin ahlaki erdemlere sahip olması bir gerekliliktir ancak bu, onların ruhun bir bölümü olan düşünce yetisinden aldıkları pay oranında farklı farklı olacaktır. Örneğin köle, ruhun düşünme yetisinden hiç pay almaz, kadın alır ama işlemez, çocukta ise daha

³⁴² Aristoteles, *Politika*, I, 5.

³⁴³ Krematistik, ticaret yoluyla para kazanma sanatı anlamına gelmektedir ve Aristoteles tarafından ortaya konmuş bir kavramdır. Aristoteles *krematistik*'i ekonominin karşısına koymaktadır. Krematistik, amacının saltık olarak zenginleşme olmasıyla ekonomiden ayrılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Hançerlioğlu, III, 336.

³⁴⁴ Aristoteles, *Politika*, I, 8-10, 13.

gelişmemiştir. Düşünme yetisinden pay alan kişi ise üstün olan ve yönetendir ki ahlaki erdemin onda tam olması gerekir.³⁴⁵

Aristoteles evlenme hususunda ise şu hususlara dikkat çekmiştir: Çocuk yapma sürecinin erkekte ortalama yetmiş, kadında elli yaşında sona ereceği dikkate alınarak, evlenme yaşı buna göre tespit edilmelidir. Buna göre erkekler için otuz yedi, kadınlar içinse on sekiz yaşı ideal evlenme yaşıdır. Daha genç yaşta veya daha ihtiyarlık döneminde yapılan evlilikler, doğacak çocuklar ve annenin sağlığı için sakıncalı olabilmektedir. Birleşme mevsimi için kışı öneren Aristoteles'e göre, kuzey rüzgârları çocuğun erkek olmasına, güney rüzgârları ise kız olmasına sebep olmaktadır. Aristoteles devletin nüfus planlaması yapmasını önerir. Nüfus artışı olursa, ya da çocuk yapma sınırı aşılsa ceninde duygu ve hareket başlamadan önce çocuk düşürmeye başvurulabilir. Ayrıca özürlü doğan çocukların yaşatılmaması için kanun olabilir. Hamile kadınlar bu süre zarfında kendilerine dikkat etmeli, iyi beslenmeli ve spor yapmalılar. Çünkü çocuklar varlıklarını anadan alırlar. Doğumdan sonra çocuklara iyi bakılmalı bol bol süt verilmelidir. Besinlerine şarap katılması sakıncalı olabilir. Hareket etmesi sağlanarak sağlıklı olması ve varsa çarpıklıkları giderilmesi sağlanır. Bu ilk aşamadır.

Bundan sonraki aşama beş yaşına kadar sürer. Bu dönem boyunca, çocuklara herhangi bir şey öğretmeye kalkılmamalı ya da gelişmelerini engelleyecek işler yaptırılmamalıdır. Tabii hareketsiz de bırakılmamalıdır. Eğitim denetçileri, çocuklara anlatılacak hikâye ve masalları denetlemeli ve belirlemelidirler. Bunlar daha sonraki okullar için temel olacaktır. Çocuklar yedi yaşına kadar evde olacaklarından, onların yanında kötü söz ve davranışlardan uzak durulmalıdır. Yine onların çirkin ve hayâsız şeyleri görmelerine ve işitmelerine engel olunmalıdır. Hatta gençlerin bile belli yaşa ulaşınca kadar hayâsızca şeyler izlemeleri ve dinlemelerine engel olunmalıdır. Eğer bir hayâsızlık yaparlarsa cezalandırılmaları gerekir. Çünkü köle gibi davranmışlardır. Bu bağlamda beş ila yedi yaş arasındaki çocuklar soyluluğa aykırı şeyleri kapma ihtimallerinden dolayı, kölelerin yanında fazla tutulmamalıdır. Beşinci yaş günü geçince, çocuklar öğrenmeleri istenen şeyleri yalnızca gözlemlerle öğrenmelidirler.³⁴⁶

³⁴⁵ Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 12-13.

³⁴⁶ Bkz. Aristoteles, *Politika*, VII, 16-17.

Aile içerisindeki sevgi ve dostluk konusuna gelince, Aristoteles'e göre anne-baba arasındaki duygunun pek çoğu baba sevgisine bağlı gözükmetedir. Gerçekte anne-babalar çocuklarını kendilerinden bir şey diye severler ve çocuklar anne-babalarını kendilerinin varlık nedeni bir şey diye severler. Bu bağlamda bir şeyden çıkan, gerçekte çıktığı şeye aittir. Ve onu kendine ait hissetme duygusu daha güçlüdür. Buna bağlı olarak anne ve babanın çocuğuna olan sevgisi daha fazladır. Çünkü çocuk ondan bir parçadır. Ayrıca anne ve babanın sevgisi daha uzun sürelidir. Anne-babalar çocuklarını doğar doğmaz severler oysa çocuklar akılları erdiğinde ya da duyguları geliştiğinde ancak sevmeye başlarlar. Çocuklar anne ve babalarını kendilerinden oldukları için severler, kardeşler de birbirlerini aynı anne-babadan oldukları için severler. Bu bağlamda anne-baba aralarında özdeşliği sağlar. Ayrıca kan ve soy bağı ifadesinin nedeni budur. Aradaki bağ açıldıkça sevgi azalmakla beraber, genişler. Akraba sevgisi ortaya çıkar.

Aristoteles anne-baba sevgisini yüce bir sevgi olarak görür. Ona göre, insanların tanrılara sevgisi gibi, çocukların anne-babalarına sevgisi, iyi ve bize üstün olan varlığa hissettiğimiz sevgidir. Çünkü anne-babalar çocuklarına hayat vermekle, büyütmekle ve eğitmekle onlara iyiliklerin en büyüklerini yaparlar. Dolayısıyla anne-babalar ile çocuklar arasındaki sevgi diğer sevgilerden üstündür ve anne-baba ile çocuklar arasındaki hayat ortaklığı ne kadar sıkıysa, bu üstünlük de o kadar büyüktür. Bu kardeşler arasındaki sevgi için de geçerlidir. Koca ve karı arasındaki sevgi doğaya uygundur. Çünkü insan politik bir toplum oluşturmaktan çok, doğal olarak bir çift oluşturma eğilimindedir; aile siteden daha öncedir ve daha çok zorunludur ve çocukların dünyaya getirilmesi diğer canlı varlıklarla daha ortaktır. Aristoteles'e göre, çocuklar aile de bir bağ oluştururlar, bu nedenle çocuksuz ailelerde boşanma daha çok olur.³⁴⁷

1.2.2. Aristoteles'in Siyaset Felsefesi

1.2.2.1. Devletin Kaynağı ve Ereği

Aristoteles *Politika*'yı iki önemli fikirle açmaktadır: (i) Devlet bir topluluktur ve (ii) toplulukların en yücesidir, her şeyi kapsar, herhangi bir başka şeyden çok daha büyük

³⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1161 b-1162 a.

ölçüde iyiye, hatta en yüce iyiye yönelir.³⁴⁸ Onun amacı en iyi yaşamı elde etmektir. Bu yaşam kuru bir birlik değil, insanlar arasında erdemli yaşamı amaçlayan manevi bir bağdır. İnsan topluluklarını, köle ve hayvan topluluklarından ayıran yön de burasıdır.³⁴⁹ Bu bağlamda Aristoteles'e göre gözlemlerimize dayanarak, devletin³⁵⁰ oluşum aşamasına dair üç tür topluluk veya birlikten söz edilebilir. Birincisi, önceki başlıkta ele alınan ailedir. Ailenin, üreme ve kendini koruma içgüdüğü ile insanların oluşturduğu en küçük topluluk olduğu ifade edilmişti. İkinci topluluk, ailelerin bir araya gelmesiyle meydana gelen köylerdir. Köyler, günlük gereksinimlerin ötesinde bir amacın karşılanması için birçok evin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Köyü oluşturan evler doğal olarak aynı soydan gelen ailelerdir. Böyle olunca da köyün yönetimi adeta krallık gibi olmaktadır. Köyün en yaşlısı bir kral gibi köyü yönetmektedir. Üçüncü ve son topluluk ise çeşitli köylerin bir araya gelmesiyle oluşan *şehir (polis)* veya *devlettir*.³⁵¹

Devlet, topluluk oluşturma sürecinin en sonu ve en yetkinidir. Artık kendi kendine yeterliliğe erişilmiş, böylelikle aile ve köy ile yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken, şimdi iyi hayatı sağlayabilecek duruma gelinmiştir. Çünkü amaç sadece *yaşam* değil *iyi yaşam*dır. Bu iyi yaşam ve en yüksek iyiyi sağlayacak olan da devlettir. Çünkü devletin kuruluş ereği budur. Aristoteles bunu şöyle ifade eder: “*Kendi gözlemlerimiz, bize, her devletin iyi bir amaçla kurulmuş topluluk olduğunu söyler. İyi diyorum, çünkü gerçekten bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayan da en yüksek iyiyi amaç edinecektir. Bu bizim devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasî diyoruz.*”³⁵² Ayrıca Aristoteles'e göre devlet, aile ve bireyden önce gelmektedir. Çünkü bütün parçadan önce gelmelidir. Örneğin, el ya da ayağı vücuttan ayırdığımızda artık el veya ayaktan söz

³⁴⁸ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Çev.: İsmet Özel), Şule Yayınları, İstanbul 2009, 38.

³⁴⁹ Ernest Barker, *The Political Thought of Plato And Aristotle*, Methuen, London 1906, 281.

³⁵⁰ Aristoteles için devletin doğal ve doğru şekli site devletidir. Yoksa büyük bir imparatorluk hayali değildir. Onun hayal ettiği devlet, vatandaşların birbirlerini tanıdığı, doğrudan yönetime katılabildikleri, seçme ve seçilme haklarının olduğu, nüfusu ve yüzölçümü fazla büyük olmayan bir şehir devletidir. Geniş bilgi için bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3 – Aristoteles*, 281, Ross, 368. “*Bir devlet, on insandan ibaret olamaz ve yüz binden itibaren de artık bir devlet değildir.*” Barnes, 118.

³⁵¹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 2.

³⁵² Aristoteles, *Politika*, I, 1.

edilemez. Böyle bir eylem sonucunda, onu o yapan güç ve işlevi yitirmiş olacağı için ortadan kalkacaktır. Öyleyse, devletin hem doğal hem de bireyden önce olduğu açıktır.

Devlet, köyle aynı amaç doğrultusunda yani hayatın kendisi için ortaya çıkmıştır ancak onun bir başka arzuyu, iyi yaşam arzusunu doyurduğu görülmektedir. İyi yaşam Aristoteles'e göre, hem ahlaki hem de entelektüel etkinliği içerir. Bu bağlamda devlet, bir taraftan ahlaki etkinlik için daha uygun bir alan yaratırken, diğer taraftan erdemlerin içerisinde gerçekleşebileceği daha büyük bir ilişkiler çeşitliliği sunmaktadır. Dolayısıyla entelektüel etkinliği daha büyük bir gelişme kazandırır. Devlette entelektüel çalışmanın tam bir işbölümü mümkün olur ve yine onda her zihin başka zihinlerle temastan daha fazla uyarılır. Kısacası eğer toplumun daha ilkel biçimleri doğalsa, devlet de doğaldır. Zira devlet, onların hepsinin ereğidir ve bir şeyin doğası, onun ereğidir. Çünkü bir şeyin doğası diye adlandırdığımız şey, onun tam geliştiğinde olduğu şeydir. Buradan, devletin doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğası gereği siyasî bir hayvan olduğu sonucu çıkmaktadır. Zaten Aristoteles'e göre düpedüz bahtsızlık dışında doğası gereği, şehri/devleti olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya da üstünde. Zira sadece, devlet dediğimiz birliğe katılma yeteneği bulunmayan bir hayvan ya da kendi kendine yeten ve devlete ihtiyaç duymayan bir tanrı devletin bir parçası değildirler. Bu bağlamda doğa, siyasî bir hayvan olması amacıyla insana anlamlı konuşma yetisi vermiştir. Dil, yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlış bildirilmeye yarar. Bu insanların ayırt edici özelliğidir. İşte bir aileyi ya da şehri meydana getiren şey de bu konularda ortak bir görüşü paylaşmaktır.³⁵³

1.2.2.2. Devlet ve Anayasa Çeşitleri

Aristoteles, devletin tanımını yapabilmek için öncelikle yurttaşını incelememiz gerektiğini söyler; çünkü devlet, yurttaşların toplamıdır. Öyleyse yurttaş kimdir? Aristoteles'e göre bu konuda genel bir uzlaşma yoktur, bir yurttaş neyin meydana getirdiği hususunda anlaşamamıştır. Çoğu kere demokraside yurttaş kabul edilen bir kimse oligarşide yurttaş kabul edilmemektedir. Bununla birlikte bazı öneriler de yok değildir. Örneğin bazıları, mahkemeye dava açabilen ya da kendisine dava açılabilen kimseyi yurttaş olarak kabul etmektedirler. Ancak Aristoteles'e göre, bu çok geniş bir tanımdır.

³⁵³ Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 2; Ross, 370.

Buna göre bir yerde oturan yabancı biri de dava açabilmektedir. Dolayısıyla bunlar ancak sınırlı bir anlamda yurttaş kabul edilebilirler. Diğer bir öneri, belli bir yerde oturanların yurttaş kabul edilmeleridir. Ancak bu görüş de az önceki gerekçe ile reddedilebilir. Aristoteles'e göre, bir yurttaştan doğmak da insanı yurttaş yapmamaktadır. Çünkü bu durumda kurucu yurttaşları yurttaş yapan şeyin ne olduğunu belirleme ihtiyacı doğmaktadır.³⁵⁴ O halde mutlak yurttaş kimdir? Aristoteles buna şu cevabı verir:

*“Bence yurttaşı bütün ötekilerden etkinlikle ayıran, yargı'ya ve yetke'ye katılması yani yasal, siyasî ve yönetsel görevler almasıdır.”*³⁵⁵ O halde yurttaş; adaletin ve meclisin yönetimine katılan kişidir, denilebilir. Yurttaş bu şekilde tanımlayan Aristoteles, bu tanımın farklı anayasalara göre değişebileceğini ifade ederek, yaptığı tanımın, özellikle demokrasiye uygun bir tanım olduğunu söyler. Ona göre, devlette farklı roller üstleneceklerinden dolayı yurttaşların tamamının erdemi aynı değildir. Ama onların hepsinin ortak bir hedefi vardır; devletin güvenliği.³⁵⁶ Aristoteles'in yurttaşlık için meclis ve mahkemelere katılmayı gerekli görmesinin, onu mekanik işlerle uğraşanları ve zanaatçıları yurttaşlıktan dışlamaya götürdüğü ifade edilmiştir, çünkü onların bu iş için gereken zamanları yoktur. Başka bir neden de bedensel işlerin ruhun özgürlüğünü ortadan kaldırması ve onu gerçek erdem için uygunsuz kılmasıdır. O halde Ebenstesin'in ifade ettiği şekliyle: *“Aristoteles'in yurttaşlık düşüncesi, kendini etkin yurttaşlık işlerine vakfedebilmek için yeterli boş vakte, eğitime ve tecrübeye sahip, iktisadi bakımdan bağımsız soylunun yurttaşlığıdır.”*³⁵⁷ Bu yurttaşlık tanımına binaen devlet de; *hayatın sürmesini sağlayan ihtiyaçların karşılanması için kendi kendine yeten yurttaşlar topluluğu* olarak tanımlanabilir.³⁵⁸

Devlet hususunda değinilmesi gereken bir konu da *anayasadır (politeia)*. Aristoteles, *“Anayasa'dan biz, çeşitli yetkelerin ve özellikle bütün ötekilerin üstünde olan egemen yetkenin örgütlenişini anlıyoruz. Yurttaş topluluğu her yerde egemendir; anayasa da politeuma'nın toplamıdır. Örneğin, demokratik anayasalarda en üstün olan halk ya*

³⁵⁴ Bkz. Aristoteles, *Politika*, III, 1-2.

³⁵⁵ Aristoteles, *Politika*, III, 1.

³⁵⁶ Aristoteles burada iyi insan ve iyi yurttaş karşılaştırması yapar. İyi insanın iyiliği ile iyi yurttaşın iyiliğinin aynı olmadığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre iyi yurttaşlık anayasaya bağlılıkla alakalıdır ve herkesin erişebileceği bir şey olmalıdır. Oysa iyi insanın iyiliğine ulaşmak herkes için olanaksızdır. Konuyu özetler mahiyette şöyle formüle edebiliriz: “Her iyi insan, aynı zamanda iyi yurttaş olabilir ancak her iyi yurttaş iyi insan olamayabilir.” Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*, III, 4.

³⁵⁷ Ebenstein, 49.

³⁵⁸ Aristoteles, *Politika*, III, 1; Ross, 385; Copleston, *Felsefe Tarihi- Aristoteles*, 94.

da demos'tur, oligarşilerde ise azınlıktır. İşte bir anayasayı ötekinde bu ayırmaktadır-yurttaş topluluğunun bileşimi; aynı ayraç ötekilere de uygulanabilir"³⁵⁹ diyerek anayasanın ne olduğunu, birden çok anayasadan söz edilebileceğini ve farklı anayasalar arasında nasıl ayırım yapılabileceğini ortaya koymuştur. Burada ortaya konan ayracın, hükümetin kimin yararına işlediği meselesi olduğu gözükmemektedir.

Aristoteles'e göre, insanların birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile, toplum halinde yaşamak için doğal bir istekleri vardır. Yine de ortak yarar onları bir araya getiren bir etkidir, çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur. Bu bağlamda *ortak yarar*, her türlü yasa, yönetici veya uygulamanın doğru ya da yanlış olmasının ayracı olarak görülür.³⁶⁰ Öyleyse, ortak yararı amaçlayan anayasaların, mutlak adalete uygun olmakla doğru oldukları açıkken; yalnız yöneticilerin iyiliğini amaçlayan anayasaların ise yanlış olduğu ortaya çıkar. Bunlar, efendinin yararının en üstün görüldüğü, efendinin köle üzerindeki yönetimine benzer.³⁶¹ Bunları ifade ettikten sonra kaç tür anayasa (yönetim şekli) olduğu sorusunu sorabiliriz.

Aristoteles bu soruyu şöyle cevaplar: "*Aslında anayasa ile politeuma aynı şeydir; devletlerde yurttaşlar topluluğu egemen erk olur. Egemenlik ya bir adamın, ya bir azlığın ya da bir çokluğun elinde bulunacaktır. Bir kişi, azlık ya da çokluk, ortak yararı sağlama amacını güderek devleti yönettikleri zaman, bu anayasalar doğru olacaklardır; fakat yalnız bir kesimin –bu kesim ister bir kişi, ister azlık ya da kitle olsun- çıkarını gözetirlerse, söz konusu anayasa bir sapmadır. Doğru anayasalara genellikle verilen adlar şunlardır:*

- 1) **Krallık:** Ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimi.
- 2) **Aristokrasi:** Bir kişiden çoğunun, ama bir azlığın yönetimi.
- 3) **Siyasî Yönetim:** Bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim.

Bunlara karşılık olarak **sapmalar** da şunlardır: Krallıktan **tiranlık**, aristokrasiden **oligarşi**, siyasî yönetim ya da çokluğun anayasal egemenliğinden **demokrasi**. Çünkü tiranlık tek yöneticinin çıkarı için tek'in yönetimidir, oligarşi varlıklı adamların çıkarı

³⁵⁹ Aristoteles, *Politika*, III, 5.

³⁶⁰ Barbaros Yanık, "Aristoteles'in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi", *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 318 vd.

³⁶¹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, III, 5.

için, demokrasi yoksulların çıkarı için. Üçünden hiç biri bütün topluluğun yararını amaçlamaz."³⁶² Bu şekilde üçü doğru, üçü sapma olmak üzere altı anayasa/yönetim şekli olduğunu ifade eden Aristoteles, bu yönetim şekillerini biraz daha ayrıntılı olarak izah eder. Bu incelemelerde dikkat çeken husus ise farklı yönetim şekillerinin niteliğini belirleyen tek şeyin, siyasî erkin dağılımının olmadığı, bir onun kadar servet dağılımının etkili olduğudur. Özellikle, oligarşi ve demokrasinin belirleniminde azlık-çokluk mu yoksa zenginlik-fakirlik mi etkilidir tartışmasına değinen Aristoteles, ikinci belirlenimin daha akla uygun olduğu kanısındadır. Bu da onun, oligarşi ve demokrasi tanım ve açıklamalarında kendini açıkça göstermektedir.

"Tiranlık, devlet dediğimiz siyasî birlik üstünde despotça yürütülen monarşi biçimidir. Egemen erk mülkiyet sahiplerinin ellerinde bulununca oligarşi olur; birikmiş bir serveti bulunmayanların, varlıksızların ellerinde olunca da demokrasi... Dolayısıyla, oligarşiyle demokrasiyi birbirinden ayıran, servetin varlığı ya da yokluğudur. Esas nokta, siyasî erke sahip olmanın, ekonomik erke ya da servete sahip olmaktan ileri geldiği yerde, kişilerin sayısı çok da olsa az da olsa, bunun oligarşi; mülkiyetsiz sınıf erke sahip olunca da bunun demokrasi olmasıdır."³⁶³

Yeri gelmişken, aristokrasi, oligarşi ve demokrasinin tanımlayıcı belirtilerinin neliğine ve özellikle bu yönetim şekillerinin adalete bakışına değinmek gerekmektedir. Çünkü herkes bir şekilde, adaleti amaçlamakta ancak söylem ve eylemlerde mutlak adalet göz önünde bulundurulmadığı için farklı uygulamalar ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle adaletin, eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit olmayan şekilde davranma olduğu hususunda anlaşılmış olmasına rağmen, onun *kimler için* olduğu konusunda anlaşmazlığa düşülmüştür. Bunun nedeni, herkesin kendi durumunu göz önüne almasıdır. Şurası bir gerçektir ki insanlar kendi çıkarları söz konusu olunca, genellikle kötü bir yargıç olurlar. Soylular ve zenginler, bu niteliklerinden ötürü herkesten üstün olduklarını ve devletten bu oranda pay almaları gerektiğini düşünürlerken, özgür olmayı eşitlik kabul edenler ise her özgür insanın devletten aynı payı alması gerektiğini ileri sürerler. Böylece aristokrasi,

³⁶² Aristoteles, *Politika*, III, 7.

³⁶³ Aristoteles bu alıntıda, demokrasinin ayrıacı olarak mülkiyet sahibi olmamayı ifade etse de, hemen buranın devamında ve eserin dördüncü kitabında, asıl olarak demokrasiyi; özgür insanların egemen olduğu bir anayasa şekli olarak kabul etmektedir: "*Öyleyse, özgür kimseler egemen olunca anayasa demokrasidir, zengin kimseler egemen olunca oligarşidir, dememiz daha doğru olur...*" Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*, III, 8; IV, 4.

oligarşi ve demokrasi meydana gelir. Oysa soyluluk veya mülkiyet bakımından birbirlerine eşit olmayan insanların her bakımdan eşit olmadıklarını varsaymak ne kadar yanlış ise insanların özgür olmaları bakımından eşit oldukları için her bakımdan eşit olduklarını varsaymak da o kadar yanlıştır.³⁶⁴ Böyle düşünenler Aristoteles'e göre işin özünü, yani devletin niteliği ve amacını gözden kaçırmaktadırlar:

*“Öncelikle, açıktır ki, devlet yalnızca, aynı yerde yaşayan ve üyelerini kötülükten alıkoyan, mal ve hizmetlerin değiş tokuşunu sağlayan bir topluluk diye tanımlanamaz. Besbelli, bir devlet var olacaksa bütün bunlar olmalıdır, fakat bunların topunun varlığı bile bir devleti kendiliğinden meydana getirmez. Devlet, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde iyi yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek içindir... Devletin amacı, yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer bir yaşam kurmaktır. Yoksa kölelerden ya da hayvanlardan da bir devlet kurulabilirdi... Öyleyse şurasını teslim etmeliyiz ki devlet dediğimiz siyasî birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek içindir.”*³⁶⁵ Bu bağlamda, soylu eylemlerde bulunan kişiler, siyasî birliğin niteliğine hizmet etmektedirler ve bu amaca en çok hizmet edenler; her ne kadar özgür doğmuş olmak ya da aile asaleti bakımından kendisinden üstün olsalar da devletin amaçladığı öz iyilik bakımından aşağıda olanlardan, daha büyük bir payı hak ederler. Aynı şey servetçe daha üstün ancak iyilik bakımından daha aşağıda olanlar için de geçerlidir. Dolayısıyla erdem bakımından üstün olanı aşağıda olanla bir tutmak doğru değildir, bunlar arasında *orantılı eşitlik* uygulanmalıdır. Aristoteles'in de söylediği gibi: *“En iyi çalgı, en iyi çalana verilmelidir.”*³⁶⁶

Açıklanması gereken bir başka konu da devletin egemen erkinin kimin elinde olması gerektiğidir. Kralın mı, tiranın mı, halkın mı yoksa iyilerin ya da varlıklı sınıfın mı? Aristoteles bunu belirlemek için halkın doğasına bakmak gerektiğini belirtir. Bu konuda genel bir yönetim türünden bahsetmek doğru değildir. Gerekli olan, halkın kabul edeceği, sonra da sahip olduğu şeylerden hareketle işletebileceklerine inanacağı bir

³⁶⁴ Bkz. Aristoteles, *Politika*, III, 9, 13.

³⁶⁵ Aristoteles, *Politika*, III, 9.

³⁶⁶ Aristoteles, *Politika*, III, 12; Lloyd, 221. Aristoteles'in bu görüşlerini, *“Tarihte devlet hakkında bugüne kadar bundan daha yüksek, daha olumlu bir ideal dile getirilmemiştir”* diyerek öven Ross'un konuya dair kısa açıklaması için bkz. Ross, 393. Arslan ise, Aristoteles'in siyaset felsefesinin ruhu olarak nitelendirdiği bu görüşleri şöyle toplarlar: *“Aristoteles için iktidarın kaynağı ancak onun amacıyla meşrulaştırılabilir. Kim bu amacı en fazla yerine getirebilecek niteliklere sahipse, o iktidar olmalıdır. İktidarın amacı toplumun iyiliği, mutluluğudur... Ne zenginlik, ne özgürlük iktidarı meşru kılmaz. İktidarın kaynağı liyakattir. Amacı ise erdemdir, yurttaşları erdemli kılmaktır.”* Arslan, 292.

hükümet sistemi getirmektir. Bu bağlamda halkın doğası ile doğru yönetim şekli arasında bir uyumdan söz edilebilir. Tabii bu, sapma yönetimler için geçerli değildir, çünkü onlar doğaya aykırıdır. Eğer bir halk, üstün iyilikteki bir krallık ailesini devletin önderleri diye doğal olarak kabul edecek türden bir halksa, bu halka krallık yönetimi uygundur. Bir başka halk, siyasî görevler için gerekli yetenek ve erdeme sahip bulunmakla kendileri önder olan özgür kimselerce yönetilebilirse, o halka aristokratik yönetim uygundur. Bir diğeri ise biraz savaş yeteneğine sahipse ve varlıklı olanlara, liyakat temeline göre devlet görevlerini dağıtan bir yasa uyarınca yönetilebilirse, onlara da anayasal yönetim (politeia) uygundur. Ne var ki bunlar istisnai durumlardır.³⁶⁷ Doğru yönetim şekilleri bağlamında Aristoteles'in tercihi, öncelikle krallıktır (monarşi).

Aristoteles'in ideal anayasası, tüm erdem ve mükemmellikleri taşıyan, son derece üstün bir kişinin yönetici olacağı bir *krallıktır*.³⁶⁸ Bütün geri kalanların iyiliği ve yeteneği kendisiyle karşılaştırılamayacak derecede üstün biri varsa, artık o devletin bir parçası sayılamaz, çünkü o devleti aşmıştır. Yasa, bizzat kendisidir. Öyle ki bu tür birini yönetimimiz altına alma isteğimiz, Zeus'tan egemenliğini insanlarla paylaşmasını istemek gibidir. Doğal olan, ona boyun eğmektir. Bu gibi insanlar şehirlerinde kraldırlar.³⁶⁹ Bu ideale rağmen Aristoteles, reelde böyle insanların çok nadir olarak bulunduklarını ya da hiç bulunmadıklarını bilmektedir. Ayrıca krallık yönetimine getirilen bir takım itirazlar söz konusudur. Örneğin, krallığın babadan oğula geçmesi problemdir. Çünkü çocuğun krallık için yeterli olacağının bir garantisi yoktur.

Aristoteles bu realite karşısında, en üstün ve en iyi kişinin değil ancak eşit iyilerin olduğu bir toplumda, iyilerden ve soylulardan oluşan bir sınıfın tek bir iyiye üstün olacağını ifade ederek, ikinci en iyi anayasa türü olan *aristokrasiye* geçiş yapar. Aristoteles'e göre, çokluk birçok durumda, her kim olursa olsun tek bir adamdan daha iyi bir yargıdır. Sonra, çokluk daha güç bozulur ve bir topluluğun duygularına hâkim olması, tek kişi/azlıktan daha güçlüdür. Ayrıca, eşit erdeme sahip birçok insanın, aynı ölçüde

³⁶⁷ Aristoteles, *Politika*, III, 17; IV, 1.

³⁶⁸ Aristoteles beş çeşit monarşiden söz eder: 1) Kahramanlık çağlarındaki monarşi. 2) Barbarların monarşisi. 3) Aisymneteia ya da seçimli diktatörlük. 4) Lakedaimonia türü monarşi. 5) Mutlak monarşi. İlk dört tür monarşi bazı bakımlardan sınırlı iken, mutlak monarşi sınırsızdır. Dolayısıyla, aslında iki temel sınıf monarşiden söz etmek gerekir. Bu nedenle Aristoteles sadece mutlak monarşi ve diğerlerinin en sınırlısı olan Lakedaimonia türü monarşiyi inceler, diğerleri bunlar arasında bir yerde durmaktadır. Bunlar arasında Aristoteles'in en kabul edilebilir bulduğu tür, mutlak monarşidir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*, III, 13-17; Jones, 428.

³⁶⁹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, III, 13.

erdeme sahip olan tek kişi/azlığa göre hata yapma oranı daha düşüktür. “Öyleyse, hepsi iyi olan çoğunluğun egemenliğine, en iyilerin egemenliği, gerçek aristokrasi ve tek’in egemenliğine de krallık diyebilirsek, o zaman devletler için bir yönetim biçimi olarak, aristokrasi krallığa yeğdir”³⁷⁰ diyebiliriz. Aristokrasi yönetiminde yer alanların iyiliği veya erdemi, doğuştan gelen bir soyluluğun neticesi olmayıp, sonradan elde ettikleri mükemmel erdemden kaynaklanmaktadır. Bu yönetim şeklinde, söylenen özelliklere sahip olmayan kimseler yurttaş kabul edilmez ve yönetimde yer almazlar, yurttaşlar ise liyakate esas olmak üzere sırasıyla yönetir ve yönetilirler. Ne var ki, bu pozitif nitelermelere rağmen yukarda aristokrasi lehine kullandığımız, çoğunluğun daha iyi olduğu fikri, aristokrasi aşamasında son bulmaz. Çünkü Aristoteles’in felsefesi her zaman realiteyi, idealin önüne koymuştur. Aslında, aristokrasi yönetimini oluşturmak çok zordur ve o günki toplumun yapısına da terstir. O halde yapılması gereken yaşamın ve toplumun gerçeklerine uygun bir yönetim şeklinin onaylanmasıdır, bu da üçüncü en iyi anayasa olarak kabul edilebilecek *anayasal yönetimdir (politeia)*.

Daha önce, *bütün topluluğun iyiliği için tüm yurttaşların egemen erk olduğu yönetim şekli* olarak tarifini verdiğimiz anayasal yönetim, kısaca söylemek gerekirse, oligarşiyle demokrasinin bir karışımıdır. Yani, iki sapkın siyasî düzenin prensiplerinin karışımından ortaya çıkar. Böylece adı geçen iki düzenin aşırılıkları birbirleriyle törpülenir. Bir başka deyişle Aristoteles, en iyi siyasî düzen olarak öne sürdüğü anayasal yönetim ile karma bir düzen önerir. Bu karma düzende, hem zenginlerin hem de yoksulların hakları ve çıkarları korunacaktır.³⁷¹ Bu karışımlardan daha çok demokrasiye yaklaşanlara genel olarak anayasal yönetim denirken, oligarşiye yaklaşanlara ise aristokrasi denir. Anayasal yönetim şeklinde, kamu görevlerinin dağıtımında hem zenginlik hem de özgür olma dikkate alınacaktır. Böylece, özgür ve belli ölçüde mülk sahibi olan kişiler yönetimde söz sahibi olacaklar ki bu da bir *orta sınıf*³⁷² yönetiminden bahsedileceği anlamına gelir.

³⁷⁰ Aristoteles, *Politika*, III, 15.

³⁷¹ Gülçin Balamir Coşkun, “Çoğulcu Demokratik Sistemlerde Aristoteles Mirası: Ilımlı Siyaset Anlayışı”, *Cogito (Aristotelesçilik)*, 78, 2014, 268. Aristoteles, politeia ile demokrasi ve oligarşi arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğine dair üç yol önerir. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*, IV, 8-9

³⁷² Aristoteles’in önemli miraslarından biri, günümüz siyaset biliminde de siyasal düzenler için önemli bir değişken olarak kabul edilen orta sınıfın önemine yaptığı vurgudur. Bkz. Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2014, 57-63.

Hatırlanacağı üzere *Nikomakhos'a Etik*'te mutlu hayatın, uçların ortasında yer alan hayat olduğunu görmüştük. Aristoteles'e göre bu, toplum hayatı için de geçerli bir ilkedir. Şöyle ki, talihin verdiği şeyler ifrat ve tefrite vardığında akli izlememiz zor olur. Toplumda gereğinden fazla şeye sahip olan aristokratlar şiddete, gereğinden az şeyleri olan demokratlar, küçük hırsızlık ve dolandırıcılığa eğilimli olurlar. Birinciler okulda bile boyun eğme alışkanlığını kazanmazlar ve dolayısıyla itaat edemezler. İkinciler ise hiçbir zaman buyuramaz ve dolayısıyla köleler gibi yönetilmeleri gerekir. Böylece biri küçümseyen diğeri haset duyan bir efendiler ve köleler sitesi ortaya çıkar. Bundan dolayı bu iki aşırı grup arasında dengeyi sağlayabilen orta sınıfa mensup geniş bir yurttaşlar topluluğuna sahip olan şehir devleti mutludur. Bu sınıf, karşıtlarının birliğinden korkacak bir şeyi olamayan tek sınıftır. Zenginler ve yoksullar orta sınıfa her zaman birbirlerine güveneceklerinden daha çok güveneceklerdir. Böyle bir sınıfın olmaması durumunda her ikisi de kolayca tiranlığa dönüşebilen oligarşi ve demokrasi ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte demokrasi, oligarşiden daha iyidir. Zira orta sınıfı geliştirmeye doğru gider. Yönetimlerin çoğu sadece orta sınıfın çok küçük olmasından dolayı demokratik veya oligarşik olmuşlardır. Öyleyse şu apaçıktır ki orta sınıf aracılığıyla işleyen siyasî ortaklık, en iyisidir.³⁷³ Dolayısıyla Aristoteles'e göre orta sınıf, dengenin ve istikrarın güvencesidir. Orta sınıf olmadan hiçbir düzen ayakta kalmaz.³⁷⁴

Doğru anayasa tipleri arasında böyle bir sıralama yapan Aristoteles'e göre, en kötü yönetim biçimi tiranlıktır. Çünkü en yetkin olanından yapılan sapmanın en kötü olması gerekir. Oligarşi ikinciye gelir, çünkü aristokrasi bu anaysa türünden çok farklıdır. Oligarşi'de az sayıdaki zengin, kendi çıkarı adına yönetirken, aristokrasi'de kişisel liyakat ve zenginlik sahibi az sayıda kişinin toplum yararına yönetimi söz konusudur. Demokrasi ise sapmaların en az karşı çıkılması gerekenidir. Bununla birlikte demokrasi, çoğunluğu oluşturan özgür doğmuş çok kişinin kanun tanımaz ihtirasına hizmet eder. Ancak o, bütün halkın çıkarına diğer ikisinden daha fazla yaklaşır.³⁷⁵ Aristoteles bu sapma yönetim biçimlerini çeşitleriyle beraber ayrı ayrı inceler. Mesela tiranlığın üç, oligarşinin dört ve demokrasinin beş biçiminden bahseder.³⁷⁶

³⁷³ Bkz. Aristoteles, *Politika*, IV, 11; Ross, 403.

³⁷⁴ Ebenstein, 47.

³⁷⁵ Donald G. Tannenbaum, David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, (Çev.: Fatih Demirci), Liberte Yayınları, Ankara 2013, 83.

³⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*, IV, 4, 5, 10.

Bu aşamada Aristoteles'in yönetim şeklinden çok yöneticilerin iyi olmasına dikkat çektiğini hatırlatmak gerekir: “*En iyisi, iyilerin idare ettiği, en iyi olan kişilerin; ister bu tek kişi olsun, ister bir aile olsun isterse bir bütün halk olsun, yönettiği yönetim şeklidir. İdare edenlerin idare etmeye, idare edilenlerin idare edilmeye layık oldukları yönetim şeklidir. İyi insan, ister monarşik, ister aristokratik olsun, en iyi yönetimi yine bu şekilde ve insanı gerçekten iyi insan yapan yollarla kuracaktır.*”³⁷⁷ Aristoteles bununla beraber yasaların da iyi olması gerektiğini belirtir ve hatta yasayı yönetici erkin bir adım önüne geçirir. Çünkü yöneticiler tutkularına esir olabilir ve insanların en iyisi bile yoldan çıkabilir. Yasa ise tutkudan arınmış zekânın yansımasıdır. Yasa aşırılıkların törpüldüğü, ortalamanın dile geldiği yerdir. Ancak burada söz konusu olan, egemen erkin yasama kolunun yapabileceği düzenlemeler değil, bir temel yasadır. Böylece Aristoteles'in, günümüz hukuk düzenindeki anayasanın üstünlüğü ilkesini öngörmüş olduğu söylenebilir.³⁷⁸

Aristoteles'in *Politika*'da dikkat çeken belirlenimlerinden birisi de *kuvvetler ayrılığı*dır. Ona göre, bütün anayasalarda üç öge vardır ve ciddi bir yasa koyucunun, bunların her biri için en iyi düzenlemeyi araması gerekir. Bunların birincisi, *toplucu görüşüp düşünme* ve *birlikte karar almadır (yasama)*. Yani ülke çapında önem taşıyan her şeyin, örneğin antlaşmalar yapma, savaş ve barış kararı veya sürgün ve ölüm cezaları verme ya da yöneticileri seçme gibi kararların tartışılması. Bu kararların alınmasına, halkın tamamı veya bir kısmının katılabilmesi olanaklı iken, aralarında iş bölümü de yapılabilir. Bazı işler bir arada, bazıları ise sırasıyla yapılabilir. Bunlar Aristoteles'e göre uygulanabilecek yöntemlerdir. İkinci öge, *yürütmedir* yani bütün görev ve yetkelerin neler olacağı, bunların sayıları ve nitelikleri, görevlilerin kaç kişiye oluşacağı ya da nasıl seçileceği konuları. Ayrıca yöneticilerin görev sürelerinin ne kadar; altı ay mı, bir yıl mı ya da daha fazla mı olacağı, bu kişinin bir dönem mi yoksa iki dönem mi görev yapacağı vs. konular da bu kapsamda değerlendirilmesi gereken sorulardır. Yine devlet için hangi görev ve makamların olması gerektiği bir diğer tartışmadır. Aristoteles büyük devletlerde görevlerin farklı kişilere verilmesi gerektiğini, ancak küçük devletlerde birçok

³⁷⁷ Aristoteles, *Politika*, III, 18.

³⁷⁸ Bkz. Coşkun, 268-269. “*Anayasal devletin kanun hâkimiyeti kavramı, Aristoteles'in kendinden sonraki kuşaklara bıraktığı belki en önemli mirastır.*” Ebenstein, 55.

görevin birkaç elde toplanması gerektiğini ifade eder. Görevlere yapılan tayinler ise ya atama yoluyla ya da seçimle yapılabilecektir.

Bir anayasada olması gereken üçüncü öge ise *yargı*dır. Aristoteles'e göre, mahkemeleri birbirinden ayıran üç temel vardır. Bunlar (1) mahkeme üyelerini oluşturan kimseler, (2) yetki alanlarına giren konuların türü ve (3) atanma biçimleri olarak ifade edilebilir. Bu başlıklardan ilkiyle ilgili olarak, üyelerin herkes arasından mı, yoksa bir sınıftan mı seçilmesi gerektiği tartışılmalıdır. Bu konuda her iki durumda geçerli olabilir. İkinciye gelirse, burada sekiz tür mahkemeden söz edilmektedir.³⁷⁹ Üçüncü başlıkta ise tayinlerin kurayla ya da seçimle olabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür.³⁸⁰

1.2.2.3. İdeal Devlet ve Eğitim

Aristoteles, en iyi devleti gerçek manada tartışabilmek için öncelikle en çok istenilen yaşamın ne olduğuna karar vermemiz gerektiğini söyler. Çünkü yurttaşlar için en iyi yaşam türünü sağlamak, en iyi anayasanın amacı olmalıdır. Bunun için *Nikomakhos'a Etik*'ten de hatırlayacağımız bazı öğelerin gerekliliğine dikkat çekmek gerekmektedir. Bunlar, mutlu bir yaşam için bir arada bulunması gereken üç öğeden ibarettir: Bedensel varlığımız (*bedensel iyiler*), zihin ve ahlak niteliklerimiz (*ruhî iyiler*) ve bunlar dışında kalan şeyler (*dışsal iyiler*).

Bu üç şey üstünde genel bir anlaşma olmakla birlikte, bunların göreceli önemleri, her birinin ne ölçüde bulunması gerektiği ve ötesine geçince aşırı olacakları bir nokta bulunup bulunmadığı hakkında tartışma çoktur. Ancak Aristoteles konuyu cevapsız bırakmaz, ona göre iki şekilde bu sorun çözülebilir: (1) Yalnızca olguları gözlemlemek bile bizi sonuca götürür. İnsanların erdemleri kazanmaları ve sürdürmeleri dışsal şeyler sayesinde olmaz, tam tersine olur. Ayrıca, yüksek derecede erdeme ve ölçülü dışsal iyilere sahip kimselerin mutlu olması, gerekenden fazla mala ancak eksik erdeme sahip olan kimselerin mutlu olmasından daha kolaydır. (2) Dışsal iyiler, her biri bir amaca yarayan araç gereç gibidirler ve bir sınırları vardır, bir kimsenin bunlara gereğinden fazla sahip olması yarar

³⁷⁹ (1) Soruşturmalar, (2) kamu yararına göre işlenen suçlar, (3) anayasaya karşı işlenen suçlar, (4) görevlilerle başkaları arasında para cezası koyma konusunda çıkan çatışmalar, (5) belli bir büyüklükteki sözleşmelerden doğan özel yükümlülüklerle ilgili davalar, (6) adam öldürmeler, (7) yabancılar ve (8) küçük alışverişlerden çıkan davalar.

³⁸⁰ Bkz. Aristoteles, *Politika*, IV, 14, 15, 16.

yerine zarar getirebilir. Ruhî iyiler ise amaçtırlar ve her biri ne kadar çok olursa, o kadar yararlıdırlar. Öyleyse her insan, manevi ve zihni iyilikten pay aldığı ve bunlara dayanan hareketleri yaptığı ölçüde mutlu olur. Tanrı'nın kendisi bunun doğruluğunun bir kanıtıdır. Tanrı, dışsal iyilerden değil kendi içinden ve doğası gereği kutsal ve mutludur. Aynı şey, devlet için de geçerlidir: En iyi olan ve en iyi hareket eden şehir, mutlu şehirdir. İyi eylemlerde bulunmayanların mutlu olmaları olanaksızdır. Dolayısıyla erdem ve zekâ olmadan bir kimsenin ya da bir şehrin iyi eyleminden söz edilemez. Bu tartışmayı bir kenara bırakıp toparlayacak olursak; gerek bireyler, gerekse şehirler için en iyi yaşam, erdemin gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş erdemi olan yaşamdır.³⁸¹

Bunlara bakılırsa, insan ile şehir için mutluluk birdir. Çünkü birey olarak şehir zengin olursa, onu da mutlu sayarlar. Bu bağlamda Aristoteles, kim olursa olsun, herkesin mutlu olarak yaşayabileceği ve hareket edebileceği biçimde düzenlenmiş bir anayasayı, en iyi anayasa olarak belirlerken; iyi bir yasa koyucunun ödevini ise şehri, klanı ve diğer insan birliklerini incelemek ve onların iyi yaşamdan ve erişebilecekleri mutluluktan pay almalarını sağlayacak çözümler bulmak olarak belirler. Ayrıca Aristoteles'e göre eylemsizlik eylemden daha değerli sayılamaz; çünkü mutluluk, bir şeyler yapmaktır. Buna göre, etkin bir kamu yaşamı, eylemsiz bir özgür yaşamdan öndedir. Eğer mutluluk, iyi davranışta bulunmakla özdeş sayılabilirse, o zaman etkin yaşam, hem bütün topluluk olarak herhangi bir devlet için, hem de bireyler için en iyi yaşamdır, diyebiliriz.³⁸²

Aristoteles bu açıklamalardan sonra ideal devlet için olmazsa olmaz diyebileceğimiz, diğer bir ifadeyle ideal devleti oluşturan unsurları açıklamaya başlar. Bunların ilkinin *insanlar* yani *nüfus* oluşturmaktadır. Aristoteles'e göre nüfus bağlamında nicelik, bir yere kadar önemlidir. Çünkü devletin işlerini görecekt yeteri kadar kişiye mutlaka ihtiyaç olacaktır. Ancak nitelik daha önemlidir. Bazı kimseler, büyük şehirleri mutlu sayarlar ancak onlar büyüklüğü veya küçüklüğü yanlış değerlendirirler. Büyüklüğe, o şehirde yaşayan insanların sayısına bakarak hükmederler oysa yalnız sayıya değil, asıl güce ve etkinliğe bakmaları gerekmektedir. Dolayısıyla bir şehrin işlevini yerine getirecek kadar kişi yeterli olacaktır. Büyük şehirle kalabalık şehir aynı değildir. Üstelik deneyler göstermiştir ki çok büyük bir nüfusun iyi ve yasalara uygun olarak

³⁸¹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, VII, 1; Barker, 283.

³⁸² Bkz. Aristoteles, *Politika*, VII, 2-3.

yönetilmesi olanaksız değilse bile çok zordur. Bu bakımdan belirli sınırlara uyan şehir en iyisidir. Örneğin bir karış uzunluğunda bir gemi gerçekte bir gemi değildir, ancak yarım kilometre uzunluğundaki bir gemi de artık gemi olmaktan çıkmaktadır. Bir şehir de tıpkı böyledir, eğer çok az nüfusu olursa ihtiyaçlarını karşılayamaz. Ancak çok fazla nüfusu varsa belki bütün temel ihtiyaçlarını karşılar ama bir şehir olarak değil, etnik bir yığın olarak. İşlerin ve adaletin iyi yürümesi için insanların birbirini tanıması gerekir. Yoksa işe yabancılar da karışır ve düzen bozulur. Sonuç olarak nüfus denetlemeyi engelleyecek derece büyük olmamalı, ancak kendine yetecek kadar geniş olmalıdır.³⁸³

Devlet için gerekli olan ikinci öge ise, *ülkedir*. Aslında durum aşağı yukarı nüfus için söylenen gibidir. Yani toprak için de nitelik önemlidir ve yeterliliği esastır. Ülkenin büyüklüğü, yurttaşların kol emeği harcamaları gerekmeden, özgür bir insanın yaşamını, ama lükse varmayan bir yaşayış sürmelerini olanaklı kılacak kadar olmalıdır. Şehrin kurulacağı topraklar, oranın istila edilmesini zorlaştıran ancak sefere çıkılmasının kolay olacağı bir yer olmalıdır. Ülke, denetlemeye uygun bir büyüklükte olmalı, eğer imkân varsa hem deniz hem de kara ulaşımı bakımından elverişli olmalıdır. Bu yerleşim şekli, üç bakımdan üstünlük sağlar: Şehrin hareket kabiliyeti genişler, getirilen yiyecek maddelerinin toplanacağı bir yer meydana çıkar ve her türlü hammadde ve ihtiyaçların temini kolay sağlanır. Şehir içerisinde insanların ihtiyacını giderecek bir pazar da olmalıdır. Ancak bu pazar aşırı kazanç için değil gerekli malları ithal edip, ihtiyaç fazlasını ihraç etmek için kullanılmalıdır.³⁸⁴

İnsanların sayısının yanında değinilmesi gereken bir husus da onların karakteridir, başka bir ifadeyle doğal niteliklerinin nasıl olması gerektiğidir. Aristoteles'in ortaya koyduğu düşünce şöyledir: *“Soğuk bölgelerde yaşayan ırklar ve Avrupa'dakiler cesaret ve tutkuyla doludur, fakat beceri ve beyin güçleri biraz kıttır; bundan ötürü, genellikle bağımsız kalabilmelerine karşın, siyasî birlikleri ve başkalarına egemen olma yetenekleri yoktur. Öte yandan, Asyalı ırkların hem beyinleri hem de becerileri vardır, ama cesaret ve iradeleri eksiktir; bu nedenle hep köleleştirilir ve uyruk olarak kalırlar. Coğrafyaca orta bir durumu olan Helen ırkı ise her ikisinden de bir ölçüde pay almıştır. Dolayısıyla, en iyi siyasî kurumlara sahip olarak özgürlüğünü sürdürüyor ve tek bir anayasa altında birleşse, bütün öteki ülkelere egemen olabilecek yetenekte. Fakat bir takımını ötekiyle*

³⁸³ Aristoteles, *Politika*, VII, 4.

³⁸⁴ Aristoteles, *Politika*, VII, 5-6.

*karşılaştırdığımız zaman, aynı farkların Yunanlıların kendi aralarında da olduğunu gözlemliyoruz.”*³⁸⁵ Ancak bu realite, iyi insan olabilmek için her iki özelliğe de sahip olmak gerektiği kanısını yadsıtamaz.

Devletin hangi sınıflardan oluştuğu ve bunların hangilerinin yönetimden pay alması gerektiği meselesine gelince, Aristoteles bu sınıflamayı yapılacak iş ve faaliyetler yoluyla ortaya koyar. Buna göre, devlette var olması gereken şeyleri ve eylemleri ve buna bağlı olarak sınıfları şöyle sıralayabiliriz: (i) Yiyecekler (işçi veya ziraatçılar). (ii) El sanatları ve gereçleri (zanaatkârlar). (iii) Silahlar (savaşçılar). Gerek iç gerekse dış tehditlere karşı koymak için gereklidir. (iv) Servet (zenginler). Her türlü ihtiyaç için gereklidir. (v) Din ihtiyaçları (rahipler/din adamları). (vi) Hepsinden önemlisi, insanlar arasında haklıyı haksızı ayırma ve karar alma yöntemi (yargıçlar). Devletin bunlara ihtiyacı vardır. Çünkü bir devlet rastgele bir araya toplanmış bir yığın değildir. O, kendi kendine yeterli bir yaşamı amaçlayan bir insan topluluğudur ve eğer bu altı şeyden herhangi biri eksik olursa o topluluğun tümüyle kendi kendine yeterli olması mümkün olmayacaktır. Onun için bir şehir kurulurken bütün bu etkinliklere yer ayrılması zorunludur.³⁸⁶ Peki, bu görevler herkes tarafından mı yoksa belli grup ya da kişiler tarafından mı yerine getirilecektir?

Aristoteles’e göre, zanaatçıların erdemi olmadığı gibi çiftçilerin de politik görevleri yerine getirmek için boş zamanları yoktur. Aynı şekilde savaşçılar ve yargıçlar veya meclis üyeleri için zorunlu olan şeyler, farklı niteliklerdir. Birinciler için güç geçerli iken diğerleri için bilgelik öndedir. Fakat güç bakımından üstün olanlar iktidardan sürekli olarak yoksun bırakılmaya razı olmayacaklardır. Bundan dolayı aynı insanları gençliklerinde sitenin savaşçıları, orta yaşa eriştiklerinde yöneticileri ve emekli olduklarında onun rahipleri yapmak en iyisidir. Nihayet toprağın mülkiyeti onu

³⁸⁵ Aristoteles, *Politika*, VII, 7. Sinclair’in ifadesine göre, Aristoteles’in Hippokrates’den faydalanarak yaptığı bu değerlendirmelere katılmak mümkün gözükmemektedir. Her ne kadar tarihte coğrafya ve iklim şartlarının insan üzerindeki etkisini kabul eden birçok filozof ve düşünür olsa da bunlar genel geçer kabuller değildir. Bunun ötesinde Aristoteles asyalı ırklarla kimleri kastettiğini belirtmese de yaşadığı dönem düşünüldüğünde öncelikle İskitler akla gelmektedir. Oysa İskitler diğer tüm Türk topluluk ve devletleri gibi savaşçı bir millettir. Dolayısıyla onların cesur ve iradeli olmadıklarını söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan tarihin hiçbir döneminde Türkler millet olarak köleleştirilememişlerdir. Muhtemeldir ki Aristoteles ve onun kaynağı olan Hippokrates bu düşünceye ya bu konulara eserinde yer veren Herodot’un abartılı sözlerinden ki onu yanlış okumuşlar da olabilirler, ya da yaşadıkları dönemde özellikle Yunanlılar ve İskitler arasında yapılan köle ticaretinden etkilenecek varmışlardır. Nitekim Grakov, *İskitler* adlı eserinde bu köle ticareti hakkında bilgiler vermektedir. Geniş bilgi için bkz. B.N. Grakov, *İskitler*, Selenge Yayınları, İstanbul 2006. Dolayısıyla böyle tikel bir olgu üzerinden, tümel yargılara vararak bütün asyalı ırkları köle ruhlu insanlar olarak kabul etmek mümkün değildir.

³⁸⁶ Aristoteles, *Politika*, VII, 8.

işleyenlerin değil bu sınıfın elinde olmalıdır. Çünkü toprağı işleyenler yurttaşlar değil köleler veya işçiler olacaktır. Böylece karşımıza şu örgütlenme şeması çıkmaktadır: (1) Sonra yargıç daha sonra rahipler olacak ve her zaman varlıklı sınıfı meydana getirecek olan savaşçılar, (2) çiftçiler ve (3) zanaatçılar.³⁸⁷

İyi devletin vazgeçilmezi olan iyi bir yurttaşın, nasıl biri olması ya da nasıl eğitilmesi gerektiği konusu Aristoteles'in önemle üzerinde durduğu hususlardandır. Aristoteles'e göre iyi yurttaş doğru erek ve doğru eylem sahibi olmalıdır. Öyleyse bu nasıl olacaktır? Şurası açıktır ki gerçekte insanlar üç nedenden dolayı iyi ve erdemli olurlar: *Doğa, alışkanlık* ya da *eğitim* ve *akıl*. Dolayısıyla öncelikle doğası gereği, ortada vücudu ve zihniyle bir insan olmalıdır. Ancak bazı niteliklerle doğmuş olmak yeterli olmayabilir, çünkü alışkanlıklar ve eğitim bunlarda değişikliğe yol açabilirler. Ayrıca akıl sahibi olan tek varlık insandır ama bazen insan, doğaya ve alışkanlığa aykırı işler de yapabilmektedir. Oysa iyi bir insanın meydana gelebilmesi için bunların üçünün de uyumlu işlemesi gerekir. İşte eğitim burada devreye girer ve yurttaşın eğitimi başlar.³⁸⁸

Ancak burada asıl yurttaşların, önce yönetilen sonra yöneten kişiler oldukları unutulmamalıdır. Her iki durum için de ayrı eğitim yöntemleri gerektiğine göre, yapılacak olan, önce bu insanların itaatkâr yurttaş sonra da iyi yöneticiler olmalarını sağlayacak şekilde eğitilmeleridir. Bu eğitim esnasında amacın iyi belirlenmesi gerekir. Biz biliyoruz ki ruhun akıl sahibi kısmı, akla uyan kısmından ve teorik erdemler diğer erdemlerden daha üstündür. Yine daha küçük şeyleri, daha büyük amaçlar için yaparız. Örneğin, savaşı barış için veya faydasız eylemleri soylu eylemler için. Bu sebeple yasa koyucu, bunları göz önünde bulundurarak her zaman daha iyi amacı düşünmelidir. Ayrıca insanlar üzerinde despotça yönetimde bulunmak ve buna hayranlık duymak da doğru değildir. Özgür insanlar üzerinde egemen olmak daha soyludur. Az önce değindiğimiz gibi biz savaşı sadece barış için isteriz. Amaç barış ve kültürlü bir yaşamdır, yasa koyucunun bunu dikkate alması, amaç edinmesi en iyisidir. Ancak askerlik eğitimi gereksiz de değildir. Çünkü bununla, öncelikle başkalarının boyunduruğu altında olmaktan kurtuluruz. Şehrin yönetimini, iyiler adına üstleniriz ve sadece köle olanlar üzerinde efendilik yaparız.³⁸⁹

³⁸⁷ Bkz. Ross, 414-415.

³⁸⁸ Bkz. Aristoteles, *Politika*, VII, 13.

³⁸⁹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, VII, 14.

Eğitimde öncelik teorik erdemler ve zihne aittir ancak bu, zamansal bir öncelik değil, değerle ilgili bir önceliktir. Zaman bakımından ise beden ruhtan önce var olması gibi bedensel eğitim, ruhî eğitimden önce gelmelidir. Aristoteles'e göre bunu şu olgu kanıtlar: Çocuklarda doğumdan itibaren iştihâ gibi tutku ve iradenin bulunmasına karşılık, akıl yürütme ve zekâ, büyüdükçe ortaya çıkar.³⁹⁰

Aristoteles çocukların eğitimini üç aşamada ele alır. Doğumdan yedi yaşına kadar olup ailede gerçekleşir. Sonra yedi yaşından ergenlik çağına ve oradan da yirmi bir yaşına kadar devam eder. Aristoteles, asıl olarak eğitim işinin kamuya ait olması gerektiğini ifade eder. Eğitim ciddi bir iştir ve şahıslara bırakılamaz, herkese aynı şekilde uygulanmak durumundadır. Çünkü bütün şehir tek bir amaç etrafında toplanmaktadır. Eğitim konusunda yasalar konulması ve eğitimin ulusal bir sorun sayılması elzemdir. Eğitim konularına bakarsak, hem erdeme hem de faydaya hizmet eden dört başlık karşımıza çıkar: (1) Okuma ve yazma, (2) müzik, (3) beden eğitimi ve (4) resim. Şüphesiz bunlar iyi bir yaşam için gerekli ve faydalı olan alanlardır. Aristoteles, özellikle müzik ve beden eğitimine önem verir ve onları biraz daha ayrıntılı ele alır.³⁹¹

Sonuç olarak buraya kadar verilen bilgiler göz önüne alındığında Aristoteles'in, etîğin devamı hatta tamamlayıcısı niteliğinde gördüğü siyaset felsefesi alanında ortaya koyduğu bilgi ve değerlendirmelerin hem ahlakla ilgili eseri olan *Nikomakhos'a Etik* hem de hocası Platon'un siyaset kitabı *Devlet*'in gerisinde kaldığı söylenebilir. Nitekim bir Aristoteles uzmanı olarak kabul edilen Ross'un yaptığı değerlendirmeler de bu görüşü destekler mahiyettedir: *Politika'da yarım kalmış olan sadece eğitimle ilgili tartışma değildir, ideal devletin incelenmesinde birçok şey de eksiktir. Onda yasama, yürütme meclislerinin, yargı gücünün ne örgütlenmesi, ne işleyişi üzerine bir şey söylenmektedir. Bu boşluğun Aristoteles'in hayal gücünün eksikliğinde mi, yoksa incelemenin bu kısmının kayıp olmasından mı ileri geldiğini bilemiyoruz. Ancak Aristoteles'in, Platon gibi, insanlara bir kez iyi eğitim verildiği takdirde devletin gerektirdiği her şeyin bu eğitimi doğal olarak izleyeceği görüşünde olmuş olması kuvvetle muhtemeldir.*³⁹²

³⁹⁰ Aristoteles, *Politika*, VII, 14; Arslan, 321.

³⁹¹ Konulara dair ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*, VIII, 1-7.

³⁹² Ross, 418.

İKİNCİ BÖLÜM

KINALIZÂDE ALİ'NİN AHLAK ANLAYIŞI

2.1. KINALIZÂDE ALİ'DE AHLAK İLMİ

2.1.1. Kınalızâde Ali'nin Ahlak Düşüncesinin Ana Kaynakları

16. Yüzyılda Osmanlı'nın yetiştirdiği önemli ilim adamlarından biri olan Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken geniş bir literatürden yararlanmışır. Arapça ve Farsça'ya hâkim olması, bu dillerde yazılan ahlâkî ve edebî eserlerden rahatlıkla yararlanmasını sağlamıştır. Özellikle şiir, gazel, kaside gibi edebî ürünlere ilgi duyan Kınalızâde, bazen yaptığı alıntılarla bazen de kendi mısralarıyla eserini zenginleştirme yoluna gitmiştir.

Ebu Bekir Râzî, Kindî¹ ve Fârâbî² ile başladığı kabul edilen İslam Ahlak felsefesi içerisinde İbn Miskevyh'in yazdığı ve ilk sistematik ahlak kitabı olarak kabul edilen *Tehzîbü'l-Ahlâk*³ ile devam eden süreçte birçok müstakil ahlak kitabının⁴ veya içerisinde ahlak konularına yer verilen eserlerin⁵ yazılmış olması Kınalızâde'ye gelinceye kadar büyük bir ahlak literatür ve mirasının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu büyük külliyyatın farkında olan Kınalızâde, bunların bir kısmını doğrudan eserine kaynak yaparken bir kısmını da dolaylı olarak yani öncelediği eserler vesilesiyle kaynak olarak kullanmıştır denilebilir. Örneğin Kınalızâde'nin en temel ve birinci kaynağı olarak öne çıkan Tûsî'nin

¹ Ebu Bekir Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî* ve Kindî'nin *Def'ul-Ahzân* adlı eserleri İslam ahlak düşüncesinin ilk eserleri olarak kabul edilmektedir. Bu iki eser de Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Ebu Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı- et-Tıbbu'r-Rûhânî*, (Çev.: Hüseyin Karaman) İz Yayıncılık, İstanbul 2015; Ya'kub b. İshak El-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, (Çev.: Mustafa Çağrıçı), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2016.

² Fârâbî'nin konuya dair eserleri için bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'âda)*, (Çev.: Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2013; Ebû Nasr El-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (Tah.: Muvaffak Fevzi el-Cebr), Daru'l-Yenâbi', Dimeşk 2006, 55-91; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Çev. Hanîfî Özcan), M.Ü. İlahiyat Fakltesi Yayınları, İstanbul 2005.

³ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, (Tah.: Nevâf el-Cerrâh), Dâr Sâdır, Beyrut 1427/2006. Eserin Türkçesi için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi*, (Çev.: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.

⁴ Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*, Devvânî'nin *Ahlak-ı Celâli*, Hüseyin Vâiz'in *Ahlâk-ı Muhsinî*'si burada zikredilebilecek başlıca eserlerdir. Söz konusu eserler için bkz. Hâce Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, (Tas. ve Kur.: Siyavuş Hoşdıl), Müessesesi-i İntişarat-ı Ferâhânî, Tahran 1389; Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, Matbaa-i Münşi Nevî-i Kışver, Leknev 1334; Hüseyin Vaiz Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsinî*, Bombay 1312.

⁵ Örnek olarak bkz. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Çev.: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1992, III; Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve 'd-Dîn*, (Şerh.: Muhammed Kerim Racih), İkra Yayınları, Beyrut 1985.

Ahlak-ı Nâsirî'si, onun isim zikretmekten çekinmeyerek doğrudan kullandığı kaynak olarak görülmektedir. İbn Miskeveyh ise onun doğrudan kaynağı sayılmaz. Oysa Tûsî'nin eserinde, aile ve devlet ahlakı bölümleri dışarıda tutulursa, takip ettiği ve neredeyse aynısıyla kitabına yansıttığı görüşler İbn Miskeveyh'e aittir. Dolayısıyla ister doğrudan denilsin isterse ana kaynaklar denilsin bu ifadelendirme aslında izafî bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bunu birçok eser ve düşünür için de söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim çalışmamızın içerisinde verilecek olan kaynaklara bakıldığında bu söylenenlerin daha iyi anlaşılacağı umulmaktadır. Bu değerlendirmeler saklı kalmakla birlikte Kınalızâde'nin kitabında kullanmış olduğu ana kaynakları şu şekilde belirlemek mümkündür.

Az önce de ifade edildiği üzere Kınalızâde'nin en önemli kaynağı Tûsî'nin *Ahlak-ı Nâsirî*'sidir.⁶ Plan ve içerik olarak takip edilen eser, Kınalızâde'nin adeta başucu eseridir. Ferdî ahlak, aile ahlakı ve devlet ahlakı olarak üç bölüme ayrılmış olan *Ahlak-ı Nâsirî* aynen takip edilmiştir. Ancak ara başlıklar ve içeriğe bakıldığında Kınalızâde'nin çoğu zaman kendince bir adlandırma ve değerlendirme yaptığı görülmektedir. Onun, Tûsî'ye ait katılmadığı görüş ve düşünceleri eserine almayarak ya da eleştirerek farklı kaynaklara yöneldiği bir gerçektir. Farklı kaynaklar derken burada karşımıza çıkan ilk eser genellikle Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si olmaktadır. Kısacası Kınalızâde'nin ikinci ana kaynağı bu eserdir.⁷ Kınalızâde, Tûsî'de bulamadığı ya da eksik kaldığını düşündüğü yerleri Devvânî'nin görüşleriyle kapatmaya çalışmıştır. Özellikle de konuyu dînî bağlamda ele almak ve açıklamak istediğinde *Ahlak-ı Celâlî* başvuru kaynağı olmuştur.

Kınalızâde'nin, eserini dînî içerik ve dînî ahlak bakımından zenginleştirmek istediğinde, başvurduğu diğer bir önemli kaynağın Gazâlî olduğu görülmektedir. Özellikle *dilin afetleri* gibi konularda neredeyse tamamıyla Gazâlî'den yararlandığı anlaşılmaktadır. Onun, *İhyâ* (özellikle III. Cilt) ve *Mîzânu'l-Amel*'⁸i Kınalızâde'nin bu konudaki önemli kaynaklarından sayılmalıdır.

⁶ Kınalızâde üzerine yapılan çalışmalar aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Âlâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, 78; Mustafa Koç, *Giriş (Ahlâk-ı Âlâî içersinde)*, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, 8-9.

⁷ Bkz. Oktay, 78-79; Koç, 9.

⁸ Bkz. Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel/Amellerin Ölçüsü*, (Çev.: Remzi Barışık), Kılıçaslan Yayınları, Ankara 1970.

Burada dikkat çekici bir nokta Kınalızâde'nin, Tûsî ve Devvânî'nin eserleri yanısıra örnek aldığını söylediği⁹ üçüncü kitap olan Hüseyin Vâiz'in *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserini diğerlerinin aksine kaynak olarak neredeyse hiç kullanmamış olmasıdır.¹⁰ Kınalızâde, dilinin sade ve anlaşılır olması sebebiyle daha meşhur olup halk tarafından benimsenmesi yönüyle övmüş olduğu *Ahlak-ı Muhsinî*'yi muhtemelen felsefî bir dil kullanmadığı için çok tercih etmemiştir. Nitekim o, diğer ahlak kitapları kadar ilmî derinliğe ve felsefî dile sahip olmadığı için bu eseri eleştirmiştir.¹¹ Oysa hatırlanacağı üzere Kınalızâde'nin amacı pratik felsefeyi içeren bir kitap yazmaktır.

Kınalızâde, İbn Miskeveyh, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere birçok İslam filozofu ve Sokrates, Platon, Aristoteles, Galen, Empedeokles ve Diyojen gibi birçok antik dönem filozofunun görüş ve düşüncelerine de eserinde yer vermiştir. Ancak bunları doğrudan ilk kaynak olarak almamış, Tûsî ve Devvânî vasıtasıyla ikincil kaynak olarak kullanmıştır. Bununla beraber bazen de isim vermeden İbn Sina ve İbn Miskeveyh'in görüşlerinden ilk elden yararlandığı anlaşılmaktadır.¹² Bunlara çalışmanın ilgili bölümlerinde rastlamak mümkün olacaktır.

Bu kaynakların yanısıra, seleflerinin aksine ayet ve hadislerin Kınalızâde tarafından daha fazla kullanıldığı görülmektedir.¹³ Aynı şeyi eserde kullanılan şiirler için de söylemek mümkündür.¹⁴ Kınalızâde neredeyse her konuda ya bir alıntı şiir ya da kendi şiirlerini kullanmıştır. Bunların örnekleri az da olsa çalışmada sunulacaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Kınalızâde kendisine tevarüs eden ilmî birikimden yararlanma noktasında cömert davranmış ve bu kaynaklardan alınan bilgilerle hacimli bir eser meydana getirmiştir. Ancak bu Kınalızâde'nin tamamıyla aşırma tarzı, özgünlükten uzak bir eser oluşturduğu anlamına gelmemelidir. O, önünde bulunan kaynağı dikkatli bir

⁹ Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâ'i*, (Haz.: Mustafa Koç), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, 7^a.

¹⁰ Kınalızâde eserinin son kısmında sadece bir yerde *Hüseyin Vaiz*'e atıfta bulunmuştur. Bkz. Kınalızâde, 265^b.

¹¹ Bkz. Kınalızâde, 7^a.

¹² Adnan Adivar, *Ahlak-ı Âlâ'i*'nin asıl kaynaklarıyla beraber Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabından mülhem olduğunu zikreder. Bkz. Abdülhak Adnan Adivar, "Kınalı-Zâde Ali Efendi", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, VI, 1977, 710. Kınalızâde'nin kaynakları konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Oktay, 77-88.

¹³ Tûsî, 30 ayet ve 15 hadis, Devvânî 47 ayet ve 88 hadis kullanmışken, Kınalızâde'nin, 95 ayet ve 94 hadis kullandığı tespit edilmiştir. Bkz. Oktay, 81.

¹⁴ Tûsî'de 17, Devvânî'de 72 şiir yer alırken, Kınalızâde yaklaşık 530 şiire eserinde yer vermiştir. Bkz. Anay, 246; Oktay, 85.

şekilde inceleyerek, kendi düşünce yapısı ve uslubuna uygun bir şekilde, seçmeci bir tavırla toplamış ve bunları sentezleyerek eserine aktarmıştır. Bunu yaparken farklı fikir ve delillerle konuyu genişletmiş ve geliştirmiştir. Bu manada klasik eserler değerlendirilirken, *Ahlâk-ı Alâî*'yi neşre hazırlayan Koç'un şu cümlelerinin dikkate alınması gerektiğine inanıyoruz:

“Şark ahlak literatürü daima önceki metinleri sarmalayarak teşekkül etme sistemine sahiptir. Miras sürekli tasfiye edilir, ilâvelerle tekmil edilir. Müsterek bir miras telakkisi, bu tür metinlerde müellifler tarafından kaynaklara sürekli atıflar yapmayı lüzumsuz kılar. Müellif, farklı düşündüğü takdirde ayrıldığı noktayı tebarüz ettirir. Bu tür metinler üzerinde yürürken, modern refrans sistemini aramak beyhudedir ve bu klasik metinlerin geldiği geleneği dikkate almamaktır. Şüphesiz orjinalite, terkibe, ifadede ve ilavededir.”¹⁵

2.1.2. Kınalızâde Ali'de İlimler Tasnifi ve Ahlak İlminin Önemi

İlimlerin genel bir tasnife tabi tutularak alanlarının ve aralarındaki ilişkilerin belirlenmesi, bir filozofun bilim ve metot anlayışını göstermekle kalmaz aynı zamanda onun varlık anlayışını da ortaya koyar. Bunun farkında olan İslam filozofları, ilk bölümde de ifade edildiği üzere Aristoteles'ten beri süregelen ilimler sınıflamasına kayıtsız kalmamış ve birçoğu ya müstakil bir eser kaleme alarak ya da felsefe alanında yazdıkları eserlerin içerisinde bu konuya yer vererek çeşitli ilim sınıflamaları yapmışlardır. Bu bağlamda İslam'ın klasik çağından günümüze ulaşan ilimlerin tasnifine dair ilk ve özgün tasnifin Kindî'ye ait olduğu ifade edilmekle beraber bu konuda yazılmış ilk müstakil ve sistematik eserin Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm*'u olduğu kabul edilmektedir.¹⁶ Kınalızâde'ye kadar devam eden süreç aynı şekilde gelmiş, o da seleflerinin yolunu tutarak eserinde ilimler tasnifine yer vermiştir.

Kınalızâde, ihtiyari iş ve eylemlerden istenilen sonucun alınabilmesini; öncelikle onun mahiyetine dair tamamen veya kısmen bir bilgiye sahip olmaya, ikinci olarak

¹⁵ Koç, 8.

¹⁶ Diğer İslam filozoflarının ilimler tasnifini görmek ve konuya dair geniş bilgi için bkz. Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3/22, 2011, 533-556; Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, 28-29; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, 134-155; Mahmut Kaya, “İhsâu'l-Ulûm”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XXI, 2000, 549-550. Ayrıca bkz. Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Dem yayınları, İstanbul 2014, 123-290.

faydasının varlığından emin olmaya dayandırır. Bu tespitler, onun yapacağı açıklama ve tasniflerin yöntemini de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda o, öncelikle hikmetin tanımı ve kısımları ekseninde mahiyetini, daha sonra ise faydasını açıklama yoluna gitmiştir. Kınalızade, hikmetin şöyle bir tarifini verir: “*Hikmet*¹⁷, *mevcûdât-ı hâriciyye nefsü’l-emrde ne halde ise o hâl üzerine bilmektir, velâkin tâkat-ı beşeriyye vefâ ettikçe ve kudret-i insânîde mümkün olduğu mikdâr.*”¹⁸ Ne var ki bu tarif ameli kapsamaz, bu nedenle Kınalızâde, bazı filozofların hem ilmi hem ameli kapsayacak şekilde *hikmeti; ilim ve amelin insan nefsinde hâsıl olması ve insan nefsinin bu iki cihetten kemâl mertebesine erişmesi*, olarak tarif ettiklerini belirtir. Nitekim Tûsî’nin de bu çerçevede hikmeti; *eşyayı layık olduğu üzere bilmek ve fiilleri layıkıyla yerine getirmek*, şeklinde tarif ettiğini aktarır.¹⁹

Kınalızâde, verdiği ilk tarifte yer alan *mevcudat-ı hariciyye* kavramının iki kısma ayrıldığını söyler: *Birincisi*, meydana gelmesinde bizim hiçbir etkimizin olmadığı varlıklardır. Gökyüzü, insan ve hayvan gibi varlıklar böyledir. *İkincisi* ise, varlığı bize bağlı olan ve bizim etkimiz olmaksızın var olamayan şeylerdir. Bizden kaynaklanan fiil ve eylemler böyledir. Kınalızâde bu tasniften hareketle, hikmeti de iki kısımda ele alır:

1- *Teorik felsefe (nazârî hikmet)*: Oluşmasında bizim hiçbir etkimizin olmadığı varlıklardan bahseden ilimdir. Kazanılması araştırma ve incelemeye yani teoriye dayandığı için bu adı almıştır.²⁰ Nazârî hikmet üç kısma ayrılmaktadır:

¹⁷ Grekçe felsefi eserlerin Arapça’ya tercümesi sırasında *phila-sophia* kelimesinin *hikmet sevgisi* anlamına gelmesiyle bağlantılı olarak *hikmet* terimi, felsefi anlamlar kazanmış ve zamanla İslam felsefi ilimler sisteminin genel adı yahut bu sistemde yer alan metafizik, tıp ve hatta mekanik gibi ilimlerin özel adı olmuştur. Birçok İslam âlim ve filozofu eserlerinde *felsefe* yerine *hikmet* tabirini kullanmıştır. Geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, “Hikmet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XVII, 1998, 503-511; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, 23; İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, 87. Kınalızâde, bu hikmete *mutlak hikmet* der ve erdemın kısmı olan hikmetten ayırır. Farklılık, ilkinde yani mutlak hikmet, özel bir bilgi fiili/masdarı iken diğesinde yani erdem olan hikmet, bilen öznenin bir niteliğidir. Probleme dair bir çalışma için bkz. Ahmet Kâmil Cihan, “Kınalızâde’ye Göre Mutlak Hikmetin Erdem Olan Hikmetten Farkı”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 231-239.

¹⁸ Bkz. Kınalızâde, 10^a. Bu tarif Kınalızâde’ye özgü bir tarif olmayıp öteden beri yapılagelen bir tariftir. Krş. İbn Sînâ, *Uyunu’l-Hikme*, (Nşr. Abdurrahman Bedevi), Beyrut 1980, 16; Tûsî, 18. Ayrıca Kınalızâde’nin hikmet anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Ayşe Sıdika Oktay, “Kınalızâde Ali’de Hikmet Kavramı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 2003, 25-36.

¹⁹ Kınalızâde, 10^a. Nasîruddin Tûsî’nin orjinal tarifi şöyledir: “*حکمت در عرف اهل معرفت عبارت است از دانستن چیزها چنان که باشد و قیام نمودن به کارها چنان که باید، به قدر استطاعت تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است*”. Bkz. Tûsî, 18. Tanımın tam Türkçesi için bkz. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, (Çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, 14; Anar Gafarov, *Nasîruddin Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, 46.

²⁰ Kınalızâde, 10^b

(a) *Metafizik (ilm-i ilâhî /ilm-i a'lâ)*; zihinde ve hariçte heyula adı verilen maddeden uzak olan; mübdi'-i evvel (Allah), mücerret akıl ve ruh gibi varlıklardan bahseden ilimdir. Madde eksik olduğu için, zihinde ve hariçte ondan uzak olanın yüce olduğu gerçeği açıktır. Ayrıca konuların en şereflişinden (zât-ı ilah) bahseden bu ilme yüce demek uygun düşmektedir.

(b) *Matematik (ilm-i riyâzî/ilm-i evsat)*; zihinde maddeden uzak olan ancak hariçte maddeye ihtiyaç duyan dâire, üçgen veya dörtgen gibi varlıklardan bahseden ilimdir. Bir yönden yüce, bir yönden noksan olduğu için ilm-i evsat olarak nitelendirilmiştir. Bu ilim kendi arasında dört bölümden oluşmaktadır: Astronomi (hey'et), geometri (hendese), hisâb ve mûsikî.²¹ Kınalızâde'ye göre, eski filozoflar yeni yetişen çocuklara metafizik öğretmeye başlamadan önce zihnî alışkanlık kazandırmak için önce matematik öğretmişlerdir. Çünkü bu ilim yakîn ve kat'î delillere dayanmaktadır ve onda şüphe, vehim ve zan bulunmamaktadır. Dolayısıyla öğrenmeye yeni başlayan bir öğrencinin tabiatı yakîne alışırsa metafizikte de zanna razı olmaz ve yakîn bilgiye ulaşmak ister. Aynı şey ahlak ilmi için de geçerlidir.²²

(c) *Doğa bilimleri (ilm-i tabiî/ilm-i esfel)*; zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olan varlıklardan bahseden ilimdir. Hareket ve sükûnun kaynağı olan tabiata nazaran ilm-i tabiî, eksiklik sıfatı taşıyan maddeye ihtiyaç duyduğu için ilm-i esfel denilmiştir.²³

2- *Pratik felsefe (amelî hikmet)*: Meydana gelmesi bize bağlı olan, diğer bir ifadeyle bizden kaynaklanan eylemlerden ve bizden (nefs) bahseden ilimdir. Konusu amel olduğu için bu adla anılmıştır.²⁴ Amelî hikmet de tıpkı nazari hikmet gibi kendi içerisinde üç kısımdır:

(a) *Ahlak İlmi (İlm-i Ahlâk)*: Başka kişileri dışarıda bırakacak şekilde, tek bir kişinin yaptığı fiil ve eylemlerden bahseden ve onları inceleyen ilimdir. Bu ahlak ilmi, kişinin iyi bir ahlaka sahip olup, kötü ahlaktan uzaklaşması için nasıl bir huya sahip olması gerektiğinden bahseder. Ayrıca bu ilim, insanın hemcinsleriyle bağı ve ilişkisi dikkate

²¹ Kınalızâde, 11^a-12^a

²² Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Âlâî*, 100.

²³ Kınalızâde, 12^a.

²⁴ Kınalızâde, 12^a. Hulusi Arslan, "Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlâk-Din İlişkisi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 2014, 52. Kınalızâde, amelî hikmeti kendi ifadesiyle eserinin maksad-ı aksâsı ve matlab-ı a'lâsı olarak nitelendirir.

alınmaksızın, tek başına olduğunda bile güzel ahlaktan ve iyiliklerden ödün vermemesinin gerekliliği üzerinde durur.

(b) *Aile Ahlakı (İlm-i Tedbîrî'l-Menzil)*: Aile bireyleri ve çalışanları ile alakalı fiil ve eylemlerden bahseden ilimdir. Ev içerisinde düzen ve mutluluğun kurulabilmesi için, eş ve çocuklar ile ya da hizmetçi ve çalışanlarla nasıl ilişki kurulması gerektiği ya da onlara nasıl davranılması gerektiği bu ilmin inceleme alanıdır.

(c) *Devlet Ahlakı (İlm-i Tedbîrî'l-Medîne)*: Bütün şehir veya ülke halkının birlikte yaşamalarından kaynaklanabilecek durumlardan ve bu duruma uygun kural ve uygulamalardan bahseden ilimdir.²⁵

Kınalızâde, insandan kaynaklanan güzel fiil ve davranışların kaynağı ve sebebine dair, Tûsî'nin yaptığı açıklamayı önemli görür. Buna göre salih amellerin kaynağı ya *tab'î* ya da *vaz'î*dir. Yani insan bir eylemi ya tabiatı gereği ya da birinin ona bildirmesi ve insanın da ona boyun eğmesi sonucunda yapar. Esası *tab'î* olan fiiller, zamanın ve şartların değişmesiyle değişmezken (amelî hikmet), *vaz'î* olan fiiller bunun tam tersine zamana ve şartlara göre değişebilirler. *Vaz'î* fiiller, bir topluluğun kabulü ile oluşmuşsa buna *örf ve adet*, bir peygamber veya imamın emriyle yerine getiriliyorsa *nevâmis-i ilâhi (ilâhi şeriat)* adını alır. Bu da pratik felsefe gibi kendi arasında üç çeşittir; bir kişiyle alakalı olan (ibadetler), ev halkıyla alakalı olan (nikâh ve muamelat) ve toplumla alakalı olanlar (hudud u siyaset). Bu ilimlere fıkıh ilmi denmiştir ve bunlar hikmetin (felsefe) dışında kabul edilmelidirler. Çünkü hikmet ehli olan filozofların bakışı, milletlere ve devletlere göre değişmeyen, akılların hükümlerinin izlenmesi ve tümel işlerin incelenmesine yöneliktir.²⁶

²⁵ Kınalızâde, 12^a-12^b. Kınalızâde buraya kadar aktardığı bilgilerin genel itibarıyla cumhurun kabul görmüş düşünceleri olduğunu ifade eder. Ancak Kınalızâde'nin verdiği bu ilimler tasnifi İbn Sînâ'ya ait olup Tûsî vasıtasıyla Kınalızâde'ye kadar gelmiştir. Krş. İbn Sînâ, "Aksamu'l-Ulumi'l-Aklyyye", Abdülemir Z. Şemseddin (Ed.), *El-Mezhebü't-Terbevî'inde İbn Sînâ*, (ss. 261-272), Daru'l-Kitabi'l-Alemî, Beyrut 1988; Tûsî, 18-19; Hasan Akkanat, "İbn Sina'nın Akli Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Dini Araştırmalar*, 11/31, 2008, 195-234. Ayrıca İbn Sînâ'nın ilimler sınıflaması hakkında geniş bilgi için bkz. Hidayet Peker, "İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 2000, 447-452.

²⁶ Kınalızâde, 12^b-13^a; krş. Tûsî, 21-22. Kınalızâde ve Tûsî'de bu şekilde yüzeysel bir şekilde ele alınan değerlerin kaynağı probleminin İbn Sînâ kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Konuya dair geniş bilgi için bkz. Müfit Selim Saruhan, "İbn Sînâ'da Ahlakî Çözüm Üzerine", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu- Bildiriler I*, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, 121-149; Şeyma Şahinoğlu, *İbn Sînâ'da Ahlak Sorunu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009. Bu paragraftan hareketle Kınalızâde'nin, felsefe ile dini uzlaştırma ve aralarında paralellik kurma düşüncesinde olduğu ileri sürülebilir. Kınalızâde'de değerlerin kaynağına dair bir çalışma için bkz. Bkz. Ayşe Sıdika

Kınalızâde'ye göre nazari hikmet, varlıklara dair soyut bilgileri ve hakikatlerin mahiyetlerini bilmemizi sağlar. Bu gerçekler, insanın dünyada kemâle, ahirette ise mutluluğa erişmesini sağlar. Nazari ilim insanı öncelikle doğru inanca sahip yapar. Kişi bu hikmet sayesinde kendine gerekli olan ilimlerle donanır ve her türlü batıl inanç ve cehaletten sıyrılarak ameli hikmete geçiş yapar. Onu da elde etmekle birlikte güzel ahlak ve iyi huy sahibi olur, kötü huylardan uzaklaşır. Dünyada bütün işlerini iyi bir şekilde yapar ve ahirette de şerefli bir yere ve en büyük mutluluğa erişir. Dolayısıyla ameli hikmetin amacı, nazari hikmetin aksine sırf bilgi değil, bilgiyi takip eden eylemdir. Amellerle ahlakı mükemmelleştirmek ve davranışları güzelleştirmektir. Çünkü ilim ağacı amel meyvesini vermezse, itibar dairesinin dışında kalır. Şu da var ki kişi, nazari hikmet ile kazanılması gereken doğru inançtan mahrumsa, ebedi hüsrana uğrar ve bu da kişi için daha kötü olur.²⁷

Kınalızâde'ye göre ahlak ilmi bu yönleriyle, *ruhânî tıp (tıbb-ı rûhânî)* adını almaktadır. Nasıl tıbb-ı cismânî denilen tıp ilminde bir doktor, bedende meydana gelen hastalıkları tedavi edip bedenın korunması için önlemler alıyorsa; ahlak ilmi de ruhî hastalıkları tedavi eder ve iyi huyların devam etmesini sağlar.²⁸ Bu bağlamda ahlak ilminin faydalarını şöyle özetlemek mümkündür; nefse güzel huyları kazandırmak, çirkin ahlakı ondan uzaklaştırmak ve güzel ahlak üzerine yaratılmış nefislerin, bu huyları devam ettirmesini ve geliştirmesini sağlamak. Bu noktada ahlakın değişip değişmeyeceği meselesi önem kazanmaktadır.

2.1.3. Kınalızâde Ali'de Ahlak Ve İnsan

Ahlakın değişip değişmeyeceği meselesi eskiden beri tartışılmalan bir husustur. Kınalızâde, bu hususta üç farklı görüş olduğunu ifade eder: *Birinci görüş* sahiplerine göre, ahlakın değişmesi mümkün değildir. Çünkü ahlak insan doğasına aittir ve doğuştan gelir. Onun özüne ait bir özelliktir ve özsel olan, arızî şeylerden etkilenmez. *İkinci görüşe* göre,

Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlakî Yasa Ve Değerlerin Kaynağı Sorunu", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 383-390.

²⁷ Kınalızâde, 10^b-11^a, 13^a-14^a. Bu hikmetler arasında öncelik nazari hikmete aittir, o olmadan amelin temelini oluşturan itikat olmaz. İtikat olmayınca da amelin manası kalmaz.

²⁸ Kınalızâde, 14^b-15^a. Bu tasnif ahlak-tıp ilişkisi bağlamında Ebu Bekir Râzî'de temelini bulmakta olup, *tıbb-ı rûhânî* kavramını ilk kullanan filozof da Ebu Bekir Râzî'dir. Bkz. Ebu Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı- et-Tıbbu'r-Rûhânî*, 20-21; Hüseyin Karaman, *Ebu Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, 99-104.

ahlak iki türlüdür. İlki tabîîdir; yaratılışla gelir ve bunun değiştirilmesi mümkün değildir. Diğeri ise âdet ve alışkanlıkla elde edilir ki bunların değişmesi mümkündür. *Üçüncü görüşe* göre ise, ahlak değişebilir ve bu bağlamda kötü ahlak düzeltilebilir. Çünkü ahlak tabîî değildir, harici sebep ve arızî şeylerden ortaya çıkmıştır.²⁹

Kınalızâde, âlimlerin ve filozofların çoğunun üçüncü görüşü kabul ettiklerini, kendisinin de bu kanaatte olduğunu ifade eder.³⁰ Çünkü peygamberlerin dine davetlerinin ve eğitimcilerin tavsiyelerinin altında, ahlakın değişebilir olduğu düşüncesi vardır. Kınalızâde, bu tartışmanın aslında *ahlakın tabii olup olmadığı* meselesine dayandığını söyler. Burada ilk olarak, kendisinden önce ortaya konulmuş dört farklı görüşten bahseder.³¹ Bazı filozoflar, insanın tam bir iyilik ve mükemmellik üzerine yaratıldığını savunurlar. Ancak insan daha sonra şehvi duygularına kapılıp, kötü insanlarla arkadaşlık kurarak, iyi ve hayırlı işlerden uzaklaşır ve yaratılışına aykırı hareket eder hale gelir.³²

Bazı filozoflar bu görüşün aksine, insan nefsinin yaratılış itibariyle iyilik değil, kötülük üzerine olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nefsin cevheri, nurâni olsa da kötülüklerle karıştığı için kötülüğe eğilimlidir. Ancak bazı insanlar, eğer kötülük cevheri, nurâni cevhere mutlak galip gelmemişse, bir yol göstericinin yardımıyla bu kötü yaratılışını değiştirip, iyi biri haline gelebilirler. Filozofların çoğu ise, insanın ne sadece iyilik ne de sadece kötülük üzerine yaratıldığını, aksine her ikisine de yetenekli şekilde yaratılmış olduğunu söylemişlerdir. Eğer kişi, iyi insanlarla beraber olur ve iyi işler yaparsa mutluluk ve kemale ulaşır. Kötü insanlarla birlikte olup kötülük yaparsa cezayı hak eden bir bahtsız halini alır.³³

Bu konuda görüşlerine yer verilen bir isim de Galen'dir. Galen'e göre, insanlar üç türlü nefse sahiptirler: Bazıları sırf iyilik, bazıları sırf kötülük üzere yaratılmışlardır. Diğer bazıları ise iki tarafa da kabiliyetli olarak yaratılmışlardır. Eğer kişi iyi insanlarla

²⁹ Kınalızâde, 15^a.

³⁰ Bkz. Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi, İstanbul 1939, 81-82. Kınalızâde'nin bu düşüncesi, Tûsî ve İbn Sînâ üzerinden Aristoteles'e kadar uzanmaktadır. Zira İbn Sînâ, Aristoteles gibi insanın iyilik ve kötülüğü yapabilecek kapasitede olduğunu ve ahlakın bütünüyle sonradan kazanıldığını (mükteseb) düşünmektedir. Bkz. İbn Sînâ, "İlmü'l-Ahlâk", Abdülemir Z. Şemseddin (Ed.), *El-Mezhebü't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*, (ss. 373-374), Daru'l-Kitabi'l-Alemî, Beyrut 1988.

³¹ Bkz. Kınalızâde, 15^b. Krş. İbn Miskeveyh, 30-32; Tûsî, 89-94; Devvânî, 36-45.

³² Kınalızâde, bu görüşe dair şu hadisi zikreder: "*Her doğan fıtrat üzere doğar, sonra anne babası onu Yahudi, Hristiyan ya da Mecusi yapar.*" Buhârî, *Cenâiz*, 91. Bzk. Kınalızâde, 15^b.

³³ Kınalızâde, 16^a.

beraber olursa iyi, olmazsa kötü birisi olur. Ayrıca Galen'e göre ahlakın bir kısmı değişirken, bir kısmı değişmez.³⁴

Kınalızâde, cumhur-ı müte'ahhirîn ve âmme-i muhakkikîn diye nitelendirdiği kimselerin, üçüncü görüşe katılarak, ahlakın değişebilir olduğunu savunduklarını ifade eder. Zira hiçbir ahlak tabîî değildir ki değişmesi imkânsız olsun. Eğer ahlak tamamen tabîî olup değişmeyen bir şey olsaydı, peygamberler vasıtasıyla ortaya konan hükümler gereksiz olduğu gibi âlim ve yöneticilerin buna dayanarak yaptığı uygulamalar ve uyarılar da faydasız olurdu. Oysa âlimler bunun aksine, çocukların eğitilmesi hususunda fikir birliği içindedirler. Bu bağlamda eğitim ve terbiyenin faydası herkesçe görülen açık bir durumdur. Ahlakın değişebilir olduğu da öğlen vaktindeki güneş gibi açık ve ortadadır. Ancak şu vardır ki yerleşmiş bir kötü ahlakı değiştirmek çok zordur. Bunun nedenlerinden birisi kötü ahlaklı insanların cahilce düşünüp, sahip olduğu kötü ahlaktan kurtulabileceğine inanmaması ve bu yönde gayret göstermemesidir. Eğer büyük çaba sarf edilir ve bir mücadeleye girilirse onun da değişmesi mümkündür. Zira Allah, bu tür insanların kötülükten kurtulup iyiliğe yönelmeleri için terbiyeci ve öğreticiler var etmiştir. Bu bağlamda *ilk terbiye edici*, ilahi bilgi ve onun prensipleridir. Bunu İslam içermektedir. *İkinci terbiyeci* ise, akıl ve temyiz sahibi kişilere mahsus olan amelî hikmettir. Bu kitabın konusu da zaten budur.³⁵

Kısacası âlimlerin çoğunun görüşü, ahlakın değişebileceği yönünde iken; Galen, bazılarının değişip bazılarının değişemeyeceğini ileri sürmüştür. Böyle kabul edilse bile, olumlu taraftan bakıldığında ahlak ilminin önemi ve gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim tıp ilmi bazı hastalıkları tedavi edemese de, ona olan ihtiyaç açıktır.³⁶ Ahlak ilmi de böyle kabul edilmelidir. Buradan anlaşılmaktadır ki Kınalızâde, ahlakın değişebilirliği

³⁴ Kınalızâde, 16^a. Yazar, bu görüşleri Tûsî'den aktardığını ifade etmiştir, ancak Tûsî'nin de İbn Miskevyh'den aldığı anlaşılmaktadır. Krş. İbn Miskeveyh, 30-31; Tûsî, 89-92. Bu görüşlerin Galen'e aidiyeti hakkında bkz. Harun Kuşlu, Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", M. Zahit Tiryaki (Ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, (ss. 9-30), Nobel Kitap, İstanbul 2016.

³⁵ Kınalızâde, 16^a-17^a.

³⁶ Kınalızâde, 17^a. Kınalızâde burada son olarak, kanaatimizce Devvânî'nin de etkisiyle Galen'in görüşünü destekler mahiyette, İbn Sînâ'nın kötü ahlaktan kurtulması mümkün olmayanlar için kullandığı *belâdet-i mütenâhiye* tabirine yer vermiştir. Ancak İbn Sînâ'nın bu tabiri, küçüğü büyüğü bilmekle birlikte büyüğün küçüğü içerdiğini anlayamayan aklı kıtlar için kullandığını aktarması, Kınalızâde'nin bu görüşü istisna olarak gördüğünü ve ahlakın değişebilir olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Devvânî'nin konuya dair görüşü ve değerlendirmeleri için bkz. Devvânî, 36-46; Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk Ve Siyaset Düşüncesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, 266-267.

meselesini daha çok ahlak ilminin gerekliliği ve faydası açısından değerlendirme ihtiyacı duymuştur.

Kınalızâde, amelî hikmetin önemli konularından birisinin **nefs meselesi** olduğunu, özellikle de nefs-i insanî olduğunu belirtmiş³⁷ ve konuyu geniş bir şekilde ele almıştır. Ona göre iyi eylemlerin seçilip yapılabilmesi için nefsin ve onun güçlerinin iyi bilinmesi gerekir.³⁸ Çünkü insan ancak bu sayede iyi ve kötü yönlerinin farkına varıp tespit ettiği hastalıkları tedavi edebilir. Bu onun, istenilen ahlaki davranışları kazanması ve en yüksek mutluluğa ulaşmasının yoludur. Kınalızâde, nefs konusunda eklektik bir düşünceye sahip olmakla³⁹ birlikte orijinal sayılabilecek görüşlere de sahiptir. O, genelde Tûsî'nin metodunu takip etmiş ancak onun eksik bıraktığını düşündüğü yerlere eklemeler yaparak kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Bu görüşlerde onun en büyük dayanağı İbn Sînâ olmakla birlikte, ondan farklı olarak ortaya koyduğu tasnif ve yorumlar kayda değerdir.⁴⁰ Bununla birlikte yer yer Gazâlî, Sühreverdî ve İbn Arâbî gibi isimlerin düşüncelerinden de yararlanmış⁴¹.

³⁷ “پس بو علمك موضوعي نفس انسانی در اما شول جهته كه اندن افعال جميله محموده يا قبيحه مذمومه بالاختيار صادر اولور” Kınalızâde, A.A., 18^b. Kınalızâde'nin nefs anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Ayşe Sıdika Oktay, “Kınalızâde Ali Efendi'nin Nefs Konusundaki Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2001, 93-118. Farklı bir değerlendirme için bkz. Cafer Sadık Yaran, “Kınalızâde'nin Nefs Teorisi ve Erdem Etiği”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 219-229.

³⁸ Kınalızâde'nin buradaki ifadesinden çıkarılabilecek olan nefs bağlamında psikoloji (ilmü'n-nefs) ile ahlak ilmi arasındaki ilişki yeni değildir. Temelinde Grek-Helenistik ahlak felsefesi ve psikolojisi olan bu düşünce, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan itibaren neredeyse bütün İslam filozofları ve hatta mutasavvıflarında vardır. Etkilerinin Kınalızâde'ye kadar geldiği de açıkça görülmektedir.

³⁹ Uluç'a göre bu eklektik düşüncenin nedeni, 14. yüzyıldan itibaren genelde İslam düşüncesinin ve özelde Türk/Osmanlı düşüncesinin, farklı ve kimi zaman zıt felsefî ekollerin kaynaşması ve tek bir sistem haline gelmesidir. Bir başka deyişle İslam Yeniplatoncu Aristoculuğu anlamında Meşşâilik, onu eleştiren Gazalîcilik, Meşşâiliğe alternatif olarak ortaya çıkan İshrâkîlik ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûdu, bu yüzyıldan itibaren artık birbirinden bağımsız ve çoğu zaman birbirine muhalif felsefî-fikrî meslekler ve ekoller olmaktan çıkıp tek bir sistem içinde terkip edilmiştir. Bu bağlamda Kınalızâde de çağının fikrî/felsefî ruhunu yansıtmıştır. Bkz. Tahir Uluç, “Kınalızâde Ali Efendinin Nefs Görüşü”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı* (ss. 253), A. Sıdika Oktay (Ed.), SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014.

⁴⁰ Bunun nedeni, onun nefs konusuyla olan ilgisinin, İbn Sînâ gibi varlık probleminden kaynaklanan bir yaklaşımın sonucu değil, nefsi ahlak ilminin temeli olarak görmesidir. İbn Sînâ nefsi, tehzîbü'l-ahlâk bağlamından çok varlığı ve mahiyeti açısından incelemiştir. Başka bir ifadeyle onun nefs incelemesi, psikoloji ve ahlaktan ziyade metafizik ve fizik araştırmasıdır. Bkz. Kınalızâde, 18^a-18^b; Tûsî, 27; Oktay, 139. İbn Sînâ'nın nefs anlayışına dair geniş bir çalışma için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.

⁴¹ Bu etkiler özellikle, çalışmamıza dâhil etmeyi gerekli görmediğimiz Ahiret hayatının mahiyeti yani *haşrin cemani mi yoksa ruhani mi olacağı tartışması* ve *misâl (hayal) âlemi* konularında söz konusudur. Bu konulara ve Kınalızâde üzerindeki İshrâkî etkilere dair geniş bilgi edinmek için bkz. Uluç, 261-267. Burada belirtmek istediğimiz tek konu, Kınalızâde'nin haşr meselesi konusunda, haşrin ruhani olacağı iddiasında bulunan -ki aralarında İbn Sînâ ve Tûsî de vardır- filozoflar hakkında kullandığı hoş olmayan ifadelerdir.

Kınalızâde, nefis konusunu üç temel başlık altında incelemiştir; *nefsin tanımı*, *nefs-beden ilişkisi* ve *nefsin güçleri*. Onun buradaki nefsten kastı insan nefsidir ve buna nefsi-nâtika da denilmektedir. Kınalızâde, filozofların bu şekilde kullandığı nefsin, din dilinde *ruh* olarak adlandırıldığını ifade eder.⁴² O, filozofların ve âlimlerin çoğunun kabul ettiğini söylediği **nefs tanımını** şöyle yapar: “*İnsan nefsi, cisim ve cismânilik özelliği taşımayan basit bir cevherdir ki bizzat ma’kûlâtı kavrayıp keşfeder ve beden üzerinde âlât ve kuvvetler vasıtasıyla tasarrufta bulunur.*”⁴³ Ruhun mahiyet ve hakikatine dair daha fazla ayrıntıya girmek istemediğini belirten Kınalızâde, ayrıntılı bilgi için adres olarak Sühreverdî’nin, *Avarifu’l-Maarif* adlı eserini gösterir.⁴⁴ Kınalızâde’nin burada verdiği referans çok ilginçtir. Nefsi felsefî bağlamda ele alıp tartışan Kınalızâde, o kadar felsefî metin varken klasik tasavvuf metinlerinden kabul edilen *Avarifu’l-Maarif*’i referans göstermektedir. Hem de Sühreverdî eserinde Kınalızâde’nin tartışılmasına kapı araladığı ruh tartışmalarını tasvip etmediğini belirttiği halde. Gerçekten bu durum, açık görüşlerine alışkın olduğumuz Kınalızâde açısından bir çelişki yaratmaktadır. Bu eleştiriyle beraber söz konusu referans, birkaç açıdan yorumlanabilir. Kınalızâde’nin bu referansı vermesinin nedeni, az önce geçen, *nefsin, din dilinde ruh olarak kullanıldığına* dair sözlerine binaen, ruhun din dilindeki kullanım ve manalarına dikkat çekmek isteği olabileceği gibi tasavvufî düşünce ve kişiliğinin bir yansıması da olabilir. Konuya dönülecek olursa, yukarıda ifade edildiği üzere nefsin mahiyeti konusunda ayrıntıya

İçinde çelişki barındıran bu ifadeler Kınalızâde’nin, Gazâlî vb. bazı isimlerin ve zamanının baskın dînî ve tasavvufî anlayışın etkisinde kaldığını göstermektedir. Ayrıntılar için bkz. Kınalızâde, 35^b-37^b.

⁴² Kınalızâde, 19^a. Nefsin farklı alanlarda kullanımı için bkz. Durusoy, 32-39. Kınalızâde burada “...ve sana ruhtan soruyorlar, ruh Rabbimin işlerindendir (onun bilgisi dâhilindedir), de” (*İsrâ, 17/85*), ayetini delil olarak getirmiştir. Onun bu ayete yer vermesinin bir nedeni de ruh hakkında konuşulup-konuşulamayacağına dair tartışmalara açıklık getirmektir. Nitekim birçok âlim ve mutasavvıf bu ayetten dolayı ruh konusunda konuşmaktan kaçınmışlardır, der. Kınalızâde’ye göre, bu ayetten maksat, ruhun hakikatinin bilinemeyeceğidir. Ancak bu, ruh konusunda hiç konuşulamayacağı ya da onun zahirî özellik ve eserleri bağlamında tanımlanamayacağı anlamına gelmemektedir.

⁴³ Kınalızâde, 19^a. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 112; İbn Sînâ, *En-Necât*, (Çev.: Kübra Şenel), Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2013, 145-152; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizikî Kaynakları ve Gelişimi*, (Çev.: İbrahim Halil Üçer), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, 155; İbn Miskeveyh, 11-13. Devvânî’nin nefse dair görüşleri için bkz. Anay, 258-261. Ayrıca bkz. Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 2004, 150-154. Kınalızâde’nin yaptığı bu tarîfin, Tûsî’nin tarîfinin toparlanmış ve düzenlenmiş şekli olduğu anlaşılmaktadır. Krş. Tûsî, 29.

⁴⁴ Bkz. Şihabüddin Sühreverdî, *Avârifü’l-Mearif*, (Çev.: Abdülvehhab Öztürk), Saadet Yayınevi, İstanbul 2010, 573-593.

girmek istemediğini belirten Kınalızâde yine de konunun tam izaha kavuşabilmesi için, yaptığı tarifi altı başlık altında açıklama ihtiyacı duyar.⁴⁵

Bunlardan ilki *nefsin varlığının ispatı*dır. Kınalızâde'ye göre, insan nefsinin varlığı bedîhîdir (a priori), dolayısıyla onun için bir delile ihtiyaç yoktur. Çünkü insan için en açık şey, kendi zatının hakikatidir ki bu hakikat ona bir an bile gizli kalmaz. İnsan, ister uykuda veya uyanık olsun isterse sarhoş ya da ayık olsun, bütün hallerde kendi zatının şuur ve bilgisine sahiptir. Bu bağlamda insan veya bir şey ile nefsi arasında herhangi bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Ancak nefsin mücerret veya maddi olması, cevher veya araz olması gibi tartışmalarda delile ihtiyaç duyulabilir.⁴⁶

İkincisi, *nefsin cevher oluşudur*. Bilindiği gibi cevher, suretleri kabul eden (kâbil) ve taşıyan (hâmil) iken, araz başkasına (mevzû) ihtiyaç duyan, onun tarafından kabul edilen (makbul) ve ona yüklenendir (mahmûl). O halde mümkün varlıklar ya cevherdir ya da arazdır. Cevherler biri soyut (mücerret), diğeri maddi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu manada kişinin nefsi soyut cevher olarak kabul edilir, onun araz olması düşünülemez, çünkü o, akledilirlerin suretlerinin kabul edicisi ve taşıyıcısıdır.⁴⁷

Üçüncüsü, *nefsin basît oluşudur*. İnsan nefsi basittir yani parçalara, cüzlere ayrılmaz. Şöyle ki herkes tarafından basit olduğu kabul edilen *bir (vahid)* kavramı hâl iken, onun mahalli ise nefstir. Eğer nefis bölünebilir olsaydı, mahallin bölünmesinden

⁴⁵ Kınalızâde, burada yer vereceği altı maddelik açıklamayı Tûsî'den almıştır. Bkz. Tûsî, 29-37. Ancak Tûsî'nin de kaynağı İbn Sînâ'dır. Özellikle nefsin varlığı hususunda ortaya konan düşünceler İbn Sînâ'nın iç gözlem yoluyla nefsin ispatı yani uçan adam metaforunu içermektedir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Durusoy, 51-67.

⁴⁶ Kınalızâde, 19^b. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 107; Tûsî, 29-30. Kınalızâde'nin burada ortaya koyduğu şuur ve istiş'ar ilkesinden yola çıkan Ferit Kam, bu düşünce ile Descartes'in "*düşünüyorum o halde varım*" ilkesi arasında bir benzerlik kurmaktadır. Değerlendirmeler için bkz. Ferit Kam, "Kınalızâde Ali Çelebi", *Daru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4, 1332, 369; Hüseyin Algül, "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Hayatı Ve Şahsiyetini Konu Alan Bir Makale Üzerine", *Nesil*, 5, 1979, 30.

⁴⁷ Kınalızâde, 20^a. Var olan birçok delil arasından Tûsî'den konuya dair bir delil aldığını söyleyen Kınalızâde, enteresan bir şekilde bu delilin tartışmalı olduğunu ve bu konuda, yer vermediği diğer delillere itibar edilmesi önerisinde bulunur. Oysa Tûsî'de başka delil yer almamaktadır. Ancak onun İbn Sînâ'da yer alan delilleri kastetmesi de muhtemeldir. Söz konusu delil ve değerlendirmesi şöyledir: "*Araz, mevzusu tarafından taşınan şeydir; mevzu da onun kabul edicisi ve taşıyıcısıdır. İnsanî nefis, daima aklı ve bilgisel suretleri taşır ve kabul eder. Bu suretler onda gerçekleşir. O zaman nefsin cevher olup bu suretleri taşıması gerekir. Çünkü araz olması bu manaya uygun değildir. Fakat bunun doğru olması için arazların birbirlerini taşıyamaması gerekir. Arazlarsa birbirlerini taşıyabilmektedir. Örneğin hareket bir arazdır, hız da bir arazdır ve hız, harekete bağlıdır. Öyleyse nefsin araz olması neden caiz olmasın? O zaman bu konuda başka delillere bakmak gerekmektedir.*" Bkz. Kınalızâde, 20^a. Bu çelişki ve eksikliği fark ettiğini düşündüğümüz Ferit Kam, nefsin cevherliği bahsinde verilen bilgiyi konunun önemine binaen yetersiz bulur ve Kınalızâde'yi eleştirir. Bkz. Kam, 370. Nefsin cevherliğine dair geniş bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, (Tah. ve Çev.: Fatih Toktaş), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, 1-20.

hâlin bölünmesi lazım gelirdi ve *bir* de bölünebilirdi, oysa böyle bir şey mümkün değildir. Dolayısıyla nefis basittir ve bölünme kabul etmez. Kınalızâde, aynı delili dördüncü açıklama için de kabul eder. Çünkü cisim ya da cismanîlik özelliği taşıyan şeyler bölünmeyi kabul ederken, nefsin bunu kabul etmediği ifade edilmişti. Dolayısıyla *nefsin cisim veya cismani olmadığı açıktır*.⁴⁸

Beşincisi, *nefsin zatiyla idrak etmesi ve aletler vasıtasıyla tasarrufta bulunması* meselesidir. Daha önce de geçtiği üzere nefis, kendisini idrak eder ve bunu vasıtasız yapar. Bir şey ile nefsi arasına bir vasıta girmez demiştik. Nitekim filozoflar; *akıl, akleden ve akledilen birdir* demekle bunu kast etmişlerdir. Ancak nefsin aletler vasıtasıyla tasarrufta bulunduğu aşikârdır. Örneğin görme aleti olan göz ile görülenleri idrak ederken, duyma aleti olan kulak ile duyulanları idrak eder. Nefsin bir diğer tasarrufu da tahrik vasıtasıyla olur ki bu, muharrike kuvvetinden kaynaklanır ve bu şekilde sayısız fiil ortaya çıkar. Bu şekilde ortaya çıkan fiillere *ihtiyari fiiller* denir. Kınalızâde'nin altıncı ve son açıklaması ise, *nefsin duyularla hissedilememesi* meselesidir. Çünkü duyularla ancak cisim veya cismani şeyler hissedilebilir, oysa belirtildiği gibi nefis cisim veya cismanîlik özelliği taşımamaktadır.⁴⁹

Kınalızâde eserinde *nefs-beden ilişkisine* de değinmektedir. O'na göre nefis, bedenın ölümü ve yok olmasıyla beraber yok olmaz, ondan ayrılarak ebedi olan mücerredât âlemine dâhil olur. Çünkü nefis, suret veya araz gibi hal değil mahaldır. Oysa yok olmayı kabul eden veya yok olmaya ihtimali olan şeyler bir mahalde yerleşen hallerdir. Nefis, bizzat suret ve araz da olmayıp, mücerret bir varlık olduğuna göre ona yakışan yok olup gitmek değil, ebedi olmaktır. Ona göre bu görüş, filozofların nerdeyse tamamına yakını tarafından kabul edilen bir görüştür, sadece Haşâyîşyyun denilen ve felsefede yeri olmayan bir grup tarafından reddedilmiştir.⁵⁰

Nefs konusunun önemli bir başlığı da *nefsin çeşitleri ve güçleridir*. Kınalızâde'ye göre filozoflar üç tür nefsten bahsetmişlerdir; *bitkisel nefis (nefs-i nebâti)*, *hayvânî nefis*

⁴⁸ Kınalızâde, 20^b.

⁴⁹ Kınalızâde, 21^a.

⁵⁰ Kınalızâde, 22^b; krş. Tûsî, 35-37.

(*nefs-i hayvânî*) ve *insânî nefis* (*nefs-i insânî*).⁵¹ O, asıl maksadın insânî nefis olduğunu ancak onu daha iyi anlayabilmek için diğerlerini bilmek gerektiğini ifade eder.

Bitkisel nefis, büyüme, beslenme (gıdalanma) ve üreme (çoğalma) özelliğine sahip cisimlerde bulunan nefstir. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar bu özellikleri haiz olmaları yönüyle bitkisel nefse sahip varlıklardır. Ancak bu özelliklere sahip olmayan madenler veya basit unsurlar denen ateş, su, hava ve toprak gibi cansız (câmid) cisimler için bu durum söz konusu değildir. Bitkisel nefis, büyüyen cisimlerin kendilerine has eserlerinin kaynağı ve ayrılmaz özelliği olması yönüyle türsel suret olarak değerlendirilebilmektedir. Çünkü her türü diğerlerinden ayıran bir suret söz konusudur.⁵²

Kınalızâde bitkisel nefsin güçlerini iki grupta değerlendirir: (1) Asıl güçler de diyebileceğimiz, *hizmet edilen güçler* anlamında *kuvvây-ı mahdûme* ve (2) yardımcı kuvvetler olarak nitelendirilebileceğimiz, *hizmet eden güçler* anlamında *kuvvây-ı hâdime*. Birinci grup, *beslenme gücü* (*kuvvet-i gâziye*), *büyüme gücü* (*kuvvet-i nâmiye*), *üreme gücü* (*kuvvet-i müvellide*) ve *şekil verme gücüdür* (*kuvvet-i musavvire*). Bunlardan beslenme ve büyüme gücü kişinin hayatının devamı açısından gerekli iken, üreme ve şekil verme gücü ise türün devamı açısından gereklidir. İkinci grup ise, *çekme gücü* (*kuvvet-i câzibe*), *tutma gücü* (*kuvvet-i mâsike*), *hazmettirme gücü* (*kuvvet-i hâzime*) ve *atma gücü* (*kuvvet-i dâfia*) olmak üzere dört güçten ibarettir.⁵³

Hayvânî nefis, ister düşünen (nâtık) isterse düşünmeyen (gayr-ı nâtık) olsun her canlıda mevcuttur. Ancak bitkiler gibi canlı olmayan cisimlerde yoktur. Hayat, his veya iradeli hareket gibi, canlıların ayrılmaz özelliklerinin kaynağı ve sebebi bu nefstir ve adeta onların türsel suretidir. Hayvânî nefsin iki tür gücü vardır. *Birincisi*, canlılardaki idraki sağlayan, *idrak gücüdür* (*kuvvet-i müdrike*). Bu güç kendi içerisinde iki kısma ayrılırken

⁵¹ Kınalızâde bu üç nefsin (mevâlid-i selâse), anâsır-ı erba'adan (ümme-hât-ı erba'a) meydana gelen terkiplerin en üstünleri olduğunu ve bunların da kendi aralarında, terkindeki ölçülülük derecesine göre en üstün olandan alta doğru sıralandığını ifade eder. Buna göre en üstte insânî nefis, sonra hayvânî nefis ve en altta da bitkisel nefis bulunur. Bkz. Kınalızâde, 27^b.

⁵² Kınalızâde, 23^a-23^b.

⁵³ Kınalızâde, 24^a-26^a. Kınalızâde her ne kadar hizmet edici güçlerin, her bir asıl güç için söz konusu olduğunu söylese de yaptığı açıklamada bunların sadece beslenme gücünün yardımcı güçleri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca diğer güçler için her hangi bir yardımcı güçten bahsetmemektedir. Çünkü o, İbn Sînâ'nın üreme gücünün yardımcısı olarak kabul ettiği şekil verme gücünü (kuvve-i musavvire) yardım edilen yani asıl gruba dâhil ederek özgün bir taksimat haline getirmiştir. Dolayısıyla yaptığı açıklamalarda kendisinden önceki filozoflardan yararlandığı anlaşılmakla beraber, yaptığı bu taksimatın bazı özgün tarafları olduğunu kabul etmek gerekir. Bunun için krş. Durusoy, 113-117; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, Elis Yayınları, Ankara 2008, 152-153; Tûsî, 38.

her bir kısmın da alt başlıkları bulunmaktadır. Buna göre idrak gücü, âleti sayılan hisler (hâsse) bağlamında iki kısımdır; *zahirî hisler* (dış duyular) ve *batınî hisler* (iç duyular). Zahirî hisler, beş duyu dediğimiz; *dokunma* (lâmise), *koklama* (şâmme), *tatma* (zâika), *duyma* (sâmia) ve *görme* (bâsıra) gücünden oluşmaktadır. Batınî hisler ise, *ortak duyu* (hiss-i müşterek), *hayâl*, *vehim gücü* (kuvvet-i vâhime), *hafıza gücü* ve *tasarrufla bulunma* (kuvvet-i mutasarrıfa) gücü olarak ifade edilir.⁵⁴

Hayvanî nefsin *ikinci gücü* ise, *hareket gücüdür* (kuvvet-i muharrike). Bu güç iki kısımdır: (1) *Arzu gücü* (kuvvet-i şehviyye), nefsin istediği şeyleri çekip kendine yaklaştırmasını sağlayan güç iken, (2) *öfke gücü* (kuvvet-i gazabiyye), nefsin istemediği ve kendine uygun olmayan şeyleri, kendi vasıtasıyla uzaklaştırdığı güçtür.⁵⁵

Kınalızâde'ye göre hareket gücü, idrak gücüne muhtaçtır ve ona dayanır. Zira nefis öncelikle kendine uygun olan ya da olmayan şeyi idrak gücü ile keşfedecek ki daha sonra hareket gücü ile ya alsın (arzu) ya da uzaklaştırsın (öfke) ve böylece fiil meydana gelsin.

İnsânî nefis, insan türüne ait ve bitişik olan ve onu diğer canlılardan ayıran nefstir. İnsana özgü olup diğer canlı ve bitkilerde bulunmayan küllîleri akletmek, konuşmak ve gülmek gibi özelliklerin kaynağı bu nefstir. İnsanî nefsin iki temel gücü vardır: (1) *Bilme gücü* (kuvvet-i âlime) ve (2) *eylem gücü* (kuvvet-i âmile).⁵⁶

Bilme gücüne nutk (düşünce) *gücü* de denilir ve kendi arasında iki kısımdır: (a) *Teorik hikmet yönünden âlim* olan güç. Bu gücün eseri ve işi, varlıkların hakikatlerini ve akledilirlerin sınıflarını idrak etmektir. Bu güce *ilmî-teorik akıl* (akl-i ilmî) denir. (b) *Pratik hikmet yönünde âlim* olan güç. Bu gücün eseri ve işi, güzel ahlak ve iyi eylemi, kötü ahlak ve kötü eylemden ayırarak hangi eylemleri yapmanın mutluluğa götüreceği ya da mutsuzluğa sebep olacağını idrak etmektir. Bu güce ise *amelî-pratik akıl* (akl-ı amelî) denir.⁵⁷

⁵⁴ İbn Sînâ kaynaklı bu güç taksimi, Tûsî üzerinden Kınalızâde'ye gelmiştir. Bu beş gücün dördü aynı adla yer alırken, Kınalızâde'nin *kuvve-i mutasarrıfa* dediği güç yerine İbn Sînâ'da *kuvve-i muhayyile* yer almaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *En-Necât*, 150; Kınalızâde, 27^a.

⁵⁵ Kınalızâde, bu güçleri ayrı ayrı açıklamıştır. Ancak biz bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 26^a-27^a.

⁵⁶ Kınalızâde, 27^b.

⁵⁷ Kınalızâde, 28^a. Kınalızâde'ye göre, eylem gücüne pratik akıl denmesi, onun akli gerektirmesi yönüyle mecâzi bir adlandırmadır.

Eylem gücü, insanın organları ve kaslarını harekete geçirerek, onun haricî eylemlerinin oluşmasına sebep olan güçtür. Ancak daha önce açıkladığımız üzere, nasıl hareket gücü idrak gücüne ihtiyaç duyuyorsa, eylem gücü de bilme gücüne ihtiyaç duyar. Bir farkla ki hayvanlarda hareket gücünün ilk sebebi, vehim ve hayal iken, insanda akıldır. İnsan kendisi için faydalı ve zararlı olan şeyleri akıl yürüterek ortaya koyar ve onları ya kabul ya da reddeder. Ne var ki bütün insanlar için bunu söylemek zordur. Kınalızâde'ye göre avamın çoğu, vehim ve hayal üzerine hareket ederler. Eylem gücünü iki kısma ayırmak mümkündür; *arzu gücü* (*kuvvet-i şehviyye*) ve *öfke gücü* (*kuvvet-i gazabiyye*). Arzu gücü, ihtiyaç duyulan şeylerin, yeme, içme ve evlenme gibi, elde edilmesiyle alakalıdır. Bu gücün kaynağı ciğerdir. Gıdalanma orada olur ve diğer organlara geçer. Öfke gücü ise, zararlı ve korkunç şeylerden korunma ya da hâkimiyeti altına alma ve kibir gibi şeylerle alakalıdır. Bu gücün kaynağı kalptir. O da hayatın ve hayvani nefsin kaynağıdır.⁵⁸

Kınalızâde'nin özellikle üzerinde durduğu diğer bir husus, *insanın diğer varlıklar arasındaki konumu* yani *âlemdeki yeridir*. Kınalızâde'ye göre insan, mücerred nefs ve beden birleşmesinden meydana gelmiştir. İnsan nefsi en şerefli nefis olduğu gibi unsurların birleşmesinden meydana gelen bedenî varlığı da birleşik unsurlar içinde en şerefli varlıktır. Çünkü insan bedeni, diğer varlıklara nazaran unsurları arasında itidali, ölçülülüğü en fazla olan varlıktır. Bu bağlamda basit varlıktan mürekkebe varlıklara doğru çıkan sıralamanın en tepesinde mizacı itidale en yakın varlık olan insan bulunur. Bu bir anlamda kaynağı Anaksimandros ve Aristoteles'e kadar götürülen ve Câhız⁵⁹, İbn

⁵⁸ Kınalızâde, 28^a, 29^a. Bazen eylem gücü, öfke gücü ve arzu gücüne nefis denir ve bunlar için üstünlük sırasına göre; melekî nefis, seb'î (yırtıcı, saldırgan) nefis ve behîmî (hayvânî) nefis tabirleri kullanılır. Nefs-i behîmînin yaratılış gayesi beden bacası iken seb'înin gayesi, behîmî nefsin ortaya çıkardığı zararları gidermektir. Melekî nefis ise bizzatı iyiliğin ve edebî kaynağıdır. Tûsî'de, eylem gücü yerine düşünce (nutk) gücü zikredilir. Krş. Tûsî, 40. Kınalızâde, bu nefisler çerçevesinde insanın orta bir yerde durduğunu ancak onun iradesi ve seçme kabiliyeti sayesinde; kötülükleri seçerek hayvanlara yaklaşacağı ve hatta onlardan da aşağı inebileceği, iyilikleri seçerek ise melekler seviyesine ve üzerine çıkabileceğini ifade eder. Ayrıca o, yukarıda sayılan nefslere karşılık Kur'an-ı Kerim'de bazı nefslerden bahsedildiğini ifade eder. Buna göre behîmî nefsin karşılığı *nefs-i emmare*dir ki kötülüğü ve şehvî şeyleri teşvik eder. Seb'î nefsin karşılığı *nefs-i levvamedir* ve bazen hata yapsa da pişmanlık duyan nefistir. Son olarak nefis-i melekî'nin karşılığı ise *nefs-i mutmainnedir* ki daima hayır ve iyilik üzere olmayı öğütler ve iyi eylemlerde bulunmaya vesile olur. Bazı filozoflar bu üç nefsi, bir halka içindeki melek, köpek ve domuz benzetmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 39^b-40^a.

⁵⁹ Biyolojik evrim düşüncesinin öncülerinden sayılan Câhız'ın konuya dair görüşleri bağlamında bir çalışma için bkz. Mehmet Bayrakdar, "Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", (Çev.: Mehmet Vural), *Kelam Araştırmaları*, 10/1, 2012, 117-126.

Miskeveyh ve İhvân-ı Safâ⁶⁰ gibi Müslüman düşünürlerde gördüğümüz bir tür tekâmül sıralamasıdır. Kınalızâde bu tekâmül sıralamasıyla, insanın mükemmel ve üstün bir varlık tarafından nefis ve beden bakımından mükemmel ve üstün olarak yaratıldığını ispatlamaya çalışır. Bunun altında yatan asıl amaç ise insanın üstün yaratılışına uygun bir hayatı yaşaması, iyi ve güzel huylar kazanması ve insanlık vasfını elde etmesini sağlamaktır. Böylece amelî hikmetin gayesi de gerçekleşmiş olacaktır.⁶¹

Kınalızâde bu bağlamda insanın varlıklar içindeki yerini belirlemek için bir taksimat yapar. Buna göre cisimler iki kısımdır: (1) *Basit cisimler*: Bunlar, mutlak ve izafi hafif ve ağır olmaları bakımından yukardan aşağıya doğru sıralanan ateş (mutlak hafif), hava (izafi hafif), su (izafi ağır) ve topraktır (mutlak ağır). (2) *Birleşik (mürekkeb) cisimler*: Bunlar da kendi arasında iki kısma ayrılmaktadır: (a) Kar, bulut gibi birleşimini uzun süre koruyamayan cisimlerdir ki bunlara *tam olmayan bileşikler (mürekkebât-ı gayr-ı tâmmе)* denir. (b) Birleşimini uzun süre koruyabilenlere ise *tam bileşikler (mürekkebât-ı tâmmе)* denir. Bu gruba, daha önce de geçmiş olan ve *mev'alid-i selâse* denilen, *bitki*, *hayvan* ve *insan* dâhildir. Kınalızâde buna *madeni* de ekler ve *merâtib-i tefâdülü* dört kısım olarak zikreder.⁶²

Kınalızâde son grupta yer alan cisimler arasındaki tekâmül düşüncesini şöyle açıklar: “*Her cinsin envâ’ında dahi tefâdüл vardır, ya ‘nî ba ‘z-ı envâ’-ı cins ba ‘z-ı âherden efdaldır. Ve her cinsin efdâl-i envâ’ı fevkinde olan cinsin ednâ-yı envâ’ına karîb olup ekser-i havâss u levâzımında müşârik olur.*”⁶³ Yani her bir türün kendi arasında bir

⁶⁰ İhvân-ı Safâ’nın evrim görüşleri için Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri 2*, (Çev.: Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, 154-157; Celâleddin İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslam’da Tekâmül Nazariyesi*, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1949, 11-15; Mehmet Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat Yayınları, İstanbul 2001, 68-73.

⁶¹ Oktay, 115-116. Kınalızâde bu görüşleri sebebiyle biyolojik evrim düşüncesini savunan düşünürlerden sayılmıştır. Bkz. İsmail Yakıt, *Kınalızâde Ali Efendi’nin Evrim Düşüncesi*, Sosyoloji Konferansları, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, 23. Kitap, İstanbul 1991, 51-60; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Müttefekkirleri ile Garp Müttefekkirleri Arasında Mukayese*, (sad.: Süleyman Hayri Bolay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981, 44-45. Ancak Bayrakdar, Aristoteles ve yukarıda evrimci olarak gösterilen bir çok müslüman filozofla beraber özellikle de Kınalızâde’nin evrim fikrini savunduğunu kabul etmez. Çünkü bu filozoflar türlerin sabitliğine inanmaktadırlar. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, “Kınalızâde Ali Efendi ve Evrim Fikri”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 31-37.

⁶² Kınalızâde *mevalid-i selâseyi* bir yerde, *nebat*, *hayvan* ve *insan* olarak sayarken, başka bir yerde *maden*, *nebat* ve *hayvan* olarak sayar. Sonra insanı, hayvandan ayırarak sayıyı dörde çıkarır. Bunlar arasında maden en alt tabakada yer alırken sırasıyla aşağıdan yukarıya doğru; bitki, hayvan ve insan diye sıralanır. Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 27^b, 29^b.

⁶³ Kınalızâde, 29^b-30^a.

üstünlük farkı olduğu gibi diğer türlerle arasında da vardır. Bir cinsin en üst türü, diğer bir cinsin en alt türüne yakın olup, onunla bazı özellikler bakımından ortak olur. Örneğin, *mercan* her ne kadar madenler arasında sayılsa da büyüme özelliğinden dolayı yükselerek bitki ufkuna (üst ve alt sınır) yaklaşır hatta bitki türüne dâhil olur. Bunun bitkiler arasındaki örneği *hurma ağacı*dır. Onda his ve iradi hareket gözlenmektedir. Hurma ağacının erkek ve dişi bulunur ve erkeğin dişiye bir meyli söz konusudur. Ve erkekten dişiye bir tohum ulaşmazsa meyve oluşmaz. Bu aynen hayvanlar için geçerli olan durumdur. Bu sayede hurma, hayvan türünün ufkuna girer. Bu mertebe, bitki türünün sonu ve hayvan türünün başlangıcıdır.⁶⁴

Hayvan türünün en alt mertebesinde *denizanası (isfencât)*⁶⁵ yer alır. Bunun bir basamak üstünde, doğarak dünyaya gelen hayvanlar vardır. Ancak bunlar birleşme olmaksızın, nem ve ısı yardımıyla kendiliğinden oluşan hayvanlardır. Örneğin bit ve pire böyledir. Bunları bitkilerden ayıran şey, his ve iradi hareket sahibi olup gıda talep etmeleridir. Bunların üstünde ise olası bir zarardan korunmak için öfke gücüne sahip hayvanlar vardır. Bunların kendilerini korumak için farklı organ ve yetileri vardır. Kimi boynuz, pençe ya da tekmesiyle korunurken kimi kurnazlığı ile iş görmektedir. Hayvanların en mükemmeli ve insan türünün ufkuna en yakın olan hayvanlar ise, at, maymun, fil ve papağandır. Bu hayvanların ve özellikle maymun ve fillerin zeki hayvanlar olduğu herkesin kabulüdür.⁶⁶

Kınalızâde'ye göre, insan ufkunun en alt tabakasında çöllerde, dağlık alanlarda ve ormanların derinliklerinde yaşayanlar ile çok sıcak ve çok soğuk bölgelerde yaşayanlar gelmektedir. Bu tip insanlar aşırı soğuk ve sıcak dolayısıyla mizaçları tam olgunlaşmamış ve ham kalmış kişilerdir. Bu nedenle insan türüne özgü itidale tam manasıyla ulaşamamışlardır.⁶⁷ Üst sınıflarda ise meşhur ve mutedil iklim kuşaklarında özellikle de

⁶⁴ Kınalızâde, 30^a.

⁶⁵ İsfencât Arapça'da her ne kadar *sünger* canlısı için kullanılsa da Kınalızâde'nin: "*İradi olarak büzülüüp genişleme hareketi yapan*" diyerek *denizanasını* kast ettiğini düşünüyoruz. Hüseyin Algül kelimeyi denizanası olarak çevirirken, Oktay, sünger olarak çevirmeyi tercih etmiştir. Bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk - Ahlâk-ı Alâî*, (Sad.: Hüseyin Algül), Tercüman 1001 Temel Eser- 30, t.y., 67; Oktay, 122.

⁶⁶ Bkz. Kınalızâde, 30^b-31^a. Kınalızâde, bu hayvanların sahip oldukları özelliklerin Allah'ın onlara verdiği eşsiz yetiler olduğunu vurgular ve en güzel örnek olarak da arıların altıgen bal üretmelerini sunar.

⁶⁷ Kınalızâde, 31^a. Kınalızâde bu tabaka için, Türklerin dağlık ve uç bölgelerde yaşayanları ile Hintliler, Zenciler ve Berberileri sayar. Onun bu örnekleri İbn Miskeveyh'den aldığı anlaşılmaktadır. Kınalızâde'nin Türklerin bir kısmını insanların en alt tabakasından sayması ilginçtir. Ancak onun diğer yerlerde Türklerle ilgili sözleri dikkate alındığında, burada Türklerle; ya Moğolları ya da Osmanlı toprakları dışında dağlık ve

dördüncü iklim kuşağında yaşayan insanlar vardır. Buraya kadar olan sınıflamalarda tabii şartlara bağlı farklılıklar söz konusu olup insanın seçme ve çabasının herhangi bir etkisi yoktur.⁶⁸ “*Bu mertebeden sonra tahsil-i kemâlât u fezâyil ü tekmîl-i ahlâk u şemâyil etmekte sa’y u gûşîş ve imkânda olan kuvâyı fi’le ve kuvvette olan merâtibi vücuda getirmekle olan tefâvüttür*”⁶⁹ diyen Kınalızâde, artık üst sınıflara dâhil olabilmeyi insanın yetenek, irade ve çabasına bağlamıştır.

Bazı insanlar, üstün anlayış ve sezgileri sayesinde hayret verici alet ve sanatlar üretmekle üstünlük elde ederken; daha üstün olanlar akl-ı selimi kullanarak ve doğru eylemlerde bulunarak, ilmin incelik ve fennin hakikatlerini ve derin meseleleri feyzin kaynağı (Mübdi-i Feyyâz)⁷⁰ olan Allah’ın da yardımıyla akıllı ve zeki kimselere aktaranlardır. Bunların üst tabakasında, ilahi yardım ile velîlik mertebesine ulaşan, Allah’a yakın olan ve ruhlarını ve dünyevî arzularını kontrol altına alarak kemâle eren insanlar vardır.⁷¹

Bunların hepsinden daha yüce ve mükemmel olan ve en üst tabakada bulunanlar ise Kınalızâde’nin ifadesi ile *enbiyâ-yı asfiyâ*dır. Yani peygamberler ve onların varisleri olan âlimlerdir. Bu makam yüksek mücerret akıllar ve mukaddes nefisler âlemine bitişik bir makamdır. Burada hakikatlerin hakikati tecelli eder. İnsanın bu makam ulaşabilmesi diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğünün göstergesidir. Çünkü insanların sahip oldukları özellikler meleklerle verilmemiştir. Bu açıdan insan-ı kâmil makamı meleklerden üstün bir makamdır. Kınalızâde ayrıca peygamberler arasında da bir üstünlük sıralaması yapar ve en üste ulû’l azm peygamberleri ve özellikle de Hz. Muhammed’i koyar. O, tüm insan türünün zirvesinde yer almaktadır.⁷²

Bu bilgiler ışığında bazı ilim adamlarının iddia ettiği gibi Kınalızâde’nin biyolojik evrimi kabul ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü en başta Kınalızâde, insanın mükemmelleşerek herhangi bir türden dönüşüp değişerek meydana geldiğini

tenha bölgelerde yaşayan, ruhen ve ahlaken gelişmemiş bir takım kimseleri kastettiği düşünülebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Miskeveyh, 53; Oktay, 124-127.

⁶⁸ Burada iklim sınıflaması ve coğrafyanın insan neseb ve karakterine etkisinden bahsedilmesi aklımıza İbn Haldun’u getirmektedir. Bu bağlamda Kınalızâde’nin onun görüşlerinden haberdar olduğu ve onları kabul ettiği söylenebilir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime I*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2015, 226-275.

⁶⁹ Kınalızâde, 31^b.

⁷⁰ Mübdi-i Feyyâz’ın faal akıl olduğu iddialarına dair bkz. Uluç, 260.

⁷¹ Kınalızâde, 31^b.

⁷² Peygamberlik sınıflamaları ve ayrıntılar için bkz. Kınalızâde, 32^a-32^b; Oktay, 129-130.

söylenmez. Bilakis o, insanın tekâmül açısından diğer varlıklara nazaran üstün bir konumda ve yapıda yaratılmış olduğu fikrine sahiptir. Yaratma fikrinin evrime ters düştüğü bilinen bir gerçektir. Kınalızâde’de yer alan tekâmül düşüncesi, canlı ve cansız varlıkların tabiatlarının gereği olarak yani mizaçları bakımından bir üstünlük sıralamasına sahip olduklarını belirtmekten ibarettir. Bakıldığı zaman bu düşüncenin, Fârâbî’nin dereceli kozmoloji anlayışının bir sonucu olarak varlık mertebelerini dercelendirmesine dayandığı görülmektedir. Buradaki derecelendirme veya değişim, zamanla evrimle kazanılmış değildir. Kısacası Kınalızâde’nin ve seleflerinin sözünü ettiği tekâmül, sadece varlıkların tabii gelişimi anlamında bir farklılık ve üstünlüğü vurgulamakta ve türler arasındaki bağı sağlamaktadır. Bunun da nefis ve mizaç teorilerinin bir yansıması olarak düşünülmesi gerektiğine inanıyoruz.

2.1.4. Kınalızâde Ali’nin Mutluluk Anlayışı

Mutluluk konusu şüphesiz, hem batı hem de İslam ahlak felsefesi alanında yazılan eserlerin yer verdiği en temel başlıklardan bir tanesidir. Nitekim ilk bölümde ele aldığımız Aristoteles de bu konuya ayrı bir başlık açmış ve mutluluğu en yüce amaç olarak ifade etmişti. Aynı şekilde İslam filozofları ve ahlakçılarına bakıldığında onların da mutluluk konusuna eserlerinde ayrı birer başlık olarak yer verdikleri hatta bu konuya dair özel eserler kaleme aldıkları görülmektedir.⁷³ Özele inilecek olursa Kınalızâde’nin kaynağı olan Tûsî’nin tıpkı İbn Miskeveyh gibi konuya ayrı bir başlık altında yer verdiği görülürken; Devvânî’nin başlık açmak yerine diğer konular içerisinde ele aldığı görülmektedir.

Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Birçok konuda Tûsî’yi sıkı bir şekilde takip eden ve onun görüşlerine yer veren Kınalızâde’nin mutluluk konusuna Tûsî’nin aksine, bir başlık açmak şöyle dursun çok sınırlı bir şekilde parça parça değinmesi şaşılacak bir durumdur. Oysa Tûsî’nin, mutluluk konusunu gayet geniş bir şekilde hem felsefî hem de dini düşünce ve kaynaklarla gayet akademik bir yöntemle kaleme aldığı görülmektedir. Kınalızâde’nin, her ne kadar bazı atıflar yapsa da bu bilgilerden yararlanmaması kendisi adına bir eksiklik sayılabilir. Kınalızâde muhtemelen

⁷³ Örneğin bkz. Fârâbî, *Et-Tenbîh alâ Sebîli’s-Saade*, (Tah. ve Tal.: Cafer Ali Yasin), İntişarâti Hikmet, 1371 İran; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu’s-Sa’âda)*. Konuya dair geniş bir çalışma için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Devvânî'nin etkisinde kalarak konuya özel bir başlık açmamış, mutluluk konusunu farklı konularla bağlantısı açısından değerlendirmiştir. Nitekim açıklamalarında yer alan bazı tasavvufî unsurların Devvânî kaynaklı olduğu görülmektedir.⁷⁴

Kınalızâde, birçok batı ve İslam filozofu gibi mutluluğu amaç olarak görmesi sebebiyle *mutlulukçu (istis'âdiye)* bir düşünür olarak kabul edilmiştir.⁷⁵ Kınalızâde'de ahlakın göstergesi olan mutluluk, Tanrı-kâinat ilişkisi yani ontoloji ile başlayıp, insana dair psikolojik anlayış üzerinde gelişip yükselerek, eskatoloji ve epistemolojide son hedefine ulaşmaktadır. Ona göre mutluluk için temel, iyi olma ve iyiyi yaşamadır. İyiyi bilme ve onu yaşama bir yetkinliktir. İnsanın mutluluğu da kendisine özgü olan eylemlerin, kendisinden yetkin olarak meydana gelmesine bağlıdır. Bu çerçevede insanın yetkinlik ve mutluluğu, düşünce ve etkinlik yoluyla kazanmaya bağlıdır. Bu da bilgiyle olan bir olgudur. Bu yüzden mutluluk, ancak doğru bilginin kazanılması ile elde edilebilir.⁷⁶ Bunu sağlayacak olan şey nazarî hikmettir.

Kınalızade'nin mutluluk anlayışında dış dünyanın verdiği hazlar göz ardı edilmeden, yalnızca aklın süzgecinden geçirilerek ruhî dinginliği bozmayacak, hatta buna katkıda bulunacak bir biçim almaktadır. Bir bakıma mutlu kişi ruhun önderliğinde iç dünyasını bir uyum içine sokan bilge kişi olarak belirlemektedir. İnsan doğasında bulunan fiziksel güzelliklere ve maddî hazlara olan eğilimleri, aklın egemenliği altına sokar ve bunları aklın hizmetine sunar. Bundan dolayı sağlam itikada sahip olup davranış ve amel bakımından güzel huylarla yaşayanlar, dünya ve ahirette sürekli mutlu kalacaklardır.⁷⁷ İnsana bu iyi eylemleri sağlayacak olan şey, amelî hikmettir. Bu düşünceler göstermektedir ki Kınalızâde'ye göre insan, ebedî ve gerçek mutluluğa ancak nazarî ve amelî hikmetin gereklerini yerine getirerek ulaşabilecektir.

İnsan mücerret nefis ve maddi bedenden meydana gelen bir varlık olduğu için Allah'ın varlığı, sıfatları ve diğer yüce âleme ait bilgiler idrakinde mevcuttur. Dolayısıyla nefsindeki bu yakînî ve hakiki intibalara sahip olan insan dünyada yakînî kemalin zirvesine, ahirette mutluluğa ulaşabilir. O, insanın beden gömleğiyle Allah'ın bilgisine ve mücerret varlıklara ait yüksek makamlara katılabileceği düşüncesindedir ve insanın

⁷⁴ Krş. Tûsî, 66-88; Anay, 325-333.

⁷⁵ Bkz. Kam, 368. Kam'ın orijinal ifadesi şöyledir: *قانت طرفندن وضع ایدیه رک، قانت طرفندن*. *تعقیب اولنان "استسعادیه" مسلکیر.*

⁷⁶ Celal Türer, "Kınalızâde'de Mutluluk", *Felsefe Dünyası*, 30, 1999, 85.

⁷⁷ Türer, 86.

burada yaşadığı sevinci akli lezzet olarak tanımlar. Filozoflar bu lezzetin varlığını ispat etmiş ve cismanî lezzetten üstün ve yüce olduğunu, maddeden münezzeh ve kutsi cevhere yakın olduğunu belirtmişlerdir. Buradaki açıklamalarından Kınalızâde'ye göre insanın, gerçek mutluluğa ulaşabileceği ve ulaştığı bu mutluluğun maddî değil, manevi ve ruhî olduğu görülmektedir.⁷⁸

Kınalızâde, insanın kemal ve şerefine, hayır ve mutluluğunun düşünüp aklını kullanmasına ve çalışıp gayret etmesine bağlı olduğunu ifade ederek, mutluluğun ve mutsuzluğun anahtarının insanın elinde olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla insan aklını kullanarak hayrı ve fazileti elde etmeye çalışırsa yükselerek Allah'a yakın kimseler arasına girer ve gerçek mutluluğa ulaşır. Ancak hazların ve arzu gücünün peşine takılarak kötü eylemlerde bulunursa en alt mertebeler iner ve ebedi mutsuzluğa düşer. Bu nedenle insanın mutluluğa ulaşıp ulaşamaması kendisine bağlı bir olgudur.⁷⁹

2.1.5. Kınalızâde Ali'nin Erdem Teorisi

2.1.5.1. Asıl Erdemler

İslam düşüncesinde ahlak felsefesi alanında eser vermiş birçok düşünür gibi Kınalızâde'nin ahlak düşüncesinde de erdem (fazilet) ve erdemsizlik (rezilet) konusu büyük bir öneme sahiptir. Zira insanın ulaşmak istediği tüm gayeler ancak erdemli bir yaşamın sonucunda gerçekleşebilecektir. Bu nedenle erdem konusunun tüm yönleriyle ve ilişkileriyle ele alınması gereği ortaya çıkmaktadır. Kınalızâde bu düşünceden hareketle öncelikle erdem-huy ilişkisine değinmiştir.

Kınalızâde'ye göre erdem ve erdemsizliğin kaynağı *huydur (ahlak)*.⁸⁰ Bu çerçevede ahlakın tanım ve kısımlarını incelemek konu açısından önemlidir. Buna göre ahlak; “*Öyle bir melekedir ki fiiller onun vasıtasıyla herhangi bir fikir ve düşünmeye gerek kalmaksızın nefsten kolaylıkla eyleme dökülür.*”⁸¹ Tanımda *meleke* kavramının ifade edilmesi, ahlakın

⁷⁸ Bkz. Kınalızâde, 11^a; Oktay, 312.

⁷⁹ Oktay, 314.

⁸⁰ Ahlak Arapça'da *seciye, tabiat, huy* gibi manalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, II, 1989, 1-9.

⁸¹ Kınalızâde, 41^a. İslam filozoflarının çoğu tarafından kabul gören ve aktarılan bu tanımın kaynağı Galen olarak ifade edilebilir. İbn Miskeveyh de Galen'i takip etmiştir. Ancak bu tanımlarda *meleke* yerine *hâl* kavramı geçmektedir. Bkz. Galen, *Kitabu'l-Ahlâk*, (Nşr.: Abdurrahman Bedevi), Dirasât ve Nusûs fi'l-Felsefeti ve'l-Ulûm i'nde'l-Arab, Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1981, 190; İbn Miskeveyh, 30. Tanımda

insan nefsinde yerleşmiş, kökleşmiş ve kazanılıp kaybedilmesi uzun zaman gerektiren bir durum olduğunu beyan etmek içindir. Yoksa anlık ve hızlı bir şekilde gerçekleşen fiil ve durumların bu anlamda kullanılması mümkün değildir.⁸² Ahlakın tanımı bu şekilde yapan Kınalızâde, erdemin ve erdemsizliğin kaynağı olması bakımından ikisi kendinden önceki filozoflar ve düşünürler tarafından ortaya konan, biri de kendisinin kabul ettiği üç farklı ahlak (huy) tasnifinden bahseder. *Birinci tasnif* selefîn faziletli kişilerine (isim belirtmez) aittir ve şöyledir: Ahlak; (1) ya mükemmellik derecesinde olan niteliklere sebep olur. Buna *erdem (fazilet)* veya *güzel ahlak* denir ki cömertlik ve cesaret böyledir. (2) Ya eksiklik kabul edilen niteliklere sebep olur. Buna *kötülük (kötülük)* veya *kötü ahlak* denir. Cimrilik ve korkaklık bunun örneğidir. (3) Ya da ne mükemmellik ne de eksiklik içeren niteliklere sebep olur. Bunlar erdem veya kötülük olarak isimlendirilmezler. Terzilik ve çiftçilik böyledir.⁸³

Kınalızâde'nin, Tûsî, İmam Rabbânî ve Gazâlî'ye dayandırdığı *ikinci ahlak tasnifi*, nefsin güçleri üzerine kurulmuştur ve açıklaması şöyledir: İnsan nefsinin dört gücü vardır. Bu dört gücün ikisi; *nazârî* ve *amelî* güçler olup, *kuvvet-i müdrike'nin (idrak/temyiz gücü)* kısımlarını oluştururken, diğer ikisi; *kuvvet-i muharrike'nin (hareket ettirici güç)* kısımları olan, *hareket ettirici arzu gücü (kuvvet-i muharrike-i şehviyye)* ve *hareket ettirici öfke gücüdür (kuvvet-i muharrike-i seb'î)*. Söz konusu güçler insan bedeninde birçok eylemin ortaya çıkmasına sebep olur. Eğer bu eylemler, akla uygun, güzel bir biçimde ve ölçülü (itidal) olarak meydana gelirse bunlara sebep olan huya *erdem (fazilet)* denir. Ancak ölçülü olmaz, ifrat ve tefrite kaçarsa bunlara sebep olan huy da *kötülük (rezilet)* olarak ifade edilirler. Örneğin, insan nazari gücünü düzeltip, onunla ölçülü eylemler yaparsa buna *hikmet* denir. Ancak burada ölçüyü kaçırırsa hikmet, ifratı olan *hilekârlık (cerbeze)* veya tefriti olan *ahmaklığa (belâdet)* döner ve erdem de bir anda erdemsizliğe dönüşür. Aynı şekilde amelî gücün ölçülü olması *adalet*, arzu gücünün

geçen meleke kavramı İbn Sînâ ve Gazâlî kaynaklıdır. Tûsî ve Kınalızâde bu tanımı tercih etmişlerdir. Krş. Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 125; Tûsî, 89. İbn Sînâ'nın yaptığı tanımın Aristoteles'in anlayışını yansıttığı ileri sürülmüştür. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", Aydın Sayılı (Ed.), *İbn Sînâ- Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (ss. 552), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014.

⁸² Kınalızâde'ye göre nefsin keyfiyeti iki kısımdır. Birincisi *hal*dir. İnsanın nefsinde yerleşmemiş ve çabuk kaybolan durumları ifade eder. Gülmek ve utanmak böyledir. İkincisi ise *meleke*dir. İnsan nefsinde yerleşmiş ve yavaş kaybolan durumu ifade eder. Cömertlik ve cesaret de bunun örnekleridir. Bu bağlamda bir davranışın ahlaki kabul edilebilmesi için meleke haline gelmiş olması gerekir. Bu konu ve tarifin açıklamasına dair geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 41^a.

⁸³ Kınalızâde, 41^b.

ölçülü olması *iffet* ve öfke gücünün ölçülü olması *cesaret* olarak ifade edilir. Adaletin ifratı ve tefriti olmayıp tek zıddı vardır ve *zulümdür*. İffetin ifratı *günahkârlık (fücur)* ve tefriti *isteksizlik (humûd)* iken, cesaretin ifratı ve tefriti, *atılğanlık (tehevvür)* ve *korkaklıktır (cübn)*.⁸⁴ Bu şekilde ahlakın tasnifinden erdemlere de bir geçiş yapılmaktadır.

Kınalızâde, dörtlü erdem tasnifini yapan filozofların; adaleti, hem başlı başına bir erdem çeşidi, hem de diğer üç erdemin birleşmesinden meydana gelen tam bir erdem olarak zikretmelerini çelişkili bulur ve şöyle eleştirir: “*Mahfî değildir ki ol üç hulkdan mürekkeb olacak adâleti, aksâm-ı hulkdan bir kısım-ı müstakill ve ol üç kısma mukâbil add eylemek müvecceh değildir, zîrâ meşhur u mukarrerdir ki mukassemde ve aksâmda kaydı-ı vahdet mu'teberdir. Aksâm-ı selâseyi cem' edip bir kısım dâhi i'tibâr etmek lâyük değildir.*”⁸⁵ O halde en uygun yol, güzel ahlakı ve erdemleri insanın sahip olduğu üç güce (bunlara nefis de denir) binaen üçlü bir tasnife tâbî tutmaktır. Bu şekilde asıl erdemler de ifade edilmiş olacaktır.

(1) *Nefs-i Melekî*: İdrak ve temyiz gücünün kaynağı olan bu güç; eğer ölçülü olur, ifrat ve tefrite kaçmaz ise *hikmet* erdemi ortaya çıkar. Aksi takdirde, ifrat tarafında hile ve maskaralık gibi kötü davranışlara sebep olan *hilekârlık (cerbeze)* ve tefrit tarafında iyi eylemleri kötüsünden ayırt edememe hali olan *ahmaklık (belâdet)* olmak üzere iki tür kötülük (rezilet) ortaya çıkar.

(2) *Nefs-i Seb'î (Saldırgan)*: Öfke gücü ile üstünlük, intikam ve tasallut gibi eylemlerin kaynağıdır. Eğer bu güç ölçülü olursa, *cesaret (şecâat)* erdemi oluşur. Bu erdemin ifratı *atılğanlık (tehevvür)* iken, tefriti *korkaklıktır (cübn)*.

(3) *Nefs-i Behîmî (Hayvânî)*: İnsanı lezzet ve haz verici şeylere sürükleyen; yeme, içme ve cinselliğe yönelten bu güçtür. Hayvânî nefis bu hususlarda ölçülü olur ve aşırıya kaçmazsa *iffet* erdemi ortaya çıkar. Aksi takdirde iki uç noktayı ifade eden, *günahkârlık (fücur)* ve *isteksizlik (humûd)*, erdemsizlik çeşitleri olarak karşımıza çıkar.⁸⁶

Bu tasnife göre ***hikmet, cesaret ve iffet*** olmak üzere üç tane asıl erdem ortaya çıkmış olmaktadır. Bu üç erdemin birleşmesinden ***adâlet erdemi*** meydana gelmektedir. Eğer bu üç erdem, bir kişide toplanırsa o kimse *adil* olur. Adâletin ifrat ve tefriti olmayıp

⁸⁴ Kınalızâde, 42^a. Krş. Gazâli, *İhyâ*, 126-127; Tûsî, 98-99.

⁸⁵ Kınalızâde, 42^b.

⁸⁶ Kınalızâde, 42^b-43^a.

zıddı vardır, o da *zulümdür*. Söz konusu üç erdemden birisi kaybolursa orada zulüm ortaya çıkar.⁸⁷

Kınalızâde'nin en önemli erdem olarak kabul ettiği adalet erdeminin detaylarına geçmeden, *erdemlerin kazanılması ve korunması* hususuna değinmek yerinde olacaktır.

Kınalızâde, insanı yetkinliğe götüren davranışların kaynağı olarak, *tabiat* ve *sanatı* kabul eder. Örneğin sperma (nutfe) halden hale geçerek farklı hareketleri sayesinde yetkinliğe ulaşır. Onun bu hareketlerinin kaynağı tabiattır, bunda sanatın bir etkisi yoktur. Bununla birlikte bir marangoz da bazı ağaç parçalarını çeşitli şekillerde hareket ettirip sandalye şekline sokarak yetkinleştirir. Bu eylemin kaynağı ise sanattır. Tabiat varlıkta sanattan öncedir. Çünkü tabiatın dayanağı Allah'ın kudretidir. Tabiatla insan iradesinin ve yönetiminin hiçbir etkisi yokken, sanat tam aksine insan irade ve yönetiminin bir eseridir. Bu bağlamda tabiat sanatın öğretmeni yerindedir.⁸⁸ Bu bilgileri giriş mahiyetinde veren Kınalızâde, maksadını ve bunların ahlaka bakan yönünü şöyle açıklar:

*“Çün bu mukaddime temhîd olundu, pes beyân edelim ki tehzîb-i ahlâk ve kesb-i fezâyil –ki bu ilmden maksûddur- ol dahi emr-i sinâ’îdir, tedbîr-i insânî ile olur. Pes bu bâbda dahi tabî’ata –ki üstâd mu’allimdir- iktidâ etmek gerek. Ve her ne ki tabî’atta mukaddem ve tertîb-i vücûd ve mebde’-i hilkatte sâbıktır, tehzîb-i hulka dahi anı mukaddem ü sâbık etmek gerek.”*⁸⁹ Buna göre ahlak doğuştan gelen bir özellik değil, insanın irade ve çabasıyla kazanılan bir durumdur.⁹⁰ Ahlakın güzelleşmesi ve gelişmesinin yolu ise ahlakî gelişimin, insan tabiatının (nefs) yaratılışından itibaren kat ettiği merhaleleri takip etmesidir.

Kınalızâde'ye göre insanda ortaya çıkan ilk ve en etkili güç, *beslenme gücüdür* (*kuvvet-i taleb-i kût ve gıdâ*). Nitekim bir çocuk doğduğu anda herhangi bir öğrenme ve telkin olmadan tabiatı gereği annesini emmek ister ve bu şekilde beslenir. Biraz büyüyünce ağlayarak gıda isteğinde bulunur. Bu mertebeden sonra yükselerek *öfke gücünü* (*kuvve-i gazabiyye*) kazanır ve bununla kendisi için zararlı olan şeyleri yok etmeye çalışır. Gücünün yetmediğini anladığı anlar da ise en yakınındakilerden yardım

⁸⁷ Kınalızâde, 43^a. Kınalızâde her ne kadar önceki ahlak ve erdem tasnifinden dolayı Tûsî'yi eleştirse de kendisinin kabul ettiğini söylediği bu tasnifi Tûsî'den almıştır. Krş. Tûsî, 97-98.

⁸⁸ Kınalızâde, 66^a-66^b.

⁸⁹ Kınalızâde, 67^a.

⁹⁰ Kınalızâde, Duhâ Suresi 7. Ayeti (*Seni şaşırmış bulup, doğru yola iletmedi mi?*) delil getirerek peygamberleri, fitri yetkinlik sahibi olmaları yönüyle bu çerçevenin dışında tutar. Bkz. Kınalızâde, 68^b.

ister. İlerleyen zamanlarda öfke gücü gelişerek kişinin yakınlarını korumasına vesile olur ve böylece bu gücün sonucu olabilecek yöneticilik ve üstünlük kurma gibi özellikler ortaya çıkar. Kişi bu mertebeyi de aşarak, insan nefsinin en önemli özelliklerinden biri olan *temyiz (seçme) gücünü* elde eder. Bu güç insanın; iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırt etmesini sağlar. Bu şekilde kötünün farkına varan insan, kendisinden kaynaklanan kötülüklere üzülür ve utanır. İşte bu şekilde temyiz gücünün ilk eseri olan *utanma (hayâ)* meydana gelir. Bu güç günden güne artarken aynı zamanda öfke ve arzu güçleri de artık son yetkinliklerine ulaşırlar. Bunun sonucunda insan bu güçlerin yardımıyla kendi neslinin devamı için kendine benzer başka bireylerin meydana gelmesi için çalışır. Bu da insanı nikâh ve üremeye yöneltir. Bunlar arzu gücünün birer sonucudurlar.⁹¹

İnsanın hâssası olarak nitelenen *düşünme (temyîz ü nutk) gücü*, öncelikle tikelleri ve fertleri idrak eder. Bunda yetkinleşerek daha sonra tümelleri ve ilk akledilirler olan insan ve hayvan tabiatı gibi tabiatları idrak safhasına geçer. Tabiatlar arasındaki benzer ve ayrık yönleri keşfeder. Buradan tümellere ait bilgi oluşmaya başlar ve insan böylece bilgin olur. İnsanın ilk düşünme ve akletme safhası budur, bundan önceki hissetmeden (ihzas) ibarettir. Bu akıl seviyesinde insan artık *bi'l-fiil insan* olur ve tabiaten artık yetkinliğe ulaşmış olur. Bundan sonra sıra sanatta yetkinliğe ulaşmaya gelir. Eğer kişi bu iki alanda da yetkinliğe ulaşırsa artık insanlık vasfı sürekli bir hale dönüşür.⁹²

İnsan, tabiatı sebebiyle meydana gelmiştir fakat onun gerçek manada devam ve bekası sanat ve tedbirine bağlıdır. Çünkü insan ancak sanat ve tedbirle ahlakını düzeltip fazileti kazanabilir. Bu güzel ahlak ise onun cennete dolayısıyla ebedi hayatı kazanmasına vesile olur. Bu sebeple Kınalızâde'ye göre kişi yöneldiği yetkinliği sanat sebebiyle elde etmek ve mükemmelleştirmek istediğinde öncelikle tabiatına uyması gerekir. Tabiatında kullanıp faydalandığı sırayı nefsinin güçlerini erdemsizlikten temizleyip itidale doğru düzenlemesinde de kullanmalıdır. Bu çerçevede önce arzu gücünü itidale getirmeye, ondan sonra öfke gücünü düzenlemeye, ondan sonra da düşünme gücünü mükemmelleştirmeye gayret etmelidir.⁹³ Eğer kişi bu üç gücün ortası olan, iffet, cesaret

⁹¹ Kınalızâde, 67^a-67^b.

⁹² Kınalızâde, 67^b-68^a.

⁹³ Oktay, 208. Ahlakın güzelleşmesine vasıta olması yönüyle ahlak ilminin önemine değinen Kınalızâde, onun tıbbı benzetilerek tıbb-ı rûhânî adını aldığını belirtir. Buna göre bir tıp doktoru nasıl bedeninin arızalarını, hastalıklarını gideriyorsa, ahlak ilmi de ruhi hastalıkları ve erdemsizlikleri siler götürür.

ve hikmeti yakalarsa⁹⁴ zaten adalet de gerçekleşmiş olacaktır. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi adalet, bu üç erdemin birleşmesi ve toplamıdır. Adalet erdemini yakalamış olan kişiler artık *mutlak hâkim* ve *yetkin filozof* mertebesine çıkmış olur ve isterlerse bu erdemlerinin adeta süsü olabilecek, dış (harici) erdemler olan *bedenî* ve *medenî* erdemleri de elde edebilirler.⁹⁵

Erdemlerin kazanılması noktasında bu açıklamaları yapan Kınalızâde, onların korunmasına dair bir takım önerilerde bulunmuştur. Çünkü bu erdemleri kazanmış olan birisinin en önemli görevi onları korumaktır. Bu bağlamda erdemli olan ve bu erdemlerini korumak isteyen kişi;

Birinci olarak, kendisi gibi erdemli, doğru, dürüst ve ayıplardan arınmış insanlarla dostluk ve arkadaşlık kurmalıdır. Kötü huy, söz ve davranışlara sahip kimselerden uzak durmalı onlardan ateşten kaçır gibi kaçmalıdır. Çünkü arkadaşların huyunu kapmak, insan ruhunun bir özelliğidir. Ayrıca onların sözlerini de dinlememeli, müstehcen ve şehvet uyandırıcı sözlerine değeri vermemelidir. Bunlar nefse çekici gelir. Unutulmamalıdır ki, nefsin kötü yola düşmesi kolay ancak ona bir erdem kazandırmak zordur.⁹⁶ Ayrıca erdemli insanlarla yapılan sohbetlerde de ifrat ve tefritten uzak durmak gerekir. Örneğin bu gibi durumlarda *güler yüzlü olmak (beşâset)* orta olmayı ifade ederken, *aşırı gülmek (dihk-ı bisiyâr)* ve *aşırı şakalaşmak (hezl-i gûnâgûn)* ifratı, *somurtkanlık (ubûset)* ve *çatık kaşlılık (takattub)* ise tefriti ifade eder.⁹⁷

İkinci olarak, sürekli iyi eylem ve davranışlarda bulunarak, erdemlerin ruhunda yerleşmesini sağlamalıdır. Yani erdem eksersizleri yapmayı asla ihmal etmemelidir. Bu konuda tembellik göstermek erdemlerin zamanla yok olmasına sebep olabilir. Nasıl doktorlar bedenın sağlığı ve gelişmesi için bazı beden eksersizlerini tavsiye ediyorsa, ruh için de aynı durum söz konusudur. Erdem peşindeki kişi bunlara dikkat etmekle beraber

⁹⁴ Kınalızâde, hikmetin kazanılmasının kolay olmadığı belirtir ve onun sırasını (yöntemini), önce *mantık* ve *matematik* daha sonra *tabiat* ve *ilahiyat (metafizik)* ilimlerine vakıf olmak şeklinde açıklar. Bkz. Kınalızâde, 69^a-69^b.

⁹⁵ *Bedenî erdemler*; bedenın hallerini inceleyen tıbb ve ayrıca astronomi (burçlar) ilminin sağladığı faydalardır. *Medenî erdemler* ise; siyaset, hesap, edebî ilimler ve tabii ki dînî ilimleri elde etme ve bunların sağladığı faydalardır. Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 69^b.

⁹⁶ Kınalızâde bu maddeyi aktardığı şu sözle özetler:

“Kime karîn olur âdem nigâh kıl o karine

Dilersen âdemin ahvâline delil ü karîne.” Bkz. Kınalızâde, 69^b-70^a. Yani bizim ifademizle; *bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim.*

⁹⁷ Kınalızâde, 71^a.

öfke ve arzu gücünü tahrik edici davranış ve sözlerden de uzak durmalıdır. Kuvvet macunu yemek, kötü kitapları okumak böyledir.⁹⁸

Üçüncü olarak, erdemleri kazanma uğrunda bazı fedakârlıklardan kaçınmamalı ve zühd denilen büyük haslete tutunmalıdır. Bu bağlamda örnek olan büyük kişilerin yaşamlarını öğrenmeli, onlara uymalı ve dünyaya bağlanıp kalmamalıdır.⁹⁹ Ayrıca, erdemlere talip olan kişiler kendi ayıpları ve eksikliklerinin farkında olmalı ve onları gidermek için gayret göstermelidirler. Zira insan kendisine çok düşkün bir varlıktır ve bazen ayıbını bile meziyet zanneder.¹⁰⁰

Dördüncü ve son olarak, gurur, kibir ve hileden kaçınmalıdır. Her övüldüğünde gururlanır ve buna alışırsa zamanla ona kendisine zararı dokunur. Çünkü bu övgülere aldanan *nefsi emmâre* kendisinde olmayan erdemlere de sahip olduğunu ve en yüksek derecelere ulaştığını zanneder. Böyle olunca kişi de erdemlere ulaşmaktan vazgeçer. Nice ilim yolcuları cahillerin övgüleriyle aldanıp yolunu kaybetmişlerdir. Oysa erdemli kişi kendisinin farkındadır.¹⁰¹

Kınalızâde en temel erdem olarak kabul ettiği **adalet** konusuna, onun ontolojisine dair bir açıklamayla başlar: “*Ma ‘lûm ola ki adâlet eşref-i fezâyil ve a ‘lây-ı hasâyildir, zîrâ adâlet müsâvâtta ibârettir. Ve ‘müsâvât’ –ki berâberliktir- hakikatte bir şey bir şeyle yâ kemiyette yâ keyfiyyette yâ sıfat-ı uhrâda müttehid olmaktadır. Pes merci‘-i tesâvî vahdet oldu. Ve vahdet eşref-i sıfât ve ekmel-i hâlâtıdır, zîrâ aslı vâhide rücû‘ u evbettir ve Hazret-i Vahid-i hakîkî –celle şânuhu- vahdetinden Pertev ü zıldır. Nitekim her vücûd –kim heyâkil-i mümkünât üzere lâmi‘dir- vücûd-ı hakîkînin pertevi ve ana râci‘dir. Ve nisbetler içinde nisbet-i müsâvâtta eşref nisbet yoktur.*”¹⁰² Buna göre adalet; eşitlik, beraberlik ve birlik kavramları üzerinden hakiki bir olan Allah’a bağlanmakta, onun en

⁹⁸ Kınalızâde, 71^b, 73^b-74^a.

⁹⁹ Kınalızâde zühdle, mal-mülk ve dünyaya aşırı bağlanmaktan ve ona aşırı sevgi göstermekten uzak durmayı anlamaktadır. Yoksa fakirliği övüp, zenginliği bu manada yermemektedir. Zengin olunabilir hatta olunmalıdır ancak zenginliğin esiri olunmamalıdır. Varlık iyilik yolunda harcanmalı ve paylaşılmalıdır.

¹⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 72^a-75^b.

¹⁰¹ Kınalızâde bu gerçeği şu dizeleriyle dile getirir:

“*Derûnumu bilirim ben me ‘âyib ile dolu*

Ne fâyide sühân u midhat-i hoş âmed-gû.” Bkz. Kınalızâde, 76^a-77^a.

¹⁰² Kınalızâde, 58^a-58^b. Kınalızâde her ne kadar adaleti tek başına bir erdem olarak kabul edenleri eleştirmiş olsa da burada adaleti, eşref-i fezâyil diyerek, başlı başına bir erdem olarak kabul etmiş gözükmektedir. Ayrıca geleceği üzere, erdemleri alt kısımlarıyla açıklarken aynı yöntemi adalet erdemi için de uygulamıştır. Kınalızâde üzerine çalışmış olan Oktay, “*bu durumu düşünürümüzün erdemler konusundaki tutarsızlıkları fark ettiği, fakat yüzyıllar boyunca yerleşmiş kalıpların dışına çıkamadığı veya çıkmayı istemediği şeklinde yorumlayabiliriz*” diyerek bu problemi çözmeye çalışmıştır. Bkz. Oktay, 178.

yüce vasfı olmaktadır. Bu bağlamda adalet; şerefi ve üstünlüğü kendinde olan en yüce ve en üstün erdemdir.

Adalet aynı zamanda *orta olandır (vasat)*. Her ne olursa olsun, orta olmaktan çıkar ve bir yöne yani ifrat ve tefrite dönerse onu adalet ile nitelemek yanlış olur.¹⁰³ Bu çerçevede, zulümden kaçıp adalete ulaşabilmek için orta olanı yakalayabilmek çok önemlidir. Ancak bu hiç de kolay bir şey değildir. Çünkü bu orta, geometride olduğu gibi çemberin merkez noktasını gösteren ve herkes tarafından kabul edilip onaylanan, hesaplanan ve bilinen *gerçek orta (hakiki vasat)* değildir. Bu orta, kişiden kişiye değişen hatta zamana ve duruma göre değişebilen *görelî ortadır (izâfî vasat)*. Bir kişiye göre erdem olabilen bir eylem başkasına göre olmayabilir.¹⁰⁴

Kınalızâde'nin bu konuda kullandığı bir diğer kavram *itidal*dir. Genel olarak *vasat (orta olma)* ile *itidal* kavramını birbirlerinin yerine kullandığı görülmektedir. Ancak aralarında şöyle bir fark da göze çarpmaktadır. Kınalızâde, *vasat* kelimesini erdem ve erdemsizliklerin yerlerini belirlemede bir ölçü olarak kullanırken, *itidal* kavramını daha geniş bir yelpazede kullanmıştır. Örneğin, nefsin hastalıklardan korunması söz konusu olduğunda, ona gerekli olan, *itidal* ile hareket etmek veya bozulan mizacı *itidale* döndürmektir. Yine daha önce geçtiği üzere, varlıkların meydana gelmesi aşamasında dört unsurun terkinde *itidalin* oranı önemlidir. *İtidali* diğer varlıklardan fazla olan insanın en üstün varlık olduğu söylenmişti. Bunların yanı sıra Kınalızâde, ekonomi ve hatta bina yapım ve tamir işlerinden, dini bir kavram olan orta yola (*sırât-ı müstakîm*) varıncaya kadar birçok yerde *itidal* kavramını önemsemiş ve kullanmıştır.¹⁰⁵

Peki, adalet öncelikle hangi alanlara dairdir? Kınalızâde'nin bu soruya cevabı filozoflara dayanarak verdiği üçlü bir taksimdir. Buna göre; *birinci olarak* adalet, mal ve değerlerin taksiminde geçerli olur. Yani iki kişi arasında herhangi bir mal, şeref veya makam taksimi yapılacaksa orada adaleti sağlamak gerekir. *İkinci olarak*, alış veriş, kira veya rehin gibi muamelelerde olur. *Üçüncü olarak* da, had veya tazir cezası uygulamaları gibi tertip ve düzeni sağlama konularında olur. Eğer bir kişi, başka birinin haksızlık

¹⁰³ Kınalızâde, 58^b.

¹⁰⁴ Kınalızâde, 50^b. Aslında orta olma, tüm erdemler için söz konusudur. Erdemler tasnifinden de anlaşılacağı üzere, her bir erdem bir orta olmayı ifade ederken, orta olandan ayrılıp ifrata ve tefrite kaçmak erdemsizliği ifade eder.

¹⁰⁵ Adalet-vasat-itidal kavramları arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bkz. Oktay, 282-292. Kınalızâde'nin *itidal* kavramı ile dini kavramlar arasında kurduğu ilişki, ahlak-din ilişkisine dair düşüncelerini göstermesi açısından önemlidir.

yapmışsa o da aynı muameleye maruz bırakılmalıdır ki adalet yerini bulsun. Dolayısıyla bu alanların her birinde ölçüye riayet, adaletin gerçekleşmesini sağlayacaktır.¹⁰⁶

Burada bir önemli nokta da ölçüyü neyin belirleyeceğidir. Çünkü adalet ve vasat kavramları bu kadar önemli olmalarının yanında çok da değerli ve ulaşılması zor mertebelerdir. Zira Kınalızâde bu mertebeyi, *mîzânullâhi te'âlâ fi'l-arz* (Allah'ın yeryüzündeki ölçüsü-terazisi) olarak niteler. Bu bağlamda ifade edilen mertebeye ulaşmak ve her alanda orta olanı bulmak öncelikle aklın görevi olsa da Kınalızâde'ye göre aklın buna ulaşması zor olduğu için, Allah insanlara kolaylık olması açısından bir ölçü göndermiştir. Bu da *nâmûs-ı ilâhî* veya *nâmus-u rabbânî* denen ve en yüce ölçü olan şer'î yasalarıdır.¹⁰⁷ O halde Kınalızâde'ye göre, orta olanı belirleyecek olan ilk ölçü *ilahî kanunlar* ve onlara bağlı olan *akıldır*.

İkinci ölçü, *hâkim-i insanî* denilen dirayetli devlet başkanıdır. Ancak bunun başarılı olması birinci ölçüye uyması şartına bağlıdır. Kınalızâde'ye göre bu ölçüye ihtiyaç duyulmasının sebebi, insanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık olmasıdır. Bu bağlamda insanın diğer insanlarla bazı ilişkiler kurması, alış veriş yapması vb. davranışlarda bulunması kaçınılmazdır. Bu ilişkiler esnasında bazı olumsuzluk veya haksızlıkların yaşanması kaçınılmazdır. Zira her nefis arzu ettiği veya kendi menfaatine gördüğü şeyi elde etmek isteyecektir. Sonuçta çatışma ve kargaşa çıkacak, bazıları zulümle haksız kazanç elde ederken bazıları mağdur olacaklardır. İşte böyle durumlarda, zulmü ve haksızlığı giderip, adaleti sağlayacak dirayetli bir yöneticiye ihtiyaç vardır.¹⁰⁸

Üçüncü ölçü ise, *dînâr-ı mîzânî* yani paradır. Kınalızâde, filozofların bu çerçevede parayı *âdil-i mütevassıt* olarak nitelediklerini aktarır. Bunun nedeni paranın bazı alışverişlerde tam bir ölçü sağlamasıdır. Örneğin, değiş tokuş ya da alışveriş yapılmak istendiğinde, bir terzinin ürünü ile bir marangozun ürünü arasında nasıl bir eşitlik kurulacak ve hangi ölçüye göre alışveriş tamamlanacaktır. Şüphesiz bunu yapmak çok güç bazen de imkânsızdır. O halde bu eşitliği sağlayacak bir ölçüye ihtiyaç vardır ki işte bu, paradır. Yapılan ürünler para karşılığında hak ettiği değer ölçüsünde kolayca alınıp satılabilmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca paranın taşıma kolaylığı sağlaması, uzun süre dayanabilme

¹⁰⁶ Kınalızâde, 58^b-59^a.

¹⁰⁷ Kınalızâde, 59^a.

¹⁰⁸ Kınalızâde, 59^a-60^a.

¹⁰⁹ Kınalızâde, 59^b-60^a. Kınalızâde, Hadid Suresi 25. ayeti bu üç ölçünün delili olarak sunar. Ayetin ilgili bölümünün Türkçesi şöyledir: "...Ve onlarla (peygamberle) birlikte, insanlar adaleti yerine getirsinler

ve kolay biriktirilip saklanabilme özelliğinin olması onun artıları olarak ifade edilmiştir.¹¹⁰

Kınalızâde, adaletin, bireyden başlayarak aile, toplum ve son olarak devlete kadar uzanan uzun bir yolculuk olduğu gerçeğini şöyle ortaya koyar: “*Adâlet evvelâ şahsın zatına vü sıfatına ve kuvâ vü a ‘zâsına müte‘allik olur. Sâniyen ehl-i hadem ü iyâl ü haşem ve şürekâ vü rüfekasına ve hâkim olanların re ‘âyâsına müte‘allik olur.*”¹¹¹ Eğer toplumu oluşturan birey adaleti yakalayamazsa, orada toplumun adil olmasını beklemek gerçekçi bir tavır olmasa gerek.

Kınalızâde, *adaletin kısımları* başlığıyla açtığı bölümde farklı bir adalet tasnifinden bahseder. Onun, Aristoteles’e ait ve Tûsî’den naklettiğini belirttiği bu tasnife göre adalet üç kısma ayrılmaktadır: (1) Allah’a kulluk borcunu yerine getirmekle alakalı adalet. Burada çeşitli görevlerden ve taksimatlardan bahseden Kınalızâde, kendisinin de kabul ettiği en iyi ibadet şeklinin; doğru inanç, doğru söz ve doğru eylemden (salih amel) oluştuğunu söyler. (2) İnsanın çevresi, komşuları ve diğer insanlarla ilişkilerinde gözetmesi gereken haklarla ilgili adalet. (3) Ölmüş yakınların haklarıyla ilgili adalet.¹¹²

Kınalızâde adalet konusu içerisinde, çelişkili gözüken iki meselenin varlığından bahseder. Konuya dair sorulan iki soru ve onların cevapları şöyledir:

(1) Adalet ihtiyarî bir eylemdir. Akıllı kişi onu iyilik olsun diye yapar. Eğer onun zıddı olan zulüm de ihtiyari bir eylem olarak kabul edilirse onun da kötülük olsun diye yapıldığı sonucu çıkar. Hâlbuki bir insanın ihtiyarî olarak kötülük kazanmak istemesi son derece uzak bir ihtimaldir (bu nasıl olur?). Kınalızâde bu soruya İbn Miskeveyh’in verdiği şu cevabı yeterli görür: “*Çün nefsin muhâlif kuvvetleri vardır ve anın ba‘zısının muktezasına muhaliftir. Pes câyizdir ki bir kuvvet galebe edip muktezâsını sâhibine hüsn göstere bir veçhile ki aklı isti‘mâl ve muktezâsı üzere ityân-ı ef‘al etmeğe kâdir olmaya.*

diye, kitâbı ve mîzânı indirdik. Ve biz, kendisinde büyük bir kuvvet ve insanlar için fayda barındıran demiri indirdik.” O, ayette geçen, *kitâbın* şer‘i yasalara; *mîzânın* paraya; *hadîdin* de adil yöneticiye işaret ettiğini ifade eder. Bu üç ölçüden birinciye uymayanlar kâfir veya münafık, ikinciye uymayanlar isyankâr, üçüncüye uymayanlar ise hain ve hırsız olarak nitelendirilirler.

¹¹⁰ Bkz. Kınalızâde, 161^a.

¹¹¹ Kınalızâde, 60^b.

¹¹² Kınalızâde, 61^b-62^a. Krş. İbn Miskeveyh, 82; Tûsî, 134.

*Ol kuvvetin serveti münkesir ve şirreti mürtefi‘ olduktan sonra aklına rücû‘ ve isti‘mâl-i fikr-i sahîha şürû‘ edip kubh-ı sun‘una ârif ve fesâd-ı fi‘line vâkîf ola.’*¹¹³

(2) Adalet eşitlik, onun ifrat ve tefriti de zulümdür denildiğine göre, ahlakî bakımından övülen *fazladan lütufta bulunmak (tefaddül)* ve *ihsan* gibi davranışlar erdemsizlik olarak mı kabul edilecektir? Kınalızâde’nin aktardığı cevaba göre, bu tür davranışlar adalet dairesinin dışına çıkma olarak kabul edilmemelidir. Bunlar, adalet konusunda yanlışa ve eksikliğe düşülmemesi adına bir ihtiyat/tehdid olarak kabul edilmelidir. Örneğin, cimriliğe düşmemek veya ondan uzaklaşmak adına biraz fazla mal ve para vermek böyledir. Bu bağlamda her erdemin farklı ihtiyat mertebeleri vardır. Az önce ifade edildiği gibi cömertlikte ihtiyat, fazlalık tarafına yönelirken iffet konusunda, eksiklik (humud/isteksizlik) tarafına yönelir.¹¹⁴

2.1.5.2. Asıl Erdemlerin Kapsamına Giren Alt Erdemler

Kınalızâde asıl erdemleri üç tane kabul edilip adaleti de onların toplamı olarak zikretmişti. Bu bağlamda o, dünyada ne kadar erdem varsa ya bu üç erdeme ya da bunların kapsamına giren alt erdemlere dâhil olduklarını belirtir. Dolayısıyla erdemleri sınırlamak mümkün değildir ve gerçekten sınırsızdırlar. Bu gerçeği göz önüne alan Kınalızâde, sadece kendisinden önceki ahlak filozoflarının eserlerinde yer verdikleri meşhur erdemleri saymakla yetinir.

Kınalızâde *hikmet erdeminin* kapsamına giren alt erdemlerin yedi tane olduğunu ifade eder. Bunlar; (1) zekâ, (2) hızlı kavrayış (*sür‘at-i fehm*), (3) zihin açıklığı (*safâ-yı zihn*), (4) öğrenme kolaylığı (*sühûlet-i ta‘allum*), (5) doğru düşünme (*hüs-n-i ta‘akkul*), (6) bilgiyi muhafaza etme (*tahaffuz*) ve (7) bilgiyi istenildiği zaman yeniden hatırlamadır (*tezekkür*).¹¹⁵

Cesaret (şecaat) erdeminin kapsamına giren alt erdemler on bir tanedir: (1) Olgun nefis sahibi olma (*kibr-i nefis*), (2) olaylara cesurca yaklaşma (*necdet*), (3) yüce gayelilik (*ulüvv-i himmet*), (4) azimli olma (*sebat*), (5) yumuşak huyluluk (*hilm*), (6) sakinlik (*sükûn*), (7) akla dayalı yiğitlik (*şehâmet*), (8) sıkıntılara katlanma (*tahammül*), (9) alçak

¹¹³ Kınalızâde, 65^a-65^b. İbn Miskeveyhin bu soruya farklı cevaplar da verdiği görülmektedir. Krş. İbn Miskeveyh, 87-88.

¹¹⁴ Kınalızâde, 65^b-66^a. Krş. İbn Miskeveyh, 88-89; Tûsî, 143-144.

¹¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 43^b-44^b.

gönüllülük (tevâzu‘), (10) dini ve milli kutsalları ve haysiyetini koruma hususunda gayretli olma (hamiyyet) ve (11) yufka yüreklilik, incelik (rikkat).¹¹⁶

İffet erdeminin altında yer alan erdemler on iki tanedir. Bunlar; (1) hayâ, (2) hoşgörülü olma (rıfk), (3) güzel ahlakla donanmaya gayret gösterme (hüsn-i hedy), (4) barışçıl olma (müsâlemet), (5) arzuları dizginleme (da‘at), (6) sabır, bu da kendi arasında iki çeşittir; (a) günah ve mâsiyetlere karşı sabır (sabr ani‘l-ma‘âsî ve‘l-âsâm), (b) musibet ve belalara karşı sabır (sabr ale‘l-mesâyib ve‘l-belâyâ), (7) nimetlere şükretme (kanâat), (8) ağırbaşlılık (vakar), (9) günahlardan kaçınma (vera‘), (10) düzenlilik (intizâm), (11) mal ve mülk konusunda helal ve harama dikkat etme iradesi (hürriyet) ve (12) cömertliktir (sehâvet). Burada cömertliğe ayrı bir yer açan Kınalızâde, onun da altında başka erdemler sayar. Bunlar; (a) eli açıklık (kerem), (b) diğergamlık (îsâr), (c) af ve bağışlama, (d) insaniyet (mürüvvet), (e) ihsan (nübl), (f) yardımseverlik (musâvât), (g) cömertlikte fedakârlık (semâhat) ve son olarak (h) kendi malını başkasının faydasına terk etmedir (müsâhamat).¹¹⁷

Adalet erdeminin altında sayılan erdemler ise iffetin alt erdemlerinde olduğu gibi on iki tanedir: (1) Dostluk (sadâkat), (2) kaynaşma (ülfet), (3) vefâ, (4) şefkat, (5) akrabayı gözetmek (sıla-i rahm), (6) iyiliğe fazlasıyla mukabele (mükâfât), (7) iyi ilişki (hüsn-i şirket), (8) doğru yargı (hüsn-i kazâ), (9) sevecen olma (teveddüd), (10) teslimiyet (teslîm), (11) tevekkül ve (12) ibâdet.¹¹⁸

Kınalızâde’ye göre, bunların yanında, sayılan erdemlerin birbirleriyle birleşmelerinden sayısız erdem ortaya çıkabilir. Bunların bir kısmı kendine özgü isimle anılırken bir kısmı anılmamıştır.¹¹⁹

¹¹⁶ Bkz. Kınalızâde, 44^b-45^b.

¹¹⁷ Bkz. Kınalızâde, 45^b-47^a.

¹¹⁸ Kınalızâde, 47^a-48^b. Tüm alt erdem karşılaştırmaları için bkz. İbn Miskeveyh, 21-25; Tûsî, 102-108; Devvânî, 59-77.

¹¹⁹ Kınalızâde, 48^b.

2.1.6. Kınalızâde Ali'nin Kötülük Teorisi

2.1.6.1. Asıl Kötülükler

Kınalızâde kötülüğün (rezîlet) ne olduğuna dair bir tanıma yer vermemektedir. Ancak erdemler dikkate alınarak kötülüğün; düşünüp taşınmadan nefsten ortaya çıkan kötü huylar olarak tanımlanması, onun temel düşüncesine aykırı olmayacaktır. Bu bağlamda kötülükler de tıpkı meleke halini almış erdemler gibi ara sıra yapılan kötü fiilleri değil, bir karakter haline gelmiş, sürekli yapılan fiilleri ifade edecektir. Yine erdemlerin doğuştan gelmeyip sonradan kazanılan davranışlar olduğu gerçeği göz önüne alındığında kötülüklerin de insan tarafından kazanıldığı düşüncesine ulaşılabilecektir.

Kınalızâde'ye bakıldığında onun iki tür kötülük sınıflaması yaptığı görülür. *Birincisi*, kötülüklerin erdemlerin zıddı olarak kabul edilmesine dayanan sınıflamadır. Bu sınıflamanın başlangıcı, her bir erdem karşısında sadece bir kötülük olduğunu savunan Stoacılar'a kadar götürülebilir.¹²⁰ Ayrıca ilk dönem İslam ahlakçılarından Yahya İbn Adî'nin de *Tehzîbu'l-Ahlâk* adlı eserinde aynı şekilde bir erdem ve kötülük sınıflaması yaptığı görülmektedir.¹²¹ Bu tarz bir sınıflamaya göre asıl erdemler dört tane olduğuna göre bunların zıddı olan kötülükler de dört tane olacaktır. Bunlar;

- (1) Hikmetin zıddı olan cahillik (cehl).
- (2) Cesaretin zıddı olan korkaklık (cübñ).
- (3) İffetin zıddı olan şehvet düşkünlüğü (fücûr).
- (4) Adaletin zıddı olan zulümdür (cevr).

İkinci ve asıl olan kötülük sınıflaması ise, orta olanın (vasat-itidal) erdem, fazlalık (ifrat) ve eksiklik (tefrit) tarafında yani iki aşırı uçta olanın kötülük olarak kabul edildiği sınıflamadır. Kınalızâde'ye göre aslında bu şekilde düşünüldüğünde erdemlerin tek, ancak onların karşısında bulunan kötülüklerin sayısız olduğu görülür. Çünkü erdem tıpkı bir dairenin tam ortasında bulunan tek bir nokta gibidir. Bunun birden fazla olması mümkün değildir. Oysa kötülükler, ortaya ya da kenara yakın veya uzak olmaları

¹²⁰ Bkz. William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1995, 45.

¹²¹ Bkz. Yahya İbn Adî, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, (Çev.: Harun Kuşlu), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, 26-46.

sebebiyle birbirinden farklı ve sayısız noktalara benzer. Aynı şekilde iki nokta arasında çizilebilen tek doğru çizgi erdemi ifade ederken, çizilebilecek sayısız eğri çizgi kötülüklere benzer.¹²² Özetle erdem tek iken, kötülük çoktur ve bunların hepsini belirlemek güçtür. Ancak asıl erdemler dört tane olduğuna göre, onların ifrat ve tefriti olan kötülüklerin de en azından sekiz tanesi asıl kötülük olarak ifade edilebilir:

(1) Hikmet erdemi orta olanı ifade ederken; (a) ifratı, *hilekârlık (cerbeze)* ve *akılsızlıktır (sefeh)*. Bunlar, akıl kuvvetini gereksiz ve uygun olmayan yerlerde kullanmaktır. Akıllı hile, yalan ve boş sözlerde kullanmak böyledir. (b) Tefriti, *ahmaklıktır (belâdet)*. Aklın kullanılmayıp, atıl bırakılmasıdır. Böylece kişi doğru ile yanlış ayırma ve hakiki bilgiyi elde etme yeteneğini kaybeder.¹²³

(2) Cesaret erdemi orta olanı ifade ederken; (a) ifratı, *atılganlık (tehevvür)* olmaktadır. Uygun olmayan yer ve zamanlarda düşüncesizce ileri atılmak böyledir. (b) Tefriti, *korkaklıktır (cübn)*. Korkulmayacak şeylerden korkmak ve yersiz korkulara kapılmak korkaklık olarak ifade edilir.¹²⁴

(3) İffet erdemi ortayı ifade ederken; (a) ifratı, *günahkârlıktır (fücur)*. Buna haz düşkünlüğü (şereh) de denilir. Bedensel ve geçici hazlar noktasında aşırıya kaçmak olarak ifade edilir. (b) Tefriti, *isteksizliktir (humûd)*. Dinen ve aklen mubah sayılan lezzetlerden bile uzak durmaktır. Bu bazen beden bazen de neslin devamı için tehlikeli olabilmektedir.¹²⁵

(4) Adalet erdemi orta olanı ifade ederken; (a) ifratı, *zulümdür*. Kanunen yasak olmasına rağmen başkasının bedenine veya malına zarar vermek, ona haksızlık yapmaktır. (b) tefriti, *zulme boyun eğmektir (inzilâm)*. Kişinin kendisine yapılan haksızlık ve zulme karşı koymaması ve onu kabullenmesidir. Hatta bunu alışkanlık haline getirip kişiliğinin silinmesine yol açmasıdır.¹²⁶

Bütün bunlarla beraber ister asıl erdemler olsun isterse onların kapsamına giren alt erdemler olsun hepsi için ifrat ve tefriti yani kötülük tarafını düşünmek mümkündür. Bu çerçevede Kınalızâde, daha önce saydığımız hikmet erdeminin dokuz alt erdeminin iki

¹²² Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 49^a-50^a.

¹²³ Kınalızâde, 50^b-51^a.

¹²⁴ Kınalızâde, 51^a-51^b.

¹²⁵ Kınalızâde, 51^b.

¹²⁶ Kınalızâde, 51^b.

aşırı ucunu örnek olarak verir. Örneğin, zekâ erdeminin ifratı kötülük (hubs), tefriti ise ahmaklıktır (belâdet).¹²⁷

2.1.6.2. Erdemlere Benzeyen Kötülükler

Kınalızâde, erdem ve kötülükleri çeşitlerine varıncaya kadar ayrıntılı olarak açıklamış olmasına rağmen böyle bir başlığa ihtiyaç duyulmasının nedenini şöyle açıklar: *“Niçe bî-basîretler vardır ki bâzâr-ı cevâhir-i fezâyilde kem-bizâ’at ve nâkıs-mi’yâr oldukları sebebdan zer-i hâlisi mis-i tîreden fark u temyîz; har-mühreyi gevher-i fâhirden keşf ü teşhis etmezler ve rezâyili, fezâyil ve erâzil-i ahlâkı, ehâsin-i şemâyil zann ederler.”*¹²⁸

Gerçekten de bazen erdemlerdeki aşırılıkları fark etmek güçleşir ve o kötülük bir erdem gibi görülebilir. Bu durum erdemin her iki aşırılık tarafı yani hem ifrat hem de tefriti yönünde olabilir. Örneğin bazıları, cesaret ve cömertlik erdemlerinin aşırılığı sayılan, atılganlık ve savurganlığı erdem zannederler. Bazen de bunun tersi olur ve tevâzûnun tefriti olan zillet (tezellül) erdem olarak kabul edilir. Oysa bunların erdem olmadığı aşîkârdır. O halde ahlak ilmiyle iştigal eden kimselerin, huylar arasında kötü olanları bilmesi ve bunları erdemlerden ayırt etmekte uzmanlaşması gerekir.¹²⁹ Bu çerçevede Kınalızâde’nin asıl erdemlere benzeyen kötülükler olarak örneklendirdiği huylar şöyledir:

(1) Hikmet erdemine benzeyen kötülükler: Kınalızâde, gerçekte ilim sahibi olmadığı halde, insanlardan duyduğu ya da orada burada okuduğuyla ilim toplantılarına ve münazaralara katılıp, boş ve hoş sözlerle insanları etkileyen bir takım kimselerin yaptığı işin hikmet, kendilerinin de hikmet ehli olarak görüldüklerini belirtir ve bunu eleştirir. Hatta bazı basiretsiz kişiler bu tarz kimseleri över ve yüceltirler. Oysa bunların, ilmin hakikatinden ve özünden haberleri olmadığı gibi yaptıkları açıklamalar kalbe huzur vermez. Hikmeti ve hikmet ehlini de lekelerler.¹³⁰

¹²⁷ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 52^a-52^b.

¹²⁸ Kınalızâde, 53^b.

¹²⁹ Bkz. Kınalızâde, 53^a-53^b.

¹³⁰ Kınalızâde, 53^b. Kınalızâde aynı yerde kendi döneminde yaşayan ve hikmetten uzak olduğu halde hikmet ehli gibi davranan cahillerin varlığından bahseder ve bu durumdan rahatsız olduğunu belirtir. Aynı durum gelecek olan iffet erdeminin benzeri olan kötülük için de söz konusudur. Orada da sahte sufi ve tasavvuf erbabından yakındır. Geniş bilgi için bkz. Oktay, 199-200.

(2) İffet erdemine benzeyen kötülükler: Bunun örneği, ihlas sahibi kimselere benzemeye çalışan veya zâhid ve âbidlerin mertebesinde görünmek isteyen kişilerdir. Bunlar, nefsin bazı arzularından ve tabii lezzetlerden kaçınarak halk arasında velî ve keramet ehli olarak anılmaya çalışırlar. Böylece yöneticilerin, sultanların veya itibar ve sermaye sahiplerinin gözüne girecek ve çeşitli menfaatler elde edeceklerdir. Bu uğurda bir kısmı lezziz yiyeceklerden uzak durup az bir şeyle yetinmeye çalışıyormuş gibi gözükmek, bir kısmı mal bakımından kanaatkâr olduğunu göstermeye çalışır. Bu kimseler her ne kadar halk arasında güvenilen ve övülen kimseler olsalar da Allah katında kaybetmiş hainlerden olurlar.¹³¹

(3) Cömertlik erdemine benzeyen kötülükler: Bundan kasıt, fakirlik ve kıtlık görmemiş bazı kişilerin ya da sahip olduğu servetin değerini bilmeyen mirasyedilerin, mallarını ve varlıklarını boş ve gereksiz yerlere sarf etmeleri ve harcamalarıdır. Yani harcamada israfa kaçmalarıdır. Bazıları da bunu cömertlik zannederler. Oysa bunların cömertlikle alakaları yoktur. Nitekim filozoflar şöyle demişlerdir: “*Cem’-i mâl kûh-ı bülend üstüne seng çıkarmak gibidir ve harcı seng-i sakili kûh-ı bülendden aşağı bırakmak gibidir.*”¹³² Dolayısıyla malı toplama noktasında gösterilen meziyet, harcama sırasında da gösterilmelidir. Bu bağlamda övülen davranış israf değil cömertliktir, buna dikkat etmek gerekir.

(4) Cesaret erdemine benzeyen kötülükler: Kınalızâde, cesaret gibi görülen bazı durumların aslında cesaret olmadığını belirtir. Örneğin, mal, ganimet ve makam kazanmak için kendini tehlikeye atmak; insanların malını gasp etmek için tehlikeyi göze alıp yol kesmek; kahraman gözükmek ve kendisinin cesur olduğunu göstermek için tehlikeli yerlere ve yolculuklara çıkmak gerçek manada cesaret değildir.¹³³

Gerçek cesaret Kınalızâde’nin ifadesiyle: “*Belki şecâ’at o kimesnede olur ki ikdâm u ihtimâmı müceb-i akl üzere cârî ve matlab-ı merâmı iktihâm-ı mezâyikten kesb-i sevâb u hayr olmak cihetine sârî olup gevher-i nefsinî hilye-i aliyye-i şecâ’atle müzeyyen ü muhallâ ve merteb-i sâ’âdet zâtını indallâhi te’âlâ mu’ayyen ü mu’allâ kılmak ola.*”¹³⁴ Kısaca cesaret, aklın öncülüğünde nefsi basit arzulardan uzaklaştırıp iyiliklere yönelterek

¹³¹ Kınalızâde, 54^b.

¹³² Kınalızâde, 55^a.

¹³³ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 55^b-57^b.

¹³⁴ Kınalızâde, 55^b.

yüce amaçlar uğruna yapılan kahramanlıklardır. Bu tür bir cesaretin amacı, kötü bir dünyevî arzu olmayıp nefste cesareti yerleştirmek ve bir kötülük olan korkaklıktan uzaklaşmaktır. Gerçek cesarete sahip kimseler için, kötü bir eylemden sakınmak, ölümden daha önemlidir. Onlar için şerefli bir ölüm, korkakça ve alçakça yaşamdan daha değerlidir. Bu bağlamda savaş alanlarından kaçmamak da gerçek bir cesaret örneğidir. Çünkü kaçmak helâk, sebat ise zafer ve şeref getirir.¹³⁵

(5) Adalet erdemine benzeyen kötülükler: Kınalızâde bu kötülüğün, iffette bahsedilen kötülükle benzer olduğunu ifade eder. Buna göre, gerçek manada adalet erdeminden nasipsiz bazı kişiler, halk arasında kendilerini adalet ehli, takvâ ehli gibi göstermeye çalışarak kendilerinden övgüyle bahsettirirler. Oysa gerçek adalet, nefsin kuvvetlerini itidal üzere kılmak ve ister yalnız ister toplum içinde olsun kişinin hareketlerini akıl ve şeriatın ilkelerine göre düzenlemesidir. İçi dışına ve yalnız olduğundaki hali toplum içerisindeki haline uymayan kimselerin kendini adil sayması bir hastalık, mutlu sayması ise sıkıntıdır.¹³⁶

Aslına bakılırsa yukarıda erdemlere benzer olarak sayılan kötülüklerin, daha önce açıklanmış olan asıl erdemlerin ifratı ya da tefritine benzediği açıktır. Örneğin hikmet erdemine benzer olarak ifade edilen kötülük, hikmetin ifratı olarak sayılan hilekârlıktan çok da farklı değildir. Yine iffet erdemine benzer olarak sunulan aşırı züht veya inziva, iffetin tefriti olan isteksizlik gibidir. Diğerlerinin de bu çerçevede görülmesi mümkündür. Dolayısıyla, burada yeni olan nedir? Bu başlığın açılmasındaki asıl maksat nedir? Sorusu akla gelmektedir. Tabii ki konuya başlarken Kınalızâde'nin yaptığı bir cümlelik *neden açıklaması* bu soruya bir cevap olabilir: *Bazı cahil insanlar konuya tam vakıf olamadıkları için yapılan bir kötülüğü erdem zannederler. Bu bağlamda erdemli ile kötü kişinin farkına dair bir açıklama gerekmektedir.* Bu cevap Kınalızâde için yeterli olabilir ancak konuyla ilgili olarak onun kaynaklarına bakıldığında daha tam ve öze dair bir cevap bulunmaktadır.

Tûsî ve özellikle de İbn Miskeveyh'e göre, mutluluğun asıl kaynağı erdemlerdir. Eğer erdem özü itibarıyla bir kimsede yerleşmemiş, sadece şekil olarak ortaya çıkmışsa o kişi mutlu olamaz. Ya da tam tersine eğer mutsuz ve kötü kişilerden erdemlere benzer

¹³⁵ Bkz. Kınalızâde, 55^b-56^a.

¹³⁶ Kınalızâde, 58^a.

fiiller ortaya çıkıyorsa, bu fiiller gerçek manada erdem değildir.¹³⁷ Bu bağlamda erdemlerin sadece şekle değil öze ait birer fiil oldukları, samimiyetle beraber bulundukları gözden kaçırılmamalıdır. İnsanların yaptığı fiiller, erdemli kimselerin fiillerine benzediği için, bu fiillerin gerçekliklerinin bilinmesine, temelinde erdem olan ile olmayanın ayırt edilmesine ihtiyaç vardır.

2.1.7.Nefsin Hastalıkları Ve Tedavi Yöntemleri

Kınalızâde, tıpkı selefleri gibi eserinin ahlakla ilgili birinci bölümünün sonunu nefsin hastalıkları ve onların tedavisine ayırmıştır.¹³⁸ Ancak o, önceki başlıklarda İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî gibi seleflerinin görüşlerini özet şekilde verirken, burada aksine onların görüşlerini de içine alacak şekilde konuyu uzun uzadıya ele almıştır. Nitekim önceki başlıklara 73 sayfa ayrılmışken, nefsin hastalıkları ve onların tedavisi başlığına 160 sayfa gibi büyük bir bölüm ayrılmıştır. Bu durum, onun konuya verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir. O, bu sayede ahlakın pratik yönüne yani insan ve topluma direk yansıyan ve etki eden yönüne ağırlık vermek istemiş, yaşadığı dönemde şahit olduğu hastalık derecesine varmış kötülöklere ve ahlaki bozukluklara dikkat çekme ve onları düzeltme amacı gütmüştür. Bu bölümle ilgili söylenebilecek bir husus da Kınalızâde'nin, önceki bölümlerin aksine Gazâli'den geniş ölçüde yararlanmış olmasıdır. Bunun nedeni Gazâli'nin bu konulara eserinde geniş yer vermesi¹³⁹ olabileceği gibi, Kınalızâde'nin Gazâli'yi düşünce bakımından kendisine daha yakın görmesi de olabilir. Nitekim bu konular dini düşüncenin ağırlığının hissedildiği ve İslam ahlakının da önemle üzerinde durduğu hususlardır.

Konuya girmeden ifade edilmesi gereken bir husus da, Kınalızâde'nin daha önce kötölükler üzerinde durduğu halde, nefsin hastalıkları başlığı altında neden yeni bir başlık açma ihtiyacı hissetmiş olduğudur. Acaba daha önce erdemlerin zıddı olarak sayılan kötölükler ile nefsin hastalıkları olarak sayılan kötölükler ayrı şeyler midir?

İkinci soru ile başlanacak olursa aslında Kınalızâde'nin bu soruya cevabı nettir. Nitekim eserinin ilgili bölümünde: “... *emrâz-ı nefsânîye –ki ecnâs-ı rezâyildir- ve azdâdı*

¹³⁷ Bkz. İbn Miskeveyh, 74; Tûsî, 116.

¹³⁸ Bkz. Kınalızâde, 77^a- 121^a. Krş. İbn Miskeveyh, 113-138; Tûsî, 168-206; Devvânî, 144-191.

¹³⁹ Gazâli, İhyâ'nın üçüncü cildinde büyük oranda bu tür konulara yer vermiştir. Bkz. Gazâli, İhyâ, III.

*olan ahlâk-ı rûhânîye –ki ecnâs-ı fezâyildir- ...*¹⁴⁰ sözleriyle nefsin hastalıkları ile erdem zıddı olan kötülüklerin aynı şeyler olduğunu açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla bu konuları ayrı kabul edip ayrı yerlerde işlemiş olması mümkün değildir. O halde ilk soruya dönülürse cevap ne olabilir? Yaptığımız tespitlere göre Kınalızâde, bu başlıkları Tûsî ve Devvânî gibi seleflerinin geleneğine uyarak ve onları takip ederek yapmıştır. Yine anlaşılmaktadır ki Tûsî de bu başlıkları İbn Miskeveyh'ten almıştır.¹⁴¹ Ancak şöyle bir fark vardır: İbn Miskeveyh erdemlerin zıddı olan kötülükleri sadece bir yerde yani kitabının sonunda nefsin hastalıkları başlığı altında işlemiştir. Dolayısıyla yukarıda yer alan sorunun muhatabının İbn Miskeveyh olmadığı, ilk olarak Tûsî'nin, söz konusu kötülükleri iki ayrı başlık altında farklı yerlerde incelediği anlaşılmaktadır. Fakat bu sorunun cevabı, Tûsî'de yer almadığı gibi Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde üzerine yapılan çalışmalarda da yer almamıştır.¹⁴² Muhtemelen Tûsî, daha önce sayılarını vermekle yetindiği kötülükleri bu başlık altında geniş bir şekilde ele almayı ve başlıkları hususunda İbn Miskeveyh'i takip etmeyi uygun görmüş olmalıdır. Bu düşüncede Tûsî'nin, yukarıda Kınalızâde için ifade edildiği şekliyle, yaşadığı dönem sıkıntı ve ahlaki bozukluklarını görerek, özellikle de Gazâlî'nin etkisiyle İslam ahlaki çerçevesinde değerlendirmeler yapma ve tavsiyelerde bulunma fırsatı bulmuş olmasının etkisi olmalıdır. Nitekim bu başlıkta yaptığı değerlendirmeler ve İbn Miskeveyh'ten ayrı yeni bir nefis hastalıkları tasnifiyle¹⁴³ Tûsî, söylenenleri doğrular gibidir.

Kınalızâde nefsin hastalıkları konusuna, tıp ilmi (tıbb-ı cismani) ile ahlak ilmi (tıbb-ı rûhânî) arasındaki tasnif ve yöntem benzerliğine işaret ederek başlar. Buna göre nasıl tıp ilmi, *sağlığın korunması (hıfz-ı sıhhat)* ve *hastalığın giderilmesi (izâle-i illet)* olmak üzere iki kısma ayrılıyorsa; ahlak ilmi de aynı şekilde iki kısma ayrılmaktadır.¹⁴⁴ Kınalızâde sağlığın korunmasının, sağlığın ilk gün ki gibi devamının sağlanmasıyla,

¹⁴⁰ Kınalızâde, 81^a.

¹⁴¹ Krş. İbn Miskeveyh, 113-138; Tûsî, 168-206; Devvânî, 144-191; Kınalızâde, 77^a-121^a.

¹⁴² Bkz. Gafarov, 220-221; Anay, 310; Oktay, 222. Burada cevabı aranan sorunun, aynı konunun neden iki ayrı başlık ve yerde işlendiği sorusu olduğu akıldan çıkarılmamalıdır, yoksa erdemsizliklerin ve nefsin hastalıklarının aynı şeyler olduğu konusunda Tûsî ve Devvânî'nin tıpkı Kınalızâde gibi düşündükleri ifade edilmiştir. Bkz. Gafarov, 220; Anay, 310.

¹⁴³ Bkz. Tûsî, 168-169.

¹⁴⁴ Kınalızâde, 77^a. Bu tasnifin ahlak ilmi açısından, *erdemlerin kazanılıp, korunması* ve *nefsin hastalıklarının (kötülüklerin) giderilmesi* olmak üzere iki kısımda ifadesi olanaklı gözükmektedir.

hastalığın giderilmesi yani tedavisinin ise o hastalığın zıddının¹⁴⁵ uygulanmasıyla olacağını ifade eder. Nitekim sıcak hastalıklar soğuk ilaçlarla, soğuk hastalıklar sıcak ilaçlarla tedavi edilmektedirler. Bu bağlamda nefsin hastalıkları da zıtlarının bilinmesi ve uygulanmasıyla tedavi edilebileceklerdir. Aynı zamanda hastalık olan erdemsizlikler (kötülükler) tedavi edilerek, kişide erdemlerin yerleşmesi ve kalması sağlanacaktır. Böylelikle daha önce işlenen konular tıp ilminin paralelinde ahlak ilminin *erdemlerin (sağlığın) korunması* bölümünü oluştururken, artık bu bölüm *nefsin hastalıklarının giderilmesi* konusunu ele almaktadır denilebilir.

Kınalızâde nefsin hastalıkları için uygulanacak olan tedavi yöntemi hususunda da tıbbî yöntemin uygulanması gerektiğini ifade eder. Buna göre, öncelikle hastalık çeşitleri belirlenir, sonra hastalığın sebep ve belirtileri ortaya konur, en sonunda ise hastalığın tedavisinin ne olduğu belirlenip, tedaviye başlanır.¹⁴⁶ Bu yöntem aynı şekilde nefsin hastalıkları noktasında uygulanacak olan yöntemdir. Önce hangi hal ve eylemlerin nefsanî hastalık olduğu, belirtilerinin neler olduğu tespit edilecek sonra da tedavi şekli belirlenip uygulanacaktır. Bu bağlamda Kınalızâde, yöntemine sadık kalarak öncelikle hastalıkların kaynağı ve çeşitlerini incelemekte, daha sonra da bu hastalıkların tedavilerini sıralamaktadır.

Kınalızâde hastalıkların kaynağı noktasında daha önce sayılmış olan, nefsin, temyiz/idrak, arzu/şehvet ve öfke/gazap güçlerini hatırlatır.¹⁴⁷ İnsanda ortaya çıkabilecek her türlü nefsanî hastalık, ancak bu güçlerin birisinde meydana gelecek bir *bozulma (inhiraf)*'nin neticesi olacaktır. Kınalızâde'ye göre nefste meydana gelecek bu bozulma, (1) nicelik bakımından ve (2) nitelik bakımından bozulma olmak üzere iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitelik bakımından bozulma tek çeşit iken, nicelik bakımından bozulma iki çeşittir. Biri ifrat, diğeri ise tefriti ifade etmektedir. Sonuç olarak Kınalızâde'nin ifadesiyle: “...her kuvvetin marazı üç nev' oldu: İkisi kemiyet cihetinden, birisi ifrât –ki

¹⁴⁵ Kınalızâde eserinin bu bölümünde erdemlerin zıddı konusuna dair, Tûsî'nin, “bir şeyin zıddı tek olur daha fazla olmaz dolayısıyla erdemlerin de zıtları birdir ve sekiz olamaz, çünkü zıtlık tam uzaklığı gerektirir. Bu manada erdemler ile iki uçtaki erdemsizlikler tam uzaklığı sağlamadığı için zıt olmazlar ancak iki uçtaki erdemsizlikler birbirlerinin zıddı olurlar” sözlerini aktarır ve buna cevap verir. Kınalızâde'ye göre zıtlık; hakiki ve meşhur olmak üzere iki kısımdır. Tam uzaklık hakiki zıtlık için zorunlu olup meşhur zıtlık için değildir. Örneğin, siyahlık ve beyazlık arasında tam uzaklık olduğu için hakiki zıtlık vardır, ancak siyahlık ile kırmızılık arasında tam uzaklık olmadığı için meşhur zıtlık vardır. Dolayısıyla hakiki değil meşhur zıtlık dikkate alınırsa erdemler ile erdemsizlikler arasında bir zıtlığın olduğu açıktır.

¹⁴⁶ Kınalızâde, 77^b.

¹⁴⁷ Kınalızâde, 77^b. Tefekkür ve düşünmeyi sağlayan temyiz gücü, faydalı şeyleri çeken arzu gücü ve gelebilecek zararları gideren öfke gücü.

ziyâde-i kemiyettir-, birisi tefrit –ki noksân-ı kemiyettir-; ve birisi keyfiyyet cihetindendir ki ana ‘redâ’et-i keyfiyyet’ derler.”¹⁴⁸

Verilen tasnif ve alıntıda bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Hatırlanacağı üzere Kınalızâde kötülükler konusunu işlerken bozulma çeşidi olarak sadece ifrat ve tefritten oluşan nicelik bakımından bozulmadan bahsetmişti. Oysa burada bir de **redaet (sapıklık)** diye adlandırılan nitelik bakımından bozulmadan bahsetmektedir. Yaptığımız araştırmada bu tasnifin İbn Miskeveyh’te bulunmadığı, ilk defa Tûsî tarafından *Ahlak-ı Nâsırî*’de ele alındığı,¹⁴⁹ Kınalızâde’nin de Tûsî’den aldığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Devvânî de bu tasnife eserinde yer vermiştir.¹⁵⁰

Kınalızâde, nefsin güçlerinde meydana gelen bozulmadan kaynaklanan hastalık çeşitlerini yukarıda verilen tasnif üzerinden değerlendirmektedir. Onun değerlendirmelerini şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Temyiz Gücünün Hastalıkları:

1- Fazlalık Yönünde: Kendi içerisinde teorik felsefe ve pratik felsefe açısından iki kısma ayrılır.

a- Teorik felsefede fazlalık iki türdür: (i) Aklın kendi sınırını aşip tartışma ve müdafaada ileri gitmesidir. Kınalızâde’ye göre bu, bazı âlimlerin sandığı gibi tedkîk ile karıştırılırsa, insanı hakikatten ve doğru olandan ayırıp boş iş ve düşüncelere yönlendirir. (ii) Soyut konularda somut kurallarla hüküm vermektir. Bu durum, şeytana ve vehme itaat edip akla göre hareket etmemekten kaynaklanmaktadır.

b- Pratik felsefede fazlalık, tümel ve tikelerde olma bakımından ikiye ayrılmaktadır: (i) Fazlalık tümelerde meydana gelirse, *uyanıklık (deha)* denir. (ii) Fazlalık tikelerde ortaya çıkarsa ona *hilekârlık (cerbeze)* ve *kötülük (hubs)* denir.

2- Eksiklik Yönünde: Bu kısım da fazlalık yönünde olduğu gibi teorik ve pratik felsefe bakımından iki kısımdır.

¹⁴⁸ Kınalızâde, 78^a.

¹⁴⁹ Bkz. Tûsî, 168-169. Tûsî’ye göre redâet; nefsin güçlerinde nitelik bakımından ortaya çıkan bir düzensizlik ve hastalıktır. Onu, nicelik bakımından hasatlardan ayıran taraf şudur; nefsin güçlerinin ifrat ve tefriti ahlaka uygun olmasa da en azından insan tabiatına uygundur, oysa redâet, tabiattan ve fitrattan sapmadır. Geniş bilgi için bkz. Gafarov, 161-162.

¹⁵⁰ Bkz. Devvânî, 145; Anay, 311.

a- Teorik felsefe bakımından eksiklik, düşüncenin yeterinden az etkin olmasıdır. Buna *ahmaklık (belâdet)* denir.

b- Pratik felsefe açısından eksiklik, *aptallık (belâhet)* olarak adlandırılır.

3- Nitelik Bakımından Sapma: İnsana yararlı olmayan hatta zararlı olan ve onu yetkinliğe ulaştırmaktan alıkoyan ilimlere aşırı bağlanmak ve onları öğrenmeye gayret etmektir. (a) Teorik felsefe bakımından cedel, hilaf ve safsata gibi ilimlerde fazla derinleşme ve uzmanlaşma böyledir. (b) Pratik felsefe bakımından, amacı sırf ilim olmayıp dini ve dünyevi kazanımları hedef edinen *falcılık (kehânet)* ve *hokkabazlık (şa'bede)* böyledir.¹⁵¹

Öfke Gücünün Hastalıkları:

1- Fazlalık Yönünde: Öfke gücünün ifratı, öfke ve intikam duygusunda aşırıya kaçma ve yerli yersiz kızgınlıktır. Örneğin, zararlı böcek ve hayvanları uzaklaştırma işini abartıp onlara ve diğer hayvanlara eziyet etmeye kalkışmak böyledir.

2- Eksiklik Yönünde: Öfke gücünün tefriti, tembellik, korkaklık ve ödlekliliktir (beddil) ki bu kötü hasletler sebebiyle işlerin düzeninde ve faydalı şeylerde eksiklik ortaya çıkar.

3- Nitelik Bakımından Sapma: Aşırı intikam duygusuyla insan akli ve idrakini aşan hareketlerde bulunmaktır. Örneğin, cansız nesnelere vurarak kendine zarar vermek veya hayvan ve küçük çocuklara işkence tarzında saldırıda bulunmak böyledir.¹⁵²

Arzu Gücünün Hastalıkları:

1- Fazlalık Yönünde: Yeme, içme ve cinsel birliktelik konularında aşırı hırslı ve açgözlü davranmaktır. Akıl ve dinin sınırlarını aşp, itidalden uzaklaşarak bazı şeylere şehvet duyma derecesinde bağlanmaktır.

2- Eksiklik Yönünde: Günlük yeme ve içme ihtiyaçlarını karşılamaktan, helal rızık arama ve neslin devamı için gerekli olan cinsel birliktelikten uzak durmaktır.

3- Nitelik Bakımından Sapma: Yeme, içme ve cinsel birliktelik noktasında dinin ve aklın uygun görmediği şekilde ihtiyaçları gidermektir. Örneğin, toprak yemek veya cinsel

¹⁵¹ Bkz. Kınalızâde, 78^a-78^b.

¹⁵² Kınalızâde, 78^b-79^a.

duygu bakımından kadınlara değil de erkeklere yönelmek bu çeşit bir nitelik sapmasıdır.¹⁵³

Kınalızâde bozulmanın çeşitleri konusunda ikinci bir tasniften bahseder. Buna göre bozulma, **basit (yalın)** ve **bileşik (mürekkeb)** olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹⁵⁴ Buraya kadar aktarılan hastalık çeşitleri *basit hastalık* olarak kabul edilmektedir. Bu hastalık cinslerinin altında birçok tür mevcuttur. Bunların birleşmesiyle sayısız hastalık meydana gelmektedir. Bu hastalıklara *bileşik hastalık* denmektedir. Aynı zamanda bileşik hastalıkların kaynağı basit hastalıklardır ve onların bilinmesi basit hastalıkların bilinmesine bağlıdır.

Kınalızâde bileşik hastalıkların içerisinde bulunan bazı *kötü huylu hastalıkların (emrâz-ı mülhike)*, *kronik hastalıklara (emrâz-ı müzmine)* sebep olabileceğini ifade eder. Örneğin, şaşkınlık (hayret), cahillik (cehl), aşırı öfkeli (galebe-i gazab), kin tutma (hıkd), kıskançlık (hased), kızgınlık (hışm), aşk (ışk) ve tembellik (betâlet/kesel) bu tür hastalıklardır.¹⁵⁵ Onun bu düşüncesi, aslında basit ve bileşik hastalıklar arasında tedavileri bakımından bir derecelendirmenin de varlığına işaret etmektedir. Buna göre basit hastalıklar kolay tedavi edilebilirken, bileşik hastalıklar daha zor tedavi edilebilir hastalıklar olmaktadır.

Görüldüğü üzere yukarıdaki tasnifte, daha önce geçmiş olan, erdemlerin zıtları kabul edilen kötülüklerin çoğu nefsin hastalıkları olarak sayılmaktadır. Ne var ki hikmet, cesaret ve iffet erdemlerinin zıtları olan kötülükler genel itibarıyla burada yer alırken, en önemli erdem olarak kabul edilen adalet erdeminin zıttı olan kötülüklerin yer almayışı dikkat çekicidir. Bunun bir eksiklik olarak dile getirilmesi Kınalızâde ve seleflerine yapılacak bir haksızlık olarak görülmemelidir.

Her ne kadar nefsânî hastalıklar adı verilse de Kınalızâde'ye göre, bu tür hastalıkların kaynağı sadece nefis değildir. Beden bu noktada nefse eşlik etmektedir. Çünkü nefis ve beden arasında çok güçlü bir bağ vardır. Bu bağ neticesinde nefste

¹⁵³ Kınalızâde, 79^a. Kınalızâde, genel itibarıyla Tûsî ve Devvânî'de de bulunan bu taksimatta, yer yer onların görüşlerini birleştirmiş ve daha açık bir tasnif yapmış, bazen de farklı örneklerle konuyu ele almıştır. Krş. Tûsî, 168-170; Devvânî, 145-147.

¹⁵⁴ Bkz. Kınalızâde, 79^a; Tûsî, 170; Devvânî, 146.

¹⁵⁵ Kınalızâde, 79^a. Kınalızâde'nin yer verdiği kızgınlık ve kin, Tûsî ve Devvânî'de yer almazken, onlarda olan kötümserlik (Devvânî'de yok), üzüntü ve korkaklık ise Kınalızâde'de yer almamıştır. Bkz. Tûsî, 170; Devvânî, 146. Kınalızâde'nin kızgınlık (hışm) ve kin (hıkd) hastalıklarını Gazâlî'den aldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Gazâlî, İhyâ, III, 367-407.

meydana gelen bir hastalık bedende etkisini gösterirken, bedende ortaya çıkan bir hastalık da nefste bir etki meydana getirir. Mesela, nefsin öfkелendiđi zaman vücudun kızarıp, ısısının artması onun beden üzerindeki etkisini göstermektedir. Yine bedende oluşan bazı hastalıkların etkisi insanda nefsânî bunalım olarak ortaya çıkarken, hastalık gidince insan huzur ve mutluluk duymaktadır.¹⁵⁶

Nefs ve beden arasındaki bu sıkı ilişkiye rağmen, ortaya çıkan nefsânî hastalıklarının tedavisini yapabilmek için, tam olarak bedenden mi yoksa nefsten mi kaynaklandığının ortaya konması gerekmektedir. Nitekim beden kaynaklı ise tıp ilminin, nefis kaynaklı ise, ahlak ilminin tedavi yöntemlerinin uygulanacağı açıktır.¹⁵⁷ Bu bağlamda ahlak ilminin tedavi edeceği hastalıkların mizaçtan değil, nefsten kaynaklanan ve alışkanlık neticesinde ortaya çıkan hastalıklar olduğu anlaşılmaktadır.

Ahlak ilminin tedavi yöntemlerine gelindiğinde Kınalızâde bir kez daha tıp ilmi ve ahlak ilmi arasındaki tedavi yöntemi benzerliğine dikkat çeker. Buna göre nasıl bedensel hastalıklarda tıp ilmi dört farklı tedavi yöntemi öneriyorsa, ahlak ilminde de bu dört yöntem uygulanmaktadır. Tıp ilminin uyguladığı genel tedavi yöntemleri; (i) gıda takviyesi (tenâvül-i gıdâ),¹⁵⁸ (ii) ilaçla tedavi (isti‘mâl-i devâ) , (iii) zehirden faydalanmak (semm ü zehri irâdından kayy etmekle) ve (iv) bazı damarları kesme veya dağlama (ba‘z-ı urûku kat‘ u keyy etmekle) şeklindedir.¹⁵⁹ Kınalızâde’ye göre söz konusu bu tedavi yöntemleri ahlak ilmine de uyarlanarak kullanılmaktadır. Buna göre ahlak ilminin ortaya çıkan tedavi şekilleri şu şekilde ifade edilmektedir:

(i) Nefsin, iyi eylem ve övgüye değer işlerin alışkanlık haline getirilmesi suretiyle kuvvetlendirilmesi ve böylece kötü eylem ve alışkanlıklardan kurtarılması gerekmektedir. Böylece hastalığın zıttı olan erdemler nefste yerleşmiş olur. Bu yöntem, tıp ilmindeki gıda takviyesine benzemektedir. Nitekim tıp ilminde, hasta bedene güç ve kuvvet verici gıdalar verilerek onun iyileşmesi sağlanmaktadır.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Kınalızâde, 79^b. Krş. İbn Miskeveyh, 113.

¹⁵⁷ Kınalızâde, 80^a.

¹⁵⁸ Devvânî’de bu madde, *gıdada tasarruf ve diyet* olarak geçmektedir. Bkz. Devvânî, 147; Anay, 316.

¹⁵⁹ Kınalızâde, 80^a.

¹⁶⁰ Tûsî aynı madde içerisinde farklı olarak, Kınalızâde’nin ilk madde olarak verdiği yönteme geçmeden, düzeltilmesi gereken veya yeni çıkabilecek erdemsizliklerin farkında olunması hatta bunların bilgisinin zihinde kökleşmesi gerektiğini böylece aklî irade ile ondan kaçınılabileceğini ifade eder. Krş. Tûsî, 171; Kınalızâde, 80^a.

(ii) Kötü huy ve eylemlerden dolayı nefste meydana gelen hastalık düşünülmeli, bu kötü sonuçtan dolayı nefis kınanmalı ve azarlanmalıdır. Nitekim tıp ilminde de ilaçlar vasıtasıyla kötü unsurlar yok edilerek hastalık iyileştirilir. Dolayısıyla bu tedavi şekli ilaçla tedavi gibidir.

(iii) Nefse yerleşip düzeltilmesi çok zor olan kötülüklerin (rezilet) zıttı olan kötülüklerle yok edilmesidir. Örneğin cimrilik hastalığı savurganlıkla tedavi edilmelidir. Cimri kişi savurgan davranarak zamanla dengeyi bulur. Bu yöntem, zehirle tedavi gibidir. Ancak bu hususta dikkatli olunmalıdır, yoksa fazla zehir içen kişinin ölümü gibi bu nefis hastalığı da tamamen etkin hale gelir.

(iv) Kötülük uzun süre bedende kalıp yerleşmiş ve yukarda sayılan yöntemlerle tedavi imkânı kalmamış ise, nefis ağır ibadet ve riyazet yoluyla tedavi edilmelidir. Bu çerçevede nefsin, yerine getirme noktasında zorlanacağı yemin, adak ve sözler verilmeli, meşakkatli ibadetler tercih edilmelidir. Bu sayede kişi, söz konusu ibadetlerin yardımı ve meşguliyeti ile kötü huylara dönemeyecektir. Bu yöntem tıp ilmindeki damarları yakma ve dağlamaya benzemektedir. Nitekim tıp ilminde de hastalıklı damarlar başka yolla tedavi imkânı kalmadığı zamanlarda yakılarak ve dağlanarak tedavi edilirler.¹⁶¹

Görüldüğü üzere Kınalızâde, tıp ve ahlak ilmi arasında ortaya konan benzerlik ve ilişkiden yola çıkarak bir takım nefsanî tedavi yöntemleri sunmuştur. Ancak tıp ve ahlak ilmi arasındaki uygulama ve yaptırımlar noktasında var olan bir farktan da söz etmek gerekmektedir. Bu durum, ahlak-hukuk ilişkisi arasındaki farka benzer. Nitekim hukukun kural ve yaptırımları daha katı, kesin ve uygulanabilirken, ahlak daha yumuşak, belirsiz ve bireyseldir. Sonuç olarak kişinin vicdanına dayanır. Aynı şeyler tıp ve ahlak ilmi arasında da geçerlidir. Tıp ilminde sonuçlar kesin ve belli kurallara bağlı iken, ahlak ilminde kişinin bireysel düşünce ve telkini sonucu belirler. Dolayısıyla ne olacağı belirsizdir ve kişi yalnızdır. Diğer bir ifadeyle kişinin tedavisi büyük oranda kendisine bağlıdır.

Genel tedavi yöntemlerini bu şekilde ele alan Kınalızâde, bu yöntemlerin akıllı kimseler tarafından her hastalığın tedavisinde kullanılabileceğini ifade eder. Buna örnek olması açısından kendisi yine nefsin güçlerinin hastalıkları olan bazı hastalıkları ele alır ve onların nasıl tedavi edileceğini açıklar. Bunu yaparken de yukarda verilen hastalık

¹⁶¹ Kınalızâde, 80^a-80^b.

çeşitleri ve yöntemlerini en iyi şekilde gösterebileceği örnek hastalıkları seçmeye ve açıklamaya çalışır. Burada verilecek hastalıkların *bileşik hastalık* cinsinden olduklarını hatırlatmak yerinde olacaktır.

Kınalızâde, tedavi şeklinin ortaya konulması adına ilk olarak *temyiz gücü hastalıklarından* en tehlikeli gördüğü üç hastalığı ele almıştır. *Şaşkınlık* ifrat yani nicelik fazlalığı, *basit cahillik* tefrit yani nicelik eksikliği ve *bileşik cahillik* nitelik bakımından bozulma örneği olarak sunulmuştur.¹⁶²

Şaşkınlık (hayret), hassas ve kapalı meselelerde her iki tarafın delillerinin karşı karşıya gelmesi ve çatışması sebebiyle kesin bilgi noktasında şüphe ve şaşkınlık içerisinde kalıp basiret gözünün hakikati görmekten aciz kalmasıdır. Böyle bir çıkmazdan kurtulmak için öncelikle iki çelişik önermenin aynı anda bir araya gelmesi veya yok olmasının veyahut doğru olmasının imkânsızlığı düşünülmelidir. Sonra bunlardan doğru olduğu düşünülen delil hakkındaki öncüller aranmaya başlanıp, kesin olarak bulundukları zaman mantık kaidelerine arz edilerek, büyük bir titizlikle doğru olan yanlış olandan ayrılmalı ve mutlak doğru ortaya konulmalıdır.¹⁶³

Basit cahillik (cehl-i basit), nefsin bir şey bilmediğinin farkında olarak ilim nimetinden yoksun olmasıdır. Diğer bir ifadeyle kişi bir şey bilmez ancak en azından bilmediğinin farkındadır. Bu tür kişiler başlangıç itibarıyla kınanmazlar. Çünkü bilgi ve öğrenme isteğinin temelinde bilgisizlik vardır. Ancak hep bu seviyede kalınır ve öğrenme isteği oluşmaz, bilgisizlik bilgiye vasıta kılınmazsa o zaman bu durum kınanmayı hak eder. Bu tür kimseler dilsiz hayvanlara benzerler. Nitekim bu vasma sahip kişiler, ilim meclislerinde suspus oturur, bilmedikleri için ses çıkaramazlar. Ayrıca hayvanlar bile yaratıldıkları amaç doğrultusunda güç ve aletlerini kullanırlarken, cahil insanlar iradesini kaybetmiş bir şekilde, yaratılış amacından uzakta kalır.¹⁶⁴ Bu durumdaki kişinin yapması gereken, insan ve hayvanların durum ve özelliklerine bakması, her türün özelliklerini incelemesi ve sonuçta kendisinin diğer hayvanlardan bilgi, düşünme ve temyiz sayesinde

¹⁶² Kınalızâde, 81^a.

¹⁶³ Kınalızâde, 81^a.

¹⁶⁴ Kınalızâde burada iki ayetle düşüncesini destekler. Söz konusu ayetler metinde şöyle geçer: “O, ‘Biz insanı en güzel biçimde yarattık’ (Tîn Suresi, 98/4), zirvesinden düşmüş ve kötü tercihi yüzünden, ‘Sonra onu en aşağı seviyeye döndürdük’ (Tîn Suresi, 98/5), vadesinin dibine inmiştir.” Bkz. Kınalızâde, 81^b.

onlardan ayrılıp üstün olduğunun farkına varmasıdır. Daha sonra da bu bilinç doğrultusunda gayret ve çaba göstermesidir.¹⁶⁵

Bileşik cahillik (cehl-i mürekkeb) ise, kişinin bir şey bilmediği gibi bilmediğinin de farkında olmaksızın kendisini biliyor sanmasıdır. Burada cehalet ikiye katlandığı -hem bilmemek hem de bilmediğini bilmemek- için bileşik cahillik denilmiştir. Kınalızâde'ye göre bu tür hastalıklar, aynen tıp ilmindeki müzmin hastalıklar gibi iyileştirilmesi çok zor hastalıklardır. Çünkü söz konusu kişi hasta olduğunun farkında olmadığı gibi herhangi bir tedaviyi de kabul etmeye yanaşmaz. Bu güçlüğe rağmen Kınalızâde, bileşik hastalığın tedavisi için bir öneride bulunur. Bu tür hastalara faydalı olabilecek tedavi şekli, onu geometri ve aritmetik gibi matematik ilimleriyle meşgul etmektir. Çünkü bu ilimler kesinlik ifade eder. Nefis bunlarla meşgul oldukça kesin bilgiye alışır ve zan ile yetinmez. Önceki bilgilerinin kesinlik ifade etmediğini gören kişi, basit cahillik seviyesine gelir. Burada kendisinde yeni bir araştırma arzusu uyanır ve doğruyu bulmak için çalışmaya başlar.¹⁶⁶

Kınalızâde, bileşik hastalık bakımından **öfke gücü hastalıklarının** sayısız olduğuna işaret ederek, bunlar içerisinde en tehlikeli ve yaygın olan üç hastalığı inceler. Birincisi öfke gücünün ifratı yani nicelik fazlalığı olan *öfke (gazab)*; ikincisi, tefriti yani nicelik eksikliği olan *korkaklık (cübn)* ve üçüncüsü, nitelik sapmasını ifade eden *korku (havf)* hastalığıdır.

Öfke (gazab, hışm), kalpte yer etmiş hayat ısısı olan ruhun özünü beden dışına hareket ettiren ve kalpteki kanı coşturan nefsanî bir niteliktir. Kanın bu hareketinden dolayı bedenin dışında bir sıcaklık ve kızılık meydana gelir.¹⁶⁷ Kınalızâde'ye göre, genel olarak öfkenin sebebi, nefsin kendisine acı çektiren kimselerden intikam almaya yönelmesidir. Bu arzu nefste ortaya çıkınca, etkisi hemen bedende gözüktür, hararet meydana gelir.

¹⁶⁵ Kınalızâde, 82^a. Müellif eseri kaleme alma gayesine uygun düşen ve Türkçenin güzelliğine örnek teşkil edecek bir inceliği, sanat-bilgi ilişkisi bağlamında burada ortaya koymuştur. İfadesi şöyledir: “*Ve lügat-i Fâriside ve Türkide “san’ata kudret”, “dânisten” ve “bilmek” lafzı ile ta’bir olunur. Meselâ kitâbete kudret da’vasından ta’bir etmek isteyen Fâriside “dânem nuvişten” ve Türkide “yazabilirin”; ve hiyâtat kudret iddi’âsın etmek dileyen Fâriside “dânem dûht” ve Türkide “dikebilirin” der. Hemânâ sebebi oldur ki insanın cemî’-i kemâlât u sanâyi’e kudreti ki vâki’dir, hülâsası ilm ü ma’rifete râci’dır. Ve bu nükte lügat-ı Fürs ü Türkün de kayınıdır.*”

¹⁶⁶ Kınalızâde, 82^b-83^a. Krş. Tûsî, 175.

¹⁶⁷ Tûsî ve Devvânî’de yer almayan bu tarifî, Kınalızâde’nin bir bölümünü Gazâlî’den alarak geliştirdiği anlaşılmaktadır. Krş. Gazâlî, *Mîzânü’l-Amel/Amellerin Ölçüsü*, 222; Kınalızâde, 83^a-83^b.

Kınalızâde, öfke gücünü kabul etme potansiyeli açısından mizaçların farklı olduğunu ifade eder. Bazı mizaçların öfkelenme potansiyeli, kibrit ve barutun yanma potansiyeli gibidir. Küçük bir kıvılcımla kişi hemen öfkelenir. Bunların sakinleştirilmesi çok güçtür. Bazı mizaçlar, ateş dokununca içinden yüksek alev ve ses çıkan yağ gibidir. Öncekinden biraz hafiftir. Diğer bazı mizaçlar, kolay yanan ancak derecesi yağdan küçük olan kuru odun gibidir. Son olarak ise bazı mizaçlar, tutuşması zaman alan yaş odun gibidir. Yansa da biraz gayretle hemen söner. Bu son kısım, akıllı, yumuşak huylu ve sağlam karakterli kimseler gibidir. Bu, nefsin eğitiminin bir sonucudur. Fazilet olarak kabul edilip, kötülükten uzak olan merteye budur.¹⁶⁸

Şüphesiz bir hastalığın tedavisi öncelikle sebeplerinin belirlenmesi ve onların ortadan kaldırılması ile mümkündür. Çünkü bir şeyin sebebi ortadan kalkınca sonuç da beraber ortadan kalkacaktır. Bu çerçevede Kınalızâde, öfkenin on çeşit sebebi olduğunu ve öncelikle bunların tedavi edilmeleri gerektiğini belirtir. Onun saydığı öfkeye neden olan sebepler şunlardır; *kendini beğenmişlik (ucb)*, *övünme (iftihâr/mübâhât)*, *çekişmecilik/cedelcilik (mîrâ)*, *inatçılık (lecâc)*, *şakacılık (mizâh)*, *kibirlik (tekebbür)*, *alaycılık (istihzâ)*, *hainlik/vefasızlık (gadr)*, *haksızlık (daym)*, *rekabetçilik (münâfeset)*.¹⁶⁹

Kınalızâde saymış olduğu bu hastalıklara genel olarak, hastalığın ölçülülükten ayrılıp ifrat ve tefrite varma anlamındaki tanımından yola çıkarak, tedavi önerilerinde bulunur. Buna göre kişi, itidalden ayrılmamaya gayret göstermeli, aşırılık içeren düşünce ve davranışlardan kaçınmalıdır. Çünkü öfke de nefste ortaya çıkan bir aşırılık çeşididir. Diğer taraftan birbirleriyle ilişkileri açık olan bu hastalıklara karşı kişi, kendi zaaf ve yetersizliklerini göz önüne almalı, insanların eksik ve zaaflarını kullanmamalıdır. Mal, mülk, makam ve güzellik gibi maddi dünyaya ait olan şeylerin geçici olduğunu unutmamalı, bunları kazanmak için aşırı hırs gösterip onlara bağlanmamalıdır.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Kınalızâde, 83^b-84^a. Kınalızâde aynı yerde insanları, öfkelenme şekline göre dört gruba ayırır: (1) *Geç öfkelenip çabuk yatışan*. (2) *Çabuk öfkelenip çabuk yatışan*. (3) *Geç öfkelenip geç yatışan*. (4) *Çabuk öfkelenip geç yatışan*. Öfke istenmeyen ve yerilen bir davranış olduğu için ne kadar az olursa o kadar iyidir. Bu bağlamda, ilk madde az bulunduğu için değerli iken, dördüncü madde yaygın olduğu için diğerlerinden daha kötüdür.

¹⁶⁹ Kınalızâde, 85^b.

¹⁷⁰ Genel olarak verdiğimiz hastalık tedavileri hakkında Kınalızâde eserinde ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. İbn Miskevyh, Tûsî, Devvânî ve Gazâlî gibi filozofların görüşlerinden faydalanarak yaptığı açıklamalara yer yer kendi görüşlerini de eklemiştir. Özellikle ayet, hadis ve farklı örneklerle yaptığı uzun açıklamalar, kendisinin dînî bir kaygı içerisinde olduğunu da ortaya koymaktadır. Geniş bilgi için Bkz. Kınalızâde, 85^b-97^a. Krş. İbn Miskeveyh, 124-130; Tûsî, 176-186; Devvânî, 154-166.

Korkaklık (cübn/beddil), kişinin olması gereken yerde öfke duymayıp aciz ve korkak davranması ve bunun neticesinde zarar görmesidir. Bu çeşit korkaklık, öfkenin tam karşısında durur. Biri gereksiz yere öfkelenirken, diğeri gerek duyulduğu anda dahi öfkelenmez. Oysa öfke, insana has özelliklerden birisidir ve düşünen insani nefsin bir hizmetçisidir, gerektiğinde kullanılmalıdır. Kullanılmadığı durumlarda insanın yetkinlik ve mutluluğu kazanması noktasında bir takım kusurlar ortaya çıkar. Öte taraftan öfke tamamen gereksiz olsaydı Allah onu, mükemmel varlık olan insanın nefsine yerleştirmezdi.¹⁷¹

Kınalızâde bu konuda, İbn Miskeveyh ve Devvânî’de de yer alan, korkaklıktan doğan bir takım hastalıklardan bahseder. Onun genel itibarıyla Tûsî’den aldığı anlaşılan hastalık çeşitlerine, kısa açıklamalar eklediği görülmektedir. Söz konusu hastalıklar şunlardır; nefsin acizliği (mehânet-i nefis), kötü yaşayış (sû-i ayş), insanların onun hakkında kötü düşünmesi, işlerde kararsızlık (kıllet-i sebât), tembellik ve usangaçlık (kesel ü tevânî), zalimlerin zulmüne imkân vermek, aile ve akrabalarda kötülüklerin ortaya çıkması, insanların kötü muamelelerine maruz kalmak, utanmazlığa sebep olmak ve ihmalkârlık.¹⁷²

Korkaklığın tedavisi, diğer hastalıklar gibi sebeplerinin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Bu bağlamda kişi, olaylar karşısında hareketli ve gayretli olmak gerekirken sessiz sakin durmanın, acizlik göstermenin kendisine zarar vereceği noktasında nefsi uyarmalıdır. Ayrıca devamlı, ortaya çıkan bu zararları, öfke ve hamiyet yokluğundan kaynaklanan kötü ahlakı düşünmeli ve nefse yerleşmiş olan öfkeyi tahrik etmelidir. Çünkü hiçbir nefis öfke gücünden mahrum değildir, kimi az kimi çok olmak üzere bu güce sahiptir. Yapılması gereken zayıf ateşin körüklenerek güçlendirilmesi gibi öfke gücü de tahrik ve alıştırmalarla güçlü hale getirilmelidir.¹⁷³

Öfke gücündeki nitelik sapmasını ifade eden *korku (havf)* ise, kişinin güç yetiremeyeceği bir kötülük veya tehlikeye maruz kalacağı endişesiyle nefsinde ortaya çıkan niteliksel bir hastalıktır. Zira kötülüğü gidermeye gücü yetse korkuya yer kalmazdı. Bu tür korkular geleceğe aittir. İster zaruri olsun ister olmasın ya da kişinin kendi fiili olsun veya olmasın fark yoktur. Ne şekilde olursa olsun böyle korkulara kapılmak doğru

¹⁷¹ Kınalızâde, 97^a.

¹⁷² Kınalızâde, 97^b. Krş. İbn Miskeveyh, 130; Tûsî, 187; Devvânî, 168.

¹⁷³ Kınalızâde, 97^b-98^a.

değildir. Çünkü eğer karşılaşılabilecek kötü durum zaruri ise, gerçekleşmesi kesin olan bir iş sebebiyle daha o gerçekleşmeden acı çekmenin manası yoktur. Veresiye ödenecek sıkıntıyı peşin ödemenin ne anlamı vardır?¹⁷⁴ Bu hal, insanı devamlı mutsuz ettiği gibi kazanılacak iyilik ve mutluluğa da engel olur. Eğer karşılaşılabilecek kötülük zaruri değil ama başkasının fiili olursa yine korkmaya gerek yoktur. Zira gerçekleşip gerçekleşmeyeceği belli değildir. Öte taraftan eğer fiil kendine ait ise, o zaman da üzüntünün kaynağı olan o fiilden uzaklaşmak kendi elindedir.¹⁷⁵ Dolayısıyla bu tür düşüncelere kapılıp hayatı zor ve sıkıntılı hale getirmenin anlamı yoktur.

Genel olarak düşünüldüğünde bu tür korkulara örnek olabilecek en önemli korku çeşidinin ölüm korkusu olduğu açıktır. Çünkü ölüm, insanın en büyük korkusudur. Bu nedenle çağının düşünce dünyasına katkıda bulunmuş her felsefi oluşum, ölüme ve ölüm korkusuna bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Sokrates¹⁷⁶ ile başlayıp Epikürcüler¹⁷⁷ ile devam eden süreçte, bazı İslam filozofları¹⁷⁸ ve yakın zamanda Schopenhauer¹⁷⁹ gibi filozoflar, ölüm ve ölüm korkusu konusuna temel felsefeleri içerisinde önemli yer ayırmışlardır. Birçok ahlak filozofu için de aynı durum söz konusudur. Bu bağlamda Kınalızâde de korku hastalığı işlenirken ölüm korkusundan bahsetme geleneğine uyarak selefleri gibi ölüm korkusuna eserinde yer vermiştir.

Kınalızâde, ölüm korkusunun yaygınlığına işaret ederek bu sorunun çözülmesi gerektiğini belirtir. Zira bu gereksiz korku insanların yetkinlik ve mutluluğuna engel olmaya devam edecektir. O halde ölüm korkusunun sebepleri belirlenip bunların yersiz ve anlamsız korkular olduğu ortaya konmalıdır. Bu bağlamda ölüm korkusunun sebep ve tedavilerini birkaç madde halinde ele almak mümkündür.

Birincisi, ölümün ne olduğu bilinmediğinden dolayı mutlak yokluk olarak kabul edilmesidir. Oysa ölüm tamamen bir yok oluş değildir. Her ne kadar beden bozulup yok olsa da insanın daha değerli varlığı olan ruh kalıcıdır. Hatta beden ruhu saran bir kafes

¹⁷⁴ Nitekim bir Acem şairi ne güzel demiştir: “*Gam-ı nâ-âmede horden nekadem-rence mîdâred Hemân bihter ki bâ-ferdâ guzârem kâr-ı ferdâ-râ.*”

(*Daha gelmemiş kederin peşine düşme, yarını yarının eline bırakırım daha iyi*). Bkz. Kınalızâde, 98^a.

¹⁷⁵ Kınalızâde, 98^a-98^b.

¹⁷⁶ Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Çev.: Oğuz Kılıç), Kare Yayınları, İstanbul 2006, 61-62.

¹⁷⁷ Bkz. Aster, 251-252.

¹⁷⁸ Bkz. Müfit Selim Saruhan, “İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”, *AÜİFD*, 47, 2006, 87-105.

¹⁷⁹ Bkz. Deniz Soysal, “Schopenhauer’da Ölüm ve Ölüm Korkusu Üzerine”, *Tabula Rasa*, 25-26, 2009, 109-121.

gibidir, ölümle birlikte ruh özgürleşir. *İkincisi*, ölümü bedensel ağrı ve acı verici bir olay gibi düşünmektir. Şüphesiz ağrı ve acı hayatın ve duyunun varlığına bağlıdır. Ölümde ise ne hayat ne de duyu vardır. *Üçüncüsü*, ölümü bazı yetkinliklerin ve mutluluğun elden gitmesi olarak kabul etmektir. Aslında ölüm, yetkinliği yok eden değil tamamlayan ve ebedi mutluluğa kapı aralayan bir hakikattir. Çünkü asıl yetkinlik ve mutluluk hakiki hayatın (ahiret) olduğu yerdedir. *Dördüncüsü*, ölümden sonra azap ve ceza görme korkusudur. Buradaki korku gerçekte ölümden değil, sonraki cezadan kaynaklanmaktadır. Bunun tedavisi, insanın azaba sebep olacak kötü fiil ve davranışlardan kaçınması, iyi ve güzel işlerle hayatını süslemesidir. Aslında bu korku diğerleri gibi kötü değil, eğer gerekleri yapılırsa iyi bile sayılabilir. Çünkü insanı kötülükten kaçınmaya ve iyilik yapmaya sevk eder. *Beşincisi*, mal-mülk, evlat, akraba ve sevdiklerinden uzaklaşmanın getirdiği korkudur. Buna karşı insanın, ebedi olarak dünyada kalma ihtimalinin olmadığını bilmesi ve buna göre hareket etmesi gerekir. Herkes ebedi olsaydı dünya kalabalıktan ve besin azlığından yaşanmaz bir hal alırdı. O zaman da daha büyük sıkıntı ve korkular ortaya çıkardı. Bu bilince sahip olmak, bu korkuyu yok edecektir. *Altıncısı*, ölümden sonraki hayat hakkında bilgiye ulaşamamanın verdiği şaşkınlık içinde bocalayan kişinin korkusudur. Bu durumda yapılacak şey, doğru inançlara sahip olmak ve peygamberler gibi iyi kulların yolunu takip etmektir.¹⁸⁰

Bu değerlendirmelerden ortaya çıkan sonuç, dünyanın düzeni ve insan neslinin devamı açısından ölümün zorunlu olduğudur. O halde gerçekleşmesi zorunlu olan bir olaydan korkmak ve hayatı adeta zindan etmek doğru bir davranış değildir.

Kınalızâde bileşik hastalıklar noktasında son olarak **arzu gücü hastalıklarına** yer vermiştir. Bu tür hastalıkların çok fazla olduğuna işaret eden Kınalızâde, en zararlı hastalık oldukları için seçilerek ele alınan dört hastalığın Tûsî'nin eserinde yer verdiği hastalıklar olduğunu belirtir. Bu hastalıklar; *aşırı arzu (şehvet)*, *tembellik*, *üzüntü* ve *hased* hastalıklarıdır. Ancak burada dikkat çeken bir husus, daha önceki temyiz ve öfke gücüne ait hastalıklar işlenirken, fazlalık-eksiklik-nitelik sapması şeklinde yapılan sınıflamanın burada yapılmamış olmasıdır. Kınalızâde, tıpkı Devvânî gibi herhangi bir belirleme yapmamıştır. Oysa Kınalızâde'nin, hastalıkları kendisinden aldığını belirttiği

¹⁸⁰ Kınalızâde, 98^b-100^b.

Tûsî, aşırı arzu hastalığının fazlalık, tembelliğin eksiklik ve üzüntü ile hased hastalıklarının nitelik sapmasının örneği olduğunu belirtmiştir.¹⁸¹

Aşırı arzu hastalığı, daha önceki bilgiler ışığında yeme, içme ve cinsel birliktelik konularında aşırı hırslı ve açgözlü davranmak şeklinde tanımlanabilir. Her ne kadar Kınalızâde bu tanımlı vermese de iki bölüme ayırarak yaptığı inceleme, tanımın zihinlerde yer etmiş olduğuna dayalı inancının bir sonucu olsa gerektir. Bu bağlamda;

(1) Eğer aşırı arzu, yeme ve içme konusunda ise tedavisi için şu hususların farkında olmak gerekir: (a) Aşırı yeme ve içme isteği, öncesi itibariyle insana zarar verir. Çünkü bu hastalığa yakalanmış insan yiyecek ve içecek elde etmek için bir sürü zahmete katlanır, başkalarına minnet eder ve zillete düşer.¹⁸² (b) Aşırı yeme ve içme, sonrası itibariyle kavrayış geriliği ve ahmaklığa (belâdet) neden olur. Nitekim mide ile hastalıklar arasında doğrudan bir ilgi söz konusudur. Mide her hastalığın ocağı, diyet her şifanın başıdır.¹⁸³ Dolayısıyla aşırı yeme ve içme sadece beden değil aynı zamanda ruh sağlığı açısından da zararlıdır. Bu sebeple kişi, yeme-içmede ölçülü olmaya gayret göstermelidir. Bu noktada Kınalızâde bir ayeti hatırlatır: “*Yiyiniz, içiniz ancak israf etmeyiniz.*” (Âraf, 7/31).

(2) Eğer aşırılık cinsel arzu noktasında ise, ölçüden sapma ve din ile aklın doğru ve güzel gördüğü sınırı aşmanın, erdemlere ve mutluluğa ulaşmaya engel olduğu bilinmelidir. Kınalızâde, normal şartlarda insana cinsel birliktelik arzusunun musallat olmasının iki faydası olduğunu aktarır. *Birincisi*, insanın cennet lezzetlerini kavramasını sağlar. Çünkü o, bedensel lezzetlerin en güçlüsüdür. *İkincisi*, neslin devamını sağlamasıdır. Eğer ilişkide zevk olmasaydı, evlilik ve çocuk sahibi olmak neredeyse imkânsız olurdu. Bu nedenle yaratıcı inayeti gereği böyle bir şeyi var etmiştir. Ancak bu meşru nimetin aşırıya kaçılarak hastalığa dönüştürülmesi doğru değildir. Kınalızâde, cinsel açıdan ortaya çıkan aşırılığın, maddi ve manevi zararlar noktasında yeme-içmedekinden daha kötü olduğunu söyler. Bu çerçevede kişi, bu fiillerin zatı itibariyle ne kadar değersiz olduklarını ve ortaya çıkaracakları zararlı ve kötü sonuçları düşünerek,

¹⁸¹ Krş. Tûsî, 195; Devvâni, 178; Kınalızâde, 102^b.

¹⁸² “Kanâ‘at ehli âriflerden ba‘zı buyurur ki (Rubâ‘î):

Sultân-ı hodem hıdmet-i sultân çi konem

Vez behr-i du nân minnet-i dūnân çi konem.” Bkz. Kınalızâde, 102^b.

¹⁸³ Kınalızâde, 120^b-123^a.

orta yolu bulmalıdır. İster haram, isterse helal birlikteliklerde olsun durum değişmez. Aşırılık her zaman kötüdür.¹⁸⁴

Cinsel birliktelik hususunda aşırılığın şu üç yolla ortaya çıktığı bilinmelidir: (1) Kişinin tüm sınırları aşarak hayvan veya hemcinsiyle ilişkiye girmesidir. Bunlar çok çirkin, bayağı ve kınanmayı hatta cezayı gerektiren kötü davranışlardır. (2) Helal olan nikâha bağlı birliktelik yerine yasak olan zinanın işlenmesidir. Bu da çok büyük bir günah ve zulümdür. Ancak birinci madde daha kötüdür. (3) Çok kadınla nikâhlanmak ve bol cariye almak.¹⁸⁵

Daha sonra işleneceği için burada fazla ayrıntıya girmedığımız tek eşle evlilik hususunda Kınalızâde'nin çok eşle evliliği neredeyse yasaklaması ve bu isteği bir hastalık olarak nitelendirmesi, hakikaten dikkat çeken bir düşünce olarak değerlendirilmelidir. Yaşadığımız dönemde yapılan birden fazla evlilikler göz önüne alındığında çoğunun zaruretten çok bireysel istek ve duygulardan kaynaklandığı gerçeği, Kınalızâde'yi haklı çıkarmaktadır.

Tembellik ve atalet, her ne kadar cahiller için baldan tatlı ise de, akıllı ve bahtiyar kimseler için zehirden acıdır. Çünkü bu hastalık, ebedi mutluluktan mahrum kalmaya ve hem dünya hem de ahirete dair isteklerin gerçekleşmemesine sebep olur. Dünyevi işlerde tembellik etmek, gevşeklik göstermek, birçok nimetten mahrum kalmaya, minnet altına girmeye ve ayıplanmaya yol açar. Kişi başkasına el açar duruma gelir. Cinsel noktada tembellik göstermek neslin devamını tehlikeye atar. Öte taraftan ahiretle ilgili işlerde ve oraya hazırlık hususunda tembellik, insanı Hakk'a yakınlıktan mahrum kalmaya ve cennet nimetlerine ulaşamamaya sürükler. Bu çerçevede kişi her iki dünya mutluluğu için çalışmalı, gayret göstermeli ve tembellikten uzak durmalıdır. Kınalızâde özellikle ahirete hazırlık noktasında aşırı tevekkül göstererek ibadet ve iyiliklerde tembellik etmenin yanlış olduğunu, kişi için ancak çalıştığının karşılığı olacağını ifade eder. Dünyadan nasibi unutmamakla beraber aşırı mal-mülk ve para kazanma hırsına kapılmamak gerektiğinin altını çizer.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Bkz. Kınalızâde, 103^b-104^a. Krş. Gazâli, İhyâ, III, 223.

¹⁸⁵ Kınalızâde, 104^b-105^a.

¹⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 108^b-110^b.

Arzu gücünden kaynaklı bileşik hastalıklardan biri sayılan *üzüntü*, İslam ahlak felsefesi içerisinde üzerinde çokça durulmuş hatta hakkında müstakil eser kaleme alınmış konulardan bir tanesidir. Özellikle Kindî tarafından kaleme alınmış olan *Risâle fi'l-hîle li-def'il-ahzân* (*Üzüntüden Kurtulma Yolları*), üzüntü ve tedavisi konusunda İslam düşüncesi içerisinde ilk eser olmakla birlikte kendinden sonra yazılan birçok esere kaynaklık etmiştir. Ebubekir Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'sinden başlamak üzere, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-hüzn*'ü, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ve Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si bu eserlerden bir kaçı olarak sayılabilir.¹⁸⁷ Nitekim Kınalızâde'nin ilerleyen bölümde selefleri gibi, Kindî ve eserinin ismini vererek ondan alıntı yapması, söylenenleri doğrular mahiyettedir. Ayrıca Kınalızâde'nin yine seleflerinde yer alan ve eserinde kullandığı üzüntü tanımı Kindî'ye ait gözükmektedir.

Buna göre *üzüntü*, insanın istediği ve sevdiği bir şeyi geçmişte kaybetmesinden veya nefret ettiği ve sevmediği bir şeyin gelecekte ortaya çıkması endişesinden kaynaklanan nefsânî bir acıdır.¹⁸⁸ Diğer hastalıkların olduğu gibi üzüntünün de bir takım sebepleri vardır. Bunlar; (i) maddî lezzetlere aşırı bağlanma, (ii) bedensel hazlara hırs ve tamah göstermek, (iii) dünyevî güzelliklerin kazanılması ve devam etmesine gereğinden fazla değer vermek ve (iv) fani dünyanın geçici nimetlerini elde etmeye ve sürdürmeye aşırı istekli olmaktır.¹⁸⁹

Bu hastalık karşısında kişinin, içinde bulunduğu oluş ve bozuluşa tâbî âlemde, maddî ve geçici unsurlardan meydana gelmiş olan insanın ebedi olamayacağını, elinde tuttuğu varlıklara da ebediyen sahip olamayacağını düşünmesi gerekir. Bu, gayet açık bir durum ve kabuldür. Akıllı insan, ruhunun ölümle yok olmadığını, ahirette ebedi saadetin zaman veya mekânla sınırlı olmaksızın devam ettiğini düşünerek istek ve arzularını buraya yöneltmelidir. Geçici olan dünya nimetlerinden uzaklaşmalı ve onlara aşırı bağlanmamalıdır. Bu şekilde düşünen ve davranan kimseler hiçbir şeyin kaybından dolayı üzülmezler. Kınalızâde, dünya nimetleri noktasında insanlarda bulunan istek ve kaygıların tamamen yok edilmesinin çok zor olduğunu bilmektedir. Ancak en azından kişi, elinden geldiği kadarıyla aşırı hırslı ve açgözlü olmamalıdır. Elinde bulunan mal,

¹⁸⁷ Yukarıda isimleri zikredilmeyen Belhî, İbn Hazm, Gazâlî, Ragıp el-İsfahânî gibi müelliflerin eserleri ve konuya dair geniş bilgi için bkz. Ya'kub b. İshak El-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 28-41.

¹⁸⁸ Bkz. Kindî, 49; İbn Miskeveyh, 136; Tûsî, 198; Devvânî, 186; Kınalızâde, 110^b.

¹⁸⁹ Kınalızâde, 110^b.

makam ve diğer nimetlerden bir gün ayrılacağı kesin olduğunu ve bunlara aşırı istek duymanın yanlış olduğunu düşünmelidir. Sahip olduğu nimetlere kanaat etmeli onlarla yetinmeyi bilmelidir. Kendisinden daha üstte olanlara bakıp üzülmek yerine alttakilere bakarak şükretmelidir. Çünkü insanın isteklerinin bir sonu yoktur, ne kadar fazla olursa olsun yine daha fazlasını isteyecektir. Dolayısıyla hiçbir şeyle yetinmediği için mutlu olamayacak ve her zaman üzüntü içinde kalacaktır. Hiçbir insanın bütün isteklerine ulaşamayacağı açıktır.¹⁹⁰

Kınalızâde, Arap filozofu Kindî'nin, üzüntüyü zorunlu bir durum değil aksine insanın kendi kötü tercihinin bir sonucu olarak gördüğünü aktarır. Çünkü bazı insanlar vardır ki birçok şey kaybetmelerine, bazı nimetlerden mahrum olmalarına rağmen üzüntü duymazlar. Eğer üzüntü zorunlu olsaydı onların da üzülmeleri gerekirdi. Dolayısıyla insan kendi kendine acı çektirmektedir ki bu akıllı insanın işi değildir. Bu bağlamda Sokrates'in konuya dair meşhur bir sözü aktarıla gelmiştir. Kınalızâde'nin ifadesiyle olay şöyledir: *"Sokrât Hâkim'den sü'âl eylediler ki 'Niçin dâima şâd u handân ve evkâtın sürûrla güzerândır? Ve hergiz gam u gussa sana mukârin değildir?' Cevâb verdi ki 'Ben hîç nesneye ta'alluk-ı hâtır etmezin ki fakdinden mahzun u melûl olam ve hîç metâ'-ı dünyâyı matlûb etmezin ki adem-i husûlünden girdâb-ı elem ü mihnette kalam.'"*¹⁹¹ Kısacası insan ne kadar geçici nimete sahip olursa, o kadar kaybetme endişesi ve üzüntüsü yaşayacaktır. Akıllı insan bu söylenenleri düşünür ve çalışkanlıkla uygularsa dünyevi üzüntüler kalbinden silinecek ve mutluluğu yakalayacaktır.

Hased (Kıskançlık) hastalığına gelinecek olursa, Kınalızâde bu hastalığın insanlarda çok yaygın olarak bulunduğunu ve ondan kurtulabilen nefsin çok az olduğunu belirtir. Ona göre *hased*, bir kimsenin elinde bulunan ve hak etmiş olduğu bir nimetten dolayı huzursuzluk duyarak acı çekmek ve o nimetin onun elinden gitmesini istemektir.¹⁹² Bu bağlamda söz konusu nimetin sahibinin elinden çıkmasını istemek üç şekilde olmaktadır. (i) Kıskanılan nimetin kendisine geçmesinin mümkün olmadığı bilindiği

¹⁹⁰ Kınalızâde, 110^b-111^b.

¹⁹¹ Kınalızâde'nin Kindî'den yaptığı alıntıyı Tûsî üzerinden aldığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Tûsî'nin de İbn Miskeveyh'den. Çünkü cümleler neredeyse birebir aynıdır. Aynı durum Sokrates'e dair alıntı için de geçerlidir. Bkz. İbn Miskeveyh, 138; Tûsî, 200-201, 203; Kınalızâde, 112^a-112^b, 113^b. Ayrıca konunun tamamı bu açıdan değerlendirildiğinde, konu işleniş bakımından asıl kaynak olan Kindî'nin mana olarak takip edildiği ve bir filozoftan diğerine geçtiği söylenmelidir. Ancak Kınalızâde'nin konuyu, biraz daha kendine özgü edebî bir dille ve şiirlerle genişleterek ele aldığı gözükmemektedir.

¹⁹² Kınalızâde, 114^a.

halde, o kişinin elinden çıkmasını istemektir. Yeter ki o kimsede bulunmasın. Bu, hasedin en uç ve en kötü mertebesidir. (ii) Kıskanılan nimetin kendisine gelme imkânı olmakla birlikte gelmeyeceği anlaşılınca en azından bir eşitlik durumu olması için diğer kişinin elinden gitmesini istemektir. (iii) Nimetin kıskandığı kişiden kendi eline geçmesini istemektir. Bu üç derece içerisinde en hafif hased mertebesi budur.¹⁹³

Kınalızâde, Tûsî'ye göre hased hastalığının sebebinin, cahillik ve aşırı istek olduğunu ifade eder. Oysa kişi dünyanın tüm nimetlerine sahip olamayacağını bilmelidir. Bu durum dünyanın devamı ve düzeni için gereklidir. Bunların farkına varamayan hasetçi insan, isteklerinin gerçekleşmemesinden dolayı devamlı üzüntü içerisinde olacaktır. Zaten hased ve üzüntünün sebebi aynıdır, dünya menfaat ve nimetlerine duyulan istek.¹⁹⁴

Hased konusunda Gazâlî'nin görüşlerinden fazlasıyla yararlanan Kınalızâde, hasedin sebepleri noktasında da onun düşüncelerine yer vermiştir. Bu çerçevede Gazâlî'ye göre hasede yol açan yedi sebep vardır. Bunlar; *düşmanlık (adâvet)*, *gururuna yedirememek (ta'azzüz)*, *kibir (tekebbür)*, *hayranlık (ta'accüb)*, *amaçlarının yiteceği endişesi (havf-ı fevt-i mekâsıd)*, *liderlik (makam) arzusu (hubb-ı riyâset)* ve *nefsin kötülüğü, tabiatının kınanmasıdır*. Bu sebepler içerisinde tedavisi en zor olanı ise son maddedir. Çünkü burada sebep nefsin zatından kaynaklanmaktadır. Nefs terbiyesi ise zordur. Oysa başka nedenlere dayanan hased hastalığı, o nedenin ortadan kaldırılması veya tedavisiyle iyileşebilir. Kınalızâde yine Gazâlî'ye dayanarak hasedin en çok, aynı yaştakiler, akraba, kardeş ve akrabalar arasında ortaya çıktığını söyler. Yine aynı meslek ve iş sahipleri, ilim sahipleri arasında da kıskançlık fazla olmaktadır. Bütün bunların sebebi aslında tek şeye dönmektedir ki o da dünya ve dünyalık sevgisidir.¹⁹⁵

Kınalızâde'ye göre hasedin tedavisi, *ilmî* ve *amelî* olmak üzere iki şekildedir. İlmî yöntem, kişinin kıskançlığının zararlarını düşünmesi ve ilmi delilleri aklıyla inceleyerek doğru sonuca varmasıdır. Amelî yöntem ise, kişinin kendisinde kıskançlıkla ilgili bir duygu ve hareket hissettiğinde hemen o kıskançlığın yol açtığı söz veya davranışın tam

¹⁹³ Kınalızâde bu maddeleri Gazâlî'den almıştır. Gazâlî'de *Hasedin Mertebeleri* olarak geçen bu maddeler, 1-3-2 olarak sıralanmıştır. Krş. Gazâlî, İhyâ, III, 432; Kınalızâde, 114^b.

¹⁹⁴ Bkz. Tûsî, 203; Kınalızâde, 114^b.

¹⁹⁵ Sebeplere dair geniş bilgi için bkz. Gazâlî, İhya, III, 433-440; Kınalızâde, 115^a-117^b.

tersine hareket etmektir. Örneğin kıskandığı kişiyi kötüleyecekken hemen onu övmeye başlamalıdır.¹⁹⁶

Görüldüğü üzere nefsin hastalıklarını genel itibariyle seleflerinden faydalanarak ele alan Kınalızâde, birçok konuda eserine kaynaklık eden Tûsî'yi, nefislerde mizaç bozulmasına neden olan hastalıklar olarak nitelediği yalan, kendini beğenmişlik, cimrilik ve riya gibi hastalıklara yeterince yer vermemesi noktasında eleştirir. Bu hastalıkların bilinmesi ve tedavi yöntemlerinin gösterilmesi gerektiğine inanır. Bu bağlamda, ağırlıklı olarak Gazâlî'nin görüşlerinden faydalanarak söz konusu hastalıkları müstakil başlıklar altında değerlendirir. Kınalızâde'nin burada ortaya koyduğu tavrı takdir etmek gerekmektedir. Gerçekten de nefsânî ve toplumsal sayılabilecek hastalıkları ele aldığını iddia eden bir ahlak kitabında yaygın bir hastalık olan yalan ve benzeri dil hastalıklarına yer vermemek büyük eksikliktir. Ne var ki yapılan eleştiriler doğrultusunda Kınalızâde'nin özgün bir şeyler ortaya koyması beklenirken, gördüğü eksiklikleri başka eserlerden kopya ederek kapatmaya çalışması ayrı bir eleştiri konusudur. 16. Yüzyıl dünyasının toplumsal ve ahlâkî yapı ve hastalıklarına 11. Yüzyıldan bakmanın çok da doğru olmayacağı açıktır.

2.1.8. Diğer Bazı Hastalıklar ve Tedavileri

Konuşma ve afetleri. Kınalızâde bu konuya değinmenin önemini şöyle ifade eder: *“Talib-i necât ve kâsib-i derecât olanlara ma'lûm olsun ki âfet-i lisân a'zam-ı âfât ve eşedd-i mehâfâtır. Ve ekser-i benî-âdem 'en-Nâsu hasâ'idu elsinetihim' buyurulduğu gibi ziyân-resîde-i zebân ve mihnet-keşîde-i lisandır.”*¹⁹⁷ Kısaca konuşma, bir nimet olduğu kadar dikkat edilmediği takdirde birçok zarara sebep olabilmektedir. Az önce ifade edildiği gibi dil bir nimettir. O, şerefli bir organ, düşünen insanın en değerli varlığı ve mutluluğunun kaynağıdır. İnsan, dili sayesinde dua ederek, ibadet ederek derecesini yükseltir. Dilin bu fazilet ve yararlarının yanında, birçok insan ve filozofun susmayı tercih etmesine sebep olan birçok da zararı vardır. Bu sebeple çok düşünüp az konuşmak olması gereken durum kabul edilmelidir.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Bkz. Gazâlî, İhyâ, III, 445; Kınalızâde, 118^a.

¹⁹⁷ Kınalızâde, 121^a.

¹⁹⁸ Dilin zararları ve susmanın fazileti hakkında geniş bilgi için. Bkz. Kınalızâde, 121^a-123^a; Gazâlî, 245-254.

Gazâli'nin yirmi tane dil hastalığı saydığını ifade eden Kınalızâde bunları ayrı ayrı ele almıştır. Bu çerçevede sayılan hastalıklar şunlardır; *faydasız konuşma* (*mâ-lâ-yâ 'ni*), *gereksiz konuşma* (*fuzûl-i kelâm*), *batıla dalmak* (*havz-ı bâtil*), *tartışma ve münakaşa* (*mirâ vü cidâl*), *düşmanca konuşma* (*husumet*), *yapmacık konuşma* (*tasnnu '-ı kelâm*), *çirkin söz, küfür ve iftira* (*fuhş u sebb ve şetm ü kazf*), *İnsan, hayvan ve cansız varlıkları lanetlemek* (*la 'n-ı insan yâ hayvân yâ cemâd*), *(tahrik edici) şarkı ve şiir söylemek* (*ğınâ etmek ve şi 'r söylemek*), *şaka* (*mizâh*), *maskaralık ve alaya alma* (*temashur u istihzâ*), *sırları ifşa etmek* (*ifşâ-yı sırr-ı âher*), *sözünde durmamak* (*va 'd-i kâzib*), *yalan söylemek* (*kizb*), *gıybet, söz taşımak* (*nemîmet*), *ikiyüzlülük* (*zû 'l-vecheyn*), *övgülü konuşma* (*medh-gûyluk*), *hatalı konuşma* (*kelâmda dekâyık-ı hat'a vü hâlel*), *yersiz sorular sormaktır* (*avâmın dekâyık-ı ulûm ve müteşâbihât-ı Kur'an ve sırr-ı kazâ vü kader ve müşkilât-ı esrâr-ı hikmet ü şerî'atten su'al etmesidir*).¹⁹⁹

Kınalızâde bu hastalıkları, Gazâli'nin İhyâ'da açıkladığı şekliyle, adeta onun bir özeti niteliğinde ele almıştır. Kendisi zaman zaman kısa açıklamalar ve beyitlerle konuyu zenginleştirmeye çalışmıştır. Ancak nefsin hastalıkları başlığı altında anlatılan bölümle birlikte hissedilmeye başlayan ahlak felsefesinden İslam ahlakına geçiş, burada iyice belirginleşmiştir. Eser, öğüt ve nasihatler içeren, tasavvuf ahlakının baskın olduğu bir kitap halini almıştır. Buna, aşağıda değinilecek birkaç başlık da dâhil edilebilir.

Övünme (salef): Kişinin, kendisinde bulunmayan bir erdemin var olduğunu iddia ederek kendisini üstün ve mertebesini yüksek göstermesidir. Bu kötülük aslında kibir ve yalancılığın bir araya gelmesinden meydana gelmektedir. Bu hastalık kişinin, kendisini daima yükseklerde görerek diğer insanları aşağılama ve hakir görmesine sebep olmaktadır. Ancak akıllı insana düşen görev, övündüğü şeylerin mutlak sahibi olmadığını bilerek ve tecrübe ettiği acizliklerini hatırlayarak bu hastalıktan kurtulmaktır.²⁰⁰

Kınalızâde buraya kadar ele aldığı problemlerde hastalık adını kullanırken, övünme ve cimrilik konularına kötülük (rezîlet) adını eklemiş, son konu olan riyada ise tekrar hastalık kelimesine dönmüştür. Örneğin, zikr-i rezîlet-i salef (övünme reziletinin zikri) ve zikr-i marâz-ı riya (riya hastalığının zikri). Daha önce ifade edildiği şekliyle hastalık ve kötülüğün (rezîlet) aynı manada kullanıldığı gerçeği göz önüne alındığında, ele alınan

¹⁹⁹ Hastalıklar hakkında geniş bilgi ve karşılaştırma için bkz. Gazâli, İhya, III, 255-365; Kınalızâde, 123^a-144^a.

²⁰⁰ Bkz. Kınalızâde, 144^a. Krş. Tûsî, 205.

davranışlardaki bayağılığa dikkat çekmek adına, kötülük (rezilet) kavramının vurgusundan yararlanma düşüncesinin böyle bir adlandırmaya sebep olduğu söylenebilir.

Cimrilik (buhl): Dinî açıdan vacip ve insanlık bakımından gerekli olan yardımı, gücü yettiği halde yapmamaktır. Mesela, dinen vacip olan zekâtı vermemek veya ihtiyaç sahibi akraba ve insanlara yardım etmemek birer cimrilik örneğidir. Cimrilik, bir erdem olarak kabul edilen cömertliğin zıddı olması yönüyle, büyük bir erdemsizlik olarak kabul edilmektedir. Cimriliğin sebeplerini araştıran Kınalızâde, Tûsî'nin ortaya koyduğu üç sebepten bahseder. Kendi ifadesiyle: “*Hâce Nâsir eydür: ‘Te’emmül olunsa sebeb-i buhl üç nesnedir: Yâ havf-ı fakr ü ihtiyâc yâ gulüvv-i hubb-i mâl yâ şerâret-i nefis ile gayra hayr vusûlünü istememek.*”²⁰¹ Yani fakirlik ve ihtiyaç korkusu, aşırı mal sevgisi ve nefsin kötülüğü sebebiyle başkasına iyilik yapılmasını istememektir.

Bu kötülüğe karşı yapılması gereken, her şey zıddı ile tedavi edilir ilkesi gereği, mala duyulan aşırı ilgiye karşı aza kanaat etmek, sahip olunan ve biriktirilen mallara ebedi sahip olunamayacağının farkına varmaktır. Nice insan hayatı boyunca mal biriktirmiş ancak bir gün ölüp gitmiş ve o mallar hayırsız evlatları tarafından yok edilmiştir.²⁰²

Riyâ: Görmek anlamındaki *rû’yetten* türemiş olan riya, insanların saygı, övgü, makam, mal ve zenginlik gibi faydaları elde etmek için itaat ve ibadetlerini gizlemeyip halka göstermesidir. Bu bağlamda gösteriş için yapılan her ibadet riya’dır. Riya vesilesi yapılan şeyler beş tanedir. Bunlar beden, kılık-kıyafet (ziyy), söz (kavl), amel ve emri altında olanların çokluğudur (etbâ). Bu sebepler çerçevesinde düşünüldüğünde riya eylemlerin ya başında, ya eylemin gerçekleştiği esnada ya da eylem bittikten sonra ortaya çıkmaktadır.²⁰³

Kınalızâde riya hastalığının tedavisi konusunda Gazâlî’nin ortaya koymuş olduğu iki yöntemden bahseder. Birincisi, riyanın sebepleri üzerinde durarak onları ortadan kaldırmaktır. Sayılan sebeplerin aslında hiçbir değerlerinin olmadığını, hepsinin fani

²⁰¹ Kınalızâde, 144^b.

²⁰² Kınalızâde, cimrilik konusunda birkaç cümle ile yetinen Tûsî’nin ifadeleriyle yetinmemiş önceki konularda olduğu gibi Gazâlî’den uzun alıntılarla konuyu açıklamaya çalışmıştır. Çalışmamız açısından bu kadar bilgi yeterli gözükmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi ve karşılaştırma için bkz. Gazâlî, İhya, III, 557-600; Tûsî, 205; Kınalızâde, 144^a-151^a

²⁰³ Bkz. Kınalızâde, 152^a-154^b. Krş. Gazâlî, İhya, III, 639-652; Tûsî, 205. Kınalızâde’nin riya hakkındaki görüşlerine dair geniş bilgi için bkz. Rifat Okudan, “Ahlâk-i Âlâî’de Kalb Hastalıklarından Riyâ ve Tedavisi”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 407-416.

şeyler olduğunu bilmek gerekir. İkincisi ise, riya düşüncesinin insana iliştği anda kişinin uyanık olup, riya hatasına düşmemesidir. Kişi, yaptığı eylemin yanlış olduğunu düşünmeli ve bu eyleminden hemen vazgeçmelidir.²⁰⁴

Sonuç olarak denilebilir ki insan, ahlakını güzelleştirme ve erdemleri kazanma noktasında gayret göstermeli, âlim ve filozofların tavsiye ve yolunu takip etmelidir. Diğer taraftan her türlü erdemsizlikten kurtulmak için öncelikle o kötülüğün ilmî bakımından zararını düşünmeli, o konudaki tavsiye ve uyarıları dikkate almalıdır. Amelî bakımdan hastalıkların tedavisi için özellikle hastalıktan kaçınmalı, sabırlı olmalı ve o kötülüğün zıddı olan eylemleri yapmalıdır.

2.1.9. Kınalızâde'nin Sevgi ve Dostluk Anlayışı

Kınalızâde sevgi konusunu aslında, devlet ahlakı bölümünde ele almaktadır.²⁰⁵ O burada, insanlar arasındaki rekabet ve üstünlük yarışından kaynaklanan kötülüklerin ortadan kaldırılması için *adalet* ile birlikte, iki çözüm yolundan biri olarak *sevgiyi* önermektedir. Ancak aralarında bir fark vardır. Adalet, insanların büyük çoğunluğu yani hem seçkinler hem de halk için bir çözüm sunarken, sevgi sadece seçkinlere ve ileri gelenlere ait bir çözüm getirmektedir. Çünkü insanların tamamının birbirini sevmesi mümkün değildir. Ancak daha küçük bir toplum içinde sevgi ile sorunları çözmek mümkündür. Artık sevgi varken de adaletle gerek kalmaz. Adalet, sevginin olmadığı ve sevgi ile düzenin sağlanamadığı yerlerde çözüm üretmektedir. Bu bağlamda filozoflar, sevginin adaletten daha üstün olduğunu söylerler. Zira sevgi doğal/tabîi birliğe (*vahdet-i tabî'î*), adalet yapay birliğe (*vahdet-i sînâ'î*) benzemektedir. Sevgi birliği gerektirir ve ikiliği yok eder. Adalet ise ikiliğin ortaya çıkmasından sonra devreye girer. Çünkü adalet, kişinin bir şeyin yarısını kendisi alıp diğerini ortağına vermesidir. Dolayısıyla iki şey söz konusudur. Oysa sevgide, seven kimse sahip olduğu şeyi istediği zaman kolaylıkla sevdğine verir.²⁰⁶

²⁰⁴ Bkz. Gazâli, *İhya*, III, 669-680; Kınalızâde, 155^b-157^b.

²⁰⁵ Bunun nedeni, devletleri oluşturan bireylerin bir araya gelmelerini ve toplumu oluşturmalarını sağlayan temel etkenin *sevgi* olmasıdır. Sevgiden sonra da *adalet* gelmektedir. Bkz. İbn Miskeveyh, 91; Tûsî, 266; Kınalızâde, 205^a. Bununla birlikte İslâm felsefesi geleneğinden aşk ve sevgi kavramları eski Yunan felsefesinde olduğu gibi hem kozmolojik hem de ahlaki bir muhtevaya sahiptir. Aşk ve sevginin kozmolojik bir unsur olarak düşünülmesi Antikçağ'da öncelikle Empedokles'in yazılarında görülür. Daha sonra özellikle Platon ve Aristoteles'in konuya dair görüşleri İslam filozofları tarafından alınarak yorumlanmıştır. Konuya dair geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Aşk", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, IV, 1991, 17-18.

²⁰⁶ Kınalızâde, 205^a-205^b.

Kınalızâde, sevgiye bakışları bağlamında filozofları iki grupta değerlendirir. Birinci gruba göre, bütün varlıklar sevgi sayesinde mevcut ve devamlıdır. Sevgi her şeye yayılmıştır. Hiçbir varlık sevgiden soyulanmış değildir. İnsan, hayvan ve bitkiler bile buna dâhildir. Bütün cevher ve arazlar buradan beslenmektedir. Varlıklarda bulunan bütün yetkinlik ve yetersizlikler sevgiyle alakalıdır. Bu manada İbn Sînâ'nın, aşkın bütün varlıklara sirayet ettiğine dair risalesi Kınalızâde tarafından çok değerli görülür.²⁰⁷ Diğer grup ise, sevginin sadece akıl sahiplerine (insan) özgü olduğunu savunmuştur. Hayvanlar arasındaki ilişkiyi alışkanlık (ülfet) ve nefret ile açıklarken, cansız varlıkların itme-çekme ile açıklamışlardır.²⁰⁸

Bunlara göre insanda bulunan sevgi *tabii* ve *iradi* olmak üzere iki çeşittir. *Tabii sevgi*, annenin çocuğuna duyduğu sevgidir. Bu sevgi olmasa kimse çocuk sahibi olmak istemez ve insanlığın soyu tükenirdi. *İradi sevgi* ise, öğrencinin öğretmenine, müridin şeyhine olan sevgisidir. Birazdan ifade edilecek olan dört tür sevgiyi ortaya çıkarması bakımından sevginin üç sebebi zikredilmektedir. (i) *Fayda*, (ii) *Lezzet (haz)* ve (iii) *iyi*. Ancak bazen bunlar bir araya gelerek birleşik de olmaktadır. Bu sebeplerden kaynaklanan sevgi türleri ise dört çeşittir. (i) *Çabuk oluşup çabuk kaybolan*. Sebebi lezzettir, çünkü lezzet de çabuk oluşur ve çabuk kaybolur. (ii) *Geç oluşup geç kaybolan*. Lezzet, fayda ve iyiden iki ya da üçünün bir araya gelmesiyle oluşur. Birkaç sebep bir arada olduğu için geç oluşur. Oluşunca da güçlü birlikteliğin kopması zaman alır. (iii) *Geç oluşup çabuk kaybolan*. Sebebi faydadır. Başkasına faydalı olmak hemen gerçekleşmeyebilir ve çabuk kaybolur. (iv) *Çabuk oluşup geç kaybolan*. Sebebi iyidir. Zira iyiler arasında kalıcı sevgi ve samimiyet bulunur, sevgi de hemen oluşur. Bu şekilde hakiki birlik meydana gelir ve sağlanan bağın kopması zor olur.²⁰⁹

Kınalızâde'ye göre sevgi, dostluk ve aşktan daha geneldir. Çünkü sevgi birçok kişi arasında oluşurken, dostluk daha az kişi arasında, aşk ise daha özel olup sadece iki kişi arasında olmaktadır. Aşkın, sevgiden ayrılan taraflarından birisi de faydaya dayanmayıp, lezzet ve iyi kaynaklı olmasıdır. Bu çerçevede, maddi lezzete dayanan aşk (behîmî)

²⁰⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Risâle-i Aşk* (Mecmu'ı Resâil içinde), Ayet-i İsrâk, Kum 1388, 405-456; İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında: Risâle Fi Mahiyeti'l-Aşk*, (Çev.: Ahmed Ateş), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017.

²⁰⁸ Kınalızâde, 206^a-206^b. Krş. Tûsî, 266-267.

²⁰⁹ Kınalızâde, 206^b-207^a. Krş. İbn Miskeveyh, 92; Tûsî, 268; Devvâni, 240.

yerilmişken, sevgilinin ahlak ve karakterinden hoşlanmaya dayanan aşk (rûhânî) övülmüştür.²¹⁰

Filozoflar faydanın aşkta hiçbir etkisinin olmadığını söylemişlerdir. Ancak lezzet, özellikle gençlerin sevgi ve dostluklarında etkilidir. Lezzet çabuk kaybolduğu için onların arkadaşlıkları da çabuk bozular. Yaşlıların ve ihtiyar tabiatlı olanların dostluklarında ise fayda önceliklidir. Fayda devam ettiği sürece dostluk da devam eder, bitince biter. Ancak iyi insanların dostluk sebebi iyi olduğu için ve iyi de değişmeyen bir özelliğe sahip olduğundan iyilerin dostluğu kalıcı ve değişmez olmaktadır. Bu bağlamda iyilerin sevgisinin kaynağı fayda ve bedensel lezzet olmayıp, ruhani bağ ve amaçları sadece iyi olduğu için o iynin devam etmesiyle devam kazanır. Bu sevgi bahçesinde şikâyet özlemi yetişmez ve bela dikenini çıkmaz. Bu nedenle filozoflar bu tür dostlar için; *dostun, hakikatte seninle aynı, ancak surette senden farklı olan kimsedir*, demişlerdir. Maalesef bu tür dostlar çok az bulunur. Çünkü insanlar iynin değerini bilmezler. Onların gözü hep geçici menfaat ve lezzettedir. Onlar varsa dostluk da vardır ancak menfaat ve lezzet gidince dostluk da hemen yok olur.²¹¹

Akıllı kimseler ise gelip geçici olanı değil kalıcı olanı ve iyiyi ister. Onlar bedensel buluşmayla yetinmeyip nefsânî (ruhsal) buluşmayı arzu ederler. Bu çerçevede Kınalızâde, adını çok nadir zikrettiği Aristoteles'in, Heraklitos'dan yaptığı bir alıntıdan bahseder. Buna göre Aristoteles: *"farklı şeylerin birbirine alışıp kaynaşması tam olmaz. Ama benzer şeyler birbiriyle sürekli sevinçli ve birbirine düşkün olur,"* demiştir.²¹² Bu söz şöyle yorumlanmıştır: Basit cevherler arasında benzerlik ve istek olduğu için aralarında nefsânî buluşma gerçekleşmiştir. Aksine cismani şeyler arasındaki buluşma zat ve hakikatte olmaz, ancak yüzeyler ve uçlarda olur. Nefsânî sevgi, sebebi bedensel bir lezzet değil, iyilik olan bir sevgidir. Zira bedensel lezzet, acı ile beraber bulunur. Oysa insan nefsi basit bir cevher olduğu için kendisine layık olan lezzet, saf lezzet olan aklî lezzet olmalıdır. Kaynağı böyle bir lezzet olan sevgi ise sevgilerin en üst mertebesinde

²¹⁰ Kınalızâde, 207^a-207^b.

²¹¹ Kınalızâde, 207^b-208^a, 214^a. Krş. İbn Miskeveyh, 93; Tûsî, 269-270; Devvânî, 242.

²¹² Kınalızâde, 208^b. Kınalızâde'nin, Tûsî'den yaptığı bu alıntı, kaynak verilmeksizin İbn Miskeveyh'de de geçmektedir. Aristoteles ve onun kaynağı olduğu söylenen Heraklitos (metinde Ebraklitus geçer) ismi ise ilk olarak Tûsî'de yer almaktadır. Bkz. İbn Miskeveyh, 93; Tûsî, 270.

bulunur ve *ilahi sevgi* adını alır.²¹³ Sebebi aklî lezzet olan ilahî sevgiden aşağı olan sevgi, iyilerin birbirlerine karşı besledikleri, kaynağı iyi olan sevgidir.

Kınalızâde, iyi sevgisinin altı mertebesi olduğunu belirtir: (1) Allah sevgisi, (2) Öğretmen sevgisi. Çünkü o, insana ilim ve salih amel öğretir ve ahlak eğitimi verir. (3) Baba-anne ve dede-nine sevgisi. Onlar bireyin varlık sebebidirler. (4) Yöneticiye duyulan sevgi. Halk, kendilerini huzur içinde yaşatan sultana sevgi duyar. Bazıları bunu, baba sevgisinden ileri görürler. Çünkü huzur olmazsa, sevgi de olmaz. (5) Kardeş, amca, dayı vs. akraba sevgisi. (6) Arkadaş ve dost sevgisi.²¹⁴ İnsan bu sevgilerin gereğini yerine getirmeyi bilmeli ve ona göre hareket etmelidir. İtaatten, iyilikte bulunmaya ve onların ihtiyaç duyduğu anlarda onlara yardımcı olmaya kadar her türlü iyiliği yapmak için gayret göstermelidir.

Kınalızâde'nin sevgi konusunda filozofların sözü olarak aktardığı önemli noktalardan birisi, sevgide karşılık hususudur. Bu bağlamda filozoflara göre nimet verenin sevgisi, verilene oranla daha fazla; iyilik yapanın sevgisi yapılane göre daha fazladır. Yöneticinin halka, babanın oğluna ve zenginin fakire duyduğu sevgi, onların sevgisinden daha fazladır. Çünkü onlar herhangi bir karşılık beklemeden sırf sevgileri dolayısıyla sevdiklerine iyilik yaparlar, onları buna zorlayan bir güç yoktur. Özellikle babanın oğluna duyduğu sevgi bunun en güzel örneğidir. Ancak babanın oğluna olan sevgisinde, oğlunun soyunu devam ettireceği düşüncesi diğer bir etkidir. Yine babanın kendisini oğlunun varlık sebebi olarak görmesinin de etkisi vardır. Bütün bunlar babanın oğluna duyduğu karşılıksız ve daha fazla sevginin sebebidir. Baba oğlunun her yaptığı iyi ve önemli işi kendi yapmış gibi sevinir hatta onun erdem bakımından kendisini geçmesinden sevinç duyar. Buna karşılık oğul ise babayı daha az sever. Çünkü o veren değil alan; sebep değil sebep olunandır. Çocuğun sevgisi babanın sevgisinden zaman bakımından sonradır. Çocuk ancak babasının faydasını gördükten sonra ona sevgi duymaya başlar. Bu karşılık ilişkisi dolayısıyla, babanın çocuğuna değil çocuğun babasına iyilik yapması tavsiye edilmiştir. Kardeşlerin birbirine sevgisi ise çocuğun babasına olan sevgisinden daha azdır. Bunun sebebi aynı şeye ortak olmalarıdır.²¹⁵

²¹³ Kınalızâde, 208^b; Anay, 330.

²¹⁴ Kınalızâde, 216^b-218^a. Bu maddeler içinde evlat sevgisinden bahsedilmemesi ilginç bir durumdur.

²¹⁵ Kınalızâde, 215^b-216^a. Krş. İbn Miskeveyh, 97-98; Tûsî, 276-278.

Kınalızâde, insanın kemâle ulaşması ve ümit ettiği mutluluğu elde edebilmesini, türünün fertleri ile biraraya gelmesine, medeni bir hayat sürmesine ve onlarla yardımlaşabilmesine bağlamıştır. Çünkü yardımlaşma insanlar arasındaki sevgi ve dostluğu gerekli kılmaktadır. O halde arkadaş ve dost ne kadar çok olursa yardım almak ve beklenen yetkinliğe ulaşmak o kadar kolay olur. Dostluk, sevgi mertebelerinin en yükseği olduğu için dostluk ilişkisi ile yetkinleşme isteği çok olmaktadır. Gerçek dost sayıca çok azdır. Değerli bir cevher gibi kabul edildiği için bulunması zordur.²¹⁶

İnsanların çoğu nefsanî arzulara ve hayvani lezzetlere talip oldukları için onlarla fazla yakın ve uzun süre birlikte olmamak gerekir. Filozoflar dostları, yemekteki baharatlara (nevâmil) benzetmişlerdir. Çok olduğunda yemeğin tadı bozulur, hiç olmadığıda ise tadı olmaz. Kınalızâde konuya dair Aristoteles'in şöyle dediğini aktarır: *"İnsanlar dosta her zaman, bolluk halinde eğlence, zorluk halinde ise yardımlaşma için ihtiyaç duyarlar."*²¹⁷ Dost seçerken, onun anne babası ve arkadaşlarına karşı davranışları dikkate alınmalıdır. Onlara karşı iyiye onun dostluğu da iyi olur. Aşırı hırslı ve tutkulu insanlarla dostluk kurmamak gerekir. Yine nefsinin arzularına aşırı meyleden kimselerin, dostlarının haklarını gözetmesi beklenmemelidir. Mümkün olduğu kadar az dostla yetinilmelidir. Çünkü dost çoğaldıkça dert ve sorunlar artar. Bununla birlikte samimi dostların bazen kusurları görmezden gelinmeli ve her konu tartışma sebebi yapılmamalıdır. Ayrıca dostlara yardım etmek, ilim ve sanat öğretmek hususunda cimrilik etmek doğru bir davranış değildir.²¹⁸

Görünen o ki Kınalızâde, genel olarak Tûsî ve Devvânî'yi takip ederek sevgi ve dostluk konusunu işlemiştir. İbn Miskeveyh'i takip eden Tûsî, onun eserinde geniş bir şekilde ele aldığı dostluk konusuna ahlak ilmi bölümünde değil, devlet ahlakı bölümünde yer vermiştir. Kınalızâde de aynı yolu takip etmiştir. Tûsî, sevgi konusunda *aşk* kavramına pek yer mermemişken, Kınalızâde *aşk* konusunda zaman zaman tasavvufî düşünceden yararlanmış bazen de Devvânî'nin görüşlerine yer vermiştir. Kınalızâde sevgi konusunu işlerken bol bol şiir, rubai, ayet, hadis ve farklı hikâyelerle konuyu zenginleştirme amacı gütmüştür. Sadece sevgi konusu değil ele alınan tüm konular için

²¹⁶ Kınalızâde, 254^a. Krş. Tûsî, 338.

²¹⁷ Bkz. Kınalızâde, 254^a. O, bu alıntıyı Tûsî'den, Tûsî de İbn Miskeveyh'ten almıştır. Krş. İbn Miskeveyh, 103; Tûsî, 339.

²¹⁸ Kınalızâde, 254^b-256^b.

geçerli olabilecek, göze çarpan önemli bir husus ise İbn Miskeveyh'den başlamak üzere Tûsî ve Devvânî ile devam edip Kınalızâde'ye gelindiğinde, tartışılan konuların ve özellikle tartışma yöntem ve üslubunun felsefî ahlak ya da ahlak felsefesinden daha çok dinî-tasavvufî ahlaka kaydığı gerçeğidir.

2.2. KINALIZÂDE ALÎ'DE AİLE AHLAKI

2.2.1. Aile Ahlakı İlmi ve Ailenin Gerekliliği

Kınalızâde, yapmış olduğu ilimler tasnifi çerçevesinde kitabının ikinci bölümünde aile ahlakını ele aldığını şöyle ifade eder: “*Kitâb-ı sâni, Risâle-i Ahlâk-ı Alâ’î’den ilm-i tedbîrî’l-menzil*²¹⁹ beyanındadır.”²²⁰ Bu açıklamada bir husus dikkat çekmektedir o da, selefleri sade bir şekilde kullanırken Kınalızâde’nin başlıkta yer alan *tedbîrî’l-menzil* kavramının başına *ilm* kelimesini getirerek, adeta konunun ontolojik ve epistemolojik bir saptamasını yapmasıdır. Bu bağlamda Kınalızâde, öncelikle *tedbîrî’l-menzil*’in tıpkı *ilm-i ahlâk* gibi başlıbaşına bir ilim dalı olduğunu, nitekim ilimler sınıflamasında böyle yer aldığını hatırlatmak isterken, diğer taraftan *tedbîrî’l-menzil*’in kapsamına giren herşeyin birer eğitim konusu olduğuna vurgu yapmak istemiştir. Kısacası bu ayrıntı, Kınalızâde’nin konuya bakışını ve ona verdiği değeri açıkça ortaya koyarken, onun edebî yönüne de dikkat çekmektedir.

²¹⁹ *Tedbîrî’l-menzil*, sözlükte bir kimsenin işini çekip çevirmesi, sonunu hesap etmesi anlamına gelen ve ahlâk-siyaset kitaplarında *yönetim*, *siyaset* mânasında sıkça geçen *tedbîr* kelimesi ile *ev* anlamındaki *menzil* kelimesinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Kavram bu şekilde daha çok felsefî yöntemle yazılmış ahlâk kitaplarında pratik ahlâkın üç ana bölümünden ikincisi olan aile ahlâkını ifade etmektedir. Ahlâk kitaplarının *tedbîrî’l-menzil* (*tedbîrî’l-menâzil*, *siyâsetü’l-menzil*) başlıklı bu bölümlerinde ev idaresi ve aile ahlâkına dair konulara yer verilmektedir. İslam düşüncesinde ilk defa Fârâbî, *Risâle fî mâ yenbağî* başlıklı eserinde *tedbîrî’l-müdün* ve *tedbîrî’l-menzil* şeklinde sıraladığı ahlâk bölümlerine yer vermiştir. Daha sonra Harizmî, İbn Sina, Tûsî gibi birçok filozof bu kavrama eserlerinde yer vermişlerdir. Ancak daha eskiye gidilirse, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* adlı eserinde *oikonomia* (ev ekonomisi, ev idaresi) terimi geçmekle birlikte *tedbîrî’l-menzil* kavramının ilk defa Yeni Pisagorcu Bryson’a (ö. m.ö. II. yüzyıl) ait kitabın adı olduğu belirtilen *Oikonomikos*’un karşılığı olarak kullanıldığı, yine ameli felsefenin üçlü tasnifinin bu eserden alındığı ifade edilmiştir. Bu kitap, Luvîs Şeyho tarafından 1921’de *Kitâbü Birîsîs fî tedbîrî’r-recül li-menzilihi* adıyla yayımlanmıştır. Konuya dair geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, “*Tedbîrî’l-Menzil*”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XL, 2011, 260-261; Hasan Ocak, “İslâm Ahlâk Felsefesinde Et-Tedbîrî’l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı”, *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 6, 2013, 85-118; Sabri Orman, “İlm-i Tedbîr-i Menzil Oikonomia ve İktisat”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1*, Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1992, 255-300. Ayrıca, *Tedbîrî’l-menzil* adıyla bir eserin Aristoteles’e de nisbet edildiği ancak bunun doğru olmadığı ifade edilmiştir. Bkz. Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 302-303.

²²⁰ Kınalızâde, 158^a.

Kınalızâde, aile ahlakı bölümünde genel olarak Tûsî'yi takip etmiş, bazen de Devvâni'den alıntılar yapmıştır. Kınalızâdenin temel kaynağı konumunda olan Tûsî'nin, İbn Miskeveyh'den sadece çocuk ve gençlerin eğitimi hususunda yararlandığı anlaşılmaktadır.²²¹ Ancak *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*'da aile ve devlet ahlakı bölümlerine yer verilmemiş olması sebebiyle, Tûsî yönünü başka filozof ve eserlere çevirmiştir. O, eserin ilgili bölümünde yer alan aile ahlakı konusunda İbn Sînâ'ya ait bir eserden bahseder ancak eserin ismini vermez.²²² Söz konusu eserin İbn Sînâ'nın, *aile siyasetine dair risale* adıyla Türkçeye çevrilen *es-siyâsetü'l-menziyye*²²³ adlı risâlesi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Tûsî'nin eserinde yer verdiği bilgiler ile bu risaledeki bilgiler örtüşmektedir. Bu bağlamda zikredilen filozof ve eserler, dolaylı olarak Kınalızâde'nin aile ahlakı bölümünde verdiği bilgilerin kaynakları arasında yer almış olmaktadır.

Kınalızâde'ye göre ***aile ahlakı ilmi***, *aile bireyleri arasında düzen ve tertibin nasıl kurulacağını ve aile geçiminin en iyi şekilde nasıl yapılacağını bilmeye yarayan ilimdir*. İnsan, hayvanlardan farklı olarak aile bireyleri ile beraber yaşamak durumundadır. Bu birliktelikle amaçlanan mutlu bir hayatın varlığı, ev içerisinde oluşturulacak bir düzene ve bir takım kurallara uygun yaşamaya bağlıdır. Söz konusu kuralları, herkesin kolayca belirleyip uygulama yetkinliği yoktur. Bunu ancak filozoflar, yaptıkları çalışmalar sonucunda ortaya koyabilirler. İşte *aile ahlakı ilmi*, böyle bir çalışmanın ürünüdür. O halde mutluluğu amaçlayan herkes bu ilmin kurallarına göre hareket etmek durumundadır.²²⁴ Başta aile ahlakı ilminin tanımını veren Kınalızâde, bu şekilde onun gerekliliğini de ortaya koymuş olmaktadır.

²²¹ Krş. İbn Miskeveyh, 45-50; Tûsî, 227-242. İbn Miskeveyh eserin konuyla ilgili bölümünde, verdiği bilgilerin kaynağı olarak Pisagorcu filozof Bryson'un adını zikretmektedir. Bkz. İbn Miskeveyh, 45. Bryson ve eseri hakkında geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, 285; Çağrı, 261.

²²² Kınalızâde'nin aktardığı bilgiye göre Tûsî, aile ahlakı konusunda eski Yunan'dan sadece filozof Ebrûs'tan (Bryson) bir risâlenin Arapçaya çevrildiğini, bunun dışında pek bir şey gelmediğini ifade eder. Ancak Tûsî'ye göre bu açığı sonraki filozoflar kapatmışlardır. Özellikle Ali Hüseyin bin Sînâ bu konuda değerli bir risaleye sahiptir. Tûsî, eserinde bu risaleden yararlandığını açıkça ifade eder. Bkz. Tûsî, 210; Kınalızâde, 159^a.

²²³ Bkz. İbn Sînâ, "es-Siyâsetü'l-Menziyye", Abdülemir Z. Şemseddin (Ed.), *El-Mezhebü't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*, (ss. 232-260), Daru'l-Kitabi'l-Alemî, Beyrut 1988. Bu eserin Türkçesi için bkz. İbn Sînâ, *Aile Siyasetine Dair Risale*, (Çev.: Vecdi Akyüz), Sosyo-Kültürel Değişme Surecinde Türk Ailesi 3, Ankara 1992, 64-75. Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ (Eserleri)", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XX, 1999, 343.

²²⁴ Kınalızâde, 158^a.

Tarihin en eski ve en temel kurumlarından birisi olan aile, biyolojik ilişkiler sonucu insan türünün devamını sağladığı gibi, aynı zamanda psikolojik, ekonomik ve sosyal ilişkiler açısından bireyleri birbirine bağlayan önemli bir kurumdur. Bu açıdan, kültürün kuşaktan kuşağa aktarılmasında, bireylerin psikolojik doyumlarının karşılanmasında ve sosyal ilişkilere dair ilk adımların atılmasında çok önemli görevler icra etmektedir.²²⁵ Bu bakımdan aile kurumu, yaratılışı itibarıyla medeni bir varlık (medeniyyûn bi't-tab) olan insan için büyük öneme sahiptir. Gıda, giyecek, korunma, barınma, cinsellik ve en önemlisi eğitim gibi en temel ihtiyaçları olan insanın bu isteklerini en temel düzeyde karşılayan kurum ailedir.

İnsanın temel ihtiyaçlarından birisi olan gıda, hayvanların elde ettiği yiyecekler gibi basit değildir. İnsan çiğ et yemediği gibi otla da beslenmez. O yiyeceğini ancak toplama, birleştirme, pişirme vb. işlemler yoluyla elde eder. Bu işlemler ise tek başına yapılabilecek şeyler değildir. İnsan bu durumda başkalarına ihtiyaç duyar. Aynı durum giyecek ve korunma için de geçerlidir. Bunu sağlayan en temel ve kolay yapı ailedir. Yine barınma ihtiyacı, insanın kendisi ve ailesini sıcak-soğuk, yağmur-kar gibi afetlerden, hırsızlık ve saldırı gibi kötülüklerden koruyacak olan bir ev sayesinde giderilebilecektir.²²⁶

Ailenin önemli faydalarından birisi de neslin devamını sağlamasıdır. Bunun için kadın ve erkeğin bir arada bulunmalarına ihtiyaç vardır. Nikâhlı bir birliktelik sonucu doğan çocuklar sayesinde nesil garanti altına alınmaktadır. Ancak kadının aile içersindeki görevi sadece çocuk yapmak değil aynı zamanda erkek evde olmadığı zamanlarda ona vekâlet etmek, evi korumak ve çocuklarla ilgilenmektir. Bedenen yeterli olmadığı için onun ağır işlerde çalışması veya uzaklara gitmesi mümkün değildir. İş bölümünde kadın, ev içerisinde yer alır. Bununla birlikte aile görevleri noktasında çocukların eğitimi önemli yer işgal eder. Çünkü çocuklar küçükken anne ve babalarının terbiye ve desteklerine ihtiyaç duyarlar. Ebeveyn bu sorumluluklar ağır geldiğinde onlara yardımcı olacak hizmetçiler de evin önemli bir parçasını oluşturmaktadırlar. Bütün bunlar bir araya geldiğinde, artık bir aileden ve geçimden söz edilebilmektedir. Bu bağlamda Kınalızâde'ye göre aileyi oluşturan esaslar yani *erkân-ı menzil* beş tanedir: *Baba, anne,*

²²⁵ İbrahim Turan, "Osmanlı Dönemi Ahlak Kitaplarında Aile Ahlakı: Ahlâk-ı Âlâî Örneği", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 315.

²²⁶ Kınalızâde, 158^a-158^b. Krş. Tûsî, 207-208.

çocuk, hizmetçi ve gıda (servet, mal). Dolayısıyla bu ilimde kastedilen ev, sadece taş ve ağaçtan ibaret olan bina değil, söz konusu beş rüknü içinde barındıran yerdir.²²⁷

2.2.2. Aile Bireyleri, Görevleri ve Eğitimleri

Aileyi oluşturan esaslar dikkate alındığında bunların aynı zamanda aile bireylerini de içerdiği görülmektedir. Bu bağlamda gıda dışarda tutulursa baba, anne, çocuklar ve hizmetçilerin aileyi oluşturan zorunlu bireyler oldukları açıktır. Şüphesiz aileyi oluşturan bu bireylerin her birinin aile içerisinde bir takım sorumlulukları vardır. Çünkü mutlu bir ailenin imkânı, bu sorumlulukların titizlikle yerine getirilmesine bağlıdır.

Baba ve yönetim: Aile bireylerinin yönetiminden birinci derecede sorumlu olan baba, ailenin doğal başkanıdır. Bu bağlamda babanın ilk ve en başta gelen görevi *aile reisliği* yani *yöneticiliktir*. Aile bireylerini dışardan gelebilecek zararlara ve tehlikelere karşı korumak veya aile bireylerini kötü ve zararlı eylemlerden uzaklaştırmak babanın sorumluluğundadır. Nasıl bir çoban sorumluluğunda olanları koruyor ve gözetiyorsa baba da öyle davranmalıdır. Öte taraftan baba, tıpkı bir doktorun bünyeyi dengede (itidal) tutmak için hasta uzuvları tesbit ve tedavi etmek için uğraşması gibi, evde dengenin korunmasına gayret göstermelidir. Aile içerisinde oluşan hastalıkları tespit edip hemen tedavi etmeli, eğer tedavisi mümkün değilse kesip atmalıdır ki diğer bireylere zararı dokunmasın.²²⁸ Ayrıca farklı özelliklere sahip olan aile bireyleri arasında düzenin sağlanması önemlidir. Burada yapılması gereken, aile fertleri arasındaki farklılıkları en aza indirip, müşterek değerler üzerinde onları toplamak ve adına *ev düzeni (intizâm-ı hâl-i menzil)* denen ortak amacı gerçekleştirmektir.²²⁹

Babanın ikinci görevi, *barınma ihtiyacını gidermektir*. Ailenin bu tür ihtiyacını karşılayacak özelliklere sahip bir evi bulmak ve düzenlemek babanın görevidir. Burada, iki farklı yapıda ev bulunduğunu söyleyen Kınalızâde, kıl ve yünden yapılan taşınabilir göçebe evleri yerine, daha sağlam ve güzel olan taş, toprak ve ahşaptan yapılan köy ve şehir evlerini tavsiye eder. Çünkü bu tür evler daha sağlam ve kullanışlıdır. Evin, hem

²²⁷ Kınalızâde, 158^b. Krş. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 237-238; Devvânî, 192.

²²⁸ Kınalızâde, 159^b. Kınalızâde'nin burada verdiği iki örnekten biri olan doktor benzetmesi Tûsî'de de vardır. Bunun kaynağı İbn Sînâ gibi gözükmemektedir. Çoban örneği ise eserinde “*hepiniz çobansınız ve sürünüzden sorumlusunuz*” (*Buhâri, Cum'a, 11*) hadisini kaynak gösteren Tûsî'den alınmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 237; Tûsî, 208-211.

²²⁹ Kınalızâde, 160^a.

hane halkı hem de misafirlerin birbirlerini rahatsız etmeyecek şekilde yapılması gereğinden bahseden Kınalızâde, ev inşa ederken savurganlığa kaçmayı, aşırı ve lüks harcamalar yapmayı doğru bulmadığını ifade eder. Ev yaparken ya da alırken dikkat edilmesi gereken bir husus da komşuluktur. Bu bağlamda komşunun iyi, samimi ve güvenilir kişilerden seçilmesi önemlidir. Günahkâr ve zalim insanlardan ise uzak durmak gerekir.²³⁰

Babanın üçüncü görevi, *ailenin geçimini sağlamaktır*. Onun, helal kazanç yollarından en az birisi vasıtasıyla para ve mal kazanıp aile bireylerinin rızasını temin etmesi gerekir. Bu, babanın hem kendini hem de soyunu koruması için gereklidir. Aynı zamanda iyi bir geçim, ailede varolması amaçlanan mutluluğun bir parçasıdır.²³¹

Babann dördüncü görevi ise, *aile bireylerinin eğitimidir (ehl-ü ıyâl terbiyesi)*. Ailenin reisi olan baba, ailede düzen ve mutluluğun tesisi için aile bireylerinin, üzerlerine düşen görev ve sorumlulukları bilip ona göre hareket etmeleri adına gerekli olan eğitimi sağlamakla görevlidir.²³² Bu hususla ilgili detaylar konular işlenirken ilgilerine göre sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

Anne ve evlilik: Kınalızâde'ye göre anne/kadın, aile ve özellikle neslin devamı için ailenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun yanında o, eşi olmadığı zaman evde ona vekâlet etme, o varken ise yardımcılığını yapma gibi görevleri dolayısıyla ailede önemli bir yer işgal eder. Diğer taraftan neslin devamı için çocuğun doğması bunun için de nikâh ve evliliğin gerçekleşmesi gerekir. Bu çerçevede nikâh, evlilik ve boşanma gibi konular, bu bölümde değinilmesi gereken konular halini almaktadır.²³³

Şüphesiz ailenin kurulabilmesi için ilk şart evliliğdir. Evliliğin ise iki temel amacı vardır. Bunlar, (i) neslin/insan türünün devamı ve (ii) nefsin günah işlemekten korunmasıdır.²³⁴ Kınalızâde daha önce arzu gücünün hastalıkları konusunu işlerken, cinsel birliktelik arzusunun iki faydasından birisini neslin devamını sağlamak olarak

²³⁰ Kınalızâde, 160^a-161^a. Krş. Tûsî, 212, Devvânî, 193-194. Kınalızâde, israf ve komşuluk konularında farklı örnek ve hikâyelerle konuyu açıklamaya çalışır. Çalışmamızın hacmini düşünerek bunlara yer vermedik. Ancak bu konuda *ev alma, komşu al* atasözü ve komşunun neredeyse mirasçı kılınacağını ifade eden hadis dikkate alındığında Kınalızâde'nin endişelerine ve sözlerine katılmamak mümkün değildir.

²³¹ Kınalızâde, 161^a. Mal ve para konusu ayrı bir başlık olarak işleneceği için bu kadarıyla yetinildi.

²³² Kınalızâde, 168^a.

²³³ Kınalızâde, 168^a; Oktay, 346.

²³⁴ Kınalızâde'nin bu iki maddeyi Devvânî'den almadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca O, Devvânî'nin üçüncü madde olarak verdiği *malı korumak* maddesine de eserinde yer vermemiştir. Tûsî ise iki amaç sayar: *malı korumak* ve *neslin devamı*. Krş. Tûsî, 219; Devvânî, 200; Kınalızâde, 168^a.

zikretmiş ve bunu da Allah'ın inayetinin bir sonucu olarak yorumlamıştı. Tûsî ve Devvâni'de rastlamadığımız *inayet-i ezeliye*²³⁵ konusuna, evlilik ve aile bahsinde yeniden dönen Kınalızâde onu şu şekilde açıklar: “*Ve ehl-i basirete mahfî değildir ki Mübdi’-i Evvel –celle zikruhu- hazretinin bekâ-yı nizâm-ı âlem ve ittisâl-i silsile-i benî-âdem hakkında azîm inâyet ü ihtimâmı mebzuldür, hattâ hayvânâtın dahi tevâlûd ü tekâsürüne inâyeti zâhirdir.*”²³⁶ Kısacası canlı varlıkların doğmasına ve çoğalmasına sebep olan şey inayet-i ezeliye ilkesidir. Çünkü insanlar aklen evlenip çoğalmayı arzu etmezler. Fakat bu ilke gereğince, Allah cinslerin birbirlerine olan yakınlaşmasını yaratmış, bu yolla da fertlerin çoğalması ve devamını sağlamıştır. Bundan sonra inayet-i ezeliye ilkesi daha da önemli sonuçlar vermek suretiyle yeni nesillerin muhafaza, terbiye ve devam ettirilmesi anlayışını geliştirir. Çünkü bu ilke, anne/babalara sevgi ve şefkat duygusunu yerleştirmekle evlenme düşüncesini emniyet altına almış olur.²³⁷ Eğer kişi bu bilinçle hareket ederse, evrendeki düzene uygun hareket etmiş olur, İlk İlke’ye benzer ve onun mertebesine doğru yol alır.²³⁸ Ancak cinsel ilişki noktasında sadece bedensel hazzı amaçlarsa o zaman da dilsiz hayvanlar dairesine iner.

Kınalızâde bu ara bilgiden sonra *hatun-ı muvafık ve karine-i sâliha* olarak nitelendirdiği iyi ve erdemli bir eşin (kadın) görevleri ve vasıfları üzerinde durur. O’na göre iyi bir eş, kocasına evin idaresinde yardımcı ve ortak olan, zor işlerde ona nasihat edip danışmanlık yapan ve kocası yokken ona vekâlet edip, malı ve ailesini koruyan kişidir. Yine afet ve felaket hallerinde kocasına dert ortağı ve arkadaş olandır. Bunların yanında akıl, dindarlık, iffet, namus, edep ve hayâ sahibi olmak, eşini sevmek, onun razı olduğu şeylere önem vermek ve namusunu korumak erdemli bir eşin özellikleridir. Kadın,

²³⁵ Allah'ın kâinat hakkındaki küllî bilgisi ve takdiri anlamında felsefî bir terim olan *inâyet*, İslami kaynaklarda genellikle Allah'a izafe edilerek inayetullah şeklinde yaygın bir kullanıma sahiptir. Bununla Allah'ın yardımı, lutfu, koruyup gözetmesi kastedilmektedir. İslam Felsefesinde de kullanılan bir terim olan inayet, muhtemelen Platon ve Aristoteles'in gayeci âlem anlayışları ve Yeni Eflatunculuğun etkisiyle bu felsefeye intikal etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Kasım Turhan, “İnayet”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı, XXII, 2000, 265-266.

²³⁶ Kınalızâde, 168^a.

²³⁷ Geniş bilgi için bkz. Yusuf Ziya (Yörükân), *İstanbul'da Yetişen İlk Filozoflarımızdan Kınalızade Ali Efendinin “Terbiye/Eğitim” Hakkında Ki Fikir Ve Görüşlerine Bir Bakış*, (Sad.: Mustafa Bulut), Hikmet Yurdu, 8/15, 2015/1, 297-302; Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1990, 108-109.

²³⁸ Kınalızâde burada, evliliği metafizik alana taşıyan ve evrendeki düzene uyum olarak gören Gazâlî'den yararlanmıştır. Bkz. Gazâlî, İhyâ, II, 57-92.

uzun dilli ve kadir bilmez olmaktan kaçınılmalıdır. Kadınlarda bulunması gereken bir vasıf da kısır olmayıp, çocuk sahibi olacak özellikte olmasıdır.²³⁹

Evlenirken bir takım hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Kınalızâde'nin ifadesine göre, (i) hür kadınla evlenmek cariye ile evlenmekten daha iyidir. Çünkü hür kadın, iffet, akıl, yönetim, namusunu koruma ve çocuk terbiyesi açısından daha üstündür. Hür kadınla evlenmek onun akraba ve aşiretlerinin dayanışma ve yardımını da kazandırır. (ii) Bekâr ile evlenmek, dul ile evlenmekten daha iyidir. Bekârın eşine uyum sağlaması ve onun sözünü dinlemesi daha kolaydır. Dul kadın, yaşadığı tecrübeler sebebiyle eşine zorluk çıkarabilme potansiyeline sahiptir. (iii) Makam ve mevkide kendisine eşit olunmayan kadınla evlenilmemelidir. Yine malı mülkü çok olduğu için bir kadına talip olunmamalıdır. Bu durum, kadının üstünlük kurmaya çalışmasına neden olabilir. (iv) Evlenirken hem çok güzel ve alımlı, hem de çok çirkin ve itici kadından uzak durmak gerekir. Biri çok dikkat çekerken diğeri kişiyi evden uzaklaştırabilir. (v) Bunlara dikkat ettikten sonra evlenilecek olan kadının düzgün şekilli, güler yüzlü, ince, nesebi muteber ve zengin olması iyidir. Buna kavuşan kimsenin çok şükretmesi gerekir. Bunların bir kısmı yoksa akıllı ve iffetli olan tercih edilmelidir. Sadece güzellik, soy veya mal-mülk için evlenmek birçok zarara sebep olabilir.²⁴⁰ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, "*Bir kadınla ya malı ya güzelliği ya nesebi ya da dindarlığı sebebiyle evlenilir, sen dindar olanı seç*" (Buhâri, Nikâh, 15) hadisi unutulmamalıdır.²⁴¹

Aile içerisinde düzenin sağlanması, birlik, beraberlik ve sevginin oluşması için eşlerin birbirlerine karşı olan görev ve sorumluluklarının belirlenmesi ve buna göre

²³⁹ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 168^b. Krş. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 250; Tûsî, 215.

²⁴⁰ Kınalızâde, 168^b-170^a. Kınalızâde bu bölümde Tûsî ve Devvânî'nin yanında Mâverdi'den de yararlanmıştır. Bazen alıntıyı onun ismiyle verirken bazen de isim vermeden yapmıştır. Özellikle Mâverdi'nin nikahda aranması gereken şartları işlediği bölümü eserinde zikretmiştir. Bu bağlamda aranacak şartlar, din, akıl ve denklik olarak belirtilmiştir. Bkz. Kınalızâde, 173b. Krş. Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, 171-174.

²⁴¹ Kınalızâde, 174^b. Kınalızâde, bunlara ek olarak kendilerinden sakınılması gereken beş tür kadından bahseder. Bunlar; *hannâne* (eski kocasını anan), *mennâne* (malı ve makamı ile minnette bulunan), *ennâne* (sürekli sızlanan), *keytü'l-kafa* (iffetsiz, kocasına laf getiren), *hadrâü'd-dimendir* (aslî ve nesebi değersiz). Tûsî'den alındığı anlaşılan bu sınıflamanın yanında bir de hadis kaynaklı sınıflama yapılmıştır. Buna göre Hz. Peygamber, Zeyd b. Hâris'e yaptığı evlilik tavsiyesinde şu beş tür kadından sakınmasını istemiştir: *Şehbere* (mavi gözlü ve dilli), *lehbere* (uzun boylu zayıf), *nehbere* (yaşlanmış), *hendere* (kısa boylu çirkin) ve *legut* (başkasından çocuğu olan). Kaynaksız olarak verilen bu hadisin, yaptığımız araştırmada sadece Ebu Hanîfe'nin *Müsned*'inde geçen ve hüküm itibarıyla zayıf olarak nitelenebilecek bir hadis olduğu tespit edilmiştir. Maalesef bu tür zayıf hadislerin her ne kadar alıntı olsa da Kınalızâde tarafından bazı bölümlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu konuda yapılacak geniş bir değerlendirme, çalışmamızın amacını aşacağından bu kadarıyla yetiniyoruz.

hareket edilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Kınalızâde, erkek ve kadının birbirlerine karşı olan sorumluluklarını eserinde biraz dağınık ve karışık şekilde vermiştir. Biz bunları biraraya getirerek, maddeler halinde toplu olarak vermeye çalışacağız.

Erkeğin karısına karşı sorumlulukları: (1) Erkek heybetli ve otorite sahibi olmalıdır. Bu, kadının ona saygı duyması ve itaat etmesi için çok önemlidir. Aksi takdirde evin düzeni ve idaresi bozulur. (2) Karısına değer verip ilgi göstermeli, onun sevgisini kazanmaya çalışmalı ve haklarına riayet etmelidir. Ona ilgi ve iltifatını şu yollarla göstermelidir: (a) Gücü ölçüsünde ona hediye almak. (b) Onu ev işlerine ortak etmek ve ona sorumluluk yüklemek. (c) Akraba ve dostlarına ikramda bulunmak. (d) Ondan başka kadınla ya da cariye ile evlenmemelidir. Yani çok eşlilikten kaçınmalıdır (bu konu ayrıntılı olarak işlenecektir). (3) Karısını bir işle meşgul edip boş bırakmamalı, ev işleri ve ibadetlerden sonra, uğraşabileceği değerli sanatlarla ilgilenmesini sağlamalıdır. Çünkü boş kalan insanın fikri uygun olmayan şeyleri düşünüp, kötü çağrılara maruz kalabilir.²⁴² Kınalızâde kadınların, erkeklerin ortamına girmesinin zaten doğru olmadığını hatta döneminde kötü olarak bilinen kadın toplantı ve düğünlerine gitmelerini egellemenin gerekliliğinden bahseder.²⁴³

Buraya kadar sayılanlar erkeğin eşine karşı yerine getirmesi gereken işlerdir. Bir de erkeğin kaçınması ve yapmaması gereken kurallar söz konusudur. Bunlar, (1) karısına aşırı sevgi göstermemeli, sevse bile gizlemelidir. Çünkü kadın bu durumdan yararlanmak isteyebilir. (2) Bütün gizli işleri ve sırlarını karısına söylememelidir. (3) Karısını kötü fikir ve eylemlere düşecek yer ve olaylara maruz bırakmamalı, kötü insanlarla arkadaşlık etmesine müsaade etmemelidir. Yine onların aşk hikâyeleri dinlemelerine izin vermemelidir.²⁴⁴ Bir de onları şarap içmekten sakındırmalıdır.²⁴⁵

²⁴² Kınalızâde, 170^a-171^a.

²⁴³ Kınalızâde, yaşadığı dönemde kadınlar arasında düzenlenen düğün ve eğlence programlarında var olan lezbiyenlikten yakını ve kadınların buna karşı korunmasını tavsiye eder. Bkz. Kınalızâde, 171^a-171^b.

²⁴⁴ Kınalızâde burada, Tûsî'den aldığı anlaşılan bir rivayetten bahseder. Buna göre, kadınların kötü düşüncelere dalmamaları adına gerekirse Yusuf suresini öğrenmemeleri istenir. Bkz. Tûsî, 222; Kınalızâde, 171^b. Doğrusu yasaklamanın bu dereceye ulaşması ilginçtir. Eğer bu söylenenler, müelliflerimizin yaşadıkları dönemde kadınlara dair var olan veya tespit edilen gerçeklere dayalı bir endişeden kaynaklanmıyorsa, ancak şöyle açıklanabilir: Bu durum, günümüz toplumunun, namusunu korumayı, iffetli ve ahlaklı olmayı sadece kadına has kılan çarpık anlayışının bekraundu olarak görülmelidir. Aksi takdirde içerisinde iyi niyetle olsa insanlara ibret olarak sunulan Kur'an'ın bir suresini onlara yasaklamanın izahı mümkün değildir.

²⁴⁵ Kınalızâde, 171^b. Krş. Tûsî, 222-223; Devvânî, 202-204. Kınalızâde'nin bir kadı olarak, şarabın haramlığına hiç deyinmeden sadece sakındırmadan bahsetmesi dikkat çekici bir husustur. Buna benzer bir görüş çocuk eğitimi bölümünde de gelecektir. Orada biraz daha katı tutum takınıldığı görülsede

Kadının kocasına karşı sorumlulukları: (1) İffetli olması ve namusunu koruması.²⁴⁶ (2) Tutumlu olması. Kocasının malına sahip çıkıp, onu israf ve teleften koruması. (3) Kocasına karşı kalbi saygı (korku) ile dolu olmalıdır. (4) Evlilik işlerinde kocasına itaat etmeli, ona isyan etmemeli ve onunla inatlaşmamalıdır. Kocasının isteklerini yerine getirmeye gayret etmelidir. (5) Kocasına karşı yersiz naz ve cilveden kaçınmalıdır. Çünkü naz uzayınca sevgi ve samimiyet azalmaya başlar.²⁴⁷

Anne (kadın) ve evlilik konusunu *boşanma* ile bitirelim. Kınalızâde, evlenme neticesinde istenilen sonuç elde edilememiş, ailede geçimsizlik oluşmuş veya eşler, iffetli yaşam ve dini hassasiyet noktasında eksiklik gösteriyorlarsa boşanmanın en iyi yol olduğunu ifade eder. Çünkü böyle bir durumda hayat zindana döner ve mutluluk yok olur. Bunun sürmesi kimseye fayda getirmez. Bazı âlimler sabretmek gerektiğini söyleseler de bunu ancak kâmil insanlar yapabilir. İnsanların geneline uygun olan durum ayrılmaktır. Ancak çocuklar mağdur olacaksa sabretmek doğru bir yol olabilir.²⁴⁸

Çocuklar ve eğitim: Kınalızâde, çocuk eğitimi konusunu işlerken her ne kadar tasnif ve başlıklandırma yapmasa da konuyu doğum öncesinden başlatıp doğum sonrası, çocukluk ve gençlik dönemi sıralamasıyla ele alarak kendine özgü bir düzen içerisinde aktarmaya çalışmaktadır.²⁴⁹ Bu şekilde o, çocuk eğitiminde birçok etmenin rolü olduğunu ortaya koymaktadır. Kınalızâde özellikle konuyu sunarken, etkinliği büyük oranda aileye vererek anne-babanın sorumluluklarına dikkat çekmektedir. Genel olarak bakıldığında ise Kınalızâde, bazen seleflerini takip ederek bazen de onların düşüncelerini kabul etmeyip kendine özgü görüşleri ortaya koymak suretiyle konuyu ele almaktadır.

haramlıktan yine söz edilmez. Bu durumu, seleflerinin Kınalızâde üzerindeki etkisi olarak düşünmek mümkündür. Öte taraftan onun burada içkiden sakınma hususunu sadece kadınlara veya çocuklara özgü bir durum gibi gösterdiğine dair yapılan eleştirilere katılmak mümkün değildir. Çünkü Kınalızâde, çocuk eğitimi bölümünde şöyle der: “*Ve müskirattan eğerçi her kimesneye ictinâb vaciptir.*” Yani sarhoş edici şeylerden herkesin kaçınması gerekir. Bkz. Kınalızâde, 177^a. Konuya dair benzer ve eleştirel görüşler için bkz. Oktay, 366; Mehmet Şevki Aydın, “Kınalızâde Ali Efendiye Göre Kız Çocuklarının Eğitimi”, *Osmanlı Dünyasında Bilim Ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, IRCICA, İstanbul 2001, 180.

²⁴⁶ Bu madde, 244. üncü dipnotta yaptığımız değerlendirmeye iyi bir örnektir.

²⁴⁷ Kınalızâde, 171^b-172^b. Krş. Tûsî, 223-224; Devvânî, 205.

²⁴⁸ Kınalızâde, 172^b-173^a.

²⁴⁹ Kınalızâde’nin eğitim anlayışı üzerine yapılan bazı çalışmalarda Kınalızâde’de yer almamasına rağmen bir takım tasniflerin ve başlıklandırmaların yapıldığı görülmektedir. Doğumdan önce, doğumdan sonra veya doğal, iradi, bedeni eğitim vb gibi. Bunlar, konunun daha iyi anlaşılması için çalışmacılar tarafından yapılan tasnifler olarak görülmelidir. Bkz. Ali Köse, *Ahlâk-ı Âlâî’nin İkinci Kitabı İlmü Tedbîri’l-Menzil’de Eğitim*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, 42-55; Yusuf Ziya, 298-299.

Ailenin önemli bir parçası olan çocukları, ilâhi bir lütuf ve şükür sebebi olarak değerlendiren Kınalızâde, önemli bir konuya değinerek çocuğun kız olmasının bir üzüntü veya huzursuzluk sebebi olmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü rızkı veren Allah'tır ve O'nun, doğan çocuk için neler takdir ettiği bilinemez. Diğer taraftan çocuğun kız olması annenin elinde değildir, insanları seçime bağlı olmayan şeyler sebebiyle azarlamak cahillikten kaynaklanmaktadır.²⁵⁰ Kınalızâde'nin bu sözleri, günümüzde de kısmen var olan, kız çocuğunu olumlu karşılamama anlayışının, o dönemde de olduğunu göstermektedir. Ne yazık ki aynı bakış açısının, tarihin ilk dönemlerinden beri çoğu toplumlarda varlığını koruyarak günümüze geldiği bilinen bir gerçektir.²⁵¹

Kınalızâde doğrudan ifade etmese de dolaylı olarak, bir alıntı²⁵² vesilesiyle çocuk eğitiminin, eş seçimiyle daha o doğmadan başladığına dikkat çeker. Bu bağlamda evlenilecek kadın, hür ve asil soylu biri olmalı, hafif meşrep ve düşkün olmamalıdır. Bu durum, ilerde çocuğun aşağılanmaması ve yerilmemesi için gereklidir.²⁵³ Doğumundan hemen sonra öncelikle çocuğa zamanına uygun, güzel bir isim verilmesi gerekmektedir. Çünkü uygun ve güzel olmayan isimler ileriki yaşlarda çocuğa sıkıntı yaratmakta, bazılarının ismini değiştirmesine sebep olmaktadır.²⁵⁴

Sonra çocuk için iyi bir sütanne tutulmalıdır ki bedeni düzgün, kuvvetli, hastalıklardan uzak ve güzel huylu olsun. Filzoflar süt emmeye ikinci doğum demişlerdir.

²⁵⁰ Kınalızâde, 175^a-175^b.

²⁵¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Şevki Aydın, 175-183. Her ne kadar bildiri başlığı Kınalızâde'ye özel olsa da burada Aydın, kızların eğitime bakış noktasında farklı dönemlerden örnekler vermektedir.

²⁵² Kınalızâde, *efâıldan birisi* diyerek isim vermeden alıntıyı aktarır. Söz konusu kişinin Ebu Esved ed-Düeli olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Süleyman Ateş, *Kur'an'a Göre Evlenme Ve Boşanma*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1998, 5.

²⁵³ Buradan hareketle, Kınalızâde'nin aile veya eğitim anlayışı üzerine yapılan bazı çalışmalarda onun, çocuk eğitiminde kalıtımın etkisine dikkat çektiği vurgulanmıştır. Oysa Kınalızâde'nin böyle bir amacı sezilmemektedir. Onun, konuyu asabiyet, çocuğun sosyal statüsü ve belki psikolojisi açısından değerlendirdiği sözlerinden anlaşılmaktadır. Söz konusu yanlış değerlendirmenin sebebi, Yusuf Ziya'nın ilgili makalesinde yer alan ve Kınalızâde'ye atfen söylediği şu sözlerdir: "*O'na göre çocuk, anne karnında iken asil bir kadının kanyla beslenmelidir.*" Kınalızâde'ye ait böyle bir sözün tespit edemedik. Anlaşıyor ki yazar kendi görüşlerine temel olması adına, Kınalızâde'nin sözlerini yorumlayarak kullanmıştır. Kalıtımın ahlak üzerinde birçok etkisinin olduğu herkes tarafından kabul edilen bir husustur ancak söylemek istediğimiz; Kınalızâde'nin böyle bir sözü ve amacının olmadığıdır. Krş. Kınalızâde, 175^b; Yusuf Ziya, 298; Köse, 42; Öztürk, 115. Kalıtımın ahlak ve karakter üzerine etkisi hakkında bkz. Ragıp el-İsfahanî, *İnsan/İki Hayat İki Saadet*, (Çev.: Mevlüt F. İslamoğlu), Pınar Yayınları, İstanbul 1996, 104 ; Bayraktar Bayraklı, *İslâm ve Eğitim*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015, 130; Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998, 14; Mustafa Şengün, "Ahlak Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 2007, 201-221.

²⁵⁴ Kınalızâde, 175^b. Krş. Tûsî, 227.

Çünkü sütannenin huy ve karakterinin süt yoluyla çocuğa aktarıldığına inanılmaktadır. Kınalızâde bu aktarımın sınırını bedensel değişime kadar götürür ve göz renginin değişebileceğini buna örnek olarak verir.²⁵⁵ Kınalızâde kan yoluyla ahlak ve karakter aktarımına değinmemişti ancak görüldüğü üzere süt yoluyla aktarımına değinmiştir.

Süt emme döneminden sonra, günümüz pedagoji anlayışına uygun olarak çocuğun ahlak eğitimi başlamaktadır. Kınalızâde'ye göre bu dönemde, çocuğun eğitimiyle ilgilenmek, iyi ve güzel eylemleri ona tavsiye etmek, kötü ve çirkin işlerden alıkoymak gerekir. Ahlak dışı bir davranışta bulunduğu, yaptığı eylemin doğru olmadığı, yanlış ve ayıp olduğu hususunda uyarılmalı ve kınanmalıdır. "*Etfâlin levh-i idrâkleri*"²⁵⁶ *sâde olmakla her canibe kâbildir*",²⁵⁷ dolayısıyla yapılan telkinlere kolaylıkla uyarlar. Bu dönem telkin metodunun tavsiye edildiği bir dönem olarak öne çıkmaktadır.

Kınalızâde filozofların, çocuk eğitiminde tabiatın takip edilmesi gerektiğini söylediklerini aktarır. Buna göre öncelikle, ortaya ilk çıkan gücün eğitimiyle başlanmalıdır. Bu da *hayâ (utanma) gücüdür*. Çocuk bu sayede kötülüklerden uzaklaştırılabilmektedir. Dolayısıyla bu şekildeki çocukların eğitime önem verilmelidir.²⁵⁸ Çocuğa verilecek eğitim kapsamında en önemli yeri din eğitimi teşkil etmektedir. Öncelikli olarak dinin temel ilkeleri ve adabı ile Peygamber'in sünneti öğretilip telkin edilmeli, farz ve vacipleri yapması sağlanmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber, çocuklarda yedi yaşından itibaren ibadet eğitimine başlanılmasını tavsiye etmiştir.²⁵⁹ Çocuğun kötülüklerden sakınması ve iyiliklere yönelmesi için yanında daima iyi insanlar ve onların davranışları övülmeli, kötü insanlar ve davranışları ise eleştirilmeli ve kınanmalıdır. Bununla birlikte çocuğun ahlakı bozuk ve erdemsiz kimselerle birlikte olmasına ve arkadaşlık etmesine izin verilmemelidir. Çünkü çocuk tabiatı hırsızdır

²⁵⁵ Kınalızâde, 175^b. Bu düşünce, zorlama bir yorum olarak gözükmektedir. Her ne kadar karakter oluşumunda anne sütünün etkisi kabul edilse de fiziksel bir değişime neden olabileceği konusunda bir bilgi yoktur. Ancak tıp çevreleri tarafından normal gelişim süreci içerisinde değerlendirilen bebeklerdeki göz veya saç rengi değişimi, filozofları bu düşünceye sevk etmiş olabilir. Karakter gelişiminde anne sütünün önemine dair geniş bilgi için bkz. Hüseyin Doğan, *Karakter ve Kişilik Oluşumunda Anne Sütünün Rolü*, 2016, http://www.tavsiyedyorum.com/makale_17206.htm(25.05.2017); İsfahanî, 104.

²⁵⁶ *Levh-i idrâk (idrâk levhası)*, John Locke'un *tabula rasa* kavramını akla getirir de Kınalızâde'nin kastı tamamen boş bir zihin değil, telkine açık temiz bir zihindir. Çünkü o, bu dönemde hayvânî tabiatın etkisiyle zihinde kötü olsa da bir takım düşüncelerin varlığından bahseder. Bkz. Kınalızâde, 176^a.

²⁵⁷ Bkz. Kınalızâde, 176^a.

²⁵⁸ Kınalızâde, 176^a. Krş. İbn Miskeveyh, 45; Tûsî, 227.

²⁵⁹ Kınalızâde, 176^a-176^b. Hadis için bkz. Ebu Davud, Salat, 26. İbn Sînâ, öncelikle Kur'an eğitimi üzerinde durur. Ancak sonraki eserlerde bu ayrıntı bulunmamaktadır, Kınalızâde de buna dâhildir. Bkz. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 253.

(*tabî'at sâriktir*).²⁶⁰ Bu ifadeler, karakter oluşumunda çevrenin etkisine dikkat çekmesi yönüyle önemlidir.

Kılık-kıyafet konusunda Kınalızâde şu hususlara dikkat çeker. Çocuk, saçlarını tarayıp başı açık bir şekilde, gösterişli elbiselerle süslenerek dışarı çıkmamalıdır. Kızların giymesi uygun olan süslü ve renkli elbiseleri erkek çocukların giymeleri veya takı takmaları doğru değildir. Erkek bunlarla değil, yeteneği, erdemi ve ihsanıyla ön plana çıkmalıdır.²⁶¹

Kınalızâde'ye göre, yeme ve içmeyi mutluluğun ve hayatın amacı haline getirmek yanlış bir düşüncedir. Çünkü ancak hayvanlar yemek için yaşarlar. Oysa insan, sadece ihtiyacı kadarının peşine düşmeli ve dengeyi kaybetmemelidir. Yani yaşamak için yemelidir. Ayrıca yeme-içmeyi ve diğer nefsi arzuları amaç edinen insanlardan da uzak durulmalıdır.²⁶² Çocuklara devamlı lezzetli yiyecekler ve içecekler verilmemeli, bazen gerekirse kuru ekmek verilerek yokluğa alıştırmalıdır. Hem bu sayede çocuk, zorluk ve açlıkla baş etmeyi öğrenmiş olacaktır. Hantallık (aptallık) ve tembellik verip öğrenmelerine engel olmaması için çocuklara sabah öğününde fazla yemek verilmemelidir. Yine çabuk hazmedilen şeyleri vermemek gerekir. Yemek yerken su içilmesi de doğru değildir. Bununla beraber çocuğa yürüme ve at binme egzersizleri yaptırmak iyi olacaktır.²⁶³

Sarhoş edici şeylerden kaçınmak herkes için gerekli olsa da özellikle çocukların bu tür içeceklerden ve içki meclislerinden uzak tutulmaları ailelere düşen önemli bir görevdir. Çünkü çocuklar hem bedenlen hem de ruhen çok hassas bir dönemdedirler ve

²⁶⁰ Kınalızâde, 176^b. Kınalızâdenin bu ilginç ifadesi adeta, günümüzde *rol model alma* olarak ifade edilen, çocukların ve insanların başkalarını taklit etme veya örnek alma durumuna işaret eder. Aynı gerçeği çağdaş eserlerde de görmek mümkündür. Nitekim Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* adlı eserinde şöyle der: “Okulöncesi dönemde çocuk, sosyal bir birey olmayı öğrenirken, aynı zamanda en küçük ayrıntısına kadar taklit edeceği bir modele gereksinim duyar.” Bkz. Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Yayınları, İstanbul 2012, 129. Ayrıca bkz. Bozkurt Koç, “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba”, *Dini Araştırmalar*, 11/31, 2008, 49-60.

²⁶¹ Kınalızâde, 176^b. Krş. İbn Miskeveyh, 46; Tûsî, 231

²⁶² Bkz. Kınalızâde, 176^b. Kınalızâde aynı yerde konuya dair şu beyti verir: “بَاب سِبْزِه قَنَاعَت مَكْنَزِ بَاغِ جِهَانِ
که این قدر علف گاو و خر تواند بود” (Cihan

bağından su ve otlaya yetinme Ki bu ölçü, ancak öküzle eşeğin yetinebileceği bir şeydir).

²⁶³ Kınalızâde, 177^a. Krş. İbn Miskeveyh, 47; Tûsî, 230. Kınalızâde'de sabah öğünü olarak geçen ifade, İbn Miskeveyh ve Tûsî'de öğle yemeği (öğünü) olarak geçmektedir. Bunun nedeni, Kınalızâde dönemi Osmanlı'sından henüz kahvaltılık kültürünün gelişmemesi ve günlük yemeğin iki öğün olmasıdır. Bu durumda o, sabah öğünüyle, öğleye doğru yenen ve ağır yemeklerin de içinde bulunduğu günün ilk öğünü kasetmektedir. Bkz. Süheyl Ünver, *Gıda Tarihimizde Öğle Yemeği Yoktur*, Salnâme 1390/1970 Yıllığı, Aba Yayınları, İstanbul 1970, 90-94.

bu tür zararlı içeceklerden çok etkilenirler. İçki onlarda öfke, saldırganlık, hoppalık, edepsizlik ve aklaki bozukluğa neden olur. Bu kötülüklerden onu kurtarmak zor hale gelir. Kınalızâde ayrıca, günaha ve aşka sürükleyen şiirlerin çocuklara dinlettirilmemesini tavsiye eder.²⁶⁴ Çünkü bu tarz şiirler çocukları ve gençleri bozmaktadır.²⁶⁵

Kınalızâde, çocukların daha küçüklükten cömertlik ve iyilik gibi değerlere alıştırılmasını önemli görür. Bu bağlamda çocuğa, akranlarına iyilik yapma fırsatı verilmesini önerir. Sadakaların, onun eliyle verilmesi de bu hususta yardımcı olacaktır. İnsanları hor ve hakir görmek, onlarla alay etmek ve onlara büyüklük taslamak gibi davranışların kötü olduğu onlara öğretilmelidir. Dünya malının geçici ve değersiz olduğu anlatılmalı, altın, gümüş ve para biriktirmekten sakındırılmalıdır. Çocuğun yalan söylemesine ve boş yere yemin etmesine engel olunmalıdır. Bununla birlikte güzel oyunlar oynamasına müsaade edilmelidir. Büyüklerine saygılı olmayı öğrenmelidir, buna karşılık anne-baba da sevgisini aşırı belli etmemelidir ki çocuk şımarıp bu sevgiyi kullanmasın.²⁶⁶

Eğitimin önemli bir parçası da şüphesiz öğretmendir. Bu açıdan Kınalızâde, iyi bir öğretmenin vasıflarını şöyle açıklar: “*Ve mu‘allim sâlih ü dindâr u âkıl ve perhiz-kâr-ı selimü’l-hulk u sahîhu’u-akl kimesne ola. Ve ahlâk-ı hasene ve âdâb-ı mülûk ü ekâbire vâkıf, gazab-u hilmde mu‘tedil ola; gayet halîm olmaya ki te’dîb ü tehzîbden âciz olur. Ve gayet gazûb u mütehevvir dahi olmaya ki bîhûde gazabdan tıfl melûl ve ta‘allüm-i ilm ü edebden nefûr olmaya. Ve mu‘allim dahi ol darbı az ede, ammâ gâyrî mü‘lim ede ki şekâvet etmekten muhtezir ola. Ve muâllim dahi bî-mûcib darb eylemeye.*”²⁶⁷

Çocukluk çağından çıkıp akli ermeye başlayan gençlere, hayatın yeme, içme ve eğlenceden ibaret olmadığı, her türlü iş, sıkıntı ve ibadetin insanı beden ve ruhen geliştirmek için var olduğu anlatılmalıdır. İnsanın amacının, manevi yetkinlik, iki dünyada mutluluğun elde edilmesi ve Yüce Yaratıcının katına ulaşmak olduğu vurgulanmalıdır. Bundan sonra ilimlerin belli bir sıralama ve derecelendirmeye göre tahsil edilmesi gerekir. Bu sıralama takip edilerek ilimlerin zirvesi olan ilâhi ilme ulaşmak

²⁶⁴ Kınalızâde, 177^a. Tûsî eserinde *içki içme adabı* adıyla bir başlık açmış ve görüşlerinin bir kısmını burada açıklamıştır. Müslüman bir ahlak filozofunun böyle bir konuya adab-ı muaşeret içerisinde yer vermesi ilginçtir. Kınalızâde, bu bölümü eserine almamıştır. Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi, biraz etkilendiği görülmektedir. Bkz. Tûsî, 240-242.

²⁶⁵ Tûsî, 229

²⁶⁶ Kınalızâde, 177^b. Tûsî, 232.

²⁶⁷ Kınalızâde, 177^b.

ve anne-babadan taklit yoluyla alınan akideleri burhan yoluyla kesin olarak bilmek mümkün olur. Bununla birlikte çocuğun tabiat ve yetenekleri gözönüne alınarak hangi sanata uygunsa onunla meşgul olması sağlanmalıdır. Çünkü herkesin yeteneği farklıdır. Kişinin karakterine uygun sanatın seçilmesi, başarı oranını artırmakta, süresini ise kısaltmaktadır. Bir sanat dalına başlandığı zaman onun bütün eğitim basamaklarından geçmek en olağanıdır. Eğer çocuk bir alanda başarısız olursa onu başka bir alana yöneltmek daha iyidir. Sanat eğitiminin önemli bir faydası da kişinin elinin emeği ile kazancını sağlamasıdır.²⁶⁸ Kınalızâde'nin bu bölümde ele aldığı kız çocuklarının eğitimine dair düşünceleri ayrı bir başlık olarak değerlendirilecektir.

Çocuk eğitimi konusundaki düşüncelerini bu şekilde ortaya koyan Kınalızâde, çocuklar özelinde herkesin sahip olması gereken bazı adab-ı muâşeret kurallarından bahseder.²⁶⁹ Bunlardan ilki *konusma adabı*dır. Kişi öncelikle çok ve boş konuşmaktan dikkatle kaçınmalıdır. Çünkü bu, konuşanın kınanmasına ve muhatapın bıkmalarına sebep olur. Bir kişiyle veya toplulukla muhatap olunduğu zaman, onların sözleri saygıyla dinlenmeli, sözleri kesilmemeli ve onlara konuşma fırsatı verilmelidir. Büyüklere karşı saygılı olmak, onlarla inatlaşmamak ve onlara karşı sesi yükseltmemek dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Ayrıca muhataplara *siz* diyerek veya makam sahibi insanlara *saygı ifadeleri*yle hitap etmek konuşma adabı açısından önemli kabul edilmektedir.²⁷⁰

Yürüme ve oturma (hareket ü sükûn) adabı. Yürürken ne çok hızlı ne de çok yavaş yürünmelidir. Çünkü birincisi hafiflik ve kararsızlık, ikincisi ise tembellik ve kibir göstergesidir. Yürürken ikide bir dönüp arkaya bakmak doğru değildir. Oturma adabında gelince, ayakları uzatarak veya bacak bacak üstüne atarak oturmak uygun değildir. Başını eline ve dizine dayararak oturmak tembellik alameti olduğu için bundan kaçınmak gerekir. Toplum içerisinde iken kendine uygun olan yere oturulmalı, başkalarının yanında uzanıp yatmaktan sakınılmalıdır.²⁷¹

²⁶⁸ Bkz. Kınalızâde, 177^b-180^a. Bkz. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 255-256; Tûsî, 233-234.

²⁶⁹ Söz konusu düşünceler bazı ekleme veya çıkarmalarla Tûsî üzerinden İbn Miskeveyh'e ve onun üzerinden de Bryson'a dayanmaktadır. Örneğin konuşma adabı İbn Miskeveyh'de yoktur. İçki içme adabı ise sadece Tûsî'de vardır. Bkz. İbn Miskeveyh, 47-50; Tûsî, 235-242.

²⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 181^a-183^b. Tûsî ve Devvânî'de *âdâb-ı suhen goften (söz söyleme âdâbı)* olarak geçer. Krş. Tûsî, 235-237; Devvânî, 214-217.

²⁷¹ Kınalızâde, 183^b-185^a. Başlık İbn Miskeveyh'de *edebü'l-mecâlis (meclis adabı)* olarak geçer. Krş. İbn Miskeveyh, 48; Tûsî, 237-239; Devvânî, 217-218.

*Yeme ve içme adabı (âdâb-ı ekl ü şürb).*²⁷² Yemekten önce el ve ağız yıkanarak temizlik yapılmalı ve yemeğe besmele ile başlanmalıdır. Yemeğe önce büyüklerin başlaması saygı ifadesidir. Yemek yerken hızlı hareket etmek ve iştahlı gözükmek doğru değildir. Küçük lokmalar alınıp yeterince çiğnendikten sonra yutulmalıdır. Sofraya yemek artıklarını bırakmaktan sakınmak gerekir. Yemekte kusur aramamalı ve insanların içindeyken kürdan kullanılmamalıdır. Yemeğin sonunda ise el ve ağız güzel bir şekilde yıkanarak temizlenmelidir.²⁷³

Anne-baba hakkına riâyet adabı (âdâb-ı ri'âyet-i peder ü mâder). İnsanın, verilen nimete şükür ve verene teşekkür etmesi aklının ve tabiatının bir gereğidir. Bu bağlamda onun ilk şükürü veya teşekkürü kendisini yaratan Yüce varlığa ise ikincisi, dünyaya gelmesine sebep olan, onu koruyup büyüten anne ve babasıdır. Çünkü insan için en büyük nimet var olmaktır, diğer nimetler bundan sonra gelirler. Anne ve baba çocuğun doğumundan ergenliğine kadar onunla ilgilenir, onu besler ve terbiye ederler. Annenin çocuk üzerindeki hakkı şüphesiz daha fazladır. Nitekim Peygamberimiz üzerimizde en çok annemizin hakkı olduğunu açıkça beyan etmiştir.²⁷⁴ Gerçekte anne babanın yaptığı iyiliklerin hakkını ödemek mümkün değildir. Çocuk ne kadar ihsanda bulunursa bulunsun onların ihsan ve terbiyesinin karşılığı olamaz. Anca yine de insan elinden geldiği kadar onların hakkını ödemeye gayret etmelidir. Çünkü en büyük şükür sahibi olan Allah hiçbir şeye muhtaç değildir, ancak anne ve babalar özellikle ileri yaşlarda kendilerine yardımcı olacak kimselere ihtiyaç duyarlar. Bu çerçevede kişinin anne-baba başta olmak üzere aile büyüklerine karşı görevleri şu maddeler ile ifade edilebilir: (1) Onları canı gönülden sevmek, onlara karşı saygılı olmak ve isteklerini yerine getirmek. Önemli konularda görüş ayrılığı olsa bile onlara karşı nazik davranmak ve onları kırmamak. (2) Her türlü işlerinde ve geçimlerinde cömert bir şekilde onlara yardımcı olmak. (3) Öldükten sonra vasiyetlerini yerine getirip onları dua ve hayırla yâd etmektir. Kınalızâde aynı hakların kişinin öğretmeni için de geçerli olduğunu ifade eder.²⁷⁵

²⁷² İbn Miskeveyh *edebü'l-metâim (yemek adabı)* derken, Tûsî konuyu ikiye bölerek, *âdâb-ı taâm hurden (yemek yeme adabı)* ve *âdâb-ı şarâb hurden (içki içme adabı)* olarak vermiştir. Bkz. İbn Miskeveyh, 47; Tûsî, 239-240; Devvânî, 218-220.

²⁷³ Kınalızâde, 185^a-186^a. Verilen bilgileri Türk kültürü yeme-içme âdeti bağlamında değerlendirebilmek için bkz. Sibel Güler, "Türk Mutfak Kültürü ve Yeme İçme Alışkanlıkları", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 2010, 24-30.

²⁷⁴ Bkz. Buhârî, Edeb, 6.

²⁷⁵ Kınalızâde, 186^a-189^a. Krş. Tûsî, 243-247; Devvânî, 220-223.

Hizmetçiler ve yardımcıları (köle-cariye): Kınalızâde konuya, hizmetçi ve kölelere duyulan ihtiyaç ve onların gerekliliğini ifade eden şu sözlerle başlar: “*Evvelâ ma'lûm olsun ki hukemâ, 'Abîd ve imâ ve hadem ü haşem, insana el ve ayak ve göz ve kulak mesâbesindedir' demişler. Zîra insân kendi eliyle tutacağı nesneyi anlar eliyle tutar ve ayağı ile varacak yere anın ayağıyla varır ve terakkub edecek nesneye anların gözüyle terakkub eder ve alâ hâze'l-kıyas.*”²⁷⁶ Buna göre hizmetçiler ile aile arasındaki bağ, insan ile organı arasındaki bağ gibidir. Dolayısıyla onlar da ailenin doğal bir üyesi olmaktadır. Bu durum aynı zamanda hizmetçilik ve kölelik kurumunun doğal bir yapı olarak kabul edildiğini göstermektedir. Diğer taraftan hizmetçilerin aileye katkısı ve faydası o kadar fazladır ki insanın eli, ayağı veya gözü, kulağının sağladığı yarara denktir. Çünkü onlar insanların mutluluğuna sebep olmakta, zor ve meşakkatli işleri üstlenerek hayatın sıkıntılarını hafifletmektedirler. Bu sebeple, hizmetçilerin büyük bir nimet olduğu ve şükrünün de büyük olması gerektiği daima hatırlatılan bir husustur.

Bütün bunlar düşünüldüğünde, onlara karşı merhametli olunmalı ve iyi muamelede bulunulmalıdır. Dinlenmeleri ve kendi ihtiyaçlarını gidermeleri için müsaade edilmeli, onların da insan olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Onlara nazik davranmak ve kötü sözler söylememek gerektiği gibi hata yaptıklarında da aşırı cezalar vermekten kaçınılmalıdır. Yiyecek ve elbise ihtiyaçları doğrudan karşılanmalı ve bu konuda ihmale veya cimriliğe yer verilmemelidir.²⁷⁷ Hizmetçilerle alakalı bu bilgileri veren Kınalızâde, köle ve cariye satın alınırken bazı hususlara dikkat edilmesi gerektiğini vurgular.

Köle veya cariye alırken, ilk bakışa güvenilmemeli, sabır ve teenni ile hareket edilmelidir. Kişiyi yanıltacak karakterde olanların sözüne güvenilmemelidir. Özellikle makyaj yapılarak satılan köle ve cariyelere yüzleri temizlenerek bakılmalıdır. Kişi, makam ve mevkisi kendisinden yüksek olan bir evden köle almamalıdır. İftiracı ve küfürbaz, aşırı cesur ve atılgan, ahmaklık izleri taşıyan, özürlü ve eski efendisinin kusurlarını söyleyen köleler alınmamalıdır. Yine aşırı akıllı ve zeki köleleri tercih etmek doğru değildir.²⁷⁸

²⁷⁶ Kınalızâde, 189^a. Söz konusu alıntı Tûsî yoluyla İbn Sînâ'ya dayanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 256-257.

²⁷⁷ Kınalızâde, 189^a-190^b. Krş. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 257; Tûsî, 248.

²⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 191^a-192^b. Krş. Tûsî, 249-252; Devvânî, 223-228.

Kınalızâde'nin bu bölümde değerlendirdiği diğer bir konu da *bazı milletlerin karakter ve ahlaklarıdır*. Konu her ne kadar ayrı bir başlık gibi değerlendirilse de köle ve cariyeye alırken dikkat edilmesi gereken hususları ifade eden önceki başlığın devamı niteliğindedir. Çünkü burada verilen bilgiler bir bakıma alınacak kölenin uyruk bakımından sahip olduğu karakter ve ahlakı hakkında bilgi vermektedir.²⁷⁹ Her ırkın iyi ya da kötü farklı özelliklere sahip olduğunu ifade eden Kınalızâde, ırkların özellik farklılıklarının sebeplerini, (1) kalıtım (en üst atadan gelen özellikler), (2) çevre (toprak, hava, su vb. etkiler) ve (3) sonradan öğrenme ve tabiat hırsızlığı (taklit) olarak açıklar. Bu bilgileri mukaddime (giriş) başlığı altında veren Kınalızâde daha sonra Araplar, Türkler, Acemler, Rumlar, Kürtler, Boşnaklar, Ruslar ve Habeşliler başta olmak üzere onbeş farklı milletin genel karakterini ve ahlaki yapısını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çerçevede onların hem iyi ve övülen hem de kötü ve yerilen özelliklerini açıklamıştır.²⁸⁰ Özellikle bir Türk olarak Kınalızâde'nin, Türkler hakkında pek de olumlu sayılmayacak özellikler zikretmiş olması dikkat çekicidir. Ancak bunun nedeni daha önce de geçtiği üzere onun, Türkler ile genel olarak Moğolları kasdetmiş olma olasılığıdır.²⁸¹

Görüldüğü üzere Kınalızâde, köle ve cariyeye konusunda seleflerini takip ederek, genel hatlarıyla onlardan aldığı görüşlerle yetinmiş, konuya dair kendine özgü düşüncelere pek yer vermemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Kınalızâde'nin bu görüşlere itirazı yoktur. Neredeyse insanlık tarihinin ilk dönemlerinden bu yana, çoğu toplumun vezgeçemediği ya da vazgeçmek istemediği bir olgu olan köleliğin, Kınalızâde'nin yaşadığı Osmanlı toplumunda da var olduğu bilinmektedir.²⁸² Dolayısıyla Kınalızâde'nin, refah seviyesi yüksek bir hayat sürmesinin de etkisiyle yaşadığı toplumda var olan genel kabulün etkisinden kurtulamadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu gerçeğin, insanlık onuru ve saygınlığına yakışmayan kölelik ve cariyelik uygulamalarını ve bu uygulamaların meşru ve olağan bir şeymiş gibi özellikle de ahlak kitaplarında işlenmesini kabul edilebilir kılması mümkün değildir. Kölelere çok iyi muamelede bulunulması veya Osmanlı toplumunda olduğu gibi onların neredeyse ailenin bir ferdi olarak kabul edilmesi

²⁷⁹ Kınalızâde'nin şu sözleri ifadelerimizi doğrulamaktadır: “... müte‘addid hidmetkârlar ittihâz eden kimesnelere ecnâsın havâssını bilmek lâzım ve vâcibdir.” Bkz. Kınalızâde, 192^b.

²⁸⁰ Sayılan diğer milletler ve özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 193^a-197^b.

²⁸¹ Geniş bilgi için çalışmamızın 148. sayfasına bakınız.

²⁸² Konuya dair bilgi için bkz. Mehmet Akif Aydın, Muhammed Hamidullah, “Köle”, ”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XXVI, 2002, 237-246; Nihat Engin, “Köle (Osmanlılar’da Kölelik)”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XXVI, 2002, 246-248.

gibi müsbet tutum ve davranışlar ne yazık ki bu olumsuz tabloyu değiştirmemektedir. Çünkü insanın sahip olduğu en temel değer ve haklardan bir tanesi özgürlüktür. Bu bağlamda, bazı hassas konularda genelin aksine kendi görüşlerini açıkça ifade eden Kınalızâde'den beklenen, köleliği normal bir durum gibi karşılayıp onun daha uygulanır hale gelmesi adına tavsiyelerde bulunmak değildir. Aksine bu tür uygulamaların insana reva görülemeyeceği, nitekim Kur'an ve sünnetin kölelik ve cariyeliği bir realite olarak kabul etmekle birlikte bu uygulamaların ortadan kaldırılması için tavsiyelerde bulunduğunu aktarmasıydı. Maalesef böyle bir tutum söz konusu değildir.

2.2.3. Aile'de Servetin Yeri ve Yönetimi

Yönetimi itibariyle babanın sorumluluk alanı içinde değerlendirilen servet (mal ve para), ailenin rükünlerinden biri olarak kabul edilmekte ve devamı açısından zorunlu sayılmaktadır. Bu bağlamda daha önce geçtiği üzere gıda maddesi biriktirmenin gerekliliği ve paranın ekonomideki yeri ve öneminden bahseden Kınalızâde, servet konusunu **gelir**, **koruma** ve **harcama** olmak üzere üç açıdan incelemektedir.

Gelir açısından. Kınalızâde, gelir kaynağı olarak görülen mesleklerin üç farklı tasnifinden bahsetmektedir. Birinci tasnifte bir tarafta kazanma ve seçimle elde edilen meslekler olarak *ticaret* ve *sanat* yer alırken, diğer tarafta kazanma ve seçimin etkisinin olmadığı *hibe* ve *miras* gelir kaynağı olarak yer almaktadır. İkinci tasnife göre *ticaret*, *ziraat* ve *sanat* gelir kaynağı olan meslekler iken, üçüncü tasnifte bunlara ek olarak *memurluk* (*imâret*) eklenmiştir. Bu gelir yollarından hangisinin daha iyi olduğu ayrı bir ihtilaf konusu olmuştur. Bazıları ticaret derken, özellikle son dönemlerde ziraatın ön plana çıkarıldığı ifade edilmiştir. Hatta bir dönem Osmanlı toplumunda ticaret ve sanatla uğraşmanın iyi karşılanmadığı aktarılmıştır.²⁸³

Gelir elde ederken şu üç şarta dikkat edilmesi gerektiği söylenmiştir: (i) Haksızlık ve zulümden kaçınmak. Başkasını oyuna getirerek malını almak bunun örneğidir. (ii) Utanç verici işlerden uzak durmak. Örneğin maskaralık ve oyunculukla mal kazanmak. (iii) Zillet kabul edilebilecek işlerden sakınmak. Tuvalet temizliği buna örnek olarak verilmiştir.²⁸⁴ Ticaret ve ziraat hakkındaki görüşleri bu şekilde aktaran Kınalızâde, sanat

²⁸³ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 161^b; Oktay, 336-337.

²⁸⁴ Kınalızâde, 161^b-162^a. Krş. Tûsî, 214.

konusuna değinir ve bu bölümde farklı tasnifler yapar. Buna göre sanat; *değerli* (*şerîf/üstün*), *orta* (*mütevassıt*) ve *değersiz* (*hasîs/alçak*) olmak üzere üç derecede ele alınmaktadır.²⁸⁵

Değerli sanatlar. Beden gücüne dayalı olmayıp düşünen nefis vasıtasıyla ortaya konan işlerdir. Bu, hür insanların ve himmet sahiplerinin sanatıdır. Kendi arasında üç türü vardır. (i) Doğru yönetim gibi sırf akıl cevheriyle ilgili sanatlar. Buna vezirlik sanatı denir. (ii) Edebiyat, belâgat, tıp, astronomi ve aritmetik gibi alanlar ilgili sanatlar. Edebiyatçılık, doktorluk ve filozofluk sanatıdır. (iii) Kuvvet, yiğitlik ve binicilikle ilgili sanatlar. Bu, askerlik sanatıdır. *Orta sanatlar.* İki kısımdır: (i) Zorunlu sanatlar. Ziraat böyledir. (ii) Zorunlu olmayan sanatlar ki bunun örneği kuyumculuktur. *Değersiz sanatlar.* Bu da kendi arasında üçe ayrılmaktadır. (i) Karaborsacılık, büyücülük gibi ferdî menfaata dayalı işler. Eşkıya ve bozguncuların sanatı. (ii) Soytarılık ve çalgıcılık gibi menfaate dayalı olmasa da insana yakışmayan işlerdir. (iii) Çöpçülük, hacamatçılık veya deri tabakçılığı gibi insanların hoşuna gitmeyen işlerdir.

Bütün bunlar aslında kişinin kendi el emeği ve alın terinin karşılığı olduğu için en iyisidir. Ancak bir sanatla uğraşan kişi yaptığı işi en iyi şekilde yapmaya en üst düzeye çıkmaya, dürüst olmaya ve insanları kandırmamaya ayrıca dikkat etmelidir.²⁸⁶

Koruma açısından. Malın korunması öncelikle artmasına yani kâr getirmesine bağlıdır. Aksi takdirde zorunlu harcama ve yapılacak yardımlar malın bitmesine ve ailenin sıkıntıya girmesine sebep olur. Bu bağlamda malın korunması için bir takım hususlara dikkat etmek gerekmektedir. *Birincisi*, gelirin giderden çok olması gerekir. Çünkü gelir her zaman elde edilemeyebilir, bu nedenle arta kalan bir kısmın olması iyidir. Kınalızâde bu çerçevede, kâr ve karaborsacılık amacı olmaksızın, cimrilikten uzak ve ailenin geçimini sıkıntıya sokmayacak şekilde öncelikle altın olmak üzere bazı gıda maddelerinin uygun bir şekilde biriktirilip saklanabileceğini, filozofların da bu şekilde tavsiyelerde bulunduğunu belirtmektedir. *İkincisi*, korumaya gücünün yetmediği veya kâr getirmeyecek nitelikte olan malları saklamamak. *Üçüncüsü* ise sürekli kâr getirici ve rağbet gören malları tercih etmek.²⁸⁷ Malın korunması hususunda bu tavsiyelere dikkat etmekle birlikte, (i) malı koruma adına cimrilik ederek aile bireylerini zor durumda

²⁸⁵ Bkz. Kınalızâde, 162^a. Krş. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 246-247; Tûsî, 214-215.

²⁸⁶ Kınalızâde, 162^b.

²⁸⁷ Kınalızâde, 162^b-163^b. Krş. Tûsî, 216.

bırakmak, (ii) zekât ve sadaka gibi dini vecibeleri aksatmak ve (iii) toplum içerisinde cimrilikle anılmak gibi davranışlar yanlış görülmüştür.²⁸⁸

Gider açısından. Şüphesiz servetin elde edilmesi ve korunması kadar nereye harcanacağı ya da harcarken nelere dikkat edileceği önem arz etmektedir. Bu açıdan Kınalızâde öncelikle harcama yapılırken şu davranışlardan uzak durulması gerektiğini hatırlatır: (i) Cimrilik, (ii) israf, (iii) gösteriş, şöhret, kibir ve (iv) insanları minnet altında bırakmak. İster bu, kişinin ailesi isterse başkası olsun. Bu hususlara dikkat etmekle beraber bir de servetin nerelere harcanacağı belirlenmelidir. Bu itibarla *serveti harcama yerleri* şöyle açıklanmıştır:²⁸⁹

(1) Allah rızası için dînî bir görev olarak yapılan harcamalar. Bu, ister ev halkına harcamak gibi farz isterse fakirlere sadaka vermek gibi müstehab olsun farketmez. Bu tür harcamalar yapılırken; (a) iyi niyet ve ihsan şartını gözetmek, (b) gösteriş ve şöhretten kaçınmak, (c) yardım yapılacak kimseleri incitmemek ve (d) en çok ihtiyacı olanı öncelemek gibi hususlara dikkat etmek gerekmektedir. (2) Cömertlik ve ihsan amacıyla akraba ve dostlara hediye ve yardım cinsinden yapılan harcamalar. Bu çeşit harcamalarda, (a) hızlı davranmak, (b) gizliliğe riayet etmek, (c) yapılan yardımı çok görmemek, (d) yardıma süreklilik kazandırmak ve (e) verilecek yerleri iyi belirlemek önem arz etmektedir. (3) Kişinin kendisi ve evi için yaptığı harcamalar. Bu tür harcama yapılırken dikkat edilmesi gereken tek ancak çok önemli bir kuraldan söz edilmektedir. O da iktisat yani itidaldır. Dolayısıyla harcama yapılırken ne cimrilik ne de israf ve savurganlık edilmelidir. Ancak zor ve sıkıntılı zamanlarda bir tercih yapılacaksa cimriliktense israf tarafına daha fazla meyletmek uygun görülmüştür. Bu durum, erdemlerde söz konusu olan itidalin matematiksel bir orta olmadığı fikrine dayanmaktadır.

²⁸⁸ Kınalızâde, 163^a.

²⁸⁹ Bkz. Kınalızâde, 164^a-167^b. Kınalızâde bu kısımda genel olarak Tûsî ve bazen de Devvânî'den yararlanmıştır. Nicelik yani tasniflerin sayısı itibarıyla fark görülmezken, nitelik yani maddelerin içeriği itibarıyla farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Kınalızâde bazı maddeleri değiştirmiş ya da maddelerin içeriğine katkı da bulunmuştur. Krş. Tûsî, 217-218; Devvânî, 197-200. Tûsî'nin servet yönetimiyle ilgili bölümde İbn Sînâ'dan bir hayli yararlandığı anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 246-249.

2.2.4. Kınalızâde Ali'nin Aile Ahlakı Bağlamında İki Önemli Görüşü

2.2.4.1. Çok Eşlilik Meselesi

İnsanlık tarihinde yaygın bir geçmişe sahip bulunan çok eşlilik meselesi, İslam hukuku ve toplumunda çokça tartışılmış, günümüzde de tartışılmaya devam eden bir konudur.²⁹⁰ Hatırlanacağı üzere Kınalızâde, eserinin konuyla ilgili iki farklı yerinde çok eşlilik meselesini ele almaktadır. Bunlardan birincisi, *aşırı arzu hastalığı* konusuyken ikincisi aile ahlakı bölümü içerisinde yer verilen *anne ve evlilik* konusudur. Bunların ilkinde birden çok kadınla evlenmek, cinsel birliktelik hususunda aşırılık olarak değerlendirilirken ikincisinde, evi çekip çeviren, iffetli ve yeterli bir eş varken ondan daha güzel ve üstün olsa da başka bir kadınla daha evlenmenin uygun olmadığı belirtilmiştir.²⁹¹

Kınalızâde'ye göre, her ne kadar dinimiz birden fazla kadınla evlenmeği caiz görmüşse de bu, nafakalarını sağlama ve aralarında adaleti gözetme şartlarına bağlanmıştır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de "*Eğer aralarında adaleti sağlamaktan korkarsanız bir tane ile yetininiz*" (Nisâ, 4/3) buyrulmuştur. Burada bir kadın zorunluluğu adaletin kendisine değil, adaletsizlik korkusuna bağlanmıştır. Dolayısıyla bundan korkan kişinin tek eşle evlenmesi esastır. İnsan psikolojisi ve yaşadığımız tecrübelerle göre, insanların kesin olarak adil davranmaları neredeyse imkânsızdır. Öyleyse nikâhlı kadını artırmak sadece şehvet gücüne esir olmaktır.²⁹² Bununla birlikte çok evlilik, (i) insanı meşgul edip zamanını alacağı ve onu önemli işlerden alıkoyacağı, (ii) aşırı cinsel birliktelik akla ve bedene zarar vereceği ve (iii) aile düzenini bozacağı için sakıncalı görülmüştür. Nitekim çok evliliğin eşler arasında ortaya çıkaracağı kıskançlık ve ruhsal sorunlar, ailede huzur ve mutluluğun kaybolmasına sebep olacaktır.²⁹³ Bu nedenle tek eşle yetinip çok eşlilikten kaçınmak hem ferd hem de aile açısından daha uygun

²⁹⁰ Çok eşlilik hakkından geniş bilgi için bkz. Kevser Kamil Ali, Salim Ögüt, "Çok Evlilik", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, VIII, 1993, 365-369; Mahmut Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, Çıra Yayınları, İstanbul 2009, 33-78.

²⁹¹ Bkz. Kınalızâde, 105^a, 170^b.

²⁹² Kınalızâde, 105^a.

²⁹³ Çok evliliğin ortaya çıkaracağı sorunlar bağlamında bir çalışma için bkz. Ertan Yılmaz, Lut Tamam, Ufuk Bal, "Poligami ve Ruh Sağlığına Etkileri (Polygamy and its Effect on Mental Health)", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7/2, 2015, 221-228.

görülmektedir. Kınalızâde bu konuda istisna olarak, padişahları sayar ki bunu da bazı filozofların görüşüne dayandırır.²⁹⁴

2.2.4.2. Kız Çocuklarının Eğitimi

Çok eşlilik meselesi gibi eskiden beri tartışılan ve üzerinde farklı fikirler beyan edilen diğer bir konu kız çocuklarının eğitimi meselesidir. Eski toplumların çoğunda kadına miras hakkı ve eğitim-öğretim gibi bazı sosyal hakların tanınmadığı bilinen bir gerçektir. Aynı tartışmaların İslam düşüncesi içerisinde de yapıldığı görülmektedir.²⁹⁵ Kınalızâde'nin çocuk eğitimi konusuna dair kaynaklarından sayılabilecek olan İbn Sînâ ve İbn Miskevyh eserlerinde herhangi bir erkek-kız ayrımı yapmadan konuyu işlemişlerdir.²⁹⁶ Tûsî ve Devvânî ise, eğitim konusunda cinsiyet ayrımı yaparak, kız çocuklarının sadece iyi bir eş ve anne olması için onlara bazı ahlak kurallarının öğretilmesi gerektiğini vurgularken onların genel eğitimden yani okuma ve yazmadan men edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.²⁹⁷ Kınalızâde seleflerine nazaran daha geniş bir şekilde ele aldığı kız çocuklarının eğitimi konusunda, onların yaptığı kız-erkek ayrımını kabul etmekle beraber, kızların okuma ve yazmadan men edilmesine dair görüşlerine katılmadığını özellikle Tûsî'nin adını zikrederek açıklamıştır.

Kınalızâde, kız çocuklarının genel eğitimlerinin, erkek çocukların eğitimi hususunda daha önce verilen bilgilere kıyasla yapılması gerektiğinin altını çizer. Ancak erkeklerden farklı olarak onların hayâ, iffet, erkeklerden sakınma, örtünme ve ev idaresi gibi konularda daha hassas eğitim almalarının önemini belirtmekten de geri durmaz. Kınalızâde konuya dair, “*İlim tahsil etmek, erkek ve kadın her Müslüman’a farzdır*” (İbn Mâce, Mukaddime, 17), hadisini hatırlatarak tıpkı erkekler gibi kızların da okuyup yazmaları gerektiğini tartışmaya yer bırakmayacak şekilde ifade etmek istemiştir. Ayrıca Hz. Aişe'nin ilim alanındaki yetkinliğine ve birçok kadın âlim ve muhaddisin varlığına

²⁹⁴ Bkz. Kınalızâde, 170^b-171^a.

²⁹⁵ Konuya dair geniş bilgi için bkz. M.Faruk Bayraktar, “İslâm’a Göre Kadının Eğitim-Öğretimi”, İbrahim Canan (Ed.), *İslâm’da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*, (ss. 79-101), Ensar Neşriyat, İstanbul 2005. Eserde kız çocuklarının eğitimi hakkındaki düşünceler, İslam öncesi dönemden başlayarak tarihi gelişimi dikkate alınarak sunulmuştur.

²⁹⁶ Bkz. İbn Sînâ, *es-Siyâsetü'l-Menziliyye*, 252-256; İbn Miskeveyh, 45-50.

²⁹⁷ Bkz. Tûsî, 235; Devvânî, 213-214; Gafarov, 259.

dikkat çekerek,²⁹⁸ İslam'ın kız çocuklarının eğitime olumsuz bakmasının mümkün olmadığını gösterir.

2.3. KINALİZÂDE ALÎ'DE DEVLET AHLAKI

Kınalızâde ferdî ahlak (ilm-i ahlâk) ve aile ahlâkı (ilm-i tedbîrî'l-menâzil) bölümlerini işledikten sonra eserinin üçüncü kısmını oluşturan devlet ahlâkı (tedbîrî'l-müdün/ilm-i tedbîrî'l-medîne)²⁹⁹ konusuna geçer. Ancak o, seleflerinin üçüncü bölümde ele aldıkları devlet ahlakına dair bazı meseleleri, bir değişiklik yaparak aile ahlakı bölümüne eklemiştir. Yaptığı bu değişikliğin nedenine dair bir açıklamaya yer vermeyen Kınalızâde'nin bununla, devlet ahlakına bir giriş sunmayı amaçladığı söylenebilir. Birey ile başlayan ahlak, aile ile devam etmiş ve devlete varmadan, insanın sosyal bir varlık olması yönüyle cemiyet üzerinden ayrı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.³⁰⁰

2.3.1. İnsanın Toplumsal Bir Varlık Oluşu

Kınalızâde daha önce geçtiği üzere, selefleri gibi insanı *sosyal bir varlık* (*medenîyyün bi't-tab*) olarak kabul etmektedir.³⁰¹ Bunun nedeni, insanın yaşamını sürdürebilmesi için diğer insanların hizmet ve yardımına ihtiyaç duymasıdır. Yani o, toplumsal bir varlık olarak, topluluk halinde yaşamak durumundadır (*insânın temeddüine ihtiyâcı vardır*). Çünkü bir insanın ihtiyaç duyduğu şeyleri tek başına sağlaması mümkün değildir. Yaşamı için gerekli olan yiyecek, içecek, barınma ve giyinme gibi en temel ihtiyaçları karşılama noktasında bile kendine yeter halde değildir. Bunların her biri ayrı bir sanatta yetkinliği gerektirir. Bir insanın aynı anda fırıncı, aşçı, terzi, usta, işveren, işçi, amir ve memur olması düşünülemez. Ayrıca her meslek ayrı bir alete ihtiyaç duyar ki

²⁹⁸ Mehmed Zihni Efendi'nin, *Meşâhiru'n-Nisâ* adlı meşhur eserinde, alfabetik sıraya göre herbiri İslam tarihinde kilometre taşı sayılabilecek 1165 kadın âlime hakkında bilgi verildiği ifade edilmektedir. Bkz. Bayraktar, "İslâm'a Göre Kadının Eğitim-Öğretimi", 92. Konuya dair başka bir kaynak için bkz. Nusrettin Bolelli, "İslâm Tarihinde Okuma-Yazma Ekseninde Arapçanın Gelişmesine Katkı Yapan Kadınlar", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/3, 2012, 19-29.

²⁹⁹ *Tedbîrî'l-müdün*, felsefî metotla yazılmış ahlâk kitaplarında ülke yönetimini ve siyaset ahlâkını ifade eden bir terimdir. Sistematik ahlâk kitaplarının çoğunda ferdî ahlâk ve aile ahlâkından sonra gelen siyaset ahlâkına dair üçüncü bölüm "tedbîrî'l-medîne" (tedbîrî'l-müdün) başlığını taşımaktadır. Kavrama dair geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, "Tedbîrî'l-Medîne", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XL, 2011, 259-260.

³⁰⁰ Konuya dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Oktay, 425-428.

³⁰¹ Bkz. Kınalızâde, 158^a, 201^a. Krş. Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet el-Medînetü'l-Fâzıla*, (Çev.: Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2013, 97; İbn Miskeveyh, 102, Tûsî, 258.

bunları kullanmak uzmanlık gerektirmektedir. Buradan insanın toplumsallığa ne kadar ihtiyaç duyduğu ortaya çıkmaktadır. O halde her bir insanın, bir sanatı seçip onu işlemesi ve kendine lazım olandan fazlasını veya ürettiklerini başkasına ulaştırması gerekir. Bütün bunlar, insanın neden toplum içerisinde yaşaması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.³⁰²

Kınalızâde, insan dışında evrende var olan her şeyin insana yardım ettiğini ve onun hizmetinde olduğunu vurgular. Ancak diğer varlıkların birbirlerine olan yardımlarını da göz ardı etmez. Bu çerçevede o, mümkün varlıkları; (i) gök cisimleri gibi, yetkinliği kendinde olan ve (ii) unsurlardan meydana gelen cisimler gibi, yetkinliği yavaş yavaş gerçekleşenler diye ikiye ayırarak insan da dâhil yeryüzünde bulunan tüm varlıkları ikinci kısımda değerlendirmiş ve bunların hepsinin ortak bir özelliğini ortaya koymuştur. O da varlığını sürdürebilmek için her birinin diğerine ihtiyaç duymasındır. Ancak insana, sadece kendi türü dışında olan diğer varlıkların hizmet etmesi yeterli değildir. Bunun yanında o, diğer insanların da yardım ve hizmetine ihtiyaç duymaktadır. Hem de bu ihtiyaç, hayvanların birbirlerine duyduğu ihtiyaçtan daha çoktur. Çünkü hayvanlarda akıl ve irade yoktur ve onların ihtiyacı içgüdüsel olarak giderilmektedir. Oysa insan, akıl ve irade sahibi olması dolayısıyla işlerini kendi halletmek durumundadır. Bu da söylendiği gibi insanlar arasında belirli bir iş bölümü yapmayı ve onların birlikteliğini gerekli kılmaktadır. Bu sebeple insanların bir kısmı zengin yaratılmışken bir kısmı fakirdir. Düzenin sağlanması için bu gereklidir.³⁰³

2.3.2. Devletin Teşekkülü ve Çeşitleri

İnsanın sosyal bir varlık olarak kabul edilmesi ve bir toplum içerisinde yaşaması gerektiği önceki başlıkta açıkça ortaya konmuştu. Bu gerçekler, aslında bir olguyu ifade etmekten öte, devlet ve siyasetin kaynağını ortaya koyma amacına matuf düşünceler olarak kabul edilmelidirler. Çünkü topluluk halinde yaşamak, birlik-beraberliğin ve iş bölümünün getirdiği bazı avantajlarla beraber, insanların isteklerinin farklı olması ve menfaat çatışmalarının etkisiyle bir takım sıkıntılara da yol açmaktadır. Farklı arzu ve

³⁰² Kınalızâde, 197^b.

³⁰³ Kınalızâde, 197^b-201^a. Krş. Tûsî, 253-254; Devvânî, 229-230.

çıkarlar toplumda anlaşmazlık, tartışma, fitne ve fesad ortaya çıkararak toplumsal hayatı yaşanabilir olmaktan uzaklaştırmaktadır.

Bu düşüncelerden hareket eden Kınalızâde, söz konusu sıkıntıların ancak doğru bir yönetimle giderilebileceğini şu şekilde ortaya koyar: “*Pes bir tedbîr gerek ki hem efrâd-ı insân mütemeddin ü müctemi’ ve hem ol fesâdlar müntefî vü mürtefi’ olalar; her şahs murâdı shevânisini celb etmek için âheri mâni’ olmayıp kendisi müstahikk olduğu murâdâtına kâni’ ola. Ve bu, siyâset-i uzâmâdır ki bununla ictimâ’ mümkün ve fesâd mündefi’ olur.*”³⁰⁴ Yani insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve toplumsal hayatın düzenli bir şekilde devamını sağlamak ancak devletin (siyaset) varlığı ile mümkün olmaktadır. Böyle bir devlet ise daha önce de belirtildiği gibi sadece şu üç şeyle gerçekleşebilir: (i) Yasa (nâmus-ı şârî), (ii) devlet başkanı (hâkim-i mâni’) ve (iii) para (dînar-ı nâfi’).³⁰⁵

Kınalızâde temel olarak iki tür devletten bahseder: (1) Erdemli devlet (medîne-i fâzıla) ve (2) erdemli olmayan devlet (medîne-i gayrı-ı fâzıla). *Erdemli devlet*, fertleri hayr ve iyilik üzerine bir araya gelmiş olan devlet iken *erdemli olmayan devlet*, kötülük ve bozgunculuk amacıyla toplanmış bireylerin oluşturduğu devlettir.³⁰⁶ Erdemli devletin sadece bir türü vardır. Çünkü doğru yol tek olduğu gibi tekliğin üstünlüğü Allah’ın birliğinde kendini göstermektedir. Aynı şekilde iki nokta arasında tek doğru çizgi vardır. Ancak bilgisizlik ve sapkınlık yolu çoktur, tıpkı iki nokta arasında sayısız eğri çizgi olduğu gibi. Bu bağlamda erdemli olmayan devlet veya şehirler üç çeşittir. (i) *Cahil devlet (medîne-i câhile)*. Sakinleri düşünme güçlerini kullanmaktan acizdirler. Bunlar, nefsin öfke gücüyle hareket ederlerse *vahşi cahil devlet (medîne-i câhile-i sebu’iyye)*, arzu gücüyle hareket ederlerse *hayvânî cahil devlet (medîne-i câhile-i behîmiyye)* adını almaktadır.³⁰⁷ (ii) *Fâsık devlet (medîne-i fâsıka)*. Düşünme güçlerini kullanmakla beraber, nefsin diğer güçlerinin düşünme gücüne baskın olduğu bireylerin oluşturduğu devlet. (iii)

³⁰⁴ Kınalızâde, 201^b-202^a.

³⁰⁵ Adalet konusunda *orta olanı* belirlemek üzere zikredilen üç ölçü ile aynı. Maddeler hakkında geniş bilgi için Bkz. Kınalızâde, 59^a-60^a, 202^a-205^a. Ayrıca çalışmamızın ilgili bölümüne bakılabilir.

³⁰⁶ Kınalızâde’nin devlet çeşitlerini işlerken ana kaynağı Tûsî’dir. Ancak Tûsî’nin de bu bilgileri Fârâbî’den aldığı anlaşılmaktadır. Krş. Fârâbî, *İdeal Devlet el-Medînetü’l-Fâzıla*, 98-108; Ebû Nasr El-Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, (tah.: Muvaffak Fevzi el-Cebr), Daru’l-Yenâbî, Dîmeşk 2006, 55-91; Tûsî, 290-291; Devvânî, 260-261; Kınalızâde, 221^b-222^a.

³⁰⁷ Kınalızâde burada Fârâbî ve Tûsî’de yer alan altı çeşit cahil devlet türünden bahsetmeden kendisi iki grup olarak zikreder.

Sapkın devlet (medîne-i dâlle). Sakinleri fikrî güçlerinin eksikliği nedeniyle batıl inançları ve yanlış kanunları doğru zannederek ona uymalarıyla oluşan devlet.

Kınalızâde, cehalet ve sapıklık yollarının çokluğuna bağlı olarak cahil ve sapkın devlet çeşitlerinin sayısız olduğunu ifade etmekle beraber, sadece sapkın devletin iki türünden bahsetmekle yetinir. Kendi döneminden örneklerle ele aldığı ve seleflerinde rastlamadığımız bu ikili tasnifin, Kınalızâde'ye özgü olduğu söylenebilir. Buna göre sapkın devletler: *Birisi*, Frenk, Rus ve diğer kâfir fırkaların devletleri gibi, *kâfir sapkın devlet*; *diğeri*, bazı bozuk İslami mezheplerin oluşturduğu *kâfir olmayan sapkın devlettir*.³⁰⁸

Seleflerinin aksine erdemli olmayan devlet ve kısımları hakkında bu kısa bilgilerle yetinen Kınalızâde, erdemli devletin açıklanmasıyla, onun zıttı olan erdemli olmayan devletin de ortaya çıkacağı kanısındadır. Ona göre erdemli devlet, fertleri iyi işleri yapma ve kötülüklerden uzak durma temelinde biraraya gelen devlettir. Bu devletin üyeleri, göğüsleri Hak inancıyla dolu, fikirleri hikmet kalıplarına dökülmüş ve fiilleri adalet üzerine kurulmuş kimselerdir.³⁰⁹ Bununla beraber insanların düşünme ve temyiz gücü bakımından farklı oldukları bilinen bir gerçektir. Kınalızâde bu gerçeği gözönüne alarak devleti oluşturan bireyleri, her ne kadar hepsi devletin vatandaşı olmakta eşit olsalar da inanç farklılıkları ve anlayışlarına göre farklı gruplarda değerlendirmiştir. Bunları dört kısım olarak ele almak mümkündür: (i) *Meşhur filozoflar ve büyük âlimler (esâtîn-i hukemâ ve ekâbir-i ulemâ)*. Bunlar en üst tabakada yer alan, ilâhi yardıma mazhar olmuş kimselerdir. Hakîki İlke'yi bütün kemal ve cemal sıfatlarıyla ve varlık zincirinin var oluş ve dönüşünü (mebde ve me'ad) *nefsülemrde* olduğu gibi bilirler. (ii) *İman ehli (ehl-i îmân)*. Bunlar salt düşünceden (taakkulât) aciz olan ancak idrakleri vehim kuvvesiyle sınırlanan kimselerdir. Kendilerinin eksik, ilk sınıfın üstün olduğunu itiraf ederler. (iii) *Teslim ehli (ehl-i teslim)*. Vehmî manaları dahi düşünemeyen, hayâlî suretlerle yetinen yani mebde ve meâd cismânî örneklerle hayal edebilen kimselerdir. İlk sınıfın üstünlüğünü kabul ederler. Bunlar da kurtuluş ehlidirler. Bu derecedeki iman, avam için yeterlidir. (iv) *Zayıflar (müstez 'aflar)*. Bunlar, dar görüşlü olup duyulur âlemin ötesine geçemeyen kimselerdir. Bunlar bütün gayretleriyle varabilecekleri yere varırlar, ötesi için

³⁰⁸ Kınalızâde, 222^a.

³⁰⁹ Kınalızâde, 222^b.

kınanmazlar. Çünkü potansiyelleri bu kadardır.³¹⁰ Bu şekilde gruplara ayrılan insanlar arasında bir üstünlük sınıflaması yapılsa da her birinin kendi yeteneği ve anlayışına göre kemale ulaşmasına bir engel yoktur.

Kınalızâde ve seleflerinin yaptığı tasnifler genel itibariyle aynıdır. Ancak bazı isimlendirmeler ve içerikleri farklı olabilmektedir. Nitekim bunun en bariz ve dikkat çekici örneği yukarda verilen ilk maddedir. Tûsî'de başlık verilmeden, *bilginler* veya *filozoflar* olarak anlatılan grup, Devvânî'de *büyük veliler ve hâkimler (eâzım-ı evliyâ ve esâtîn-i hükemâ)* olarak geçerken Kınalızâde'de *meşhur filozoflar ve büyük âlimler (esâtîn-i hukemâ ve ekâbir-i ulemâ)* adını almıştır. Anlaşılan o ki, tasavvufla ilgili olan Devvânî velileri araya sıkıştırırken, kendisi de büyük bir âlim olarak kabul edilen Kınalızâde ilim adamlarına dikkat çekmek üzere *âlimleri* zikretmeyi önemli görmüş olmalıdır.

Kınalızâde bu tasniften sonra erdemli devletin halkını, Fârâbî ve Tûsî'yi takip ederek bir de meslekleri itibariyle sınıflandırma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda erdemli devletin halkı beş gruba ayrılmaktadır.³¹¹ (1) *Erdemliler (efâdıl)*: Devletin maslahatlarını belirleyen ve onu yöneten bireyler bu gruba girmektedir. Bunlar, teorik düşünce bakımından diğer insanlardan ayrılan, sorumluluk bilincine sahip ve ameli ile öne çıkan yetkin filozoflar (hukemâ-i kâmil) ve samimi âlimlerdir (ulemâ-yı âmil). “*Ve anların san'atı hakâyık-ı eşyâyı ve ehvâl-i mebde' ü me'âdı kemâ hüve hakkuhu yakîn ü i'tikâd edip kâsırlara ta'lim ü irşâd etmektir.*”³¹² (2) *Hatipler (zü'l-elsine)*: Halkı öğüt ve nasihatlerle yetkinlik ve erdeme çağıran gruptur. Bunların sanatı, cedelî konuşma, hitabet ve faydalı şiirlerdir. (3) *Ölçücüler (mukaddir)*: Vatandaşlar arasında adil dağılımı sağlayan kişilerden oluşmaktadır. Bunların sanatı, aritmetik, muhasebe ve geometridir. (4) *Gaziler ve mücahitler*: Devleti korumakla görevli kimselerdir. Yiğitlik, binicilik ve silah kullanma sanatıyla meşgul olurlar. (5) *Mal sahipleri (erbâb-ı emvâl)*: Ülkenin yiyecek, elbise ve araç gereçlerini sağlayan çeşitli meslek ve zanaat sahipleridir. Bu grup üyelerinin en iyi bildikleri sanatla uğraşıp diğerlerinden uzak durması en doğru olan yoldur. Nitekim *herşeyi isteyen hepsinden olur*, demişlerdir.

³¹⁰ Kınalızâde, 222^b-223^b. Krş. Tûsî, 291- 293; Devvânî, 262-263.

³¹¹ Krş. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 85; Tûsî, 296-297; Kınalızâde, 224^b-225^a.

³¹² Kınalızâde, 224^b-225a.

Yukarda verilen iki ayrı tasnif her ne kadar farklı nitelikler dikkat alınarak yapılmış olsa da, her iki tasnifin ilk maddesi aynı kişileri ifade eder gözükmemektedir. Yani en üstün anlayış ve bilgiye sahip *meşhur filozoflar ve büyük âlimler* aynı zamanda toplumun en *erdemlileri* olarak kabul edilen kişiler olmaktadır.

Bu zenginlikleriyle erdemli devleti, içinde meyve ağaçları, güzel çiçekler, süs bitkileri ve yeşil alanlar bulunan bir bahçeye benzeten Kınalızâde, nasıl bu tür bahçeler içerisinde, işe yaramaz, zararlı bitki ve otlar varsa devlet içerisinde de topluma zararı dokunan ve oradan atılması gereken bir takım kimselerin olduğunu ifade eder. Devlet başkanı tarafından kovup uzaklaştırılmaya çalışıldığı için *nevâbit*³¹³ olarak isimlendirilen bu kimseler şu beş grubu oluşturmaktadırlar: (i) Riyâkârlar (mürâîler), (ii) bozguncular (muharripler), (iii) isyancılar (bâğiler), (iv) dinden çıkanlar (marıklar) ve (v) aldaticılar (mugâlitlar). Seleflerini takip ederek bu grupları sayan Kınalızâde, aslında nevâbitlerin daha fazla olduğunu belirterek, yalancı şahitlik yapanları, rüşvet yiyenleri, gaspçıları, görevini kötüye kullanan memurları, yolsuzluk yapanları ve hatta insanları kandıran dilencileri *nevabit* kavramına dâhil etmiştir.³¹⁴ Dolayısıyla Kınalızâde toplumda suç işleyen ve kötülük yapan herkesi bu kavramın içinde değerlendirerek, kavramın anlamını alabildiğine genişletmiştir. Aynı şekilde o, nevâbit kavramına dâhil ettiği bu kimselerin işledikleri suçlar nedeniyle devlet başkanı tarafından idam ya da sürgün edilmeleri gerektiğini öne sürerek, bu konuda da seleflerini geçmiştir. Çünkü ne Fârâbî ne de Tûsî’de bu tür cezalar öngörülmemektedir. Devvânî’de ise sadece isyancılar için söz konusu edilmektedir.

Kınalızâde, erdemli ve erdemli olmayan devleti ve yapısını bu şekilde açıkladıktan sonra, ülke yönetimini *erdemli (tam) siyaset* ve *erdemsiz (eksik) siyaset* olmak üzere ikiye

³¹³ İlk olarak Fârâbî tarafından, erdemli şehirde toplumun yapısını ve huzurunu bozan, insanları yanlış yollara sürükleyen zararlı insanları ifade etmek için kullanılan *nevâbit* kavramının, muhalif kişi ve gruplar için kullanıldığı da ifade edilmiştir. Bkz. Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 89-91; Ilai Alon, “Fârâbî’nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit”, Kazım Güleçyüz (Der. ve Çev.) *İslâm’da Siyaset Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 19. Kavram Türkçeye genel olarak *türediler* veya *ayrık otları* şeklinde çevrilmiştir. Bkz. Ebû Nasr El-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî’ül-Mevcûdât*, (Çev.: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, 113-118; Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî’den Abduh’a Siyasî Düşünce*, (Çev.: Vecdi Akyüz), İz Yayıncılık, İstanbul 2005, 90; Burhan Köroğlu, “İbni Bâcce’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *Divan Dergisi*, 1996/1, 60. Fârâbî’nin menfi manada kullandığı nevâbit kelimesi, İbn Bâcce tarafından tam tersine müsbet bir manada kullanılmıştır. İbn Bâcce nevâbit ile *bozuk bir devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs* ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Köroğlu, 60. Ancak Tûsî ve Kınalızâde, geleceği üzere Fârâbî’yi takip ederek nevâbit kavramını menfi manada kullanmışlardır.

³¹⁴ Kınalızâde, 225^b-226^a. Krş. Tûsî, 311-312; Devvânî, 267-268.

ayırmaktadır. Buradaki amacın yöneticilere, takip edilebilecek muhtemel iki yolun yani iyi ve kötü iki yönetim şeklinin hatırlatılması olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre erdemli siyaset sahibinin amacı Allah'ın ahlakına yaklaşmak ve gerçek mutluluğa ermek iken, diğerinin amacı üstünlük ve otorite kurarak nefsi arzularını tatmin etmektir. Bu haliyle onun kazanacağı ancak mutsuzluk olacaktır. Erdemli siyasetçi tebaası arasında adaleti gözetip onları dost olarak görür. Ancak erdemsiz siyasetçi halkını köle gibi kullanarak onlara zulmeder. Devleti kötülöklere sürüklerken kendisi de şehvetinin esiri olur. Oysa yöneticinin örnekliliği halk açısından çok önemlidir. Devletin üst tabakası nasıl düşünür ve yaşarsa, halk da ona göre hareket eder. Nitekim *'insanlar krallarının dini üzerinedir'* denilmiştir.³¹⁵ Bu bakımdan devlet başkanının ne tür özelliklere sahip olması gerektiği önem kazanmaktadır.

2.3.3. Devlet Başkanı, Özellikleri ve Görevleri

Devleti oluşturan üç temel öğeden biri olarak sayılan devlet başkanı, her ne kadar yasaya (şariat) uymak zorunda olsa da yasanın uygulayıcısı olması ve üçüncü öğe olarak ifade edilen paranın da kendisinin yetkisinde bulunması sebebiyle ön plana çıkmakta ve en temel öğe konumuna yükselmektedir. Bu bağlamda bir devletin, başsız yani yöneticisiz olması veya siyasetin onsuz uygulanabilir olması düşünülemez. Çünkü devlet başkanı, toplumda adaletin teminatı olduğu gibi haksızlık ve düşmanca saldırıların da önleyicisidir.

Devlet başkanını uzman doktora ve halkı da bedene benzeten Kınalızâde'ye göre, doktor nasıl beden hastalıklarının sayısını, belirtilerini, sebeplerini ve tedavi yöntemlerini biliyorsa aynı şekilde devlet başkanı da halkın ve devletin dirlik ve düzeninin nasıl olacağını, adaletin nasıl sağlanacağını ve hakiki nizamın nasıl bir yönetimle gerçekleşeceğini bilmesi gerekir. İfade edilenler, yönetim sanatının teorik yönünü ifade etmektedir. Bundan sonra yetkin devlet başkanı ve ilmiyle amel halife sıfatının hak edilmesi için bilinenlerin uygulamaya geçirilmesi, devletin düzeninin sağlanması ve gelecek zararların önlenmesi yani teoriğin pratiğe dönüşmesi gerekmektedir.³¹⁶ Bütün

³¹⁵ Kınalızâde, 226^a-226^b.

³¹⁶ Kınalızâde, 235^a-235^b.

bunlar dikkate alındığında toplumun huzuru ve mutluluğu için devlet başkanının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Burada üzerinde durulması gereken bir konu da devlet başkanının meşruiyetinin (hâkimiyetinin) kaynağıdır. Kınalızâde'nin bazı ifadeleri konuya dair bir açıklama niteliği taşımaktadır: *“İlk olarak erdemli devletin yöneticisinin hak imam ve mutlak halife, hükümetinin ise imamet ve hilafet olduğu bilinmelidir.”*³¹⁷ *“Daha sonra şu da bilinmelidir: Saltanat, hükümet ve padişahlık, Cenab-ı Hakk'ın bazı kullarının yüksek saadet başını taçlandığı rabbanî bir hediye ve süslü saltanat tacını şerefliendirdiği ilahî bir armağandır. Bundan daha yüksek mertebe ne olabilir? Feyzedici, yaratıcı ve mutlak lütfkâr olan Allah, soylu kullarından inayet nazarıyla baktığı bir kulunun varlık boynuna başarı kolyesi takar, başkalarını ondan mahrum eder ve ‘Seni yeryüzünde halife kıldık’ ayetiyle onu tasdik eder, muhaliflerini hükümsüz kılar.”*³¹⁸

Kınalızâde'nin bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki devlet başkanı (padişah) meşruiyetini, dinden yani Allah'tan almaktadır. Buna göre devlet başkanlığı ilahî bir tayindir. O, yeryüzünde Allah'ın halifesidir ve onun adına devleti yönetmektedir. Bu bağlamda öngörülen yönetim şeklinin, Kınalızâde'nin yaşadığı dönemde de geçerli olan, halifeliği içeren bir saltanat olduğu ortaya çıkmaktadır.

Özellikleri. Daha önce de ifade edildiği üzere, devlet başkanı halkın önderi ve örneği olduğu için sahip olması gereken özelliklerin belirlenmesi önem arz etmektedir. Bakıldığı zaman birçok filozof veya âlimin kendi düşünceleri bağlamında devlet başkanının sahip olması gereken özellikleri eserlerinde sıralamış oldukları görülmektedir. Bu çerçevede Kınalızâde de devlet başkanının özelliklerini filozoflara dayandırarak saydığı yedi başlıkta ele almıştır: (i) *Yüce gayeli olmak (ulüvv-i himmet)*. (ii) *İsabetli görüş ve düşünce sahibi olmak (isâbet-i re'y ü fikret)*. Bu madde, *akıllı ve zeki yaratılmış ve tecrübe sahibi* olmak üzere iki şeyi gerektirmektedir. (iii) *Azimli ve kararlı olmak (azm ü azîmet)*. (iv) *Zorluklara ve musibetlere karşı sabır ve tahammül göstermek (sabr-ı şedâyid ve tahammül-i azâyim-i havâdis)*. (v) *Zengin olmak (yesâr/ğınâ)*. (vi) *İtaatkâr ve güvenilir ordu ve halka sahip olmak (asker-i muvafık ve etbâ' u eşyâ' -ı mutî')*. (vii) *Temiz*

³¹⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî (Günümüz Türkçesiyle)*, (Sad.: Murat Demirkol), Fecr Yayınları, İstanbul 2016, 424. Bundan sonra kullanılacak olan sadeleştirilmiş metin dipnotlarda; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî* olarak belirtilecektir.

³¹⁸ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 246.

*bir soya sahip olmak (neseb).*³¹⁹ Bu özelliklerden soy, zorunlu olmamakla beraber faydalı görülmüştür. Kınalızâde yaşadığı dönemdeki padişahların bütün bu özelliklere sahip olduklarını belirterek, bundan duyduğu memnuniyeti ifade eder.

Görevleri. Devlet başkanının ilk ve en önemli görevi devleti yönetmektir. Ancak bu yönetimin şefkat ve adalet eksenli olması, devletin düzeni ve toplumun huzuru için vazgeçilmezdir. Akıllı devlet başkanı şefkatli ve adaletli davranmaktan asla vazgeçmemelidir. Bunun için bir takım hususlara dikkat etmesi gerekmektedir.

Herkes eşiit davranmak. Bütün yaratılmışları eşit tutmak gerekmektedir. Çünkü onlar âleme nispetle dört unsur gibidirler. Nasıl insanı oluşturan unsurlar eşit olmayınca insanın mizacı bozuluyorsa, aynı şekilde vatandaşlar arasında eşitlik sağlanmazsa devletin mizacı bozulur. Öyleyse devletin unsurları bendenin unsurları gibi dörttür. (i) Âlimler, yargıçlar, muhasebeciler, doktorlar, şairler, mütercimler ve mühendisler gibi ilim ehli, *su* gibidirler. Bedeni canlandıran su gibi ilim de ruhu canlandırır. (ii) Komutan, kahraman ve askerler gibi kılıç ve silah ehli olanlar. Bunlar *ateş* gibidirler. (iii) Tüccar, meslek sahipleri ve sanatkârlar, *hava* gibidirler. (iv) Çiftçiler ve işçiler *toprak* gibidirler. Hakiki üretici gruptur. Herkes bunlardan faydalandığı gibi yine herkes onların üzerine basarak ayakta kalır. Bütün bu unsurların devlet içerisinde yardımlaşmaları gerekir. Bunların itidal içinde ve dengeli olması toplumun düzeni açısından önemlidir.³²⁰

Toplumda liyakat ve yetenekleri gözardı etmemek. Bu bakımdan insanlar beş sınıftır. (i) Âlimler, şeyhler ve arif kimseler gibi doğal olarak iyi olup iyilikleri başkasına geçen kimseler. Devlet başkanı bunlarla ilişkiyi kesmemeli ve görüşlerine değer vermelidir. (ii) Doğal olarak iyi olup iyilikleri başkasına geçmeyen. Devlet başkanı bu grubu gözetmeli ve ihtiyaçlarını gidermelidir. (iii) Doğal olarak ne iyi ne de kötü olan kimseler. Devlet başkanı bunlara rahat alan açıp, onları iyilik ve yetkinliğe teşvik etmelidir. (iv) Doğal olarak kötü olup kötülükleri başkasına geçmeyen. Bunlar uyarılmalıdırlar. (v) Doğal olarak kötü olan vekötülükleri başkasına sirayet edenler.

³¹⁹ Kınalızâde bu başlıkları küçük değişikliklerle ve sıralamayı değiştirerek büyük oranda Tûsî'den almıştır. Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 227^b- 235^a. Krş. Tûsî, 314-315; Devvânî, 273-274. Tûsî'nin saydığı bu yedi özellik, Fârâbî ve Maverdî'nin ortaya koyduğu özelliklerin bir sentezi olarak değerlendirilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Gafarov, 274.

³²⁰ Kınalızâde, 238^b. Krş. Tûsî, 318-319.

Bunlar en düşük insan sınıfıdır. Birinci gurubun tersidir. Bunların sebep olduğu kötülükler; hapis, zincire vurma veya sürgünle giderilebilmektedir.³²¹

Yardım ve iyilik konusunda herkesin hakkına riayet etmek. İyiliği, selamet, mal ve keramet olarak üç kısımda değerlendiren Kınalızâde, herkesin hak ettiği ölçüde bunlardan payını alması gerektiğini belirtir. Az veya fazla vermek doğru değildir. Ayrıca makam ve mertebe verilirken liyakat ve hakkı gözetmemek zülümdür.³²²

Devlet başkanının bir görevi de vatandaşlarını adalet kanunlarına uymaya zorlaması ve erdem yollarını kabul etmekle yükümlü kılmasıdır.³²³ Yine devlet başkanı, düşmanlarının hallerini bilmeli, onların gizli tuzak ve düşüncelerinden haberdar olmalıdır. Kendi görüş ve düşüncelerini ise onlardan gizlemelidir.³²⁴ Kısacası devlet başkanı savaş sanatını iyi bilmeli ve ona göre davranmalıdır.³²⁵

Kınalızâde devlet başkanı konusunda, devlet başkanına hizmet edenlerin bazı kural ve adaba dikkat etmesi hususuna değinir. Devlet başkanına hizmet etmenin zor olduğuna ve büyük sorumluluk gerektirdiğine dikkat çeken Kınalızâde, devlet başkanının yakıcı ateşe benzetildiğinden bahseder. O, ateş gibi gereklidir ancak fazla yaklaşmak insanı yakabilir. Bu bağlamda ona hizmet edenlerin şu hususlara riayet etmesi ya da bu özelliklere sahip olması gerekir: (i) Devlet başkanına canı gönülden bağlı olmak ve içten sevmek. (ii) Doğru bir üslupla konuşmak ve uyarmak. (iii) Sırrını ifşa etmemek. (iv) İsteklerle Devlet başkanını usandırmamak. (v) Görevini mal ve servet elde etme için kullanmamak. (vi) Hizmetten usanmamak. (vii) Devlet başkanının sevgi ve saygısını kaybedecek hal ve hareketlerden, kıskançlıklardan ve sahip olduklarını ona hizmetten alıkoymaktan kaçınmak. (viii) Devlet başkanının huzurunda fazla ve gereksiz konuşmamak.³²⁶

Bu bilgiler bağlamında Kınalızâde'nin devlet ahlakı konusunda, geneli itibarıyla Tûsî üzerinden geleneğe bağlı kaldığı görülmektedir. Fârâbî'den bu yana oluşan devlet ahlakı anlayışının ancak bazı tarihi ve güncel olay ve tecrübelerin aktarımıyla farklılıklaştığı görülmektedir. Böyle bir İmparatorluk aydınından beklenen, geleneği

³²¹ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 239^a-242^a. Krş. Tûsî, 319-320.

³²² Kınalızâde, 242^a-243^b.

³²³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî*, 243^b.

³²⁴ Kınalızâde, 243^b, 245^a.

³²⁵ Savaş stratejisi ve yapılması gerekenler hakkında bkz. Kınalızâde, 245^a-251^a.

³²⁶ Geniş bilgi için bkz. Kınalızâde, 251^a-254^a.

aşarak dönemine uygun terminoloji oluşturması ve İslam siyaset felsefesine yeni katkılar sağlamış olmasıydı. Çünkü yaşadığı dönem Osmanlı'nın en parlak ve kendi eserinde ipuçlarını gördüğümüz ilim adamlarına büyük değerin verildiği bir dönemdir. Ancak Kınalızâde'nin dönemin âlimleri gibi verilen bu büyük desteğe rağmen gelenekle yaşamaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Oysa aynı dönemde Avrupa'da büyük filozoflar yetişmekte ve büyük bir fikir mücadelesi sergilenmekteydi. Tabi bunu, Osmanlı'nın genel sosyal, ekonomik ve ilmî anlayışından ayrı düşünmemek gerekmektedir. Yine de Kınalızâde'nin teorik ahlak bilgilerini pratiğe yansıtmasındaki başarı ve çabası kayda değerdir. Yaşadığı dönem üzerinden erdemli devletin veya erdemsiz devletlerin ilke ve bozukluklarını tarihi örneklerle sunmuş olması bunun bir örneğidir.³²⁷

³²⁷ Konuya dair geniş bir değerlendirme için bkz. Mustafa Çağrı, "Kınalızâde'de Siyaset Ahlakı", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 57-71.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARİSTOTELES VE KİNALİZÂDE ALİ'NİN AHLAK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. AHLAKIN BİLİMLER SINIFLAMASINDAKİ YERİ VE KAYNAĞI AÇISINDAN

Düşünce tarihinde ilk bilimler sınıflaması yapan kişi olarak kabul edilen Aristoteles, bilimleri ana hatlarıyla üçlü bir tasnife tabi tutmuş, bunları da alt başlıklara ayırmıştır. Aristoteles bilimleri, (i) düşünmenin ve bilmenin alanı olarak *teorik bilimler*, (ii) üretmenin alanı olarak *poetik bilimler* ve (iii) eylemin alanı olarak *pratik bilimler* şeklinde tasnif etmiştir. *Matematik*, *fizik* ve *metafizik (teoloji)* teorik bilimlerin alt başlıkları olarak sayılırken, *şiiir*, *sanat* vb. poetik bilimlerin alt başlıklarını oluşturmaktadır. Aristoteles, *politika* ve politikanın bir parçası olarak kabul ettiği *ahlakı* ise pratik bilimler içerisinde saymaktadır.

Ona göre eylemin alanı olan pratik bilimler, yöntemi ve amacı itibariyle diğer iki kısımdan ayrılmaktadır. Çünkü eylem ve davranışlar ne kuramsal bilgi etkinliğinde söz konusu olan soyutlama yoluyla elde edilen ilkeleri incelemek gibi kolay bir şekilde inceleme konusu yapılabirler ne de poetik bilimlerde olduğu gibi kendisi dışında bir gayeye matuf üretilirler. Zirâ eylemin kendisi gayedir.

Aristoteles'in, yaptığı bilimler tansifi yüzyıllar boyunca etkisini sürdürmüştür. Bu etki sadece batıda değil İslam düşüncesinde de kendisini göstermiştir. Özellikle İbn Sînâ yaptığı bilimler sınıflamasında büyük oranda Aristoteles'in etkisinde kalmış ve onun tasnifini bazı değişikliklerle kabul etmiştir. Ondan yüzyıllar sonra Kınalızâde, aynı tasnife eserinde yer vermiştir. Kınalızâde'nin bu tasnifi, bir taraftan iyi bir İbn Sina takipçisi olan selefi Tûsî üzerinden bir taraftan da doğrudan İbn Sînâ'dan aldığı anlaşılmaktadır. Ancak Kınalızâde'nin tasnifi diğerlerine nazaran daha sadedir. Dolayısıyla görüleceği üzere onun tasnifi Aristoteles'in bilimler tasnifiyle daha çok benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda Kınalızâde, *hikmet (felsefe)* tarifinde yer verdiği *mevcûdât-ı hâriciyye* kavramı bağlamında ikili bir tasniften söz etmektedir. Buna göre ilimlerin çatısını oluşturan

hikmet, biri *teorik (nazârî)* diğeri *pratik (amelî)* olmak üzere iki kısım olarak ifade edilmiştir. *Metafizik*, *matematik* ve *fizik* teorik bilimler arasında sayılırken, *ahlak ilmi*, *aile ahlakı* ve *devlet ahlakı* ise pratik bilimlerin alt başlıkları olarak sayılmışlardır.

Görüldüğü üzere Aristoteles ve Kınalızâde'nin kabul etmiş olduğu bilimler sınıflaması büyük benzerlik göstermektedir. Göze çarpan en büyük fark, Aristoteles'in üst başlık olarak ortaya koyduğu poetik bilimlerin, Kınalızâde'nin tasnifinde yer almamasıdır. Diğer bir fark da Aristoteles'te teorik bilimler arasında sayılan fizik'in, Kınalızâde'de doğa bilimleri adını almış olmasıdır. Buna karşın ifade edildiği gibi her iki tasnif arasındaki benzerlik daha dikkat çekicidir. Özellikle pratik bilimler sınıflaması ve içeriği göz önüne alındığında, ortaya çıkan benzerlik bizim açımızdan önem arz etmektedir.

Öncelikle hem Aristoteles hem de Kınalızâde bütünüyle ahlakı içeren bir pratik bilimler sınıflaması yapmışlardır. Kınalızâde'nin pratik bilimler arasında saydığı *ahlak ilmi* ve *devlet ahlakının*, Aristoteles'in *ahlak* ve *politika* sınıflamasını karşıladığı görülmektedir. Diğer taraftan her ne kadar Aristoteles açıkça bilimler sınıflamasında yer vermese de aile bölümünde işlenen *oikonomianın (ev yönetimi/aile ekonomisi)*, Kınalızâde'de yer alan *aile ahlakı* sınıflamasına karşılık geldiği söylenebilir.

İki düşünür arasında, sınıflama ve başlıkların içerik ve uslubu bakımından bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Müslüman olan Kınalızâde doğal olarak İslam Dini'nin ilke ve esaslarını düşüncelerine yansıtmıştır. Ancak genel hatlarıyla bakıldığında, ana başlıklar ve ele alınan konular bağlamında bir benzerlikten söz etmek mümkündür. Bu da bilimler sınıflaması ve ahlakın bu sınıflama içerisindeki yeri itibarıyla, Aristoteles'in Kınalızâde üzerinde bazı ilim adamlarının ifade ettiği şekilde¹ doğrudan olmasa da İslam filozofları vasıtasıyla dolaylı bir etkisinin olduğunu göstermektedir.

¹ Rıza Tevfik ve Ferit Kam, Kınalızâde'nin yaptığı ilimler sınıflamasını Aristoteles'e iktifâen yaptığını ifade ederler. Bkz. Rıza Tevfik, "Aristo'ya İttibâen Kınalızâde'nin Tasnifi", *Ulûmu İktisadiye ve İctimaiye Mecmuâsı*, 1/1-3; 1924, 377-380; Ferit Kam, "Kınalızâde Ali Çelebi", *Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuâsı*, 1/4, 1332, 368. Yukarıda görüldüğü şekliyle bir etki söz konusudur ancak bu etkinin doğrudan olması mümkün gözükmemektedir. Çünkü Kınalızâde eserinin hiçbir yerinde Aristoteles'e doğrudan bir atıfta bulunmamış bilakis ondan yapılan alıntılar selefleri üzerinden yapmıştır. Bu da bizi, Kınalızâde'nin Aristoteles'in eserlerinden birebir yararlanmadığı sonucuna götürmektedir.

Ahlakın kaynağı konusunda durum biraz farklı görünmektedir. Çünkü ahlakın kaynağı nedir? sorusuna verilecek cevap Aristoteles açısından açık iken Kınalızâde’de bu cevap o kadar belirgin değildir. Aristoteles, ahlakî önermelerin *teorik akıl* ve *pratik aklın* ortaklığı ile meydana geldiğini dolayısıyla ahlakın kaynağının bir bütün olarak *akıl* olduğunu kabul etmektedir. Ona göre insan, iyiyle kötünün bilgisine akli ile ulaşabilmektedir. İnsan, teorik akli ile ahlakî ilk ilkeleri ve temel ölçüleri tespit etmekte, tecrübeden beslenen pratik akli ile de ortaya konan ilke ve ölçülerin tikeller âlemine uygulanmasını sağlamaktadır. Aristoteles’te akıldan kastın nefsin güçlerinden birisi olan *düşünme gücü* olduğu ayrıca hatırlanmalıdır. Dolayısıyla konu, nefis teorisiyle beraber değerlendirildiğinde Aristoteles’in akli neden ahlakın kaynağı olarak gördüğü daha iyi anlaşılacaktır.

Aristoteles ahlakın kaynağı noktasında akılla beraber yasa ve yasa koyucuya da dikkat çekmektedir. Çünkü her bireyin teorik ve pratik akla sahip olması ya da bunlarla ahlakî olanı bulması mümkün olmamaktadır. Kişi ahlakî olanı bulsa bile bunu uygulamaya geçirmeyebilmektedir. Aristoteles bu gibi durumlar için bir otoritenin ahlakî kaynaklığından bahsetmektedir, o da *yasa* ve *yasa koyucudur*. Kısacası akli ve ahlakî yetkinliğini sağlayamayan kişiler yasalara itaat ederek ahlakî görevlerini yerine getireceklerdir.

Kınalızâde’ye bakıldığında onun, ahlakın kaynağı hususunu kendi düşünceleriyle değil Tûsî’den yaptığı bir alıntıyla ortaya koyduğu görülmektedir. Buna göre insanın ahlakî eylemleri bir gereksinme sonucunda bir kaynaktan çıkmaktadır. Bu kaynak ya *tab’î* ya da *vaz’î* olabilmektedir. Yani insan bir eylemi tabiatının gereksinmesi sonucu yapabileceği gibi, birisinin isteğine veya emrine boyun eğerek de yapabilir. Bunlardan *tab’î* olanlar değişmezken, *vaz’î* olanlar zamana ve şartlara göre değişebilmektedir. Buna peygamberlerin getirdiği şeriatler de dâhildir. Kınalızâde ve Tûsî’nin konuya dair açıklamaları bunlarla sınırlıdır.

Kınalızâde’nin bu görüşleri kabul ettiği varsayılarak bir değerlendirme yapılmak istense bile oldukça özet şekilde verilen bu bilgiler onun, ahlakın kaynağına dair düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymaktan uzak görünmektedir. Bununla birlikte söz konusu alıntının kaynağına dair yapılacak bir incelemenin, konunun netlik kazanmasına yardımcı olacağı gibi Kınalızâde’nin düşüncesini açığa çıkarma adına önemli bir adım

olacaktır. Buradan hareketle yaptığımız araştırmada Kınalızâde'nin alıntı yaptığı Tûsî'nin, büyük oranda İbn Sînâ'nın düşüncelerine yer verdiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre ahlakın kaynağı biri, nefis ve mizacı içeren insan tabiatı, diğeri peygamberin ön plana çıktığı din (tanrı) olmak üzere ikidir. Ahlakın kaynağı bağlamında İbn Sînâ'nın, insan tabiatı içerisinde yer verdiği nefsin kısımlarından insani nefis ve onun kuvve-i âmile (eylem gücü- pratik akıl) ve kuvve-i âlime (bilme gücü- teorik akıl) olmak üzere ortaya koyduğu iki güç önemlidir. Bunları Kınalızâde de aynı şekilde kabul etmektedir. Buna göre kuvve-i âlime, yüksek ilkelere yararlanma ve pay almayı sağlarken, kuvve-i âmile erdemli fiillerin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Bu düşünceler, Aristoteles'in ahlakın kaynağı olarak gördüğü aklın kısımları olan teorik ve paratik aklı hatırlatmaktadır. Diğer taraftan Aristoteles'te ahlakın kaynağı olarak gösterilen yasa ve yasa koyucunun yerini İbn Sînâ'da peygamberlerin (din-Tanrı) aldığı görülmektedir.

Bu ayrıntıların bir kısmı Kınalızâde'de olmamasına rağmen, İbn Sînâ'dan bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak yararlanan Kınalızâde'nin söz konusu görüşlere katıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim o, burada olmasa da eserinin farklı bölümlerinde *akıl ve şariat (yasa)* birlikteliğine dikkat çekmektedir. Nitekim o, adalet konusunu işlerken, orta olanı belirleyecek ölçünün akıl ve şariat olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ahlakın kaynağı konusunda Aristoteles ile Kınalızâde'nin bir takım içerik farklılıklarıyla birlikte birbirlerine yakın görüşler ortaya koyduklarını söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak Aristoteles'te akla yapılan vurgunun ön planda olduğu unutulmamalıdır.

3.2. AHLAKIN (HUY) DEĞİŞEBİLİRLİĞİ AÇISINDAN

Ahlak kitaplarında yer alan önemli konulardan bir tanesi ahlakın değişip değişmeyeceği hususudur. Bu bağlamda hem Aristoteles hem de Kınalızâde konuya eserlerinde yer vermişlerdir. Kınalızâde konuyu alt başlık altında biraz daha geniş şekilde değerlendirirken, Aristoteles erdem konusu içerisinde ahlak (huy)-erdem ilişkisi bağlamında ele almıştır.

Erdemi, nefsin fenomenleri olan *duygu, yetenek* ve *huy* arasında yaptığı değerlendirme sonucunda *huy* olarak belirleyen Aristoteles, erdemlerin dolayısıyla da huyun değişebileceği fikrini savunmuştur. Çünkü Aristoteles'e göre erdemler doğal

değildir. Hiçbirisi bizde doğuştan bulunmaz ve doğal olarak ortaya çıkmazlar. Ancak eğitim ve alışkanlık yoluyla kazanılırlar. Zira doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey alışkanlıkla başka özellik elde edemez ve başka bir şey haline gelemmez. Aristoteles bunu güzel bir örnekle açıklar: Aşağı gitme tabiatında olan bir taş ne kadar yukarı atılırsa atılsın yine aşağı düşer ve yukarı gitmeye alışmaz.

Öte taraftan eğer erdemler doğamız gereği olsalardı onları değiştirmek mümkün olmazdı. O zaman da eğitim ve eğitimcinin varlığından ve faydasından bahsetmenin bir manası kalmazdı. Ancak insan doğası ahlakı kabul noktasında tamamen boş da değildir. Ahlakı edinebilecek bir potansiyel insanda daima mevcuttur ve bu potansiyel alışkanlıkla geliştirilmektedir. Kısacası insanda var olan kapasiteyi geliştirecek olan alışkanlıktır. Bu manada kazanılacak olan ahlaki davranışın tekrar tekrar yapılması önem arz etmektedir.

Kınalızâde'ye bakıldığında onun, ahlakın değişebilir olup olmaması konusunu, ahlak ilminin gaye ve faydası açısından değerlendirdiği görülmektedir. Çünkü ahlakın değişmez olduğu kabul edildiğinde, ahlak ilminin varlığı ve faydasının bir anlamı kalmayacaktır. Kınalızâde ahlakın değişebilirliği konusunu tartıştığı yerde olmasa da erdem konusu içerisinde yer verdiği huy kavramını tıpkı Aristoteles gibi nefsin bir işlevi olarak kabul etmekte ve erdem-huy ilişkisine dikkat çekmektedir.

Kınalızâde'ye göre ahlakın değişip değişmeyeceği meselesinin temelinde, insanın iyilik mi yoksa kötülük üzerine mi yaratıldığı tartışması yatmaktadır. Burada dört ayrı görüşten bahsedilmektedir: (i) İnsan iyilik üzere doğar ancak daha sonra kötü olabilir. (ii) İnsan kötülük üzeredir ancak sonra iyi olabilir. (iii) İnsan hem iyilik hem de kötülük potansiyeline sahiptir. Hangisine meylerse o yönde ilerler. (iv) Kimileri iyilik, kimileri kötülük üzeredir ve bunlar değişmezken hem iyilik hem de kötülük potansiyel olan üçüncü grupta ise ahlakın değişmesi mümkündür (Galen). Bunlardan üçüncü görüşün kabul edilebilir olduğunu belirten Kınalızâde, ahlakın değişip değişmemesi noktasında da üç ayrı görüş olduğunu söyler. Bunlar: (i) Ahlak tabiidir, değişmez. (ii) Ahlakın bir kısmı tabii yani değişmezken bir kısmı sonradan kazanılır yani değişebilir. (iii) Ahlak tabii değildir dolayısıyla tamamen değişebilir.

Âlim ve filozofların çoğunun üçüncü görüşü kabul ettiğini belirten Kınalızâde, kendisinin de ahlakın değişebilir olduğu kanaatini paylaştığını açıkça ifade etmektedir.

Çünkü ona göre, peygamberlerin davet ve irşatlarının, eğitimcilerin gayretlerinin altında yatan düşünce, ahlakın değişime açık olduğu gerçeğidir. Bunun sebebi de ahlakın tabii olmamasıdır. Eğer ahlak tabii olup değişmeyen bir şey olsaydı peygamberlerin getirdiği hükümler ve bunlara dayanarak ortaya konan eğitim ve uygulamalar gereksiz ve geçersiz olurdu. Çocuk ve gençlerin ahlakî eğitiminden bahsetmek ve bu yolda çabalamak abesle iştigal olurdu. Bu bağlamda Kınalızâde konuyu, görüşünü net bir şekilde ortaya koyan şu cümlelerle bağlamıştır: “*Ahlakın değişebilir olduğu öğlen vaktindeki güneş gibi açık ve ortadadır.*”²

Kınalızâde bu realite gereğince Allah’ın insanlar için iki tür terbiyeci var ettiğini ifade etmiştir. Bunların ilkini, ilahi bilgi ve onun prensiplerini ihtiva eden *şeriat* olarak belirlerken, ikincisini, akıl ve temyiz sahibi kişileri muhatap alan *ameli hikmet (pratik felsefe)* olarak belirlemiştir.

Ahlakın değişebilirliği bağlamında yukarıda verilen Aristoteles ve Kınalızâde’nin ifadelerine bakıldığı zaman öncelikle her iki düşünürün ahlakı (huy), nefsin bir işlevi olarak gördükleri sonucuna varılmaktadır. Erdemin her iki filozof tarafından bir *huy* olarak kabul edilmesi, dikkat çekici diğer bir benzerlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu huyun özelliği gelip geçici değil süreklilik kazanmış bir huy olmasıdır. Bu bağlamda Aristoteles ahlakın *alışkanlık* yoluyla kazanılıp gelişeceğini ifade ederken, Kınalızâde’nin huy tanımında verdiği *meleke* kavramı sürekliliği ifade etmekle beraber Aristoteles’in alışkanlık kavramını da karşılar gözükmektedir. Çünkü meleke kavramı, ahlakın nefste yerleşmiş, kazanılıp kaybedilmesi uzun zaman gerektiren bir durum olduğuna işaret etmektedir.

Hem Aristoteles hem de Kınalızâde insanın yaratılışı itibarıyla iyilik ve kötülük yapabilme potansiteli ile doğduğunu ve ahlakın değişebilir olduğunu kabul etmektedirler. Bu görüş birliğinin enteresan bir şekilde, ortaya konan düşüncenin illet ve örneklerinde de devam ettiği görülmektedir. Buna göre her iki filozof da ahlakın değişebilir olmasının sebebini, onun tabii olmamasıyla açıklamaktadırlar. Çünkü tabii olan bir şeyin alışkanlıkla da olsa değişmesi mümkün değildir. Değişmesi mümkün olmayan bir ahlakın da eğitim ve öğretiminden bahsetmek doğal olarak anlamsız ve gereksiz olacaktır.

² Kınalızâde, 16^b.

Ahlakın değişebilir olmasının gerekliliği hususunda her iki düşünür tarafından ortaya konan pedagojik unsurlar o kadar benzerlik göstermektedir ki Kınalızâde'nin neredeyse Aristoteles'ten doğrudan alıntı yaptığı fikri oluşmaktadır. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Hatta Kınalızâde, ahlakın değişeceğine dair İbn Miskeveyh ve Tûsî'de yer alan Aristoteles'in sözlerini dikkate almamış ve onlara *Ahlâk-ı Alâî*'de yer vermemiştir. Her ne kadar durum Kınalızâde açısından böyle olsa da ortaya konan benzerlikler göz önüne alındığında, Aristoteles'in düşüncelerinin, belki doğrudan değil ancak önceki bölümde ifade edildiği şekliyle İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî vasıtasıyla Kınalızâde'ye ulaşmış olduğu ve onda dolaylı bir etki bıraktığını söylemek yanlış olmayacaktır.

3.3. NEFS VE NEFSE DAİR MESELELER AÇISINDAN

Klasik psikolojinin öncüsü sayılan Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu nefis teorisi kendisinden sonra hem Batı hem de İslam düşüncesi ve filozofları üzerinde yüzyıllar boyu etkisini sürdürmüş ve hatta bu etki günümüze kadar gelmiştir. Özellikle Müslüman filozofların ortaya koyduğu nefis anlayışlarının büyük oranda Aristoteles ve Platon'un nefis teorilerini mezceden eklektik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu yapı kurulurken doğal olarak İslam dininin ilke ve esaslarının göz önüne alınıp, yapıya dâhil edildiği belirtilmesi gereken önemli bir husustur. Çalışmamız açısından ifade edilecek olursa İbn Sînâ-Tûsî-Kınalızâde'nin ahlak anlayışlarının bu çizgide değerlendirilmesi gerektiği, başka bir ifadeyle bu gerçekten pay aldığı açıktır. Nitekim Aristoteles ve Kınalızâde'nin nefis anlayışları incelendiğinde bu etki daha net ortaya çıkmaktadır. Ancak bu gerçek, Kınalızâde'nin nefis anlayışını bütünüyle Aristoteles'in düşüncesiyle aynileştirmeyi ya da onun bir kopyası olarak görmeyi gerekli kılmamaktadır. Zira iki düşünce arasında önemli sayılacak bir takım farkların olduğu da ifade edilmesi gereken bir realite olarak önümüzde durmaktadır. Şimdi, Aristoteles ve Kınalızâde'nin kabul ettiği ya da ortaya koyduğu nefis anlayışını karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Bunu, *nefsin yapısı*, *nefs-beden ilişkisi* ve *nefsin güçleri* olmak üzere sistematik olarak üç bölüm halinde yapacağız ki iki filozof arasındaki benzerlik ve farklar daha net ortaya çıksın ve anlaşılabilirsin.

Aristoteles'in psikoloji anlayışını temel felsefesinin ve özellikle varlık anlayışının devamı olarak görmek gerekmektedir. Varlığın oluşu noktasında ortaya koyduğu madde-sûret (form) anlayışının psikolojisindeki yansıması beden-ruh (nefs) şeklinde olmuştur. Bu bağlamda nasıl form ve madde birbirinden ayrılmıyorsa nefis ve bedeni de birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Aristoteles'e göre nefis, maddenin formunu teşkil eden bir cevherdir ancak kendi başına var olan bedenden bağımsız ayrı bir cevher değildir. Beden için nefis ne ise göz için de görme öyledir. Yine o, cisimsel bir şey değildir ancak cisimsiz de olamaz. Bedene bağlıdır lakin insan onunla hissedip onunla düşündüğü için madde değil formdur. İnsanın özünü oluşturan, bedene canlılık ve hareket kazandıran kısacası insanı insan kılan şey nefistir. Bu nedenle Aristoteles nefsi; *"bilkuvve hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk entelekeia'sı"*³ olarak tanımlar.

Aristoteles'te sonda ulaştığımız nefis tanımını, Kınalızâde'yi ele alırken en başta hatırlamak, onun nefis konusundaki görüşlerini daha sistematik değerlendirebilmenin önünü açacaktır. Böylece Kınalızâde'nin metodu da takip edilmiş olacaktır. Hatırlanacak olursa Kınalızâde'nin nefis tanımı şöyledi: *"İnsan nefsi, cisim ve cismânîlik özelliği taşımayan basit bir cevherdir ki bizzat ma'kûlâtı kavrayıp keşfeder ve beden üzerinde âlât ve kuvvetler vasıtasıyla tasarrufta bulunur."*⁴

Kınalızâde'nin yaptığı tanım incelediğinde ilk dikkat çeken şey onun, genel bir nefis tanımına değil insanî nefis tanımına yer vermesidir. Bunun nedeni Kınalızâde'nin nefis ile ilgisinin ahlak ve özellikle tezhîbü'l-ahlâkla sınırlı olmasıdır. O nefis konusunda, Aristoteles ya da İbn Sînâ gibi metafizik ya da ontolojik bir amaç ve araştırma düşüncesinde değildir. Bu nedenle ilgisini hemen ahlakın öznesi olan insana yöneltmiştir. Buna mukabil Aristoteles, nefis konusunu işlemenin zorluğundan bahsederken nefsin, en azından hem fizik hem de metafiziğin araştırma alanına dâhil olduğunu belirtmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla nefsi geniş bir yelpazede, interdisipliner bir yöntem ve bakış açısıyla ele almaya gayret etmiştir. Bu yöntem ayrışmasının en bariz farkı, nefis-beden ilişkisi bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Bu farklılıkla beraber, nefsin cisim ya da cismânîlik özelliği taşımayan bir cevher olduğu noktasında hem Aristoteles hem de Kınalızâde'nin görüşlerinin örtüştüğü

³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412 a.

⁴ Kınalızâde, 19^a.

görülmektedir. Yine Kınalızâde'nin tanımında geçen ve nefsin bedene hareket kazandırma etkinliğini ifade eden, *beden üzerinde âlât ve kuvvetler vasıtasıyla tasarrufla bulunur*, ifadesi Aristoteles'in tanımında geçen *entelekheia* kavramının bir açıklaması niteliğindedir. Nitekim *entelekheia*, nefsin bedene hareket ve canlılık veren bir yetkinlik olduğu manasını da içermektedir. Kınalızâde'nin yaptığı tanım ve tanıma dair yaptığı diğer açıklamaların Tûsî ve İbn Sînâ kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Şu da bir gerçektir ki İbn Sînâ her ne kadar İslam filozofları arasında kendine has bir nefis teorisi ortaya koyan ve geliştiren bir kişilik olsa da nefis konusunda Aristoteles'in düşüncelerinden etkilendiği bilinmektedir. Bu bağlamda o, Aristoteles'in nefis teorisini açıklayarak, geliştirerek ve yer yer de değiştirerek, sonraki dönemlerde adından çokça söz ettiren bir nefis teorisi ortaya koymayı başarmış bir filozoftur. Kısacası nefsin mahiyeti ve cevherliği gibi konular bağlamında İbn Sînâ üzerinde var olan Aristoteles etkisinin, Tûsî üzerinden Kınalızâde'ye ulaştığı açıkça ifade edilebilir. Ancak şu farkı ifade etmek gerekirse İbn Sînâ ve dolayısıyla Kınalızâde'nin nefis düşüncesinde önemli bir yer tutan nefsin varlığının ispatı meselesi, Aristoteles'te tartışma konusu yapılmamaktadır. Aristoteles konuya, nefsin doğasına dair tartışmalarla başlamıştır.

Aristoteles'in nefis anlayışı hakkında yukarda değerlendirilen düşünceleri dikkate alındığında onun *nefs-beden ilişkisi* bağlamında net bir görüşe sahip olduğu söylenemez. Yani onun bir düalist mi yoksa monist mi olduğunu söylemek zordur. Çünkü o bir taraftan nefsin cismâni bir şey olmadığını ifade ederken diğer taraftan nefsin cisimsiz olamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla nefsin bedenden bağımsız, kendi başına var olabilen bir cevher olup olmadığı hususunda net bir görüş ortaya koymamıştır. Aristoteles'te bedenden ayrık bir varlık düşüncesi, tartışmalar hatırd tutularak ifade edilecek olursa ancak nefsin bir parçası olan *etkin akıl (faal akıl, noûs energeia)* için söz konusu olabilmektedir. Yani ancak aktif akıl, bedenden ayrı ve ölümsüz olarak düşünülebilmektedir. Bu düşünceye binaen Aristoteles'in, her ne kadar nefis konusunda Platon'dan ayrı bir çizgi ve sınıflama takip etse ve onu eleştirse de akıl konusunda onun etkisinde kaldığı söylenebilir.

Buna karşın Kınalızâde, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar tarafından kabul edile gelen Meşşai felsefenin nefis anlayışını takip ederek nefsi, bedenden ayrı, cisimlik özelliği taşımayan ve kendi başına varolabilen soyut bir cevher

olarak kabul etmiştir. Ona göre nefis, bedenin ölüp yok olması ile yok olmayıp, ondan ayrılarak ebedî olan mücerredât âlemine dâhil olmaktadır. Bu da nefsin, ölümsüz olduğu fikrinin kabul edildiğini göstermektedir. Özelde Kınalızâde'nin genelde ise birçok islam filozofunun kabul ettiği bu düşüncenin oluşumuna etki ettiğini düşündüğümüz birkaç husus söz konusudur. Öncelikle İslamın kabul etmiş olduğu ebedî ruh ve ahiret anlayışının, bu noktada etkili olduğu açıktır. İkinci bir husus olarak, Meşşai felsefenin ana teorilerinden biri olan sudur nazariyesi ve barındırdığı akıl ve nefis anlayışının etkisini düşünmek gerekirken, son olarak ikinci maddenin de paralelinde, Platon ve Yeni Platonculuğun etkisine dikkat çekmek gerekmektedir.

Yapılan bu değerlendirmelere istinaden Aristoteles ve Kınalızâde *nefs-beden ilişkisi* bağlamında karşılaştırıldığında, nefsin bedenden ayrı bir cevher olup olmadığı hususunda farklı görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ancak bu farkın nefsin, bitkisel, hayvânî ve insânî kısımlarıyla bir bütün olarak ele alındığında oluştuğu açıktır. Nitekim Aristoteles'in yaptığı nefis tanımı ve açıklamaları bu doğrultudadır. Ancak Kınalızâde'nin, insânî nefis odaklı daha spesifik bir tanım yaptığı dikkate alındığında, iki filozof arasında ikinci bir değerlendirme imkanı doğmaktadır. Bu çerçevede konu, Aristoteles'in *insânî nefis (düşünme gücü/akıl)* anlayışı üzerinden değerlendirildiğinde, Kınalızâde'ye ait nefis-beden ilişkisi düşüncesinin bir benzeri ile karşılaşılmaktadır. Çünkü Aristoteles'te akıl yani düşünme gücü, insânî nefsin bir gücü olarak onu karşılamaktadır. Yalnız bu değerlendirmelerin, Aristoteles'in akli bendenden ayrık bir varlık olarak gördüğü kabulüne dayandığı unutulmamalıdır.

Nefsin çeşitleri ve güçleri konusuna gelindiğinde ilk olarak, Aristoteles ve Kınalızâde'nin tamamıyla aynı sınıflamayı yaptıkları belirtilmelidir. Bu bağlamda her ikisinde de nefis; *bitkisel*, *hayvânî* ve *insânî nefis* olmak üzere üç çeşittir. Kaynağı Aristoteles olarak bilinen bu nefis sınıflamasının, İslam filozoflarının eserleri incelendiğinde çoğu tarafından aynen kabul edildiği, yorumlandığı ve aktarıldığı görülmektedir. Kınalızâde'nin de selefleri aracılığıyla kendisine tevarüs eden bu sınıflamayı aynen kabul ettiği söylenebilir. Buna, nefisler arasındaki hiyerarşi ve birbirini kaplamasına alma anlayışı da dâhildir. Bu nefis teorisinde bitkisel nefsten insânî nefse doğru bir hiyerarşinin söz konusu olduğu hatırlanmalıdır. Bu hiyerarşinin en alt basamağında bitkisel nefis yer alırken onun üzerinde hayvânî nefis ve nihayet en üstte insânî nefis yer

almaktadır. Böyle bir hiyerarşi, söz konusu nefslerin birbirinden bağımsız olduğu düşüncesini doğurmamalıdır. Zira bir önceki nefsin, kendinden sonra gelen nefsin tarafından kapsandığına dair bir kabulün söz konusu olduğu bir yapı mevcuttur. Buna göre hayvânî nefsin bitkisel nefsin; insânî nefsin de kendi fonksiyonları ile birlikte bitkisel ve hayvânî nefsin güçlerini kapsamakta ve onları kuvve olarak içinde barındırmaktadır. Bu bilgiler ışığında Kınalızâde'nin, nefsin çeşitleri konusunda Aristoteles'in görüşlerini kabul ettiği ve aynı paralelde düşünceler ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu benzerlik, nefsin güç ve yetileri söz konusu olduğunda yerini bir takım farklı sınıflama ve yorumlara bırakmaktadır.

Nefsin ilk çeşidi olarak sunulan bitkisel nefsin konusunda Aristoteles'in üç farklı güçten bahsettiği ifade edilebilir. Bitkisel nefsin denince akla ilk olarak beslenme gücü gelse de Aristoteles, büyüme gücünü beslenme gücü ile birlikte zikretmekle beraber, bu gücün asıl adının *beslenme ve üreme gücü* olduğunu vurgulayarak üç farklı gücün kabul edildiğini ortaya koymuştur; *beslenme, büyüme ve üreme gücü*. Aynı güç taksimini İslam filozoflarından miras olarak alan Kınalızâde, bu güçleri kabul etmekle beraber yine İslam filozoflarının özellikle de İbn Sinâ'nın geliştirdiği ayrı bir taksimi, kendine has birkaç farkla benimsemiştir. Buna göre o, yukarıda sayılan üç güce *şekil verme gücünü (kuvvet-i musavvire)* ekleyerek bunları, *yardım edilen güçler (kuvve-i mahdûme)* olarak nitelendirerek birinci grup güçleri ortaya koymuştur. İkinci grup ise, *çekme gücü (kuvvet-i câzibe)*, *tutma gücü (kuvvet-i mâsike)*, *hazmettirme gücü (kuvvet-i hâzime)* ve *atma gücü (kuvvet-i dâfia)* olmak üzere dört güçten ibarettir ki bunlara da *yardım eden güçler (kuvve-i hâdime)* adını vermiştir.

Ruhlar hiyerarşisinde bitkisel nefsin güçlerini barındırmakla beraber bir takım farklı güçlere sahip olmak suretiyle onun üzerinde yer alan hayvânî nefsin konusunda Aristoteles'in değerlendirmeleri göz önüne alındığında, dört güçten bahsetmek gerekmektedir. Bunlar; *duyum, hareket, istek (arzu)* ve *hayal gücüdür*. Beş duyunun verilerini ifade eden duyum gücünün başrolde olduğu bu yapıda, diğer güçler büyük oranda duyuma bağlı olarak düşünülürler. Bu sebeple bazı Aristoteles araştırmacıları duyumu hayvânî nefsin tek gücü olarak görmüşler, diğerlerini onun bir tür yan ürünü olarak kabul etmişlerdir.

Dokunma, işitme, koklama, görme ve tatma'dan oluşan beş duyu organını ve fonksiyonlarını geniş bir şekilde inceleyen Aristoteles, bunlar içerisinde dokunma duyusunu en yaygın duyu olarak belirlemiştir. O, bunların dışında altıncı bir duyu olduğunu kabul etmemekle beraber, bunların ortak verilerinden meydana gelen *ortak duyumdan* bahsetmeyi de ihmal etmemiştir. Yine o, istek, hareket ve hayal gücü üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durmuştur.

Kınalızâde'nin yaptığı hayvânî nefsin güç taksimi, Aristoteles'in ifade ettiği dört gücü içermekle beraber oldukça farklıdır. Kınalızâde hayvani güçleri öncelikle iki kısma ayırmaktadır: (i) *İdrak gücü (kuvve-i müdrike)*. (ii) *Hareket gücü (kuvve-i muharrike)*. İdrak gücü de kendi arasında birincisi, *beş duyuyu içeren dış duyular (zâhirî)*, ikincisi de *ortak duyu, hayal, vehim gücü, hafıza gücü ve tasarrufta bulunma gücünden oluşan iç duyular (bâtînî)* olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Nefsin ikinci temel gücü olan *hareket gücüne* gelince, o da *arzu gücü (kuvve-i şehviyye)* ve *öfke gücü (kuvve-i gadabiyye)* şeklinde iki kısımda işlenmiştir. Bu bilgilerden hareketle Kınalızâde'nin kabul ettiği bu sınıflamanın kendine has yönleri olmakla beraber temelinde Aristoteles ve Platon'un nefis teorilerinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Aristoteles'in güç ve Platon'un şehviyye-gadabiyye merkezli görüşlerinin bu sınıflamaya yansıdığı açıktır.

Hiyerarşinin en üst basamağında yer alan insani nefis, Aristoteles'e göre düşünme gücüne (akıl) sahip olmakla diğer nefis türlerinden ayrılmaktadır. Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran en önemli şey, düşünme gücü yani akla sahip olmasıdır. Eserlerinde akli derinlemesine inceleyen Aristoteles'in iki farklı akıl sınıflaması yaptığı görülmektedir. *Ruh Üzerine (Peri Psüke)* adlı eserinde *etkin (aktif)* ve *edilgin (pasif) akıl* ayrımı yapan Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te ahlakî ilkelerin kaynağı olması yönüyle konumuz açısından daha çok önem arzeden *teorik ve pratik akıl* ayrımını ortaya koymaktadır.

Kınalızâde ise, insani nefsin güçlerini iki kısma ayırmaktadır: (i) *Bilme gücü (kuvve-i âlîme)*. (ii) *Eylem gücü (kuvve-i âmile)*. Bilme gücünü kendi arasında, *akl-ı ilmî* ve *akl-ı amelî* olarak ayıran Kınalızâde'nin bu taksimi, Aristoteles'in *teorik ve pratik akıl* taksimini karşılamaktadır. İbn Sînâ ve Tûsî'de de farklı isimlerle de olsa aynı akıl sınıflamasının olduğu görülmektedir. Dolayısıyla buraya kadar bir aynılık söz konusudur.

Ancak Kınalızâde'de yer alan *eylem gücünün* diğer filozoflarda olmadığı göz önüne alındığında, sınıflamanın bu yönüyle Kınalızâde'ye özgü olduğu söylenebilir. O burada muhtemelen hayvânî nefsin güçleri arasında sayılan hareket gücünün bir benzerini insani nefis için de düşünmüş olsa gerektir.

Yukarda incelemeye çalıştığımız nefis konusunda sonuç olarak şunu söylemek mümkün gözükmemektedir: Kınalızâde, temelinde Aristoteles'in düşünceleri yer alan, İbn Sînâ başta olmak üzere birçok İslam filozofu tarafından bina edilen nefis teorisini kabul etmekle beraber, ona sınırlı da olsa bazı katkılar sunmuştur. Bu da onun özgün tarafını oluşturmaktadır.

3.4. HAYATIN NİHAİ EREĞİ AÇISINDAN

İnsanoğlunu en çok meşgul eden soruların başında şüphesiz, hayatın amacına dair sorulan sorular gelmektedir. Bu bağlamdan kopamayan ahlak filozofları, eserlerinde bu konuya az veya çok yer vermek durumunda kalmışlardır. Çalışmamız çerçevesinde bakıldığında aynı durumun Aristoteles ve Kınalızâde için de geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü her iki düşünür de eserlerinde hayatın amacına dair düşüncelere yer vermişler ve bu amacı genel itibariyle *mutluluk (eudaimonia)* olarak belirlemişlerdir. Buna bağlı olarak hem Aristoteles hem de Kınalızâde birçok filozof gibi *mutlulukçu (eudimonist)* birer filozof olarak kabul edilmişlerdir. Aslına bakılırsa hayatın amacının ya da insan için en iyi şeyin mutluluk olduğu hususunda genel bir fikir birliğinin olduğu söylenebilir. Ancak mutluluğun ne olduğu ve neyi kapsadığı asıl tartışılan ve ayrışılan konu olmuştur.

Özellikle Aristoteles bağlamında bu tartışmalara geçmeden, yaptığımız karşılaştırma açısından öncelikle bir realiteyi ifade etmek gerekmektedir. O da mutluluk konusunda Aristoteles ile Kınalızâde arasında hem yöntem hem de konuya ayrılan yer bakımından büyük farklılığın olduğudur. Nitekim Aristoteles konuyu en yüksek iyi-mutluluk ilişkisi çerçevesinde, mutluluğun neliğini ortaya koyacak çeşitli argümanlar ileri sürerek ve çözümlemeler yaparak, mutluluğa dair ortaya konan yanlış düşünceleri de eleyerek ele almaya çalışmıştır. Bu amaçla eserinde mutluluk konusunu geniş bir şekilde incelemiştir. Bunun aksine Kınalızâde, mutluluk konusuna değinmesine rağmen ve önünde de büyük oranda argüman olmasına rağmen konuya yeterince eğilmemiş, diğer konular içerisinde sınırlı sayılabilecek şekilde açıklamayı tercih etmiştir. Dolayısıyla

Kınalızâde tarafından ortaya konan düşüncelerin hem sistematik hem de içerik açısından Aristoteles'in çok gerisinde kaldığı söylenebilir. Tüm bunlara rağmen değerlendirmeye tabi tutulacak bir takım düşüncelerin varlığını yadsımamak gerektiği de ayrı bir realite olarak karşımızdadır.

İyi ve en yüksek iyi tartışması ile konuya başlayan Aristoteles, en yüksek iyinin şartlarını karşılaması itibarıyla mutluluğu *en yüksek iyi* olarak belirlemiştir. Çünkü mutluluk, başkası uğruna değil, kendi uğruna istenen şeydir ve yine diğer herşey onun için istenmektedir. Bu bağlamda mutluluk *tam iyiyi* başka bir ifadeyle *en tam iyiyi* kaşılayan şeydir. Zira mutluluğa sahip olduğumuz zaman artık başka bir şeye ihtiyacımız kalmamaktadır. Aristoteles buna paralel olarak mutluluğu *kendine yeten* tek şey olarak görmektedir. Ona sahip olan kişi, başka bir şey istemez. Oysa mutluluk; haz, servet ya da siyaset yaşamı olarak görüldüğünde bunları karşılayamaz. Çünkü bunların hiçbiri kendine yeter değildir. Arttıkça kişi daha fazlasını ister ve gerçek mutluluğu yakalayamaz.

Aristoteles'e göre, insanı yaşamı boyunca mutlu kılacak tek yaşam şekli *teoria* (*temaşa/düşünce*) yaşamıdır. Çünkü insanı diğer varlıklardan ayıran ve insanı insan yapan şey yani onun *ergonu* (*iş, fonksiyon*), düşünce yani akıldır. Dolayısıyla insanın davranışı ne kadar akla uygun olursa insan o kadar mutlu olur. Zaten Aristoteles mutluluğu şöyle tarif eder: "*Mutluluk, ruhun erdeme uygun etkinliğidir.*"⁵ Ancak burdaki erdemın sıradan bir erdem değil, en yüksek erdem olan *sophia* (*teorik bilgelik*) olduğu unutulmamalıdır. Çünkü bu erdem, insana özgü olan aklın en iyi bölümünün erdemidir. Yine yorulmadan yapılacak en uzun süreli ve fiilî bir erdemdir. Bu görüş, Aristoteles'e göre mutluluğun sürekli olması gerektiği fikriyle de örtüşen bir durumdur. Bu bağlamda Aristoteles çocukların kısa hayat sürdüğü için mutlu olamayacaklarını belirtir. Diğer taraftan teorik hayat, insanda tanrısal olan şeyin yani aklın etkinliğidir.

Ancak insan Tanrı gibi olamayacağı için mutluluğa ulaşabilmesi bazı dış etmenlere de bağlıdır. Örneğin haz, mutluluğun kendisi olmasa da onunla birlikte bulunmaktadır. Yine dostluk, servet ve çocuk sahibi olmak, sağlıklı bir vücuda sahip olmak ve soyluluk mutluluğun dış etmenleri olarak sayılabilir. Çünkü fakir, çocuksuz ve dosttan mahrum kimselerin mutlu olması zor gözükmeştir. Aristoteles ayrıca, mutluluğun Tanrı vergisi

⁵ Aristoteles, *N.E.*, 1098a, 1177 a.

ya da iyi talihin bir getirisi olduğunu kabul etmemektedir. Bunlar tamamen etkisiz kabul edilmemekle beraber mutluluk asıl olarak, insanın yapacağı erdeme dayalı etkinliklere bağlıdır. Dolayısıyla mutlu olmak temelde kişiye bağlıdır. Bu bağlamda mutluluğun verilen değil aksine alınan/kazanılan bir şey olduğu söylenebilir.

Aristoteles'in mutluluk hakkındaki bu düşüncelerinin yaşadığımız dünyaya özgü olduğu hatırlanmalıdır. Yani ona göre sahip olacağımız mutluluk dünyevîdir ve yaşadığımız sürece geçerli olacaktır. İkinci bir hayat ve ahiret hayatından ya da orda yaşanacak bir mutluluktan söz etmek mümkün değildir. Aslında Kınalızâde ile Aristoteles'in mutluluk konusunda büyük oranda ayrıldıkları yer tam da burasıdır. Çünkü Kınalızâde dünyada yaşanacak mutluluk yanında hatta daha mükemmel bir şekilde ahiret hayatında yaşanacak mutluluğu kabul etmektedir. Gerçi bu düşünce sadece Kınalızâde'ye özgü değil, bütün Müslüman filozoflar için geçerlidir. Zira onları Antik Yunan filozoflarından ayıran husus, ellerine geçen bilgi ve materyalleri dinî anlayışları ışığında değiştirip geliştirmeleri, onlara İslâmî bir hüviyet kazandırmaları olmuştur. Mutluluk, bu farklılığın en çok hissedildiği konuların başında gelmektedir.

Bu bağlamda Kınalızâde dünyevî mutluluğu yadsımamakla beraber asıl mutluluğu, Allah'ı tanımak ve ona yakın derecelere ulaşmak olarak zikreder. Bunu gerçekleştirebilmek için de nazari ve ameli hikmetin birlikteliğine vurgu yapar. Kişi bir taraftan akıllı ile hakkı ve hakikati yakalayacak diğer taraftan da salih amel ve iyi eylemleriyle dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmeye çalışacaktır. Aslında burada Kınalızâde'nin vurgu yaptığı nazarî-amelî ahlak birlikteliği, Aristoteles'in teorik-pratik ahlak anlayışının bir izdüşümü gibi görünmektedir. Zira bazı amaç farklılıkları olsa da temelde ikisinde de hem akıl ve bilgi hem de eylem birlikteliği söz konusudur. İnsan önce aklıyla (düşünme gücü) hakikatin bilgisine ulaşacak, daha sonra bu doğrultuda iyi eylemlerde bulunacaktır.

Bu bağlamda iki düşünür de mutluluğun Tanrı vergisi ya da iyi talihin bir getirisi değil, kazanılacak bir şey olduğunu yani mutlu olmanın kişinin elinde olduğunu kabul etmişlerdir. İnsanı mutlu kılacak düşünce ve eylemin içinde olan kişiler daima mutluluk içinde yaşayacaklardır. Onlar başlarına bir sıkıntı gelse de bunu aşabilecek yetkinliğe sahiptirler. Dolayısıyla Aristoteles'in mutluluğu kuvve değil fiil olarak, bir etkinlik olarak

görmesi ile Kınalızâde'nin eylem ve iyi yaşama yaptığı vurgunun burada örtüştüğü söylenebilir.

Aristoteles, en yüksek yaşam olarak kabul ettiği teoria yaşamının, saf düşünceye dayandığını, maddeden uzak olduğunu ve en çok hoş giden etkinlik olarak görüldüğünü belirtir. Bu düşünce Kınalızâde'de yer alan ve aklî lezzet olarak ifade edilen durumu hatırlatmaktadır. Zira insan, nefsi vasıtasıyla maddi âlemden soyutlanarak Allah'ın bilgisine ve mücerret varlıklara ait yüksek makamlara çıkabilmekte ve onun burada yaşadığı sevinç en büyük mutluluğu sağlayacak düzeyde kabul edilmektedir. Kınalızâde'nin Devvânî etkisiyle eserine aldığı söylenebilecek bu tasavvufî yorumlarla Aristoteles'in ortaya koyduğu düşüncelerin teorik/nazarî alanın üstünlüğü noktasında birleştiği görülmektedir. Bu bağlamda insan maddeden ne kadar uzaklaşırsa o kadar yücelir ve bir o kadar da mutlu olur denilebilir kanısındayız. Her ne kadar amaçlar farklı gözüксе de.

Bununla birlikte bir yanı madde olan insanın, maddî yani dünyevî haz ve iyilerden uzak olması da düşünülemez. Bu bağlamda Aristoteles insanın gerçek manada mutlu olması için dış iyilere de sahip olması gerektiğini ifade etmişti. Buna benzer bir düşünceyi Aristoteles'teki kadar geniş ve vurgulu olmasa da Kınalızâde de kabul etmektedir. Ona göre dış dünyanın verdiği hazlar gözardı edilemez ancak bunlar aklın süzgecinden geçirilerek ruhi dinginliği bozmayacak şekilde ayarlanmalıdır. Aslında Aristoteles'in dış iyilerin varlığını vurgularken aynı dengenin sağlanması gerektiği üzerinde durduğu söylenebilir. Ancak onun saydığı dış iyilerin geniş bir çerçeve oluşturması ve bunlara içsel dinginlik ve teori yaşamı da eklenince ulaşılmaya çalışılan mutluluğun neredeyse ütopya haline geldiği görülmektedir. Bu bağlamda Kınalızâde'nin görüşleri daha ölçülü gözükmetedir. Aynı şeyler, Aristoteles'in kadın ve çocukları daimi mutsuzlar sınıfına koyması hususunda da söylenebilir.

3.5. ERDEM TEORİSİ AÇISINDAN

Erdem, ahlak felsefesi kitaplarının en başta gelen ve çoğu zaman en büyük hacme sahip konusu olmuştur. Bunun nedeni erdemin, bir taraftan hem ahlakın hem de mutluluğun temelini oluştururken diğer taraftan başta insan psikolojisi ve yaşantısı olmak üzere birçok alanla ilişki içerisinde olmasıdır. Bu bağlamda Aristoteles'e göre erdemin

araştırılması, sırf erdemin ne olduğunun ortaya konulması için yapılan bir araştırma değil, aynı zamanda insanın nasıl iyi bir insan olabileceğinin, yaptığı işi nasıl daha iyi yapabileceğinin ve kendinde iyi olarak kabul edilen amacına nasıl ulaşabileceğinin bir araştırmasıdır. Bu nedenle Aristoteles erdem konusunu, erdemin cinsi ve neliğinden başlamak üzere büyük bir özenle incelemeye tabi tutmuştur.

Aristoteles erdemin, cinsi itibariyle ruhun fenomenlerinden sayılan *etkilenim (duygu)* ve *olanak (yetenek)* olamayacağını açıkladıktan sonra *erdem, huydur* belirleniminde bulunmuştur. Ona göre her erdem, neyin erdemi ise onun iyi durumda olmasını sağladığına göre, insanın erdemi de insanın iyi olmasını ve işini iyi yapmasını sağlayan huy olmalıdır. Bu bağlamda erdemin cinsinden neliğine geçen Aristoteles, şu belirlenimleri ortaya koymuştur: (i) Erdem, *phronesis* (aklı başındalık) tarafından belirlenen bir huy olmakla birlikte, (ii) orta olana uygun olmalı ve (iii) bir tercihin sonucu olmalıdır. Bu düşünceleri ortaya koyan Aristoteles daha sonra *orta olma* ve *tercih* konularını ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve erdemle ilişkilerini açıkça ortaya koymuştur. Tercih'in, *kendi elimizde olan şeylere ilişkin enine boyuna düşünülmüş arzu (istek)* olarak verilen tarifi burada hatırlanmalıdır.

Erdem kavramı bağlamında Kınalızâde'ye dönüldüğünde onun, Aristoteles gibi detaylı bir erdem (fazilet) araştırma ve soruşturmasına girmediği görülmektedir. Ancak seleflerini takip eden Kınalızâde'de bu tartışmanın yerini huy (ahlak) kavramının aldığı görülmektedir. Bu bağlamda Kınalızâde eserinde huy kavramını açıklamaya ve erdemle (fazilet) ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Aristoteles ile Kınalızâde arasındaki bu farkın, erdem ve ahlak kavramlarının içerdiği mana ve kapsamı itibariyle farklı olmalarına bağlanması gerektiğine inanıyoruz. Nitekim erdem kavramının hem Antik Yunan'da hem de Aristoteles'in tarifinde pozitif (olumlu) bir mana taşıdığı ifade edilmişti. İslam ahlak anlayışında fazilet olarak karşılanan erdemin de aynı olumlu manayı taşıdığı açıktır. Ancak İslam ahlakında fazilet kavramı ve tartışması, rezilet (erdemsizlik/kötülük) kavramından ve tartışmalarından asla ayrı görülmemiştir. Bu nedenle hem fazilet hem de rezileti içeren ve onların kaynağı olarak görülen bir kavram olan huyun (ahlak), tartışma konusu edilmiş olması muhtemeldir. Ayrıca Arapça kökenli olan ahlak kelimesinin, dini ahlak düşüncesinin etkisiyle öne çıktığı da ayrı bir yorum olarak ileri sürülebilir.

Söz konusu bu farklılıkla beraber, erdem-huy ilişkisi bağlamında iki düşünce arasında bir benzerliğin olduğu vurgulanmalıdır. Buna göre erdemi huy olarak kabul eden Aristoteles ile erdem ve erdemsizliği huyun birer çeşidi olarak sunan Kınalızâde'nin düşüncelerinin örtüştüğü görülmektedir. Bu bağlamda Kınalızâde'nin ahlak tanımında yer alan meleke kavramının, Aristoteles'in vurguladığı alışkanlığı hatırlattığı daha önce ifade edilmişti. Buna ek olarak Antik Yunan'da kullanılan *heksis (huy)* kavramının, *alışkanlık* ve *meleke* olarak çevrilmesi⁶ de aradaki yakınlığı vurgulaması açısından önemlidir. Diğer taraftan detaya girmeden belirtmek gerekirse, erdem *orta olan* şeklindeki kabulü, iki düşünce arasında ortak olan yönlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna, erdem *akıl (düşünce)* temelli ortaya çıkan bir huy olduğu düşüncesini de eklemek gerekmektedir. Ancak Aristoteles'in hem *tercih* hem de *phronesis* kavramları bağlamında bu noktaya yaptığı vurgunun daha güçlü ve hacimli olduğu ifade edilmelidir.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in farklı kitaplarında (II, VII, X) haz ve acı anlayışına değinmiştir. Özellikle II. Kitapta haz ve acının erdemle yakın ilişkisine dikkat çekmiştir. Ona göre haz ve acı insanı eyleme yönelten güdülerdir. Çünkü çoğu zaman haz veren şey seçilirken, acı veren şeyden kaçınılmaktadır. Bu manada hazzın yadsınmaması gerektiğini söyleyen Aristoteles, hazdan sadece maddi hazları anlamının yanlış olduğunu ve öyle olsa bile ölçülü olduğu takdirde hazzın kaçınılacak bir şey olmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre haz, insanın doğasına işlemiş ve kaçınılması mümkün değildir. O halde yapılması gereken haz ve acıyı kontrol altına almaktır. Böyle bir durum, erdemli olmanın da yolunu açacaktır.

Aristoteles'te yer alan haz ve acıya dair bu tür düşüncelere Kınalızâde'de rastlayamadık. Oysa Kınalızâde'den önce İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin mutluluk-lezzet (haz) bağlamında konuya sınırlı da olsa yer verdikleri görülmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, daha önce geçtiği üzere Kınalızâde'nin mutluluk konusuna ayrı bir başlık açmaması, haz konusunu da değerlendirmeye almamış olduğu fikrini doğrulamaktadır.

⁶ Bkz. Francis, E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, 143.

Aristoteles erdemleri, biri *düşünce erdemleri*, diğeri *karakter erdemleri* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Düşünce erdemlerinin kaynağı, *düşünme gücü* iken, karakter erdemlerinin kaynağı *arzu gücü* olmaktadır. Aristoteles'e göre düşünce erdemlerinin öğretilmesi ve geliştirilmesi eğitimle sağlanmaktadır. Ancak karakter erdemleri alışkanlıkla sonradan edinilmektedir. Çünkü bunlar insanda doğal olarak bulunmazlar. Aristoteles düşünce erdemleri adı altında ***epistêmê*** (bilim), ***sofia*** (bilgelik), ***nous*** (akıl), ***tekhnê*** (sanat) ve ***phronesis*** (pratik bilgelik) olmak üzere beş erdem saymıştır. Karakter erdemlerine gelindiğinde, birçok erdem bulunmakla beraber asıl olarak nitelenebilecek dört erdem ön plana çıkmaktadır. Bunlar, *ölçülülük*, *cesaret*, *cömertlik* ve *adalettir*. Orta olma ilkesi bağlamında düşünüldüğünde erdemle kast edilenlerin karakter erdemleri olduğu açığa çıkmaktadır. Nitekim Aristoteles de düşünce erdemlerine önem atfetmekle beraber asıl erdem tartışmasını karakter erdemleri üzerinden yapmaktadır. Bu bağlamda görüleceği üzere Aristoteles'in yüzyıllar boyu etkisini sürdüren erdem teorisinin karakter erdemleri olduğu görülecektir. Buna İslam ahlak filozofları ve Kınalızâde de dâhildir.

Erdemlerin kısımları bağlamında Kınalızâde'ye bakıldığında onun öncelikle Aristoteles'ten farklı olarak erdemleri, *asıl erdemler* ve *tali erdemler* olarak ayırdığı görülmektedir. Aristoteles'te yer alan düşünce erdemleri bağlamında herhangi bir erdem veya buna benzer bir sınıflama Kınalızâde'de yoktur. Bu tasnif sadece Kınalızâde'ye özgü olmayıp onun kaynağı durumundaki eserlerde de yoktur. Bunun nedeni, müslüman filozofların daha çok ahlakın pratik yönünü esas almaları olarak zikredilebilir. Diğer taraftan asıl erdemler dışarda bırakılırsa tali erdemler sınıflamasının ise Müslüman ahlak filozoflarına has bir sınıflama olduğu ifade edilmelidir.⁷ Kınalızâde bu çerçevede kendisine gelen mirası çok iyi bir şekilde değerlendirmiş ve geliştirmiştir. Dolayısıyla teorik ahlak tartışmaları bağlamında Aristoteles'in gerisinde kaldığı iddia edilebilecek olan İslam filozoflarının pratik ahlak bağlamında onu aştıkları söylenebilir.

Aristoteles ile Kınalızâde arasındaki asıl birliktelik asıl erdemler üzerinde sağlanmıştır. Söz konusu erdemler, orta olma (itidal), ifrat ve tefrit çerçevesinde değerlendirildiğinde birtakım farklarla birlikte benzer erdemlerle karşılaşılmaktadır. Özellikle de adalet erdemi ve içeriği bu bağlamda öne çıkmaktadır. Bu durum her daim

⁷ Tali erdemler Aristoteles'de yer almadığı için ayrı bir değerlendirmeye ve tekrar zikretmeye gerek görmüyoruz.

ifade edilen, Aristoteles'in erdemler noktasında İslam ahlak felsefesi üzerindeki derin etkisini göstermektedir. Bu noktada Platon'un erdem teorisini de unutmamak gerekmektedir. Çünkü Kınalızâde'nin kabul ettiği erdemler, nefsin güçlerinin birer sonucu olarak verilmektedir. Nitekim *nefs-i melekî (hikmet)*, *nefs-i seb'î (şecaat)* ve *nefs-i behîmî (iffet)* sınıflaması ve bunların birleşiminden *adalet* erdeminin ortaya çıkacağı düşüncesi bunu göstermektedir. Bu değerlendirmelerin genel itibarıyla Platon'un nefis ve erdem anlayışının bir yansıması olduğu açıkça görülmektedir. Ancak önemli bir farkla. Platon'da sayılan nefisler farklı iken, burada zikredilen nefis ve güçleri ayrı değil, tek bir nefsin (insani nefis) içeriğine dâhildir. Bu da Aristoteles'in nefis anlayışının bir yansımasıdır. Görüldüğü üzere Kınalızâde'nin erdem sınıflamasında hem Platon hem de Aristoteles'in düşünceleri biraraya getirilmektedir. Onun eserinde zikrettiği birkaç farklı erdem tasnifi Tûsî'den alınmış olsa da bunlar arasında yaptığı seçim ve bu seçimin sebebine dair açıklamaları bir farklılık yaratmaktadır.

Erdemlerin tek tek açıklanması noktasında Aristoteles, her bir erdemi ve hatta asıl erdemler dışındakileri bile ifrat ve tefriti olan erdemsizlikleri de işe katarak geniş bir şekilde açıklamıştır. Onun Kınalızâde'de asıl erdem olarak yer almayan *cömertlik* erdemi üzerinde de uzun uzun değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Kınalızâde'de hikmet erdeminin yerini aldığı cömertlik, iffet erdeminin tali erdemi olarak sayılmıştır. Ne var ki Kınalızâde aynen İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi asıl erdemler arasında saymadıkları cömertliği, açığı kapatma endişesiyle olsa gerek ayrı bir parantez açarak geniş bir şekilde ele almıştır. Onun da tali erdemlerinden bahsetmiştir. Ancak onun iki aşırı ucu hakkında bir şey yazmamıştır. Tabii bunda cömertlik erdeminin İslam ahlakında itidallik noktasında örnek teşkil eden bir erdem olmasının da katkısı olabilir.

Diğer üç erdemin Aristoteles'te geniş bir şekilde ele alınmasına rağmen Kınalızâde hikmet, cesaret ve iffet erdemlerini sadece iki aşırı uçlarını vererek ele almıştır. Erdemlerin en yücesi olarak kabul edilen *adalet* ise her iki düşünürde de geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu nedenle adalet erdeminin önemine binaen ayrı bir değerlendirmeye tabi tutmak gerekmektedir.

Nikomakhos'a Etik'in V. Kitabını *adalet* erdeminde ayıran Aristoteles onu, *tam erdem* olarak kabul etmesinin yanında, ferdi aşan, topluma ait bir erdem olarak görmektedir. Adaletin bir bölümünü yasaya uygunluk olarak ifade eden Aristoteles bunu,

genel/evrensel adalet olarak adlandırırken, hakkaniyet ve eşitlik noktasında ele alınacak adaleti ise *özel adalet* olarak ifade etmiştir. Ve onun ilgilendiği asıl adalet türü de budur. Özel adalet kendi arasında *dağıtıcı* ve *düzeltilici adalet* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Dağıtıcı adalet, kişilerin liyakat ve saygınlığına bağlı olarak görece bir orantı ile var olan haksızlığı gidermeye yöneliktir. Buna *geometrik orantı* denir. Düzeltici adalet ise kişilerin bulunduğu eşitlik durumuna göre herkese eşit pay verilerek sağlanır. Buna da *aritmetik orantı* adı verilir. Aristoteles vurguladığı bir diğer adalet çeşidi de *karşılıklıdır (kisas yasası)*.

Kınalızâde'nin üzerinde en fazla durduğu erdemlerden birisi de adalettir. O da Aristoteles gibi adaleti, erdemlerin *en üstünü (tam erdem)* olarak görmektedir. Adaletin toplumsal yönüne vurgu yapması ve onu bireyden topluma ve devlete uzanan bir erdem olarak zikretmesi, Aristoteles'in bu konudaki görüşleriyle örtüşmektedir. Kınalızâde, Aristoteles gibi adaleti sınıflandırmaz. Onun adaletle kast ettiği genel itibariyle Aristoteles'in düzeltici adaletine karşılık gelmektedir. Yine Aristoteles'in karşılıklılık (kisas) fikrinin de Kınalızâde'de işlerlik kazandığı görülmektedir. Çünkü ona göre adalet, mutlak eşitlik (musâvât) ve birliktir.

Aristoteles ve Kınalızâde'ye göre adalet, *orta olandır*. Ancak bu erdem diğerlerinden ayrıdır. Çünkü adaletin iki aşırı ucu yoktur. Onun ifratı da tefriti de aynıdır. O da *adaletsizliktir (zulüm)*. Çünkü adaletsizlik hem çoğu hem de azı birleştiren bir aşırılığı ifade eder. Ayrıca her iki düşünüre göre adalet ihtiyari yani seçime ve isteğe dayalı olarak gerçekleştirilen bir eylemdir. Bunun temelinde de düşünce ve akıl yatmaktadır. Nitekim Aristoteles'in verdiği adalet tanımı her iki düşünürün de görüşlerini içermesi açısından önemlidir: “**Adalet**, düşünüp taşınmaya dayalı tercihin sonucu olarak ve isteyerek belli bir biçimde eylemde bulunma eğilimidir.”⁸

Kınalızâde adaleti orta olmakla nitelemekle beraber orta olanı bulmanın çok zor olduğunu çünkü bunun göreceli olduğunu belirtir. Bunun için ortayı bulma noktasında üç ölçüden bahseder. Aristoteles'in konuya dair düşüncelerinin İslamî unsurlarla geliştirilmiş hali olarak görülebilecek olan bu ölçüler şunlardır: (i) Şer'î yasalar (nâmâus-ı ilâhî), (ii) devlet başkanı (hâkim-i insanî) ve (iii) para (dînâr-ı mîzânî). Bunlardan ilk iki

⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1136 a.

şık, Aristoteles'in adalete uygun davranan diye ortaya koyduğu yargıç (yasalar üzerinden) ve devlet başkanını karşılar gözükmektedir. Para ise zaten Aristoteles'in, ekonomik rolüne değinirken en önemli ölçü araçlarından bir olarak kabul ettiği değerlerden birisidir. Ayrıca Kınalızâde, parayı ölçü olarak sayarken onu, filozofların *âdil-i mütevassıt* olarak nitelediklerini aktarır. Bu da aradaki bağı gösterir özellikte bir bilgi olarak görülmektedir.

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler ışığında şunu söylemek mümkün gözükmektedir: Kınalızâde'nin erdem teorisi konusunda kabul ettiği bu düşüncelerin temel itibariyle Tûsî ve İbn Miskeveyh üzerinden Platon ve Aristoteles'e uzandığını söylemek mümkündür. Ancak hem zikredilen hem de diğer İslam filozoflarının erdemler konusuna yaptıkları katkının da azımsanmayacak kadar büyük ve değerli olduğunu söylememek haksızlık olacaktır. Bu paydan Kınalızâde'nin alacağını da unutmamak gerekmektedir.

Erdemsizlik konusunda Aristoteles ve Kınalızâde'nin iki hususta birleştikleri görülmektedir: (i) Orta olanın dışında kalan iki ya da daha fazla davranışın erdemsizlik (kötülük) olarak kabul edilmesi (ii) Erdemsizliklerin de tıpkı erdemler gibi insan ürünü olmaları. Yani kişi nasıl kendi isteği ve iradesiyle erdemli davranabiliyorsa, aynı şekilde erdemsizlik de gösterebilmektedir.

Bu hususlar dışında iki düşünürün eserlerinde yer verdiği erdemsizlik (kötülük) örneklerinin ve sayılarının çok farklı olduğu açıkça görülmektedir. Aristoteles genel olarak birkaç kötülükten bahsetmişken, Kınalızâde'nin ele aldığı kötülüklerin, nefsin hastalıkları ve diğer hastalıklar adıyla verdiğimiz kötülükler de işe katılacak olursa oldukça fazla olduğu görülmektedir. Burada artık Kınalızâde'nin felsefi ahlak anlayışı ve konularından uzaklaşarak, dini-tasavvufi ahlak diyebileceğimiz ve İslam ahlak anlayışının büyük oranda yansıdığı ahlaki ilke ve eksiklikleri zikretmeye çalıştığı görülmektedir. Nitekim nefsin hastalıkları ve dilin hastalıkları başlığıyla verdiğimiz konularda Kınalızâde'nin, genel kaynaklarının yanında özellikle Gâzâlî'den fazlasıyla faydalandığı anlaşılmaktadır. Ancak yaptığı alıntılar kendine has edebi uslûb içerisinde, şiir ve menkıbeler katarak ele alması, bunları ayet ve hadislerle zenginleştirilmesi eserine ayrı bir güzellik ve özgünlük katmıştır.

3.6. ORTA OLMA (VASATLIK) TEORİSİ AÇISINDAN

Aristoteles ve ahlak denince akla gelen ilk teorilerden bir tanesi şüphesiz *altın orta* adıyla meşhur olmuş ancak Aristoteles'in *doğru olan orta* olarak ifade ettiği *orta olma* (*vasatlık*) teorisidir. Aristoteles ile sınırları aşan bu teori, etkisini belki de en çok İslam ahlak düşüncesinde ve filozoflarında göstermiştir. Bu durumun en önemli sebebi, Aristoteles ve ahlak düşüncesinin *Nikomakhos'a Etik* üzerinden Müslüman filozoflarda yaptığı etkinin ötesinde, orta olma ilkesinin İslam ahlak düşüncesinde ayet ve hadis kaynaklı önemli bir teori olarak bulunmasıdır. Temel manada aynı düşünceleri içeren bir teorinin, dinin nasları yanında muallim-i evvel olarak bilinen önemli bir filozof tarafından ifade edilmiş olmasının teoriye olan teveccühü artırdığı kanaatindeyiz. Diğer taraftan belki uzak bir yorum olarak görülecektir ancak İslam felsefesinin ilk dönemleri ve felsefe-din tartışmalarının yoğun olduğu dönemler göz önüne alındığında, filozofların bu tür dini düşünce ile uyuşan görüşleri ön plana çıkarılarak felsefe-din arasında ayrışma değil bir birliğin olduğu fikri güçlendirilmeye çalışılmış da olacaktır. Böylece felsefe ve filzoflara yapılan saldırıların etkisi kırılacaktır. Tabii bu sadece orta olma ilkesi bağlamında düşünülmemelidir. Nitekim orta olma ilkesi, bunun küçük bir örneğidir.

Aristoteles'e göre *orta* (*mesos*), ahlaken doğru davranışın olmazsa olmaz niteliğiyle, *orta olma* (*metrios*) kavramı, kişinin genel olarak sahip olması gereken ahlaki durumu ifade etmektedir. Orta olmayla bağlantılı diğer iki kavram ise *aşırı olma* (*hüperbolê*) ve *eksik olmadır* (*ellipsis*). Bu bağlamda iyi bir davranış (erdem), aşırılığı ve eksikliği olmayan, yani ifrat ve tefrit adı verilen her iki aşırı uçtan uzak olan davranıştır ki ona, *orta olan* denmektedir. Bu manada Aristoteles erdemleri orta olan davranışlar olarak görürken, erdemsizlikleri iki aşırı uçta görmektedir. Örneğin *cesaret* erdemi, *cüretlilik* ile *korkaklık* erdemsizlikleri arasında orta olanı ifade etmektedir. *Ölçülülük* erdemi, *haz düşkünlüğü* ve *duyarsızlık* erdemsizlikleri, *cömertlik* de *savurganlık* ve *cimrilik* erdemsizlikleri arasındaki orta olanı göstermektedir.

Doğru olan orta konusunda Aristoteles'e ait olan bu düşüncelerin bir benzeri Kınalızâde'de görülmektedir. Ancak Kınalızâde'de orta olma ilkesi, vasat veya itidal kavramları ile karşılanmaktadır. Kınalızâde orta olma ilkesini her ne kadar özellikle adalet erdemi konusu içerisinde işlese de, tüm erdemlerin orta olana uygun olması gerektiği fikrine sahiptir. Nitekim o sadece adalet erdemi konusunda değil, diğer asıl

erdemleri ifade ederken, onları orta olan, diğer aşırı iki ucu ise kötülük olarak ifade etmiştir. Bu noktada onun verdiği örnekler, örneğin cesaret ve ölçülülük (iffet) erdemleri bağlamında Aristoteles'te geçen erdem ve erdemsizliklerle (ifrat-tefrit) uyum içerisindedir.

Orta olanı belirlemenin kolay bir iş olmadığı hatta çok zor olduğu fikrinde birleşen Aristoteles ve Kınalızâde farklı adlandırma ve örnekler kullansalar da aslında aynı gerçeği açıklamaya çalışmışlardır. Buna göre Aristoteles orta olanı açıklamak için biri *nesnede orta (arimetik)*, diğeri *bize göre orta* tanımlarını kullanırken, Kınalızâde bunlara karşılık, *gerçek orta (hakiki vasat)* ve *görelî orta (izâfî vasat)* tanımlarını kullanmıştır. Aristoteles'in nesnede ortası ve Kınalızâde'nin gerçek ortası aynı şeyi ifade eder. Bu tür orta, herkes tarafından kabul edilen, kişiden kişiye değişmeyen orta çeşididir. Bunun örnekleri genel olarak değişimi kabul etmeyen matematik ilminden verilmiştir. Aristoteles aritmetik ortayı, altı sayısının iki ve on sayıları arasında ortayı ifade ettiği üzerinden verirken Kınalızâde, geometri örneği üzerinden açıklamaktadır. Buna göre, gerçek orta geometride olduğu gibi çemberin merkez noktasını gösteren ve herkes tarafından kabul edilen ve hesaplanan ortayı göstermektedir. Dolayısıyla erdemler noktasında istenilen orta, bu tür bir orta değildir. Orada kast edilen, kişiden kişiye, zamana ve şartlara göre değişmeyi kabul eden, Aristoteles'in *bize göre orta*, Kınalızâde'nin de *görelî orta* dediği türden bir ortadır. Çünkü insanların istidat ve karakterleri birbirinden farklıdır ve bu kadar farklılık içerisinde herşeyde ortayı bulmak zordur. Örneğin bir insan için on kilo yemek fazla, iki kilo az ise, buna bakılarak herkese altı kilo yemek yemesi tavsiye edilemez. Nitekim altı kilo yemek, kimine fazla gelirken kimine az gelebilir. Kısacası, bir kişiye göre erdem olabilen bir eylem başkasına göre olmayabilir.

Ancak bu zorluğa rağmen orta olanı bulmak imkânsız da değildir. Öyle olsa konuşmanın manası kalmazdı. Bu bağlamda Kınalızâde orta olana ulaşmamızı sağlayacak üç ölçüden bahsetmektedir. Bunlar, *şer'î yasalar*, *dirayetli devlet başkanı* ve *paradır*. Nitekim bunların Aristoteles'te geçen *yargıç*, *devlet başkanı* ve *para* başlıklarını anımsattığı ve onların İslâmî unsurlarla geliştirilmiş hali olduğu daha önce de zikredilmişti. Bu ölçülerin bir bakıma *bireysel*, *toplumsal* ve *ekonomik ahlakla* ilgili olarak ortaya konduğu söylenebilir.

Bunlarla birlikte Aristoteles her eylem ve duygulanım için bir orta aramanın doğru olmadığı kanısındadır. Ona göre bazı eylem ve duygulanımlar ortayı kabul etmez. Çünkü onların tek adı vardır onlar da ahlak bozukluğudur. Örneğin, utanmazlık, zina ve hırsızlık böyledir. Bu tür durumlarda kınanılan durum, bu eylemlerin aşırılık ya da eksikliği değil, bizatihi kötülük olmalarıdır. Bu, Kınalızâde’de geçmeyen bir düşüncedir. Bunun yanında Kınalızâde’de yer alan, vasatlık ve itidal kavramları ile sırat-ı müstakim arasında kurulan ve bu çerçevede sunulan dini ağırlıklı yorumlar da Aristoteles’te ratslanması mümkün olmayan görüşlerdir.

Sunulan bu bilgiler ışığında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür. Orta olma ilkesi ve detayları bağlamında Aristoteles’in Kınalızâde’ye kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim görüldüğü üzere Kınalızâde’nin, erdem-orta olma ilişkisi, orta olanı bulmanın zorluğu ve ortanın izafiliği yani değişebilirliği kabul etmesi gibi konularda ortaya koyduğu düşünceler neredeyse Aristoteles’in görüşleriyle aynıdır. Sadece yapılan açıklama ve yorumlamalarda farklılık vardır. Bu bağlamda Aristoteles’den Kınalızâde’ye uzanan süreçte ortaya konan düşüncelerin doğal olarak dini ve İslamî bir yapıya büründüğü de gözden kaçırılmamalıdır. Bunun nedeni de dini anlayış ve kültür farklılığı olarak zikredilebilir. Kınalızâde’nin bu görüşleri Aristoteles’ten doğrudan aldığı tabii ki söylenemez. Zira onun bu düşünceleri Tûsî, Devvânî, İbn Miskeveyh üzerinden dolaylı olarak aldığı söylenebilir. Diğer taraftan bu tarz düşüncelerin evrensel bir boyutu olduğu göz önünde bulundurulursa Kınalızâde’nin herhangi bir etki altında kalmadan bu düşüncelere ulaştığı da söylenebilir.

3.7. DOSTLUK (SEVGİ) ANLAYIŞLARI AÇISINDAN

Aristoteles’te dostluk kavramı altında işlenen konular, Kınalızâde tarafından sevgi ve dostluk kelimeleri kullanılarak işlenmiştir. Aslına bakılırsa Aristoteles’e göre sevgi ve dostluk aynı değildir. Çünkü sevgi cansız varlıklara da duyulurken dostluk karşılıklı sevgi içermektedir. Ne var ki buna benzer bir görüşü Kınalızâde’nin sevgi kavramı için kullandığı görülmektedir. O, sevgi konusunda filozofların bir kısmının, sevginin sadece akıl sahiplerine özgü olduğunu ifade ettiklerini belirtir ki bu düşünce akla Aristoteles’in az önceki düşüncesini getirmektedir. Dolayısıyla bazen sevgi ve dostluğun gerçekten ayrı şeyler olduğunu ortaya koyan bilgilere yer verilse de Kınalızâde’nin sevgi ve dostluk adı

altında işlemek istediği konunun temelinde Aristoteles'in dostluk anlayışının olduğu fikri uyanmaktadır. Nitekim yapılacak olan değerlendirmelerin bu kanıyı destekleyeceğini umuyoruz. Dolayısıyla karşılaştırma içerisinde kullanılacak dostluk ve sevgi kavramlarıyla aynı manayı ifade edecek olduğumuzu belirtelim. Bu tür bir kullanımın, konunun bütünlük içerisinde sunulmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Çalışmamız açısından önem arzeden bir nokta da, daha önce çok rastlamadığımız tarzda Kınalızâde'nin, dostluk (sevgi) konusunu işlerken birkaç defa Aristoteles'in adını vererek onun görüşlerine değinmiş ve alıntılar yapmış olmasıdır. Bunun yanında filozoflara atfen yaptığı alıntıların da büyük oranda Aristoteles'in görüşleriyle örtüşmesi, dostluk konusunda Kınalızâde'nin dolaylı da olsa temel kaynağının Aristoteles olduğunu göstermektedir. Nitekim benzer görüşler Kınalızâde'nin seleflerinde de yer almaktadır. Kısacası Kınalızâde konu içerisinde özellikle sevgi-aşk ve sevginin mertebeleri bağlamında ilahi aşk ve benzer konulara yer vererek dini-tasavvufi ahlaka kayan bir görüntü çizmekle beraber onun, açık bir şekilde Aristoteles vesair filozofların görüşlerine yer vererek, konuyu felsefi ahlak odaklı ele alması dikkate değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹

Eserlerinde dostluk konusuna geniş yer ayıran Aristoteles ve Kınalızâde, dostluğu toplumsal yaşamın ve hayatın bir gereği olarak görmüşlerdir. Nitekim Kınalızâde'nin konuya devlet ahlakı içerisinde yer vermesi, bu düşüncenin bir sonucu olarak görülmelidir. Bu anlayışın Farâbî ve İbn Miskeveyh üzerinden diğer İslam filozoflarına ve Kınalızâde'ye tevarüs ettiği söylenebilir. Öte taraftan Aristoteles dostluğu, mutluluğun şartlarından biri olarak kabul etmektedir. Çünkü sosyal bir varlık olarak kabul edilen insanın tek başına yaşaması ve mutlu olması düşünülemez. Hiçkimse böyle bir yaşamı tercih etmez. Şüphesiz insanlar iyi ve kötü günlerinde dostlara ihtiyaç duyarlar. Ayrıca iki kişi birlikte olunca, hem düşünce hem de eylemin daha iyi olacağı açıktır. Bu bağlamda benzer düşüncelere eserinde yer veren Kınalızâde, insanın kemale ulaşması ve ümit ettiği mutluluğu elde edebilmesini, türünün fertleri ile kuracağı dostluğa, medeni bir hayat sürmesine ve onlarla yardımlaşabilmesine bağlamıştır. Bu bağlamda Kınalızâde,

⁹ Kınalızâde elbette sadece bu konuda Aristoteles'ten bahsetmemiştir. Ancak onun diğer konularda Aristoteles'e atfen verdiği bilgilerin ona aidiyeti ciddi manada tartışmalıdır. Bu görüşlerin çoğu ya ona ait değildir ya da abartılı olarak yorumlanmış ve istenilen kıvama sokulmuştur. Ya da bu kadar açık ve net değildir. Nitekim daha önce belirttiğimiz üzere Kınalızâde, Tûsî'de yer almasına rağmen bazı konularda Aristoteles'in görüşlerini eserine almamıştır.

konuya dair Aristoteles'in şu sözlerine yer verir: “*İnsanlar dosta her zaman, bolluk halinde eğlence, zorluk halinde ise yardımlaşma için ihtiyaç duyarlar.*”¹⁰

Aristoteles'e göre bizatihi iyi olarak kabul edilen dostluk, hem erdemli karaktere sahip hem de erdemi etkinlik olarak gerçekleştirecek *iyi insana* işaret etmektedir. Dolayısıyla gerçek dostluk, sadece erdemli insanlar arasında var olabilir. Bu nedenle gerçek dostluğu ve dostu bulmanın zor olduğu ve çok az bulunduğunu belirten Aristoteles ve Kınalızâde, bu ortak görüşleri doğrultusunda büyük benzerlikler taşıyan bir dostluk sınıflaması yapmışlardır. Bu bağlamda Aristoteles dostluk konusunda üçlü bir tasnif yapmıştır. Bu tasnife göre en altta *yararlık dostluğu*, onun üstünde *haz dostluğu* ve en üstte ise *erdeme dayalı dostluk* yer almaktadır.

Bu dostluk türlerinden ilk ikisi zaman ve mekana göre değişen ve kalıcılık özelliği taşımayan yarar ve haza dayandıkları için kısa süreli ve geçici iken, *erdeme dayalı dostluk* daha uzun süreli ve kalıcıdır. Ancak gerçek dostluğun hemen oluşması beklenmemelidir, onun için zaman gerekmektedir. Çünkü dostluk güvene dayanmakta ve güven de zamanla oluşmaktadır. Bu bağlamda her üstteki dostluk türünü alttakine göre daha iyi gören Aristoteles için elbette en değerli ve hakiki olan dostluk, erdeme dayalı dostluktur. Çünkü bu tür dostluklarda ne yarar ne de haz, istek ve amacı oluşturmaktadır. Bu dostluklar, sadece birbirlerinin iyiliğini isteyen *iyi insanların*, birbirlerine duydukları karşılıklı sevginin bir sonucudur. Yani bu dostluğun temelinde sevgi vardır. Dolayısıyla bu tür dostlukları kurmak kolay değildir. Kurulunca da yıkılması kolay olmamaktadır. Çünkü temeli sağlamdır.

Kınalızâde ise dostluğu (sevgi) öncelikle *tabii* ve *iradi* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tabii sevginin örneği, annenin çocuğuna duyduğu sevgi iken, iradi sevginin örneği öğrencinin öğretmenine duyduğu sevgidir. Kınalızâde, iradi dostluk altında sayılacak dört tür sevginin ortaya çıkmasını sağlayan üç sebep zikreder ki bunlar, yukarda ifade edilmiş olan Aristoteles'in üç dostluk türünün birebir karşılığı niteliğindedir. Bunlar; *lezzet (haz dostluğu)*, *fayda (yararlık dostluğu)* ve *iyi (erdeme dayalı dostluk)* olarak açıklanmıştır. Bu sebeplerden doğan dostluk çeşitleri ise dört tanedir: (i) *Çabuk oluşup çabuk kaybolan* (lezzet). (ii) *Geç oluşup geç kaybolan* (iki ya da üç sebep bir

¹⁰ Kınalızâde, 254^a.

arada). (iii) *Geç oluşup çabuk kaybolan* (fayda). (iv) *Çabuk oluşup geç kaybolan* (iyi). Bunlardan en güzeli iyiye dayalı olan dostluktur. Zira ancak iyiler arasında kalıcı ve samimi sevgi bulunur.

Güldüğü üzere temeli Aristoteles'ten alınan dostluk anlayışı, bir takım ilave ve değişikliklerle geliştirilmiş ve tasnif edilmiştir. Birçok noktada aynı düşüncelerin ifade edildiği açıkça görülmektedir. Buraya kadar yapılan değerlendirmelerde Kınalızâde'nin Aristoteles'ten ayrıldığı bir nokta vardır. O da iyiye dayalı sevginin çabuk oluşacağına dair düşüncesidir. Oysa Aristoteles hakiki dostlukların zamana ihtiyacı olduğunu ve geç oluşacağını ifade etmektedir. Bunun dışında ayrışma olarak, yapılan farklı tasnif ve değerlendirmeleri söylemeye gerek yoktur.

Aristoteles, dostluk çeşitlerini açıklarken bir takım belirlenimlerde bulunmuştur. Ona göre insanlar arasında en çok görülen dostluk şekli, yarar üzerine kurulan dostluktur ve en çok yaşlılarda bu tür dostluğa rastlanmaktadır. Çünkü bu çağdaki kişiler hoş olanı değil, yararlı olanı ararlar. Bundan sonra haz dostluğu gelmektedir. Bu dostluk şekli ise en çok gençler arasında yaygındır. Çünkü genç insanlar tutkuya kapılmaya daha açık ve yakındırlar. Bu tür dostlukta karşıdaki kişi, sağladığı ya da sağlayacağı hazdan dolayı sevilmektedir. En üstte yer alan erdeme dayalı dostluk ise, en mükemmel dostluktur ve ancak çok az bulunan iyi insanlar arasında görülmektedir. Aristoteles'in bu düşünceleri çerçevesinde Kınalızâde'ye bakıldığında aynı düşüncelerin neredeyse aynı ifadelerle tekrarlandığı görülmektedir. Buradan da Aristoteles'in söz konusu görüşlerinin hiçbir değişikliğe uğramadan Kınalızâde'ye kadar geldiği anlaşılmaktadır.

Buna benzer bir durum da Aristoteles'in dostluğun temelinde, *iyi insanın kendini sevmesi* düşüncesinin olduğunu açıklarken ortaya koyduğu ifadelerinde görülmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre, dost sevgisi kişinin kendini sevmesinin bir sonucudur. Konuyu izah etmeye çalışan Aristoteles, dostların adeta tek bir insan gibi olduklarını anlatmak için, *dostu bir başka kendidir* diye nitelendirir. Aynı kavramın şerhi niteliğindeki Kınalızâde'de yer alan bir alıntı, Aristoteles etkisinin bir kez daha ortaya çıktığı yer olarak görülmektedir. Kınalızâde'nin gerçek dostluğu izah ederken filozofların sözü olarak aktardığı alıntı şöyledir: “*Dostun, hakikatte seninle aynı ancak surette senden farklı olan kimsedir.*”¹¹

¹¹ Kınalızâde, 214^a.

Dostluk konusunda son olarak ifade etmek istediğimiz husus, *sevgide karşılık* meselesidir. Buna göre, nimet verenin sevgisi, nimet verilenden daha fazla, iyilik yapanın sevgisi yapılanı göre daha fazladır. Dolayısıyla yöneticinin halka, babanın oğluna ve zenginin fakire duyduğu sevgi, onların sevgisinden daha fazladır. Aristoteles ve Kınalızâde'nin konuya dair görüşlerine bakıldığında bunun birkaç nedeni olduğu fikrinde uzlaştıkları anlaşılmaktadır. Buna göre: (i) İyilik yapmak bir etkinliktir ve etkinlik haz veren şeylerdendir. Bir yönetici ya da baba herhangi bir karşılık beklemeden sırf sevgileri dolayısıyla sevdiklerine iyilik yaparlar, onları buna zorlayan bir güç yoktur. (ii) İnsan, kendi eserini sever. İyilik yapılanlar adeta iyilik yapanın eseri gibidirler. Örneğin bir babanın çocuğunu daha çok sevmesinde, kendini oğlunun varlık sebebi olarak görmesinin etkisi vardır. (iii) İyilik, amacı yüce olan bir eylemdir ve insana mutluluk sağlar. (iv) Genel olarak eylemde etkin olan fail, edilgin olana üstündür. Oğlun babayı daha az sevmesi, sebep değil sebep olunan olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim *veren el alan elden üstündür* anlayışı bunu en güzel şekilde ifade etmektedir. Verdiğimiz bu bilgilere bakıldığında, verilen maddelerin (i, ii, iii, iv) Aristoteles'e, örneklerin ise Kınalızâde'ye ait oldukları önceki bilgilerimizden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu konuda da Kınalızâde'nin temel kaynağının Aristoteles olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zaten Kınalızâde her ne kadar Aristoteles'in adını vermese de ortaya koyduğu bu bilgilerin filozoflara ait olduğunu belirtmiştir. Yaptığımız bu değerlendirmeye söz konusu filozoflar arasında hatta en başında Aristoteles'in olduğu açığa çıkmış olmaktadır.

3.8. AİLE AHLAKI VE ÇOCUK EĞİTİMİ AÇISINDAN

Aile ahlaki kavramı her ne kadar Kınalızâde odaklı olsa da İslam ahlak felsefesindeki meşhur kullanımına binaen başlığı bu şekilde adlandırmayı tercih ettik. Zira Aristoteles'in literatüründe böyle bir kullanım yoktur. Hatta onun, aile konusuna ayırdığı bir kitap ya da bölüm de mevcut değildir. Bu bağlamda sadece onun, eserlerinde dağınık halde bulunan aileye ilişkin görüşlerinden bahsedilebilir ki burada yapacağımız değerlendirmeler de bu bilgiler üzerinden olacaktır. Bu kısıtlılığa rağmen çalışmamız açısından önemli çıkarımların yapılabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Kınalızâde'ye dönüldüğünde, Aristoteles'in aksine onun aile ahlaki konusunda özel bir kitap olmasa da uzunca bir bölüm kaleme aldığı görülmektedir. Bu farklılık bağlamında çalışmanın daha sistematik olması için yapılacak karşılaştırma da Aristoteles'in görüşleri

çerçevesinde olacaktır. Ayrıca karşılaştırmalar önce aile ahlakı ve çocuk eğitimi olarak ayrılacak, daha sonra ortaya konan görüşler benzerlik ve farklılıkları itibarıyla başlıklar halinde ele alınacaktır. Bu çerçevede öncelikle, *aile ahlakı* bağlamında Aristoteles'in, İbn Sînâ ve Tûsî üzerinden Kınalızâde üzerindeki dolaylı etkisinin varlığını ortaya koyacağını umduğumuz *benzer görüşleri* ortaya koyalım.

Ailenin doğal bir yapı olması: Aristoteles ve Kınalızâde'nin görüşleri incelendiğinde ilk olarak aileyi, insanın *üreme, beslenme ve kendini koruma* gibi içgüdülerinin ortaya çıkardığı doğal ve sosyal bir yapı olarak kabul ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda Aristoteles aileyi, *günlük ihtiyaçların karşılanması için doğa tarafından oluşturulmuş topluluk*¹² olarak tanımlamaktadır. Bu yapının altında bulunan erkek, kadın ve köle, üreme ve kendini koruma içgüdüsünün gereği olarak ailede bulunmaktadır. Kınalızâde ise bu konuda, neslin devamı bağlamında üreme ve yiyecek ihtiyaçlarının karşılanması için beslenme içgüdüleri üzerinde durmaktadır. Ayrıca barınma ihtiyacına da vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda iki düşünürde de aile, insanın sosyal bir varlık (zoon politikon) olmasına dayanmaktadır.

Ailenin unsurları (erkân-ı menzil): Aristoteles aileyi oluşturan dört unsurdan bahsetmektedir. Bunlar; *Efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklar ve para işleridir*. Aristoteles ev yönetimi çerçevesinde özellikle kölelik ve aile ekonomisi üzerinde dururken, evlilik (kocalık) ve babalık hakkında daha az değerlendirme yapmaktadır. Kınalızâde'de ise küçük farklar olmakla beraber Aristoteles'in saydığı unsurların beş madde halinde ifade edildiği görülmektedir: *Baba, anne, çocuk, hizmetçi ve gıda (servet, para)*. Görüldüğü üzere adlandırmalar farklı olsa da temelde bir aynılığın olduğunu söylemek mümkündür. Eğer farklılık olarak kabul edilecekse sadece, Aristoteles'te sayılan kölenin yerini burada hizmetçinin aldığı söylenebilir. Kınalızâde ailenin unsurları olarak saydığı bu maddeleri, Aristoteles'in aksine görevleri ve gereklilikleri bağlamında geniş bir şekilde ele almıştır.

Para ve aile: Aristoteles'in aile konusunda üzerinde durduğu en dikkat çekici şey paraya dair görüşleridir. Bu nedenle o, aile incelemesini *oikonomia* (ev yönetimi/aile ekonomisi) üzerinden başlatmıştır. Aristoteles'e göre mülk ailenin, mülk edinme de aile ekonomisinin bir parçasıdır. Çünkü belli bir düzeyde servet olmadan ne yaşamın kendisi

¹² Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul 2014, I, 2; Ross, 369.

ne de iyi yaşam mümkün olabilmektedir. Ancak Aristoteles *oikonomia* ile *krematistik* ‘i (*kazançbilim*) birbirinden ayırmaktadır. Oikonomia amacı ailenin geçimi ve mutluluğu olan masum bir faaliyeti ifade ederken krematistik, amacı zenginlik olan aşırı para ve mal hırsına dayalı ticarettir. Burada faiz ve tefeciliği örnek olarak veren Aristoteles’in aslında kötü ve haksız kazanç sağlayan ve belki aşırı kârla yapılan ticaretten muzdarip olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda para kazanma ev yönetiminde bir araç iken, diğerinde amaç haline gelmiştir. Oysa ailede önemli olan para değil insandır.

Aristoteles için ifade edilen bu görüşlerin büyük bir kısmı Kınalızâde’nin görüşleri olarak da sayılabilir. Bu açıdan yeniden onun görüşlerini ortaya koymaya gerek yoktur. Belki Kınalızâde sadece ailenin, ekonomiye bu kadar dayandırılmasına itiraz edebilirdi diye düşünüyoruz. Ancak onun parayı (gıda) ailenin beş unsurundan biri olarak sayması ve aile ahlaki ilminin tanımına katması¹³ yine de ekonomiyi ailenin önemli bir parçası olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Aristoteles’e nazaran para konusuna *gelir*, *koruma* ve *harcama* başlıkları altında geniş yer veren Kınalızâde, her ne kadar ticaret ve para kazanma hususunda Aristoteles’ten ayrılmış gözükse de bunları amaç değil araç olarak görmesi ve daima dürüstlüğü ve haklı kazancı tavsiye etmesi görüşlerin birleştiğine işaret etmektedir. Bunun ötesinde yapılan geniş açıklamalarda bir takım farklılıkların olduğu da bir gerçektir. Verilen bu bilgileri çalışmamız açısından değerlendirecek bu düşünceler, bazı hususlarda Aristoteles’in Kınalızâde üzerinde dolaylı bir etkisinin olduğunu göstermektedir.

Köle ve hizmetçiler: Aristoteles’te köle üzerinden giden düşüncelerin Kınalızâde’de genel olarak hizmetçi kavramı üzerinden işlendiği görülmektedir. Aslen bir farkın olmadığını düşündüğümüz bu durumu, hukukî bir takım farkları göz önüne alarak kesin bir şekilde ifade etmekten kaçınıyoruz. Ayrıca hizmetçi dışında zaten köle ve cariyelerin de bu kapsamda örtülü olarak değerlendirildiği gerçeğini kaçırmamak gerekmektedir. Bu çerçevede adı ne olursa olsun Aristoteles ve Kınalızâde’nin köleliği tabii bir olgu olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Gerçi Kınalızâde ifadelerinde Aristoteles kadar keskin ve aşırı değildir. Aristoteles köleliğin gereği noktasında çok katıdır ve onları insan olarak da görmez. Ona göre köleler canlı araç olarak mal-mülk statüsündedirler. Bundan kurtulamazlar da. Çünkü doğa onları böyle yaratmıştır. Ne zaman ki kölelerin yaptığı

¹³ Kınalızâde’ye göre aile ahlaki ilmi; “*aile bireyleri arasında düzen ve tertibin nasıl kurulacağını ve aile geçiminin en iyi şekilde nasıl yapılacağını* bilmeye yarayan ilimdir.” Kınalızâde, 158^a.

işleri makinalar yapmaya başlar, o zaman kölelik sona erer. İfade edilen bu düşüncelerin biraz daha yumuşak ifadelerle Kınalızâde’de yer aldığını söyleyebiliriz. Onları ailenin birer üyesi olarak görmek ve iyi davranmak gerektiği gibi. Gerçi Aristoteles de arada böyle cümleler sarf etmektedir. İlgi çekici olan, Aristoteles’in köleler için kullandığı *canlı araç* kavramının, Kınalızâde’de ve dolayısıyla selef ve kaynaklarında da yer almasıdır. Bu açık bir şekilde Aristoteles’in kölelik konusundaki etkisini göstermektedir.

Ortaya konan bu düşüncelerin ortaklığında Aristoteles ve Kınalızâde’nin soylu ve zengin bir aile ve yaşantıya sahip olmalarının etkisi olduğunu düşünüyoruz. Nitekim hizmetçilik ya da kölelik yapan ya da bunlarla yakınlığı olan birisinin bu konularda bu kadar rahat konuşması mümkün gözükmemektedir. Kölelik her ne kadar bir olgu olarak önümüzde dursa da böyle büyük filozof ve âlimlerin yaşadığı toplumun etkisinden kurtulamamış olması üzüntü verici bir durumdur. Burada son olarak bir benzerlikten daha söz edebiliriz, o da Aristoteles ve Kınalızâde’nin Türkler hakkında söylediği hoş olmayan nitelikteki sözlerdir. Bunlara dair düşüncelere daha önce yer verdiğimiz için tekrar girmek istemiyoruz. Sadece var olan benzerliğe dikkat çekmek istiyoruz. Eğer Kınalızâde’nin bu düşünceleri Moğollar hakkında değil ve kaynağı İbn Miskeveyh ise bu görüşün de Aristoteles’ten gelen bir etki sonucu ortaya çıktığı söylenebilir.

Baba ve ev yönetimi: Aristoteles ve Kınalızâde evin yönetimini babaya vermiştir. Aristoteles’e göre aile bireyleri hür olmakla beraber, hakimiyet koca ve babaya aittir. Kadına yönetimde yer yoktur. Erkek kadına göre bu konuda daha yetenekli ve üstün yaratılmıştır. Kınalızâde ise yönetici olarak erkeğe öncelik verse de kadına yönetimde yer vermiştir. Kadın, kocası olmadığı zaman onun vekili, diğer zamanlarda ise danışmanı olarak aileye karşı sorumludur. Dolayısıyla anne (kadın) Kınalızâde’ye göre ailenin önemli bir üyesi ve parçasıdır. Aristoteles anne sevgisi bağlamında kadına dair bazı olumlu düşüncelere sahip olsa da genel itibarıyla Kınalızâde’nin düşüncelerinin gerisinde kalmıştır. Diğer taraftan bu farklılığa rağmen Aristoteles ve Kınalızâde’nin anne-baba sevgisinin en yüce sevgi olduğu ve Tanrı sevgisine yaklaştığı yönündeki benzer düşünceleri dikkat çekicidir.

Buraya kadar saydıklarımız ortaya konan benzer düşünceleri ifade ediyordu. Bununla beraber bazı farklılıklar yeri geldikçe yukarda ifade edildi. Şimdi ise aile ahlakı noktasında uygulanan yöntem farklılığını izah edelim. Aristoteles’in aile ahlakına dair

ortaya koyduğu sınırlı bilgilerin bir benzerinin Kınalızâde’de olduğu bu karşılaştırmalarla birklikte anlaşılmıştır. Onların asıl ayrıldığı nokta konunun yöntem ve hacmine dairdir. Bu bağlamda Kınalızâde’nin İslam ahlak felsefesinde önemli yer etmiş olan aile ahlakı konusuna selefleri gibi büyük önem verdiği görülmektedir. Özellikle onun aile ahlakını *ilm-u tedbîri’l-menzil* olarak ifade etmesi ve görmesi konuya verdiği önemi ve değeri göstermesi açısından önemlidir. Kınalızâde Aristoteles’in eserinde çok az değindiği evlilik ve babalık konularına ve bunlarla beraber aile bireyleri konusuna uzun bir şekilde değinmiştir. Yine aile bireylerinin birbirlerine karşı sorumluluk ve hakları İslam ahlak anlayışı çerçevesinde ayrıntılı olarak işlenmiştir. Son olarak Kınalızâde’nin öne çıkan görüşleri olarak dikkat çeken *birden çok kadınla evlilik* ve *kız çocuklarının eğitimi* tartışmalarının muhitine özel konular olarak görülmesi gerektiği kanısındayız.

Çocuk eğitimi açısından Aristoteles ve Kınalızâde’yi değerlendirecek olursak, konuya ayrılan yer ve içerik bakımından aile ahlakı adına söylenen farklılıkları aynen tekrar etmek gerekmektedir. İslam çocuk eğitimi anlayışının etkin olduğu Kınalızâde düşüncesinde konu geniş bir şekilde ve dini referanslarla ele alınırken, Aristoteles’te konu sınırlıdır. Kınalızâde, çocuk eğitimi konusunu doğumdan başlatmak üzere, doğum sonrası, çocukluk ve gençlik olarak dönemler itibariyle geniş bir şekilde işlemiştir. Çocuğun giyim kuşamından, yeme-içme adabına ve konuşma adabına kadar birçok konuya yer vermiştir. Aristoteles ile Kınalızâde’nin eğitim konusunda ayrıldığı en temel nokta, Aristoteles’te eğitimin devlet eliyle yapılması gerektiği düşüncesidir. Ona göre çocuk eğitimini devlet üstlenmeli ve denetçiler yoluyla eğitimler sıkı takip edilmelidir. Çünkü eğitim, bireylere ve ailelere bırakılamayacak kadar önemli bir konudur. Kınalızâde’de ise eğitim aileden başlar ve en büyük sorumluluk anne ve babaya aittir. Daha sonra ise iyi bir öğretmen eşliğinde devam eder. Son olarak, Aristoteles’te yer alan nüfus planlaması ve sakat ceninin alınması düşüncesinin Kınalızâde’de yer almadığını bir farklılık olarak ifade edebiliriz. Bu farklılıkların belirlenmesinden sonra Aristoteles ve Kınalızâde’nin çocuk eğitimi konusundaki ortak görüşlerine bakalım.

Aristoteles’te evlilik konusuyla içiçe işlenen çocuk eğitimi ve sağlığı, eş seçimi ve evlilik yaşının tespitiyle başlatılmaktadır. Uygun yaşlarda yapılmayan evliliğin çocuklarda sorun yaratabileceğini belirtmiştir. Coğrafi şartların (rüzgarlar) çocuk cinsiyetini belirlediği yönündeki düşüncesini toplum etkisine bağlamak mümkündür. Kınalızâde’ye bakıldığında onun da eş seçiminin önemine değindiği görülmektedir. Ona

göre bu husus, çocuğun sonraki eğitimi açısından önemlidir. Sonraki dönemde çocuğun iyi beslenmesi gerektiği ve şarap gibi içeceklerden uzak tutulması gerektiği fikri benzer görüşler olarak dikkat çekmektedir. Yine çocuklara kötü şeylerin seyrettirilmemesi veya izlettirilmemesi iki filozof tarafından önerilmektedir. Kötü davranış sergiledikleri takdirde uygun bir şekilde cezalandırılmaları gerektiği fikri de ortak gözükmektedir. Kınalızâde çocuğun kötü insan ve ortamlardan uzak tutulması gerektiğini ifade ederken, Aristoteles bu noktada kölelere işaret eder ve belli yaşlarda çocukların onlardan etkilenmemesi için kölelerden uzak tutulması gerektiğini ifade eder.

3.9. SİYASET FELSEFESİ / DEVLET AHLAKI AÇISINDAN

Klasik İslam ahlak felsefesi eserlerinde pratik ahlakın üçüncü kısmı olarak ele alınan *tedbîrû'l-medine/tedbîrû'l-müddîn* (devlet yönetimi), meşhur adlandırılmasıyla *devlet ahlakı* konusuna Kınalızâde'nin geleneğe uyarak eserinin üçüncü bölümünde yer verdiği görülmektedir. Devlet ahlakı bölümü Kınalızâde'nin eserinde en az yer ayırdığı bölüm olarak dikkat çekmektedir. *Tedbîrû'l-medine* kavramında geçen *medine* kelimesi *şehir* manasına gelse de bunun Aristoteles'in devletle kast ettiği *site* şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Çünkü Kınalızâde'nin erdemli devlete örnek olarak kabul ettiği Osmanlı, bir site devleti değil imparatorluktur. Bu düşünce sadece Kınalızâde'ye ait değildir. Nitekim Tûsî ve onun devlet yönetimi konusundaki görüşlerinin kaynağı olan Fârâbî'nin de *medine* ile kastı büyük bir cihan devletidir. Bu düşünce İslamın evrenselliği fikrinin bir sonucu kabul edilebilir. Kınalızâde'nin devlet ahlakı konusunda başvurduğu en önemli isim olan Tûsî'nin görüşlerinin kaynağının Fârâbî olduğu ve onun da devlet anlayışı bağlamında Platon'un etkisinde olduğu düşünüldüğünde, Kınalızâde'nin bu hususta Aristoteles'ten büyük oranda ayrılacağı şimdiden anlaşılmaktadır. Nitekim *Politika* adlı geniş çapta bir eser kaleme alarak siyaset felsefesini koyan Aristoteles, bazı konularda hocasının etkisinde kalsa da kendine özgü bir siyaset anlayışı ortaya koymuştur. Biz de bu farklılığı en baştan ortaya koyabilmek adına karşılaştırmamızın başlığını, Aristoteles'e atfen *siyaset felsefesi*, Kınalızâde'ye atfen *devlet ahlakı* olarak belirledik.

Gerçekten de Aristoteles ve Kınalızâde'nin devlet yönetimi ve çeşitleri konusundaki görüşleri incelendiğinde biraz sonra ifade edilecek birkaç husus dışında hem

muhteva hem de yöntem bakımından büyük fark vardır. Çünkü Aristoteles konuyu daha çok teorik olarak incelerken, Kınalızâde olabildiğince pratik hale getirmeye çalışmıştır. Bazı teorik unsurları yaşadığı dönemden örnekleyerek onlara pratiklik kazandırmaya çalışırken, bir taraftan da nasihatler vererek, menkıbeler sunarak ve ahlaki ilkelere dikkat çekerek çalışmasını devlet ahlakı adına uygun hale getirmiştir. Bu bağlamda ele aldığımız son başlık, aranan etki açısından belki de çalışmamızın en kısır başlığı olacaktır.

Aristoteles ile Kınalızâde arasında görülen en büyük benzerlik ve ortak fikir, Aristoteles'in *zoon politikon*, Kınalızâde'nin de *medeniyiün bi't-tab* kavramlarıyla ifade ettiği *insanın sosyal bir varlık* olarak kabul edilmesidir. Aristoteles ile başladığı ifade edilen bu düşüncenin yani insanın sosyal bir varlık olması ve bunun izahının İslam ahlak kitaplarında devlet ahlakının ilk konusu haline geldiği görülmektedir. Kınalızâde aynı yolu takip ederek tıpkı Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi devlet ahlakı konusuna insanın toplumsal bir varlık olarak kabulüyle başlamıştır. *İnsanın temeddüne ihtiyacı* başlığıyla ele aldığı konuda iki temel argümana dayandığı görülmektedir:

Birincisi, siyaset/devlet insanın sosyal bir varlık olmasının yani onun toplu yaşamaya ihtiyaç duymasının bir sonucudur. Dolayısıyla devlet de aile gibi doğal bir kurumdur. Çünkü insanın tek başına yaşaması ya da yaşadığı toplumda düzeni sağlaması mümkün değildir. Hayatını kendine yaraşır biçimde sürdürmesi için diğer insanlara ihtiyacı vardır. Bu süreçte ortaya çıkacak uyuşmazlık ve skıntıların giderilmesi ise devlet sayesinde olacaktır. Bu bağlamda Aristoteles'in *Politika*'ya başlarken ortaya koyduğu; *devlet bir topluluktur ve en iyi topluluktur* düşüncesi söylenenlerin temelini oluşturur mahiyettedir.

İkincisi, insanın yetkinlik ve gerçek mutluluğu kazanabilmesi bir toplum içerisinde yaşamasını gerekli kılmaktadır. İnsan türünün her bireyinin bu manada bir diğerine ihtiyaç duyduğu açıktır. İş bölümü ve toplum halinde yaşama insanın hayatını kolaylaştıracak, onu geliştirecek ve mutluluğunu artıracak hususlardır. Bu çerçevede Aristoteles'in gerçek mutluluk için *dışsal iyiler* içerisinde saydığı çocuk ve dostlar gibi hususlar, hep toplu halde yaşamın gerektirdiği şeylerdir. Yine Aristoteles'in ortaya koyduğu *devletin en iyi yaşamı amaç edinmesi*, insanın mutluluğunu sağlamaya yönelik bir açıklamadır.

Aristoteles ve Kınalızâde'nin benzer görüşlere sahip olduğu diğer bir konu, devletin ve devlet başkanının adalet üzere olması hususudur. Daha önce de geçtiği üzere hem Aristoteles hem de Kınalızâde gerek erdemler konusunda gerekse devlet yönetimi konusunda adaletle vurgu yapmış ve devletin esasının adaletle dayandığını ifade etmişlerdir. Çünkü toplu yaşam ancak adalet ile mümkün olmaktadır. Bu bağlamda Kınalızâde'nin adalet konusunda da zikrettiği ve Aristoteles kaynaklı olduğunu belirttiğimiz üç ölçüyü devletin varlığı için de şart koştuğu görülmektedir. Bunlar: *Yasa (nâmus-ı şârî)*, *devlet başkanı (hâkim-i mâni ')* ve *paradır (dînar-ı nâfi ')*.

Devlet yönetimi hususunda ortaya konan bu benzerlikler yanında iki düşünür arasında birçok farklılığın olduğu ifade edilmişti. Söz konusu bilgiler önceki bölümlerde ayrıntılı olarak işlendiği için burada tekrara düşmemek adına farklılıkları, bir kaç başlık halinde vermenin yeterli olacağı kanısındayız. Buna göre; Kınalızâde'den farklı olarak yurttaş tanımı üzerinde uzun uzun açıklamalar yapan Aristoteles'in yurttaşlığı, *yargı ve yetke'ye katılması yani yasal, siyasî ve yönetsel görevler almasıyla* sınırladığı görülmektedir. Bu sınırlayıcı yurttaş tanımının Kınalızâde tarafından kabul edilmeyeceği açıktır. Çünkü onun fikir dünyasına göre herkes yasa ve devlet karşısında eşittir. İster yönetsel görevlere katılsın isterse katılmasın. İster bilgin olsun ister el emeğiyle kazanan kişiler olsun. Dolayısıyla yurttaşlık bağlamında Kınalızâde'nin görüşleri daha çağdaş ve eşitlikçi bir yapıda görülmektedir.

Devlet çeşitleri söz konusu olduğunda *üçü doğru (krallık, aristokrasi, siyasi yönetim)*, *üçü sapkın (tiranlık, oligarşi, demokrasi)* altı çeşit devletten bahseden Aristoteles'e karşılık, Kınalızâde'nin tamamen Tûsî üzerinden Farabi çizgisini takip ederek *erdemli ve erdemsiz (cahil, fasık, sapkın)* şeklinde şehir ve devlet sınıflaması yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda ortaya konan düşüncelerin birbirinden uzak oldukları açıkça söylenebilir. Bu devlet çeşitleri hakkında alt başlıklarıyla beraber geniş açıklamalar yapan Aristoteles'e karşın, Kınalızâde'nin fazla ayrıntıya girmedeği görülmektedir. Burada sadece şöyle bir yakınlık kurulabilir: Aristoteles'in her ne kadar uygulama alanı olmasa da en iyi devlet şekli kabul ettiği krallık ile Kınalızâde'nin yaşadığı dönemin devlet şekli olan ve onun tarafından erdemli devlete örnek gösterilen Osmanlı'nın yönetim şekli olan saltanat yönetimi arasında bir benzerlikten söz etmek

mümkündür. Bu bağlamda her iki düşünce üzerindeki Platon etkisinden bahsetmek yanlış olmayacaktır.

Aristoteles'in siyaset felsefesi alanında ortaya koyduğu ve günümüzde de kabul gören *anayasanın üstünlüğü* ve *kuvvetler ayrılığı* gibi ilkelelerin ona has olduğu ifade edilmelidir. Saltanatla yönetilen bir toplumda yetişen Kınalızâde'nin bu tür konulara eğilmesini beklemek çok da gerçekçi olmaz kanısındayız. Zaten seleflerinde de böyle bir tartışma söz konusu değildir.

İdeal devlet bağlamında bir takım önerilerde bulunan Aristoteles'in devleti oluşturan nüfus ve ülke gibi unsurlar üzerinde durduğu görülmektedir. Yine devletin içerisinde yer alan ve devleti oluşturan insan gruplarının sayıldığı görülmektedir. Kınalızâde'de ise birkaç farklı sınıflamanın yapıldığı görülmektedir. Aristoteles ve Kınalızâde'nin yaptığı bu tasnifler birçok farklılık barındırmakla beraber, bazı maddelerin benzerliği dikkat çekmektedir. Örneğin, Aristoteles'in sınıflamasında yer alan savaşçı ve zenginlerin, Kınalızâde'de mücahit ve mal sahipleri olarak yer aldığı görülmektedir. Kınalızâde'nin bunlar dışında da sınıflamalar yaptığı görülmektedir ki bunların en dikkat çeken anlam kayması yaşayan bir kavram olan *nevâbit* ile ifade edilenidir.

Son olarak Kınalızâde'nin, Aristoteles'ten farklı olarak özellikle devlet başkanı, özellikleri, görevleri ve hakla ilişkileri üzerinde ayrıntılı olarak durduğu görülmektedir. Bunların genel itibarıyla Tûsî kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Felsefenin üç önemli alanından biri kabul edilen değer felsefesi, içerisinde birçok alanı barındırmakla beraber, şüphesiz bunların en ilgi çekeni ahlak felsefesi alanıdır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i başta olmak üzere diğer ahlak kitaplarının yazımıyla başladığı kabul edilen felsefi ahlak geleneği, önemli aşamalardan birisini İslam düşüncesi içerisinde kaydetmiştir. Her ne kadar sistematik birer ahlak kitabı olarak kabul edilmeseler de Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ilk İslam filozoflarının kaleme aldığı küçük çaplı ahlak eser ve risaleleri ile başlayan sürecin İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî gibi ahlak filozoflarının yazdığı sistematik ahlak felsefesi eserlerine evrildiği görülmektedir. Bu şekilde devam eden sürecin, en azından Osmanlı ilim dünyası açısından son halkalarından birisini, XVI. Yüzyılda yaşamış Kınalızâde Ali'nin yazmış olduğu *Ahlâk-ı Alâî*'nin oluşturduğu kabul edilmektedir.

Bakıldığı zaman aynı alan ve tarzda yazılan bu iki eser arasından yaklaşık iki bin yıl gibi uzun bir zaman dilimi vardır. Bununla birlikte bu iki filozof arasında, insanlık ve ahlak felsefesi alanında eser yazma ortak paydası dışında dini, sosyal ve kültürel hiçbir bağ ve benzerliğin bulunmadığı düşünüldüğünde, bunların ahlak alanında ortaya koyacağı düşüncelerin tespiti öncelikle, *insanlığın ortak ahlaki değerler ve ilkeler etrafında bir araya gelip gelemeyeceği yani ahlakın evrenselliği tartışmaları* bağlamında önem kazanmaktaydı. Ayrıca yaklaşık iki bin yıllık bir süreçte, felsefi ahlak alanında ortaya çıkan *düşünce değişimlerinin* ve özellikle İslam ahlak felsefesi üzerinde var olduğu söylenen *Aristoteles etkisinin nicelik, nitelik ve zamansal açıdan tespitini* yapmaya çalıştığımız bu çalışmada ortaya çıkan sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz.

Aristoteles'in kurucusu sayıldığı ahlak felsefesi bağlamında ortaya koyduğu fikir ve eserlerin hem özgünlük hem de etki yönünden Kınalızâde'nin düşünce ve eserinden daha önde olduğu gerçeği herkesin kabul edeceği bir husustur. Nitekim çalışmamız kapsamında değerlendirildiğinde, birinin etkileyen diğerinin etkilenen olma ihtimali bile bu gerçeği göstermektedir. Aristoteles'in eserlerinde yer alan fikirlerin, büyük oranda kendisi tarafından ve ilk defa ortaya konulduğu buna mukabil Kınalızâde'nin eserinde yer alan düşüncelerin büyük oranda önceki İslam ahlak filozoflarından özellikle de Tûsî'den alındığı bilinmektedir. Yine de bu ifadelerin ne Aristoteles'in, yaşadığı dönem ve

öncesinde ortaya konan fikirlerden tamamen bağımsız olduğu ne de Kınalızâde'nin hiçbir özgünlüğü veya yeni bir fikri olmadığı anlamına gelmediği bilinmelidir. Nitekim bunlara dair birçok ifade ve örnek, çalışma içerisinde yer almıştır.

Çalışmaya içerik bağlamında bakıldığında, öncelikle Kınalızâde'de mevcut olan *ferdi, aile ve devlet ahlakı* şeklindeki bir sınıflama ve değerlendirmenin en azından bir kabul olarak ve şeklen Aristoteles'te yer almadığı söylenmelidir. Ancak onun genel ahlaka dair düşünceleri, bununla beraber az da olsa aile konusunda söyledikleri ve siyaset felsefesine dair eseri düşünüldüğünde arada bir benzerlik kurulabilmektedir.

İlimler sınıflaması ve ahlâkın bu ilimler arasındaki yerinden başlamak üzere nefsin çeşitleri, mutluluk, asıl erdemler, orta olma ilkesi, sevgi ve dostluk gibi temel konularda ayrıntıya inildikçe Aristoteles ve Kınalızâde arasında birçok ortak fikir ve bilginin varlığı açıkça görülmektedir. Aile konusuna bakıldığında iki filozof arasında bir takım farklar olmakla birlikte başta *ailenin doğal bir yapı olması, unsurları (erkân-ı menzil), ailede kölelerin durumu* gibi pekçok konuda gerçekten de çok dikkat çekici düşünce benzerliklerine rastlanmaktadır.

Yaptığımız bu çalışmada Aristoteles ile Kınalızâde arasında en az benzerlik ve bağlantı kurulabilen alanın devlet anlayışı/ahlakı diğer bir ifadeyle siyaset felsefesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda ikisinin de kabul ettiği en temel fikir, Aristoteles'te *zoon politikon*, Kınalızâde'de *medeniyün bi't-tab* kavramlarıyla ifade edilen *insanın sosyal bir varlık* olarak kabul edilmesi düşüncesidir. Zaten her iki düşünürü göre devletin temelinde de bu düşünce yatmaktadır. Diğer bir ortak düşünce ise siyaset-adalet ilişkisidir. Bunun dışında Aristoteles'te daha çok kavramsal ve teorik bir yapıda görülen siyaset felsefesi konularının, Kınalızâde'de pratik alana yoğunlaştığı ve dar bir çerçevede tutulan devlet ahlakı konularının adâb-ı mülûk şeklini aldığı görülmektedir. Devlet ahlakı bağlamında Aristoteles ile Kınalızâde arasında ortaya çıkan bu büyük farklılığın en büyük nedeninin, İslam ahlak anlayışında ortaya konan siyaset ahlakının Aristoteles kaynaklı değil, Platon kaynaklı olduğu sonucuna varılmıştır.

Çalışmanın içeriğine dair varılan bu sonuçlara bakıldığında Aristoteles ile Kınalızâde Ali'nin ahlak felsefesi alanında işlemiş oldukları pekçok konuda neredeyse aynı fikirlere sahip oldukları açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Yine çalışmamız esnasında

yapılan araştırmalar neticesinde söz konusu birlikteliğin, sadece Kınalızâde ile Aristoteles arasında değil aynı zamanda onun birincil kaynağı durumunda olan Tûsî ve hatta İbn Sînâ, İbn Miskevyh gibi ahlak alanında eserler yazmış diğer İslam filozofları ile Aristoteles arasında da geçerli olduğu görülmüştür.

Bunlardan özellikle İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'in ahlak eserlerini oluştururken Aristoteles'in eser ve düşüncelerinden haberdar oldukları ve onun görüşlerini eserlerine doğrudan aldıkları düşünüldüğünde, Aristoteles'in diğer alanlarda olduğu gibi ahlak felsefesi alanında da Müslüman filozofların önemli kaynaklarından biri olduğu, dolayısıyla Aristoteles'in etki ve kaynaklığının sadece bir dönemle sınırlı kalmayıp sonraki dönem ahlak felsefesi kitapları için de geçerli olduğu sonucuna varılabilmektedir. Ne var ki bu kaynaklığın şekli açısından ilk dönem ile son dönem ahlak kitapları arasında bir farklılık söz konusudur. Bu farklılık, ilk dönem ahlak kitaplarında Aristoteles'in, doğrudan kaynak olarak gösterilirken sonraki dönem eserlerinde, onu doğrudan kaynak olarak gösteren İslam ahlak felsefesi eserleri üzerinden deyim yerindeyse dolaylı olarak kaynak gösterilmesidir.

Ancak bu durum, kaynağın tek olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Dolayısıyla Kınalızâde'nin kabul ettiği ve ortaya koyduğu ahlakî ilke ve düşüncelerin önemli kaynaklarından birisinin de Aristoteles olduğu ve Aristoteles'in ahlak alanına dair düşüncelerinin Kindî'den başlamak üzere Kınalızâde'ye gelinceye kadar ahlak felsefesi alanında yazan Müslüman filozoflar üzerinde az ya da çok, doğrudan ya da dolaylı olarak etkisinin olduğunu söylemenin yanlış olmayacağı kanısındayız. Ancak şu da var ki her bir Müslüman filozof çoğu alanda olduğu gibi ahlak alanında da kendisine ulaşan büyük mirasa sahip çıkmış, onu inandığı dinin ilkeleri doğrultusunda, taze bir ruh ve ulvî bir gayeye matuf yorumlayıp zenginleştirmiş ve yaşadığı dönemin ihtiyaç ve problemlerine uygun olarak insanlığın faydasına sunma yoluna gitmiştir. Böylece büyük bir birikim oluşmuştur. Kınalızâde Ali de tıpkı selefleri gibi aynı bilinç ve samimiyetle kendine tevarüs eden bu felsefi birikimi dini ve edebi muhteva ile zenginleştirerek kendinden sonrakilere en güzel şekilde aktarmaya çalışmıştır.

Diğer taraftan varlığını ortaya koyduğumuz bu benzer düşünce ve kabullerin sadece aktarım ve etki ile açıklanmasının eksik olacağı kanaatindeyiz. Her ne kadar Müslüman filozoflar üzerinde Aristoteles'in düşüncelerinin etkisinden söz edilse de şayet

Aristoteles'in ortaya koyduğu ahlâki fikirler, İslam Dini'nin ahlaki ilke ve esaslarına ve akl-ı selime ters olsaydı bu kadar çabuk ve bu kadar geniş oranda kabul görür müydü? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla şunu ifade edebiliriz: Aristoteles tarafından dile getirilen ahlaki ilke ve esaslar ile İslam ahlakının ortaya koyduğu ilke ve esaslar arasında içerik ve amaç bağlamında bir takım farklılıklar olsa da söylemde bir birliktelik söz konusudur. Belki de bunun en güzel örneği, Hz. Peygamber'in "*İşlerin en hayırlısı orta olandır*" sözüyle, Aristoteles'in her iş ve düşüncede *orta olanın* (altın orta) aranması düşüncesi arasındaki paralelliktir. Buna temel erdemler konusu da eklenebilir. Bu durum, birbirine çok uzak olan iki düşünce arasında ahlak gibi önemli bir konuda ortak paydaların varlığından bahsetme imkânı doğurmaktadır. Bu da ahlakın evrenselliği fikrini güçlendiren ve aklın yolu birdir sözünü doğrulayan bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda her iki düşüncede de akla yapılan vurgu önem kazanmaktadır.

Hem Aristoteles hem de Kınalızâde'nin her ne kadar yenilikçi tarzda bir felsefe ortaya koymaya çalıştıkları bir realite ise de gelenekten ve yaşadığı toplumun bir takım menfi etkilerinden kendilerini tam manasıyla korudukları söylenemez. Yani bu filozoflar zaman zaman genel felsefeleri ve düşünce yapıları bakımından kendilerinden beklenen çıkışı yapmamış ya da yapamamışlardır. İster bu menfaate dayalı bir eksiklik isterse zihinsel ve manevi olsun. Bu bağlamda Aristoteles'in kadın ve kölelik hakkındaki düşünceleri ile Kınalızâde'nin kölelik hakkındaki düşünceleri örnek olarak verilebilir. Kız çocuklarının eğitimi ve çok eşlilik meselesinde gösterdiği tavrı kölelik ve cariyelik noktasında gösteremeyen Kınalızâde'nin, aldığı dini eğitim (fıkıh/hukuk) ve toplumsal kabulün etkisinde kaldığı söylenebilir.

Yine bu bağlamda Kınalızâde'nin eserini yazarken gütmeyi amaçladığı felsefî kaygıyı tam olarak eserine yansıttığı söylenemez. Bu çerçevede Kınalızâde'nin eserinde zaman zaman felsefî bilgi, düşünce ve tarz eksikliği hissedilmektedir. Bunun yanında Kınalızâde'nin birçok yerde, seleflerinde geçen filozof görüşlerini ki buna Aristoteles de dâhildir, eserine almadığı görülmektedir. Bu, felsefî düşünce ve eğitim eksikliğinden kaynaklanmıyorsa, giriş bölümünde ifade edildiği üzere felsefe-din tartışmaları ekseninde bir geçiş dönemi filozofu olan Kınalızâde'nin, toplumda var olan felsefe düşmanlığının ve yönetici kimliğinin de etkisiyle felsefeye mesafeli görünme düşüncesinden

kaynaklanan bir durum olarak görölmek durumundadır. Gerçi her iki kabul de bu eksikliğin varlığını yadsıtamaz.

Yaptığımız bu çalışmanın teorik olarak, ahlak felsefesi alanında yapılan çalışmalara bir katkı ve alana ilgi duyulmasına bir vesile olanağı sunması ümidini taşıyoruz. Pratik alanda ise, en azından ahlaki ilke ve değerlere, erdemli bir hayat sürmenin önem ve şerefine, insanı insan yapan en değerli vasfın ahlaklılık olduğuna dikkat çekmesi arzumuzdur. Yaşadığımız dünyada her gün şahit olduğumuz ya da duyduğumuz birçok cinayet, suç ve kötülüğün ahlak ve erdemden uzak bir yaşamın getirisi olduğu endişesini taşımaktayız. Dolayısıyla ahlak alanında yapılacak önemli ve etkili çalışmaların bunların bertaraf edilmesine katkı sağlayacağı düşüncesiyle ahlak alanında bu tür çalışmaların yapılmasını tavsiye etmeyi çalışmanın bir gereği olarak görüyoruz.

Bununla birlikte tezimizin bir kısmını oluşturan Kınalızâde üzerine yaptığımız çalışma, her zaman dile getirilen Gazâli ve İbn Rüşd sonrası İslam dünyasında felsefenin olmadığına dair egörüşlerin haklılığını tartışılır hale getirmektedir. Elbette sonraki dönemlerde Farabi ya da İbn Sina gibi büyük bir filozof yetişmemiştir ancak bu, felsefenin tamamen terkedildiği anlamına gelmemektedir. Henry Corbin başta olmak üzere bazı batılı araştırmacıların önyargıya dayalı olarak yaptığı bu ve benzeri eleştirilerin yersiz olduğunu gösteren en güzel örneklerden birisi, XVI. Yüzyıl Osmanlısı'nda yaşamış Kınalızâde'nin felsefeyi önemseyen düşünce anlayışı ve bu tarzda ortaya koyduğu eseridir. Bu bağlamda özellikle Osmanlı dönemi ilim ve felsefe anlayışının ve bu dönemde yetişmiş ilim adamlarının ayrıntılı çalışmalarla ele alınması gerektiği açıktır. Son yıllarda bu konuda bazı kayda değer araştırmaların yapılmadığını söylemek haksızlık olur. Bizim çalışmamızın da bu amaca hizmet eden çalışmalardan biri olmasını ümit ediyoruz. Ancak yapılacak daha çok araştırma ve katedilecek daha uzun bir yolun var olduğu da ayrı bir hakikattir.

KAYNAKÇA

- Adivar, Abdülhak Adnan, “Kınalı-Zâde Ali Efendi”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, VI, 1977, 709-711.
- Adkins, A. W. H., *The Connection between Aristotle's Ethics and Politics (Aristoteles'in Ahlakı Ve Siyaset Felsefesi Arasındaki İlişki)*, *Political Theory*, 12, 1984, 29-49.
- Akarsu, Bedia, “Sokrates’de Erdem Düşüncesi”, *Felsefe Arkivi Dergisi*, 13, 1962, 57-73.
- _____, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998, 7.
- Akgün, Mehmet, “Yunan Düşüncesinin Eşiğindeki Düşünür Homeros Ve Ahlâk”, Yavuz Kılıç (Ed.), *Antik Yunan’da Felsefe Ve Çağımıza Etkileri*, (ss.239-261), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.
- Akkanat, Hasan, “İbn Sina’nın Akli Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi”, *Dini Araştırmalar*, 11/31, 2008, 195-234.
- Aksoy, Hasan, “Kınalızâde Ali Efendi”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XXV, 2002, 416-417.
- Algül, Hüseyin, “Kınalızâde Ali Çelebi’nin Hayatı Ve Şahsiyetini Konu Alan Bir Makale Üzerine”, *Nesil*, 5, 1979, 28-32.
- Ali, Kevser Kamil; Ögüt, Salim, “Çok Evlilik”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, VIII, 1993, 365-369.
- Allan, D.J., *Practical Syllogism*, Autour d'Aristote; recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion, Louvain 1955, 325-340.
- Alon, Ilai, “Fârâbî’nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit”, Kazım Güleçyüz (Der. ve Çev.) *İslâm’da Siyaset Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 217-248.
- Alper, Ömer Mahir, “İbn Sînâ (Eserleri)”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XX, 1999, 337-345.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, Elis Yayınları, Ankara 2008.

- Anay, Harun, *Celâleddin Devvâni Hayatı, Eserleri, Ahlâk Ve Siyaset Düşüncesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.
- Ando, Takatura, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, The Hague 1971.
- Annas, Julia, "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind*, 86, 1977, 532-554.
- _____, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York 1993.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, (Çev.: Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, 283.
- Aristoteles, *De Anima / Ruh Üzerine II*, (Çev.: Celal Gürbüz), Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.
- _____, *Eudemos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.
- _____, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, (Çev.: H. Nur Erkızan), Bulut Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *İkinci Çözümlemeler*, (Çev.: Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Magna Moralia*, (Çev.: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016.
- _____, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2010.
- _____, *Nikomakhos'a Etik (Ethika Nikomakheia)*, (Çev.: Zeki Özcan), Sentez Yayınları, Bursa 2014
- _____, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012.
- _____, *Organon V- Topikler*, (çev: Ragıp Atademir), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Politika*, (Çev.: Ersin Uysal), Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Politika*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Politika*, (Çev.: Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul 2014.
- _____, *Politika*, (Çev.: Murat Temelli), Ark Kitapları, İstanbul 2013.

_____, *Retorik*, (Çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Ruh Üzerine*, (Çev.: Zeki Özcan), Birleşik Yayınevi, Ankara 2011.

Aristotle, *Magna Moralia*, Trans. by St. G. Stock, The Complete Works of Aristotle içinde, ed. W. D. Ross, The Clarendon Press, Oxford 1915.

_____, *Nicomachean Ethics, Translated with Introduction, Notes, and Glossary, by Terence Irwin*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1999.

_____, *The Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross, Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown, Oxford University Press, New York 2009.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1– Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2– Sofistlerden Platon’a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3 – Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

Arslan, Hulusi, “Kınalızâde Ali Efendi’de Ahlâk-Din İlişkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 2014, 49-65.

Ateş, Süleyman, *Kur’an’a Göre Evlenme Ve Boşanma*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1998.

Aydın, Mehmet Akif; Hamidullah, Muhammed, “Köle”, ”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XXVI, 2002, 237-246.

Aydın, Mehmet Şevki, “Kınalızâde Ali Efendiye Göre Kız Çocuklarının Eğitimi”, *Osmanlı Dünyasında Bilim Ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, IRCICA, İstanbul 2001, 175-183.

Aydın, Mehmet, “İbn Sînâ’nın Mutluluk (Es-Sa’âde) Anlayışı”, Aydın Sayılı (Ed.), *İbn Sînâ- Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (ss. 539-561), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014.

Aynî, Mehmet Ali, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi, İstanbul 1939.

- Baracchi, Claudia, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2008.
- Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato And Aristotle*, Methuen, London 1906.
- Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (Çev.: Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul 2004.
- _____, *Aristoteles -Düşüncenin Ustaları*, (Çev.: Bahar Öcal Düzgören), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002.
- Bayladı, Derman, *Pythagoras – Bir Gizem Peygamberi*, Say Yayınları, İstanbul 2008.
- Bayrakdar, Mehmet, “Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu”, (Çev.: Mehmet Vural), *Kelam Araştırmaları*, 10/1, 2012, 117-126.
- _____, “Kınalızâde Ali Efendi ve Evrim Fikri”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 31-37.
- _____, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- _____, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat Yayınları, İstanbul 2001.
- Bayraklı, Bayraktar, *İslâm ve Eğitim*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Bayraktar, M. Faruk, “İslâm’a Göre Kadının Eğitim-Öğretimi”, İbrahim Canan (Ed.), *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*, (ss. 79-101), Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Benn, Alfred William, B.A., *Early Greek Philosophy*, Archibal Constable & CO Ltd., London 1908.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Bobonich, Christopher, Destrée, Pierre, *Akrasia in Greek Philosophy From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden and Boston 2007.
- Bolelli, Nusrettin, “İslâm Tarihinde Okuma-Yazma Ekseninde Arapçanın Gelişmesine Katkı Yapan Kadınlar”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/3, 2012, 19-29.

- Bostock, David, "Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics", *Phronesis*, 33, 1988, 251-272. Hughes, Gerard J., *Routledge Philosophy GuideBook to Aristotle on Ethics*, Routledge, London and New York 2001.
- Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York- Oxford, 1991.
- Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, Adam And Charles Black, London & Edinburgh, 1892. Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Mehmet İzzet, Orhan Saadettin), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Büyükdüvenci, Sabri, "Aristoteles'te Mutluluk Kavramı", *Felsefe Dünyası*, 9, 1993.
- C.C.W. Taylor, *Sokrates- Düşüncenin Ustaları*, (Çev.: Cemal Atila), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002.
- Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, (Çev.: Oğuz Özügül), Pencere Yayınları, İstanbul 2011.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Felsefe Tarihi – Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Chamberlain, Charles, "The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics [Aristoteles Etiğinde Prohairesis'in Anlamı]", *Transactions of the American Philological Association*, 114, 1974, 147-157.
- Cicero, M. Tullius, *De Natura Deorum – Tanrıların Doğası*, (Çev.: Çiğdem Menzilioğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- Cihan, Ahmet Kâmil, "Kınalızâde'ye Göre Mutlak Hikmetin Erdem Olan Hikmetten Farkı", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 231-239.
- Clark, Stephen, "The Use of 'Man's Function' in Aristotle ('İnsanın İşlevi'nin Aristoteles'de Kullanımı)", *Ethics*, 82, 269-283.
- Cooper, John M., *Aristotle on Friendship*, Essays on Aristotle's Ethics Edited by Amelie Oksenberg Rorty, United of California Press, Berkeley and Los Angeles 1980.

- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi - Ön-sokratikler ve Sokrates*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2009.
- _____, *Felsefe Tarihi- Aristoteles*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013.
- _____, *Felsefe Tarihi- Platon*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1995.
- Cornford, Francis Macdonald, *Sokrates Öncesi Ve Sonrası*, (Çev.: A.M. Celal Şengör, Senem Onan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- Coşkun, Gülçin Balamir, “Çoğulcu Demokratik Sistemlerde Aristoteles Mirası: Ilımlı Siyaset Anlayışı”, *Cogito (Aristotelesçilik)*, 78, 2014, 262-272.
- Çağrı, Mustafa, “Ahlak”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, II, 1989, 1-9.
- _____, “Kınalızâde’de Siyaset Ahlakı”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 57-71.
- _____, “Tedbîrü’l-Medîne”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XL, 2011, 259-260.
- _____, “Tedbîrü’l-Menzil”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XL, 2011, 260-261.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Dem yayınları, İstanbul 2014.
- Çebi, Sezgin Seymen, “Aristoteles’te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme”, *Hukuk Kuramı*, 2/6, 2015, 1-19.
- Çötök, Tufan, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi olarak Phronesis*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011.
- Davison, J. A., *Protagoras, Democritus, and Anaxagoras (Protagoras, Demokritos ve Anaxagoras)*, The Classical Quarterly, 3 (1/2), 1953, 33-45.
- Devvâni, Celâleddin, *Ahlâk-ı Celâli*, Matbaa-i Münşi Nevî-i Kışver, Leknev 1334.
- Diels, Hermann, *Die Fragmente Der Vorsokratiker – Griechisch Und Deutsch*, Vecidmansche Bunhhandlung, Berlin 1903.
- Doğan, Hüseyin, “Karakter ve Kişilik Oluşumunda Anne Sütünün Rolü”, 2016, http://www.tavsiyeediyorum.com/makale_17206.htm(25.05.2017)
- Durak, Nejdî, *Aristoteles ve Fârâbî’de Etik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009.

- _____, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.
- Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Çev.: İsmet Özel), Şule Yayınları, İstanbul 2009.
- Elmalı, Osman, Özden, H. Ömer, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2011.
- Engin, Nihat, “Köle (Osmanlılar’da Kölelik)”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XXVI, 2002, 246-248.
- Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2000.
- Erdoğan, Eyüp, “Platon ve Aristoteles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 2009, 137-162.
- Erhat, Azra, *Hesiodos Eseri Ve Kaynakları (Önsöz Giriş Ve Sözlük)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1977.
- Erkızan, H. Nur Beyaz, “Aristoteles’de İnsanın Doğası Üzerine”, *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 237-247.
- _____, *Aristoteles Yazıları - Etik ve Politika Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2012.
- Esenyel, Melek Zeynep, “İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir? Aristotelesçi Bir Bakış”, *Kaygı -Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 12, 2012, 210-220.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât*, (Çev.: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, (Tah.: Muvaffak Fevzi el-Cebr), Daru’l-Yenâbi‘, Dimeşk 2006.
- _____, *Et-Tenbîh alâ Sebîli’s-Saade*, (Tah. ve Tal.: Cafer Ali Yasin), İntişarâti Hikmet, İran 1371.

_____, *Fusûlü'l-Medenî*, (Çev. Hanifi Özcan), M.Ü. İlahiyat Fakltesi Yayınları, İstanbul 2005.

_____, *İdeal Devlet el-Medînetü'l-Fâzıla*, (Çev.: Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2013.

_____, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'âda)*, (Çev.: Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2013.

Gafarov, Anar, *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

Galen, *Kitabu'l-Ahlâk*, (Nşr.: Abdurrahman Bedevi), Dirasât ve Nusûs fî'l-Felsefeti ve'l-Ulûm i'nde'l-Arab, Müessesetü'l- Arabiyye, Beyrut 1981.

Gazâli, Ebu Hamid, *Felsefenin Temel İlkeleri – Makasidu'l-Felâsife*, (Çev.: Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 2002.

_____, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Çev.: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1992.

_____, *Mîzânü'l-Amel/Amellerin Ölçüsü*, (Çev.: Remzi Barışık), Kılıçaslan Yayınları, Ankara 1970.

Gomperz, Theodor, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Translated by Laurie Magnus, M.A., John Murray, London 1920.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, 18.

Grakov, B.N., *İskitler*, Selenge Yayınları, İstanbul 2006.

Grgic, Filip, "Aristotle on the Akritic's Knowledge", *Phronesis*, 47, 2002, 336-358.

Güler, Sibel, "Türk Mutfak Kültürü ve Yeme İçme Alışkanlıkları", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 2010, 24-30.

Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998.

Hançerlioğlu, Orhan, "Oikonomia", *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, IV, 1993, 294.

_____, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.

Heath, Malcolm, "Aristotle on Natural Slavery", *Phronesis*, 53, 2008, 243-270.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lectures on The History of Philosophy* : Translated from the German by E. S. Haldane, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., London 1892.
- Heimsoeth, Heinz, *Ahlak Denen Bilmece*, (Çev.: Nermi Uygur), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978.
- Henry, Devin, “Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia”, *Ethical Theory and Moral Practice (Papers Presented to the Annual Conference of the British Society for Ethical Theory, Glasgow, 13-15 July 2001)*, 5, 2002, 255-270.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev.: Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Herodotos, *Tarih*, (Çev.: Müntekim Ökmen), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *The History of Herodotus*, Translated by George Rawlinson Edited by E.H. Blakeney, M.A. in 2 vols., J. M. Dent & Sons Ltd., London 1936, I/141.
- Hesiod, *Theogony and Work and Days*: Translated with an Introduction and Notes by M. L. West, Oxford University Press, Oxford & Newyork, 1988, Introduction(VII-XXI).
- Hesiodos, *İşler Ve Günler- Tanrıların Doğuşu*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Homeros, *İlyada*, (Çev.: Azra Erhat, A. Kadir), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *Odysseia*, (Çev.: Azra Erhat, A. Kadir), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *Odysseia*, (Ed.: Taşkın Köksal), Yason Yayınevi, Ankara 2015.
- Hughes, Gerard J., *Aristotle on Ethics*, Rotledge, London and New York 2001.
- Iamblichus, *Life of Pythagoras*, Translated From The Greek Thomas Taylor, Theosophical Publishing House, California 1918.
- İbn Haldun, *Mukaddime I*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2015.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi*, (Çev.: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, (Tah.: Nevâf el-Cerrâh), Dâr Sâdır, Beyrut 1427/2006.

İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi- Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, (Çev.: Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.

İbn Sînâ, "Aile Siyasetine Dair Risale", (Çev.: Vecdi Akyüz), *Sosyo-Kültürel Değişme Surecinde Türk Ailesi 3*, Ankara 1992, 64-75.

_____, "Aksamu'l-Ulumi'l-Akliyye", Abdülemir Z. Şemseddin (Ed.), *El-Mezhebü't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*, (ss. 261-272), Daru'l-Kitabi'l-Alemî, Beyrut 1988.

_____, "es-Siyâsetü'l-Menziliyye", Abdülemir Z. Şemseddin (Ed.), *El-Mezhebü't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*, (ss. 232-260), Daru'l-Kitabi'l-Alemî, Beyrut 1988.

_____, "İlmü'l-Ahlâk", Abdülemir Z. Şemseddin (Ed.), *El-Mezhebü't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*, (ss. 373-374), Daru'l-Kitabi'l-Alemî, Beyrut 1988.

_____, *Aşkın Mahiyeti Hakkında: Risâle Fi Mahiyeti'l-Aşk*, (Çev.: Ahmed Ateş), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017.

_____, *En-Necât*, (Çev.: Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.

_____, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

_____, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, (Tah. ve Çev.: Fatih Toktaş), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

_____, *Risâle-i Aşk* (Mecmu'ı Resâil içinde), Ayet-i İshrâk, Kum 1388, 405-456.

_____, *Uyunu'l-Hikme*, (Nşr. Abdurrahman Bedevi), Beyrut 1980.

_____, *Tanımlar Kitabı-Kitâbu'l-Hudûd*, (Çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan), Elis yayınları, Ankara 2013.

İbnü'n-Nedim, Ebül Ferec Muhammed b. İshak, *El-Fihrist*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

- İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri 2*, (Çev.: Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- İsfahanî, Ragıp, *İnsan/İki Hayat İki Saadet*, (Çev.: Mevlüt F. İslamoğlu), Pınar Yayınları, İstanbul 1996.
- İzmirli, Celâleddin, *İhvan-ı Safâ Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1949.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, (Sad.: Süleyman Hayri Bolay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Jones, W.T., *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Kalaycı, Nazile, “Daimon’dan Eudaimonia’ya: Aristoteles’te Mutluluk”, *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 257-273.
- Kam, Ferit, “Kınalızâde Ali Çelebi”, *Daru’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4, 1332, 357-379.
- Karaman, Hüseyin, *Ebu Bekir Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Karlığa, Bekir, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1979.
- Kaşifi, Hüseyin Vaiz, *Ahlak-ı Muhsinî*, Bombay 1312.
- Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn I*, (Haz.: Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.
- Kavasoğlu, Özcan (Yalçın), *İslam Etiği’nin Aristotelci Kaynakları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1995.
- Kaya, Mahmut, “Aristo”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, III, 1991, 375-378.
- _____, “İhsâu’l-Ulûm”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XXI, 2000, 549-550.
- _____, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, Çıra Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.

_____, *Kindî: Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Keklik, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1966.

Kenny, A., “The Practical Syllogism and Incontinence”, *Phronesis*, 11, 1966, 163-184.

Khan, Charles H., “Aristotle Versus Descartes on the Concept of Mental”, Ricardo Salles (Ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*, Oxford 2005.

Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.

Kınalızâde Ali b. Emrullah, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak Matbaası, Kahire 1833.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâ’î*, (Haz.: Mustafa Koç), Klasik, İstanbul 2012.

_____, *Ahlâk-ı Âlâ’î*, (Haz.: Mustafa Koç), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.

_____, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, (Sad.: Murat Demirkol), Fecr Yayınları, İstanbul 2016.

_____, *Ahlâk - Ahlâk-ı Alâî*, (Sad.: Hüseyin Algül), Tercüman 1001 Temel Eser-30, t.y..

_____, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, (Haz.: Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser-69, t.y..

Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şuarâ II*, (Haz.: İbrahim Kutluk), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981.

Kırk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers – A Critical History With A Selection Of Texts*, Cambridge University Press, London & New York 1957.

Kindî, Ya'kub b. İshak, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, (Çev.: Mustafa Çağrıçı), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2016.

Kinsey, Brian (Ed.), *Ancient Greece: An Illustrated History*, Marshall Cavendish, New York 2011.

Koç, Bozkurt, “Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba”, *Dinî Araştırmalar*, 11/31, 2008, 49-60.

Koç, Mustafa, *Giriş (Ahlâk-ı Alâî İçerisinde)*, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Konstan, David, *Greek Friendship*, The American Journal of Philology, 117, 1996.

Köroğlu, Burhan, “İbni Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *Divan Dergisi*, 1996/1, 45-65.

Köse, Ali, *Ahlâk-ı Alâî'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbîri'l-Menzil'de Eğitim*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, (Çev.: Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.

Kraut, Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, New Jersey 1989.

Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, (Çev.: Candan Şentuna), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997.

Kuşlu, Harun, Aydın, Metin, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, M. Zahit Tiryaki (Ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, (ss. 9-30), Nobel Kitap, İstanbul 2016.

Kutluer, İlhan, “Aşk”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, IV, 1991, 17-18.

_____, “Hikmet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XVII, 1998, 503-511;

_____, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

_____, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.

_____, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, (Çev.: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.

Laks, A., “*Prohairesis*”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Schwabe Verlag, Basel 1989.

Lear, Gabriel Richardson, *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton University Press, New Jersey 2004.

Lloyd, G.E.R., *Aristoteles*, (Çev.: Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.

- MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde- Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, (Çev.: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *Ethik'in Kısa Tarihi – Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, (Çev.: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Macit, Muhittin, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 2004, 59-83.
- Martin, Thomas R., *Ancient Greece: From Prehistoric to Hellenistic Times*, Second Edition, Yale University Press, New Haven & London 2013.
- Mattéi, Jean-François, *Platon*, (Çev.: İsmail Yergüz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008. Çötök, Tufan, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi olarak Phronesis*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011.
- Mâverdi, *Edebü’-d-Dünyâ ve’-d-Dîn*, (Şerh.: Muhammed Kerim Racih), İkra Yayınları, Beyrut 1985.
- McKerlie, Dennis, “The Practical Syllogism and Akrasia”, *Canadian Journal of Philosophy*, 21, 1991, 299-321.
- McKirahan, Richard D., *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2010.
- Meydan, Sinan, *Son Truvalılar/Truvalılar Türkler ve Atatürk*, Truva Yayınları, İstanbul 2006.
- Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, (Haz.: Abdulah Tümsek), İnsan Yayınları, 2004.
- Mücahid, Huriye Tevfik, *Fârâbî’den Abduh’a Siyasî Düşünce*, (Çev.: Vecdi Akyüz), İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Nagel, Thomas, “Aristoteles’in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri”, (Çev. H. Nur Erkızan), *Doğu Batı*, 4, 2014, 147-155.
- Nietzsche, Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev.: Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul 2011.

- Ocak, Hasan, “Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklene Anlamin İlkçağ’dan Ortaçağ’a Evrimi”, *FLSF(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 11, 2011, 79-101.
- _____, “İslâm Ahlâk Felsefesinde Et-Tedbîru’l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı”, *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 6, 2013, 85-118.
- Oktay, Ayşe Sıdika, “Kınalızâde Ali Efendi’de Ahlâki Yasa Ve Değerlerin Kaynağı Sorunu”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 383-390.
- _____, “Kınalızâde Ali Efendi’nin Nefs Konusundaki Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2001.
- _____, “Kınalızâde Ali’de Hikmet Kavramı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 2003, 25-36.
- _____, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Oktay, Cemil, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Okudan, Rifat, “Ahlâk-i Alâî’de Kalb Hastalıklarından Riyâ ve Tedavisi”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 407-416.
- Omay, Necati Murad, *Aristoteles’te İnsanın Nihai Amacı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Oranlı, İmge, “Aristotelesçi Etik ve Akrasia Problemi”, *Cogito (Aristotelesçilik)*, 78, 2104, 239-247.
- Orhan, Özgüç, “Homeros Ve Hesiodos’da Adalet Kavramının Kökenleri Ve Platon’a Yansımaları”, *FLSF (Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 13, 2012, 11-38.
- Orman, Sabri, “İlm-i Tedbîr-i Menzil Oikonomia ve İktisat”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi I*, Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1992, 255-300.
- Ökten, Kaan H., “Prohairesis ve Dikaïosune”, *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 302-317.
- Özcan, Muttalip, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2011.

- Özcan, Zeki, “Aristoteles’de Noûs Kavramı”, *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 150-180.
- Özden, H. Ömer, “Kendini Bilmek Bilgisi”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 6, 2004, 25-37.
- Özkan, Fatih, “Sokrates’in Entelektüalist Ahlâkı”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 2013, 35-53.
- Öztanrıkulu, Nurten, “Aristoteles ve İnsan Doğası: Tür Olarak ‘İnsan’ın Etik Ve Siyasette İnşası”, Yavuz Kılıç (Ed.), *Antik Yunan’da Felsefe Ve Çağımıza Etkileri*, (ss. 83-90), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.
- Özturan, Hümeýra, *Akıl Ve Ahlak - Aristoteles Ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.
- Öztürk, Hüseyin, *Kınalızâde Ali Çelebi’de Aile*, Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Pearson, Giles, *Phronesis Aristoteles a Mean in the Eudemian Ethics*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, Editor: David Sedley, Volume XXXII, Oxford University Press, New York 2007.
- Peker, Hidayet, “İbn Sîna’nın Bilimler Sınıflaması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 2000, 447-452.
- Peters, Francis, E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Platanakis, Charilaos, “Aristotelesçi Arkadaşlığın Zorunluluğu”, *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 275-289.
- Platon (Eflatun), *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *Gorgias*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Diialoglar*, (Çev. Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.
- _____, *Euthyphron*, (Çev.: Güvenç Şar), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.
- _____, *Philebos*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013

_____, *Protagoras*, (Çev.: Nurettin Şazi Kösemihal), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.

_____, *Sokrates'in Savunması*, (Çev.: Oğuz Kılıç), Kare Yayınları, İstanbul 2006.

_____, *Yasalar*, (Çev.: Candan Şentuna, Saffet Babür), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.

Pomeroy, Sarah B., *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*, Oxford University Press, Oxford & New York 2004.

Randall, John Herman, *Aristotle*, Columbia University Press, New York 1960.

Râzî, Ebu Bekir, *Ruh Sağlığı- et-Tıbbu'r-Rûhânî*, (Çev.: Hüseyin Karaman) İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Rifat, Samih, *Herakleitos – Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.

Robin, Léon, *Greek Thought and The Origins of The Scientific Spirit*, Routledge, London & New York 1996.

Ross, W. D., *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.

Russell, Bertrand, *Hisroty of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, George Allen and Unvin Ltd., Great Britain 1947.

Sahakian, William S., *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1995.

Said, Suzanne, *Homer and the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Saruhan, Müfit Selim, “İbn Sînâ'da Ahlakî Çözüm Üzerine”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu- Bildiriler I*, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, 121-149.

_____, “İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”, *AÜİFD*, 47, 2006, 87-105.

Saxonhouse, Arlene W., “Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives”, *Polity*, 15, 1982, 202-219.

Sevil, Ekrem, *Platon'un Tanrı Anlayışı*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2007.

- Skirbekk, Gunnar, Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev.: Emrah Akbaş, Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul 2013.
- Soccio, Douglas J., *Felsefeye Giriş - Hikmetin Yapıtaşları*, (Çev: Kevser Kıvanç Karataş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.
- Soysal, Deniz, "Schopenhauer'da Ölüm ve Ölüm Korkusu Üzerine", *Tabula Rasa*, 25-26, 2009, 109-121.
- Stace, W.T., *A Critical History of Greek Philosophy*, Macmillan and Co. Limited, London 1920.
- Steward, J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford, London 1892.
- Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980.
- _____, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973.
- Sühreverdî, Şihabüddin, *Avârifü'l Meârif*, (Çev.: Abdülvehhab Öztürk), Saadet Yayınevi, İstanbul 2010.
- Şahinoğlu, Şeyma, *İbn Sînâ'da Ahlâk Sorunu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Şengün, Mustafa, "Ahlak Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 2007, 201-221.
- Tannenbaum, Donald, G. David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, (Çev.: Fatih Demirci), Liberte Yayınları, Ankara 2013.
- Taylor, A. E., *Plato*, Constable Company Ltd. London 1914.
- Tevfik, Rıza, "Aristo'ya İttibâen Kınalızâde'nin Tasnifi", *Ulûmu İktisadiye ve İctimaiye Mecmuâsı*, 1/1-3; 1924, 377-380.
- Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (Çev.: İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2002.
- Timuçin, Afşar, *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul 1976.

_____, *Düşünce Tarihi 1: Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları*, Bulut Yayınları, İstanbul 2010.

Topdemir, Hüseyin Gazi, “Aristoteles’in Bilim Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, 32, 2000, 23-36.

_____, *Sofos, Sofist, Filozof: Hayat ve Bilgelik*, Ilgaz Felsefe Günleri I: Felsefe ve Hayat, 2010, 3-4, [ttp://80.251.40.59/ankara.edu.tr/topdemir/sofossofist.pdf](http://80.251.40.59/ankara.edu.tr/topdemir/sofossofist.pdf).

Turan, İbrahim “Osmanlı Dönemi Ahlak Kitaplarında Aile Ahlakı: Ahlâk-ı Alâî Örneği”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 315-334.

Turhan, Kasım, “İnayet”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı, XXII, 2000, 265-266.

Tûsî, Hâce Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, (Tas. ve Kur.: Siyavuş Hoşdıl), Müessese-i İntişarat-ı Ferâhânî, Tahran 1389.

Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, (Çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.

Türer, Celal, “Kınalızâde’de Mutluluk”, *Felsefe Dünyası*, 30, 1999, 80-90.

Türker, Ömer, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3/22, 2011, 533-556.

Türkeri, Mehmet, “Aristoteles, Fârâbî ve İbn Miskeveyh’in Ahlak Kuramlarında “Dostluk”un Önemi”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX, 2004, 79-101.

_____, “Aristoteles’in Etiğinde ‘Kendine Hâkim Olma’ ve ‘Erdem’ İle İlişkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 2004, 77-94.

Uluç, Tahir, “Kınalızâde Ali Efendinin Nefis Görüşü”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı* (ss. 251-269) , A. Sıdika Oktay (Ed.), SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014.

Uysal, Enver, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 2004, 141-156.

Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlâk*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001, 34.

- _____, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi- Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yayınları, İstanbul 2004.
- Ünver, Süheyl, *Gıda Tarihimizde Öğle Yemeği Yoktur*, Salnâme 1390/1970 Yıllığı, Aba Yayınları, İstanbul 1970, 90-94.
- Von Aster, *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (Çev.: Vural Okur), İm Kitapları, İstanbul 1999.
- Vranas, Peter B. M., "Aristotle on the Best Good: Is "Nicomachean Ethics" 1094a 18-22 Fallacious?", *Phronesis*, 50, 2005, 116-128.
- Warren, J. I., *Democritus, the Epicureans, Death, and Dying* (*Demokritos, Epikürizm, Ölüm ve Ölmek*), *The Classical Quarterly*, 52 (1), 2002, 193-206.
- Watson, John, *Hedonistic Theories From Aristippus to Spencer*, Macmillian Co, London And New York 1895.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği - Kaynakları ve Gelişimi*, (Çev: İbrahim Halil Üçer), Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
- Yahya İbn Adî, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, (Çev.: Harun Kuşlu), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Yakıt, İsmail, *Kınalızâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi*, Sosyoloji Konferansları, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, 23. Kitap, İstanbul 1991.
- Yanık, Barbaros, "Aristoteles'in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi", *Cogito (Aristoteles)*, 77, 2014, 318-351.
- Yaran, Cafer Sadık, "Kınalızâde'nin Nefs Teorisi ve Erdem Etiği", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyum Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, 219-229.
- Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Yayınları, İstanbul 2012.
- Yılmaz, Ertan; Tamam, Lut; Bal, Ufuk, "Poligami ve Ruh Sağlığına Etkileri (Polygamy and its Effect on Mental Health)", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7/2, 2015, 221-228.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Ahmet Aydoğdu), Say Yayınları, İstanbul 2008.

_____, *Outlines of The History of Greek Philosophy* : Translated With The Author's Sanction by Sarah Frances Alleyne and Evelyn Abbott, Longmans, Green and Co., London 1886.

Ziya (Yörükan), Yusuf, *İstanbul'da Yetişen İlk Filozoflarımızdan Kınalızade Ali Efendinin "Terbiye/Eğitim" Hakkında Ki Fikir Ve Görüşlerine Bir Bakış*, (Sad.: Mustafa Bulut), Hikmet Yurdu, 8/15, 2015/1, 297-302.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Süleyman TAŞKIN
Doğum Yeri ve Tarihi	Darende / 1979
Eğitim Bilgileri	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Selçuk Üniversitesi S.B.E.
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce.
Bilimsel Faaliyet	
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı (2001-2012) Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2012-...)
İletişim	
E-Posta Adresi	staskin@bingol.edu.tr
Tarih	29/09/2017