

İslam Ahlak Felsefesinin İnsan ve Erdem Tasavvuru

Kübra Bilgin Tiryaki

Tartışma Soruları

- İslam ahlak düşüncesinin bir parçası olarak ahlak felsefesinin ana meseleleri nelerdir?
- Felsefi ahlak içerisinde ortaya çıkan temel ekol ve yaklaşımların temel perspektiflerini değerlendiriniz.
- İtidal teorisi kapsamında erdemler bütünü nasıl bir ahlaki yapının ortaya çıkartılmasını öngörür?
- Sizce İslam ahlak felsefesinin ahlaki yetkinleşme nosyonu iş ahlakına zemin teşkil edebilir mi?
- Günümüzde iş ahlakının teorik bakışının hangi açılardan genişletilmesi ve derinleştirilmesi gerekmektedir?

Giriş

İslam ahlak düşüncesi olarak isimlendirilen, teorik ve pratik boyuttaki ahlak problemlerinin çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı alan, esasında birçok bilim dalının sınırları içerisinde yer almaktadır. Hem hadis, fıkıh, kelim, tasavvuf gibi dinî ilimler hem felsefi ilimler hem de edeb literatürü içerisinde ele alınan ahlak meseleleri, işaret edilen her bir bilim dalının kendisine özgü çerçevesi ve öne çıkardığı yaklaşım üzerinden incelenir. Felsefi ilimler içerisinde ise ahlak, nazari ahlak (*tedbiru'n-nefs*), ev yönetimi (*tedbiru'l-menzil*) ve şehir yönetimi (*tedbiru'l-mudun*) olarak üçe ayrılan pratik bilimlerin üst adıdır. Bu minval üzere öncelikle yazıda İslam ahlak düşüncesinin hangi disiplinler içerisinde ne şekilde ele alındığını inceleyeceğiz. Ahlakın disiplinlerin kendi içerisinde dahi birçok alt ekol ve problem etrafında ele alınması ve bunun da bir makale sınırları içerisinde kuşatılması zor olacağından, ahlak alanında yaygın kabul görmüş felsefi ahlak yaklaşımını daha detaylı bir biçimde inceleyeceğiz. Bilhassa bu alanda önce çıkan kavramlar ve problemleri analiz edeceğiz. Son olarak günümüzde İslam ahlak felsefesinin temel ilkelerinin iş ahlakındaki mevcut yaklaşımlara bir alternatif oluşturup oluşturmayacağını sorgulayacağız.

İslam Ahlak Düşüncesi Hangi Disiplinler Tarafından Ele Alınır?

İslam'da ahlak, ilk olarak bütünlüklü bir tasavvur olarak Kur'an ve Hz. Peygamber'in örnekliliğini de içine alacak şekilde hadisler içerisinde kendisini göstermektedir. Bu ahlaki umdeler Müslümanlara hem ahlaki şuuru hem de ilkesel düzlemde ahlaki normları temin etmede önemli bir konuma sahiptir.¹ Hadis literatürü etrafında gelişen ve aynı zamanda tasavvufu önceleyen dönemin kaynakları arasında zikredilen "Kitâbu'z-zühhd" eserleri ile ahlakla ilgili hadisler sistematik bir şekilde tasnif edilir (Başer, 2016).² Bu eserler zahidâne bir yaşamın ahlak ilkeleri etrafında nasıl örüldüğü bilgisini vermektedir. Aynı zamanda bu literatür, hem dinî ilimlerin tüm alanlarına yayılan ahlaki bilincin hem de tasavvufun ilerleyen dönemlerde ahlak literatüründe oldukça önemli bir yer kaplamasının ilk işareti olarak görülebilir.

Miladi 9. yüzyılda örneklerini görmeye başladığımız "edeb" literatürü ise ahlaki kavram ve meseleleri içermekle birlikte dil ilimleri etrafında ortaya çıkan tartışmalara dair ileri sürülen yaklaşımları ele almaktadır. Edeb/adâb eserleri İslam düşüncesinin yenilenme dönemi (12-16. yüzyıllar) ve sonrasında örneklerini oldukça fazla bir biçimde göreceğimiz "adâb literatürü"nü temellerini oluşturacaktır. Böylece meslek ve iş ahlaklarından siyaset adabına, yeme-içme adabından dervişlik adabına varıncaya değin geniş bir yelpazede ahlaki kurallar bütünü ortaya konulacaktır.³

Miladi 8. yüzyılda başlayarak 9. yüzyılda etkisini arttırmış bir biçimde devam eden tercüme faaliyetleri, Yunanca felsefi bilimler içerisine giren tüm bilim dallarında yoğun bir şekilde devam etmiştir (Gutas, 2003, s. 15). Teorik ve pratik bilimler olarak iki ayrı düzlemde ele alınan felsefenin pratik bilimleri içerisinde yer alan ahlak ve siyasete dair metinler de tercüme edilmiştir. Aristoteles'in Nikomahkos Ahlakı gibi sistematik ahlak felsefesi eserlerinin yanısıra "hikemiyat literatürü" olarak adlandırılan eserler de Arapçaya kazandırılmıştır. Büyük bir bölümünü ahlak ve adâba dair meselelerin oluşturduğu hikemiyat türü eserler, pratik alana dair tecrübe, duygu ve düşüncelerin aktarıldığı deyişler, meseller, özlü sözler ve ibretlik hadiselerin anlatıldığı, filozofların hayatlarından hikâyelere yer verildiği metinlerdir. Bu kitaplarda ayrıca Sokratik anlamda

İslam ahlak düşüncesi olarak isimlendirilen, teorik ve pratik boyuttaki ahlak problemlerinin çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı alan, esasında birçok bilim dalının sınırları içerisinde yer almaktadır.

1 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Çağrı (1985).

2 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Başer (2016).

3 Adâb literatürü içerisinde değerlendirilebilecek eser örneklerini görmek için bk. İLKE İlim Kültür ve Eğitim Derneği ve İLEM İlmî Etüdler Derneği (t.y.a).

Klasik dönem İslam ahlak felsefesi literatüründe hikemiyat metinlerinden pasajların ve örnek aktarımların izlerini takip etmek mümkündür.

zorunlu bir bilgi-fiil ilişkisine özellikle vurgu yapılmaktadır (Altaş, 2016, s. 104). Ahlak yaşayışı üzerine dikkat çeken ve uygulamaya dönük yaklaşımların nesiller boyu aktarımını sağlayan bu eserler, popülerize olmuş ahlak metinleri olarak kabul edilebilir. Klasik dönem İslam ahlak felsefesi literatüründe hikemiyat metinlerinden pasajların ve örnek aktarımların izlerini takip etmek mümkündür.

Yukarıda işaret edilen ve farklı disiplinler içerisinde ortaya çıkan İslam düşüncesi merkezli yahut Yunan, Süryani ve Sasani medeniyetlerinden gelen ahlak ve adâba dair biriki-

min yanı sıra; İslam'ın ilk dönemlerinde kelami tartışmaların ortaya çıktığı miladi 7. yüzyıldan başlayan ve ekollerinin teşekkül edip sistemleştiği zamanlara kadar devam edegelen kelami problemler de insana bakan yönleri itibarıyla ahlaka dair meseleler olarak dikkate alınmalıdır. Bir şeyin iyi ve kötü olmasını sağlayan kriterin ne olduğuna dair tartışmaları içeren hüsn-kubh, ahlaki önermelerin tikel ve tümel kaynakları, adalet, insanın fiilleri ve sorumluluğu, ahlaki şuur anlamında insan fiillerinde niyetin ne anlama geldiği gibi günümüz ahlak felsefelerinde de çok yoğun bir biçimde tartışılan kavram ve problemler farklı ekollerin metinlerinde ele alınmıştır. Başta Hasan-ı Basri'nin (ö. 110/728) miladi 8. yüzyılda "Kader Risalesi" olarak bilinen *Risâle ila Abdilmelik bin Mervân fi'l-kader* adlı kısa eserinden son dönem Mutezile'sinden, miladi 11. yüzyılda yaşamış olan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) tarafından kaleme alınan ve kendisinden önceki kelami geleneğin ana yaklaşımlarını da inceleyen *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı ansiklopedik eserine varıncaya kadar bu meseleler farklı özelliklerdeki kitaplar aracılığıyla takip edilebilir. Mutezili⁴, Eşari⁵ ve Maturidi⁶ kalam ekolleri içerisinde tartışılmalı ve ahlak problematiği etra-

4 "II./VIII. yüzyılın ikinci yarısında Vâsil b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi isimler tarafından kurulan Mu'tezile, Klasik dönem İslam düşünce geleneğinin en önemli düşünce okullarından biridir. Onları ortaya çıktıkları dönemde diğer dîni düşünce okullarından ayırt eden şey, -nasların içeriğinin doğruluğuna mutlak bir biçimde inanmakla birlikte- kelâmî önermelerin doğruluğunun mantıksal açıdan naslarla temin edilemeyeceğini fark etmeleridir". Detaylı bilgi için bk. İLEM İlmî Etüdler Derneği ve Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. (t.y.).

5 "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/935-6) tarafından kurulan ve kurucusuna nispetle adlandırılan Sünnî bir kelâm mezhebi olan Eşarîlik; İmam Eş'arî'nin Tanrı'nın zorunlulukla fiil yapma yaptığı problemi etrafında Mutezîlî olan hocası Cübbâi ile giriştiği bir tartışma neticesinde doğmuştur. Temsil değeri yüksek bu tartışmada el-Eş'arî'nin tutumu Tanrı'yı "özgür bir fâil" olarak ispat etmeyi amaçlar ve daha sonra bu tutum Eş'arî geleneğinin karakteristik özelliklerinden biri haline gelir. el-Eş'arî ertesinde, İslam düşünce tarihinin en önemli düşünce okullarından biri haline gelen Eş'arîlik sonraki yüzyıllar boyunca, Mâtürîdîlikle birlikte Sünnî kalam geleneğinin en önemli unsuru olmaya devam etmiştir". Detaylı bilgi için bk. İLEM İlmî Etüdler Derneği ve Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. (t.y.).

6 "Mâtürîdîlik, Ebû Hanife ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin akaid ve kelamla ilgili görüşlerine dayalı bir şekilde ortaya çıkmış bir kelâm mezhebidir. Esasen 10. asırda el-Mâtürîdî'nin sistemleştirme-

finda okumaya tabi tutabileceğimiz birçok kavram ve mesele, hem teorik hem de pratik düzlemde nitelikli sonuçlar doğurabilecektir.

İslami ilimlerden birisi olan fıkıh literatüründe ise ahlak meseleleri şer'î düzlemde insanların sorumlu oldukları eylemler bağlamında tartışılmıştır. Fıkıhın, hem hukuk hem de ahlak düzlemlerini içine alan, insan hayatını kuşatan yapısı, ahlaki meselelerin bilhassa pratik düzlemde çözümünü gerekli kılmaktadır. Bu minval üzere çizilen teorik çerçeveler, füru fıkıh olarak adlandırılan ve tikel konuların ele alındığı eksende incelenmiştir. Mesele amel için birincil önemi haiz olan "niyet", fıkıh metinlerinde çokça tartışılan konular arasındadır. "Ameller niyetlere göredir." hadis-i şerifinin çizdiği anlam dairesinde insanın bir eyleme yönelirken sahip olduğu bilincin aşamaları ve bu aşamalarda içinde bulunduğu koşullar derinlemesine incelenmiştir (Türker, 2018, s. 1).⁷ Fıkıhın ahlakla ilişkisinin hangi bağlamlarda ortaya çıktığının daha detaylı olarak incelenmesi sonucunda fıkıhın ilk dönemlerinden itibaren ahlak meselelerinin önemli bir yer tuttuğu görülecektir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi tercüme faaliyetlerinin başladığı dönemden itibaren Antik Helenistik birikim İslam dünyasına taşınmıştır. Fıkıh, kelim, tasavvuf, edeb literatürüyle birlikte ortaya çıkan ahlaki bilinç, felsefi ahlak eserlerinin anlam bulacağı zemini hazırlamıştır. Çevirisi yapılan eserlerde yer alan kavram ve problemler, kısa sayılacak bir zaman dilimi içerisinde İslam düşüncesinin ana ilkeleriyle uyumlu bir biçimde yeni ahlak çerçeveleri üretimine imkân vermiştir.

Bu bölümde İslam ahlak düşüncesinin hangi bilim dalları içerisinde ve nasıl bir bağlam etrafında ortaya çıktığına kısaca işaret etmek istedik. Bunun sebebi ahlak düşüncesi içerisinde felsefi ahlak literatürünün hem teşekkül sürecini önceleyen hem de İslam düşüncesinin kendi iç sürekliliği içerisinde felsefi birikime eşlik eden ahlak arka planını ortaya koymaktı. Her bir bilim dalının barındırdığı sistem içi ekoller düzleminde ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken ahlak yaklaşımlarına burada, felsefi ahlaka zemin hazırlamak amacıyla değinilmiştir.

İslami ilimlerden birisi olan fıkıh literatüründe ise ahlak meseleleri şer'î düzlemde insanların sorumlu oldukları eylemler bağlamında tartışılmıştır.

Fıkıh, kelim, tasavvuf, edeb literatürüyle birlikte ortaya çıkan ahlaki bilinç, felsefi ahlak eserlerinin anlam bulacağı zemini hazırlamıştır.

siyle birlikte, Eş'arilikle birlikte Sünnî kelâmının temel iki okulundan biri haline gelen Mâtürîdîlik, özellikle Mâverâunnehir, Hârezm, Sind-Hind ve Anadolu gibi bölgelerde yaygınlaşmıştır". Detaylı bilgi için bk. İLEM İlmî Etüdler Derneği ve Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. (t.y.).

7 Detaylı bilgi için bk. Türker (2018).

İslam Ahlak Düşüncesinin Temel Hatlarından Birisi Olarak Felsefi Ahlak

İslam ahlak düşüncesinin kendisi üzerinden geleneğini sürdürdüğü ana hatlardan birisi felsefi ahlak literatürüdür. Peki bir ahlak yazını "felsefi" yapan şey nedir? Belli bir birikime sahip bir biçimde Sasani, Süryani, Roma ve Hint kadim kültürleriyle karşılaşan İslam coğrafyası, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Kur'an ve sünnetteki temel ahlaki ilke ve normlardan neşet eden ve farklı bilimsel disiplinlerde kendilerine özgü çerçevelerle ele alınan bir ahlak anlayışı

İslam ahlak düşüncesinin kendisi üzerinden geleneğini sürdürdüğü ana hatlardan birisi felsefi ahlak literatürüdür.

arka planına sahipti. Başlangıçta halka mal olmuş hikemiyat literatürünün, ahlak alanındaki tercüme faaliyetlerinde de etkisini gösteren eserler olduğunu söyleyebiliriz. Bu eserlerle eş zamanlı ve onları takip eden süreç boyunca özellikle Aristoteles'in Nikomakhos Ahlakı adlı sistematik ahlak eserinin İshak b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından Arapçaya çevrilmesi sonrasında ahlak literatüründe Aristotelesçi itidal ve erdemler teorisi etrafında gelişen "mutluluk" hedefli felsefi

çizginin hâkim olmaya başladığını görmekteyiz. Kuşkusuz burada Aristotelesçi ahlak felsefesinin dışında yeni Platonculuk üzerinden gelen Platoncu ahlak felsefesi, Galen'in tıp ve mizaç teorileri ve Sokratik-Kinik okulların "hazlardan uzaklaşıp tam bir sükûnet hâline erme" olarak formüle edilebilecek yaklaşımlar etrafında şekillenen ahlak görüşleri de oldukça etkili olmuştur. Hatta tercümelemler sonrasında telif edilen Arapça ahlak metinlerinde bu farklı ahlak yaklaşımlarının izlerini ayrı ayrı takip etmek mümkündür.

Platon'un eserlerinde yer alan ahlak felsefesi belli sorunlar etrafında farklı metinlerinde yer almaktadır. Galen'in Arapçaya *Kitabu'l-ahlak* olarak çevrilen *Peri Ethon* adlı eserinde yer alan vücuttaki çeşitli sıvıların farklı oranlardaki terkiibinden ortaya çıkan ahlât-ı erbaa/dört karışım temelli mizaç teorisi, ancak dengeli bir mizacın iyi bir ahlaki yapı ortaya çıkartacağı fikri İslam ahlak felsefesinin ilk dönem metinlerinde de etkisini yoğun bir biçimde göstermektedir.⁸ Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 934) tarafından kaleme alınan *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* ve Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö. 925) *et-Tibbu'r-rûhânî* adlı eserleri Galenci kabulle vücuttaki sıvıların ve yapıların belli oranlara gelmesiyle ahlaki yapının kazanılacağını söylemesi bakımından ortak bir dile sahiptir. Bunlar dışında ilk İslam filozofu olarak kabul edilen ve aynı zamanda Beytül-hikme'deki çeviri faaliyetlerinin başında yer alan isimlerden birisi olan Kindî'nin (ö. 866 [?]) *el-Hile li-def'i'l-ahzân* adlı eseri, doğrudan kişisel olarak üzüntü ile nasıl baş edileceğini anlatmakta ve bu bağlamda "hiçbir şeyden etkilenmeyip dingin

8 Galen'in mizaç teorisi ve ahlaka etkileri için bk. Kuşlu ve Aydın (2016).

bir duruma kavuşmayı" hedeflemekle Stoik felsefenin izlerini taşımaktadır. İslam düşüncesindeki felsefi ahlak türü eserlerin ilk örnekleri olan bu çalışmalar daha çok insan nefsi ve bedeni üzerinden şahsi bir ahlaklanmayı öngörür ve nefsin güçleri ile bedendeki unsurların denge hâlinde olması vurgusu yaparlar.

Felsefi ahlak literatüründe sistemli bir yapıda ve problematik bir düzlemde ahlakı ele alan ise Aristoteles'ten sonra "ikinci muallim (*muallim-i sâni*)" olarak adlandırılan Fârâbî'dir (ö. 951). Aristotelesçi ve yeni Platoncu unsurları bünyesinde barındıran sudurcu bir metafizik üzerine inşa ettiği ahlak ve siyaset teorisiyle Fârâbî, ameli felsefeyi bir bütün üzerinden ele alır. *Tehzibu'l-ahlak* öncesi literatürde ahlak, daha çok bireysel ahlak düzleminde ele alınmış ve Platoncu nefis anlayışı çerçevesinde insani nefis, gazabi nefis ve şehvi nefis'in itidal üzere olması temelinde incelenmiştir. İlk defa Fârâbî, ahlak ve siyaseti "ilm-i medeni" başlığı altında ele almış ve bütüncül bir yapı inşa etmiştir (Özturan, 2017). Fârâbî'nin, Aristotelesçi ve Platoncu unsurları mezcederek yaptığı bu inşa, filozofun kendine özgü bir yaklaşımla kurduğu "mille teorisi"yle daha belirgin hâle gelmiştir. Bireysel olarak insanın, düşünme gücünü kullanarak yani akıl yoluyla eylemlerdeki itidal noktasını tespit etmesi ve buna göre eylemesi felsefe içi süreçlere tabi iken; felsefi yöntemle ahlaki olan "orta"yı bulmaya güç yetiremeyen insanların, bunu öğreneceği yer *mille*-dir. Bunu sağlayacak olan er-reîsu'l-evvel (*ilk başkan*), kendi sahip olduğu, akli olarak elde edilen teorik ve pratik bilgiyi halka ikna ve tahayyül ettirme yoluyla sunar. Bu sebeple mille, halk için ahlakın kaynağı olarak kabul edilebilir (Özturan, 2013, s. 200, 203).

Fârâbî'nin ahlaki insan eylemlerinin bütününe teşmil kılan yaklaşımı kendisinden sonraki felsefi literatürde farklı formülasyonlarla devam etmiştir. Yahya b. Adî'nin (ö. 975) *Tehzibu'l-ahlak* ve İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) *Tehzibu'l-ahlak* adlı eserleri, bu çabaların ilk örneklerini teşkil etmektedir. Özellikle İbn Miskeveyh *Tehzibu'l-ahlaki*'yle, Fârâbî'nin açtığı güzergahı belirginleştirme ve bu yapıyı müstakil bir eserde göstermesiyle önemli bir yerde durmaktadır. Ahlak meselelerinin teorik tartışmalarından ziyade teorilerin sonuç cümlelerine ve bunun pratik ahlaka etki eden boyutlarına odaklanan eser, kendisinden sonraki felsefi ahlak literatürünün kavramsal ve şematik içeriğini belirleyen bir yapı arz eder. İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-ahlak*'ında ele aldığı önemli problemlerden birisi huyların ve dolayısıyla ahlakın değişip değişmeyeceği meselesidir. Filozof, insanın doğuştan getirdiği tabii huyların etkisini kabul etmek-

Felsefi ahlak literatüründe sistemli bir yapıda ve problematik bir düzlemde ahlakı ele alan ise Aristoteles'ten sonra "ikinci muallim (muallim-i sâni)" olarak adlandırılan Fârâbî'dir.

Fârâbî'nin ahlaki insan eylemlerinin bütününe teşmil kılan yaklaşımı kendisinden sonraki felsefi literatürde farklı formülasyonlarla devam etmiştir.

İbn Miskeveyh'in Tehzibu'l-ahlak özelinde parçalı da olsa vurguladığı ev idaresine ve yönetime ilişkin mevzular, Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 1274) Ahlak-ı Nâsirî adlı eserinde sistematik bir şekle bürünür.

le birlikte ahlakın eğitim ve alışkanlık edinme yoluyla değişebileceğini kabul etmektedir. Nefsin güçlerinde ortaya çıkan hikmet, şecaat, iffet ve adalet gibi dört temel erdemi ele alan İbn Miskeveyh bunların edinilmesi sonrasında insani yetkinleşmenin gerçekleşeceğini söyler. Nihai olarak ahlakın gayesi de insani yetkinleşmenin ortaya çıkmasıdır (Bayraktar, 1999, s. 205).

İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-ahlak* özelinde parçalı da olsa vurguladığı ev idaresine ve yönetime ilişkin mevzular, Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 1274) *Ahlak-ı Nâsirî* adlı eserinde sistematik bir şekle bürünür. Eserin en temel ve kendisinden

sonraki literatürü belirleyen etkisi, pratik felsefeyi ahlak, ev yönetimi ve siyaset başlıkları altında üçlü bir yapıda kabul etmesi ve pratik felsefeyi de kuşatacak bir ad olarak "ahlak"ı bu bölümler üzerine inşa etmesidir.⁹ Tûsî'nin böyle bir tercihte bulunmasının sebeplerinden birisi, insani eylem alanıyla ilgili tüm boyutları ahlak kapsamında ele almak istemesidir. Bu minvalde İbn Sînâ ve Fârâbî'ye atıfta bulunan Tûsî, ev idaresi kısmının yazımında İbn Sînâ'dan; devlet yönetimiyle ilgili kısımlarda da Fârâbî'nin görüşlerinden istifade ettiğini ifade etmektedir (Tûsî, 2007, s. 190, 236). Kuşkusuz bunda İbn Miskeveyh'le aynı dönemde yaşamış olan İbn Sînâ'nın (ö. 1037) ameli felsefeyi tedbiru'n-nefs (nefs yönetimi), tedbiru'l-menzil (ev yönetimi) ve tedbiru'l-mudun (şehirlerin yönetimi) başlıkları altında ele almış olmasının katkısı önemlidir (Özturan, 2017). İbn Sînâ'nın ardından, İbn Miskeveyh'in ev ve yönetimle ilgili unsurları ahlak metnine dâhil etmesi ve Nasîruddîn et-Tûsî'nin birbirleriyle olan ilişkilerini açıklayarak sistemli bir şekilde bu üçlü tasnifi kullanmasıyla birlikte, felsefi ve dinî ilimler mensupları tarafından kaleme alınan pratik felsefe eserleri, bu üç temel başlık dikkate alınmak suretiyle telif edilmiştir. Bu eserlerin ilk örneklerinden birisi vahdet-i vücud geleneğinden gelen bir sufi olan Kâşânî'nin (ö. 1336) yazdığı *Tezkiretü'l-ervâh an mevâni'l-iflâh* adlı eserdir. Bu eserde müellif hatimenden dışında ahlak terbiyesi, ev idaresi ve devlet yönetimi olmak üzere üç bölüm olarak ahlak meselelerini incelemekte ve Ahlak-ı Nâsirî'nin bazı kısımlarını alıp bazılarını dışarıda bırakarak veciz bir özet yazdığını vurgular (İLKE İlim Kültür ve Eğitim Derneği ve İLEM İlmî Etüdler Derneği, t.y.b). Kâşânî'nin metnini yazdığı döneme yakın bir zamanda muhakkik kelim ve usul alimi Adududdîn el-İcî (ö. 1355) tarafından kaleme alınan *Ahlak-ı Adudiyye* risalesi ise Tûsî'nin *Ahlak-ı Nâsirî*'sinin benzer şekilde öz hâlinde bir yazımı ise de etkisi bakımından Kâşânî metninden ciddi oranda farklılaşır. Nitekim eser, kısa ve öz

9 Amelî felsefenin alt dallarından birisi olarak kabul edilen "ilm-i ahlak", Nasîruddîn Tûsî ile birlikte amelî felsefe yerine kullanılan genel bir isim hâlini almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Anay (1994, s. 237).

yapısı ve medresede öğreniminin kolay olması gibi etkenler de dikkate alınarak kendisinden sonraki yüzyıllar içerisinde birçok şerhe konu olmuştur. İcî'nin talebeleri olan Şemsüddîn el-Kirmânî (ö. 1384) ve Seyfüddîn el-Ebherî (ö. 1397), 15. yüzyılda Timurlular dönemi devlet adamlarından Gıyâseddîn Baysungur'a ithaf edilen müellifi meçhul olan şerh, Alâuddîn el Kâzerûnî (ö. ?), 16. yüzyılın önemli alimlerinden Taşköprüzâde Ahmed Efendi (ö. 1560), metin üzerine yazılan en kapsamlı şerh olma özelliğini taşıyan Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1702) tarafından yazılan şerh, İsmail Müfid el-İstanbulî'nin (ö. 1803) yazdığı şerh ve Mehmed Emîn İstanbulî'nin (ö. 1864) *Melzemetü'l-ahlak* başlığıyla yaptığı Türkçe tercümesi olmak üzere metnin sekiz ayrı şerhi bulunmaktadır (Bilgin, 2013, s. 13-18). Bunun dışında 19. yüzyılın sonunda Yozgatlı Keşfi Efendi (ö. 1890) tarafından kaleme alınan *Risâle-i Keşfiyye* başlıklı bir Türkçe çeviri şerhi daha bulunmaktadır (Arıcı, 2017). Yazıldığı dönemden itibaren neredeyse her yüzyılda eserin farklı boyutlarda ve farklı ekol mensubu yazarlar tarafından şerhe konu olması, onun etki gücünü de göstermektedir. Tûsî'nin sistemleştirdiği, İcî'nin ise muhtasar bir şekle büründürdüğü "insani yetkinleşme" temeli üzerine inşa edilen bütünlüklü bir ahlak fikri, teorik ve pratik çerçeve taşıyan tasavvufi, kelami ekollerin metinlerinde de etkisini göstermektedir.

İcî'nin yazdığı *Ahlak-ı Adudiyye* metni ve şerhleri dışında Tûsî'nin *Ahlak-ı Nâsırî'sini* örnek alan Türkçe ve Farsça eserler kaleme alınmıştır. Cemâled-din el-Aksarâyî'nin (ö. 1389) *Ahlak-ı Cemâlî'si*, Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 1572) *Ahlak-ı Âlâî'si* Türkçe kaleme alınmış etkin metinlerdendir. Celâleddin Devvânî'nin (ö. 1502) *Ahlak-ı Celâlî'si*, Muhyi-i Gülşenî'nin (ö. 1606) *Ahlak-ı Gülşenî'si* ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi (ö. 1505) tarafından kaleme alınan *Ahlak-ı Muhsinî* adlı eserler Farsça kaleme alınmış olup hem etkili olmuş hem de farklı türde çevirileri yapılmış metinlerdir (Arıcı, 2017). Benzer süreklilikleri tamamıyla olmasa da belli oranlarda özellikle 13. yüzyıldan sonra yaygınlık kazanan fütüvvetnâme ve farklı meslek ve meşrep grupları için yazılan adâb kitaplarında görmek mümkündür. Nefs teorisi üzerinden insanın yetkinleşme süreci için önemli bir mihenk olarak kabul edilen ahlaki bilinç ve yaşam, teorisini üreten yahut doğrudan pratiğe odaklanan eserlerde farklı biçimlerde kendisini göstermektedir.

Felsefi ahlak alanının genel bir çerçevesini çizdikten sonra bu literatürde ortaya çıkan merkezî kavram ve problemleri incelemeye geçebiliriz.

Tûsî'nin sistemleştirdiği, İcî'nin ise muhtasar bir şekle büründürdüğü "insani yetkinleşme" temeli üzerine inşa edilen bütünlüklü bir ahlak fikri, teorik ve pratik çerçeve taşıyan tasavvufi, kelami ekollerin metinlerinde de etkisini göstermektedir.

Felsefi Ahlak Alanında Öne Çıkan Kavram ve Problemler

İslam ahlak düşüncesi fizik ve metafizik arka plana sahip bir anlam kümesi taşır. Bu ahlak fikri; insanın kendinden menkul bir değer yerine; aşkın bir metafizik unsura olan bağı ile kendindeki potansiyelliği (*kuvve*) fiile çıkarmak suretiyle yetkinleşeceği ve gerçek anlamıyla “olacağı” fikri üzerine kuruludur. Dolayısıyla bütün insan eylemleri bu çerçeve içerisinde bir mahiyet kazanır. Bu bölümde “gaye” fikri etrafında insani yetkinleşme, bunu ortaya çıkaran zemin olarak insan nefsinin güçleri ve itidal teorisi etrafında ortaya çıkan erdemler ve reziletler üzerinde durulacaktır. İslam ahlak felsefesinin ana kavram ve problemlerini teşkil eden bu meseleler bize, bu ahlak anlayışının mahiyeti ve kurmak istediği dünyaya dair de fikir verecektir.

Gayeci Bir Perspektifle Ahlakı İncelemek: Mutluluk ve İnsani Yetkinleşme

İslam ahlak felsefesinin ana yapısını ortaya koyabilmek için öncelikle onun nasıl bir insan fikrine sahip olduğunu anlamak gerekir. İnsanın varlığı itibarıyla maddeden soyut nefis ve beden birlikteliğinden oluşan bir varlık olması üzerine kurulu bu anlayış, varlığı itibarıyla akli olan ama bedenle birlikte bulunması sebebiyle fiilleri itibarıyla maddeyle ilişkili bulunan nefsin, maddi unsurlardan soyutlanarak yetkinliğini kazanması çerçevesinde anlam kazanır (Türker, 2010, s. 90). Nefsin bu ikili yönü onu nazari ve amelî akıl gücü bakımından yet-

İslam ahlak düşüncesi fizik ve metafizik arka plana sahip bir anlam kümesi taşır. Bu ahlak fikri; insanın kendinden menkul bir değer yerine; aşkın bir metafizik unsura olan bağı ile kendindeki potansiyelliği (kuvve) fiile çıkarmak suretiyle yetkinleşeceği ve gerçek anlamıyla “olacağı” fikri üzerine kuruludur.

kinleşmeye konu kılar. Nefsin akli boyutunun her iki açıdan bilkuvvelikten bilfiillîğe çıkması yetkinlik olarak adlandırılır. Temelde “metafizik bilgi”ye ilişkin olan nazari akıl gücü bakımından yetkinlik, aklın bilkuvvelikten bilfiil ve müstefâd akıl seviyesine çıkması anlamına gelir. Böylece kişi bilgisine konu edindiği şeyleri onun hakikatine uygun bir biçimde “burhânî” olarak bilir (Durusoy, 2008, s. 242). Ahlaki eylemler sonucunda gerçekleşmesi hedeflenen ise amelî akıl gücünün yönetimi sonucu ortaya çıkan eylemlere ilişkin bir yetkinleşmedir. Amelî akıl gücünün yetkinliği ise İbn Sînâcı kullanımıyla nefsin iki aşırı uç (*ifrat-tefrit*) arasında vasatı/ortayı bularak (*meleketü't-tavassut*) eylemde bulunmasıdır. Orta olanın tespiti ise amelî akıl gücünün, nazari akıl gücünün ilkelerine uygun bir biçimde davranması ve nazari aklın amelî akli kontrol eden (*el-hey'etü'l-iz'ânî*) bir yapı kazanmasıyla mümkündür (Durusoy, 2008, s. 248). Böylece

ifrat ve tefritten uzak bir biçimde eylemler itidal noktasına uygun bir biçimde ortaya çıkar.

Erdemlerin kazanılması neticesinde ahlaki bir yapının meydana gelmesi ise mücerret bir varlık olan nefsin, bedenle birliktelik hâlinde bulunması sonucunda gerçekleşir. Nitekim akli varlık olarak nefis, bedende ortaya çıkan öfke (*gazab*) ve arzu (*şehvet*) güçlerini kontrol ettiğinde eylemler, erdeme uygun bir biçimde ortaya çıkacağı için güzel ahlak tahakkuk eder. Ahlaklılığın eylemler neticesinde yerleşmesiyle de metafizik bilgiye erişimi sağlayan vasat olarak “insani yetkinleşme” gerçekleşir. Teleolojik/gayeci ahlak içerisinde kabul edilen bu yaklaşım (Bircan, 2016, s. 11), meleke hâline getirilen alışkanlıklar sonucu erdemlerin insanda yerleşik bir “hâl”e gelmesiyle neticelenir. Nitekim İslam ahlak düşüncesinde etkili olmuş Galenci tanıma göre huyların bütünü olarak ahlak “insanın düşünüp taşınmadan (*reviyye*) ve önceden düşünülmüş bir tercih (*ihtiyar*) olmadan eylemlerini yapmasını sağlayan hal” olarak tanımlanmıştır. Ahlakın “hâl” olarak kabul edilmesi gelip geçici olmayı ifade ettiği için ve sağlam bir ahlak yapısının ortaya çıkması ancak huyların “yerleşik” duruma gelmesiyle olacağından dolayı İbn Sînâ’da (ö. 1037) bu kavram yerleşik olma vurgusunu güçlü bir biçimde taşıyan “meleke”; Gazzâlî’de (ö. 1111) ise “hey’e” kavramlarıyla yer değiştirmiştir (Özturan, 2015, s. 6). Ayrıca tanımdaki “önceden düşünülmüş bir tercih/ihtiyar olmadan” kısmı, eylemlerin insan iradesi sonucunda özgür bir biçimde yapılmasına hâlel getireceği için İslam ahlak literatüründeki tanımlarda yaygın kabul görmemiş ve yaygın tanım “Hulk/huy (çoğul olarak ahlak); herhangi bir düşünme (*reviyye*) olmaksızın nefsanî fiillerin kolaylıkla yapılmasını sağlayan meleke” olarak revize edilmiştir.¹⁰

Öte yandan doğal fiiller irade ve ihtiyara konu olmaksızın gerçekleşmeleri sebebiyle onlara meleke denilemez. İnsanda doğal olarak ortaya çıkan belli huylar, bilinçli bir eylem sonucunda melekeye dönüşerek ortaya çıkmadıkları için yetkinleşmeye nispet edilemezler (Bilgin, 2013, s. 34). Çünkü insani kemâlin gerçekleşmesi ancak nefis-beden ilişkisinde nefsin kendisiyle mukârenet hâlinde bulunduğu bedenin “doğal” yapısının ortaya çıkardığı eylem alanından kurtularak akli ilkelere uygun eylem alanının sonucunda olmaktadır. Nitekim nefsin bitkisel ve hayvani kuvvelerinde ortaya çıkan arzu ve öfke güçleri, düşünme gücünün idaresi altında nefsin “akli” olan yönüne dönmesine hizmet ettikleri için ona nispet edilerek ele alınmıştır.

Erdemlerin kazanılması neticesinde ahlaki bir yapının meydana gelmesi ise mücerret bir varlık olan nefsin, bedenle birliktelik hâlinde bulunması sonucunda gerçekleşir.

10 Birçok eserde görülmekle birlikte bu değişim şu eserlerden takip edilebilir: İbn Miskeveyh. (1983). *Tehzibü’-ahlak*, s. 36; Tûsî. (2007). *Ahlak-ı Nâsirî*, s. 81; Taşköprizâde. (2014). *Şerhu’l-Ahlaki’l-Adudiyye*, s. 34.

Nefsin amelî yetkinleşmeyi elde etmesi mutluluk (es-saâdet) olarak adlandırılır ve en yüce iyilik olarak kabul edilir.

Nefsin amelî yetkinleşmeyi elde etmesi mutluluk (*es-saâdet*) olarak adlandırılır ve en yüce iyilik olarak kabul edilir. Fârâbî'ye göre bütün iyilik ve yetkinlikler bir şey için talep edilir; ancak yalnızca mutluluk, sadece kendisi için talep edilmektedir. "Kendine yeterlik argümanı"¹¹ üzerinden temellendirilen bu fikre göre mutluluğa götüren fiiller iyi fiil; bu fiilleri ortaya çıkaran istidat ve melekeler ise erdemlerdir. Mutluluğa götürmeyen kötü fiiller erdemsizlikleri orta-

ya çıkartan melekelerden kaynaklanır. İnsani yetkinleşmeye ilişkin olanı tefrik etmek amacıyla Fârâbî mutluluğu ikiye ayırır. Bunlardan ilki zenginlik, haz ve saygınlık gibi insanların ilk etapta mutluluk atfettiği şeylerdir ki filozof bunları gerçek mutluluğa götürücü unsurlar olarak kabul etmez. İkincisi ise başka bir şeye götürmesi açısından değil sadece kendisi için istenen, bütün diğer taleplerin onun yanında ikincil olarak kabul edileceği hakiki mutluluktur. Hakiki mutluluk insanın tüm eylemlerinin gerçek amacıdır ve ondan sonra başka bir mutluluk arayışına girilmesi söz konusu değildir. Fârâbî bu tür bir mutluluğun gerçek anlamıyla ancak nefsin maddi bedenden arınmasından sonra öte dünyada gerçekleşeceğini düşünmektedir (Aydınlı, 2008, s. 113-115).

Fârâbî'nin ahlakın gayesinin en yüce mutluluk olması gerektiğine dair görüşünü ortaya koyması neticesinde İslam ahlak felsefelerinde mutluluğu gaye olarak kabul eden ahlak yaklaşımları belirleyici olmaya başlamıştır.

Fârâbî'nin ahlakın gayesinin en yüce mutluluk olması gerektiğine dair görüşünü ortaya koyması neticesinde İslam ahlak felsefelerinde mutluluğu gaye olarak kabul eden ahlak yaklaşımları belirleyici olmaya başlamıştır. Bu süreç sonrasında iyi-kötü, erdemler ve erdemsizlikler mutlulukla ilişkili bir biçimde ele alınmıştır. İnsan, bilkuvve olan tüm güçlerini bilfiil yaparak elde edeceği yetkinlik neticesinde, dünya ve ahiretteki hakiki mutluluğa kavuşabilecektir (Bircan, 2001, s. 71, 269). Bu sebeple eylemlerin gayesi olan yetkinlik sürecin sonunda mutlulukla eş düzey bir anlama sahiptir. Yetkinlik, insanın kendinde kuvve hâlinde bulunan potansiyellerini bilfiil hâle getirmesi olduğundan konuyla bağlantılı olarak söz konusu güçlerin amelî felsefe bağlamında nasıl ele alındığını incelememiz gerekmektedir.

Amelî Yetkinleşme Hangi Temel Üzerine Oturur?: İnsan Nefsinin Güçleri

İslam ahlak felsefecileri insan nefsinin güçlerini Platoncu, Aristotelesçi ve yeni Platoncu unsurların ve farklı yorumların eşlik ettiği bir zemin üzerinden ele

11 Bu argümanın Aristoteles ve Fârâbî tarafından nasıl ifade edildiğine dair detaylı bilgi için bk. Özturan (2013, s. 50-53).

almaktadır. Bu itibarla İslam felsefesinde birbirinden farklı yorumlara konu olan nefsin güçleri meselesi, ahlak alanına da etki etmiştir. İnsan nefsinin düşünme, öfke ve arzu gücü olmak üzere üç ayrı fonksiyona ayırarak ele alan Platoncu üçlü nefis anlayışı (Kutluer, 1989, s. 175) ve bitkisel, hayvani ve insani nefis olmak üzere üç ayrı nefis türü kabul eden Aristotelesçi nefis anlayışı olmak üzere iki farklı yaklaşım ahlak düşüncesine de etki etmiştir (Aristoteles, 2011, s. 81-82). İbn Miskeveyh ve Tûsî nefsin güçlerini açıklarken insani nefsin düşünme (akıl), arzu (şehvet) ve öfke (gazab) olmak üzere üç güce sahip olduğunu söylemektedir. Bu kabulde İbn Sînâcî nefis teorisinin belirgin etkisi bulunmaktadır. Nitekim yeni Platoncu bir kabulde nefsi akli bir cevher olarak kabul eden ve onun bedenle ilişkisi üzerinden arzu ve öfke güçlerini konumlandıran İbn Sînâ, amelî yetkinleşmeyi bunun üzerine inşa eder (Tiryaki, 2015, s. 25-26). Böylece nefsin amelî olarak yetkinleşmesi, arzu ve öfke güçlerini kendi varlık tarzına uygun olarak yönetmesiyle ortaya çıkar. Mâkul amaçlar doğrultusunda ortaya çıkacak irade ve hareketler, nefsin amelî yön üzerinden yetkinleşmesini sağlayacaktır (Türker, 2010, s. 112).

Ahlak alanında kendinden sonraki süreçlerde de yaygın bir biçimde kullanılan bir nefis teorisi olduğu için nefsin güçleri ve alt fonksiyonlarını burada İbn Sînâ'nın anlatımı üzerinden ele alacağız. Arzu gücünün kendisine ilişkin hazlara yönelmesi "beden ve neslin bekası"; öfke gücünün kendisine ilişkin korku ve kötülükleri uzaklaştırması ise toplumsal yapıyı korumak, iyiliği yayıp kötülükten uzaklaştırmak için gereklidir (Durusoy, 2008, s. 248). Kuşkusuz böyle iyi bir sonuç, arzu ve öfke gücünün erdem formu olan iffet ve yiğitlik (*şecaat*) olarak kendisini göstermesiyle mümkün olabilir.

Bitkisel, hayvani ve insani nefsin kendilerine ait güçleri bulunmaktadır. Bitkisel nefis, beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. Hayvani nefis ise idrak (*müdrîke*) ve hareket (*muharrike*) kuvveleri olarak ikiye ayrılır. Müdrîke yani idrak güçleri ise iç ve dış idrak güçleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dış idrak güçleri beş temel duydur.

İç idrak güçleri ise İbn Sînâcî tasnifle beş duydudan alınan verilerin toplandığı ve duyumun (*ihsâs*) gerçekleştiği merkez olan hiss-i müşterek, ortak duyuda idrak edilen şeylerin suretlerini koruyan hayal, hayal gücünde depolanmış olan suretler üzerinde birleştirme ve ayırma işlemleri yapan mütehayyile/müfekkire, mütehayyile gücünden gelen işlenmiş suretler hakkında tikel hükümler veren güç olarak vehim ve vehim gücünün verdiği anlamları saklayan ve gerektiği zaman ortaya çıkartan hafıza gücü olmak üzere beş

İslam ahlak felsefecileri insan nefsinin güçlerini Platoncu, Aristotelesçi ve yeni Platoncu unsurların ve farklı yorumların eşlik ettiği bir zemin üzerinden ele almaktadır.

Ahlak alanında kendinden sonraki süreçlerde de yaygın bir biçimde kullanılan bir nefis teorisi olduğu için nefsin güçleri ve alt fonksiyonlarını burada İbn Sînâ'nın anlatımı üzerinden ele alacağız

İbn Sînâcı nefis teorisine göre kendinde “akıl” olan insani nefsin nazari ve amelî olmak üzere ikiye ayrılması, nefsin manevi bir cevher olmasıyla ilgilidir.

tanedir (Durusoy, 2008, s. 129). Buraya kadarki süreç bize iradeli harekete sahip olan bir canlının (*hayevân*), hareket sürecine geçmeden önceki bilişsel sürecinin nasıl işlediğini göstermektedir. Buna göre iç ve dış idrak güçleri bize canlının idrakinin nasıl gerçekleştiğinin bilgisini verir.

Hayvani nefsin diğer gücü olan muharrike yani hareket gücü ise müdrikeden gelen yargıya göre bedeni hareket ettirir. Burada muharrik güç, motive eden (*bâise*) ve harekete geçiren (*fâile*) olmak üzere ikiye ayrılır. Bâise, arzu duyulan

şeyi elde etme ve korkulan/öfke duyulan şeyden kaçınma hususunda motivasyon veren güçtür. İkiye ayrılan bâise gücünün ilki bir şeyi istemeyi sağlayan şevk gücüdür (*el-kuvvetü’ş-şevkiyye*). Şevk gücü arzu ve öfke güçleri üzerinden kendini gösterir. Arzu gücü, haz alınan ve yararlı olduğu tahayyül edilen şeylere meyletmedir. Öfke gücü ise zarar ve üzüntü veren şeyleri uzaklaştırmak ve onlardan korumak için talepte bulunan güçtür. İsteme ve nefret etme olarak konumlandırılacak bu güçler, şevk/istemenin farklı formları olarak ifade edilir.

Bâise gücünün ikincisi ise bir sonraki aşama olan istenilen şey hakkındaki “irade”yi ortaya koyma işlevi gören nuzû’ ve icma gücüdür (*el-kuvvetün’-nuzû’iyye-el-kuvvetü’l-icmâiyye*). Böylece farklı iki forma sahip olan isteme (şevk); irade (nuzû’ ve icmâ) ile eyleme geçmeye hazır hâle gelir. İşte tam da bu noktada eylem; istenen ve irade edilen şeyin gerçekleşmesi için kaslar ve sinirlere komut vererek harekete geçmeyi sağlayan eylem (*fâile*) gücüyle ortaya çıkar (Durusoy, 2008, s 206). Ahlaki eylemlerin ortaya çıkacağı nokta da burada yer almaktadır. Bir eylemi ahlaki hâle getiren şey; fâile gücünün insandaki hayvani nefsin idrak güçlerine bağlı bir biçimde ortaya çıkan bir irade ile mi yoksa amelî aklın akıl yürütmesinin neticesinde ortaya çıkan bir irade ile mi gerçekleştiğidir. Nitekim İbn Sînâ’ya göre irade (nuzû’ ve icmâ gücü) sadece hayal ve mütehayyile idraki üzerinden değil; aynı zamanda nazari akıl tarafından idrak edilen mâkulâtı elde etmeye dönük bir iradenin de ortaya konulmasını sağlayabilir. Bu durum amelî aklın ahlaki olana dönük hareketi için ilke teşkil ederse erdeme uygun bir fiil meydana gelir. Çünkü tahayyüle bağlı bir iradenin gerçek nedenini belirlemek zor olduğu için onun sonucunda ortaya çıkan eylem “abes” olarak adlandırılır ve neticede ulaşılan amaç hakiki bir iyilik ortaya çıkarmaz. Hakiki iyilik ise ancak akıl gücüne yönelik bir irade sonucu meydana gelir (Durusoy, 2008, s. 207, 211). Çünkü hayvani nefsin kuvveleriyle sadece nesnelere dair cüzi manalar idrak edilmektedir. Külli anlamların yani tümellerin idraki ise insani nefis ile sağlanır. İnsani nefis ise nazari ve amelî olmak üzere iki ayrı güce sahiptir. İbn Sînâcı nefis teorisine göre kendinde “akıl” olan insani nefsin nazari ve amelî olmak üzere ikiye ayrılması, nefsin manevi bir cevher olmasıyla ilgilidir. Buna göre manevi bir cevher olan nefsin bedenle ilişkisi sebebiyle hem fizik hem de metafizik alem ile irtibatı vardır. Nefsin metafizik alemle olan ilişkisinden nazari olan yani “bilgi” ortaya çıkarken; fizik alemle ilişkisinden amelî kuvveyle irtibatlı olarak “ahlak” meydana gelir (Durusoy, 2008, s. 168). İradenin akla tabi

olarak fâile gücünün eylemde bulunması amelî aklın bir sonucudur (Aykıt, basımda, s. 295). Amelî kuvve sayesinde insan erdemleri idrak ederek reziletlerden kaçınmak suretiyle güzel ahlaka dair idrake erişir. İnsani nefsin bir gücü olan amelî kuvve, hayvani nefsin muharrike gücünün kuvveleri olan bâise ve fâile kuvvesini kullanarak bedenden ayrık olan insani nefis ile bedene bağlı olan hayvani nefis arasında irtibat kurar. Bu süreçte eğer amelî nefsin kullandığı hayvani muharrik nefis güçleri, insani nefsten gelen ilkeler doğrultusunda hareket ederse erdemlerle donanmış güzel ahlak ortaya çıkar. Tam tersi ise reziletler ve dolayısıyla kötü ahlakı doğurur (Aykıt, 2018, s. 295).

Eylemlerin kendisine bağlı bir biçimde ortaya çıktığı amelî akıl gücünü İbn Sînâ, ahlaki eylemlerin de içine dâhil olduğu üç perspektiften inceler. Buna göre harekete geçirici (*muharrrik*) güçlerden birisi olan iradeye (*el-kuvvetü'n-nüzûiyye*) bağlı olarak oluşan korku, sevinç, heyecan gibi etki ve edilmeler, amelî aklın mütehayyile ve vehim güçlerini kullanarak hadiselerle ilgili yasalar ortaya koyması ve nazari aklın verdiği ilkeler doğrultusunda iyi-kötü, yararlı-zararlı, güzel-çirkinin ne olduğunu belirlemesi süreçlerinin tamamı amelî aklın işlevleridir (Durusoy, 2008, s. 201). Son kısım doğrudan ahlakla alakalıdır. Çünkü eylem alanında neyin iyi neyin kötü olduğu ve bu sebeple yapılacak ve kaçınılacak eylemler bu süreç sonucu belirlenir. Böylelikle amelî akıl, bedene ilişkin muharrik güçleri kullanması sebebiyle bedene bağımlı değil; nazari akla uygun bir biçimde hareket eder ve bunun sonucunda erdeme uygun bir ahlak ortaya çıkar. Zira erdeme uygun eylemlerin meydana gelmesi, insandaki hayvani gücün fonksiyonlarını kullanmakla birlikte nihai olarak ilkesel düzlemde insana özgü olan amelî güce tabi olunması anlamına gelmektedir.

İnsan nefsinin kuvvelerini inceledikten ve bunun ahlaki eylemle irtibatına işaret ettikten sonra iyi ya da kötü ahlakın oluşmasına zemin hazırlayan erdemler (*fazilet*) ve reziletlerin neler olduğuna ve bunlara bağlı ne tür erdem ve reziletlerin incelemeye konu kılındığına geçebiliriz.

İtidal Teorisi: Nefsin Güçlerinde Ortaya Çıkan Erdemler ve Reziletler

İslam ahlak felsefesinde erdemler, şahsi ahlak (*tedbîru'n-nefs*), ev yönetimi (*tedbîru'l-menzi*) ve şehir yönetimi (*tedbîru'l-mudun*) başlıklarıyla irtibatlı bir biçimde ele alınmaktadır. Buna göre düşünme gücünde hikmet, öfke gücünde yiğitlik (*şecacat*) ve arzu gücünde iffet erdemlerine sahip olan bir kişi özel yaşamını ifade eden ev yönetiminin yahut kamusal yaşamın bir parçası olurken bu erdemlerin tahakkuk ettirdiği anla-

Amelî kuvve sayesinde insan erdemleri idrak ederek reziletlerden kaçınmak suretiyle güzel ahlaka dair idrake erişir.

İslam ahlak felsefesinde erdemler, şahsi ahlak (*tedbîru'n-nefs*), ev yönetimi (*tedbîru'l-menzi*) ve şehir yönetimi (*tedbîru'l-mudun*) başlıklarıyla irtibatlı bir biçimde ele alınmaktadır.

Erdem ve erdemsizlikler (reziletler) temelde Aristotelesçi itidal teorisindeki sürekliliği devam ettirerek, fazlalık yönünden aşırılık (ifrat) ve azlık yönünden aşırılığın (tefrit) orta (vasat) noktasında meydana gelmektedir.

ma göre hareket edecektir. Bu minvalde erdemler arası bir hiyerarşiyi hatırlatır biçimde bu temel erdemlerle onların alt erdemleri arasında ilişki kurularak şahsi-özel-kamusal eylem bütünlüğünü tesis etmek amaçlanmaktadır. Nitekim tüm sürecin sonucunda kişide bu üç boyutu da kapsayan “adalet” erdemi ortaya çıkacak ve tam anlamıyla ahlaki yaşam tesis edilecektir.

Erdem ve erdemsizlikler (reziletler) temelde Aristotelesçi itidal teorisindeki sürekliliği devam ettirerek, fazlalık yönünden aşırılık (*ifrat*) ve azlık yönünden aşırılığın (*tefrit*) orta (*vasat*) noktasında meydana gelmektedir. İtidal, bir eylemin erdem olabilmesinin temel ilkesidir. İbn Miskeveyh’e göre bir şeyin erdem olması “orta noktada bulunması itibarıyla iki aşırı ucun kapsamına giren sonsuz reziletlerden uzak olması” demektir. Eğer erdem, erdem olmasını sağlayan konumdan ayrılırsa bir rezilete yaklaşmış olur. Bu orta noktanın ne olduğunun bilinmesi kişiden kişiye ve içinde bulunulan duruma göre değiştiği için *vasata* ulaşılması ve orada süreklilik kazanılması güçtür. İtidalden sapma noktalarının (*etrâf*), fiil, durum, zaman gibi farkı kategorilerde ortaya çıkabileceğini söyleyen İbn Miskeveyh’e göre bu durumlara bağlı olarak birçok tikel rezilet meydana gelebilir. Erdemi sağlayan orta noktanın ne olacağının tespiti nasıl kişiden kişiye göre değişiyorsa erdemden sapma noktaları da değişmektedir (İbn Miskeveyh, 1983, s. 23). Bu sebeple ahlak metinlerinde erdem ve reziletlerin tespiti hususunda tikellerin sonsuzluğu ve bireysel alanın farklılığı dolayısıyla temel ilkeler üzerinde durulmakta ve detaya dair değişen şeyleri her bir kişinin amelî akıl gücü ile elde etmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Zira erdemleri ortaya çıkartan temel hususiyetleri kavrayan kişi, buradan kendine uygun olan “itidal” noktasına ulaşabilecektir.

Erdemlerin ortaya çıkışında akıl ilkesinin dikkate alınmaması neticesinde zahiren erdem gibi görünen fakat aslında yetkinleşmeye hizmet etmeyen eylemler ortaya çıkmaktadır. İbn Miskeveyh’e göre, mal ve menfaat elde etmek

için yiğitlik gösteren birinin eyleminde yiğitlik; insanlara gösteriş yapmak için cömertlik (*sehâ*) yapan kişinin eyleminde de cömertlik bir erdem olarak tahakkuk etmemektedir (İbn Miskeveyh, 1983, s. 98, 101). Çünkü dışsal olarak o erdem formuna uygun olsa bile fiile kaynak teşkil eden ilkenin farklılaşması, o fiilin tüm sonucunu değiştirmektedir. Çünkü bir fiilin ilkesi nefsin yetkinleşmesine hizmet ettiği ölçüde erdem; nefsi bu gayeden uzaklaştırdığı ölçüde de rezilet olmaktadır. Tûsî ise bu durumu “redâet” olarak

Erdemlerin ortaya çıkışında akıl ilkesinin dikkate alınmaması neticesinde zahiren erdem gibi görünen fakat aslında yetkinleşmeye hizmet etmeyen eylemler ortaya çıkmaktadır.

isimlendirmekte ve burada bir gayenin erdemin yetkinlik amacıyla yapılmasının önüne geçerek, erdemin zatına ait olmayan tâli amaçların ona nispet edilmesi sebebiyle rezileti doğurduğu vurgusu yapmaktadır (Tûsî, 2007, s. 103). Erdemin kişiye nispetinde ve ortaya çıkışında değişen bu durumlar sebebiyle ahlak kitaplarında her bir erdemin ve reziletin tarifi yapılmış, ancak bunların kişide nasıl ve hangi oranlarla tahakkuk edeceği ve nasıl meleke hâline geleceği amelî akıl gücünün tefekkürüne bırakılmıştır.

İbn Sînâ'ya göre amelî akıl gücünde ortaya çıkan üç erdem vardır. Arzu gücünün erdemi olan iffet; yeme-içme, cinsellik gibi konularda ve vehim gücüyle ilişkili hazlarda itidale uygun davranmadır. İffet erdeminden fazlalık yönünden sapma fücür (*azgınlık*) iken; azlık yönünden sapma cümûd (*donukluk*) reziletlerine sebep olmaktadır. Öfke gücünün erdemi olan şecaat/yiğitlik ise "korku, öfke, gam, nefret, kin, haset, cimrilik" gibi durumlara düşmeksizin itidalli davranmaktır. Azlık açısından itidalden yani erdemlilikten sapma sonucunda cübn (*korkaklık*); çokluk noktasında sapma durumunda ise tehevür (*saldırganlık*) reziletleri meydana gelmektedir.

Yönetmek (*tedbir*) ile ilgili olarak iç idrak güçlerinde ortaya çıkan hikmet erdemi ise insanın toplumsal ilişkilerdeki her türlü durumda itidalli ve akla uygun davranmasıdır. İnsanın sosyal yaşamında fayda ve zararına olan şeyi bilmesi, zarar görmemesi ve zarar vermemesi için hikmet erdemine uygun iş yapması elzemdir. Hikmet erdeminin meydana geldiği itidal noktadan fazlalık yönünden sapılması cerbeze (*kurnazlık*); azlık yönünden sapılması ise gabâvet (*kalin kafalılık*) erdemsizliklerini doğurmaktadır. İffet, şecaat ve hikmet erdemlerinin bir arada bulunmasından adalet erdemi ortaya çıkmaktadır (Durusoy, 2008, s. 251). Görüleceği üzere tüm erdemlerin toplamı adalettir ve gerçek anlamıyla amelî yetkinlik adalet erdemine ulaşmakla elde edilmektedir. İbn Sînâ'nın bu anlatımında nefsin bâise gücünün işlevlerinde ortaya çıkan ve bu gücün amelî akla uygun ilkelere göre davranması neticesinde meydana gelen dört temel erdem, kendilerine taalluk eden durumlara göre alt erdemlere ve reziletlere ayrılmaktadır.

İslam ahlak felsefesi içerisinde iffet, şecaat, hikmet ve adaletin dört temel erdem olduğu hususunda genel bir kabul mevcuttur. Bunun dışında hem nicelik olarak hem de üst erdemlerle kurulan ilişkilerin niteliklerinde alt erdemlerde farklılaşmalar olduğu görülmektedir. Alt erdemlerin birbirleriyle ilişkili bir biçimde bir tasnifle açıklanmasının ilk örneklerinden birisi İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-ahlak*'ında

İbn Sînâ'ya göre amelî akıl gücünde ortaya çıkan üç erdem vardır. Arzu gücünün erdemi olan iffet; yeme-içme, cinsellik gibi konularda ve vehim gücüyle ilişkili hazlarda itidale uygun davranmadır.

İslam ahlak felsefesi içerisinde iffet, şecaat, hikmet ve adaletin dört temel erdem olduğu hususunda genel bir kabul mevcuttur.

görülür. İbn Miskeveyh'le yakın dönemde yaşamış olan Yahya bin Adıyy'ın aynı adlı eserinde ise alt erdemler, ana erdemlerle ilişkili bir bağlantı kurulmadan yirmi alt erdem ve onların zıddı olan erdemsizlikler üzerinden anlatılmaktadır (Bilgin, 2013, s. 56). İbn Miskeveyh'in yaptığı tasnifi alt erdemlerdeki farklı sınıflandırma ve açıklamalarla devam ettiren Tûsî'nin bu tavrının yerleşmiş ve genel kabul görmüş hâli Adudiddîn el-Îcî'nin *Ahlak-ı Adıyye* risalesinde kendini gösterir. Zira bu eser ve üzerine farklı dönemlerde yazılan şerhler mezkur tasnif ve açıklama biçimlerinin nasıl bir yaygınlık kazandığını ve kabul gördüğünü göstermektedir. Bu sebeple alt erdemleri İcî'nin tasnifiyle bir şema üzerinde göstermek istiyoruz.

Hikmetin Alt Erdemleri	Şecaatin Alt Erdemleri	İffetin Alt Erdemleri	Adaletin Alt Erdemleri
1. Safâu'z-zihn (zihin açıklığı)	1. Kiberü'n-nefs (ruh yüceliği)	1. Hayâ	1. Sadâkat (dostluk)
2. Cevdetü'-fehm (anlayış düzgünlüğü)	2. Azmü'l-himme (himmeti yüce tutmak)	2. Sabır	2. Ülfet (kaynaşma)
3. Zekâ	3. Sabır	3. De'at (arzuları dizginlemek)	3. Vefa
4. Hüsn-ü tasavvur (tasavvur tamlığı)	4. Necdet (soğukkanlılık)	4. Nezâhet (mal temizliği)	4. Teveddüd (sevilme çabası)
5. Suhûletü't-taallüm (kolay öğrenme)	5. Hilim	5. Kanaat	5. Mükafât (iyiliğe karşılık vermek)
6. Hıfz (ezberleme)	6. Sükûn (ölçülü olmak)	6. Vakâr	6. Hüsnü's-şeriket (ticari dürüstlük)
7. Zükr (hatırlama)	7. Tevâzu	7. Rıfk (uyumluluk)	7. Hüsnü'l-kazâ (hakkı güzellikle ödeme)
	8. Şehâmet (gayretlilik)	8. Hüsnü's-semt (güzel yol tutmak)	8. Sıla-i rahim
	9. İhtimâl (katlanma)	9. Verâ	9. Şefkat
	10. Hamiyyet	10. İntizam (düzenlilik)	10. Islâh (arabuluculuk)
	11. Rikkat	11. Sehâ (cömertlik)	11. Tevekkül
		Cömertliğin de altı tane alt erdemi bulunmaktadır:	12. Teslimiyet
		i. Kerem	13. Rıza
		ii. İsar (diğerkamlık)	14. İbadet (kulluk)
		iii. Nübl (âl-i cenaplık)	
		iv. Müvâsât (paylaşıcılık)	
		v. Semahât (lütüfkârlık)	
		vi. Müsâmaha (feragat)	

Burada anlatılan alt erdemlerin ana erdemlerle olan ilişkisi bize bütüncül anlatımın alt erdemler ile nasıl sağlandığını gösterecektir. Hikmet erdeminin altında yer alan erdemler ona hangi nispetlerle bağlanmaktadır? Esasında bu erdem türleri, hayvani nefsin iç idrak güçlerinin işlevlerine dairedir. Dış duylardan ilgili suretleri aldıktan sonra onlar üzerinde işlemler yapmak yoluyla bilgi edinmenin farklı düzlemlerine işaret eden tahayyül, vehim ve taakkul gibi güçlerin itidale uygun bir biçimde işlemesiyle safâu'z-zihn, cevdetü'l-fehm, zekâ, hüsn-ü tasavvur ve şuhûdu't-taallüm erdemleri ortaya çıkar. Hıfz ve zükr ise doğrudan hafıza ve hatırlama (*zâkire*) güçleriyle ilişkilidir.

Burada anlatılan alt erdemlerin ana erdemlerle olan ilişkisi bize bütüncül anlatımın alt erdemler ile nasıl sağlandığını gösterecektir.

Şecaat erdeminin alt erdemleri incelendiğinde ise iki yönlü bir ilişki kurulduğu görülür. Bunlardan ilk yön altına girecek erdemler grubu öfke gücünün "mukavemet etme" boyutuna bağlanmaktadır. Değerli şeyler yapmaya yönlendiren "azmü'l-himme", bu erdem altında zorluklara direnme anlamına gelen "sabır", öfkeye hâkim olma noktasında kişiyi zorlayan bir duruma karşı durma anlamında "sükûn", anlamlı ve faydalı işler yapma konusunda gayretli olma manasındaki "şehâmet", bedenini iyilikler yaparak yorgun düşmesi demek olan "ihtimal", kişinin sorumluluk alanlarındaki şeyleri koruyup kollaması manasındaki "hamiyyet" erdemleri bu kategori altına girmektedir. Burada sayılan erdemler öfke gücünün savunma boyutuna tekabül etmektedir. İkinci grup erdemler ise doğrudan savunma yerine; öfke gücünün bilgelik hâline gelmiş daha deruni bir yönüne işaret etmektedir. Nitekim zenginliğe değer vermemek manasındaki "kiberü'n-nefs", dünyanın sevinç ve hüznlerine aldirış etmeme demek olan "azmü'l-himme", başkaları sebebiyle eylemde bulunmayı terk etmek demek olan "necdet", öfke hâlinde sükûnetini korumak bakımından "hilim", mal ve makam sahibi olmayan insanlara hürmet beslemek ve onları önde tutmak anlamındaki "tevâzu", başka insanların başına gelenlerden dolayı üzüntü duymak manasındaki "rikkat" bu grup içerisinde değerlendirilmektedir.

Arzu gücünün erdemi olan iffet ise meyl ve talep etme zemininde ortaya çıkan alt erdemleri kapsamaktadır. Buradaki alt erdemler de iki ayrı grupta mütalaa edilebilir. Birinci grup doğrudan arzuların dizginlenmesi içerisinde kabul edilecek olan kötü sonuçlar doğuracak bir arzunun peşinden gitmekten vazgeçmek anlamındaki "hayâ", nefsin arzu ve hevaya karşı direnç göstermesi demek olan "sabır", arzular harekete geçtiği anda onları dizginleyebilmek manasındaki "de'at", tüm arzu nesnelere karşısında nefsi sınırlandırmak anlamındaki "kanaat", nefsin iyi olan şey karşısında başka taleplerinden vazgeçmesi manasındaki "rifk" erdemleri arzusunun kontrol altına alınması açısından iffet erdeminin altında yer almaktadır.

Erdemler insanın gerek bireysel gerekse de toplumsal formdaki pek çok eylem alanını kapsar. Bütünlüklü bir insan tasavvuru üzerine inşa edilmiş olan bu yaklaşım, bize kişinin yalnız olduğu zamanda, ev yaşamındaki özel hayatında ve siyasal bir konum taşıyan kamusal-toplumsal alanda erdemlerle donanmanın ancak amelî olarak olgunlaşmayı dolayısıyla da insani yetkinleşmeyi vereceğini öngörür.

İkinci kategoride ise daha özelleşmiş bir biçimde nefsin mal ve menfaate dönük arzu ve taleplerinin sınırlandırılması ile ilgili erdemler yer almaktadır. Bu minval üzere izzetli bir şekilde mal kazanıp bunu hayır yolunda harcamak anlamındaki “nezâket”, nefsin yetkinleşmesi uğrunda güzel işler peşinde olmak manasındaki “hüs-nü’s-semt”, iyi ve güzel işler yapmada devamlı olmak anlamındaki “verâ”, faydalı işlerle ilgili düzen ve tertibe riayet etmek anlamındaki “intizam” ve malını başkalarıyla paylaşmak manasındaki “sehâ” bu kategorinin altında değerlendirilmelidir. Malını başkalarıyla paylaşmaya, iffet erdemleri altında özel bir önem atfedilmiş ve bu sebeple “verme” eyleminin biçimleri de ayrıca analiz edilmiştir (Bilgin, 2013, s. 61, 69-70, 75-76).¹²

Son olarak bu üç erdemin nefste tahakkuku neticesinde meydana gelen adalet erdeminin alt erdemleri ise diğer üç erdemin alt erdemlerinin içerimlerine birlikte işaret etmektedir. Nitekim buradaki alt erdemler, insanın savun-

ma, koruma, arzuyu sınırlandırma ve arzu nesnelere paylaşma gibi insanlar arası ilişkilerde tezahürlerini göreceğimiz eylemlere işaret ederken; “teslimiyet”, “rıza” ve “kulluk” erdemleri insanın Tanrı’yla olan irtibatında gözetmesi gereken anlamlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü üzere tüm erdemler bireyin hem diğer insanlarla hem de Tanrı’yla olan ilişkilerini şümüllü bir biçimde açıklama amacı taşımaktadır.

Böylelikle erdemler insanın gerek bireysel gerekse de toplumsal formdaki pek çok eylem alanını kapsar. Bütünlüklü bir insan tasavvuru üzerine inşa edilmiş olan bu yaklaşım, bize kişinin yalnız olduğu zamanda, ev yaşamındaki özel hayatında ve siyasal bir konum taşıyan kamusal-toplumsal alanda erdemlerle donanmanın ancak amelî olarak olgunlaşmayı dolayısıyla da insani yetkinleşmeyi vereceğini öngörür. Bunlardan birisi eksik bırakıldığında insanın tüm davranışlarını kuşatan bir ahlaklılıktan söz edemeyeceğiz demektir. Nitekim İbn Miskeveyh tarafından erdemlere sahip olmak ve ahlaki bir kişiliğe kavuşmak için sık sık toplumsal hayatın gerekliliği vurgusu yapılmaktadır. Zira ona göre insan doğası gereği toplumsal bir canlıdır. Bu sebeple onun sahip olmak istediği gerçek mutluluk ancak dostlarla birlikte tamamlanır. Tek başına yaşayan bir kişinin ise yetkinliği elde etmesi mümkün değildir (Kuşlu, 2016, s. 177).

12 Adudiddin el-Îcî tarafından yapılan tasnifin detaylarını okumak, erdemlerin tanımları ve birbirleriyle olan ilişkilerini görmek için bk. Bilgin (2013, s. 54-92).

İslam Ahlak Felsefesi İş Ahlakı İçin İlkesel Düzlemde Bir Zemin Oluşturabilir mi?

Buraya kadar İslam ahlak düşüncesinin hangi ekoller ve zeminlerde ve ne tür bağlamlarda ortaya çıktığını ele aldık. İslam ahlak felsefesinin ana yaklaşımları üzerinden kurduğumuz anlatıma göre insani yetkinleşme sonucunda ortaya çıkacak bir mutluluk fikri üzerine kurulu olan amelî alan ve buna hizmet eder bir biçimde insan nefsinin güçlerinde meydana gelecek erdemler ve erdem-sizlikleri itidal teorisi çerçevesinde inceledik. Bütün bunları anlatırken göstermek istediğimiz şey, bir ahlak tasavvurunun inşa edildiği zemini gördükten sonra onun hangi amacı hedeflediğini belirginleştirmektir. İş ahlakının teorik kısmına bakıldığında buradaki ahlakın büyük oranda faydacı bir perspektife sahip olduğu ve nihayetinde insanın kurduğu kurumsal ilişki biçimlerinde uyumlu bir birliktelik oluşturarak işleyen bir yapıyı tesis etme amacını gütmekte olduğu görülmektedir. Böylece herkesin maksimum olarak fayda elde edeceği bir durum ortaya çıkacaktır. İş ahlakının sadece eylemlerimiz neticesinde meydana gelebilecek faydaya indirgenmesi bir anlam varlığı olarak insanın “neden ahlaklı davranması gerektiği” sorusuna tatmin edici bir cevap vermemektedir. Çünkü insanın nefs/ruh-beden birlikteliğine sahip ve metafizik bilginin imkânını kendisinde taşıyan bir varlık olduğu kabul edilmeden ahlakın da neden ve niçin olması gerektiği açıklanamamaktadır. Salt bedenden ibaret kabul edilen insan en iyi ihtimalle toplumsal ilişkilerini belli menfaat ekseninde sorunsuz sürdürme becerisi kazanmaktadır ki iş ahlakının hâlihazırda değer olarak kabul ettiği unsurlar bunun üzerine kuruludur. Ancak dünyada ve Türkiye’de gördüğümüz iş sorunları, yolsuzluklar, şirketlerde yaşanan usulsüzlükler bu bakış açısının sorunlara kalıcı çözümler getirmede yetersiz olduğunu göstermektedir. Bu sebeple “insanın yetkinleşmesi” fikri üzerinden hâlihazırda insanda verili olmayan ve üst-değere bağımlı bir biçimde ortaya çıkacak erdemler hiyerarşisine ihtiyaç bulunmaktadır. Kendi içine kapanan ve insanı düşünen bir varlık olarak yetkinlik düzlemine taşımayan tüm normatiflikler, teorik olarak da insana bir ufuk çizememektedir. Bu sebeple iş ahlakının değer ve ilkeleri, insanın maddi yapısına dair ortaya çıkan yeni açıklama biçimleri de dikkate alınarak, bu ilkelere uyan kişileri taşıyacak gaye nosyonu merkezinde net bir biçimde belirlenmelidir. İş ahlakı alanında ortaya çıkan tikel sorunlara kalıcı çözümler de ancak bu şekilde geliştirilebilecektir.

İş ahlakının sadece eylemlerimiz neticesinde meydana gelebilecek faydaya indirgenmesi bir anlam varlığı olarak insanın “neden ahlaklı davranması gerektiği” sorusuna tatmin edici bir cevap vermemektedir.

İnsanın yetkinleşmesi” fikri üzerinden hâlihazırda insanda verili olmayan ve üst-değere bağımlı bir biçimde ortaya çıkacak erdemler hiyerarşisine ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynakça

- Altaş, E. (2016). Hikemiyat literatürü ve ahlak. Ö. Türker ve K. B. Tiryaki (Ed.), *İslam ahlak literatürü: Ekoller ve problemler* içinde (s. 103-138). Ankara: Nobel Yayınları.
- Anay, H. (1994). *Celâleddin Devvânî: Hayatı, eserleri, ahlak ve siyaset düşüncesi*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arcı, M. (2017). *Yenilenme dönemi ahlak ve siyaset düşüncesi*. <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/yenilenme-donemi/yenilenme-donemi-ahlak-ve-siyaset-dusuncesi> adresinden 15 Aralık 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Aristoteles. (2011). *Ruh üzerine* (çev. Z. Özcan). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Aydınlı, Y. (2008). *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Aykıt, A. (2018). Vicdan kavramına eleştirel bir yaklaşım: Müneccimbaşı Ahmed Dede'de ahlaki şuur hali. Y. Cengiz ve S. Çınar (Ed.), *İslam düşüncesinde vicdân kavramı* içinde (s. 277-375). Ankara: Nobel Yayınları.
- Başer, H. B. (2016). Tasavvufu önceleyen dönemde ahlak literatürü: Kitâbu'z-zühd'ler. Ö. Türker ve K. B. Tiryaki (Ed.), *İslam ahlak literatürü: Ekoller ve problemler* içinde (s. 139-161). Ankara: Nobel Yayınları.
- Bayraktar, M. (1999). İbn Miskeveyh. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* içinde (C. 20, s. 201-208). İstanbul: TDV Yayınları.
- Bilgin, K. (2013). *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye-Metin ve değerlendirme*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bircan, H. H. (2001). *İslam felsefesinde mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bircan, H. H. (2016). *İslam ahlak felsefesine giriş: İlk dönem İslam felsefesinde temel ahlak problemleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çağrı, M. (1985). *Anahatlarıyla İslam ahlakı*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Durusoy, A. (2008). *İbn Sinâ felsefesinde insan ve alemdeki yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Gutas, D. (2003). *Yunanca düşünce Arapça kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketi ve erken Abbasi toplumu* (çev. L. Şimşek). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- İbn Miskeveyh. (1983). Ahlakı olgunlaştırma (Tehzîbü'l-ahlak) (çev. A. Şener, C. Tunç ve İ. Kayaoğlu). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İLEM İlmî Etüdler Derneği ve Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. (t.y. *İslam düşünce atlası*. <https://www.islamdusunceatlası.org/timemaps/1#> adresinden 14 Ocak 2018 tarihinde edinilmiştir.
- İLKE İlim Kültür ve Eğitim Derneği ve İLEM İlmî Etüdler Derneği (t.y.a). Adab ile ilgili eserler. *İslam ahlak düşüncesi kataloğu*. https://iadcatalog.ilke.org.tr/ara?metin=adab&eser_adi=&muellif= adresinden 10 Aralık 2017 tarihinde edinilmiştir.
- İLKE İlim Kültür ve Eğitim Derneği ve İLEM İlmî Etüdler Derneği (t.y.b). Tezkiyetü'l-ervâh an mevânii'l-iflâh. *İslam ahlak düşüncesi kataloğu*. <https://iadcatalog.ilke.org.tr/eser/tezkiye-tul-ervah-an-mevaniil-iflah> adresinden 10 Aralık 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Kuşlu, H. (2016). İslâm ahlak felsefesinde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlak*'ı ve Etkileri. Ö. Türker ve K. B. Tiryaki (Ed.), *İslam ahlak literatürü: Ekoller ve problemler* içinde (s. 163-178). Ankara: Nobel Yayınları.
- Kuşlu, H. ve Aydın, M. (2016). Galen düşüncesinde mizacın ahlaka tesiri. M. Z. Tiryaki ve K. B. Tiryaki (Ed.), *İslam düşüncesinde mizaç teorileri* içinde (s. 9-30). Ankara: Nobel Yayınları.
- Kutluer, İ. (1989). *İslam felsefesi tarihinde ahlak ilminin teşekkülü*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özturan, H. (2013). *Akıl ve ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de ahlakın kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Özturan, H. (2015). *Ahlak felsefesinin temel problemleri: Seçme metinler*. Ankara: Nobel Yayınları.

- Özturan. H. (2017). *Klasik dönem ahlak ve siyaset düşüncesi*. <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/klasik-donem/klasik-donem-ahl-k-ve-siyaset-dusuncesi> adresinden 15 Aralık 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Taşköprizade, A. (2014). *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye: Ahlak-ı Adudiyye şerhi* (çev. M. Arıcı). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Tiryaki. M. Z. (2015). *İbn Sînâ felsefesinde mütehayyile/müfekkire ve vehim*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tûsî, N. (2007). *Ahlak-ı Nasırî* (çev. A. Gafarov ve Z. Şükürov). İstanbul: Litera Yayınları.
- Türker, Ö. (2010). *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkânı sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Türker. Ö. (2018). Giriş: İslam düşüncesinde niyet kavramı: irâde, gâye, ihlâs, burhân. Ö. Türker ve H. B. Başer (Ed.), *Dini ve felsefi düşüncede niyet kavramı* içinde (s. 1-20). Ankara: Nobel Yayınları.

İLERİ OKUMA ÖNERİLERİ

- Ö. Türker ve K. B. Tiryaki (Ed.), *İslam ahlak literatürü: Ekoller ve problemler*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Özturan. H. (2013). *Akıl ve ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de ahlakın kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Özturan. H. (2015). *Ahlak felsefesinin temel problemleri: Seçme metinler*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Türker, Ö. (2010). *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkânı sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları.