



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

**NASÎRUDDİN ET-TÛSÎ'NİN AHLÂK-I NÂSİRÎ ADLI ESERİNDE
SİYASET FELSEFESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Fazlı KİP

SIVAS

Temmuz 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

**NASİRÜDDİN ET-TÛSÎ'NİN AHLÂK-I NÂSİRÎ ADLI ESERİNDE
SİYASET FELSEFESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Fazlı KİP

Danışman

Dr. Öğretim Üyesi Asiye AYKİT

SİVAS

Temmuz 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi




Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Fen ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tezin Başlığı : Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî Adlı Eserinde Siyaset Felsefesi

Savunma Tarihi: 28.06.2019

Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Asiye AYKIT

Unvanı	Adı Soyadı	İmza
Jüri Başkanı : Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN		
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Asiye AYKIT		
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Rıza BAKIŞ		
Oy Birliği <input checked="" type="checkbox"/>		
Oy Çokluğu <input type="checkbox"/>		

Fazlı KİP tarafından hazırlanan "Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî Adlı Eserinde Siyaset Felsefesi" başlıklı bu tez kabul edilmiştir /... /....

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL

ENSTİTÜ MÜDÜRÜ

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1. Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
2. Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
3. Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
4. Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

23.07.2019

Fazlı KİP



ÖNSÖZ

İnsanoğlu, tarih boyunca ahlâkı ve ahlâklı olmayı tartışmıştır. Bu tartışmalar, Yunan, Fars ve Hint gibi kadim medeniyetlerde sistemli bir disiplin halini almıştır. İslam düşünürleri açısından ise Kur'ân ve Sünnet kaynaklı ahlâkî öğütler, diğer medeniyetlerin oluşturduğu düşünce temelli ahlâk birikimine kolay bir intibak sağlamıştır. İslam filozofları, Kindî ile birlikte telif eserler vermeye başlamış ve bu çalışmalar, giderek kendi üslûbunu oluşturacak şekilde evrilmiştir. Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî adlı eseri de önemli bir yere sahiptir. İbn Sînâ ve Fârâbî tecrübesini yaşayan İslam ahlakı, İbn Miskeveyh'in Tehzîbü'l-Ahlâk'ıyla olgunlaşmış, son halini ise Tûsî'nin eseriyle almıştır.

Bizi “Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî Adlı Eserinde Siyaset Felsefesi” çalışmasını yapmaya iten şey, Tûsî'nin birçok alanda eser yazan bir âlim olmasına karşın özellikle felsefî ahlâk ve Şîî kelimeler alanında belirleyici eserler yazmış olmasıdır. Felsefî ahlakında insandan başlayarak devlete ve devlet başkanına ulaşan Tûsî, Şîî inancının iman esaslarından olan “imam” görüşünde ne gibi sorular sormuş ve devlet başkanı ile imam arasında ne tür paralellikler kurmuştur? Çalışmamızı bu sorular doğrultusunda geliştirmeye çalıştık.

Çalışmamızda Tûsî'nin ahlâk düşüncesini daha iyi anlamak için, onun düşüncelerine temel teşkil eden ve onu takip eden filozofların eserlerini de incelemeye gayret ettik. Tezimizin giriş bölümünde Tûsî'nin hayatını, eserlerini, ilmî kişiliğini ve düşünce sistemini tanıtmaya çalıştık. Birinci bölümde Tûsî'nin ahlak ve nefis anlayışıyla ferdî ahlâk görüşünü işledik. İkinci ve son bölümde ise ev idaresi ve devlet yönetimi bağlamında “içtimaî ve siyâsî ahlâk” anlayışını ele aldık.

Tez konusunu belirleme aşamasından başlamak suretiyle, tezin yazımı ve bitimine kadar daima değerli bilgisini ve kıymetli vaktini şahsımdan esirgemeyen danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Asiye AYKİT'a sonsuz teşekkürlerimi bir borç bilirim. Ayrıca felsefeye ilgi duymamı sağlayan Sayın Doç. Dr. Hasan ÖZALP'e ve tez çalışmamın sona ulaşmasına yardımcı olan arkadaşlarım Ömer Özcan YİĞİTER ve Serdar KEVİOĞLU'na teşekkür ederim.

Son olarak, bu zamana kadar eğitim ve öğretim hayatımda bana maddî ve manevî desteklerini hiç bir zaman esirgemeyen kıymetli aileme ve değerli eşime çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
GİRİŞ	1
A. METODOLOJİK BİLGİLER	1
1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı	1
2. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Metodu	2
3. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar	2
B. Nasîruddin Tûsî'nin Hayatı, Eserleri Ve İlmî Kişiliği	3
1. Hayatı	3
2. Merâğa Rasathanesi	6
3. Şîlik İddiaları	7
4. Dönemi	8
5. Eserleri	10
6. Düşünce Sistemi	16
BİRİNCİ BÖLÜM	27
NASÎRUDDİN TÛSÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİ (FERDÎ AHLÂK)	27
1.1. Ahlâk Anlayışı.....	27
1.1.1. Ahlâk Tanımı ve Değişmesi	29
1.1.2. Ahlâk'ın İlimler Tasnifindeki Yeri	33
1.2. Nefis.....	36
1.2.1. Nefsin Kuvveleri.....	37

1.2.1.1. Bitkisel (Nebatî) Nefis.....	39
1.2.1.2. Hayvanî Nefis	39
1.2.1.3. İnsânî Nefis	40
1.2.2. Nefsin Yetkinliği	43
1.2.3. Mutluluk.....	47
1.3. Faziletler	52
1.3.1. Hikmet Erdemi	54
1.3.2. Şecâat Erdemi.....	55
1.3.3. İffet Erdemi	56
1.3.4. Adalet Erdemi.....	58
1.4. Reziletler.....	61
İKİNCİ BÖLÜM	67
SİYASET FELSEFESİ (İCTİMAÎ VE SİYASÎ AHLÂK).....	67
2.1. EV İDARESİ (TEDBİRÜ'L-MENZİL).....	67
2.1.1. Evlere Olan İhtiyaç ve Evlerin Rükûnları.....	68
2.1.2. Malların Yönetim ve İdaresi	71
2.1.3. Eşin Yönetimi ve İdaresi.....	72
2.1.4. Çocukların Yönetimi ve İdaresi.....	75
2.1.4.1. Konuşma Adabı.....	78
2.1.4.2. Yürüme ve Durma Adabı.....	78
2.1.4.3. Yemek Yeme Adabı	78
2.1.4.4. İçki içme adabı	78
2.1.4.5. Çocuğun Ana Baba Rızasını Gözetmesi.....	79
2.1.5. Hizmetçi ve Kölelerin Yönetimi.....	79
2.2. DEVLET YÖNETİMİ (SİYÂSET-İ MÜDÜN)	81

2.2.1. İnsanların Toplumsallaşma (Temeddün) İhtiyacı	83
2.2.2. Birlikte Yaşama Düşüncesinin Sevgiye (Ülfet) Dayanması.....	89
2.2.3. Devlet Türleri.....	91
2.2.3.1. Erdemli Devlet.....	93
2.2.3.2. Erdemsiz Devletler	96
2.2.3.2.1. Cahil Devletler	97
2.2.3.2.2. Fasık Devletler	100
2.2.3.2.3. Sapkın Devletler	101
2.2.4. Erdemli Hükümdarın Özellikleri ve Görevleri.....	102
2.2.4.1. Erdemli Hükümdarın Özellikleri	104
2.2.4.2. Hükümdarın Görevleri	109
2.2.5. Tebaanın Görevleri.....	114
2.2.6. Erdemli Hükümdar ve İmamet Düşüncesi	116
SONUÇ.....	127
KAYNAKÇA.....	135
ÖZGEÇMİŞ	143



KISALTMALAR

Age.	Adı geçen eser
Agm.	Adı geçen makale
Agt.	Adı geçen tez
Bkz.	Bakınız
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
Edit.	Editör
h.	Hicrî
Hiz.	Hazreti
MÖ	Milttan Önce
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	Sayfa
Sy.	Sayı
Terc.	Tercüme
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
UÜİF	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Bu çalışma 13. asrın önemli İslam düşünürlerinden Nasîruddin Tûsî'nin siyâset görüşünü incelemeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken onun Ahlâk- Nâsîrî, Evsafu'l-Eşraf, İmamet Risalesi adlı eserleri temel alınmıştır.

Ahlak felsefesi, İslam düşünürlerinin ilgilendiği ve çokça eser verdiği bir alandır. Tercüme hareketinden sonra bu alanda birçok özgün eser verilmiştir. Tûsî de bu alanda eser veren önemli düşünürlerdendir. Onu bu alanda önemli kılan özellik ise ferdî ahlak ve ev idaresine siyâseti de ekleyerek üçlü bir ahlâk eseri prototipi oluşturmasıdır. Eserini oluştururken genel hatlarıyla ferdî ahlakta İbn Miskeveyh'ten, ev idaresinde İbn Sînâ'dan ve devlet yönetiminde ise Fârâbî'den yararlanmıştır. Tûsî, ahlâk alanında özgün bir filozof olmuş ve kendinden sonra gelen Kınalıâde Ali ve Celaleddin Devvânî gibi filozofları da etkilemiştir.

Tûsî, devlet ve devlet başkanına ilişkin görüşlerinde genel hatlarıyla Fârâbî'den etkilenmiş olsa da felsefî devlet başkanının Şia'nın imamıyla olan benzerliği dikkat çekicidir. Onun devlet başkanı için belirlediği fitrî ve kazanılmış özellikler, imamın vasıflarıyla benzerlik arz etmekte ve imam görüşüne zemin teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nasirüddin Tûsî, Ahlâk, İslam Felsefesi, Devlet, Başkan, İmam.



ABSTRACT

This study was made to examine Nasir Al-Din Tusi's political view, one of the most important Islamic thinkers of the 13th century. We used his Naserian Ethics, Ausaf al-Ashraf and Risaleh-i Imamet books as the basis of the study.

Moral philosophy is a field in which Islamic thinkers are interested and produce many works. After the translation movement, this field was adapted and many works were given in this field. Tûsî is one of the most important thinkers that produce works in this field, too. What makes him important in this field is that he was created trio of a morality work as adding politics to individual morality and home administration. While he was creating his work, he benefited from Ibn Miskawaih at individual morality, Ibn Sina at home administration and Farabi at state administration. Tusi has become an original philosopher in the field of morality and he has affected philosophers like Kinalızade Ali and al-Dawānī that coming after himself.

As Tusi has been affected from Farabi's views related on the state and the head of state. however, he is striking with the similarity of the philosophical state president Shia's imam. The natural and acquired characteristics that he determined for the head of state are similar to the characteristics of the imam and they form the basis of the imam's view.

Key Words: Nasir Al-Din Tusi, Ethics, Islamic Philosophy, Governmental, President, İmam.

GİRİŞ

A. METODOLOJİK BİLGİLER

1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Hz. Peygamber sonrasında İslam fetihleriyle yeni coğrafyalarda daha önce bilmedikleri ilmî disiplinlerle karşılaşan Müslüman düşünürler, bu yeniliğe kayıtsız kalmayarak “bilmek” iştiağıyla bu ilimleri öğrenmeye başladılar. Tercüme faaliyetlerinin hızlanmasıyla birlikte İslam âlimleri, bu alanlarda otorite olma yolunda ilerlediler. Tıp, matematik ve doğa bilimleriyle yetinmeyerek felsefe de öğrendiler. Sokrates (MÖ 399), Eflatun (MÖ 348) ve Aristoteles (MÖ 322) gibi filozofların metinleriyle tanışan filozoflar, daha sonra te’vil eserler yazmaya başladılar. Felsefenin pratik alanı olan ahlâk ilmi de bu düşünürlerin dikkatini çekmişti. Yunan ve İran kaynaklı ahlak düşüncesiyle İslam’ın tavsiye ettiği ahlâkî ilkelerin benzerliği, filozofların bu alana duyduğu ilgiyi artırdı. Kindî (252/866) ile başlayıp Fârâbî (339/950) ve İbn Sînâ (428/1037) ile devam eden İslam ahlâk düşüncesi nihayet İbn Miskeveyh (421/1030) ile klasik bir tarza büründü.

Hem müteahhirûn dönem Şîî kelamının hem de Meşşâî felsefenin önemli isimlerinden olan Tûsî, İslâm düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Önemli bir İbn Sînâ takipçisi ve şârîhi olan Nasîruddin Tûsî, İbn Miskeveyh’in “Tehzîbü’l-Ahlâk” eserini Arapça’dan Farsça’ya çevirmiş ve onun bu eserine “devlet yönetimi” bölümünü de ekleyerek ahlâk ilmine klasikleşen formunu kazandırmıştır. Bu eser ve onun sistematığı kendinden sonra gelen Kınalızâde ve Devvânî gibi filozofları etkilemiş ve onlara örneklik teşkil etmiştir. “Nasîruddin Tûsî’nin Ahlâk-ı Nâsîrî Adlı Eserinde Siyaset Felsefesi” adlı çalışmamızın konusu, İslam ahlak düşüncesinin dönüm noktalarından birini oluşturan Tûsî’nin ahlâk sistemi içerisinde siyâset felsefesi ve devlet başkanı ile ilgili görüşlerinin incelenmesidir.

Tûsî’nin siyâset görüşünü anlayabilmek adına Ahlâk-ı Nâsîrî adlı eserini temel alan bu çalışmamızda ahlâkın ilimler tasnifindeki yeri, insan, nefis, nefsin güçleri, yetkinlik, mutluluk, fazilet ve reziletler, devlet ve devlet başkanı, çalışmamızın kapsamını oluşturacaktır.

2.Araştırmanın Amacı, Önemi ve Metodu

Çalışmamızın amacı; Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî adlı eserini temel alarak, onun ahlâk ve siyâset görüşünün temellerini tespit etmek, kendinden sonraki ahlâkçılarını ne ölçüde etkilemiş olduğunu görmek, bu alandaki önemini anlamak ve özelde ise devlet başkanı ve imamet hakkındaki görüşlerini tespit etmektir.

Tûsî, farklı alanlarda eserler veren önemli bir düşünürdür. Onun ahlâk filozofu olmasının yanında, önemli bir Şîî mütekellimi olması, ahlâk görüşüyle imamet düşüncesi arasında kurmuş olabileceği bağ açısından önemlidir. Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî eserinde Meşşâî geleneğe uygun, felsefî bir yol izlemiş ve bu doğrultuda bir ahlâk ve siyâset düşüncesi oluşturmuştur. Şîî kelamına ilişkin eserleri incelendiğinde ise özellikle başkan ile imam arasında benzerlikler olduğu görülmüştür. Felsefî açıdan İbn Sînâ çizgisini takip eden, aynı zamanda Şîî düşüncenin önemli isimlerinden olan Tûsî'nin devlet başkanı ve imamet hakkındaki görüşleri "imamet" fikrinin felsefî arka planını ortaya koyması açısından da önemlidir.

Çalışmamızda yöntem olarak Tûsî ile ilgili yapılan çalışmalara ulaşmaya gayret ettik. Tûsî'nin dilimize çevrilmiş eserlerini inceledik. Onun etkilendiği ve etkilediği filozofları tespit etmek açısından eser taraması yaptık. Bunları yaparken YÖK'ün ve İSAM'ın tez ve makale tarama sayfalarından yararlandık. Tezin yazımı esnasında TDK'nin Yazım Kılavuzu'nu esas aldık.

3.Araştırmada Kullanılan Kaynaklar

Tûsî'nin ahlâk felsefesi alanında en mühim eseri olması itibariyle "Ahlâk-ı Nâsırî"yi çalışmamızda esas aldık. Şîa'nın akidevî özelliklerinden imam inancını öz bir şekilde anlattığı "İmamet Risalesi"ni de siyaset felsefesi açısından inceledik. Ayrıca erdemler konusunu işlerken Evsafu'l-Eşraf (Seçkinlerin Ahlâkı) eserinden istifade ettik. Siyâset felsefesi açısından Tûsî öncesi ve sonrası düşünürlerin eserlerine de müracaat ettik. Bunlar: Fârâbî'nin Medînetü'l-Fâzıla, Siyâsetü'l-Medeniyye, Füsûlü'l-Medenî ve Tahsîlü's-saâde'si; İbn Sînâ'nın, Kitâbu'n-Necât, Kitabu's-Siyâse gibi eserleri, İbn Miskeveyh'in Tehzîbu'l-Ahlâkı; Eflatun'un Devlet'i, Aristoteles'in Nikhomakhos'a Etik'i, Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'si ve Devvânî'nin Ahlâk-ı Celâlî'sidir. Ayrıca Tûsî üzerine yazılmış olan kitap, tez ve makalelere de başvurduk.

B. Nasîruddin Tûsî'nin Hayatı, Eserleri Ve İlmî Kişiliği

1.Hayatı

Meşşâî felsefenin 13. yüzyıl temsilcilerinden matematik ve astronomiye büyük katkıları olan ve İlhanlı yayılma döneminin Şîî siyâset adamı Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Tûsî¹, h.597-11 Cemaziyülevvel/ m.1201-18 Şubat tarihinde bugünkü İran sınırları içinde yer alan Tûs şehrinde doğmuştur. Ailesi aslen Kum şehri yakınlarındaki Cehrûd Sâve'den olan Tûsî'nin ailesi daha sonra Tûs şehrine yerleşmiştir. Tûsî için en çok kullanılan lakap Hâce Nasîruddin Tûsî'dir. Tabakat eserlerinde Tûsî için “muhakkık”, “meliku'l-hükemâ ve kudvetu'l-muhakkikîn”, “fahru'l-hükemâ ve müeyyidu'l-füdelâ”, “sultânu'l-muhakkikîn”, “seyyidu'l-muhakkikîn ve efdalu'l-hükemâ ve'l-müteellihîn, “el-aklu'l-hâdiye aşara” ve benzeri övgü ifade eden sıfat ve yakıştırmalar kullanılmaktadır.² Hâce Nasîruddin, İslâm düşüncesinde özgün bir yere sahip, büyük bir filozof ve bilim adamıdır. O; Telhisu'l-Muhassal, Tahrîri Ouklides, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât, Esasu'l-İktibâs, Tecridu'l-İ'tikâd, Evsâfu'l-Eşrâf, Fusûl, Ahlâk-ı Nâsırî gibi eserleriyle devrine damga vurmuş ve İslâmî düşünce hayatına yeni kapılar açmıştır.

Tûsî, ilk tahsilini babası Muhammed b. Hasan'dan ve dayısı Fâdıl Efdal el-Kâşî'den aldıktan sonra naklî ilimlerde Kemâluddîn Hâsib'den matematik, Burhâneddîn Hemedânî'den hadis tahsil etmiştir. Sonrasında ise Nişabur'da İmâmiyye'nin önemli âlimlerinden İbn İdris el-Hillî'nin talebesi olan Muînuddîn Sâlim b. Bedran el-Mâzini el-Mısrî'den (619/1222) fıkıh, Ferîduddîn Damad'dan (VI/XII. yüzyıl) ise felsefe tahsil etmiştir. Tûsî'nin felsefeye merakı, Ferîduddîn Dâmâd'dan okuduğu İbn Sînâ eserleriyle uyanmıştır. Ayrıca İbrahim b. Alî b. Muhammed es- Sülemî (618/1221) ve Ebu'l-Feth Mûsâ b. Ebi'l-Fadl Yunus b. Muhammed b. Mun'a b. Mâlik eş-Şâfîî (639/1241) gibi isimler de Tûsî'nin naklî ilimlerdeki üstatları arasında zikredilebilir.³

Onun naklî ilimlerdeki hocalar silsilesi; babası Muhammed b. el-Hasan'dan Fadlullah b. Ali b. Abdullah el-Hasenî er-Râvendî (VI/XII. yüzyıl)'ye kadar, buradan da Seyyid Şerif el-Murtezâ (436/1044)ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (460/1067) kadar

¹ Mian Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 373

² Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, (MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007, s. 7

³ Anar Gafarov, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, (AÜSBE, Doktora Tezi), Ankara 2009, s. 9

gitmektedir. Felsefî ilimlerdeki hocalar silsilesi sırasıyla şöyledir: Ferûdiddîn Damad, Ebu Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî (545/1150), Efdaluddin Geylânî (VI/XII), Ebu'l-Abbas Fazl b. Muhammed Lukerî (517/1123), Behmenyâr b. el-Merzubân el-Azerbaycânî (458/1065) ve nihayet İbn Sînâ (428/1037). Küçük yaşta ilmî bir ortamda bulunma avantajı Tûsî'nin ilim yolunda ilerlemesini sağlamış, tahsil ve tekminin yolunu açmıştır. Kendisinin de istidadı ve iştiyakıyla meşhur bir âlim olmuştur.⁴

13. yüzyılda Horasan, İsmailî düşüncenin en parlak devrini yaşadığı bir bölgeydi. Kûhistan'ın İsmailî Vâlisi Nasîruddîn Muhteşem (Nasîruddîn Abdurrahîm b. Mansûr) (655/1257), aklî ve naklî ilimlere ilgi duyuyor ve âlimlere hamilik yapıyordu. Hâce Nasîruddîn Tûsî de ilme olan merakı ile Kûhistan vâlisinin dikkatini çeken filozoflardandı. Vali tarafından Kûhistan'a davet edilen Tûsî davete icab ederek ilim hayatına burada devam etmiştir. Tûsî'nin Kûhistan'a gelişinin Nişabur'un Moğollarca işgal edildiği döneme (619/1222) denk geldiği bilinmektedir. Kûhistan'a zorla götürüldüğüne dair iddialar olsa da Tûsî'nin biyografik mâhiyetteki Seyr ü Sülûk adlı eserinde İsmâîlîliği benimsemiş olduğunun anlaşılması bu iddiayı geçersiz kılar. Tûsî'nin Şerhu'l-İşârât adlı eserine bakıldığında sonraki dönemde İsmâîlîlikten vazgeçtiği görülmektedir.⁵

Tûsî, Kûhistan Vâlisi Nasîruddîn Abdurrahîm'in yanında astronom/müneccim olarak görevlendirildi. Vâli, Tûsî'ye İbn Miskeveyh'in Tahârât/Tehzîbü'l-Ahlâk'ını Farsçadan Arapçaya çevirmesini teklif etti. Tûsî ise bu eserin orijinal havasının bozulabileceği kaygısıyla çevirisini yapmak yerine Taharât'tan yola çıkarak önceki hikmet birikimini de içermek koşuluyla yeni bir müstakil ahlâk eseri yazmayı düşündü. Vâlinin bu teklifi kabulüyle Tûsî, 633/1236 tarihinde ahlâka dair bir eser yazdı. Bu ahlâk eserine teşvik ve destekleri nedeniyle Vâli Nâsîruddîn Abdurrahîm'e nisbetle "Ahlâk-ı Nâsirî"⁶ ismini verdi. Eseri klasik ahlâk eserlerinden farklı bir şekilde oluşturdu. Buna göre ahlâk; ferdî ahlâk, aile ahlâk ve içtimaî ahlâk şeklinde sınıflandırdığı eserinin tarzı, daha sonra yazılacak ahlâk kitaplarına örnek teşkil etti.

⁴ Anar Gafarov, *agt.*, s. 9; Agil Şirinov, *agt.*, s. 10

⁵ Anar Gafarov, *agt.*, s. 10

⁶ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 4. baskı, Tahran, 1369 h.; Türkçe çevirisi: Anar Gafarov ve Zakir Şükürov, İstanbul Litera Yay., 2007

Celâleddin Devvânî'nin Ahlâk-ı Calâlîsi⁷ ve Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî⁸ eserleri buna örnektir. Tûsî, ahlâka dair bu ünlü eseriyle birlikte ayrıca Seyr ü Sülûk, Tasavvurât, Tahrîru'l-Mâcistî, ve Şerhu'l-İşârât gibi yapıtlarıyla da ününe ün kattı.⁹

Tûsî, Kûhistan'da ilmi faaliyetlerine ve valinin yanındaki görevine devam ederken İsmâîlîler ile arası açıldı. Buradan kurtulmak ve Bağdat'a gitmek için Abbâsî Halîfesi Mu'tasım'a (656/1258) onu öven bir mektup yazdı. Mektup, Abbâsî halifesinden önce onun başveziri İbnu'l-Alkamî'nin eline geçti. İbnu'l-Alkamî, Tûsî gibi meşhur bir âlimin Bağdat'a gelmesiyle halifenin yanındaki konumunu kaybedeceğini düşünerek mektubu Mu'tasım'a iletmeyip, gereğini yapması için mektubu Kûhistan valisine gönderdi. Bunun üzerine Vâli, Tûsî'yi hapse attırdı. Tûsî, daha sonra İsmâîlîlerin Alamut Kalesi'ne gönderildi. Bir rivayete göre Tûsî bir süre sonra Haşşâşî Reisi Rukneddîn Hürşah'ın (654/1256) bulunduğu Meymun Daye Kalesi'ne gönderildi ve 1247 senesine kadar burada kaldı.¹⁰

Alamut Kalesinde hapis ya da zorunlu ikamette olan Tûsî, 654/1256 senesinde Moğol hükümdarı Hülagü'nün (664/1265) kaleyi zapt etmesi üzerine Alamut Hakîmi Rükneddîn Hürşah'a Hülagü'ye karşı koymanın bir işe yaramayacağını ve gizlice orayı terk edip kaleyi ona teslim etmesini tavsiye etti. Kalenin tesliminde Tûsî'nin bu rolünü öğrenen Hülagü, onu yanına alarak ona iltifatta bulundu. Hatta bazı kaynakların belirttiği üzere Tûsî'yi vezir yaptı ve birçok kurumun yönetimini kendisine verdi.¹¹ Filozof-Vezir Tûsî'nin¹² İmamiye Şîîlerinin şefaatçisi olduğu ve Bağdat'ın işgalinde (656/1258) onları katliamdan kurtardığı da söylenmiştir.¹³ Tûsî'nin Hülagü gibi güçlü bir hükümdarın himayesine girmesi; eserlerini yazmasında, fikirlerini kurumsallaştırmada (Merâğa Rasathanesi) önemli bir dönüm noktası oldu. Böylece siyâsî çalkantılara rağmen bu coğrafyada ilmi hayat canlılığını koruyabildi. Hülagü'nün Tûsî'yi himayesi, İslam düşünce ve bilimi açısından önemli bir yere sahiptir. Yedinci/on üçüncü yüzyılda felsefi ilimlerin

⁷ Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994 (Bundan sonraki dipnotlarda bu eseri "Anay" olarak kullandık.)

⁸ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Fecr Yayınevi, İstanbul 2017

⁹ Agil Şirinov, *agt.*, s. 10

¹⁰ Anar Gafarov, *agt.*, s.11

¹¹ Agil Şirinov, "TÛSÎ Nasîrüddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 41, s. 437

¹² Hamid Dabaşı, *Filozof-Vezir Hâce Nasîrüddîn Tûsî*, (Edit. Seyyid Hüseyin NASR-Oliver LEAMAN), İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Ş. ÖÇAL-H. T. BAŞOĞLU, Açılım Kitap, İstanbul 2017, c. 2

¹³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, c. 2, s. 114

yeniden canlanması ve ilerlemesi Tûsî'nin kurduğu gözlemevi çevresinde gerçekleşti. 657/1258'de Bağdat'ın zapt edilmesinde Tûsî de güvenilir bir danışman olarak Hülagü'nun yanında bulundu.¹⁴

Tûsî, Şîf olmasına rağmen diğer mezheplere karşı taassuptan uzaktır. Bunu, dönemindeki Sünnî âlimlerle olan ilişkisi ve onlarla olan ilmî mektup arkadaşlığında¹⁵ görmek mümkündür. Merâğa Rasathanesi'nde istihdam ettiği Sünnî bilim adamları ve kabul ettiği Sünnî talebeler, Tûsî'nin mezhepçi bir tutumunun olmadığını kanıtlar. Ayrıca Tûsî'nin ünlü Eş'arî kelâmcısı Kâdı Beyzâvî'yle (ö. 685/1286) de arkadaş olduğu da bilinmektedir.¹⁶

Tûsî'nin kitapları, özellikle de kelâma dair eserleri incelendiğinde onun şeriatın dışına çıkmamaya gayret ettiği görülmektedir.¹⁷ Hem Şîf hem de Sünnî müelliflerce yazılan tarih kaynaklarının çoğu Tûsî'nin güzel ahlâklı, mütevâzı ve muhatap olduğu insanlara karşı saygıyla davranan biri olduğunu kaydetmektedir.¹⁸ Bu durum, Bağdat'ın işgalinden sonra Tûsî'nin Hülagü'yü Halife Mutasım'ı öldürmesi yönünde teşvik ettiği iddialarını da çürütmektedir. İranlılarca O, “üstad’ul-beşer”di. Bar-Hebraeus, onu “felsefenin bütün dallarında çok bilgili bir adam” olarak tanıttı. Afnan, Tûsî'yi “Farsçada İbn Sînâ'nın en ehliyetli yorumcusu”¹⁹ olarak tanımlarken İvanow'a göreyse O, bir ansikpoledistti. Merâğa Rasathanesindeki faaliyetlerini sürdüren Tûsî, Bağdat'a yaptığı bir seferde 73 yaşında vefat etti (18 Zilhicce 672 / 25 Haziran 1274).

2. Merâğa Rasathanesi

Tûsî, Hülagü'nün hizmetine girdikten sonra siyâsî faaliyetlerin yanında ilmî çalışmaları da ihmal etmedi. İlmî birikimini kurumsallaştırmakta önemli bir adım olan rasathane kurma düşüncesini hükümdarla paylaştı. Milat öncesi dönemden günümüze kadar bir prestij meselesi olan astronomi faaliyetleri hususunda Hülagü'yü ikna eden Tûsî, h.657/m.1259'da Azerbeycan'da Merâğa Rasathanesini kurdu.

¹⁴ Mian Muhammed Şerif, *age.*, s. 373

¹⁵ Bkz. Çev. Ekrem Demirli, *Konevi İle Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, Kapı Yayınları İstanbul 2014

¹⁶ Agil Şirinov, *agt.*, s. 23

¹⁷ Agil Şirinov, *age.*, s. 437

¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. 17, s. 514

¹⁹ Soheil M. AFNÂN, *Avicenna His Life and Works*, George Allen and Unwin Ltd, London 1958, s. 244 (İng.:By far the most competent and sympathetic commentator of Avicenna in Persia was Nasir el-Din Tûsî...)

Tûsî'ye asıl ününü bu gözlemevi kazandırdı. Rasathane, en iyi aletlerle donatılmıştı. Öyle ki aletlerin bir kısmı ilk kez burada kullanılan yeni icatları. Tûsî burada, Zîcu'l-İlhânî denen astronomi tablolarını düzenledi. Bu tablolar, bütün Asya'da, meşhur oldu. Tûsî, Zîc-i İlhânî'de Batlamyus'un (m.s. 85-165) yer merkezli sistemini eleştirerek onun yanlışlarını göstermiş ve yer merkezli başka bir sistemin tasarımını yapmıştır. Bu tasarım, Kopernik'in (1473-1543) "güneş merkezli sistem"ine giden yolu açmıştır. Bütün bunlar, Tûsî'nin astronomi biliminde sadece teoride değil pratikte de başarılı olduğunu göstermektedir.²⁰

Tûsî, rasathaneyi vakıf gelirleriyle ve iktidardan aldığı destekle geliştirdi. Matematik ve astronominin yanında, felsefî ilimlerin öğretimi için de özel ayarlamalar yaparak, bir âlimler meclisi oluşturmayı başardı. Bu durum, multidisipliner bir hava yaratarak zengin ilmî üretimin yolunu açtı. Merâğa, gelecekte kurulacak rasathanelere finans kapısı açılması için müracaat olunan ilk gözlemeviydi. Moğolların ve Tatarların özellikle İslam ülkelerini ele geçirdikten sonra elde ettikleri bilgi hazinelerinin depolandığı muazzam bir kütüphane, gözlemevine ilave edildi. İbn Şâkir'e göre, dört yüz bin ciltten fazla eserle rasathane zenginleşti. Tûsî, etkili mevkiini Hülagü'nün halefi Abaka'nın saltanatında da 672/1274'deki ölümüne kadar rahatsız edilmeden korudu.²¹ Çok sert hatta zâlim denebilecek bir hükümdarın yanında onu doğruya yöneltebilecek âlimlerin bulunması önemli bir husustur. Bunu, Hülagü-Tûsî ilişkisinde görmekteyiz. Moğol istilalarının İslam ilim hayatına verdiği zarar Tûsî sayesinde en aza indirgenmiştir. İslam'ın ilim başkenti Bağdat'ın küllerinden Merâğa doğmuştur.

3. Şîlik İddiaları

Birçok kaynakta Tûsî'nin Şîî olduğuna dair deliller bulmak mümkündür. Tünikâbûnî gibi eserlerde onun Şîîliğine dair güçlü rivayetler vardır. Şîî imamların faziletlerini anlattığı bir kitabı Sünnî halifeye götürdüğü ve azarlandığı; bu nedenle Bağdat merkezli Sünnî hilafetinin yıkılması için çalışmalarda bulunduğu rivayet edilir. Ayrıca birçok âlimin onun vesilesiyle Şîîliği kabul ettiği rivayet edilir.

²⁰ Agil Şirinov, *agt.*, s. 13

²¹ Mian M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, c. 1, s. 710

Kutbeddin Şirazi de onlardan biridir. Hamid Dabaşı'ye göre bu tip anekdotlar, filozof-vezirin ciddi bir Şîî olduğunu kanıtlar niteliktedir.²²

Nasreddin Tûsî'nin İsmailî bağlantılarıyla ilgili birçok iddia varsa da dönemsel bir bağlantının dışında onun İsmailîyeden koptuğu söylenebilir. Sünni halifenin himayesine girememesi ile mecburi bir Kûhistan misafirliği yaşamıştır. Burada bulunduğu dönemde İsmailî görüşlerin etkisinde kaldığı aşikârdır. Ahlâk-ı Nâsiri gibi önemli birkaç eserini burada yazmış ve daha sonra İsmailîliği övücü ve onun etkisinde yazılmış kısımları kitaplarından çıkarttığı bilinmektedir. Bunun yanında bazı yazarların iddiasına göre on iki imam inancında olan Tûsî'nin Şîî kültüründe menkıbevi bir tarafı da vardır. İsmail'i hamisi onun entelektüel bilgisini önemserken Hülagü, Tûsî'nin tıp ve astronomi bilgisine ilgi duymuştur. Çünkü bu ilimler o dönemde doğrudan etkili ve saygın ilimlere dendir. Tûsî, Hülagü gibi bir dünya fatihini ehlileştirilmiş ve onun himayesi ile İslam entelektüellerine huzurlu bir bilimsel ve felsefi çalışma ortamı oluşturabilmiştir. Bazı kaynaklara göre onun vesilesiyle Hülagü ve karısı Müslüman olmuştur.²³

Tûsî'nin Şîî kimliği, çalışmamız açısından baktığımızda siyaset felsefesine şekil vermesi açısından önem taşımaktadır. Devlet başkanının niteliklerini ele alırken imamete yaptığı vurgular, konuyu ele alırken incelenecektir.

4.Dönemi

13. yy.da İslam coğrafyası, siyâsi bakımdan bunalımdadır ve her alanda kargaşanın hakîm olduğu bir dönemi yaşamaktadır. Hıristiyan Batı'nın haçlı seferlerine karşı enerjisini direnmeye kullanan İslam toplumu, doğudan gelen Moğol akınlarıyla²⁴ siyâsî ve maddî bakımdan birkaç asır boyunca doğrulamaz bir duruma gelmiştir. İslam dünyası, Moğol saldırılarına kadar Abbasî hilafeti merkezli siyâsi birliğini yitirmiş olmasına rağmen yine de halifeyi sembolik bir otorite olarak benimseyen, değişik yönetimler altında nispi bir huzur ve barış ortamı yaşamaktaydı. Mısır Fatimîleri, İran'da hüküm süren Alamut İsmailîleri ve Endülüs Emevîleri'nin yıkılışıyla ortaya çıkan hanedanlar gibi istisnaî durumlar olmasına rağmen bilim ve

²² Hamid Dabaşı, *age.*, s. 185

²³ Dabaşı, *age.*, s. 186,187

²⁴ Geniş bilgi için Bkz. Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, Çev. Prof. Dr. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2013

felsefeyi destekleyip yayma noktasında onların da diğer devletlerden geri kalır tarafı yoktu.²⁵

Siyâsî problemlere karşın 13. yy.da bilim ve düşüncede parlak bir dönem yaşandığını söylemek mümkündür. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi zirve âlimlerin mirası, bu yüzyılda onları izleyen Müslüman düşünürlerin gayretiyle gelişmeye devam etti. Batıda Thomas Aquinas ve Albert Magnus gibi aydınlarla eş dönemlerde yaşayan Tûsî, felsefe belki de onlardan daha fazla hizmet etti.²⁶ Tûsî'nin yaşadığı yüzyılda İslam bilim ve felsefesinin parlak simaları bulunmaktaydı. Nispî huzur ortamı, sistematik Moğol istilalarıyla sarsıldı. Moğollar, işgalin yanında şiddetli bir medeniyet düşmanlığını da icra ediyorlardı. İşgal edilen şehirlerde halkı katlediyor ayrıca eserleri de tahrip ediyorlardı. Güven ve huzurun olmadığı bir ortamda bilim ve düşüncenin zayıflaması da kaçınılmazdı. Bağdat merkezli Sünnî düşünce, olgun ilmî mirasının katkısıyla faaliyetlerini sürdürürken Alamut merkezli Şîî-İsmailî düşünce de benzer şekilde gelişimine devam etmekteydi. Durum böyleyken Hülagü'nün Alamut'u işgali, İsmailîlerin siyâsetini bitirirken İslam düşünce merkezlerinde yer değişikliğine sebep olacaktı. Alamut Kalesi'nde yarı esir olan Tûsî, kalenin muhasarası sırasında Hülagü'ye destek vererek sultanın güvenini kazanmıştı. Tûsî, Hülagü'nün veziri ve bilim alanında danışmanı olmuştu.

Moğolların 657/1258'de Bağdat'ı işgaliyle Sünnî hilafet yıkılmıştır. Tûsî'nin bu işgali desteklediğini²⁷ savunan bazı araştırmacıların bunu bir hainlik olarak değerlendirmelerine karşın, o çareyi durduramadığı gücün yanında yer almakta görmüştür. Tûsî'nin hem İsmailîler ile hem de ardından Hülagü ile olan ilişkilerinde maslahatçı bir tutum benimsediğini görmekteyiz. O, düşmanı karşısında bir hükümdar veya kumandan gibi değil, gücünün farkında olan, realist bir filozof gibi hareket etmiştir.²⁸ Moğollar, askerî üstünlüğe rağmen bilim ve medeniyet alanında zayıftılar. Bu nedenle de işgal ettikleri yerlerde hazır bulunan değerleri kullanmaktan geri durmadılar. Tûsî gibi bazı Müslüman âlimler de bu durumdan fayda sağlayarak İslam bilim ve düşüncesinin yeniden canlanmasına katkı sağladılar.

²⁵ Murat Demirkol, Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: IV, Kasım 2010, s. 39

²⁶ Hamid Dabaşı, *age.* c. 2, s. 177

²⁷ Cüveynî, *age.* s. 592

²⁸ Murat Demirkol, *agm.*, s. 40

Tûsî, Hûlagü ile seviyeli bir yakınlık kurmayı başardı ve projelerini bu güçlü hükümdar vesilesiyle hayata geçirebildi. Hamid Dabaşı'ye göre Tûsî, İran'a has bir durum olan örneğini İbni Sina'da da gördüğümüz filozof-vezirlik kurumunun temsilcilerindendir.²⁹ Tûsî, Moğol saldırıları nedeniyle ilim merkezlerinden uzaklaşan ve kendi köşelerine çekilen âlimleri bir merkezde toplamak istiyordu. Hûlagü'yü astronomik gözlemler için bir rasathanenin yapılması gereğine ikna etti ve ondan ihtiyacı olan maddi desteği aldı. Bunda, Hûlagü'nün bir işi yapmak için uygun zamanı seçmeyi sağlayan ihtiyarat ilmine (yıldızbilim) büyük önem vermesinin de etkisi olmuştur. Tûsî'nin gayretleriyle Meraga'da döneminin en muhteşem rasathanesi kuruldu.³⁰ Bu rasathane, en prestijli ilim dallarının icra edildiği bir merkez olmak iddiasındaydı ve bunda da muvaffak oldu. Zîc-i İlhanî gibi bir astronomi ürününü İslam ve dünya ilmine kazandırdı. Buradan bakıldığında İslam bilimi ve düşüncesi Tûsî sayesinde yeni bir mecrada akabilmeyi başardı.

5.Eserleri

Tûsî'nin Sâbit b. Kurra, Kusta b. Luka ve İshak b. Huneyn tarafından Yunan matematikçi ve astronomlarından yaptıkları tercümelerin tertip ve tashihinde gösterdiği gayret dikkate değerdir. Tûsî'ye nisbet edilen eser sayısı; Brockelmann'a göre elli dokuz, Rizvî'ye göre yüz on üç, İvanow'a göre ise yüz elli kadardır.³¹ Çok yönlü, kurucu, idealist ve büyük bir âlim olan Tûsî'nin eserleri büyük ölçüde eklektiktir. Ayrıca Tûsî'nin birçok mühim eserini Farsça yazması onu takip etmek isteyen âlimleri Farsça öğrenmeye zorlaması açısından önemlidir.³² Amelî ve pratik felsefede, fen ilimleri ve riyazî ilimlerde yetkin eserler veren Tûsî'nin önemli felsefî eserlerinin listesi aşağıdadır:

Kelâmî Eserleri

a) Telhîsu'l-Muhassal: Fahreddin er-Râzî, Muhassalu Efkâri'l-mütেকaddimîn ve'l-müteahhirîn adlı eserinde kendisinden önceki filozof ve kelâmcıların görüşlerini özetlemiştir.³³ Tûsî, bu eserin tenkitli bir şerhini yapmıştır.³⁴

²⁹ Hamid Dabaşı, *age.*, s. 179

³⁰ Murat Demirkol, *agm.*, s. 41

³¹ Mian M. Şerif, *age.*, s. 711

³² Hamid Dabaşı, *age.*, s. 190

³³ Hüseyin Atay, "Fahreddin Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri", *Kelâm'a Giriş* içinde, Râzî, AÜİF Yayınları, Ankara 2002, XXIX

³⁴ Agil Şirinov, *age.*, s. 439

Telhîs dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mukaddimât, tasavvurât ve tasdikât gibi mantikî konular olmak üzere bilgi ve Tanrı'nın bilinmesi gibi konular ele alınmaktadır. İkinci bölümde varlığın mahiyeti, çeşitleri ve özellikleri gibi konular ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde zat, sıfat gibi hususlardan bahsedilmektedir. Dördüncü bölümde ise nübüvvet, meâd ve imâmet gibi sem'î konular ele alınmaktadır. Nasîruddin, Telhis'te çoğu zaman Râzî'yi tenkit ederken bazı yerlerde de onun görüşlerine katılmaktadır. Tûsî'nin tenkidi genellikle Râzî'nin, Meşşâî filozoflara atfettiği görüşlerin düzeltilmesi ve cevabı şeklindedir.

b) Tecrîdu'l-i'tikâd: Tûsî'nin kelâm alanında yazdığı en mühim eseridir. Bu eser üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'likât yazılmıştır.³⁵ Tecrîd, felsefî kelâmın ilk örneklerindedir. Gazalî'nin Sünnî kelimasında yaptığı olumlu gelişmeleri O, Şîa kelimasında yapabilmıştır. Özü itibâriyle muhtasar bir kelâm kitabı olan Tecrîd, altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm üç fasıldan oluşur. Varlık ve yokluk, mahiyet, illet gibi hususlardan bahsedilmektedir. İkinci bölümde cevher, araz, cisim gibi konular açıklanmıştır. Üçüncü bölümde Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri üzerinde durulmaktadır. Dördüncü bölümde peygamberlik ve onun özelliklerinden bahsedilmektedir. Beşinci bölüm ise kendisinin de mensup olduğu İmâmiyye mezhebinin inanç esaslarına ve özelliklerine ayrılmıştır

c) Kavâ'idu'l-'akâid: Bu eserde kelâmî konular öz bir şekilde anlatılmıştır. Tûsî Kavâ'idu'l-'akâid'in başında "bu eserde bıkkınlığa yol açmamak için sözü fazla uzatmaktan sakındığını ve sadece her hâlükarda kendilerine vâkıf olmanın gerekli olduğu esasları ele aldığını" belirtmektedir.³⁶

d) Fusûl: Tûsî'nin Farsça kelâmî eseridir. Felsefî İmâmî kelâmının iyi örneklerinden biridir.³⁷

e) İsbât-ı Vâcib Risâleleri: Tûsî'nin kendi öğrencisi olan Necmuddin el-Kâtibî'yle (ö. 675/1277) İsbât-ı Vâcib konusundaki mektuplaşmalarından oluşmaktadır. İsbât-ı Vâcib Risâleleri, Kâtibî'nin imkân delili gibi konulardaki itirazlarını ve Tûsî'nin cevaplarını içermektedir.

³⁵ Agil Şirinov, *agt.*, s. 27

³⁶ *agt.*, s. 36

³⁷ Agil Şirinov, *age.*, s.440

f) **Risâletu'l-İmâme:** Bu eser, Şia'nın İmâmet görüşünü savunmak için yazılmıştır. Tûsî, eserde imam nedir, gerekli midir, nasıl olmalıdır gibi sorulara akılcı cevaplar vermeye çalışmaktadır.³⁸

Felsefî ve Ahlâkî Eserleri:

a) **Şerhu'l-İşârât:** İbn Sînâ'nın mantık, fizik ve metafiziğe dair görüşlerini açıkladığı el-İşârât ve't-Tenbîhât adlı eseri üzerine yazılmış olan bir şerhtir. Bu eser, "İşârât (Şerhleri) Geleneğinin"³⁹en önemli örneğidir. 13. yüzyılın en önemli özelliklerinden biri İbni Sina felsefesinin Nasreddin Tûsî tarafından çok yönlü olarak şerh edilmesi ve bu sayede sağlamlaştırılmasıdır.⁴⁰ İşarat'ın son üç bölümünün İslam tasavvufuna ayrılmış olması dikkat çekicidir.

b) **Musâriu'l-Musâri':** Bu eser; Ebu'l- Feth eş-Şehristânî'nin, Allah'ın bilgisi, nübüvvet, varlık, isbât-ı vâcib, tevhd, sudûr gibi konularda İbn Sînâ'nın görüşlerinin eleştirdiği Musâraatu'l-felâsife adlı eserine bir reddiyedir.⁴¹

Tûsî, ahlâk eserlerinde Kur'ânî bilginin yanında eski Yunan ve İran ahlâkî kaynaklarını da kullanmıştır. Hamid DABAŞI'ye göre Tûsî, gayri İslamî kaynakları kullanarak bağımsız bir otoriteye dayanan, sentetik bir felsefe ahlâkının oluşmasını sağlamıştır.⁴²

a) **Ahlâk-ı Muhteşemî:** Kûhistan'ın İsmailî Valisi Muhteşem ahlâk alanında bir eser telif etmeyi planlamıştı ama yönetim işlerinin yoğunluğu buna mani oluyordu. Tûsî'den bu projeyi tamamlamasını istedi. Tûsî, bu çalışmasında ayet, hadis ve Şia imamlarının sözlerine yer vererek bir ahlâkî el kitabı oluşturdu. Dürüstlük ve sevgiyi vurguladı. Temel ibadetlerin iki dünyada da faydası dikkat çekmeye çalıştı. Kitabın çerçevesini sevgi ve nefretin zıtlığı oluşturmaktadır. Tûsî, esas amaç marifete ulaşılması olmak üzere azmi, zahitliği, erdemliliği, cömertlik vb. hasletlere sahip olmayı, bunların zıtlarından da uzaklaşmayı tavsiye etmiştir.⁴³ Vali Muhteşem'in teşviki, İslam ahlâk alanında Ahlâk-ı Muhteşemi ve Ahlâk-ı Nasırı olmak üzere iki değerli eser kazandırmıştır.

³⁸ Agil Şirinov, *agt.*, s.39

³⁹ Hakan ÇOŞAR, İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Temmuz-Aralık 2013, c. 16, Sy. 43, s. 47- 66

⁴⁰ Hamid Dabaşı, *age.*, s. 197

⁴¹ Agil Şirinov, *agt.*, s. 42

⁴² Hamid Dabaşı, *age.*, s. 210

⁴³ *Age.*, s. 211

b) Evsâfu'l-Eşrâf: Tasavvufî bir ahlâk çalışmasıdır. Aslı Farsçadır ve Türkçeye de “Seçkinlerin Ahlâkı” ismiyle Anar GAFAROV tarafından çevrilmiştir. Eser altı bölümdür. Her bölüm, ruh tezkiyesi denilen manevi aşamalardan oluşmaktadır.⁴⁴ Eser, ahlâkî bir seyr-i sulûk çalışmasıdır.

c) El-Edebü'l Veciz li'l-Veledi's-Sagir (Küçük Çocuklar İçin Ahlâki Davranışlar El Kitabı): Bu eser, İbni Mukaffa'nın kendi çocuğu için yazdığı risalenin tercümelemleri ile başlayan çocuk eğitiminde önemli bir yere sahip ahlâki eserdir. Buna göre çocuk susmayı bilmeli, boş işlerden sakınarak küçük yaşta ilim öğrenmeye başlamalı, sınavlardan medet ummamalı, tamah etmemeli, dostlukta sebat etmeli, zarar görmemek için çok yakın ilişkilerden kaçınmalıdır. Çocuk kıskanç olmamalı, kibirden ve gösterişten uzak durmalı, başkalarıyla yarışmamalıdır.⁴⁵

d) Ahlâk-ı Nâsırî: Bu eser, Kûhistan'ın İsmailî Vâlisi Nâsiruddîn Abdurrahîm b. Ebî Mansûr Muhteşem'in isteği üzerine yazılmıştır.⁴⁶ Muhteşem, Tûsî'den İbn Miskeveyh'in (421/1030) “*Tehzîbü'l-ahlâk*” adlı eserini Arapça'dan Farsça'ya çevirmesini istemiştir. Tûsî, böyle bir çevirinin Tehzîb'in orijinallliğini bozacağını ve eserin ruhunu yansıtamayacağını iddia etmiş ve bu eserin muhtevasını içermekle birlikte Aristoteles, Kindî (252/866), Fârâbî (339/950), İbn Sînâ (428/1037) gibi filozofların görüşlerinden de yararlanarak içtimaî felsefeyi de içeren yeni bir ahlâk eseri oluşturmanın daha doğru olacağını Vali Muhteşem'e ifade etmiştir. Valinin teklifi kabul etmesi üzerine Tûsî, özgün bir ahlâk eserini 633/1236 tarihinde tamamlamıştır. Eserin baş kaynağı, İbn Miskeveyh'in Kitâbü Tahâreti'l-a'râk fî tehzîb'l-ahlâk adlı Arapça eseridir. Tûsî, bu eseri bazı değişiklikler de yaparak Farsçaya çevirmiş ve böylece Ahlâk-ı Nâsırî'nin birinci kısmı olan “Tehzîbü'l-ahlâk” bölümü oluşmuştur. İbn Sînâ'nın aynı adlı risalesinden Tedbirü'l-menâzil etkisiyle eserin ikinci kısmı oluşmuştur. Tûsî, üçüncü kısımda ise Fârâbî'nin es-Siyâsetü'l-Medeniyye'sinden faydalanmıştır.⁴⁷ Eser, Vâli Nâsiruddîn Abdurrahîm'e ithaf edildiği için Ahlâk-ı Nâsırî ismini almıştır. Hülagü'nün Alamut'u fethetmesiyle hapisten ve İsmailî baskıdan kurtulan Tûsî, İsmailî döneminde mukaddimeyi değiştirmiştir. Nitekim mezkûr durum mukaddimedede müellif

⁴⁴ Hamid Dabaşı, *age.*, s. 221

⁴⁵ *Age.*, s. 213

⁴⁶ Nasiruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, tenkih ve tsh. Ali Rıza Haydari, Mücteba Minovi, Tahran, Şirket-i Sihami, 1373 hş.625 (4.Baskı); Türkçe çevirisi: Anar Gafarov ve Zakir Şükürov, İstanbul Litera Yayıncılık, 2007

⁴⁷ Nazif Şahinoğlu, “Ahlâk-ı Nâsırî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2, s. 18

tarafından da belirtilmektedir. Eserin İran’da ve İran dışında seksene yakın el yazma nüshası vardır. Rahim Sultanov, eseri Azerbaycan Türkçesine, G. M. Wickens İngilizceye, A. Vahap Taştan ve Habil Nazlıgöl Azerîceden Türkiye Türkçesi’ne ve esas aldığımız çeviri olarak da Anar Gafarov ve Zakir Şükürov ise Farsça aslından Türkiye Türkçesi’ne çevirmişlerdir.⁴⁸

Tûsî’nin bu eserdeki amacı; insan nefsinin terbiye edilerek olgunlaşmasını ve erdemlere kavuşabilecek manevî bir hal ile yetkinleşmesini ve yüce mutluluğu elde etmesini sağlamaktır. Tûsî’ye göre ahlâk ilmi, klasik İslâm düşüncesinde kabul gören şekliyle “mânevî tıp” ilmidir. Ona göre ahlâkî hastalıklar insan nefsinin güçlerinin ifrâtından, tefrîtinden ya da fitrata aykırılığından kaynaklanmaktadır. Tûsî’nin bu ayrımı, ortayı bulmak olan klasik niceliksel itidalsizlik şeklinde olan nefisî hastalıkları, niteliksel bir değerlendirmeye de tabi tutma zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır.

Eser; bir giriş, üç makale ve bu makalelerin içindeki otuz fasıldan oluşmaktadır. Tûsî, girişte eserin yazılma sebebi, insanın âlemdeki yeri, onun yaratılışı, insanın yetkinleşebilme ve kabul edebilme yetisini kazanabilme aşamalarından bahsetmektedir. İlimle amelin birlikte olması gerektiğinden ve ahlâk ilminin yerine ve önemine dikkat çekmek için nazarî ve amelî hikmet ayırımından bahsetmektedir.

Birinci makale, iki kısımdan oluşmaktadır ve ahlâk terbiyesinden (tehzîbu’l-ahlâk) bahsetmektedir. Birinci kısım, yedi fasıldan oluşur ve ilkeler-mebâdî hakkındadır.

A) İlkeler bölümü:

- 1- Ahlâk ilminin konusu ve ilkelerin bilgisi
- 2- Nâtık-düşünen nefsin bilinmesi,
- 3- İnsânî nefsin kuvveleri ve diğer nefislerden farkı,
- 4- İnsanın Eşref’ül-beşer olması,
- 5- İnsânî nefsin yetkinliği ve noksanlığı,
- 6- İnsânî nefsin yetkinliğinin sebepleri,
- 7- İyilik ve mutluluğun açıklanması şeklindedir.

⁴⁸ Anar Gafarov, *agt.*, s. 15-16

İkinci kısım, on fasıldan oluşur ve amaçlar-makasid hakkındadır.

B) Amaçlar bölümü:

- 1- Hıyın (hulk) tanımı, hakikati ve onun değışebilirlık imkanı,
- 2- Ahlâk terbiyesinin en şerefli sanat olması,
- 3- Erdem cinslerinin sayısı,
- 4- Erdem cinslerinin altındaki türler,
- 5- Erdemsizlik-rezilet cinslerinin sayısı,
- 6- Erdemler ve benzerleri arasındaki farklar,
- 7- Adaletin en üstün erdem oluşu,
- 8- Erdemlerin kazanılışı ve mutluluk mertebeleri,
- 9- Erdemlerin muhafazasıyla nefsin sağlığının korunması,
- 10- Erdemsizliklerle mücadeleyle nefisî hastalıkların giderilmesi şeklindedir.

İkinci makale, beş fasıldan oluşmaktadır ve ev idaresi (hikmet-i menzîlî) hakkındadır. Bu makale:

- 1- Evlere olan ihtiyaç ve evlerin rükünları,
- 2- Malların yönetim ve idaresi,
- 3- Eşin yönetim ve idaresi,
- 4- Çocukların yönetimi ve terbiyesi,
- 5- Hizmetçi ve kölelerin yönetim ve idaresinden bahsetmektedir.

Üçüncü makale, sekiz fasıldan oluşmaktadır ve devlet yönetimi (hikmet-i medenî) hakkındadır. Bu makale:

- 1- Temeddün-toplumsallaşma ihtiyacı,
- 2- Sevgi erdeminin toplumsallaşmaya etkisi,
- 3- Toplanma kısımları, devletin durumları,
- 4- Hükümdarlık ve hükümdarlık adâbı,
- 5- Hizmetçilerin idaresi ve tebanın adabı,
- 6- Arkadaşlık erdemi,
- 7- Sosyal ilişkinin niteliği,
- 8- Tüm bölümlere yararlı olan Eflatun'un vasiyetleri hakkındadır.

İslam ahlâk düşüncesinin arka planında Eflatun'un Devlet'i ve Aristoteles'in Nikhomakos Etik'i gibi eserler etkili olurken aynı zamanda insan ve insanın evrendeki konumunu açıklamak noktasında Kur'ânî kaynaklar da Müslüman filozoflarca gözardı edilmemiştir. Kindî'nin ahlâkla ilgili risaleleri İslam ahlâk düşüncesinin ilk örnekleri olmakla birlikte yetkin İslam düşünürlerinin ortaya çıkması, felsefenin her alanında olduğu gibi ahlâk alanında da telif eserlerin ve orijinal görüşlerin üretilmesini sağlamıştır. Eflatun'u daha iyi tanıyabilme ve anlayabilme imkânına sahip olan Fârâbî, bu sayede El-Medînetü'l-Fâzıla ve Es-Siyâsetü'l-Medeniyye gibi iki ahlâk ve siyâset eserini verebilmiştir. Fârâbî bu eserlerinde insanların en faziletlisi olan "başkan" önderliğinde erdemli devleti oluşturma ve saadete kavuşma fikrini işlemiştir. Ondan sonra gelen büyük filozof İbn Sînâ, diğer alanların aksine ahlâkla fazla ilgilenmemiş ve ahlâk alanında Fî İlmi'l-Ahlâk adlı kısa bir risale yazmıştır.⁴⁹ İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk eserini yazmış ve ferdî ahlâk noktasında kendinden sonra gelecekleri etkileyecek temel bir eser oluşturmuştur.

Nasîruddin Tûsî'ye gelince İbn Miskeveyh'in Tehzîbu'l-Ahlâk'ını Arapça'dan Farsça'ya çevirmesi istenilince bu eseri temel almak üzere Tehzîb'te işlenilmeyen içtimaî ahlâkı da eserine katarak Ahlâk-ı Nâsırî'yi yazmıştır. Bu eser, İslâm ahlâkının dönüm noktası niteliğindedir. Kindî, Fârâbî ve İbn Miskeveyh ile devam eden İslam ahlâkî düşüncesi Tûsî ile form değiştirerek prototip bir ahlâk omurgası oluşmuştur. Klasik ahlâk eserlerine ev idaresi ve siyâsetin eklenmesiyle bu durum gerçekleşmiştir. Ahlâk-ı Nâsırî'nin kendisinden sonraki ahlâk eserlerini yapısal ve içeriksel yönden etkilemesi büyük önemi haizdir. Adududdîn el-Îcî'nin (756/1355) Ahlâk-ı Adudiyye'si, Devvânî'nin (908/1502) Ahlâk-ı Celâlî'si, Kınalızâde Alî Efendinin (967/1560) Ahlâk-ı Alâî'si ve Muhyî- Gülşenî'nin (1014/1605-6) Ahlâk-ı Kirâmî ve Müneccimbaşî Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd adlı eseri, bu etkilenime örnek gösterilebilir.

6. Düşünce Sistemi

Tûsî'nin yaşamıyla paralel olarak düşünce sistemini de üç evreye ayırmak mümkündür. İlk evre: babası, diğer Şîî-İmâmî âlimler ve Ferîdüddin Dâmâd gibi İbn

⁴⁹ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 140

Sînâcî âlimlerden ders aldığı eğitim dönemidir. Bu dönem onun Meşşâîliğinin de temelini oluşturmaktadır. İkinci evresi, Kûhistan Valisi Nâsirüddin b. Muhteşem'in davetiyle başlar. Burada İsmâîlî bakış açısının tesirinde eserler kâleme alır. Hülagü'nün Kûhistan'ı işgali, Tûsî'nin düşünce yapısında üçüncü evreyi başlatır. Bu işgal Tûsî açısından müspet olmuş ve daha önceden düşünce boyutunda vazgeçtiği İsmâîlîlikten fiiliyatta da vazgeçmiştir. Ayrıca bu son dönem, onun bilimsel çalışmalara yöneldiği ve Meşşâî düşünce savunuculuğunu geliştirdiği ve bu alanlarda eserler yazdığı dönemdir.⁵⁰

Şîî-Batınî düşüncenin İslam dünyasını derinden etkilediği 11. ve 12. yüzyılda Gazzâlî, felsefenin otoritesi olan İbn Sînâ'nın metafiziğe dair görüşlerini çürüterek Bâtınıyyeye darbe vuracağını düşünmüş ve bu mücadelesi, felsefî konuların kelâma sirayetine neden olmuştur. Böylece "Sünnî-Eş'arî Felsefî Kelâm" geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. Bu gelişmelere reaksiyon olarak Nasîruddin Tûsî önderliğinde "İmâmî felsefî kelâm"⁵¹ geleneği de benzer bir şekillenme yaşamıştır. Meşşâî felsefenin Tûsî'nin ilmî hüviyetinde oldukça etkili olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın görüşlerini savunmak ve doğru anlaşılmasını sağlamak için Şerhu'l-İşârât ve Musâriu'l-Musâri gibi eserleri yazmış ve İbn Sînâcî bir çizgide ilmî hayatına devam etmiştir.⁵²

Felsefe ve Kelamdaki Yeri

Tûsî, Fahreddin er-Râzî'nin sistemleştirdiği felsefî kelâm geleneğinin önemli temsilcilerinden biridir. Tûsî, kelâm, tasavvuf ve felsefenin mecz edildiği Şîî İslam düşüncesinin iyi bir örneğidir.⁵³ Gazzâlî ile başlayıp Râzî ile gelişmeye devam eden ve onların kelâmî bakış açısını düzenleyen Meşşâî felsefeyle mücadele ameliyesi, felsefeyi özellikle Meşşâî düşünceyi bir silah gibi kullanan Şîî düşünceye tepki hareketidir. Tûsî ise tam aksine savunuculuğunu yaptığı Meşşâî düşünceyi kelâmla rahat bir şekilde yakınlaştırmıştır.⁵⁴ Tecrîdü'l İ'tikâd'de bunu görmek

⁵⁰ Agil Şirinov, *Age.*, s. 437

⁵¹ Agil Şirinov, *agt.*, s. 19

⁵² *Agt.*, s. 17-18-25

⁵³ Henry Corbin, *age.*, s. 113

⁵⁴ Agil Şirinov, *agt.*, s. 18

mümkündür. İnan İbn Sînacılığının günümüze kadar devam ettiği söylenebilirse bu Tûsî sayesinde.⁵⁵

Nasîruddin Tûsî, temelde Meşşâî felsefe akımına mensup olmakla birlikte onun düşünce yapısında İsmailîlik ve İşrakîliğin de etkili olduğu söylenmektedir. O; Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve Sühreverdî (ö. 1191) gibi sistem kurmuş bir filozof değildir. Buna rağmen onu İslam felsefe tarihinde önemli kılan bir yön vardır. Bu yön, Tûsî'nin İbn Sînâ felsefesini gelecek nesillere nefis ve anlaşılır şerh ve yorumlarıyla aktarmış olmasıdır. Tûsî, felsefedeki ününü en güçlü İbn Sînâ şârihi olmaya borçludur. Tûsî, el-İşârât ve't-Tenbihât'ı şerh etmiştir.⁵⁶ İbn Sînâ felsefesini özellikle de İşârât ve't-Tenbihât ekseninde sağlıklı bir şekilde yorumlamış ve Şerhu'l-İşârât ve Musâri'u'l-Musâri' gibi eserleriyle İbn Sînâ'yı eleştirilere karşı savunmuştur. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün Aristoculuğu gibi Tûsî'nin de İbn Sînâcı çizgiyi sadakatle izlediğini söylemek yanlış olur. Tûsî, İbn Sînâ'nın görüşlerine katılmadığı noktaları da beyan edebilmiştir.⁵⁷

Tûsî'nin bazı çağdaşlarıyla arasında mektuplaşma yoluyla geçen felsefi tartışmalar onun düşünce tarihimizdeki yerini tespit açısından önemli bir malzeme niteliği arz etmektedir. Bunlar arasında ünlü düşünür Sadreddin Konevî (ö. 1274) ile İbn Sînâ felsefesi üzerinde mektuplaşma yoluyla yaptıkları tartışma önemli bir yer işgal etmektedir.⁵⁸ Mantık ve felsefe üzerinde çağının ünlü mantıkçı filozofu ve Meraga Rasathanesi'ndeki mesai arkadaşı Necmeddin Kâtibî el-Kazvinî (ö. 1277) ile zorunlu varlığın varlığının ispatı, teselsülün iptali, gibi meselelerde tartışmış ve bunu seviyeli ve verimli bir ilmî üslupla gerçekleştirmiştir.⁵⁹

Nasîruddin Tûsî, İbn Sînâ'nın görüşlerini, yöneltelen eleştirilere karşı savunmuştur. Zaman zaman İbn Sina'nın görüşlerini de eleştirerek Sühreverdi ve Ebu Berekat el-Bağdadî'nin görüşlerini benimsemiştir. Bazı konularda İbn Sînâ'dan ayrılmış ve farklı görüşler benimsemiştir. Bu farklı görüşler genel olarak on meseledir. Bunlar: Allah'ın bilgisinin niteliği, kürelerin sayısı, mekânın gerçekliği, fiziksel dünyanın yaratılmışlığı ve ezeliliği, aklın bağımsız varlığı, kesbî ve teorik

⁵⁵ Henry CORBİN, *age.*, s. 114

⁵⁶ Murat Demirkol, *agm.*, s. 45

⁵⁷ *Agm.*, s. 50-52

⁵⁸ Bkz. Ekrem Demirli, *age.*, s. 72

⁵⁹ Murat Demirkol, *agm.*, s. 47

bilgi, cismin mahiyeti, tövbenin imkânı, ilahî azap, imanın mahiyeti.⁶⁰ Bu ayrılıklar, temelde onun felsefesinin İbn Sînâ'cı karakterine zarar vermemiştir. Felsefeyi hasımlarına karşı savunarak, kelimada ise felsefe temelli yeni tarzın ilk kurucuları arasında yer alarak büyük hizmet görmüştür.⁶¹

Ulûhiyyet Anlayışı (Tanrı Bilgisi)

Tûsî'nin ulûhiyyet anlayışı Şîî-İmâmîyenin etkisinde şekillenmiştir. Önemli bir mütekellim olan Tûsî, İbn Sînâ etkisiyle isbât-ı vâcib meselesinde imkân delilini benimsemiştir. İmkân deliline göre varlık, zorunlu ya da mümkündür. Tûsî, imkân delilinin bu ayırımından yola çıkarak isbât-ı vâcib görüşünü temellendirmektedir. Tûsî, zorunlu bir varlığın olduğunu ve bunun aksini iddia etmenin kişiyi kısır döngüye sürüklediğini söyler. Var olanın varlığı kesin bir durumdur. Var olan, zorunlu varlıksa onun varlığı bir müessire ihtiyaç duymaz. Zorunlu değil de mümkün varlıksa bir müessire ihtiyaç duyar. Mümkün varlığın müessiri, zâtıyla zorunlu bir varlıksa onun var olduğu ortaya çıkmış olur; mümkünün müessiri mümkünse o da bir müessire ihtiyaç duyacaktır. Müessirin kendi kendinin eseri olması, kısır döngüye yol açacağından bu imkânsız bir durumdur. Bu durumda müessir ya zorunlu varlıktır ya da mümkünler zincirleme şeklinde sürüp gider.⁶² Buna göre sadece mümkünlere dayalı bir zincirlemenin mümkün olmadığını ispatlayan Tûsî, zorunlu varlığın varlığını ve “nedenlerin ilkini” de kanıtlamış olmaktadır. **Südûr fikrini kabul etmesine karşın bu konuda eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.**⁶³

Tûsî; Mu'tezilî, Şîî-İmâmî geleneğe ve İbn Sînâ geleneğine paralel bir şekilde sıfatların zâtın aynısı olduğu görüşünü benimser.⁶⁴ Tûsî, Allah'ın âlim olduğunu ve O'nun bu sıfatının çeşitli yollarla ispatlanabileceğini savunur. Âlem gözlemlendiğinde varlığın düzen ve mükemmelliğinin, bilgi sahibi bir yaratıcıyı kanıtladığını ifade eder. Allah, zâtı kendisine gizli olmadığından zorunlu olarak kendi zâtını da bilmektedir. İlk Neden-Zorunlu Varlık; kendisi dışındakilerin nedeni olduğuna ve neden hakkındaki bilgi, aynı zamanda nedeniye dair bilgiyi de lüzumlu

⁶⁰ Hamid Dabaşı, *age.*, s. 201

⁶¹ Murat Demirkol, *agm.*, s. 38

⁶² Agil Şirinov, *agt.*, s. 132-133

⁶³ Corbin, *age.*, s.116: Nâsîrüddin Tûsî, “birden ancak bir çıkabilir” (ex uno non fit nisi unum) ilkesinden şüphe eder. Tûsî, sudûr teorisini tam manasıyla kabul etmeyerek, en azından ona kuşkuyla yaklaşarak Allah'la âlem arasında zorunlu bir ilişki olamayacağını buna karşın tabii varlıklar alanında zorunlu bir sebeplilik ilişkisi olduğunu düşünmektedir.

⁶⁴ Agil Şirinov, *agt.*, s. 148

kıldığına göre Allah, kendisi dışındakileri de bilmektedir. Allah'ın zatı ile bilgisine taalluk edenlerinin farklı olduğu malumdur. Allah'ın bilmesi, varlığın O'nun huzurunda hâzır bulunması ve "ol"ması demektir. İnsanın bir şeyi bilmesi ise akledilenin sûretini kabul eden konumda olmasıdır. Allah, kendisi dışındaki bütün mümkün varlıkların nedeni olan kendi zâtını bildiğine göre onları da biliyor demektir.⁶⁵ Allah; "bilgisi dışında bir yaprak bile düşmeyen,"⁶⁶ bilgisi her şeyi kuşatandır.

Klasik İslâm düşüncesine göre bilgi infîâlî ya da fiilîdir. İnfîâlî bilgi, dış dünyadaki varlıklar aracılığıyla elde edilen, bilginin varlığa tabi olduğu bilgidir. Fiilî bilgi ise dış dünyadaki varlıklardan elde edilmeyen, bilinenin bilgiye tabi olduğu bilgidir. Tûsî'ye göre bilgiyi bu iki türle sınırlamak yanlıştır. Ona göre bilgi; infîâlî, fiilî ve bunların dışında bir bilgi şeklinde üç türdür. Tûsî'ye göre eşyanın varlık nedeni sadece Allah'ın fiilî bilgisi değildir. Kâdir-i Mutlak olan isterse eşyayı var edebileceği gibi etmeyebilir de. Tûsî "ekşiliğin tasavvur edilmesiyle dışın kamaştığını ama bunun nedeninin bilgi değil kudret, irâde olduğunu"⁶⁷ söyler.

Allah'ın bilgisi mümkünlerin bilgisinden farklıdır ve bunu en iyi "Allah, cüzîleri küllî şekilde bilir" ifadesi açıklamaktadır. Bu ifade, Allah'ı maddî varlıklardan tenzih etme lüzumuyladır. Allah duyuları ve duyu organlarını bilir fakat "O; dokunan, koklayan veya tadan değildir" denildiğinde O, tenzih edilmiş olur.⁶⁸ Bu ayırım, Allah'ı mümkünlerden ve madde boyutundan ayıran bir yaklaşımdır. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık yani Tanrı, tikelleri tümel olarak bilir. Bu, Tanrı'nın tikeli insanlar gibi bilmediğini ifade etmek için yapılan bir vurgudur. Tikel bilgi, hissî, zamansal ve mekânsal varlık ve olayları duyu organları aracılığıyla bilmeyi gerektirir. Tanrı ise organlarla idrak etmekten münezzehtir. Gazzâlî'nin İbn Sînâ tarafından söylenen bu ifadeden, onun aslında Tanrı'nın tikelleri bilmediğini iddia ettiği şeklinde bir sonuç çıkarması zorlama bir yorumdur.⁶⁹ İbn Rüşd gibi Tûsî de filozoflara Allah'ın cüzîleri bilmediği görüşünü atfedenden meseleyi anlamadan ithamda bulduklarını söylemektedir. Zira filozoflar illete dâir bilginin malülle ilgili bilgiyi gerektirdiği ilkesini kabul ettiklerine göre Allah'ın cüzîleri bilmediğini iddia

⁶⁵ Agil Şirinov, *agt.*, s. 156,158-159

⁶⁶ En'am, 6/59

⁶⁷ Agil Şirinov, *agt.*, s. 164

⁶⁸ *Agt.*, s. 161

⁶⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa., Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 15

edemezler. Allah'ın bilgisi, diğer varlığın bilgisinden farklıdır. O, âlete ihtiyâç duymayacağına göre cüzülere dair bilgisi âlete ihtiyâç duyan insan gibi varlıklardan farklıdır.⁷⁰ O'nun, tikelleri zamanı aşan mukaddes bir bilgi ile bilmesi gerekir.⁷¹ İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın şeylere dair bilgisi onların var olmasının şartıdır. İnsanın bilgisi bilineni takip eden infialî, iktisabî ve husulî bir bilgi iken Tanrı'nın kendisi dışındaki şeylere ilişkin bilgisi bilinenleri var eden fiilî bir bilgidir. Var olan her şey, Tanrı'nın bilgisine bağlı olarak meydana gelir.⁷²

Tanrı'nın bütün mevcutları bilmesi, en yetkin bilgidir. Cüzüleri küllî bilmek, böyledir. Tûsî bunu göklerin, yazılı kâğıt gibi dürülmesi teşbihiyle anlatır. “Bir kâğıdı okuyan kimsenin gözü, art arda her bir harfe takılır. Onun biraz önce gördüğü ve daha sonra göreceği kelime ve harfler gözünün önünde değildir. Kâğıdı elinde rulo halinde tutan kimsenin bütün harflere nispeti aynıdır. Hiçbir şey ona uzak ve gaip değildir.”⁷³ Cüzüleri cüzî bir şekilde bilmek ise, zaman ve mekâna dayalı duyusal bir idrak sonucunda gerçekleşir. Allah; tadılan, koklanan ve dokunulan şeyleri bilir fakat O; tadan, koklayan ve dokunan bir varlık değildir. O, maddeden ve duyusal idrakten münezzehtir.⁷⁴

Tûsî'ye göre Tanrı kendi zatını aklettiği ve onun zatı ile zatını akledişi arasında varsayım dışında varlıksal bir başkalık bulunmadığı için Tanrı'nın kendi zatını bilmesi huzûrî bir bilgidir. Böyle bir bilmede bilgi-akıl, bilen-âkil ve bilinen-mâ'kul aynı şeylerdir. Kutbeddin Râzî, Tûsî'nin huzuri bilgi anlayışını şöyle özetler: “Bütün varlık Allah'tan sadır olmuştur. Sudur, akletmenin aynısıdır. Hâzırın nezdinde hazır olan, hazırdır. Bundan dolayı Allah her şeyi zatında çoğalma olmaksızın bilir.”⁷⁵ Hem İbn Sînâ'ya hem de Tûsî'ye göre Zorunlu Varlık; akıl, âkil ve mâ'kuldür. Tanrı, zatını ve her mevcudun ilkesi olduğunu aklettiğinde kendisinden belli bir tertibe göre sudûr eden mevcutları akleder. Tanrı her şeyi bilir, ama bu bilgi varlığın suretlerinden oluşan bir bilgi değil, O'nun zatından

⁷⁰ Agil Şirinov, *agt.*, s. 162

⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât, el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, c. 3, s. 315; Murat Demirkol, İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi, *Eskiye Dergisi*, 32/Bahar, 2016, s. 30

⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, II, çev. Ekrem Demirli vd., İstanbul 2005, s. 104-105; Murat Demirkol, *agm.*, s. 31

⁷³ Bkz. Murat Demirkol, *agm.*, s. 41

⁷⁴ Murat Demirkol, “Nasîreddin Tûsî Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014, s. 162-168, 282; İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri tümel olarak bilmesi hakkındaki açıklaması için Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. 3, s. 307,308,315

⁷⁵ Murat Demirkol, “Nasîreddin Tûsî Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi Meselesi”, s. 49

kaynaklanan bir bilgidir. Tanrı'nın kendi zatını akletmesi, mâ'kullerin de var olmaları anlamına gelir. Yani Tanrı'nın kendisini bilmesi aslında her şeyi bilmesi demektir.⁷⁶

Meşşâî düşünceyle kelâm arasındaki tartışmalardan biri olan Tanrı telakkisi bahsinde Tûsî, filozoflardaki “mûcib bizzât Allah” anlayışı yerine kelâmdaki “kâdir-i muhtâr Allah” anlayışını kabul eder. Tûsî'ye göre kâdir kendisinden hem fiil sâdir olabilen hem de olmayabilen varlıktır. Tûsî'ye göre Allah'ın ilmi her şeyi kuşatır ve bilinenin aksine O, Meşşâîler'in de bu görüşte olduğunu söylemektedir. Meşşâî filozofların Allah'ın cüz'ileri bilmediği şeklinde bir iddiaları olmadığını, insan bilgisiyse Allah'ın bilgisi arasındaki farkı belirtmekle İbn Rüşd (ö.520/1126) ile aynı savunucu bakış açısına ve sahiptir. Tûsî'nin Allah'ın fiillerinin âdil olduğu hususunda Mu'tezile-Şîa çizgisinde durduğu söylenebilir. Nübüvvetle ilgili genel İslâmî görüşten farklı bir görüş ortaya koymazken imâmet konusunda İmâmiyye-İsnâaşeriyye mezhebinin telakkilerini savunur.⁷⁷ Tûsî, Şîa inanç esaslarını ele aldığı İ'tikadiyye adlı kısa risalesinde masum imama inanmanın da zorunlu iman esaslarından biri olduğunu belirtir.⁷⁸

Tûsî; buraya kadar, Tanrının bilgisiyse insanî bilgiyi farklı kategorilerde ele alıp değerlendirir. İnsanın Tanrının bilgisine ulaşması noktasında ise sonraki bölümde inceleyeceğimiz Faal Akılla ittisal fikrini gündeme getirir.

Nefis Anlayışı (İnsanî Bilgi)

Nasîruddîn Tûsî, insanî bilgiyi Meşşâî felsefede olduğu gibi nefis teorisi merkezinde ele alıp açıklar. Metafizik açıdan nefsin varlığı, mânevî cevherliği, yalınlığı, cisim olmayışı ve ölümsüzlüğü üzerinde durur. Tûsî, genel varlık yaklaşımıyla paralel olarak İbn Sînâcî doğrultuda nefsin varlığının apaçık olduğunu ve ispata ihtiyaç duymadığını savunur. İnsandaki benlik şuurunun nefsin varlık ispatı açısından yeterli olduğunu söyler. İbn Sînâ'nın şu sözünü bildirir: “Uyuyan uykusunda, uyanık uyanırken, sarhoş sarhoşken, ayık olan da ayıkken her şeyden gafil olabildiği halde kendi zatından hiçbir zaman gafil olmamaktadır. Şu halde nefis,

⁷⁶ Demirkol, *agm.*, s. 44

⁷⁷ Agil Şirinov, *Age.*, *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 438

⁷⁸ Hamid Dabaşı, *age.*, s. 209

herkesin “ben” diye işaret ettiği şeydir.”⁷⁹ İbn Sînâ’nın “uçan adam” örneği bu meseleyi daha açık ifade eder. İbn Sînâ’ya göre, “uçan adam, boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkenlere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu suretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvur edilecek olursa bu insan kendi varlığını bilir. Şu halde nefis bedenden bağımsız bir varlık olup, beden ve organlar onun bir elbisesi gibidir.⁸⁰ Nâtık nefsin kendinin farkındalığı, Descartes’in “düşünüyorum, o halde varım”⁸¹ sözüyle de uyumlu olarak varlık sahasında şüphe götürmez bir bilinç alanı oluşturmaktadır.

Nefis kendi kendini idrak eden basit bir cevherdir. Tûsî, nefsin cevherliğini kanıtlamak için önce arazı tarif eder ve buradan cevher fikrine ulaşır. Arazın ayırıcı özelliği kendisinin taşıyıcısı olan diğer bir şeye yüklenmesidir. Halbuki cevher arazları yüklenir ve taşır. İnsanın nefsi de akledilirlerin hallerinin taşıyıcısı olduğundan araz değil cevherdir.⁸² Fakat cismanî bir cevher değildir. Zira cisim bir sûret ortadan kalkmadan başka bir sûreti kabul etmezken nefis çok sayıda bilgi formunu kabul edebilir; bütün suretler tam ve yetkin şekilde nefiste kendini gösterir. İbn Sînâ gibi Tûsî de bu düşüncesini insanın eğitim ve öğrenim gördükçe zekâsının artacağı yolunda tecrübeye dayalı bir örnekle temellendirmektedir.⁸³

Nefsin duyulardan yetkin oluşu, onun cisimden bağımsız bir cevher oluşunu göstermektedir. Buna göre her duyu organı kendi işlevi dışındakileri algılayamazken nefis bütün duyuların algıladıklarını bir defada kavrar. Duyu algısının nefse göre zayıflığı duyuların nefsi algılayamamasına neden olmaktadır. Aklî bilginin nitelik bakımından duyu bilgisinden farklılığını konu edinen epistemolojik içerikli bu delil, nesnelere idrak sonucu duyuların verdiği hükümleri doğru ve yanlış diye belirleyenin nefis olduğunu göstermektedir. Tûsî’nin İbn Miskeveyh’ten etkilenerek bu konuda güneşin dünyadan kat be kat büyük olmasına rağmen daha küçük olarak algılanması ve su kenarındaki ağaçların tersine çevrilmiş olarak görülmesi duyusal idrakin

⁷⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 27

⁸⁰ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 21, s. 326.

⁸¹ Descartes René, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Afşar Timuçin, Paradigma Yayınları, İstanbul 2017, s. 39

⁸² Tûsî, *age.*, s. 28

⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, II, Çev. Ekrem Demirli vd., İstanbul 2005, s. 166-171,192; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 52; Anar Gafarov, “Tûsî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul 2012, s. 442

yanılabilirliğini göstermektedir.⁸⁴ Burada aklî bilginin duyu bilgisine göre kesinliği ve duyuların nefsin kendisini bilmede bir vasıta teşkil etmeyeceği ileri sürülmektedir.⁸⁵ Nefsin cisim veya cismanî olmayışının Tûsî'nin felsefesindeki bir diğer dayanağı, nefsin cisim gibi birleşik değil basit oluşudur. Bu düşüncenin hareket noktası bilgi kavramıdır. Tûsî, akıldaki bilginin bölünmeyen soyut bir kavram olmasından hareketle ona mahal olan akıl veya nefsin de bölünmez olduğunu savunur.

Tûsî'ye göre her cisim, birleşiktir ve bölünebilir. Nefis ise basittir ve bölünür değildir. Cisimler önceki suretleri değişmeden başka bir surete bürünemez. Nefis ise birçok akledilir kendisine gelse de önceki suretlerin ortadan kalkmasına gerek olmaksızın yeni gelenleri kabul edicidir. Hatta önceki suretler ve yeni gelenler, kişinin anlayış ve zekâsını güçlendiricidir. Bu da cismanîliğin zıttı bir durumdur. Cisimler siyahlık, beyazlık gibi sıfatlarla nitelenip sadece o özelliğe bürünürken nefis, birçok sıfatı hatta zıt olanları bile aynı anda kavrayabilir ve bu sıfatlar ona sirayet etmez. Yani “nefis, cisim değildir.”⁸⁶ Tûsî, İnsan nefsinin cisimden bağımsız soyut bir cevher oluşuna dair diğer bir delil olarak bedenin ihtiyaçladıkça zayıflamasına karşılık nefsin kuvvetlendiği şeklindeki İbn Sînâcı görüşe yer verir.

Nefsin varlığı ve soyut bir cevher oluşuna ilişkin deliller, İslâm Meşşâî filozoflarında görüldüğü gibi Tûsî psikolojisinde de nefsin ölümsüzlüğü probleminin dayanağını teşkil etmektedir. İnsanın özünü ifade eden nefis, soyut bir cevherdir ve cisimlere ait özelliklere tâbi değildir; zira nefis, beden gibi birleşik bir varlık olmayıp basittir. Seleflerini yakından izleyen Tûsî nefsin ölümsüzlüğü yönünde en esaslı temellendirmesini Yeni Eflâtuncu felsefenin etkilerini taşıyan sudûr teorisi bağlamında yapmaktadır. Diğer bir eserinde sudûr teorisini kesin bir dille eleştirmesine rağmen Tûsî, akıllardan sudûr eden gök nefislerinin ebedîliği görüşünden hareketle faal akıldan sudûr eden insan nefsinin de ebedîliğini savunmaktadır.⁸⁷ Ayrıca İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî'ye göre de nebatî, hayvanî ve

⁸⁴ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Çev. Abdulkadir ŞENER, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, s. 13-17; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 48-54

⁸⁵ Tûsî, *age.*, s. 30-31; krş. İbn Miskeveyh, *age.* s. 24-26

⁸⁶ Tûsî, *age.*, s. 29-30

⁸⁷ Anar Gafarov, “Tûsî”, s. 443

insanî nefisler arasında yalnızca insanî nefsin kendi varlığının bilincinde olması ölümsüzlükle yalnızca insanî nefsin niteleneceğini göstermektedir.⁸⁸

İbn Sînâ gibi Tûsî de ruh göçünün (tenâsüh) imkânsız olduğunu söyler. İnsanın kendi varlığının bilincinde olduğunu ve her insanın bir tek benlik bilincine sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca bedenle ferdileşen nefis, bedenden sonra da ferdiliğini korur.⁸⁹ Tabiat felsefesi açısından bakıldığında Tûsî'nin psikolojisi, yetilerin analizine dayanmaktadır. İnsan nefisini şehvet, öfke ve akıl güçlerine ayıran Eflâtuncu nefis anlayışı,⁹⁰ yine insan nefisini tabiat felsefesinin bir konusu olarak değerlendirip tabiattaki nebatî ve hayvanî varlık tabakalarına insanî mertebeyi ilâve etmek suretiyle insanî nefsi; nebatî, hayvanî ve insanî güçleri bakımından ele alan Aristocu anlayış, Tûsî'nin psikolojiye ve ahlâka dair fikrî alt yapısını oluşturmaktadır.⁹¹

Tûsî'ye göre Tanrı, cüzîleri küllî bir şekilde bilir. Bu, Tanrı'nın insanlar gibi parçalı bir şekilde bilmediğinin kanıtıdır. Tikel bilgi; zamana ve mekâna bağlı olarak hislerle ve duyu organları vasıtasıyla gerçekleşir. Tanrı, böyle bir bilgilenmeden münezzehtir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın şeylere dair bilgisi onların var olmasının şartıyken insanın bilgisi, bilineni takip eden infialî, iktisabî ve husulî bir bilgidir. Mümkün varlıkların kendi nedenlileri olmayan şeyleri bilmesi infialî bilgidir. Bu bilgi türü, bilen özneye ait bir infialle ve meydana gelen suretlerin kendi zatında veya aletlerinde irtisamıyla gerçekleşir.⁹²

İnsan, nesfî sayesinde beden denilen aleti kullanabilir. İnsan nefsiyle ihtiyarî ve gayri ihtiyarî dış etkilere de ulaşır. Nefis, cisme imkân doğuran gayr-i cismanî bir varlıktır. Bu imkânlar, onun kullanım şekline göre değer bakımından yükselme veya alçalmaya sebep olur. Fiziği ve görünümü açısından diğer varlıklardan ayrılan insan, kendisine verilmiş nefis cevherini parlatabilmesine göre niteliksel konumunu belirlemektedir. Doğuştan cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlardan üstün olması bir artıyken nefsinde bulunan öfke ve şehvet kuvvesini akıl kuvvesinin yönetiminde

⁸⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 35

⁸⁹ *Age.*, s. 49

⁹⁰ Eflâton, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi Yayınevi, İstanbul 2016, s. 139-141 (439a-440a)

⁹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y.Gurur Sev, Pinhan Yay. İstanbul 2018, s. 20-30(414b); Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 35-37, 69-70

⁹² Murat Demirkol, *agm.*, s. 33

kullanması durumuna göre bir dereceye kavuşur. Buna bir nevi akılı kullanma durumu da denir. Diğer kuvveleri kontrol altına alan akıl kuvvesi insanın her kuvveye has fazilete kavuşmasını sağlamaktadır. Bu işe en üstün sanatta denilebilir. Bu sanatı kullanabilmesine göre insan mertebelerinin ilkleri; akıl ve sezgi yoluyla üstün sanatlara ulaşabilen hassas aletleri düzenleyebilen kişilerdir. Bundan sonrakiler, fikri derinliğiyle ilimlere ulaşabilen ve fazilet sahibi olan topluluklardır.⁹³ Daha üstün olanlar ise vahiy ve ilhama mazhar olmuş ve hakikatin bilgisini ilahî bir kaynakla alan dünya ve ahiret işlerinin düzenlenmesini sağlayan ve insanları mutluluğa sevk eden kişilerdir. En son zikredilen kişi veya kişiler insan sınıfının en üstünde yer alır. Bu üstünlük; ferdi yetkinliğin en üst seviyesine çıkabilen bir zatın, ilahî bir bağlantıyla temeddün sonucunda kısmen *yetkinleşebilme* potansiyeline sahip olan toplumu, hakikate yöneltebilmesinden gelir. İlahi bağlantıdan kasıt, Faal Akılla ittisal kurabilen en erdemli zatın eylemidir. Ayüstü âlemle faal akıl (Cebrail) sayesinde kurulan bu bağlantı; maddeler âleminin düzenlenmesini ve en alt mertebedeki varlıklardan başlayarak manevi cevhere sahip insan sınıflarının en yetkin zata olabildiğince yakınlaştırılmasını amaçlamaktadır. Ayaltı âleminin en üstünü olan erdemlilerin erdemlisi (başkan) dünyayı düzenlerken yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak görevlendirilmiş bulunmaktadır. Bu bakış İslam inancında çokça işlenmiş bir husustur. Allah'ın nuruna en çok yakınlaşmış kullar, aynı zamanda fazilet sahibi üstün şahıslardır. Bunların en üstünü peygamberler ve velilerdir. Hz. Muhammed'in en üstün ahlâklı-erdemli ve güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderilmiş⁹⁴ olması yukarıda bahsedilen meseleyi izah açısından güzel bir örnektir.⁹⁵

Tûsî, ahlâkî yetkinlikler için Faal Akılla ittisal etmek gerektiği vurgusunu devlet başkanının özelliklerini sayarken de vurgulayacaktır. Bunu imamet fikri çerçevesinde “*ilahî ilhama mazhar olmak*” şeklinde açıklar. Siyaset felsefesini konu aldığımız son bölümde bu meseleler tartışılacaktır.

⁹³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 41

⁹⁴ Muvatta, *Husnül Halk*, 8; Müsned, 2/381

⁹⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 42

BİRİNCİ BÖLÜM

NASİRÜDDİN TÛSÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİ (FERDÎ AHLÂK)

1.1. Ahlâk Anlayışı

İslam'da Ku'rân ve sünnete dayalı ahlâk yaşanırken fetihler sonucunda yabancı kültürlerle tanışılmış ve etkileşim de her alanda hızlanmıştır. Bu yakınlaşma sonucunda felsefe, İslam dünyasına girmiş ve İslam coğrafyasında kabul görmüştür.⁹⁶ Müslümanların felsefeyle işigali sadece mantık, metafizik ya da müspet ilimlerde değil ahlâk alanında da yoğunlaşmıştır. İslam'ın dinamik ahlâkî yaşam söylemi tüm canlılığını korurken Yunan ve İran kaynaklı yeni tanışılan ahlâkî sistemler, Müslüman düşünürleri etkilemiş ve onları bu alanda çalışmaya sevk etmiştir. Böylece İslam ahlâkçıları, Yunan kaynaklı ahlâk sistemiyle İslamî ilkeleri (nass) mecz ederek kendi ahlâk sistemlerini oluşturmaya çalışmışlardır.

İslam ahlâkını en çok etkileyen felsefî unsurlara bakıldığında Aristoteles'in Nihomakhos'a Etik'i, Eflatun'un Sokratik diyalogları ve özellikle de "Devlet"i, Plotinus'un Enneadları, Galen'in Peri Ethon ve Fî Ahlâk⁹⁷ adlı eserleri sayılabilir. Bu şahsiyetler ve onların ahlâkî eserlerinden etkilenen İslam düşünürleri, ahlâk alanında eserler oluşturmuştur. İlk büyük İslam Filozofu olan Kindî, sokratik sözler koleksiyonunu derlemiş ve kitaplaştırmıştır.⁹⁸ Ayrıca "el-Hîle lî-def'i'l-ahzân" adlı risaleyi yazmıştır. Ebu Bekir er-Râzî, yirmi bölümden oluşan et-Tıbbu'r-rûhânî'yi yazmıştır. Bu eserde Galen etkisini açık bir şekilde görmek mümkündür. Ebu Süleyman es- Sicistânî; Pisagor, Sokrat, Eflatun, Aristoteles, Hipokrat ve Galen'e atfedilen bol miktarda ahlâkî materyali içeren Sivânü'l-hikme (Hikmet Hazinesi) eserini yazmıştır. İslam felsefî ahlâkının oluşmasına katkıda bulunan başka bir mühim eser de Arapça en geniş derleme olan el-Mübeşşir b. Fatik (ö.y.1087) tarafından yazılan "Muhtar'ul-hikem" adlı özdeyiş koleksiyonudur.⁹⁹

⁹⁶ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, MÜSBE, Doktora Tezi, İstanbul 1989, s. 23

⁹⁷ Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2, s. 10 (Bu eserin sadece Arapça tercümesi mevcuttur.)

⁹⁸ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 105

⁹⁹ *Age.*, s. 106-107

İshak b. Huneyn (ö.911) Aristoteles'in Nikhomakhos'a Etik'ini çevirmiş ve sonrasında Fârâbî ve İbn Rüşd gibi âlimler de bu esere şerhler yazmıştır. Bu şerh eserleri, İslam dünyasında yaygınlık kazanmış ve İslam ahlâkının teorileşmesini sağlamıştır.¹⁰⁰ Bu derleme ve alıntı eserler, İslam ahlâkı için iyi bir başlangıç oluşturmuş, ardından Fârâbî'nin telif ahlâk eserleriyle birlikte İslam'ın felsefî ahlâkının sistemleştiği söylenebilir. Psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyâsete ve faal akıl vasıtasıyla siyâseti metafiziğe bağlayan İslam filozofu Fârâbî'dir.¹⁰¹ "Tahsilü's-saade ve et-Tenbih alâ Sebîli's-saade" adlı eserleri tümüyle ahlâk eseridir. Ayrıca "Medinetü'l-Fazıla ve Siyâsetü'ül-Medeniyye" eserlerinin son siyâset kısımları ahlâkla ilgilidir. Fârâbî, ahlâkı devlet felsefesinin bir şubesi olarak görmüş ve ferdin, toplum içinde ideal bir yönetim ve eğitimle olgun bir karaktere kavuşturulabileceğini savunmuştur.¹⁰² Bu bakış açısı, ahlâk ilmine bütüncül bir hareket kazandırabilmiştir. Bu şahsiyetler ve eserler sonraki İslam ahlâkçıları derinden etkilemiştir.

İslam dünyasında ahlâk, tıp ve mantık alanlarını önemli ölçüde etkileyen bir şahsiyet olan Galen'in "Peri Ethon" adlı ahlâk kitabının Huneyn b. İshak tarafından tercüme edilmesi, İslam ahlâkı açısından dönüm noktalarından biridir.¹⁰³ Galen'e göre insan; akleden, gazaplanan ve arzulayan olmak üzere üç parçadan oluşur. Bu parçalar sırasıyla insanî, hayvanî ve bitkisel nefislere karşılık gelir. Bu taksim, Arapça psikolojinin temelini oluşturur.¹⁰⁴ Galen; Eflatun'un, nefsin üç kuvvesine karşılık gelen iffet, şecaat, hikmet ve bu erdemlerin itidalinden doğan adalet erdemleriyle oluşan dörtlü erdem şemasını kabul etmiştir. Eflatun ve Galen'in üçlü nef ve dörtlü erdem şeması, felsefî İslam ahlâkının oluşmasında bir çerçeve vazifesi görmüştür. Bu ana tema, İslam felsefî ahlâkının da temeli olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ ile işlenen bu temel, İbn Miskeveyh'in ahlâkı bağımsız ve sistematik bir disiplin haline kavuşturulmasıyla zirve görmüş ve daha sonra gelecek ahlâkçıların ufkunu açmıştır. O, kendisinden önceki birikimi, mükemmel bir şekilde tasnif, terki ve telif etmiş; ustaca yorumlamıştır.¹⁰⁵ İbn Miskeveyh'in ahlâk ilmine bıraktığı mirasa ciddi olarak sahip çıkan ilk kişi Tûsî olmuştur. İbn Miskeveyh'e kadar olan ahlâkın ilmî

¹⁰⁰ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 26

¹⁰¹ Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2, s. 11

¹⁰² İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 299

¹⁰³ Macid Fahri, *age.*, s. 108

¹⁰⁴ *Age.*, s. 109

¹⁰⁵ İlhan Kutluer, *agt.*, s. 267

birikimini tedkik eden Tûsî, genel manada onu takip etmiş ve bazı farklılıklarla ahlâk ilim eserlerinin kalıplarını değiştirmeyi başarmıştır. Temeli İbn Miskeveyh'in Tehzibü'l Ahlâk'ı olmak üzere buna ev idaresi (tedbîru'l-men zil) ve siyâseti (tedbir-i müdün) ekleyerek ideal bir ahlâkî eser formu oluşturmuştur. İbn Miskeveyh'teki bazı kısımları kendi bakış açısına göre düzenleyen Tûsî, oluşturduğu ahlâk sistemiyle kendinden sonra gelen ahlâkçılarını derinden etkilemiştir.

Felsefesinin tamamında olduğu gibi ahlâk alanında da İbn Sînâ tesirini görmekteyiz. Özellikle nefis, kuvveler ve buna dayalı temel erdemler, itidal gibi konular İbn Sînâ etkisiyle kaleme almıştır. Siyaset felsefesinde ise Fârâbî'den istifade ettiğini görmekteyiz. İbn Miskeveyh'in eseri de fert ahlâkı incelenirken Tûsî'nin en temel kaynağıdır. Grek felsefesinden doğrudan iktibaslar yaptığı gibi çoğunlukla İbn Sînâ ve Fârâbî üzerinden dolaylı bir etkilenim sözkonusudur.

1.1.1. Ahlâk Tanımı ve Değişmesi

Ahlâk, Arapça 'hulk' veya 'huluk' kelimesinin çoğul halidir. Huy, tabiat gibi mânalara gelmektedir. İnsanın mânevî yapısı için de hulk sözcüğü kullanılmıştır.¹⁰⁶ Huluk kelimesi, Kur'an'da adet ve huy manalarında geçmektedir.¹⁰⁷ İslâmî kaynaklarda ahlâk terimi, genellikle iyi ve kötü huyları, erdemleri ve erdemsizlikleri karşılar şekilde kullanılmıştır. İyi huy ve fiiller için hüsnü'l-huluk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde; kötü huy ve fiiller için ise sũu'l-huluk, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie gibi terimler kullanılmıştır.¹⁰⁸ İslam ahlâkçıları, ahlâkı vazifeler ilmi olarak düşünmüş ve fikhî çerçevede değerlendirmişlerdir. Eylemlerin ahlâkî yönünün künhüne varmaktan çok eylemin ahlâklı bir şekilde icrası onları daha çok meşgul etmiştir. Fâkihler, İslam ahlâkını Kur'an ve hadislerle temellendirerek İslâmî bir yaşamın sınırlarını çizmeye çalışmışlardır. Macid Fahri, bu ahlâk türünü "Kur'ânî Ahlâk" olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁹

Tûsî, ahlâkı "*nefiste yerleşik olan yatkınlıklar*" şeklinde tarif etmiştir. Bu eğilim ya da yatkınlıklar sayesinde "*fiiller, nefisten her hangi bir fikrî ve iradî*

¹⁰⁶ Müfit Selim Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, (AÜSBE Doktora tezi) Ankara 2005, s. 23; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993/1413, c. 1, "h-l-k" madd., s. 363

¹⁰⁷ Şuarâ 137; Kâlem 4

¹⁰⁸ Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002, c.1, s. 53; Mustafa Çağrıçı "Ahlâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2, s. 1

¹⁰⁹ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 35

güçlüğe hacet kalmaksızın sâdır olur".¹¹⁰ Varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması¹¹¹ yani "südur" etmesi gibi fiillerin metafizik bir cevher olan nefisten kolayca sadır olması, kendine has eylemleri doğurması, belki de insanın mikro âlem olması tezini doğrulayan bir çıkarım olabilmektedir. Aslında Galen'e atfedilen ahlâka dair bu tanım, İslam filozofları tarafından geliştirilmiş ve daha sonra Tûsî, Kınalızâde ve Devvânî gibi klasik dönem ahlâk düşünürlerinin eserlerinde esas alınmıştır. Bu tanımdan anlaşılacağı üzere meleke (huy), amellerin devamlı tekrar edilmesiyle nefse yerleşmiş bir keyfiyettir.¹¹² Bu şekilde nefse yerleşmemiş olan eylemlere ise hal adı verilir. Başka bir ifadeyle insandaki bu keyfiyet gülmek, ağlamak gibi geçici ise buna hal; cömertlik, cesaret gibi sürekli ise buna keyfiyet denir.

İbn Miskeveyh ile paralel olarak Tûsî, ahlâkı *tabiî* ve *kesbî* olmak üzere ikiye ayırmıştır. Tabiî ahlâk, kişinin doğuştan getirdiği karakter özellikleriyle ilgili olup mizaçtan kaynaklanmaktadır. Küçük sebeplerden dolayı çok gülen ya da korkan kişinin durumu böyledir.¹¹³ Tûsî de İbn Miskeveyh gibi bazı ahlâkî özelliklerin sonradan kazanılabileceğini söylemektedir. Âdet kavramıyla karşılanabilecek bu durum, çaba ve istikrarla devam ettirilen fiil ve davranışların kalıcı şekilde ahlâka yerleşeceğini, bundan sonra ise fiil ve davranışların nefisten kolayca sadır olacağını savunmaktadır. Geçici olan yani, hâlin meleke halini alması böyle olsa gerektir.¹¹⁴ Kesbî ahlâk, ahlâkın değişebilen yönünü ifade etmesi açısından önemlidir.

Meleke halini almış davranış biçimleri, iyi olursa nefisten "faziletler", kötü olursa "reziletler" sâdır olur. İşte ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmektir. Nefisten doğan herhangi bir fiil veya davranış nadiren oluyor ya da zorlamayla gerçekleşiyorsa bu durum söz konusu fiilin sahibinde meleke veya huy olmadığını gösterir. Bu tarz fiiller, kişide hâl olmaktan öteye gitmez. Erdemsiz bir kişinin erdemli hareket etmeye çalışması, bu duruma örnektir.¹¹⁵ Başka bir deyişle nefisani

¹¹⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 81

¹¹¹ Mahmut Kaya, "Südur", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 37, s. 467

¹¹² Asiye Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adîd Adlı Eseri*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2013, s. 27

¹¹³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 103

¹¹⁴ Tûsî, *Evsafu'l-Eşraf (Seçilmişlerin Vasıfları)*, Çev. Hakkı Uğur, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 86; İbn Miskeveyh, *age.*, s. 42; Anar Gafarov, *agt.*, s. 121

¹¹⁵ Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2, s. 10

özelliklerden hızlıca zevale uğrayanlara *hal*, daha yavaş zevale uğrayan ve kalıcı olan özelliklere ise *meleke* denir. Meleke, huyun mahiyeti olup nefisanî bir niteliktir. Onun varlık sebebine gelince onlar doğa ve âdettir. Doğa, mizacın bazı hallere istidatlı olması, adet ise düşünme ile başlayan daha sonra çok kez yapılarak alışkanlık haline gelen işlerin düşünmeden kişiden sadır olmasıdır.¹¹⁶ Tûsî'ye göre ahlâkta aslolan süreklilik arz ederek nefse yerleşik olmasıdır.

Tûsî'nin benimsediği meleke görüşüne göre insanlarda baskın olan huyların ilk sebebi başta tabîdir. Fiillere devam etmekle meleke halini alır. Çocukların ve gençlerin farklı huylarla sahip olmasına karşın eğitim, ahlâklı insanlarla vakit geçirme, iyi fiillerle uğraşma ile birlikte güzel huylar edindikleri de görülmektedir. Hal ve melekedeki istikrar ve baskınlıkla ayrılan huylar, ahlâk ilminin de temelini oluşturmaktadır. Huyların pratikteki hali olan fiiller, ona dair gösterge görevi görmektedir ve bunlar ahlâk ilminin inceleme sahasına girmektedir.

Ahlâk ilmi, insan nefsinin güzel görülebilir halleri kazanmasını ve bununla ilgili durumları inceleyen ilimdir. Ebedî mutluluğa ulaşmak, bu ilmin asıl gayesidir.¹¹⁷ Ahlâk ilminin konusu iradî iyi ve kötü fiillerin kendisinde gerçekleştiği insanî nefistir.¹¹⁸ Ahlâk ilmi, fiillerin tezahürü açısından bedenle (cisim) ilgilenirse de onun esas odak noktası fiillere sebep ve gayri cismanî olan nefis cevheridir. Maddeyle metafizik unsurların ilişkisiyle ilgili olan bu ilmin özgün bir işleyişi; kendine has saptama, tespit ve yöntemleri vardır. Ahlâk, aynı zamanda mevcut ilimlerle de ilişkilendirilerek pratik bir ilme de dönüşmüştür. Ebu Bekir er-Râzî'den itibaren ahlâk ilmi tıp ilmine benzetilmiştir. Koruma, düzeltme ve güzelleştirme gayeleri hasebiyle "tıbb-ı ruhanî"¹¹⁹ olarak düşünülmüştür. Tûsî de ahlâk ilmine bu şekilde bakmıştır. Tıp ilmi, sağlığı korumayı ve hastalıkları gidermeyi kendisine amaç edinmiştir. Aynı şekilde ahlâk ilmi de erdemleri korumayı ve reziletleri gidererek yetkinleştirmeyi amaç edinmiştir.¹²⁰ Tûsî'nin ahlâkı ruhanî tıp olarak görmesi eserinde açıkça görülmektedir. Eserinde ruhi hastalıkların tedavisine büyük

¹¹⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 81-82; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 113

¹¹⁷ H. Hüseyin BİRCAN, *İslam Ahlak Felsefesinde "En Yüce Gaye" Kavramı ve Ahlakî Değerlerin Belirlenimi, İslamî Araştırmalar Dergisi*, 2004, Sy. 3, s. 424

¹¹⁸ Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul İz Yay., 2005, s. 98

¹¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağrırcı, "Tıbb-ı Rûhânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 41, s. 88-89

¹²⁰ Anar Gafarov, *agt.*, s. 55

bir bölüm ayırmış olması¹²¹ bu konudaki hassasiyetini göstermiş olması açısından önemlidir.

Ahlâk sanatı, işlev ve sonuçlarından dolayı en şerefli sanat kabul edilmiştir. Tûsî, bu durumu şöyle ifade etmektedir: Tıp sanatının tabaklama sanatından daha şerefli olması gibi her sanatın şerefî, zatının şerefine göredir. Bu âlemin en şerefli de daha önce bahsedildiği gibi insandır ve insan kendini yetkinleştirerek layık olduğu makama ulaşmalıdır. Atın kendinden bekleneni tam yapamaması onun eşek olarak kullanılmasına neden olur. Demek ki her şey, zatına uygun hareket etmelidir. İnsanı yetkinleştirmeyi amaçlayan ahlâk sanatı, bu manada tüm sanatların en şerefliisidir. Var olanların en bayağısı olabilecek insanı, var olanların en şerefliis haline getirecek olan ahlâk sanatı, en şerefli sanattır.¹²²

Ahlâkın kesbî alanının değişebileceğini kabul eden Tûsî, eserinde ahlâkın doğal durumu ve değişme dinamikleri açısından farklı görüş sahiplerinin fikirlerine yer vermiştir. İbn Miskeveyh'ten neredeyse doğrudan aktarım yaptığı bu kısma göre: Stoacılar, bütün insanların iyi tabiatlı yaratıldığını sonradan kötü huylar kazanabildiklerini söyler daha önceki filozoflardan da insanın kötü tabiatla yaratıldığını eğitim aracılığı ile iyiyi benimseyebileceklerini söyler. Galen'e göre insanların bazıları tabiatları itibariyle iyi bazıları kötü ve bazıları ikisinin ortasındadır. Aristoteles, kötülerin eğitim ve öğretimle iyi olabileceğini düşünmektedir.¹²³

Tûsî de İbn Miskeveyh gibi ahlâkın değişebilir olduğunu¹²⁴ savunmuş ve bununla ilgili tedbir ve tedavi yollarını *Ahlâk-ı Nâsırî*'de tarif etmiştir. Ona göre evvela nefsin keyfiyeti bilinmeli, bir tabib gibi nefsin durumu ele alınmalı; nefis hastalıklarına ilişkin teşhis, tedavi ve tedbir yollarına gidilmelidir. Tûsî, nefsin değişebilirliği için özellikle de köle çocuklarının izlenmesi durumunda, onların başta doğalarının gereğini yerine getirdiklerini söyler. Bazı çocukların edepli davrandığını, bazılarının ise doğal bir edepsizliğe sahip olduğunu, onlardan mizaçlarının gerektirdiği şeylerin sadır olduğunu söyler. Eğitim ve yönetim gibi insanı yönlendirici unsurlar ihmal edilirse herkesin dizgini kendi doğasının elinde

¹²¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 149-186

¹²² Tûsî, *age.*, s. 87-88

¹²³ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 49-50,51-52; Tûsî, *age.*, s. 83,84

¹²⁴ Tûsî, *age.*, s. 81-86

olur. Böyle bir kişinin tüm fiilleri, hayatı boyunca mizacının gerektirdiği şekilde gerçekleşir. Bütün toplumun ilk eğiticisi, namusu ilahîdir (ilahî kanun). Aklını düzgün kullananların ikinci eğitmeni ise felsefedir. Bundan dolayı çocuğun her şeyden önce ilahî kanuna uymasının sağlanması, alışkanlıklarının düzeltilmesi ebeveynlerce zorunludur. Düzgün hareket etme melekesine kavuşuncaya kadar insanlar teşvik edilmeli ve zorlanmalıdır.¹²⁵ Tûsî'nin ifadelerine bakıldığında doğuştan gelen farklılıkları kabul ettiğini görmekteyiz. Ona göre mizacı itibarıyla farklı olan çocuklar başıboş bırakılırsa mizaçları doğal huy olur. Ahlâkî bir eğitimle de istenilen huylar kazandırılabilir. Huyun değişebileceği göz önüne alındığında onun doğuştan değil sonradan kazanılan kısmının daha da önem arz ettiğini görmekteyiz. Bu fikrine bağlı olarak Tûsî, siyaset felsefesinde toplumun en erdemlisi olan devlet başkanının tebasına da erdemli olmaları için devletin tüm kurumlarının seferber etmesi gerektiğini ifade eder.

1.1.2. Ahlâk'ın İlimler Tasnifindeki Yeri

Filozoflar, felsefeyi genellikle nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırırlar. Nazarî felsefe genelde insanın bilgileri ve fikrî kemaliyle, amelî felsefe ise insanın eylemleri ve fiilî kemaliyle ilgilidir. Her iki kemalin aynı kişide toplanması onu hakiki saadete kavuşturur ki ahlâkın asıl gayesi de budur. Nazarî ve amelî kemale tam anlamıyla sahip en yetkin kişi, diğer insanların da dünya ve ahiret saadetine kavuşması için dünyanın reisi/Allah'ın halifesi konumuna gelir. Müspet ilimlerde, mantık alanında ve İbn Sînâ şârihliğinde önemli bir isim olan Tûsî, aynı zamanda İslam ahlâk düşünce geleneğinde de mühim bir yer teşkil etmektedir. Tûsî'nin bu özelliğini anlayabilmek için onun hikmete bakış açısını, ilimleri nasıl sınıflandırdığını ve ahlâkın bu sınıflamada nereye tekabül ettiğini bilmemiz gerekmektedir. Klasik ahlâk eserleri, ahlâkın ve mutluluğun gayesini hikmet bilgisine ulaşmak olarak tespit eder. Bu düşünceye bağlı olarak ahlâk eserleri hikmetin tanımıyla başlar ve ardından buna dayanarak ahlâkın tanımı yapılır. Tûsî, felsefeyi *“insanın gücü yettiğince varlıkları olduğu gibi bilmesi ve kişinin olması gerektiği gibi davranıp böylece insan nefsinin hedeflediği yetkinliğe ulaşması”*

¹²⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 85-86

şeklinde tanımlar.¹²⁶ Bu tanım, ahlâkî yetkinliği hakikati bilmeye ve ona göre amel etmeye dayandırmaktadır.

Tûsî, yaptığı bu tanıma uygun olarak varlığı hakkıyla bilmek için varlığın sağlıklı bir tasnifini yapmayı da zorunlu görür. Ona göre insan, doğru bilmeli ve doğru amel etmelidir. İnsanın iradesine bağlı olmayan şeyler, insanın tasavvur ve idaresine bağlı olan şeyler olmak üzere ilim de iki kısımdır. Birincisi bilmenin konusu olan, müdahale edilemeyen teorik alan, ikincisi yapmanın (amel) konusu olan ve bir şekilde dâhil olunabilen pratik alandır.¹²⁷ Böylece felsefenin iki ana bölümü *nazârî ve amelî hikmet* oluşur. Her bir kısım, iyi bilinen Aristocu-İbn Sinâcî ilimler şemasına uygun üçlü bir bölümlenmeyi kabul eder. İslam felsefe geleneğinde bu tasnif, ilk defa Fârâbî'nin İhsâu'l 'ulûm' adlı eserinde geliştirilmiş olup aynı zamanda Tûsî'nin kendi ilimler tasnifinin de temelini oluşturmaktadır.¹²⁸ Tûsî'ye göre *teorik felsefe* metafizik (ilm-i mâba'de't-tabîa), matematik ve doğa ilimlerine ayrılır. Metafizik (ilk ilim) Allah'ı tanımak (marifet-i ilâhî) yani teolojidir. İkincisi ise varlıkları halleri üzere bilmek yani ilk felsefe (felsefe-i ûlâ)dir. Matematik ve doğa ilimleri de kendi içlerinde sınıflanır.¹²⁹ *Pratik felsefe*, insanoğlunun iradî davranış ve eylemlerini irdeleyen, birey ve toplumun tümel bir sıhhate kavuşabilmesini amaçlayan, amelî hikmettir. Pratik felsefe iki kısma ayrılır: Birincisi tek başına şahsa, ikincisi eşhasa yöneliktir. Eşhastan kasıt ev-hane halkı; şehir, bölge ve ülke gibi müşterek yapılardır. Buna göre pratik felsefenin üç bölümü vardır: *Ahlâk terbiyesi* (tehzîbu'l-ahlâk), *ev idaresi* (tedbîr-i menâzil) ve *devlet yönetimi* (siyâset-i müdün)dir.¹³⁰

Tûsî'nin ahlâk anlayışını anlamak için onun ahlâkî, ilimler tasnifinde nerede konumlandığını bilmek gerekir. Ayrıca ahlâk anlayışında etkili olan İbn Sînâcî etkenlere de bakmak gerekir. Bunun için Tûsî'den önceki İslam düşünürlerinin ahlâk görüşlerine kısaca değinmekte fayda vardır. Ahlâk ilmi,¹³¹ İslam felsefe geleneğinde belirgin bir yere oturtulmuştur. Ahlâk ilmi; Kindî ile oluşmaya başlayan ilimler tasniflemesinde yerini bulmuş, Fârâbî ve İbn Sînâ'da genel ve kabul gören bir şekilde

¹²⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 14

¹²⁷ *Age.*, s. 15

¹²⁸ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Litera Yay, s. 206

¹²⁹ Tûsî, *age.*, s. 15-16

¹³⁰ *Age.*, s. 17

¹³¹ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000, s. 9-10

kavuşmuştur. Kindî’de ilimler vahiy kaynaklı ve insan kaynaklı ilimler olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹³² İnsanî ilimler, teorik ve pratik olmak üzere iki kısımdır: Fizik, metafizik ve psikoloji teorik kısmı; ahlâk ve siyâset ise pratik kısmı oluşturmaktadır. Fârâbî; ilimleri dil, mantık, matematik, fizik, metafizik ve medeni ilimler olarak sınıflandırmıştır. Medenî ilimlerin alt kısmında ise ahlâk ve siyâset vardır.¹³³ İbn Sînâ’nın ilimler tasnifinde hikmet, ilimlerin başını tutar. Ahlâk ilmi ise pratik felsefenin kısımlarından biridir. İbn Sînâ ahlâkı; ilmü’l-ahlâk, ev idaresi ve siyâset olarak belirlemiştir.¹³⁴ İbn Sînâ’daki bu sınıflandırma, genel bir çerçeve ile İbn Miskeveyh’e geçse de “ahlâkı pratik felsefenin bir şubesi olarak değil de onun temeli olarak görerek onu başlı başına bir disiplin olarak ele alıp ahlâk ilmine son şeklini veren İbn Miskeveyh’tir.”¹³⁵ Nasîrüddin Tûsî ise Miskeveyh’ten aldığı temel ve olgunlaşmış ahlâk yapısına ev idaresi ve siyâseti ekleyerek ahlâk ilmine son şeklini vermiştir.¹³⁶

Tûsî, Fârâbî ve İbn Sînâ etkisiyle felsefeyi teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayırmıştır.¹³⁷ Teorik (nazarî) felsefe: metafizik, matematik ve doğa bilimlerini kapsamaktadır. Metafiziğe ilm-i ilahî ya da felsefe-i ûlâ da denilmiştir. İlm-i ilahî; peygamberlik, dini emirler, ahiret gibi konuları kapsar. Matematik ise geometri, astronomi, astroloji ve te’lif ilimlerini kapsar ve yan dalları optik, cebir, mekanik gibi ilimlerdir. Doğa ilimleri ise fizik, gökyüzü ve âlem, oluş ve bozuluş, meteoroloji, mineraloji, botanik, zooloji, psikoloji ilimlerinden oluşur. Yan dalları ise tıp, astroloji, tarım vb.dir. Mantık ilmi ise ilimlerin ilmi olup ilmü’l alettir. Onunla diğer ilimler elde edilir.¹³⁸

Pratik (ameli) felsefe, insanın irâdî hareket ve fiillerinin sonuçlarını bilip dünya ve ahireti düzenlemeyi bilmektir. Ferdi ve toplumsal olmak üzere iki kısımdır.

¹³² Mahmut Kaya, “Kindî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 26, s. 43

¹³³ Fârâbî, *İhsâ’ül-ülûm*, Çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 31

¹³⁴ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, Çev. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 59; Ayrıca Bkz. Hidayet Peker, İbn Sina’nın Bilimler Sınıflaması, *Uludağ Üniversitesi İFD*, 2000, c. 9, s. 2; Hakan Akkanat, İbn Sina’nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi, *Dini Araştırmalar*, 2008, c. 11, s. 31,197-198

¹³⁵ Asiye Aykıt, *agt.*, İstanbul 2013, s.22

¹³⁶ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, Çev. Abdulkadir ŞENER, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013; Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nasrî*

¹³⁷ “İlmi (hikmeti) ameli ve nazarî olarak ikiye ayırma, bunları da kendi içinde sınıflandırarak ameli hikmeti ahlâk ilmi, aile ahlâkı ve siyâset ahlâkı olarak bölümlere ayırma geleneği, Harizmî (453/1061) ile başlamış, İbn Sîna, Âmirî ve Gazzâlî gibi düşünürler tarafından benimsenmiş ve genel kabul gören bir prensip haline gelmiştir.” Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul 2005, s. 73; Asiye Aykıt, *agt.*, s. 22

¹³⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nasrî*, s. 14-16

Toplum bilgisi; hane halkı, şehir, vilayet, ülke gibi toplumsal birimleri kapsar. Böylece pratik felsefe üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar: ferdi ahlâk- tehzîbü'l-ahlâk, ev ekonomisi-tedbîrü'l-menâzil ve şehir ve devlet yönetimi-siyâsetü'l-müdündür. Bu üç ana bölümlü ahlâk tasnifini hemen hemen bütün İslâm filozoflarının eserlerinde bulmak mümkündür; fakat bu tasnif, özellikle Tûsî'den sonra yazılan felsefî ahlâk eserlerinin üç ana bölümünü meydana getirmiştir.¹³⁹ Tûsî'nin ilimler sınıflamasını aşağıdaki tabloya bakarak daha iyi anlaşılabilir.¹⁴⁰

FELSEFE-HİKMET	
TEORİK (NAZARÎ) FELSEFE	PRATİK (AMELÎ) FELSEFE
<p>A) Metafizik İlmi (İlm-i İlâhî) Peygamberlik, dini emirler, ahiret vb.</p>	<p>A) Ferdi Ahlâk <i>1-Tehzîbü'l-ahlâk</i> (Nefsin Temizlenmesi)</p>
<p>B) Matematik İlmi Geometri, Astronomi, Astroloji, Te'lif İlimleri</p>	<p>B) Toplumsal Ahlâk</p>
<p>C) Doğa İlimleri Fizik, Gökyüzü ve Âlem, Oluş ve Bozuluş, Meteoroloji, Mineraloji, Botanik, Zooloji, Psikoloji <i>Yan dalları:</i> Tıp, Astroloji, Tarım vb.</p>	<p><i>2-Tedbîrü'l-menâzil</i> (Ev Ekonomisi) <i>3-Siyâsetü'l-müdün</i> (Şehir ve Devlet Yönetimi)</p>
Mantık İlmi (İlimlerin Anahtarı)	

1.2. Nefis

İnsanın genel varlık sınıfları içinde büyük oranda değişebilir bir yetkinlik durumunun olması, ahlâkın kritik noktasını oluşturur. Bu değişebilirlik, bilmek ve uygulamakla ilgilidir. Tûsî, felsefede İbn Sînâ ile aynı şekilde ilim-amel bütünlüğünü temel alır.¹⁴¹ Bu durum, onun felsefe tanımıyla uygunluk arz etmektedir. Bu

¹³⁹ Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2, s. 10.; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 17

¹⁴⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 14-17

¹⁴¹ Ali Durusoy, *age.*, s. 171

bağlamda yetkin olmak, aynı zamanda felsefî gidişatı takip etmeyi gerektirir. Tûsî'nin hikmetin birinci basamağı olarak gördüğü “bilmek”, ahlâk ilmi açısından ilk başta nefsi ve onun özelliklerini bilmeye karşılık gelir.

Ahlâkın temeli denilebilecek nefis; İlkçağ ve Ortaçağ felsefe anlayışında çok kapsamlı bir terim olup bitki ve hayvan türlerindeki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden, bedenden bağımsız, mânevî bir cevherdir.¹⁴² Tûsî'ye göre “*nefis (ruh), unsurların karışımından oluşan mizacın itidale yakınlığı nisbetinde doğal cismin tür olarak ayrımını gerçekleştirip, onu organik kılan gayr-i cismânî bir cevher*”dir.¹⁴³ Nefsin metafizik yönünü öne çıkaran,¹⁴⁴ onun bedenden ayrı, ruhanî bir cevher olduğunu savunan Eflâtun ve nefsi “potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği”¹⁴⁵ olarak tarif eden Aristoteles'in bu konudaki görüşleri İslam filozoflarınca birleştirilmiştir. Fârâbî'den¹⁴⁶ etkilenmekle birlikte Aristoteles'in tanımını benimseyen ve onu geliştiren İbn Sînâ'ya göre nefis, “tabiî-organik cismin ilk kemali”dir.¹⁴⁷ Tûsî'nin tanımına bakıldığında diğer filozofların tanımlarını birleştirdiği görülmektedir.

1.2.1. Nefsin Kuvveleri

İbn Sînâ, nefsin üç bölümden oluştuğunu söyler. Ona göre nefislerden biri *bitkisel nefistir* ve doğması, beslenmesi ve büyümesi yönünden “organik tabiî cismin ilk yetkinliğidir. İkincisi, organik tabiî cismin idrak etme ve iradî hareket etme açısından ilk yetkinliği olan *hayvanî nefistir*. Üçüncüsü ise *insanî nefistir*. O, İhtiyarî fiilde bulunma, çıkarımda bulunma, tümel hususları idrak etme açısından organik tabiî cismin ilk yetkinliğidir.”¹⁴⁸ İbn Sînâ'yı takip eden Tûsî, varlıkların durumunu ve mahiyetini belirleyen soyut bir cevher olan nefsin, genel manada üç kuvvesi ya da üç türünün olduğunu söyler.¹⁴⁹ İbn Miskeveyh'te kısaca ele alınan kuvveler konusu

¹⁴² “İbn Miskeveyh, Aristoteles, Fârâbî, İhvanu's-Safâ ve İşrakîler; ruhun ma'kulleri algılayan ve cismani olmayan bir cevher olduğunda birleşmektedirler.” Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, AÜİF Yay, Ankara 1980, s. 50

¹⁴³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsri*, s. 27

¹⁴⁴ Asiye Aykıt, *agt.*, s. 33

¹⁴⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II/ s. 89 (412a20)

¹⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, Çev. Ahmet Arslan, (İdeal Devlet), Divan Kitap, Ankara 2015 s. 73. (Bundan sonra bu eseri “Medine” şeklinde belirteceğiz.); Fârâbî, *Füsûlü'l-Medenî*, (Fârâbî'nin İki Eseri” nin içinde, Hanifi Özcan), İstanbul 2017, s. 51-52. (Bundan sonra bu eseri “Füsûl” şeklinde belirteceğiz.); Ömer Türker, “Nefis”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. 32, s. 529

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, Çev. Kübra Şenel, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 146

¹⁴⁸ *Age.*, s. 146

¹⁴⁹ Ali Durusoy, *age.*, s. 114,117,207

Tûsî’de ayrıntılı bir şekilde ele alınır.¹⁵⁰ Tûsî, insan nefisini Eflatun’un akıl, öfke ve şehvet güçlerine ayıran üçlü nefis anlayışı¹⁵¹ ile nefsi nebâtî, hayvânî ve insânî kuvveleri yönüyle tanımlayan Aristocu nefis anlayışını¹⁵² sentezleyişinin sonunda üç tür nefisten bahseder. Bunlardan birincisi bitkisel nefistir ki bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda mevcuttur. İkincisi hayvanî nefistir ki hayvan ve insanlarda mevcut olup bitkilerde mevcut değildir. Üçüncüsü insanî nefistir. Bu nefis, sadece insana özgüdür ve ahlâkın merkezî kaynağıdır. Bu üç nefsin kendine has kuvveleri ve bu kuvvelerin de fiil alanları vardır.

İbn Miskeveyh; nefsin akıl, arzu ve isteme gücü olduğunu ve bu kuvvelerin bazen üç tür nefis olarak da anıldığını ifade eder. Yine düşünme-akıl gücüne “melekî” (âkile-nâtık), arzu gücüne “behimî”, öfke gücüne de “sebu’î” (gadabî) demiştir. Bu kuvvelerin bedendeki yerlerinin ise sırasıyla beyin, karaciğer ve kalp olduğunu söylemiştir.¹⁵³ Tûsî, nefsin kuvveleri bahsinde İbn Miskeveyh’e ait taksime de eserinde yer verir.

Öfke ve şehvet kuvvelerin nutuk kuvvesi karşısında baskınlığı ya da uysallığı, kişinin ahlâkî durumunu belirler. İbn Miskeveyh ile paralel olarak Tûsî’ye göre nefsin üç kuvvesi ve bunlara denk gelen üç erdemi vardır. Öfkenin erdemi şecaat, şehvetin erdemi iffet, aklın erdemi ise hikmettir. Üç kuvvenin uyumundan ise dördüncü erdem olan adalet ortaya çıkar.¹⁵⁴

Yine nefis türleri ya da kuvvelerinin kendine has yönelimleri vardır. Şehevi nefis, hazzı; gazabî nefis, baskınlığı; aklî nefis ise hikmeti arzular. İnsan için şerefeli olan ve esas gaye olması gereken ise hikmettir. Aklî nefis kontrolü ele aldığı anda esas mutluluk ortaya çıkar. Bunun nedeni diğerlerinin aksine onun talip olduğu hazzın geçici değil ebedî haz olmasıdır. İbn Miskeveyh gibi Tûsî de Galen’in Eflatuncu sembolizmi benimseyerek nefsin şehevî gücünü domuza, gadabî gücünü yırtıcı hayvana ve nâtık yönünü de meleklerle benzetir.¹⁵⁵ Melekî nefis şerefli ve üstündür. Sebuî-yırtıcı nefis eğitime boyun eğicidir. Behimî-şehvetçi nefis ise eğitimi kabul

¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, *age.*, s. 145-152; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 27-37; İbn Miskeveyh, *age.*, s. 32-33; İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 235

¹⁵¹ Bkz. Eflatun, *Devlet*, s. 128 -130 [439a]; Ayrıca Eflatun, insanda akleden, öfkelenen ve isteyen üç gücün olduğunu söyler. *Devlet*, s. 135 [436a]

¹⁵² Aristoteles, *age.*, s. 20-30 [414b]

¹⁵³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, s. 32

¹⁵⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 112-117

¹⁵⁵ *Age.*, s. 46

edici değildir ve diğerlerinden farklıdır¹⁵⁶ Behimî-hayvani nefis, Kur’andaki nefis-i emmare; ¹⁵⁷ sebuî-yırtıcı nefis, nefis-i levvame;¹⁵⁸ melekî nefis ise nefis-i mutmainneye¹⁵⁹ denk gelmektedir. Bu kuvvelerden baskın olanı, melekî-nâtık nefis olursa akıbet hayırlı olur. Tûsî, bu durumu Galen’in avcı (düşünen kuvve), at (öfke kuvvesi) ve köpek (şehevî kuvve) metaforuyla açıklar.¹⁶⁰

1.2.1.1. Bitkisel (Nebatî) Nefis

Tûsî’ye göre bitkisel nefis; varlıkların gıdalanma, büyüme ve üremesini sağlayan nefistir.¹⁶¹ Bitkisel nefsin besleyici-gâziye kuvvesi ve bu kuvvenin de dört yardımcı fiili (çeken-câzibe, tutan-mâsike, sindiren-hâzime ve atan-dâife) vardır. Bu kuvve sayesinde varlıklar, beslenme ihtiyacını karşılayabilirken diğer kuvvelere de yardımcı olur. Bitkisel nefsin ikinci kuvvesi, büyütücü-münmiye kuvvesidir. Onun sayesinde varlıklar, uzama genişleme gibi fiziksel gelişimlerini sağlayabilir. Büyütücü kuvve, besleyici ve değiştirici kuvveye yardımcıdır. Bitkisel nefsin üçüncüsü ve son kuvvesi, üreme kuvvesidir ki onun sayesinde varlıkların nesli devam eder. Bitkisel nefis; bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda bulunan ortak bir kuvvedir. Bu nefis, mertebe bakımından üç nefsin en altında bulunur. İbn Sina’ya göre bitkisel nefis, üremeye ilaveten “doğması, büyümesi ve beslenmesi açısından tabiî organik cismin ilk yetkinliğidir.¹⁶²

1.2.1.2. Hayvanî Nefis

Tûsî, hayvanî nefsin algıya ve harekete yönelik iki kuvvesi olduğunu söyler. Bu görüşe göre hayvânî nefsin organik algı ve irâdî hareket ettirme olmak üzere iki yönü vardır. Organik algı (idrâk-i âlî) kuvvesi, duyuma (algı) yöneliktir. Organik algının iç ve dış yönleri vardır. Dış algıları, duyu organlarının sayısı ile paralel olarak beşdir. Bunlar: gören, işiten, koklayan, tadan ve dokunan organlardır. Organik algının soyut yetileri, iç duyuları oluşturur. Bunlar; ortak duyu, hayal, fikir, vehim ve

¹⁵⁶ Tûsî, *age.*, s. 77; Evsafu’l-Eşraf, s. 85; Benzer açıklamalar için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, s. 62,65

¹⁵⁷ Yusuf 12/53

¹⁵⁸ Kıyame 75/2

¹⁵⁹ Fecr 89/27

¹⁶⁰ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 68-69

¹⁶¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 35; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 114-116

¹⁶² İbn Sina, *Kitâbu’n-Necât*, s. 146

hatırlamadır.¹⁶³ Bu kuvve, idraki ve duyumsamayı oluştururken dış dünyadan veri almayı sağlar.

Hayvânî nefsin ikinci fonksiyonu olan irâdî hareket ettirme (tahrîk-i irâdî) kuvvesi, bilinçli hareketi sağlar ve varlıkların müdahale ve mücadele gücünü oluşturur. Hareket kuvvesi, iki kısımdır: yararlı şeylerin çekilmesini sağlayan şehvî kuvve ve zararlı şeylerin itilmesini sağlayan gazâbî (öfke) kuvvedir. “Şehvet ve gadab güçleri, nefsin harekete geçirici melekesinin adeta bir motivasyon mekânizması olarak karşımıza çıkmaktadır.”¹⁶⁴ Öfke ve şehvet güçleri, akılla ilişkisi bağlamında ahlâkın durumunu belirleyen yegâne unsurlardır. Aklın temeyyüzü ile bu güçleri kontrol altına alabilmesi, faziletleri ve güzel ahlâkı oluştururken aklın üstünlüğü sağlayamaması ise reziletleri ve kötü ahlâkı doğurmaktadır. Yani bu güçlerin itidalli olup olmamasına göre ahlâkî durum da belirlenmektedir. Hayvanî nefis; bitkilerde bulunmaz, hayvanların ve insanların ise ortak kuvvesidir. Bu nefis¹⁶⁵, mertebe bakımından bitkisel nefsin üstünde ve insanî nefsin altında bulunur.¹⁶⁶

1.2.1.3. İnsânî Nefis

Tûsî'ye göre insani nefis (nâtık nefis), “*bedenin idare ve tasarrufunu organlarla yapan, duyularla duyumsanamayan, gayr-i cismânî, yalın bir cevher*”dir.¹⁶⁷ İbn Sina ise insânî nefsi (en-nefisü'l-insâniyye) ihtiyarî fiilde bulunma, çıkarımda bulunma, tümel hususları idrak etme açısından organik tabii

¹⁶³ Tûsî, *age.*, s. 35; İbn Sina: “Fikir gücünü hayvanî nefse nispetle mütehayyile, İnsanî nefise nispetle müfekkire şeklinde tarif eder. Onu hayalde bulunulanların bir kısmını birleştiren, bir kısmını da ayıran güç olarak tarif eder.” (İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, s. 150), “İbn Sina'ya göre insanın hayvani nefsinin iç algıları şunlardır: Birincisi 'ortak duyu' ve 'fantazyadır. İkincisi ise 'musavvire' ve 'hayal'dir. Üçüncüsü ise vehimdir. Ona dördüncü bir kuvvet, duyudan alınıp kendisine gelen suretleri ve vehimle algılanan anlamları birleştirip ayırıştırması için yardım eder. Ve yine böylece suretler anlamlarla birleştirilir ve onlardan ayırıştırılır. Aklın kullanımı sırasında buna 'müfekkire', vehmin kullanımı sırasında buna 'mütehayyile' denir. Ve sanki o, vehmin bir kuvvesidir ve vehim aracılığıyla da aklın bir kuvvesidir. Bu kuvvelerden geriye kalan zakire (hatırlama) gücüdür.” İbn Sina, *Kitabü'ş-şifa*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 589; İng: common sense (ortak duyu), fantasy (vehim), reflection (hayal-muhayyile), estimation (tahmin, değerlendirme, keşif, kanı, takdir, *fikir*, görüş) and recollection (hafıza-hatırlama); Wickens G.M., *The Nasirean Ethics* by Nasir ad-Din Tusi, George Allen&Unwin Ltd., London, 1964, s. 42

¹⁶⁴ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 236

¹⁶⁵ *Age.*, s. 146: İbn Sina, hayvânî nefsi “cüz'ileri idak etme ve iradî hareket açısından tabii organik cismin ilk yetkinliği olarak değerlendirir.

¹⁶⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 35-36

¹⁶⁷ *Age.*, s. 27

cismin ilk yetkinliği”¹⁶⁸ olarak tanımlamaktadır. Ayrıca insânî nefis, kendisini ve başkasını bilen, insanın kendisine “ben” diyebilmesini sağlayan güçtür.¹⁶⁹

Tûsî; Aristoteles, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh etkisiyle akılı, nazârî ve amelî olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre nâtık nefsin akledilir ve hissedilir âleme doğru iki yönlüdür. Tûsî’de nazârî akıl, mertebeye üstteki prensiple irtibat kurarak istidadınca müstefâd olur¹⁷⁰ ve bundan da ilimler doğar. Amelî akıl ise insanî nefsin bedenle olan ilişkisini sağlar ve bu yöneliminden de ahlâk doğar.¹⁷¹ Nâtık nefis; varlığın gerçekliğini, mahiyetini anlayabilmesi ve tasnifini icra edebilmesiyle teorik akıl; tasarruf edebilme, iyi-kötü ayrımı yapabilme yaşamın işleyişine müdahale ve sanatların oluşmasına neden olabilmesiyle pratik akıl oluşturur.¹⁷²

İnsânî nefis, düşünme-nutk kuvvesiyle diğer nefislerden ayrılır ve başka bir boyutu oluşturur. Tûsî, insanî (düşünen) nefis için *melekî*, *âkile* ve *nâtık* nefis tabirlerini de kullanmaktadır. Bu kuvve, organlara tâbî olmayan, bir bakıma onların üstünde bir yapıdadır. İnsanî nefis, bilginin ve yüksek iradenin merkezidir; duyu bilgisini fikre dönüştürebilen, tasavvur ve tasarruf edebilen üstün bir güçtür. Onun bu imkânları, öfke ve şehvet gücünü kontrol altına alabilmesini sağlamaktadır. Bu bakımdan diğer nefislerden üstün olmasının yanında sorumluluk da onun üzerindedir. Tûsî, nâtık nefsin üstünlüğü savına katkıda bulunmak için her nefsin gayesinin olduğunu ve şehevî nefsin haz, gadabî nefsin egemenlik, nâtık nefsin ise en üstün değer olan “*hikmet*” gayesinde olduğunu söylemektedir.¹⁷³ Ayrıca insani nefsin diğer nefislerin aksine beden yok olduktan sonra bile kalıcı olduğu¹⁷⁴ anekdotunu da ilave eder.

Tûsî, insanın elini eksik ve bozuk işlerden çektiğinde insanî nefsin zati kuvvesinin harekete geçeceğini, böylelikle gerçek ilimleri ve tümel bilgileri elde edebileceğini söyler.¹⁷⁵ İnsânî nefsin itidali ve üstün kullanımı sayesinde bilgiye ve

¹⁶⁸ İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, Çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yay., İstanbul 2013, s. 151; İlhan Kutluer, *agt.*, s. 236; Ali Durusoy, *age.*, s. 47

¹⁶⁹ Ali Durusoy, *age.*, s. 61,64

¹⁷⁰ Ali Durusoy, *age.*, s. 141-143.

¹⁷¹ Anar Gafarov, *agt.*, s. 101

¹⁷² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 36,46

¹⁷³ *Age.*, s. 94

¹⁷⁴ *Age.*, s. 32

¹⁷⁵ *Age.*, s. 47; Ali Durusoy, *age.*, s. 171

ahlâkî gayelere ulaşılabilir. Burada nâtık nefsin amelî faaliyetleri diğer nefislerle olan durumu belirleyici konumdadır.

Tûsî, nefse ilişkin tasniflerinin daha tafsilatlı incelenmesini doğa ilimlerine bırakmıştır. Buradaki amaç iradeyi ve düşünmeyi yetkinleştirebilme olanaklarını araştırmak için insanî nefsin farkını ortaya çıkarmaktır. Buna göre temelde üç kuvveden bahsedilebilir. Birincisi ve en üstünü, düşünmeyi ve benzerlerini kapsayan, iyi-kötü ayrımıyla ahlâkî dolayısıyla erdemlere açılan kapının muhatabı olan *düşünme-nuk kuvvesidir*. İkincisi yararlıları çeken ve istemenin kaynağı olan *şehvî kuvvedir*. Üçüncüsü ise zararlıları def eden, öfke ve cesaretin kaynağı olan *gazâbî kuvvedir*. Tûsî'ye göre bu kuvvelerin tezahür ettiği organlar vardır. Düşünme kuvvesi beyinde, gazâbî kuvve kalpte, şehvî kuvve ise karaciğerde tezahür eder. Bu üç kuvvenin üç nefis olarak kabul edildiği de olmuştur. Düşünme kuvvesi-melekî nefis, şehvî kuvve-yırtıcı, nefs-i sebuî, gazâbî kuvve ise hayvanî-behîmî nefis olarak tanımlanmıştır.¹⁷⁶

Akıl kuvvesi, gerçek bilgiye ulaşmayı sağlayan, üstün nitelikli nefistir. Yok olmaktan beri olan bu nefis, diğer nefisler gibi maddîlik arz etmez, aksine Ayüstü âlemlerle irtibata geçebilme gücüne bilkuvve sahip olduğundan yetkinliğe en layık nefistir. Faal Akılla ittisali¹⁷⁷ sağlayabilme gücüne sahip olan bu nefis, bunu başarabilirse akıl, âkil ve ma'kul olur. Bu da aklî nefse Faal Akıl'dan feyz alarak ve üstün varlık olmanın kapısını açan bir özellik verir. İbn Sina'nın nâtık nefse biçtiği rol, Faal Akılla ittisali kurma merkezi olması ve bu sayede insanın hakikate ermesini sağlamaktır. Buradan yola çıkarak insanlar içinde aklî kuvveyi en üstün şekilde kullanan kişinin en erdemli kişi olduğunu ve bu kişinin de "*en erdemli hükümdar*" olmaya en layık kişi olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁷⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 36-37

¹⁷⁷ Ali Durusoy, *age.*, s. 179-180

Nâsırüddin Tûsî'ye Göre Nefis Türleri ve Özellikleri

A) İNSANÎ NEFİS			
[1-DÜŞÜNME-NUTK KUVVESİ] “ <i>melekî nefis de denir.</i> ”			
a) Teorik akıl		b) Pratik akıl	
B) HAYVANÎ NEFİS			
1) Organik Algı- İdrâk-i âlî		2) İrâdî Hareket Ettirme- Tahrîk-i irâdî	
a)Dış Algılar: 1-Gören 2-İşiten 3-Koklayan 4-Tadan 5-Dokunan	b)İç Algılar: 1-Ortak duyu 2-Hayal 3-Fikir 4-Vehim 5-Hatırlama	[2-ŞEHEVÎ KUVVE] * Yararlı şeylerin çekilmesini sağlar. (iştah ve isteklerin kaynağı) “ <i>yırtıcı nefis, nefis-i sebuî de denir</i> ”	[3-GAZABÎ KUVVE] *Zararlı şeylerin itilmesini sağlar. (öfke ve cesaretin kaynağı), “ <i>hayvanî- behîmî nefis de denir</i> ”
C) BİTKİSEL NEFİS			
1) Besleyici Kuvve (gâziye)		2) Büyütücü Kuvve (münmiye)	3) Üreme Kuvvesi (müvellide)
<i>Yardımcıları:</i> a)çeken-câzibe b) tutan-mâsike c)sindiren-hâzime d) atan-dâife			

1.2.2. Nefsin Yetkinliği

Nefis, ahlakın kaynağı ve fiillerin kendisinden sâdır olduğu cevherdir. Buna bağlı olarak nefis, sahibinin mertebesini de belirler. Doğal cisimlerde mertebelendirme yapılamaz lâkin unsurların karışımıyla bir dengeye ulaşılır. Bu karışım ne kadar dengeliyse itidale de o derece yakınlaşılır. Uygun karışımla üstün suretler kabul edilir. Bu da sıralanmayı ve ayırım yapmayı beraberinde getirir. Böylece şeref mertebeleri de oluşmuş olur.¹⁷⁸ Suret kabul edebilme ve bileşiğin itidaline göre aşağıdan yukarıya doğru bir sıralama yapılabilir. Buna göre cansız varlıklardan başlayan, suret kabul edici maddeler kendi içinde birçok derecelendirmeyle bitkisel nefsin oluşturduğu bitkilere kadar sıralanır. Bitkiler de basit yeşillikler ve yosunlardan hayvan cinslerine en yakın tür olan hurma ağacına kadar çeşitlenir. Hurma ağacı, dişisine meyletme (erillik-dişillik) ve bazı hayvansal özellikleriyle hayvan türlerine en yakın bitkidir.¹⁷⁹ Böylece bitkisel sınıflamanın en üstünde yer alır. Hayvanî nefse sahip olsa da bitkilerden üstün yanı sadece irâdî

¹⁷⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 38

¹⁷⁹ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 83; Tûsî, *age.*, s. 39

hareket etme ve gıdaya ulaşabilme gibi özellikleri olan solucan, haşarat gibi canlılar hayvan türlerinin en altını oluşturur. Daha üst mertebedeki hayvan türleri kendilerine verilen mekânizmalarla gıdalanma ve savunmada etkindir. Bu türün en şerefli, sahip olmadığı bir yetiye eğitimle ulaşabilen at ve şahin gibi hayvanlardır.¹⁸⁰

Bitki sınıfları içindeki çeşitlilik ve mertebe; cansız varlıklardan çoktur. Hayvan sınıfları arasındaki çeşitlilik ve mertebe; bitkilerden çoktur. İnsan sınıfındaki çeşitlilik ve mertebe ise hayvan sınıftan çoktur. Hayvan sınıftan eğitim alabilen at ve kuş gibi hayvanlar, yetkinleşebilmekten dolayı hayvan sınıfının şeref bakımından en üst tabakasını oluştururken insan sınıfının en alt mertebesine bitişiktir. Batıdaki (Afrika'daki) siyahi insanlar ve dünyanın uç kesimindeki (Kutuplar) yerleşik insanlar da buna dâhildir.¹⁸¹ Bu değerlendirme ferdi ve toplumsal yetkinlikle ilgilidir.

Varlıkların üstünlükleri, kabaca sırasıyla cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlardır. Cansız varlıkların, bitkilerin ve hayvanların mertebelendirilmesi doğaya uygunluğa ve yaşamdaki etki gücüne göre belirlenirken insan sınıfının mertebelendirilmesi en önemli yeti olan irade ve düşünme¹⁸² ile şekillenir. Buna göre bitkisel ve hayvansal kuvveleri kendilerinde bulunduran, alet kullanımı ve öncül çıkarımında eksiklikleri giderip yetkinleşebilme ile birlikte mertebeler yükselir. İnsan mertebelerinin ilkeleri; akıl ve sezgi yoluyla üstün sanatlara ulaşabilen hassas aletleri düzenleyebilen kişilerdir. Bundan sonrakiler, fikri derinliğiyle ilimlere ulaşabilen ve fazilet sahibi olan topluluklardır.¹⁸³ Daha üstün olanlar ise vahiy ve ilhama mazhar olmuş ve hakikatin bilgisini ilahî bir kaynakla alan, dünya ve ahiret işlerinin düzenlenmesini sağlayan ve insanları mutluluğa sevk eden kişilerdir. En son zikredilen kişi veya kişiler insan sınıfının en üstünde yer alır. Bu üstünlük; ferdi yetkinliğin en üst seviyesine çıkabilen bir zatın, ilahî bir bağlantıyla temeddün sonucunda kısmen yetkinleşebilme potansiyeline sahip olan, toplumu en mükemmel yöneltebilmesinden gelir. İlahi bağlantıdan kasıt, Faal Akılla ittisal kurabilen en erdemli zatın eylemidir. Ayüstü âlemle faal akıl (cebrail) sayesinde kurulan bu

¹⁸⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 40; Bazı hadislerde hurma ağacı ve at ile ilgili tavsiyelerin olması bu varlıkların aynı tabakadaki varlıklara göre üstün olarak addedilmesi hususunda ilginç bir noktadır. "Halanız olan hurmaya ikram ediniz. Çünkü o (hurma) babanız Âdem'den arta kalan çamurdan yaratıldı." (Ebû Yâla – Ramûz'el-Ehâdis), "Atın alınma hayır bağlanmıştı..." (Buhari, Cihad, 43)

¹⁸¹ Tûsî, *age.*, s. 85-86

¹⁸² Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Fecr Yayınevi, İstanbul 2012, s. 134

¹⁸³ Tûsî, *age.*, s. 41

bağlantı; maddeler âleminin düzenlenmesini ve en alt mertebedeki varlıklardan başlayarak manevi cevhere sahip insan sınıflarının en yetkin zata olabildiğince yakınlaştırılmasını amaçlamaktadır.¹⁸⁴

Ayaltı âleminin en üstünü olan erdemlilerin erdemlisi (Başkan) dünyayı düzenlerken yeryüzünde Allah'ın halifesi olabilmekle görevlendirilmiş bulunmaktadır. Bu bakış İslam inancında çokça işlenmiş bir husustur. Allah'ın nuruna en çok ulaşabilmiş kullar, aynı zamanda fazilet sahibi üstün şahıslardır. Bunların en üstünü peygamberler ve velilerdir. Hz. Muhammed'in en üstün ahlâklı-erdemli ve güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderilmiş¹⁸⁵ olması yukarıda bahsedilen meseleyi izah açısından güzel bir örnektir.¹⁸⁶ Buna göre erdemli başkanın en büyük görevi tebasının da erdemli/ güzel ahlâklı olmasını sağlamaktır.

Varlıkların ve fiillerinin iyi ve kötü özellikleri vardır. Bunlara has sadece o varlığın ortağı olmayan özellikleri de vardır. Kılıcın kesici baltada, atın yük taşımakta eşekle ortak noktaları varsa da bu kesme ve taşıma özelliği o varlığa nispetle özeldir. Kılıcın keskin olması onun yetkinliğidir. İyi kesemeyen kılıç balta yerine kullanılır. Atın eğimli olması onun yetkinliğidir. Eğimli olmayan at yük taşımak üzere eşek yerine kullanılır.¹⁸⁷ İnsan düşünme kuvvesinin gücüyle diğer varlıklardan yüceyken kendi içinde de bu kuvvenin kullanılabilmesine göre üstünlük ve noksanlıkla nitelenir. İnsanoğlu erdemlere koştukça sadece zatından dolayı istenebilecek yüksek mutluluğa¹⁸⁸ ererken erdemlerden uzaklaştıkça mutsuzluğa ve eleme düşer olur. Mutluluk ve mutsuzluk erdemliliğe paralel olarak yetkinliğin de ölçüsüdür.

İnsan, hayvani yetkinliklerde ısrar edici ve düşkün olursa onların mertebelerine iner. Şehvi ve gazâbî arzuların peşinde koşmak mutsuzluğu ve erdemsizliği beraberinde getirir. Aslında hiçbir zaman peşinde koştuklarına onlar kadar da eremez. İnsan; köpeği yeme hirsında, domuzu şehvete, aslanı zorbalıkta vb. asla geçemez. Nefsini böyle çirkinliklerden uzak tutan kişide erdemler kuvveden fiile

¹⁸⁴ Ali Durusoy, *age.*, s. 180

¹⁸⁵ Muvatta, *Husnül Halk*, 8; *Müsned*, 2/381

¹⁸⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 42

¹⁸⁷ *Age.*, s. 45

¹⁸⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Furkan AKDERİN, Say Yayınları, Ankara 2015, s. 28 (1097b)

geçer. İnsan bunlardan vazgeçtiğinde asli özüne döner ve gerçek ilimleri, külli bilgileri elde etme gibi erdemli işlerle uğraşır.¹⁸⁹

Bileşik olanların yetkinliği parçalarının yetkinliğinden farklıdır. Sirkeli bal şerbetinin yetkinliği, bal ve sirkenin yetkinliğinden farklıdır. İnsan da mürekkebe bir varlık olduğu için onun fazileti parçalarının faziletinden farklıdır. İnsani-natık nefsin teorik ve pratik olmak üzere iki kuvvesi vardır. Teorik yetkinlik bilgilerin algılanması ve ilimlerin elde edilmesine yöneliktir. Böylece tevhid âlemine yükselebilir. Bu saadete açılan bir kapıdır.¹⁹⁰ Pratik yetkinlik, sahip olunan kuvve ve fiillerin birbirleriyle uygunluk ve denge ile düzenlenmesidir. Fiil ve kuvvelerin uzlaşımı temiz bir ahlâkı doğurur. Ferdin ahlâkının olgunlaşması toplum ahlâkının da düzeltilmesini gerektirir. Toplum, evlerden ve şehirlerden başlamak üzere yetkinleşirse bu toplum da mutluluğa erişir. Dolayısıyla pratik yetkinliği teorik yetkinlikten ayıramayız. İlim ve eylem bir bütün olmalıdır.¹⁹¹ Her ikisinde olan yetkinlik insanlığın gayesidir.¹⁹²

Eylemleri -külli bilgiler doğrultusunda- erdemli olan biri, büyük âlemin bir prototipi olan küçük âlem olur. Bu makam “**Allah’ın halifeliği**”dir. Mutlak iyiye ulaşan bu zat ilahî öze ulaşmakla insanların en şerefli olur ve kendisine insanları hayra yönlendirme ve toplumu düzenleme görevi de verilmiş olur. Erdemlere yeterince ulaşmamış, şehvetlerini sadece diğer dünyada daha güzel ve daha baskın şehve şeyleri elde etmek için terk edenler ve aynı amaçla ibadet edenler aslında nefsinin gerçek köleleridir.¹⁹³ Tûsî, burada en yüce gayeye yönelmek gerektiğini, gerçek mutluluğun daha büyük lezzetlere kavuşmak için yakın lezzetleri terk etmek olmadığını söylemektedir.

Doğru insan kötülüklerden korunmaya ve varsa kötülükleri gidermeye çalışır. Gıdalanmasını sadece yaşam kaygısıyla ve doğal mizacı bozmamak şartıyla yapar. İnsan en aşağı olan behimi nefiste hayvanlarla ortaktır. En şerefli olan meleki nefis ile diğer maddi varlıklardan ayrılarak meleklerle ortaktır. Yani insan, seçebilme yetisiyle diğerlerinden ayrılarak konumunu belirleyebilir. Nefsi emmare, nefsi

¹⁸⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 46-47

¹⁹⁰ *Age.*, s. 49; İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 272

¹⁹¹ İlhan Kutluer, *agt.*, s. 29

¹⁹² Tûsî, *age.*, s. 50

¹⁹³ *Age.*, s. 51

levvame ve nefsi mutmainne insanın seviyesini belirler. Tatmin olmuş bir nefisten sadece iyi fiiller çıkar. Hayvani nefsin meleki nefsin bineği olması onun bedeni bir yetkinliğe kavuşması içindir. Gazâbî nefis hayvani nefsi durdurucudur.¹⁹⁴ Eski filozoflar üç nefsi üç hayvana benzetmiştir. Bunlar; at, köpek ve domuzdur. Bunların hangisi baskın olursa hüküm ondadır. Bazıları, üç nefsi binici, binek hayvanı ve köpeğe benzetmiştir. Bunlardan sadece binici hüküm sahibi olursa sağlıklı ve amaca yönelik bir eylem gerçekleşir. Bu üç nefis uyum içinde olmalıdır. Bazı filozoflara göre bu nefisler tek olarak da kabul edilse yine de melekî nefis ya da nefsin meleki yönü kontrolü elinde bulunduran ve gerektiğinde asli vazifesini icra eden olmalıdır. Aksi takdirde kölenin padişahlık yapması gibi bir durum söz konusu olur.¹⁹⁵

İnsan, kendisine verilen özellikler itibariyle varlıklar içerisinde üstündür. Bitkisel, hayvanî ve insanî nefse doğuştan sahip olan insan, bu nefisleri kontrol edebilme ve bu sayede ahlâklı ve yetkin bir varlık olabilmektedir. Öfke ve şehvet güçlerini akıl gücünün emrine verebilen, aklî özelliklerini keskinleştirebilen ve fiillerini bunlara uygun olarak işleyebilen kişi yetkinleşebilir. Aklın terazisine göre bu güçleri itidalli kullanabilen kişiden erdemler sadır olur. Akıl gücünü yeterince yetkinleştiremeyen ya da gayr-i aklî güçleri ölçü kabul eden kişiden ise erdemsizlikler sadır olur. Toplum içerisinde aklî yetkinliği en üst seviyede olan kişi kimse o, “devlet başkanı” olmalıdır.

1.2.3. Mutluluk

Bütün fiiller, bir gayeye yöneliktir. Nefsi yetkinleştirmenin gayesi ise onun iyiliği olan mutluluğa ulaşmaktır. Mutluluk; insan eylemlerinin ve çabalarının nihaî ve en yüksek amacı olan hal, yaşamdaki en yüksek değer ya da hedefe ulaşma durumudur. Mutluluk, erdemlere ulaşma¹⁹⁶ diye de tanımlanabilir.¹⁹⁷ İslam ahlâk filozofları genelde ahlâkı mutluluğa ulaşmakla ilişkilendirmiştir. Kindî, mutluluğa kavuşmak için “üzüntüden kurtulma yolları” konusunu işlemiş; Fârâbî kişinin

¹⁹⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 56

¹⁹⁵ *Age.*, s. 58-59

¹⁹⁶ Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 612

¹⁹⁷ Maslow'un insanî ihtiyaçların zirvesine yerleştiği nihaî amaç olan “kendini gerçekleştirme” kavramı da felsefî manadaki mutluluk kavramıyla yakınlık azr etmektedir. Bkz. Abraham H. MASLOW (1970), *İnsan Olmanın Psikolojisi* (Toward A Psychology of Being), Çev. Okhan Gündüz, Kuraldışı Yayınları, İstanbul 2001, s. 144

erdemli olarak esas mutluluğa kavuşabileceğini savunmuştur.¹⁹⁸ “Fikrin başlangıcı eylemin bitişidir ve fikrin bitışı fiilin başlangıcıdır”. Bu durum, bütün sanatlarda da geçerlidir. Marangoz tahtın lüzumunu düşünmedikçe yapacağı şey hakkında herhangi bir fikre sahip olamaz. Yapacağı şeyin niteliğini tahayyül etmedikçe o işe başlayamaz ve bu işi bitirmediği sürece ilk tasavvur olan tahtın faydası kazanılamayacaktır. İnsan mutluluğu ve iyiliği düşünmedikçe zihinde oluşmayan şey hiç var olmayacaktır.¹⁹⁹ İnsan, kendini mutluluğa ulaştıracak düşüncelere yönelmelidir. Maksudı mutluluk olanın da kasdına yönelik eylemler icra etmesi lazım gelir. Maksudı ve fiili mutluluk olan iyiye yönelmiş olur. Tûsî, insanları kasıtları itibariyle genç ve yaşlı gibi ayrımlara tabi tutar. İbn Miskeveyh’in Aristoteles’in ahlâk kitabından aktardığı şu tespiti Tûsî de aktarır. Buna göre “Genç ve genç tabiatlılar için bu kitabın (Aristoteles Ahlâkı) pek bir faydası yoktur.” Buradaki gençten kasıt, yaş değil şehvetlere yönelmiş olanlardır.²⁰⁰ Burada filozofların yaklaşımı nitelikseldir.

Tûsî, iyiyi-mutluluğu, şerefli ve övgüye layık olanı, yararlılığı açıklamak suretiyle insan için esas gayeyi fark ettirmek istemektedir. Buna göre iyi; mutlak ve izafî olmak üzere iki türdür. Mutlak iyi, tüm gayelerin gayesidir. İzafî iyi ise en yüksek gayeye ulaşmada faydalı olan şeylerdir. Mutluluk, iyiliklerdendir ama fertlere göre değişkenlik gösterir. İyi ise herkese göredir.²⁰¹ Mutluluk tikel, iyi ise ona göre geneldir. İyi şeyler; Porfirius’un Aristoteles’ten naklettiğine göre şerefli, övülen, bilkuvve ve iyi yolunda faydalı olan şeylerdir. Zatı itibariyle şerefli olan ve diğerlerinin şerefini ondan aldığı şey “akıl ve hikmettir.” Erdemler ve güzel fiiller ise övülmeye layık şeylerdir.

Yararlı olan şeyler, eksik gayenin sonucu olan, zatı için istenmeyip zenginlik, güç gibi faydalı şeylere ulaşmak için vasıta olan şeylerdir. Bu nedenle tatmin oluşturmayıp ona ulaşan, sürekli onu arttırmak ister. Yararlı olanın eksikliğini aksine “tam iyi”, elde edenin onu arttırmak istemeyişi nedeniyle tam ve son gayedir.

¹⁹⁸ Kindî, Ebu Bekir Râzî ve Fârâbî gibi filozoflar erdemli olmağdaki asıl gayenin mutluluğa ulaşmak olduğunu savunmuşlardır. Bkz. Fatma Balcı Arvas, Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2017, c. 6, s. 109-128

¹⁹⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 60

²⁰⁰ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 108; Tûsî, *age.*, s. 61

²⁰¹ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 93; Tûsî, *age.*, s. 61

Bunlar; nefisanî, bedenî, akledilir veya duyulur iyilerdir.²⁰² Buradan anlaşılacağı üzere bir şeyi zatı itibariyle istemek tam gaye, ona ulaşmak ise tam iyiliktir.

Tûsî, önceki filozofların mutluluğu farklı tanımladıklarını ve bu husustaki arayışların farklılık gösterdiğini söylemektedir. Bazıları mutluluğun nefse yönelik bir şey olduğunu bedenirse bundan nasipdâr olmadığını, mutluluğun ancak nefislerin ıslahıyla ortaya çıkan hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet erdemlerini kapsadığını söylemişlerdir. Onlara göre bu erdemlerin elde edilmesi mutluluğu beraberinde getirir. Yine onlara göre bedenî noksanlıklar, mutluluğa etki etmezken nefsin esas olan akıl eksikliği, erdemlerin elde edilmesine mani olduğundan mutluluğu imkânsızlaştırır.²⁰³ Bu görüş bedeninin bir eşya ya da binekten fazlası olmaması savını hatırlatmaktadır.

Tûsî, yukarıdaki mutluluk anlayışlarını uzlaştırıcı bir yaklaşımla mutluluğu dünyevî ve uhrevî gibi bir ayrıma tabi tutmuştur. Nefsin bedenî şehvetlerden temizlenmesiyle tam akıl olarak mutlu olabileceğini söyler. Maddî mutluluk, tatmin edici bir mutluluk değildir. İnsan nefsi, bedeni bir binek olarak kullansa da maddeyle birleşmiş olmaktan kurtulmuş değildir. Buna göre tam bir mutluluk, ancak ölümden sonra ruhun bedenden kurtulmasıyla olabilir. Tûsî'nin Aristoteles'ten aktardığına göre en üst dereceye ulaşan birisi, bedeninin ölümünden önce de mutlu olabilir. Yine Tûsî ismini vermediği sonraki bazı düşünürlerin “insan ruhanî fazilete sahip olmasıyla meleklerle, bedenî faziletlerle sahip olmasıyla da hayvanlara ortaktır”²⁰⁴ şeklindeki ifadelerle eserinde yer vermektedir. Bu alıntılar, Tûsî'nin mutluluk anlayışıyla örtüşmektedir. O'na göre insan, mutluluğa ruhanî ve bedenî erdemlere sahip olunca ulaşır. Bedenî mutluluktan kurtulan ya da onu aşan insan, Allah'a ulaşır ve ikinci mertebeye ulaşmış olur. Birinci mertebeye, en aşağıda cismanilerin mertebesi olan bu dünyanın erdemlerini tamamlamışların mertebesidir. Bu eksik ve çabuk zevale uğrayan bir mutluluktur. Daha yükseği ise ruhanilerin mertebesi olan diğer âlemin mutluluğuna ulaşmış, tam yetkinleşmişlerin mertebesidir.²⁰⁵ Tam mutluluğa sahip kişi, maddeden sadece zaruret derecesinde yararlanır.²⁰⁶ İkinci mertebedeki

²⁰² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 62,63

²⁰³ *Age.*, s. 63

²⁰⁴ *Age.*, s. 66

²⁰⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 67; Adnan Gürsoy, İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl, *UÜİFD*, c. 23 (2014/2), s. 2

²⁰⁶ Tûsî, *Evsafu'l-Eşraf*, s. 85

insani mutluluk ise irade ve gayenin istek ve arzulara karışmaksızın nefisî ve bedenî islahattan daha üstün işlerle uğraşmakla olur (*Saadetü'l-kusva*).²⁰⁷ Tûsî, bu iki mertebeye de ulaşamamış insanlar için “onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar”²⁰⁸ ayetini delil göstererek onların hayvanlar ve yırtıcılar zümresine layık olduğunu söyler. Yine insanlara verilen donanım ve yetilerin hayvanlara verilmemesi nedeniyle hayvanların üst mertebeye ulaşmak gibi bir sorumluluğu olmadığını ifade eder. Hayvanları kuyuya düşen köre benzetirken bu durumda onların kınanamayacağını fakat insanların görerek kuyuya düşmesinin mazur görülemeyeceğini söyler. Tûsî, burada insana insanî-aklî nefsin verilmiş olmasının mesuliyetini vurgulamaktadır.

Tûsî, İbn Miskeveyh’in Aristoteles’ten aldığı mutluluk tasnifini²⁰⁹ aynen kullanarak mutluluğu beş kısımda değerlendirmiştir: Birinci kısım; bedenî sağlığı, duyuvarın esenliği ve mizacın dengeliliğidir. İkincisi, mal ve servete yöneliktir. Üçüncüsü, iyiliklerin insanlar arasında yayılması ile ilgilidir. Dördüncüsü; amaçların başarılması, düşüncenin sonuçlanmasıdır. Beşincisi ise güzel görüş ve sağlıklı fikir gibi zihni faaliyetlerin sağlığıyla ilgilidir. Bu beş kısmı elde eden kişi yetkin bir mutluluğa erişir.²¹⁰ Bu bölümlenme, mutluluğun daha iyi anlaşılması üzerine yapılmış olmalıdır. Kısımların sırası da incelendiğinde bilinçli bir sıralama yapıldığı görülmektedir. Sıhhatle başlayan mutluluk, aklî kemalle nihayet bulmaktadır. Burada Tûsî’nin Grek düşüncesine ait bazı kaynaklara İbn Miskeveyh üzerinden müracaat ettiğine de dikkat çekmek isteriz.

Bazı sebeplerden dolayı mutluluk mertebeleri çeşitlenir. Tabiat farklılığı, adetlerin farklılığı, bilgi ve anlamadaki çeşitlilik, gayelerin farklılığı, arzuların ve talep edilenin meşakkatine sabretmedeki çeşitlilik, bu farklılığın nedenlerindedir. Erdemler insanı mutluluğa ulaştırır ve doğal olarak bir mutluluk mertebelenmesini de beraberinde getirir. Erdem mertebelerinin en üstünü, kişinin tüm fiillerinin sırf ilahî olmasıdır. İlahî fiiller, sırf iyidir. Fail ise fiili fiilin dışında bir amaçla yapmaz. Bunun nedeni sırf iyinin son nokta olmasıdır.²¹¹ Böyle bir fiilin zâtı, fiilin

²⁰⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 69; İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 84

²⁰⁸ A’raf 7/179

²⁰⁹ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 97

²¹⁰ Tûsî, *age.*, s. 65

²¹¹ İbn Miskeveyh, *age.*, s.104; Tûsî, *age.*, s. 70

hakikatidir. İnsanın zatı ise ilahî aklın hakikati olan insanî nefsidir. Allah'ın fiilleri kendi zatı uğrunadır. Bu haldeki kişinin fiili de sırf iyi ve sırf hikmettir.²¹²

Mutluluğu kazanmak isteyen kişi, nefsini tanımalı ve kuvvelerinin ıslahına çalışmalıdır. Erdemlerin kazanılması, mutluluğu da beraberinde getirmektedir.²¹³ Ferdî çabanın yanında kişileri mutluluğa ulaştıracak üstün zat ya da onun takipçileri kişilerin ıslahına yönelik eğitim ve düzeltmeleri devamlı surette yapmalıdır. Şehir yönetiminde yalnızca bazı grupları ve bazı vakitlerde düzeltmeye çalışmak nasıl yanlışsa kuvvelerinin bazısını ya da bazı zamanlarda ıslah etmek isteyen biri de mutluluğu elde edemez. Aristoteles'in örneğiyle bir kırlangıcın ortaya çıkması baharı müjdelemez. Bir günün ılıman olması da mevsimin tümünün böyle olacağını söylemez.²¹⁴ Süreklilik ve sebat gayeye ulaşmada esas faktörlerdir.

İnsanların sınıfları da nefislerinin baskınlık gidişatına göredir. Şehvî nefsin lezzet gidişatı, gazâbî nefsin üstünlük gidişatı, akledici nefsin hikmet gidişatı vardır. Nefislerin baskınlığı kişinin ahlâkî durumunu da belli eder. Mutluluk talibi, akli nefsin baskınlığıyla diğer nefisleri kontrolü altına almalı ve hikmet esaslı bir gidişata kavuşmalıdır. Herkesin lezzeti, kendi talep ettiğini elde etmedir. Adaletin lezzeti adalette, hakîmin lezzeti hikmette, erdemli kişilerin en son gayesi ise erdemlere ermektir. Mutluluk her şeyin en lezzetlisidir ve zatîdir. Geçici ve fazlaşmasıyla zarar verici değildir. Diğer lezzetler, akli hazzın zıttına sonuçlar doğurabilir. Örneğin şehvî lezzeti sebebin yenilenmesinden dolayı elem haline gelir ve arızidir.²¹⁵ Ayrıca erdemi sevenler akıl kuvvesi sayesinde tümel bir hazza sahiptir, diğer kuvvelerden gelecek hazza ihtiyaç duymazlar.²¹⁶ Akıllı kişi, iyiliğine olanı yani sürekli ve gerçek lezzeti isteyendir.²¹⁷

Toplumun en erdemlisi olan, akli yetkinliğe ulaşmış olan kişi yani devlet başkanı, bu özellikleriyle toplumda adaleti ve mutluluğu tesis etmekle görevlidir.

Tûsî, ahlâk görüşünde Aristoteles'ten etkilenen İbn Sina'yı takip ederek varlığın öz cevheri olan nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üç türünün

²¹² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 71

²¹³ Aristoteles, *age.*, s. 35 (1100b)

²¹⁴ Tûsî, *age.*, s. 72

²¹⁵ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 110; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 75

²¹⁶ Aristoteles, *age.*, s. 32 (1099a)

²¹⁷ Tûsî, *Evsafu'l-Eşraf*, s. 81

olduğunu söylemiştir. Her nefis türünün kendine has güçleri ve denk geldiği varlık alanları vardır. Bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis. Akletme ve konuşma ile insânî (nâtık) nefis üstün özelliklere sahiptir. Eflatuncu nefsin akıl, öfke ve şehvet güçleri görüşünü de nefis türleriyle ilişkilendiren Tûsî, sahip olunan beden bir binek mesabesinde olduğunu ve asıl yönlendirici gücün nefis olduğunu söyler. Yani varlıkların davranışlarının kaynağı da nefistir. Tûsî, insanın davranış özelliklerini de doğuştan gelen mizacî özellikler (adet) ve sonradan kazanılan iktisâbî özellikler (huy) şeklinde ayırmıştır. İnsandan kolaylıkla sâdır olan özellikler huyu belirler. Adetler, yapılmaya devam ettikçe nefiste kalıcılık gösterir ve meleke halini alan davranış şekilleri ahlâkı oluşturur. Her nefsin kendine has gücü olduğu gibi bu kuvvelerin dengeli olması da insanda faziletleri doğururken dengeden sapması ise reziletlere sebep olur.

1.3. Faziletler

Erdem, insanın fiillerinin iyi yönde olması manasına gelen güzel hasletlere denir. İslam düşüncesinde fazilet kavramı, tam olarak erdemi karşılamaktadır. Artmak, üstün olmak, fazlalık, ihsan gibi anlamlara da gelen fazilet kelimesi ikincil manalarıyla da ahlâkî kavramını desteklemektedir. Ahlâk ilminde insanın iyilik yapması ve kötülükten uzak durması²¹⁸ tavsiye edilirken burada erdemli olma ve bu doğrultuda davranış kast edilmektedir. İnsan iyiyi tercih ettiğinde erdemli hareket etmek zorundadır ve bu durumu onu mutluluğa götürecektir yegâne ilkedir. Erdemli davranışlar, kişinin nefisinden kolayca sâdır oluyorsa o kişi iyi huylu, faziletli, ahlâklı bir kişi sayılmaktadır. Kindî, fazileti "insana has değerli huy" şeklinde tarif ederken, Râgıb el-İsfahânî ise "insanın başkalarından üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, kişiyi mutluluğa götüren şeyleri" faziletler, zıddını ise reziletler şeklinde tarif eder.²¹⁹

Birçok mutluluk görüşünü mecz eden Tûsî, kişinin bedenî ve ruhî mutluluktan nasipdâr olduğunu; bedenî mutluluğun nâkıs olmasına karşın esas mutluluğun ruhî mutluluk olduğunu söylemiştir.²²⁰ Esas mutluluğu elde etmek için nefsi şehvetten ve gazaptan arındırmak, bu kuvveleri uygun miktarda dengelemek

²¹⁸ Mustafa Çağrıncı, "Fazilet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. 12, s. 268

²¹⁹ *Age.*, s. 269

²²⁰ Tûsî, *Evsafu'l-Eşraf*, s. 76

gerekmektedir. Bu işi yapacak akıl kuvvesidir ki daha önce onun binici, diğerlerinin ise binek mesabesinde olduğunu söylemiştik. Akıl kuvvesini üstün kılarak nefsi bütünüyle dengeli bir hale getirmek, faziletleri ortaya çıkarır. Faziletler nefislerin durumuna göre çeşitlenmiştir.

İslam filozofları fazilet çeşitlerini tarif ederken farklı şekillerde ve sayılarda sınıflamıştır. Kindî, Eflatun'dan itibaren kabul gören anlayışa göre nefsin dört temel faziletinin olduğunu söylemiştir. Kindî'ye göre düşünme gücünün fazileti hikmet, galebe gücünün fazileti yiğitlik, arzu gücünün fazileti ise iffettir. Aristocu bir yaklaşımla faziletler, iki aşırı ucun (ifrat ve tefrit) ortasını yani dengeyi tutturmakla oluşur.²²¹ Dördüncü fazilet olan itidal ile dörtlü fazilet tablosu tamamlanmış olur.²²² Fârâbî, "Tahsîlü's-sa'âde" eserinde mutluluk getirecek şeyleri nazarî, fikrî, ahlâkî faziletler ve pratik yetenekler şeklinde belirtir. "Fusûlü'l-medenî" eserinde ise Eflâtun ve Aristocu anlayışa uygun olarak fazileti nefsin ikisi de rezilet olan fazlalık ve eksiklik eğilimlerinin ortasını tutturmak şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca faziletin iradî, kapsamlı ve sürekli olması gerektiğini de belirtmektedir.²²³ İbn Sînâ önceki filozoflara benzer olarak her biri iki aşırı ucu oluşturan reziletlerin ortası olan hikmet, iffet, şecaat ve adalet üzere dört temel faziletten bahsetmektedir.²²⁴ İbn Miskeveyh de İbn Sînâ gibi dört temel fazileti kabul etmiş ve yirmi kadar tâli faziletin de listesini ve açıklamalarını yapmıştır. Aşırılıkların tam ortasını fazilet kabul etse de bunu tutturmanın güç olduğunu belirtmektedir. Alışılmışın dışında hikmet, iffet, şecaat ve adalet faziletlerinin zıttı olarak cehl, şereh, cübn ve cevr reziletlerini de belirtmiştir.²²⁵

Nasîrüddin Tûsî'ye gelene kadar olgunlaşan fazilet kavramı ve çeşitleri genel manada Tûsî'de de değişmemiştir. Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî eserinin "Güzel Ahlâkı Oluşturan Erdem Cinslerinin Sayısı" bölümünde erdem türlerini açıklamıştır. O'na göre insani nefsin üç kuvvesi vardır. Birinci kuvve, melekî nefis de denen düşünme kuvvesidir. İkinci kuvve, yırtıcı nefis de denen gazabî kuvvedir. Üçüncü kuvve ise hayvanî nefis de denen şehvânî kuvvedir. Kuvvelerden biri baskın olduğunda

²²¹ Aristoteles, *age.*, s. 48-49 (1106b-1107)

²²² Mustafa Çağrı, *age.*, s. 269

²²³ *Age.*, s. 270

²²⁴ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, Çev. Fatih Toktaş, TDV Yay. Ankara 2015, s. 93

²²⁵ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 34-46

diğerlerini tahakküm altına aldığını ve bu durumun ahlâkî durumu belirleyen temel unsur olduğunu belirtmiştir.²²⁶ Nefsin temel erdemlerinin sayısı, kuvvelerinin sayısı ile paralel şekilde dördttür. Düşünen nefsin hareketi dengede olup yakînî bilgilerin elde edilmesi amaçlanırsa ‘ilim’ erdemi meydana gelir ve bunun sonucunda “hikmet” erdemi oluşur. Yırtıcı nefsin dengelenmesi, düşünen nefse boyun eğmesine bağlıdır ve bu durumda sakinlik ve makullük ortaya çıkar. Bu hareketten ‘hilm’ erdemi ve ondan da ‘yiğitlik’ erdemi oluşur. Behîmî nefsin dengede olması, düşünen nefse boyun eğmesi ve isteklerini onun verdiği kabul etmesiyle olur ve bu hareketten ‘iffet’ erdemi ve aynı zamanda ‘cömertlik’ erdemi doğar.²²⁷ İlm, hilm ve iffet erdemleri kazanılıp her üçünün uyumu sağlandığında adalet erdemi ortaya çıkar. Tüm erdemleri elde eden kişi, övülmeye layıktır.

İbn Miskevehy’in Tehzîbu’l-ahlâk’ı incelendiğinde Tûsî’nin temel ve tali erdemleri onun etkisiyle kaleme aldığı görülmektedir.²²⁸ Tûsî, temel ve tali erdemleri toplamda kırk altı adet olarak belirlemiştir. Dört erdem içerisinde anahtar erdem olarak addedilebilecek hikmet erdeminden başlamak üzere erdemleri daha ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışacağız.

1.3.1. Hikmet Erdemi

Hikmet; klasik sözlüklerde “yargıda bulunmak” şeklinde tarif edilmektedir. Fârâbî, hikmeti “manaları idrak etme şeklinde açıklamıştır.²²⁹ Bilge, hakîm gibi kişilerin işin künhüne vâkıf olmaları, hikmet erdemiyle ilgilidir. Esasen ahlâkî manadaki hikmet, nâtık nefsin işlenmiş ve itidalli olmasıdır. Ve hikmet, diğer erdemlere kapı açması nedeniyle tüm erdemlerin temelini oluşturmaktadır. Hikmet akıl kuvvesinin dolayısıyla bilme ve bilgiden doğan bir erdemdir. Tûsî’ye göre aklın üstünlüğüne paralel olarak üstün bir erdem olan hikmet, mutluluğun kaynağı ve yegâne erdem kaynağının bilgi olarak kabul edildiği²³⁰ Sokratçı anlayışla yakın bir görüş gibi görünse de Sokrates’te bilgi merkezdeyken Tûsî’de bilgi ve uygulama esastır. Yani Tûsî, ilim-amel bütünlüğünü tüm erdemler için temel kabul etmektedir.

²²⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 89

²²⁷ *Age.*, s. 89

²²⁸ İbn Miskevehy, *age.*, s. 34-41

²²⁹ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 17, s. 503

²³⁰ Fatih Özkan, Sokrates’in Entelektüalist Ahlâkı, *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, Sy. 4, s. 43

Dört temel erdem cinsinin altında da sayıları farklı olmak üzere tâli erdem türleri vardır. Hikmet erdeminin altında ise yedi erdem vardır:

- 1- Zeka: Hızlıca hüküm verebilme becerisidir.
- 2- Hızlı anlayış (sür'at-i fehm): Duraksamadan kavramanın melekeleşmesidir.
- 3- Zihin berraklığı (safâ-i zihin): Nefisten talep edileni kolayca çıkarma yatkınlığıdır.
- 4- Öğrenme kolaylığı (suhûlet-i taallum): Kendini tümüyle istenilene yöneltebilmedir.
- 5- Güzel akletme (hüsn-ü taakkul): Gerçekliğin keşfinde olması gereken esas ölçüdür.
- 6- Bellekte tutma (tahaffuz): Zihne alınan suretlerin korunmasıdır.
- 7- Hatırlamadır (tezekkur): Korunmuş suretlerin istendiğinde kolayca elde edilmesidir.²³¹

Tûsî, hikmet erdeminin tali erdemlerinde İbn Miskeveyh ile benzeşse de “bellekte tutma (tahaffuz)” erdeminden bahsetmesiyle ondan ayrılmaktadır. Nitekim İbn Miskeveyh, Bu erdemden bahsetmemektedir.²³²

1.3.2. Şecâat Erdemi

Şecâat: “cesaret, yiğitlik, kahramanlık” gibi anlamlara gelmekte ve ahlâk literatüründe öfke-gazap gücünün akıl gücüne itaati ile itidale ulaşması halidir. Saldırganlık ve ödlekliliğin ortası veya ödlekliliğin karşıtı olarak gösterilir.²³³ Yiğitlik, sadece atılganlık değil gerektiğin de ise sabretmeyi de içerir. Bu erdem, en üstün erdem olan adalet erdeminin pratikte uygulamasında etkin rol oynar. Potansiyel ve lüzumunda aktif olan atılganlık, zulmü ve inzilamı engelleyerek adaletin hamisi konumundadır. Yiğitlik erdeminin altında on bir tali erdem vardır:

- 1- Nefis büyüklüğü (kibr-i nefis): Nefsin üstünlüğe ya da düşkünlüğe aldırılmamasıdır.
- 2- Cesaret (necdet): Kolay korkup endişeye kapılmamaktır.
- 3- Yüce gayelilik: Dünyevî mutluluğu önemsememektir.

²³¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 93

²³² *Age.*, s. 93; krş. İbn Miskeveyh, *age.*, s. 35

²³³ Mustafa Çağrıncı, “Şecaat”, *TDV İnsan Ansiklopedisi*, TDV Yay, 2010, c. 38, s. 402

- 4- Sebat: Zorluk ve sorunlara karşı nefsin dirençli olmasıdır.
- 5- Hilm: Öfkenin kontrolüne karşı iç huzuru sağlamaktır.
- 6- Soğukkanlılık (sükun): Mahremin veya şeriatin korunma ve savunmasında ciddi ve kararlı olmaktır.
- 7- Kararlılık (şehâmet): Büyük işleri gerçekleştirmeye hırslı olmaktır.
- 8- Dayanıklılık: Nefsin hayırda bedeni yormasıdır.
- 9- Tevâzu: Aşağıdakilere üstünlük taslamamaktır.
- 10- Hamiyet: Mahremi korumada gevşeklik göstermemedir.
- 11- İncelik (rikkat): Gayrının elemine müteessir olmaktır.²³⁴

Tûsî, şecaat erdemi ve tali erdem türleri hususunda genel hatlarıyla İbn Miskeveyh ile yakın olsa da şecaatin altındaki tevazu, hamiyet ve incelik gibi erdemleri eklemesiyle ondan ayrılmaktadır.²³⁵

1.3.3. İffet Erdemi

İffet; “haramdan uzak durmak, helâl ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak” anlamında, ahlâk literatüründe ise nefsin şehvî gücünün ifrat ve tefritten uzaklaşarak kazanılan erdemi ifade etmektedir.²³⁶ İffet, toplumsal hayatta namusla da ilişkili olarak şehvi dürtüleri kontrol altında tutma hasleti gibi bir manaya da gelmektedir. Bu görüş, iffetin felsefî kavramından çok da uzak değildir. Çünkü cinsi arzular, şehvetin kritik noktalarındandır. Yeme-içmenin yanında cinsî arzuları lüzumunca doyurmak, din ve toplumda belli kriterlere oturtulmuştur. Örneğin nikâh, bazı arzuların helal dairede tatmininin yolunu açan hoş görülen bir yöntemdir. Bunun yanında halk oburluk gibi fazla iştahlı olmayı iffet dairesinde düşünmese de hoş görmemektedir. İffet erdeminin altında on iki tali erdem vardır:

- 1- Yumuşak başlılık (rıfk, demâset): Nefsin işlere boyun eğmesidir.
- 2- Güzel gidişatlılık (hüsn-ü hedy): Nefsini yetkinleştirmeye rağbetli olmaktır.
- 3- Kendisi ile barışık olma (müsâlame): Nefsin gücü ve melekesinin çatışması halinde

²³⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94

²³⁵ *Age.*, s. 94; krş. İbn Miskeveyh, *age.*, s. 37-38

²³⁶ Mustafa Çağrıncı, “İffet”, *TDV İnsan Ansiklopedisi*, TDV Yay, 2000, c. 21, s. 506

uzlaşımaya gitmektir.

- 4- Dinginlik (dea): Şehvî hararete karşı nefsin dizginlenilmesidir.
- 5- Sabır: Kötü şeylere karşı nefsin dirençli olmasıdır.
- 6- Kanaat: Nimetleri kabullenmek ve razı olmaktır.
- 7- Ağırbaşlılık (vakar): İstenileni elden kaçırmadan sakinliğin korunmasıdır.
- 8- Sakınma (vera): Güzel amele bağlı olmak kötü amelden kaçınmaktır.
- 9- Düzenlilik (intizâm): İşin gereğini tertipli yapmanın melekeleşmesidir.
- 10- Hürriyet: Helalinden kazanma ve harcamadır.
- 11- Cömertlik (sehâ): Sahip olunanların usulünce infak edilmesidir.

İffetin ve altındaki on iki tali erdemin tanımları ve tasnifi noktasında Tûsî ve İbn Miskeveyh, aynı çizgide gitmektedir.²³⁷ Cömertlik erdemi, her ne kadar iffet erdeminin tali erdemi olarak belirtilmiş olsa da hem İbn Miskeveyh hem de Tûsî, onu bir temel erdem gibi düşünerek onun da tali erdemlerini vermiştir. İki filozofun da cömertliğe ayrı bir önem vermesi, onun eskiden beri övülen bir haslet olmasıyla ya da Kur'an ve hadislerde övülmesiyle ilgili olabilir.²³⁸ İbn Miskeveyh'in cömertlik erdeminin altında altı erdemden bahsetmesine karşın Tûsî, sekiz tür erdem belirlemiştir. Bunlar: eli açıklık (kerem), diğergamlık (isâr), asalet (nubl), yardımseverlik (muvâsât), bağışlama (semâhât), ve feragattir (müsâmaha), affetme (afv), insâniyet (mürüvvet). Nitekim son iki erdemin İbn Miskeveyh'in eserinde olmadığını görmekteyiz.²³⁹

- a) Eli açıklık (kerem): Umumî yararı olan işlerden bolca infak etmektir.
- b) Diğergamlık (isâr): Sermayesini hak edenlere sarf edebilmektir.
- c) Affetme (afv): Gücü yetse dahi kötülüğü affedebilmenin nefse kolay gelmesidir.
- d) İnsâniyet (mürüvvet): Faydalılık mevzuunda fazlasına rağbetli olmaktır.
- e) Asalet (nubl): İyi fiillere ve devamına nefsin sevinç duymasıdır.
- f) Yardımseverlik (muvâsât): Çevresine ve muhtaçlara pay vermektir.
- g) Bağışlama (semâhât): Zorunlu olmadığı halde gönüllü olarak harcamaktır.

²³⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; krş. İbn Miskeveyh, *age.*, s. 36-37

²³⁸ Kur'an ayetlerinde ve hadislerde genelde cimriliğin yerilir ve zıttı olan cömertlik ise tavsiye edilmektedir. "Elini boynuna asıp bağlama (cimri olma), hem de onu büsbütün açıp saçma (israf etme); aksi halde kınanmış olursun ve eli boş, açığa kalırsın" İsrâ/29; "Kesenin ağzını sıkma! Allâh da sana sıkarak verir!" (Buhârî, Zekât, 21)

²³⁹ Tûsî, *age.*, s. 96; krş. İbn Miskeveyh, *age.*, s. 38-39

h) Feragattir (müsâmaha): Zorunlu olmamasına rağmen bazı şeylerin terk edilmesidir.

1.3.4. Adalet Erdemi

Adalet bugün hukukî haklar, yargı işlemleri ceza sistemi, eşitlik gibi kavramlara karşılık gelmektedir. Felsefî yönden adalet kavramı, dengeyi ve orta yolu temsil eder. Nefsin akıl, şehvet ve öfke kuvvelerinin i'tialî (denge) sağlandığında bunlardan sırasıyla hikmet, iffet ve şecaat erdemleri doğmaktadır. Bu üç erdeme birden kavuşulduğunda yeni bir itidal ölçüsü gerekir. Bu itidal aşırılıkların ortasını sağlamak değil üç erdeme birden sahip olmak manasındadır. Hikmet, iffet ve şecaat erdemlerine sahip olduğunda bundan kuvvelerle doğrudan bağlantısı olmayan 'adalet' erdemi doğar. Adalet, hem diğer erdemlerin ilkesi hem de erdemlerin sonucunu teşkil etmektedir. Bu bakımdan adalet erdeminin en üst erdem olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Ayrıca erdemlerin eksikliğinde adalet erdeminin de olmayacağı düşünülürse bu erdem bütüncül ve birleştirici bir erdem olduğunu söyleyebiliriz.

Adalet erdeminin altındaki tali erdemler İbn Miskeveyh'te yirmi iken Tûsî eserinde bu sayıyı on ikiye indirmiştir. Bunlar: dostluk (sadâkat), birlik (ülfet), vefa, şefkat, akrabayı gözetmek (sıla-ı rahim), mükâfat, iyi ilişki (hüsn-ü şirket), güzel yargı (hüsn-ü kaza), sevecenlik (teveddüd), teslimiyet, tevekkül ve ibadettir.²⁴⁰

- 1- Dostluk (sadâkat):** Birisine karşı maddî, manevî her şeyini verebilmek, onu ferahlatmak için elinden geleni yapmaktan iç huzur duymaktır.
- 2- Birlik (ülfet):** Bir grubun fikirde, amelde ve yardımlaşmada ittifak etmesidir.²⁴¹
- 3- Vefa:** Yardımlaşma ve yardımseverlikten yüz çevirmenin caiz görülmemesidir.
- 4- Şefkat:** Başkasının sıkıntısından müteessir olmak ve onu gidermeye çalışmaktır.

²⁴⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 96; krş. İbn Miskeveyh, *age.*, s. 39-40

²⁴¹ Tûsî, *Evsafu'l-Eşraf*, s. 122

- 5- Akrabayı gözetmek (sıla-ı rahim): Akrabaya ve çevreye ihsanda bulunmaktır.
- 6- Mükâfat: İyiliğe misliyle veya fazlasıyla; Kötülüğe azıyla karşılık vermektir.
- 7- İyi ilişki (hüsn-ü şirket): İnsanlarla dengeli bir ilişki kurmaktır.
- 8- Güzel yargı (hüsn-ü kaza): Kişiyeye minnet ve pişmanlık olmadan hakkını vermektir.
- 9- Sevecenlik (teveddüd): Çevresinden sevgi ve güzel davranış beklemektir.
- 10- Teslimiyet: Yüksek makandan gelen fiile rıza göstermektir.
- 11- Tevekkül: Beşerî gücün yetemeyeceği işlere muhalefet etmeye meyilli olmamaktır.
- 12- İbadet: Yüce Yaratıcıyı ta'zim etmek ve şârfının emir ve nehiyelerine itaat etmektir.

Tûsî, burada temel dört erdem ve onlardan doğan tali erdemlerin listesini ve kısa açıklamasını vermiştir. Bahsedilen erdemlerden başka, bazı erdemlerin birbirleriyle birleşiminden, sayılmayan farklı erdemler doğabilir.²⁴²

Tûsî'nin erdemlere ve özellikle adalet erdemine bakış açısına bakacak olursak şöyle bir benzetim yapabiliriz: Adaleti, üç ayaklı bir sehpa üzerinde bulunan değerli bir vazoya benzetebiliriz. Her bir ayak, nefsin üç kuvvesinden birinin itidali olan fazileti temsil etmektedir. Buna göre ayaklar; akıl kuvvesinin fazileti olan hikmet, öfke kuvvesinin fazileti olan şecaat ve şehvet kuvvesinin fazileti olan iffet faziletidir. Bu üç ayağın varlığı ve sonrasında itidaliyle (denge) birleşmesi, bir sehpa hüviyeti oluşturur. Böyle bir yapı ise adalet dediğimiz değerli vazoonun kırılmadan fazilet sehpasında durmasını sağlar. Adalet, üç faziletin her birinin varlığına ihtiyaç duyan hassas bir fazilettir.

Tûsî, adaletin diğer erdemlerden üstün olduğu düşüncesini desteklemek için Ahlâk-ı Nasırî eserinde konuya “Adalet Erdeminin Üstünlüğü” adında bir bölüm ayırarak konuyu ayrıntılı şekilde işlemiştir.²⁴³ Tûsî'ye göre adaletin ilkesi eşitlik ve eşitlik birliğin itibara alınması ile ortaya çıkar. Birlik, yetkinliğin ve şeref mertebelerinin en üstüdür. İlk ilkededen feyezana eden nurlar diğer varlıklara sirayet

²⁴² Tûsî, *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 97

²⁴³ Tûsî, *age.*, s. 112-117

eder. Bu feyizden yetkinleşme ile birliğe kavuşma derecesine göre nasipdâr olunur. Erdemlerin birliği de en yetkin erdem olan adaleti doğurur.²⁴⁴

Tûsî'ye göre adalet, teorik bir erdem olarak kalmaz ve sosyal alanda ikinci bir uygulama alanı vardır. Adalet günlük yaşamı düzenleyen unsurlardan biridir. Günlük yaşamda adalet üç alanda ilke olarak tezahür etmelidir. Bunlar: mallar ve insanlar, insan ilişkileri ve alışveriş usulleri, eğitim ve yönetim işleridir.²⁴⁵ İnsan, ferdi adaletini nefsini dengeleyerek sağlamalıdır. Ayrıca onun fitrî olarak sosyal bir varlık olduğu da unutulmamalıdır. Kendine adil olabilen insan malların tasarrufunda, insan ilişkilerinde, alışverişte ve konumuna göre yönetimde de adil olmalıdır. Tûsî'nin felsefesinde önce bilmek geldiğine göre en üstün erdem olan adalet, her ayrıntısıyla bilinmeli ve uygulanmalıdır. Bunun için Tûsî, adil sıfatını “adil bir kişi, dengede olmayan ve eşitliğe kavuşmamış şeyleri dengeye ve eşitliğe kavuşturan kişidir” şeklinde tarif ederek meselenin daha açık olmasını sağlamıştır.

Her ne kadar insanlar, kısıtlı etki alanlarında adil olmaya çalışsa da her şeyin ortasını belirleyen itidale kavuşturucu yegâne şey, ilahî kanundur. Dengeyi ve eşitliği ilahî kanunun koyması birliğin kaynağı olan Allah'tan gelmesidir. İlahî kanun ise insanların en yetkini olan bir kişi tarafından uygulanmalı ve ilahî nurun ışığında insanları yönetmelidir. İnsan, sosyal bir varlık olduğu için onun yaşamı karşılıklı yardımlaşma ile gerçekleşir.²⁴⁶ Karşılıklı yardımlaşma, insanların birbirlerine hizmet etmelerini içeren bir sistemdir. Örneğin marangozun ürününü boyacıya, boyacının da ürününü marangoza vermesiyle bir hizmet gerçekleşir. Bu hizmetlerin takası, pek de pratik olmayacağına göre alışverişi daha sağlıklı ve dengeli kılan bir şeye ihtiyaç vardır. Bu ise paradır. Bu nedenle para “sessiz bir adildir.” denmiştir. Demek ki insanlar arasında adalet ilahî kanun, insani hakîm ve para olmadan gerçekleşemez.²⁴⁷

Adil olmanın karşısında zâlim olmak vardır. Tûsî'nin İbn Miskeveyh aracılığıyla Aristoteles'ten aktardığına göre zâlimliğin de dereceleri vardır ve üç çeşittir: Birincisi En büyük zulüm olan, ilahî kanuna uymamaktır. İkincisi hakîme

²⁴⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 112; krş. İbn Miskeveyh, *age.*, s. 40-41

²⁴⁵ Tûsî, *age.*, s. 113

²⁴⁶ *Age.*, s. 114

²⁴⁷ Tûsî, *ge.*, s. 115; Kınalızâde, *age.*, s. 89; Salih Yalın, Şehrezûrî'de Siyaset Ahlakı, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2013, s. 771

tabi olmamaktır ve orta dereceli zulümdür. Üçüncüsü ise en küçük dereceli zulüm olan paranın hükmüne uymamaktır.²⁴⁸

Tûsî, toplumun en erdemlisi olan devlet başkanının fert olarak en temel özelliğinin itidal sahibi olmak, olduğunu belirtir. Devleti yönetenlerin de en temel görevi, toplumun her tabakasında adaleti tesis etmektir.

1.4. Reziletler

Faziletler, insanın iyi ve övülen fiillerini temsil ederken onun zıtları ve ondan sapmalar ise insanın kötü ve yerilen fiillerini temsil eder. İnsan; nefsini bilmeli, nefsinin kuvvelerini aklî kuvvenin önderliğinde yetkinleştirmelidir. Yetkinlik, fazileti beraberinde getirirken yetkinleşememek ise *reziletleri* doğurmaktadır. Nefsin akıl, şehvet ve öfke kuvvelerinin dengesi sırasıyla hikmet, iffet ve şecaat erdemlerini oluştururken bu üç erdem in itidali ise adalet erdemini doğurmaktadır. Faziletlerin dört cinsi olduğuna göre onların zıtları da dört cins olmalıdır. Akıl kuvvesinin erdemi olan hikmetin zıttı *cehalet*, öfke kuvvesinin erdemi olan yiğitliğin zıttı *ödleklik (cübn)*, şehvet kuvvesinin erdemi olan iffetin zıttı *şereh*, üç temel erdem in itidali olan adalet erdem inin zıddı ise *zulümdür (cevr)*. İyi bir incelemeden sonra her faziletin sınırı olduğu ve bunun ifrat ve tefritle iki yönlü olarak sınırlarının zorlandığını görebiliriz. Bu durumun ise bir erdemden çift yöne doğru iki erdemsizlik ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Tûsî, bir şeyin tek zıddı olabileceğini ve erdemlerin ikişer zıddının olduğunu söylemenin ise mecazî olduğunu belirtmiştir. Buna göre her kuvvenin ortasını faziletler, onun karşısındaki uçları ise reziletler işgal etmektedir. Fazilet, tam ortayı tuttuğu için tek iken reziletler ise sonsuzdur.²⁴⁹

İslam ahlâk düşünürleri, reziletler meselesinde genellikle Aristoteles'i takip etmişlerdir.²⁵⁰ Aristoteles, iyinin tek, kötünün ise birçok yolu olduğunu esas olanın ortada sabitkadem olmak gerektiğini söylemiştir.²⁵¹ Doğrunun tek bir düz çizgiden oluşması gibi erdem tek, çizgiden sapılan diğer tüm çizgiler ise erdemsizliği temsil eder. Erdemi tutturmak zor, ondan sapmamak daha zordur. Orta iki şekilde açıklanır. Birincisi, iki ile altı sayısının ortası olan dört sayısıdır. Böyle basit bir niceliksel

²⁴⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 116; Anay, *agt.*, s. 367

²⁴⁹ Tûsî, *age.*, s. 98

²⁵⁰ Asiye Aykıt, *agt.*, s. 80

²⁵¹ Aristoteles, *age.*, s. 48-49 (1106b)

durumun tespiti kolaydır. Diğeri ise çeşitli etkenlere göre değişen, göreceli bir orta durumudur.²⁵² Kişiyeye, yere, topluma ve zamana göre farklılık gösterebilir.

Dengeden şaşma, ifrat ve tefrit olmak üzere iki yönlüdür. Buna göre erdemlerden şaşma da iki yönlüdür. Temelde dört cins erdem olduğuna göre her erdemden şaşıldığında ikişer, toplamda ise sekiz cins erdemsizlik doğmaktadır. Hikmet erdeminden şaşma, kurnazlık (sefeh) ve aptallığı (beleh); şecaat erdeminden şaşma, cüretkarlık (tehevvür) ve korkaklığı (cübn); iffet erdeminden şaşma, haz düşkünlüğü (şereh) ve isteksizliği (humud'ş-hehve); adalet erdeminden şaşma ise zulüm ve zulme razı olma (inzilam) erdemsizliklerini doğurur.²⁵³ Aslında adalet erdeminden, kuvvelerin erdemi olarak bahsetmiş olsak da burada durum farklıdır. Çünkü diğer erdemlerin uyumu adalet erdemini ortaya çıkarırken, onların olmaması ya da uyumsuzluğu bu erdemi yok kılmaktadır. Bu aynı zamanda diğer erdemlerden kaynaklanan problemlerin dolaylı bir adaletsizlik yani zulüm ya da inzilama sebep olduğunu da göstermektedir. Buna karşın pratik hayatta zulmetme ya da zulme rıza gösterme gibi iki durum ise adalet ilkesini doğrudan bozan hallerdir. Burada adalet, hukukî terminolojide kullanılan manasını hatırlatmaktadır.

Temel reziletler, nefsin kuvvelerinin itidalden sapması durumuna göre şekillenmiştir. *Kurnazlık* rezileti, akıl kuvvesinin ifratıdır ve hilekarlık (gürbuzî) diye de adlandırılır. Akıl gereğinden fazla yormak ya da gerekmediği halde fazlaca kullanmaktan doğar. Akıl kuvvesinin tefriti ise *aptallık* reziletine sebep olur. Akıl kuvvenin iradî olarak çalıştırılmamasından kaynaklanır. Gazabî kuvveyi lüzumundan fazla kullanarak düşüncesizce atılganlık yapmak, öfke kuvvesinin ifratı olan *cüretkarlık* reziletini doğurur. Şecaat erdeminden dikey yönde uzaklaşmaya sebep olur. Gerekmesine rağmen gazabî gücün kullanılmamasına ise *korkaklık* rezileti denir. Kaçılması hoş görülmeyen şeylerden kaçmaktır. Öfkenin tefriti olan bu rezilet, şecaat erdeminden noksanlaşmanın eseridir. *Hazlara düşkünlük* rezileti, şehvet kuvvesinin ifratıdır ve şehevî gücün fazlasıyla yorulmasıdır. *İsteksizlik* rezileti, şehvet kuvvesinin tefritidir. Şehevî gücün iradî olarak zayıflamasıdır. Şeriatin ruhsat verdiği lezzetlerden dahi yararlanmamaktır. *Zulüm* rezileti, kendine ve gayrıya zulmetmekle adalet erdeminin ifrat yönünde uzaklaşmadır. Geçim vasıtalarının

²⁵² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 99

²⁵³ *Age.*, s. 100

yerilecek tarzda temin edilmesidir. *İnzilam* rezileti, hakkının gasp edilmesine rağmen müdahale etmemektir. Pasif de olsa adalet erdeminden tefrit yönünde uzaklaşmadır. Gasp, yağma gibi yerilen işlerle geçim vasıtalarını alanlara karşı durmamaktır.²⁵⁴

Erdemleri tarif ederken Tûsî'ye göre nefsin kuvvelerinin iki aşırı durumdan yola çıkmış ve onların tam ortasının erdem olduğunu söylemiştik. Nasıl ki temel erdemler iki aşırı ucun (ifrat-tefrit) ortası ise altındaki tali erdemler de iki aşırılığın ortasını teşkil etmektedir. Tali erdemlerden sapma da yine iki cins erdemsizliği doğurmaktadır. Örneğin hikmetin tali erdemi olan zeka erdemi, ifrat olan hilekarlık ve tefrit olan ahmaklık reziletinin ortasını teşkil eder.²⁵⁵

Temel fazilet ve reziletleri aşağıdaki tablodaki gibi inceleyebiliriz.²⁵⁶

İFRAT	İTİDAL	TEFRİT
Kurnazlık.....	<i>Hikmet</i>Ahmaklık
Haz Düşkünlüğü.....	<i>İffet</i>İsteksizlik
Cüretkarlık.....	<i>Şecaat</i>Korkaklık
Zulüm.....	<i>Adalet</i>İnzilam

Yukarıda bahsettiğimiz çift yönlü erdemsizlik durumu, nefis kuvvelerinin itidalinden niceliksel bir sapmayı içermektedir. Buna göre erdemlerin karşılığında iki aşırı erdemsizlik durumları söz konusudur. Tûsî, erdemsizlik teorilerine yeni bir bakış açısı getirerek İbn Miskeveyh'te olmayan bir şekilde, erdemden sapmanın sadece niceliksel olmadığını bu sapmanın niteliksel de olacağını savunmuştur.²⁵⁷ Buna karşın redaet kavramı, daha sonraki filozofları etkilemiş ve onlar da eserlerine almışlardır.²⁵⁸ Niteliksel sapma, nefsin kuvvelerinden ölçülebilir bir uzaklık yani fazla ya da az kullanma gibi bir uzaklaşma değildir. Nefsin kuvvelerinin ifrat ve tefriti ne kadar da olsa insan doğasına uygundur. Ama nefsin niteliksel bozulması

²⁵⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 100

²⁵⁵ *Age.*, s. 101

²⁵⁶ İslam ahlak düşüncesinde farklı fazilet ve rezilet sınıflandırmaları yapılmıştır. Bu konuda Müstakim Arıcı'nın erdemler ve erdemsizlikleri çeşitli tablolar şeklinde sunduğu çalışmasına göz atılabilir. Bkz. Müstakim Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 20, sy. 38 (2015/1), s. 1-37

²⁵⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 149

²⁵⁸ Anay, *agt.*, s. 311-314; Ayşe Sıdıka Oktay, *agt.*, s. 222-227

insan doğasına uygun değildir.²⁵⁹ Bu nedenle sapmalar (redâet) diye de adlandırılabilmektedir. Bu reziletler, nefsin kuvvelerinin ifrat ve tefritinden ayrı ve daha yerilir durumdadır.

Tûsî'ye göre insan nefsinin üç kuvvesi vardır: ayırt etme (akıl), def etme(öfke) ve çekme kuvveleri (şehvet). Bu kuvvelerin niceliksel sapması ifrat ve tefrit şeklinde olmaktadır. Niteliksel sapma ise redaettir ve oranla ilgili değildir. Buna göre kuvvelerin hastalığı da üç çeşittir.²⁶⁰ Bu bozukluklar, hastalık olarak kabul edilir ve tedavisi de ilk önce o hastalığın teşhisiyle başlamaktadır. Buna göre hastalığın hangi kuvveyle ve ne tür bir bozulma şeklinde olduğu tespit edilmelidir.

Ahlâk-ı Nasırî'de kuvvelere göre niceliksel ve niteliksel sapmalara kısaca değinilmiştir. Ayırt etme kuvvesinin eylemsel ifratı kötülük, hilekârlık ve kurnazlık; düşünmenin ifratı ise vehimdir. Ayırt etmenin tefriti ameli bakımdan ahmaklık ve aptallık; teorik bakımdan düşünce eksikliğidir. Kuvvedeki sapma (redâet) ise nefse kesin sonuç ve yetkinlik vermeyen ilimlere olan arzudur. Burada amaç bayağı şehvetlere ulaşmaktır. Def etme kuvvesinin ifratı intikam ve kıskançlık; tefriti hamiyetsizlik, zayıf tabiatlılık ve ödleklilik; sapması ise fasit intikamları arzulamaktır. Çekme kuvvesinin ifratı oburluk, hırs, şehvetli aşk ve aşırı cinsi istek; tefriti zarûrî ihtiyaçların elde edilmesinde ve neslin korunmasındaki güçsüzlük, şehvet azlığı; sapması ise kendi cinsine şehvet ve aşırıya gitmektir. Bunlar, nefsin kuvvelerinde oluşan yalın hastalık cinsleridir. Birçok hastalıkta bunların birleşiminden meydana gelmektedir.²⁶¹

Reziletler, Tûsî'de hastalık olarak görülmekte ve arızı bir durum olarak görülmektedir. Aslolan rûhânî tedavinin bir an önce yapılarak fazilet durumuna geri dönmektir. Bunun için Seçkinlerin Ahlâkı²⁶² isimli eserinde manevî açıdan arınma yöntemlerini incelemektedir.

Tûsî, üç çeşit nefis ya da nefsin üç kuvvesinin orta yolda kullanılmasından faziletler; orta yoldan şaşmasından ise reziletler oluştuğunu söyler. Akıl kuvvesinin

²⁵⁹ Anar Gafarov, *agt.*, s. 162

²⁶⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 149

²⁶¹ *Age.*, s. 150

²⁶² Bkz. Tûsî, *Evsafu'l-Eşraf*, s. 86

itidali hikmet faziletini, öfke kuvvesinden itidali şecaat faziletini, şehvet kuvvesinin itidali ise iffet faziletini doğurur. Bu üç erdeme de sahip olduğunda onların itidaliyle dördüncü erdem olan adalet fazilet doğmaktadır. Bu şekilde dörtlü temel erdemler tamamlanmış olmaktadır. Faziletler, kuvvelerin hassas bir orta noktada tutulabilmesiyle oluşurken bu noktadan uzaklaşmalar ise reziletleri doğurur. Merkez tek, çevre ise sınırsızdır. Yani faziletler tek olduğu halde reziletler sonsuzdur. Tûsî, klasik Aristocu rezilet görüşüne göre iki aşırılığın (ifrat-tefrit) ortasını fazilet, o iki aşırı ucu da rezilet kabul eden niceliksel yaklaşımı benimsemiştir. Bunun yanında seleflerinde göremediğimiz niteliksel sapmalar olduğunu ve bunların niceliksel sapmadan daha tehlikeli olduğunu söylemiştir. Tûsî, bu tür sapmalar için redâet terimini kullanmıştır. Buna göre nefsin kuvvesinin itidalinden ifrat, tefrit ve redâet olmak üzere üç şekilde sapılmaktadır. Akıl kuvvesinin ifratı kurnazlık, tefriti aptallık ve redâeti ise nefse kesin sonuç ve yetkinlik vermeyen ilimlere olan arzudur. Öfke kuvvesinin ifratı atılganlık, tefriti ödleklilik ve redâeti ise fâsid intikamcılıktır. Son olarak şehvet kuvvesinin ifratı aşırı şehvet, tefriti isteksizlik ve redâeti ise eşcinselliktir.



İKİNCİ BÖLÜM

SİYASET FELSEFESİ (İCTİMAÎ VE SİYASÎ AHLÂK)

2.1. EV İDARESİ (TEDBİRÜ'L-MENZİL)

Tûsî'nin ictimai ahlâk alanında ele aldığı ilk mesele, toplumun en küçük birimi olan ailedir. Toplum siyasetini açıklamadan önce aileyi incelemiştir. Her topluluk bir yönetimi gerektirdiğinden ev, aynı zamanda ideal şehrin bir prototipidir. Tûsî, İbn Sina'nın ilimler tasnifini temel alarak, buna ev idaresi ve siyâseti ekleyerek ahlâk felsefesini üç ana bölümden oluşturmuştur.²⁶³ Felsefenin (hikmet) pratik alanına aldığı ahlâk ilmini, fertten eve, evden de topluma doğru genişleyen bir yapı tarzında işlemiştir. Ferdî ahlâk hususunda genel hatlarıyla İbn Miskeveh'i tekrarlayan Tûsî, Ahlâk-ı Nasırî adlı eserine ev idaresi ve siyâseti de ekleyerek ahlâk eserlerine kalıcı formunu vermiştir.

İdris Zakaria'nın İbn Sina'nın ev idaresine ilişkin küçük risalesini tanıttığı makalesi²⁶⁴ incelendiğinde Tûsî'nin bu hususta İbn Sina'dan oldukça etkilendiği görülmektedir. Bu risaleyle Tûsî'nin ahlak eserinin ev idaresi bölümündeki başlık tasnifleri dahi büyük bir paralellik arz etmektedir. İbn Sina, "Kitabü's-Siyâse"²⁶⁵ adlı risalesinde ev yönetimine ilişkin meselelerden bahsetmiştir. İbn Sina, bu risalesini altı başlıkta incelemiştir. Bunlar: 1-İnsanlar Arasındaki Farklılığın Nedenleri 2- Özyönetim Üzerine 3-İnsanın Gelir ve Harcamalarının Yönetimi Üzerine 4- Eşin Yönetimi Üzerine 5- Çocuklarının Yönetimi Üzerine 6- Hizmetkârların Yönetimi Üzerine'dir. İbn Sina, risalesindeki ilk başlıkta (İnsanlar Arasındaki Farklılığın Nedenleri) insanlar arasındaki farklılığın hikmeti üzerinde durmuş, bu farklılığın doğurduğu sonuçları ihtiyaç teorisi üzerinden temellendirerek yardımlaşmayla

²⁶³ Hakan Akkanat, *agm.*, s. 198; Hidayet Peker, *agm.*, s. 2

²⁶⁴ İbn Sina, *Kitabu's-Siyâse* (Makâlâtü'l-Felsefiyye li Meşâhîri'l-Müslimîn ve'n-Nasâra, içinde), Louis Cheikho, Kahire, Dârü'l-Arab, 1985, s. 2-17; İdris Zakaria, İbn Sina and Theory of Man Agement of Household, *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 3, No: 13, July 2012, s. 244-245: Bu makalede İbn Sina'nın Kitabü's-Siyâse adlı risalesinin pek bilinmediğinden ve özelliklerinden bahsediliyor. Ayrıca Anar Gafarov ve Cevher Şulul çalışmalarında bu makaleden yararlanmışlardır. Bkz. Anar Gafarov, *agt.*, 250; Cevher ŞULUL, İbn Sina'nın Siyâset Felsefesi, *Journal of Islamic Research*, 2016 s. 111-121

²⁶⁵ Bu eseri Türkçeye çeviren Vecdi Akyüz, (*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde) Ankara T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay., Ankara 1992, s. 906-917. Bundan sonraki dipnotlarda bu eser "Kitabü's-Siyâse" olarak kullanılacaktır.

gerçekleşen yetkinlik ve bu yardımlaşmanın toplanmayı ve şehirleşmeyi doğurduğundan bahsetmiştir. Tûsî, risaledeki bu ilk başlıkta işlenen konuları Ahlak-ı Nasırî’de “İnsanların Temeddün İhtiyacı” başlığında işlemiştir.²⁶⁶ Kitabü’s-Siyâse risalesinin ikinci babında (Özyönetim Üzerine) işlenen nefis yönetimi, nefsin tanınması ve ahlâkî yönde eğitilmesi gibi meseleleri Tûsî, kitabının “İnsânî Nefsin Bilinmesi” faslında ayrıntılı bir şekilde işlemiştir.²⁶⁷

İbn Sina’nın Kitabü’s-Siyâse adlı risalesinin üçüncü (İnsanın Gelir ve Harcamalarının Yönetimi) dördüncü (Eşin Yönetimi) beşinci (Çocuklarının Yönetimi) ve altıncı (Hizmetkârların Yönetimi) bölümlerini, Tûsî, kitabının tedbirü’l menzil kısmında ayrıntılı olarak incelemiştir.²⁶⁸ Tûsî, Ahlak-ı Nasırî adlı eserinin ev idaresi bölümünü genel hatlarıyla İbn Sina’nın Kitabü’s-Siyâse risalesinden almış, kitabına bu risalede olmayan “Evlere Olan İhtiyaç ve Evlerin Rükûnları” başlığını ekleyerek ev idaresi (tedbirü’l-menziel) bölümünü beş fasılda işlemiştir. Bunlar:

- 1- Evlere Olan İhtiyaç ve Evlerin Rükûnları
- 2- Malların Yönetim ve İdaresi
- 3- Eşin Yönetim ve İdaresi
- 4- Çocukların Yönetimi ve Terbiyesi
- 5- Hizmetçi ve Kölelerin Yönetim ve İdaresi.

Tûsî, ev idaresini oluştururken genel çatıyı İbn Sina’nın ilgili risalesinden almış ve sonraki İslam ahlakçıları da onu takip etmiştir. Kınalızâde, Tûsîyi genel manada tekrarlamış, hadisler ve hikmetli örneklerle konuyu genişletmiştir. Buna karşı Devvânî, bu konuyu sadece genel hatlarıyla anlatmıştır.²⁶⁹

2.1.1. Evlere Olan İhtiyaç ve Evlerin Rükûnları

İnsanoğlu bekası için gıdaya muhtaçtır. İnsanın gıdası ise ekip biçmek, öğütmek, yoğurmak ve pişirmek gibi sınaî işler olmadan hazırlanamamaktadır. Yani hayvanlarıncı gibi doğal ve direkt bir beslenme, insanoğlunun fitratına uymamaktadır. İnsanın gıda ihtiyacının karşılanması uzun emek ve zaman gerektirmektedir. Ayrıca insanoğlu geçim araçlarını biriktirmeye ve onları korumaya

²⁶⁶ İbn Sina, *Kitabü’s-Siyâse*, s. 906; İdris Zakaria, *agm.*, s. 245; Tûsî, *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 235-246

²⁶⁷ İbn Sina, *age.*, s. 909-911; Tûsî, *age.*, s. 27-34

²⁶⁸ *Age.*, s. 911-917

²⁶⁹ Krş. Tûsî, *age.*, s. 187-234; Kınalızâde, *age.*, 295-368; Anay, *agt.*, s. 339-344

muhtaçtır. Bu gıdaların korunması ve muhafazası uygun bir mekân ihtiyacını da gerektirmektedir. Bundan dolayı insanlar eve ihtiyaç duymaktadır. Ev edinildiğinde onu korumakla meşgul bir yardımcıya da ihtiyaç doğmaktadır.²⁷⁰

Gıda ve barınma ihtiyacını karşılayan insan, nefis sahibi her varlıkta olduğu gibi türünün devamıyla da meşgul olmak zorundadır. İnsan türünün bekası üreme ve çoğalmayı gerektireceğinden bu durumda eşe ihtiyaç doğmaktadır. Eş, evin ve içindekilerinin muhafazasını, üremenin gerçekleşmesi işlerini ortak bir şekilde yapan kişidir. Böyle bir birliktelik sağlanınca doğal olarak haneye çocuklar da eklenmektedir. Ev bireylerinin çoğalmasıyla evdeki işlerin artacağından eve yardımcı ve hizmetçilerin de dâhil olması gerekecektir. Buradan anlaşılacağı üzere ihtiyaçlar, başka ihtiyaçları doğurtacak ve ev belli rükünler üzere olacaktır. Tûsî'ye ve daha sonra ondan etkilenen Kınalızâde ve Devvânî gibi düşünörlere göre bir evin idaresinde beş rükün vardır. Bunlar: Baba, anne, çocuk, hizmetçi ve azıktır.²⁷¹ Görüldüğü gibi insan, doğal yaşamında diğere canlıların aksine daha teferruatlı yaşam gereksinimlerine muhtaç durumdadır.

Ev, bu şekilde çokluktan oluştuğuna ve her bir çokluk da beraberinde yönetim zorunluluğunu getirdiğine göre evin bir yönetime ihtiyacı vardır. Kınalızâde'ye göre de çokluk sanatsal bir düzen olan yönetimi gerektirir²⁷². Ev, beş unsurdan oluşan bir yapıdır ve idaresinde en uygun olan rükün ise babadır. Bir fertle başlayan evin ilk unsuru da baba olduğuna göre ve fitrat üzere düşünöldüğünde kazanma, koruma, yönetme gibi işlerin ona daha uygun olduğu görölmektedir. Fârâbi'ye göre de evin yöneticisi “Rabbü'l-menzi” baba olmalıdır.²⁷³ “Bir çobanın sürüsünü uygun otlaklara götürmesi, yırtıcılardan koruması ve onlara uygun meskenler bulması gibi aile başkanı da aile efradına münasip azıkları bulmaya, geçimi düzeltmeye memurdur.²⁷⁴ Bu sözlerine baktığımız da Tûsî'nin ev başkanına zor vazifeler

²⁷⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 187; Krş. Kınalızâde, *age.*, s.296: Tûsî, insanın ihtiyaçlarını sıralarken genel bir lüzumdan bahseder. Kınalızâde ise insanın zayıf bedenli oluşuna vurgu yaparak bu ihtiyaçları daha net ifade eder.

²⁷¹ Tûsî, *age.*, s. 188; Kınalızâde, *age.*, s. 296; Anay, *agt.*, s. 340

²⁷² Kınalızâde, *age.*, s. 296

²⁷³ Fârâbî, *Füsûl*, s. 61

²⁷⁴ Tûsî, *age.*, s. 188

yüklediğini görmekteyiz. Buna göre baba aile bireylerini korumak, onlara uygun bir ikâme sağlamak, onların iaşesini temin etmek zorundadır.²⁷⁵

Tûsî, zihnindeki ev kavramını daha iyi açıklamak için bazı açıklamalar yapmıştır. O, Fârâbî'nin de söylediği gibi evden maksadın çamur, kerpiç, taş gibi malzemelerden yapılmış fizikî mekân değil de ebeveyn, çocuk, hizmetçi gibi unsurların birarada oluşturduğu mikro toplum yapısı olduğunu söylemiştir. Buna göre ev idaresi bir mekân yönetimi değil, geçim araçlarını teminde ve iş birliğiyle yetkinleşmede ev halkının yönetilmesini amaçlayan müşahhas bir siyâset sistemidir.²⁷⁶ Bir fert olarak kendinden sorumlu olan insan, aile kurup diğer unsurlara sahip olduğunda çekirdek toplum yapısına katılmış olur. Fârâbî'nin ideal devleti, hayatın devamı sağlama, iyiliklere kavuşma ve mükemmelliğe ulaşma arzusuyla gerçekleşen yardımlaşmanın azamî düzeyde gerçekleştiği bir yapıdır.²⁷⁷ Tusî'nin idealize ettiği ev de ideal şehrin bir prototipi konumundadır. Bir şehre göre çok küçük olan ev, toplanmanın başlangıcı ve yardımlaşmanın intibakının sağlandığı yapıdır. Ferdî yaşamın aksine toplanmalarda vazifeler çoğalacak ve farklılaşacaktır. Çoğalma, aynı zamanda bölünme manasına da geldiğine göre bölünenler, yetkinleşebilmek için birleşme eğilimi gösterecektir. Bu birleşme eğilimine ev idaresi açısından bakıldığında evin yönetim sarahati, aynı zamanda birleşmeyi ve yetkinliği de belirleyecektir.

Bir birey, nefsinin kuvvelerini tanımalı, onların itidalini sağlamalı ve onları birbirleriyle itidal üzere tutmalıdır. Kişinin ferdî yetkinliği için bunlar yapılırken tıbb-ı ruhâniye başvurulmalıdır. Tûsî, kişinin tıp ilmini örnek alarak nefsinin yetkinleştirilmesi yöntemini, ev idaresine de uyarlamıştır. Nasıl ki bir doktor organların birleşmesine ve bu organların itidali açısından insan vücuduna bakarsa ev idarecisi de ev efrâdını gözetmelidir. Doktorun tedavi yöntemlerini örnek almalı ve

²⁷⁵ "Hepiniz çobansınız ve hepiniz elinizin altındakilerden sorumlusunuz. Yönetici bir çobandır. Erkek, aile halkının çobanıdır. Kadın, kocasının evi ve çocukları için çobandır. Hepiniz çobansınız ve hepiniz çobanlık yaptıklarınızdan sorumlusunuz." (Buharî, Nikah, 91) Hadis-i şerifi, kişinin elinin altındakilere karşı sorumluluğunu açık bir şekilde belirtmiştir. Ayrıca bu hadis-i şerif, sadece aile başkanına değil ev idaresinin sonraki bölümlerinde bahsedilecek eş ve hizmetçilerin sorumluluklarının önemine de ışık tutmaktadır.

²⁷⁶ Fârâbî, *Füsûl*, s. 61; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 189; Kınalızâde, *age.*, s. 297

²⁷⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 97

onu uygulamalıdır.²⁷⁸ Görüldüğü üzere Tûsî, ferdî ahlâka uyguladığı koruma ve düzeltme işini ev idaresine de uygulamıştır.

İbn Sina risalesinde evin olması gereken fizikî şartlarına değinmezken Tûsî, evin fizikî yapısını ayrıntılarıyla işlemiştir. Çünkü yaşamın sürdürüleceği uygun bir mekâna ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacın en sağlıklı şekilde nasıl olacağı mevzusunda Tûsî, evin üstün hallerini şöyle açıklamıştır:” Onun temelleri sağlam, tavanı yüksek, kapıları geniş, erkek ve kadınların oturma yerleri ayrı, mevsimine ve zamanına uygun oturma yerleri olan, yiyeceklerin ve malların sağlam muhafaza edilecek bir yapıda olması gerekir.²⁷⁹ Ev kurulurken doğal afetlere karşı da gereken önlemlerin alınması gerekmektedir. Bunlardan daha önemlisi de kötülük ve fesat ehlinin komşuluğundan emin olmaktır. Yabancı ve yalnızlık insana göre olmadığından iyi komşu olmazsa olmazdır.²⁸⁰ Tûsî, fizikî ortamın en uygun şeklini tarif etmiş ve toplumsallaşmaya doğru evin diğer insanlarla olan ilişki durumunu da göz ardı etmemiştir. Tûsî, evin ideal fizikî yapısını ayrıntılı bir şekilde tarif ederken Kınalızâde bu kısma ayrıntılı bir şekilde değinmemiş fakat Tûsî’de göremediğimiz şekilde taş ve topraktan yapılan sağlam yapıda oturanlara “ehl-i meder”, yün, yapağı gibi zayıf malzemeden yapılan mekânlarda oturanlara ise “ehl-i veber” demiştir. Ayrıca eve fazla bir yatırım yapılmasına karşı çıkmıştır.²⁸¹

2.1.2. Malların Yönetim ve İdaresi

Tûsî’ye göre sağlıklı ve erdemli bir yaşam sürebilmek için evin unsurlardan biri de azıktır. Onun düzenli temini, evin itidali için elzemdir. Düzenli bir azık sağlayabilmek, düzenli bir işi gerektirir. Düzenli bir iş ise gelir kapısı olup geçimin ilkelerindedir. Elde edilen geliri mal ile ilişkilendiren Tûsî, malın durumunu üç açıdan incelemiştir. Birincisi kazanılması, ikincisi korunması ve üçüncüsü ise harcanması bakımındandır.²⁸² Mal edinmeyi sağlaması açısından iyi bir gelir elde etmek, edinilen malın muhafaza edilmesi ve dengeli bir gider sağlanması, düzenin

²⁷⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 190

²⁷⁹ “İbn-i Haldûn, uygar toplumun temellerinden birinin de binalar (imar) olduğunu söylemiştir.” İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yenişafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, s. 205

²⁸⁰ Tûsî, *age.*, s. 191

²⁸¹ Kınalızâde, *age.*, s. 297

²⁸² Tûsî, *age.*, s. 193

devamını sağlayacağından mal yönetimi bu üç şart üzerine kurulmuştur. Kınalızâ'de de Tûsî'nin bu şartlarını aynen tekrarlamıştır.²⁸³

Gelir elde etmek hususunda İbn Sina'dan yararlanan Tûsî'yi Kınalızâde de aynen takip etmiştir. Buna göre işten elde edilecek kazançta üç şeyin gözetilmesi gerektiğini söyler: Birincisi, zulüm ve dolandırıcılık gibi yollardan uzak durmak. İkincisi yüzüstlük ve soytarılık gibi insan şerefini alçaltıcı davranışlardan uzak durmak. Üçüncüsü ise gücü yettiği halde daha düşük bir sanata meyletmemektir. Tûsî, insanın yapacağı işle ve icra edeceği sanatla ilgili, insana has sanatların üç türlü olduğunu söylemiştir. Bunlar: üstün, orta ve alçak sanatlardır. “*Üstün sanatlar*, bedenle değil nefsi yetkinlikle elde edilen sanatlardır. Bunlar, hür ve mürüvvet ehlinin sanatlarıdır. Üstün sanatların birincisi akli kuvvenin üst düzeyde kullanılabilmesiyle nâtik cevherini parlatanların sanatıdır. Bu vezirlerin sanatıdır. İkincisi yazıcılık, belagat, yıldız bilimi, tıp ve muhasebe gibi edep ve erdemle ilgili sanatlardır. Üçüncüsü binicilik, kumandanlık, muhafızlık gibi yiğitlikle ilgili kahramanlık sanatlarıdır.” *Orta sanatlar*, diğer kazanç çeşitleri ve meslek sınıfları ile ilgilidir. Bu sanatların ziraat gibi zorunlu, kuyumculuk gibi zorunlu olmayanlardır. Bazısı da biçicilik ve demircilik gibi basit, tartıcılık ve bıçakçılık gibi bileşiktir. *Alçak sanatlar* da üç çeşittir: Birincisi tekelcilik ve sihirbazlık gibi halka zararlı, fesat yayan işlerdir. İkincisi soytarılık, çalgıcılık gibi erdemlere aykırı olan sefihlerin sanatıdır. Üçüncüsü ise haccamlık, deri tabakçılığı ve çöpçülük gibi insan doğasını tiksindirici işlerdir. Çöpçülük, akla nazaran ve ihtiyaç gereğince çirkin değildir. Tûsî'nin sanatlar bahsi, onun takipçisi olan Kınalızâde ve Devvânî tarafından aynen alınmıştır.²⁸⁴ Sanatların üstünlük-alçaklık sınıflaması akıl kuvvesinin kullanımı nispetiyledir. Aklı en yüksek seviyede kullanma, en üstün sanatı gerektirirken akıl kuvvesini en alt düzeyde kullanma ve insan doğasına aykırılık en alçak sanata denk gelmektedir.

2.1.3. Eşin Yönetimi ve İdaresi

Ferdî yaşamını bütünleştirme noktasında ev kuran ve mal edinen insan, evin aslî konumu gerçekleştirmek için eşe ihtiyaç duymaktadır. Konuyu yine amaç-ihtiyaç

²⁸³ Kınalızâde, *age.*, s. 301

²⁸⁴ İbn Sina, *Kitabü's-Siyâse*, s. 911-912; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 193-194; Kınalızâde, *age.*, s. 302; Anay, *agt.*, s. 341-342

bağlamında işleyen Tûsî, insanın malın korunması ve neslin devamı amacıyla evlendiğini söyler. O'na göre evlenmekte başka maksatlar aranmamalıdır. Eş seçerken salih bir kadın seçilmesini tavsiye eder. Çünkü salih bir kadın erkeğin malda ortağı, yönetimde paydaşı, yokluğunda vekilidir. O; iyi huylu, akıllı, güler yüzlü, teselli verici, kısır olmayan, harcamada ölçüyü gözetken vb. güzel hasletlere sahip bir kadındır. Ayrıca Tûsî, eş seçerken hür kadının köleden, bakire kadının bakire olmayandan iyi olduğunu söylemektedir. Tûsî'nin İbn Sina'dan aldığı "kadının; erkeğe ortak, paydaş, vekil oluşu" ifadesini Kınalızâde de aynen kullanmaktadır.²⁸⁵

Genel bir çerçevede ideal eşin tarifini yapan Tûsî, kadının yukarıda sayılan hasletlerin bazılarında sahip olmasa bile onda *akıl, iffet ve hayânın* mutlaka olması gerektiğini söylemektedir. Tûsî, bir kadında aranması gerek özellikleri belirtmiş ve tercihin ahlâkî hassasiyetle yapılmasını vaz etmiştir. Bir kadına talip olmada güzellik birincil tercih olmamalıdır. Kişinin dengini bulması ve orta yolu gözetmesi de en efdal olanıdır.²⁸⁶ Tûsî'nin eş seçiminde de itidali ve orta yolu tavsiye ettiğini görmekteyiz.

Bir evin belki de en önemli unsuru olan eşe sahip olan kişi, yönetim hususunda farklılaşmaya gitmek zorundadır. Ev kurmak ve mal edinmek maddeye taalluk eden daha basit denebilecek bir yönetimdir. Nihayetinde öz yönetimin dahi çok zor olduğu düşünülürse başka bir insanın yönetimi siyâsetin başlangıcı olmaktadır. İbn Sina, kocanın kadını yönetmesinin üç tarzda olması gerektiğini söyler. Bunlar: heybet, cömertlik ve onun zihnini meşgul etmek şeklindedir. Tûsî'de eşin yönetim ilkelerini aynen tekrarlar.²⁸⁷ Erkek, güç ve dirayet gibi bazı fitrî özelliklerle kadından ayrılmaktadır. Erkeğin heybetli olması kadının ve evin yönetimi açısından önemli bir durumdur. Ayrıca heybetli olmak, fazilettir. Yine erkek sergilediği cömertlik faziletiyle ev yönetimini kolaylamaktadır. Onu namahremden sakınmalı, ev idaresinde ona danışmalı, yiyeceklerin tasarrufunda yetkilendirilmeli, akrabalarıyla sıkı bir bağ kurmalıdır. Onu ev işleriyle meşgul etmelidir. Onda uyum ve uygunluk görürse daha üstününü bulsa bile başka biriyle

²⁸⁵ İbn Sina, *Kitabü's-Siyâse*, s. 913; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 199; Kınalızâde, *age.*, s. 314

²⁸⁶ Tûsî, *age.*, s. 200; Kınalızâde, *age.*, s. 314

²⁸⁷ İbn Sina, *age.*, s. 913-914; Tûsî, *age.*, s. 200; Kınalızâde, *age.*, s. 318

evlenmemelidir.²⁸⁸ Çünkü çok eşlilik aile düzeninde farklı çatışmalara sebep olmaktadır.

Tûsî'ye göre koca, kadını yönetme hususunda bazı durumlardan sakınmalıdır. Sevgide aşırılığa gitmemeli, genel işlerde karısına danışmamalı, ona sır söylememeli, servetini tümüyle bildirmemelidir. Karısını eğlencelerden, yabancılara bakmaktan, uygunsuz hikâye dinlemekten alıkoymalıdır. Tûsî'nin eş yönetimi ile ilgili tavsiyelerinden biri de “kadını Yusuf suresini öğretmekten men etmek gerekir” ifadesidir.²⁸⁹ Bunun sebebi bu sûrede bahsedilen evli bir kadının başka bir erkeğe meyletmesi hikâyesinin, iffetsiz bir kadının kötü bir duruma yönelmesini kolaylaştıracak bir örnek teşkil etmesini engellemek olsa gerektir. İbn Sina'da olmayan bu tip tavsiyeleri Kınalızâde'de görmek mümkündür.²⁹⁰

Tûsî, erkeğin eşini yönetmede dikkat edeceği hususları açıklamakla yetinmez. Kadının kocasına karşı sergilemesi gereken ideal davranışlara da değinmektedir. Buna göre “kadınların kocasının rızasını arama yönleri ise beştir: İffete bağlılık, liyakat, çekinme, güzel eşlik etme ve saygılı olmaktır.”²⁹¹ Bu davranış şekilleri de temel ve tali erdemlere denk gelmektedir.

Tûsî, İbn Sina'da göremediğimiz bir şekilde kadınların kocasına davranış şekillerine göre bazı benzetmelerde bulunmuştur. İyi bir eş profili çizen kadınları, annelere benzetmiş ve böylelerinin kocasını kendisine yakın tutmak ve kocasının yanında olmasını isteyen ayrıca zorluklara katlanan eşler olduklarını söylemektedir. İyi kadınları, arkadaşlara benzetmiş ve onların verilene kanaat eden, verilmeyeni mazur gören, kendi malını kocasından esirgemeyen ve ahlâkta kocasına uyan eşler olduklarını söylemiştir. İyi bir eşi, cariyelere benzetmiş ve onların hizmetçiler gibi davranarak kendilerini alçakta tutan, hizmet eden, sabırlı, eşini öven ve ayıbını örten, kocasının nimetine şükreden bir yapıda olduklarını söylemiştir.²⁹²

Ferdî ahlâkta önce faziletleri sonra da bunların zıtları olan reziletleri açıklayan Tûsî, ev idaresinde de hayırlı eşi tarif ettikten sonra hayırsız eş profilini açıklamıştır. Buna göre hayırsız kadın, zâlimlere benzer çünkü o; tembeldir, iş

²⁸⁸ İbn Sina, *Kitabü's-Siyâse*, s. 913; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 201

²⁸⁹ Tûsî, *age.*, s. 202

²⁹⁰ Kınalızâde, *age.*, s. 320

²⁹¹ İbn Sina, *age.*, s. 913; Tûsî, *age.*, s. 203; Kınalızâde, *age.*, s. 315-317

²⁹² Tûsî, *age.*, s. 204

sevmez, küfürlü konuşur, suçlayıcıdır, öfkelidir ve ev halkını mütemadiyen inciticidir. Hayırsız kadın, düşmanlara benzer çünkü o; kocasını tahkir eder, ona kaba davranır, inkârcı ve kindardır, ayıplarını açıklar. Hayırsız kadın, hırsızlara benzer çünkü o; kocasının malını uygun olmayan yerlerde israf eder. Hayırsız kadının genel tarifini yapan Tûsî, böyle bir kadınla evli olan birine elinden geleni yapması ve ondan kurtulması gerektiğini söyler.²⁹³ Arap bilgeleri:”Hannâne, mennâne, ennâne, keyyetü’l-kafâ, hadrâu’d-dimen”²⁹⁴ gibi özellikleri olan beş kadından tipinden uzak durulması gerektiğini söylemektedir. Bu alıntıyı Kınalızâde, Tûsî’den aldığı şekilde aktarmıştır.²⁹⁵

2.1.4. Çocukların Yönetimi ve İdaresi

Tûsî, çocuk eğitimi hususunda İbn Sina ve İbn Miskeveyh’i takip etmektedir. Çocukta var olan utanma duygusunun aklın teşekkül etmeye başladığının bir göstergesi olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh, çocukta erdemliliği kabule yatkınlık olduğunu ve çocuğun eğitilebilir olduğunu söyler.²⁹⁶ İbn Sina ile oldukça benzer şekilde Tûsî, çocuk yönetimi konusuna evvela babanın çocuğa karşı görevlerini açıklamakla başlar. Buna göre bir çocuk doğduğunda ona güzel ve uygun bir ad verilmelidir. Sonra akıllı ve sağlıklı bir dadı (sütanne) tutulmalıdır. Çocuk süttten kesilince kötü ahlâktan sakınması için eğitime ve alıştırmaya tabi tutmak gerekir.²⁹⁷ Çünkü çocuk ahlâki eğitime yatkındır. Tûsî’nin ahlâkın değişebilir olduğu tezi hatırlanırsa eğitimin kritik pozisyonu ortaya çıkmış olur. Tûsî, eğitimi tavsiye ederken pedagojik bir yaklaşımla psikolojik gelişim sırasını esas alır. Ona göre çocukta ayırt etme kuvvesinin ilk tezahür ettiği şey utanmadır. Çocuğun bu duygusunun güçlendirilmesi gerekir. Eğitirken ilk başta çocuğu aykırı kişilerden korumak gerekir. Zira çocuk çevresel etkilenmeye müsaittir. Onun nefsi katışıksız

²⁹³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 204

²⁹⁴ *Age.*, s. 205: “Yukarıda söylenen beş özellik sırasıyla: “çok şefkat gösteren, çokça minnet altında bırakan, çok sızlanan, eşine kara leke süren ve bataklıktaki gül” manalarına gelmektedir.”

²⁹⁵ Kınalızâde, *age.*, s. 323

²⁹⁶ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 73-82; İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 285: “İbn Miskeveyh, çocukların ve gençlerin eğitimi ile ilgili bölümü, yeni Pisagorcu yazar Bryson’un Oikonomikos (Grekçe’de oikos (ev)+nomos (kanun) adlı eserinin Arapça tercümesinden derlemiştir. Bir Helenistik felsefe ürünü olan söz konusu metin dört ana başlıktan oluşmaktadır: a) Mali yönetim b) Köle ve hizmetçilerin yönetimi c) Zevceyle ilişkiler d) Çocukların eğitimi. İbn Miskeveyh’in sadece bu son bölümden aktarmalar yapmakla açtığı çığır, daha sonraki ahlak kitaplarından ev yönetimi (tedbiru’l-menzil) disiplininin genel bir başlık altında incelenmesi geleneğini başlatacaktır.”

²⁹⁷ İbn Sina, *Kitabü’s-Siyâse*, s. 914

olduğundan akranların etkisine açıktır.²⁹⁸ Buradan anlaşılacağı üzere çocuk nefsi, işlenmeye açık bir “tabularasa”dır. Çevre ve akran etkisine fazlasıyla açıktır. Bu nedenle onun eğitimi son derece dikkat gerektirir. Tûsî, çocuk eğitimi hususunda bir dizi tavsiyede daha bulunur. Buna göre çocuğa saygınlığı öğretmeli, üstünlüğün soyda ve malda değil akılda ve dinde olduğunu kavratmak gerekir. Sonra çocuğa dinî vecibeler öğretilmeli, onun yanında iyiler övülmeli, kötüler yerilmelidir. Yiyecek, giyecek ve şaşaaya meyletmemesi sağlanmalıdır. Bu şekilde sürekli telkin ve hatırlatma, bir alışkanlık oluşturur ve bu telkinler karaktere dönüşür. Böyle tavsiyelerin zıddına hareket eden akranlardan ise onu uzak tutmak gerekir. Sonrasında onun öğretimine başlanmalı, üstün edep ve hayâyı anlatan güzel öykü ve şiirler ezberletilmelidir.²⁹⁹

İbn Sina ile benzer olarak Tûsî, çocuktan sâdır olan güzel huyların övülmesi, gerekirse çocuğun ödüllendirilmesini söyler. Aksi davranışlarda ise azarlanmasını, gerekirse de cezalandırılmasını da ekler.³⁰⁰ Yine Tûsî’ye göre çocukta ilk olarak gelişenin şehvet kuvvesidir. Bu sebeple ona yeme içme adabı öğretilmeli, gıdalanmaktan maksadın lezzet değil, ihtiyaç ve sağlık olduğu belletilmelidir. Çocuğun nazarında yemeğin değeri düşürülmeli ve oburluğun hakir görülmesi benimsetilmelidir.³⁰¹ Çocuğa sabah yemeği az verilmelidir; çünkü sabah çok yemek, tembelliğe ve uykuya meylettirir. Çocuk kötü sözler duymaktan, çok eğlenmeden, aykırı oyunlardan ve maskaralıktan uzak tutulmalıdır. O gizlice yaptığı her işten uzak tutulmalıdır; çünkü gizli yapılan işin yanlış olduğunu o da bilir. Çok uykudan ve gündüz uykusundan uzak tutulmalıdır. Çok yumuşak bir yataktan sakınılmalıdır. Yürüyüş, binicilik ve spor gibi harekete dayalı işler adet edindirilmelidir. Ayrıca hareket, durma, kalkma, oturma, konuşma adabı güzelce öğretilmelidir. Çocuk atalarıyla ve malıyla övünmekten men edilmelidir. Herkese karşı alçak gönüllü olmalı, akranına karşı taassup ve hıstan uzak durmalıdır. Yalandan ve çok yemin etmekten men edilmeli, çok susmalı, az konuşmalı, konuştuğunda da güzel ve zarif

²⁹⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 207; Kınalızâde, *age.*, s. 327-328

²⁹⁹ İbn Sina, *Kitabü’s-Siyâse*, s. 914; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 208

³⁰⁰ İbn Sina, *age.*, s. 914

³⁰¹ Tûsî, *age.*, s. 209; Kınalızâde, *age.*, s. 330-331

konusmalıdır.³⁰² Çocuğun eğitimi hususunu ayrıntılı bir şekilde inceleyen Tûsî, uygun bir eğiticinin özelliklerine de değinmiştir.

Tûsî, ideal hocanın ve okul ortamının özelliklerini kısaca belirtmiştir. Buna göre “öğreticinin akıllı, dindar, çocuk ahlâkına vakıf, tatlı sözlü, mürüvvetli, temiz, protokol ahlâkını bilen, kötülerden ve kötülüklerden uzak duran biri” olması gerekir.³⁰³ Çocuğun saf nefsi, akran etkisine fazlasıyla açık olduğundan okul ortamına da ayrı bir önem vermek gerekir. Çocuk güzel ailelerden gelen iyi çocuklarla arkadaş edindirilmelidir.³⁰⁴ Çocuğa hocası tarafından vurulsa bile saygısını bozmadan feryattan ve şefkat dilemekten çekindirilmesi gerektiği öğretilmelidir. Zira böyle hareketler, pısrık ve zayıf karakterlilere hastır.³⁰⁵ Çocuğun akranlarıyla ilişkide olması oyun ortamı da oluşturur. Bu nedenle bazen güzel ve münasip oyunlar oynanmasına müsaade edilmesi gerekir.³⁰⁶

Tûsî’ye göre tüm eğitimlerin sonunda çocuk ilim ehli olursa ilk önce ona ahlâk ilmi, sonra da teorik felsefe öğretmelidir. İbn Sina’nın tavsiye ettiği gibi aile ve hocası çocuğun doğasını incelenmeli ve onun hangi ilme ve sanata yeteneği varsa onu o sanata yönlendirmelidir. Herkeste farklı yetenekler mevcuttur. Bunda ise âlemin düzenine ilişkin bir sır vardır.³⁰⁷ Bu farklılıklar, insanoğlunun temeddününe giden yolu açmaktadır. Çocuğa bir sanatı öğrendiğinde ondan geçimini sağlaması tembih edilmelidir. Ona sanatında en ileriye gitmesi tavsiye edilmelidir. Servet sahibi olsa dahi bunun geçici olabileceği altın bilezik olan sanatın ise kalıcı olabileceği anlatılmalıdır. Sanat öğrendikten sonra bununla geçimini sağlayan genç, bir eşle evlendirilmelidir.³⁰⁸ Tûsî, erkek çocuklarına ilim öğretilmesini tavsiye ederken kız çocuklarına ise eve bağlılık, örtünme, ağırbaşlılık, iffet, hayâ ve kadınlığa uygun diğer hasletlerin öğretilmesini tavsiye etmektedir. Onun bu tavrı devrinin şartlarıyla ilgili ilgilidir. Kınalızâde de Tûsî’nin bu konu hakkındaki görüşlerini, onun adını vererek aynen aktarmıştır.³⁰⁹

³⁰² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 210; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 25-26

³⁰³ Tûsî, *age.*, s. 211; Kınalızâde, *age.*, s. 331

³⁰⁴ İbn Sina, *Kitabü’s-Siyâse*, s. 914-915

³⁰⁵ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 79

³⁰⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 212; Kınalızâde, *age.*, s.332

³⁰⁷ İbn Sina, *age.*, s. 915; Tûsî, *age.*, s. 213; Kınalızâde, *age.*, s.333

³⁰⁸ İbn Sina, *age.*, s. 916; Tûsî, *age.*, s. 203;

³⁰⁹ Tûsî, *age.*, s. 214; Kınalızâde, *age.*, s. 337

Tûsî, çocuğun toplum yaşamında saygın bir kişi olması için ona adâb-ı muâşereti öğretmek gerektiğini söyler. İbn Sina'nın sadece başlıklar şeklinde değindiği bu hususları Tûsî, ayrıntılarıyla incelemiş ve alt başlıklar halinde bu konuya değinmiştir.

2.1.4.1. Konuşma Adabı

Kişi, çok konuşmamalı başkasının sözünü kesmemelidir. Bildiği bir şey rivayet edilse dahi konuşanın sözünü kesmemelidir. Soru sorulsa dahi en son cevap vermeli başkalarına fırsat vermelidir. Büyükleriyle konuşma adabına dikkat etmelidir. İhtiyaç haricinde sözü tekrarlamamalıdır. Kötü sözden sakınmalıdır, bulunduğu meclise uygun konuşmalıdır. Münazarada karşı taraf üstünse karşı tarafa hakkını vermelidir. Sokrates'e niçin gençlerle oturduğu sorulduğunda "Körpe ve ince dalları düzeltmek mümkündür ancak tazeliği kaybolmuş, kabuğu kurumuş iri ağaçlar düzeltmeye eğimli değildir." demiştir.³¹⁰

2.1.4.2. Yürüme ve Durma Adabı

Çocuk; acele yürümeli, düzgün duruşlu ve el kol sallamadan dengeyi gözeterek yürümelidir. Fazla geriye bakmamalı, başı önünde olmalıdır. Otururken ayağını uzatmamalı ve ayak ayaküstüne atmamalıdır. Yalnızca hükümdar seviyesinde dizüstü oturmalıdır. Bir mecliste kendi mertebesini gözetmeli, insanlara rahatsızlık vermemelidir.³¹¹

2.1.4.3. Yemek Yeme Adabı

Önce temizlenmeli, misafirse yemeğe ilk başlamamalı, başkasını tiksindirici bulduğu hareketlerden kaçınmalıdır.³¹²

2.1.4.4. İçki içme adabı

Böyle bir mecliste bulunmak gerekirse en erdemli kişinin yanına oturulmalıdır. Yaşça küçükse söz dinlenmeli. Halinin farkında olarak oturmalı ve asla bir mecliste sarhoş olacak kadar içmemelidir.³¹³ Dinî hassasiyeti olduğunu bildiğimiz Tûsî'nin açık bir şekilde haram olduğunu bildiği içki içmek hakkında adâp

³¹⁰ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 78-79; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 215; Kınalızâde, *age.*, s. 338-342

³¹¹ Tûsî, *age.*, s. 217-218; Kınalızâde, *age.*, s. 343

³¹² Tûsî, *age.*, s. 219; Kınalızâde, *age.*, s. 345

³¹³ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 76; Tûsî, *age.* s. 220

tavsiye etmesi, bir çelişki gibi gözükse de bu tavsiyeleri toplumun her kesimine ulaşmak amacıyla vermiş olmalıdır.

2.1.4.5. Çocuğun Ana Baba Rızasını Gözetmesi

Tûsî, ebeveynlerin çocuğa karşı olan görevlerini açıklamış ve çocuğun da ebeveynlere karşı olması gereken tavrını açıklamıştır. Buna göre evlat, ana-baba hukukuna riayet etmelidir. Kur'an'da da tavsiye edildiği üzere ana-baba rızasını gözetmek bir evladın en büyük vazifesidir.³¹⁴ Yaratıcının hukukunu gözetmekten sonra ana baba hakkını gözetmekten daha büyük erdem yoktur. Ana baba hakkını gözetmenin üç şartı vardır: Birincisi onları sevmek ve onlara saygı göstermek. İkincisi ihtiyaçlarını minnetsiz bir şekilde karşılamak. Üçüncüsü ise açık ve gizli bir şekilde dünya ve ahiret iyiliklerini gözetmektir.³¹⁵

Ana babanın çocuğa sevgisi doğal, evladın ebeveynlere sevgisi ise iradîdir. Bu nedenle çocuğun ebeveynlere sevgi, saygı ve iyilikte bulunması daha önemlidir. Ana babaya iyilik doğru itikadın göstergesi; onlara asilik ise bozuk itikadın göstergesidir.³¹⁶

2.1.5. Hizmetçi ve Kölelerin Yönetimi

Hizmetçi ve köleler de evin mühim organlarından biridir. Onlar da çocuk ve eşler gibi bir emanettir. Onların varlığı zorluktan kurtulma yollarındandır. Bu nedenle onların da hakkı gözetilmelidir. Hizmetçi seçilirken tam bilgi ve tecrübe ve iyi bir tanımadan sonra görevlendirilmelidir. Garip kişilerden uzak durulmalıdır.³¹⁷ Tûsî, İbn Sina'dan aynen aktarım yaparak hizmetçilerin güzel yüzlülerden seçilmesini tavsiye eder. Bir Fars atasözüne göre “çirkinin en güzel şeyi onun dış görünüşüdür.” Bir hadis-i şerif de ise “Hayrı ve iyiliği güzel yüzlülerin yanında arayınız”³¹⁸ buyurulmaktadır. En önemli mesele ise hayâ sahibi bir hizmetçiye sahip olmaktır. Ev sahibi, hizmetçiye güven vermeli ve onun kendisini güvende hissetmesini sağlamalıdır. Bu başka sıkıntıları gideren bir husustur. Onların hizmet

³¹⁴ “...Anneye ve babaya güzel muamele edin.” (İsra, 17/23-24); “Allah Teâlâ'nın rızası, anne ve babayı hoşnut ederek kazanılır. Allah Teâlâ'nın gazabı da anne ve babayı öfkelenirmek sûretiyle celbedilir.” (Tirmizî, Birr, 3/1899); Tûsî, *age.*, s. 223

³¹⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 224; Kınalızâde, *age.*, s. 347-350

³¹⁶ Tûsî, *age.*, s. 225

³¹⁷ *Age.*, s. 227; Kınalızâde, *age.*, s. 355-356

³¹⁸ İbn Sina, *Kitabü's-Siyâse*, s. 916

sebebi sevgi ve saygı olmalıdır.³¹⁹ Ancak böyle olursa hizmetçi, ev sahibinin kârını kendi kârı, zararını da kendi zararı olarak görür. Hizmetçi büyük suçlar işlemediği sürece af kapısının da açık olması lazımdır. Bu noktada itidal gözetilmeli, ne fazla sert ne de fazla müsamahakâr olunmalıdır.³²⁰

Evde istihdam etmek üzere eğitime ve itaate daha eğimli olan ve ayrılma umudu daha az olan köle, hür kişiye tercih edilmelidir. Köleler, tabiatlarına göre üç sınıftır: Birincisi tabiatı itibariyle hür olanlardır ki onları evlat gibi görmek ve uygun edep eğitime teşvik etmelidir. İkincisi tabiatı itibariyle köledir ki onları binek hayvanları gibi kullanmak ve yetiştirmek gerekir. Üçüncüsü ise şehvetin kölesi olanlardır ki onların ihtiyaç ölçüsünde arzusunu karşılamalarına müsaade etmek ve onları küçümseyerek çalıştırmak gerekir.³²¹

Tûsî, köle ve hizmetçi seçiminde millet özelliklerine dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir. Her milletin kendine has farklı özellikleri vardır ve her birinin üstün ve zayıf özelliklere sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin Araplar; nutuk ve fesahat özellikleri ile ayırt edilir ama sert mizaç, aşırı şehvetleri ile de tanınırlar. Farslar; akıl, siyâset ve zekâ ile ayırt edilirler ama hilekârlık ve harislikleriyle da tanınırlar. Rumlar; vefa, güvenilirlik, sevgi ve yetenekleri ile ayırt edilirler ama cimrilik ve hasislik ile tanınırlar. Hintliler; sezgi, duyu ve vehim güçleri ile ayırt edilirler ama kibir, kötü niyet, hile ve yalan uydurmakla tanınırlar. Türkler ise yiğitlik, örnek hizmet ve güzel görünüşleri ile ayırt edilirler ama gaddarlık, kalp katılığı ve sadakatsizlik ile tanınırlar.³²² İbn Sina'da bulunmayan bu millet tanıtımı, Tûsî'nin hizmetçi seçerken dikkat çektiği bir konudur.³²³ Kınalızâde ve Devvânî de Tûsî gibi bu meseleye dikkat çekmişlerse de özellikle Kınalızâde, Tûsî'den yararlanmakla birlikte imparatorluk tecrübesi sayesinde meseleyi daha teferruatlı incelemiş ve Tûsî'nin bahsetmediği “Kürtler, Boşnaklar, Macarlar, Arnavutlar, Ruslar, Frenkler, Gürcüler, Çerkesler” gibi milletleri de tanıtmıştır.³²⁴

³¹⁹ İbn Sina, *Kitabü's-Siyâse*, s. 916-917; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 228; Kınalızâde, *age.*, s. 358

³²⁰ Tûsî, *age.*, s. 229

³²¹ *Age.*, s. 231; Anay, *agt.*, s. 340

³²² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 230-231

³²³ Milletlerin farklı özelliklerine Cahız'ın “Türklerin Faziletleri” eserinde de değinilmiştir. Bkz. Câhiz, *Türklerin Faziletleri (Risâle fî Fizâili'l-Etrâk)*, (Arapların Gözüyle Türkler eserinin içinde), Şerafettin Yalıtıkaya, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2018

³²⁴ Kınalızâde, *age.*, s. 359-368 ; Anay, *agt.*, s. 341

Tûsî, ahlâk eserlerinde ilk defa kendinin oluşturduğu ahlâkın üçlü başlık sisteminin (ferdî ahlâk, tedbir-i menzil, siyâset-i müdün) ikinci başlığı olan ev idaresinde (tedbir-i menzil) genellikle İbn Sina'dan etkilenmiştir. Bu bölüm kendinden sonraki Devvânî, Kınalızâde ve gibi ahlâk filozoflarını derinden etkilemiştir. Onlar, eserlerinin ev idaresi bölümünde de genel manada Tûsî'yi tekrar etmişlerse de özellikle Kınalızâde meseleleri daha geniş bir şekilde incelemiştir.³²⁵ Tûsî, bireylikten topluma geçerken toplumsallaşmanın ilk evresi olarak evi temel alır. Âlemin yönetimine giden yönetim şemasında ise ev idaresi (tedbirü'l-men zil) örnek bir yönetimi temsil eder. Bu nedenle Tûsî, siyasetin ilk basamağı olan tedbir'ül-men zil bahsine büyük önem vermiştir.

2.2. DEVLET YÖNETİMİ (SİYÂSET-İ MÜDÜN)

Bir birey olarak insan, kendini yetkinleştirmekle yükümlü ve bu doğrultuda bilinçli fiiller işlemesi gereken bir varlıktır. Bilinçli olmanın bilmekten geçtiğini söyleyebileceğimize göre lazım olanları bilerek bilinçli yapılan bir fiil, kişiyi istenilen sonuca götürecektir. Fârâbî'nin "bilgi-eylem ilişkilerini mükemmel olarak ayarlayan erdemli insan örneği" hakiki mutluluğa ulaşmanın yegâne örneğidir. Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî adlı eserini sırasıyla takip ettiğimizde ilk olarak varlıkların yetkinliğinin onların mertebesini belirlediğini görmekteyiz. Bu yetkinlik ise nefis denen manevî cevherle tam bir ilişki içindedir. Ayaltı nesnelere tümel bir şekilde gözlemlediğimizde insanoğlunun diğer varlıklardan ayrılarak metafizik bir bilgiye ulaşabilen tek varlık olduğunu görmekteyiz. İnsan, potansiyel yetkinliğine nefisinden kolaylıkla sâdır olan fiillerle ulaşabilir. İnsanı diğer varlıklardan âlî yapan özellik ise nefisinde diğer yersel varlıklarda olmayan aklî kuvvenin olmasıdır. İnsan, bu kuvve sayesinde ahlâkî erdemlere ulaşarak var olanların en hayırlısı olabilme seviyesine yükselebilir. Tûsî'ye göre insanın ahlâkî kemâli elde etmesi ancak toplum içerisinde mümkündür. Ancak toplumların kemâle ulaşması, adaletli bir yönetimle gerçekleşir.

İnsanın hayatını idame ettirmesi ve daha uygun bir mertebeye yükselebilmesi, ihtiyaçları da beraberinde getirmektedir. İnsan, yiyecek, barınma ve türünü devam ettirme gibi ihtiyaçlara sahiptir. Bu nedenle ev kurar ve eş, çocuk, hizmetçi gibi unsurlarla bireylikten mikro toplumsal bir yapıya geçer. Buna göre aslında insanın

³²⁵ Kınalızâde, *age.*, s. 295-352; Anay, *agt.*, s. 339-340; Asiye Aykıt, *agt.*, s. 104

bireysel yetkinliği, bir son değil üst bir yetkinlik aşamasına geçiş noktasını oluşturur. Ev, çokluğu getirdiğine göre ve çokluklar da yönetim gerektirdiğine göre bu durum, ev yönetimi sanatını (tedbir-i menâzil) gerekli kılar.

İnsanın bireysel ve ev ölçeğinde yetkinliği yine ihtiyaçlar gereğince başka insanlarla yardımlaşmasını gerekli kılar. Başka insanlarla ilişkide bulunma, daha üst bir yetkinlik alanı olan şehir-devlet yönetimini (siyâset-i müdün, tedbir-i müdün) gerektirir. Ev yönetimi basit bir yönetim iken devlet yönetimi daha karmaşık ve değişken unsurlara sahip, bileşik sosyal bir yönetimdir. şehirde yaşamak, insanın kemâli için kaçınılmaz bir durumdur ama o şehri oluşturan halkın da bireysel kemâlini gerçekteştiren, erdemli kişiler olması gerekir. Aksi takdirde şehirleşmenin tekâmülü sağlaması mümkün olmayacak belki de erdemsizlikler daha da kökleşecek ve helak olunacaktır.

Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî adlı eserinin “ferdî ahlâk” bölümünü oluştururken genel hatlarıyla İbn Miskeveyh’ten, ev idaresi bölümünde genel hatlarıyla İbn Sina’dan, devlet yönetimi bölümünde ise genel hatlarıyla Fârâbî’den etkilenmiştir.³²⁶ İslam siyâset felsefesinin kurucu filozofu olarak görülen Fârâbî,³²⁷ devlet felsefesini inşâ ederken insanı kozmik açıdan ve diğer varlıklarla ilişkisi bağlamında ele alan “insanın sosyalliği fikri” üzerinden devlete olan ihtiyaçı temellendiren kişidir.³²⁸ Tûsî, ahlak ilminin birikiminden yararlanmış ve Fârâbîci bir siyâset felsefesi tasarlamıştır. Tûsî, devlet yönetimini işlerken devletin temel unsuru olan toplumun oluşumundan ve toplanmanın gerekliliğinden başlar. Bundan sonra toplanma amaçlarına göre toplumları sınıflar ve doğru bir yönetim ve yöneticinin nasıl olması gerektiğini açıklar.

Devlet yönetimi hususunda diğer ahlâk eserlerinde kullanılan “*tedbîrî’l-müdün*” ifadesine karşılık Tûsî, “*siyâset-i müdün*” başlığını kullanır. Tedbir ve siyâset kelimeleri aynı anlamı karşılayacak şekilde “idare etmek, yönetmek, düzenlemek” manalarında kullanmıştır.³²⁹ Medine kelimesi Arapça “şehir”

³²⁶ Aygün Akyol, Ahlâk-ı Nâsirî’de Ahlâk ve Siyâset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2012, c. 10, s. 9

³²⁷ Asiye Aykıt, *agt.*, s. 143

³²⁸ Fârâbî, *Medîne*, s. 117; Fârâbî, *Kitâbu Tahsili’s-Saâde (Mutluluğuın Kazanılması)*, Çev. Ahmet Arslan, İş B. Yay, İstanbul 2018, Giriş-xiii; Asiye Aykıt, Müneccimbaşı Ahmed Dede’nin “şerhu Ahlâkı Adud” Adlı Eseri Bağlamında Siyaset Düşüncesi, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, c. 18, Sy. 1, s. 172

³²⁹ Mustafa Çağrıçı, “Tedbîrî’l-medîne”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. 40, s. 259

anlamında, “belli kural ve kaideler etrafında bir araya gelmiş, medenileşmiş bir topluluğu” ifade eder manada kullanılmaktadır.³³⁰ Medine, devlet anlamında insanların doğal ihtiyaçlarının etkisiyle, bir insanın başkanlığı altında biraraya gelerek oluşturdukları şehir ya da devletler şeklinde de tanımlanabilir.³³¹

2.2.1. İnsanların Toplumsallaşma (Temeddün) İhtiyacı

Tûsî, Fârâbî ile paralel olarak varlıkların yetkinliğinin mevcut ve kazanılmış (iktibas) olmak üzere iki şekilde olduğunu söyler. Buna göre var olmalarıyla birlikte yetkinliği fitrat itibariyle var olanlar ve var olduktan sonra yetkinleşebilen varlıklar vardır.³³² Yetkinliği varlığıyla birlikte olan birinci sınıfa göksel cisimler, yetkinliği var olduktan sonra kazanabilen ikinci sınıfa ise yersel bileşikler örnek olabilir.³³³ Yetkinliği sonradan gelenler, noksanlıktan yetkinliğe doğru hareket eder. Bu hareket, yetkinleştiriciler ve hazırlayıcılar gibi sebeplerin yardımıyla gerçekleşir. Tûsî, yardımı Fârâbî’de olduğu gibi üç şekilde sınıflamıştır; tikel yardımcılar yani *maddeler*, ikincisi vasıta yardımcılar yani *araçlar*, üçüncüsü ise *hizmettir*.³³⁴ Tûsî, bu üç tür yardımı varlıkların birbiriyle ilişkilerinde kullanır. Madde yardımının örneği, bitkinin hayvana gıda olmasıyla sağladığı yardım gibidir. Araç yardımı ise besini organlara ulaştıran besleyici kuvvenin suyunun yardımınıdır. Zat olarak hizmet örneği, kölenin sahibine yardımı; araz olarak hizmetin yardımı ise çobanın sürüye yardımı gibidir.³³⁵

Varlıklar, birbirine ya da başka türlere yardım eder lakin bu yardım hepsinde aynı değildir. Dört unsur, bitkiler ve hayvanlar hem madde hem de araç yoluyla insanlığa yardım ederler ama insan onlara yardım etmez. Hizmet, üstün olana edileceğine göre insan sadece kendi türüne -o da hizmet yoluyla-yardım eder. İnsanoğlu fitrat itibariyle sadece hizmet yardımında faaldir. İnsanlar, yetkinleşebilmek için birbirine yardım etmek üzere kendi türlerine muhtaçtır.³³⁶ Hayvanlar, bitkilere muhtaçtır ama kendi türüne olan ihtiyaçları insanlardan farklıdır.

³³⁰ Mustafa Çağrı, “Tedbîrî’l-medîne”, s. 260

³³¹ Ahmet Cevizci, *age*, s. 583

³³² Tûsî’nin siyaset felsefesine ilişkin görüşleri, kendisinden sonraki birçok filozofu etkilemiştir. Bunlardan biri de Şehrezûrî’dir. Karşılaştırma için bkz. Salih Yalın, *agm.*, s. 766

³³³ Fârâbî, *Medîne*, s. 51-53; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 60

³³⁴ Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye* veya *Mebâdî’ül-Mevcûât*, (Çev. Mehmet S. Aydın), Büyüyenay Yay, İstanbul 2017, s. 78 (Bundan sonra bu eseri “Siyâse” olarak kullanacağız.); Tûsî, *age.*, s. 235; Kınalızâde, *age.*, s. 368-371

³³⁵ Tûsî, *age.*, s. 236

³³⁶ Fârâbî, *Medîne*, s. 97; Tûsî, *age.*, s. 56, 87

Onların çoğalma, korunma gibi ihtiyaçları vardır ama yetkinlik, hizmet gibi ihtiyaçları yoktur. Bitkilerin ise unsurlara ve madenlere ihtiyacı vardır. Kendi cinsinden olana ihtiyaçları neredeyse yoktur. Burada dişisi erkeksiz meyve vermeyen hurma ağacı gibi örnekler müstesnadır. Mevcutlar âleminin en üstünü olan insan türü hem bireyin bekasını sağlamada hem de türün bekasını sağlamada altındaki varlıklarla birlikte kendi türüne muhtaçtır.³³⁷

Diğer varlıkların aksine insanın kendi türüne muhtaçlığının bu denli yüksek olması, sosyal bir topluma zorunluluğunu da beraberinde getirir. İbn Miskeveyh, iyiliklerin çok çeşitli olduğunu ve bunların tam manada ihyası için insan topluluğunun içinde olmak gerektiğini söylerken, Tûsî ise bunun yanında insanın sosyal yapısını da dikkate alarak “insanın sosyal bir varlık olduğu için onun yaşamının karşılıklı yardımlaşma ile gerçekleşeceğini söyler.”³³⁸ Tûsî; Eflatun ve Fârâbî’nin toplumsallaşmanın temel argümanı olarak gördüğü ihtiyaç-yardım ilkesini benzer bir şekilde kullanır.³³⁹ Ona göre kendi türüne muhtaç olma, yaşamdaki ihtiyaçların sağlanmasında bir bireyin birçok işi birada yapamamasından kaynaklanır. Bireyin tek başına yiyecek, giyecek, mesken ve silah üretimi gibi birçok işi kendi yapması gerekseydi ziraatçılık, aşçılık, marangozluk gibi birçok işi ve sanatı öğrenmesi icap ederdi. Oysa buna ne ömrü ne de gücü yeterdi. Ama her birey, bir işte ustalık kazanırsa yardımlaşmada bulunabilir. Kişinin kendi ürettiğinden fazlası, başkalarının ürettikleriyle adalet çerçevesinde değişirse geçim yolları sağlıklı bir şekilde sağlanmış olur. Tûsî, meselenin daha iyi anlaşılması için şu örneği verir: “Hz. Âdem dünyaya geldiğinde ekmeği pişirinceye kadar bin iş yapması lazım geldi, bin birincisi ise ekmeği soğutup yemesiydi.” Yine bilgelere “Bir kişinin ağızına bir lokma ekme koyabilmesi için bin çalışan gereklidir.” sözü bu görüşe delil teşkil etmektedir. İlahi hikmet gereği bireyler farklı işlere ve sanatlara rağbet gösterir. Bu da sağlıklı bir yardımlaşmayı sağlayan düzene hizmet eden bir faktördür.³⁴⁰

İnsanların farklı iş ve sanatlara rağbetinin yanında, onların sahip olduğu zenginlik, fakirlik, akıllılık, budalalık gibi haller yine zikredilen düzene hizmet edicidir ve ilahî hikmet gereğidir. Eğer herkes zengin olsaydı, kimse kimseye hizmet

³³⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 97; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 237; Kınalızâde, *age.*, s. 373

³³⁸ Tûsî, *age.*, s. 114; krş. İbn Miskeveyh, *age.*, s. 31; Kınalızâde, *age.*, s. 376

³³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Medîne*, s. 97; Eflatun, *Devlet*, s. 55 (369c).

³⁴⁰ Fârâbî, *Siyâse*, s. 81; Tûsî, *age.*, s. 238, 293

etmezdi. Herkes fakir olsaydı, birbirlerine yardım etmeye güçleri olmazdı. Herkes akıllı olsaydı, herkes en üstün sanatı seçer ve yine yardım gerçekleşmezdi. Durumun böyle olması, insanların geçim düzenini sağlayan bir sebep teşkil eder. Bu tip zıtlıklar, yardımlaşmayı ve düzeni tesis eder. Eşitlik, adaletin esası gibi kabul görse de görüldüğü üzere eşit olmamaktan kaynaklanan bir düzen, Tûsî'ye göre insan için en uygun yapıyı oluşturan düzendir. Kınalızâde de bu görüşü aynen tekrarlamıştır.³⁴¹ Farklılıkların yardımlaşmayı sağlamasının yanında düzen ihtiyacını ve uygun bir sistemi zorunlu kıldığı da bir gerçektir. Bu düzen, devlettir ve onu işletecek kişiler de devlet adamlarıdır. Yine devlet yönetimi (siyâset) de büyük bir organizasyon içerdiği için yardımlaşmayı zorunlu kılar. Bu tip bir yardımlaşma, siyâsette yardımlaşmadır.

İnsan türünün varlığı karşılıklı yardımlaşma olmadan gerçekleşmediğine göre tüm insanlar kendi türüyle birarada olmaya muhtaçtır. Toplanmanın bu türüne "medine"³⁴² (şehir) kelimesinden türeyen "temeddün" (toplumsallaşma) denir. Nasıl ki ev idaresinde evden kasıt, mesken değil ev ahalisinin belli bir amaç doğrultusunda birleşmesi ise "medine"den kasıt da meskenlerden oluşan bir bölge değil, insanların toplumsallaşması yoluyla oluşmuş, yardımlaşma birlikteliği olan, sistemli yapıdır.³⁴³ İnsanın ihtiyaçları, toplumsallaşmanın kritik noktasını oluşturmaktadır. Bireyüstü ihtiyaçlar, yetkinliğin tamamlanabilmesi için evden başlamak üzere mahalle, şehir, ülke ve âlem olmak üzere niceliksel ve niteliksel toplanmaları zorunlu kılar.

Toplanmanın fitrî bir zorunluluk olmasına karşın, insanların farklı özelliklere sahip olması toplanmaların farklı türlerde olması sonucunu da doğurabilir. Bunun sebebi gayelerin farklılığıdır. İnsanların bazılarının gayesi lezzete ulaşmak, üstünlük kurmak gibi erdemli olmayan hallerdir. Buradan anlaşılacağı üzere onlar kendi doğalarına bırakılsalar, toplumsallaşmanın amacı olan yardımlaşma asla gerçekleşmeyecektir.³⁴⁴ Çünkü zorba, herkesi kölesi yapmak ister, hâris ise her şeye sahip olmak ister. Böyle bir durumda ise asla düzen olmaz. Tûsî, bu noktayı yöneticiye ihtiyacın kritik noktası sayar ve insanların bu yapısının toplumu

³⁴¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 239; Kınalızâde, *age.*, s. 377

³⁴² "Fârâbî'nin öncülüğünü yaptığı İslam siyâset düşüncesinde Yunanların site-şehir devletinden uzaklaşarak bir yeryüzü (âlem-cemaat) devleti tasarlanmaktadır. Bu sistemde İslamın evrensel dünya tasavvurunun bir belirleyiciliği söz konusudur." Asiye Aykıt, *agt.*, s. 134

³⁴³ Tûsî, *age.*, s. 239; Fârâbî, *Füsûl*, s. 61; Kınalızâde, *age.*, s. 378

³⁴⁴ Fârâbî, *Siyâse*, s.89

yönetecek bir idareyi zorunlu kıldığını söyler. Onun sisteminde idare, herkesin hakkını gözeten, herkesi aslî vazifesine ve gayesi olan yardımlaşmaya yönelen kurumdur. Alışıl gelmişin dışında bir şekilde insanları sistemli bir şekilde iyiye yönlendiren bu idareye “siyâset” denir.³⁴⁵ Tûsî, toplanmadan kaynaklanan problemler olabileceğini ama bunun iyi bir siyâset ile çözülebileceğini söyler.

İnsanların toplanması, genel ve özelde çeşitli şekillerde olur. Birinci toplanma, ailenin toplanmasıdır. İkinci toplanma, mahalle ölçeğinde toplanmadır. Üçüncü toplanma, şehir ölçeğinde toplanmadır. Dördüncü toplanma, ülke ölçeğinde toplanmadır. Beşinci ve sonuncu toplanma ise âlem ehlinin toplanmasıdır. Her birey, evin; her ev, mahallenin; her mahalle, şehrin; her şehir, ülkenin; her ülke de âlemin bir parçasıdır. Her bir toplanmanın bir de başkanı olmalıdır. Her başkan, üstündeki yapıya tâbî olmalıdır. Ev başkanı, mahalle başkanına; mahalle başkanı, şehir başkanına; şehir başkanı, ülke başkanına ve ülke başkanı da nihayet “başkanların başkanı” olan âlemin başkanına tâbîdir.³⁴⁶ Fârâbî’nin başkan-tabip, beden-tebaâ benzetmeleriyle paralel olarak Tûsî de “reis-i rüesa” da denilen âlemin başkanını tabibe benzetir. Başkan, tabibin organları incelemesi gibi altındaki her yapıyı incelemeli ve onlara düzen vermelidir.³⁴⁷ Bu benzetme tıbb-ı rûhânî sanatının toplumsal boyuta uyarlaması niteliğindedir.

Tûsî, bilindik sanatların kıyaslamasıyla başkanların tebaadan ve diğer başkanlardan mertebeye üstünlük ve alçaklıklarını belirtmeye çalışır. Hiçbir sanatı olmayana göre eyercinin üstün olduğunu ama at biniciliği sanatkârının da eyerciden üstün olduğunu söyleyerek meseleyi açıklar. Aynı sanatı yapanlara da değinen Tûsî, onlar arasında da mertebe farklılığı olduğunu söyler. Bir sanatta üstün olan kişi, o sanatı ilk icat eden ve o sanatta mahir olandır. Demek ki sanatta ortaklık olsa da aralarında yine bir başkanlık ilişkisi vardır. Daha yetkin olan diğerlerinin de başkanıdır.³⁴⁸ Bu açıdan bakıldığında başkanlıklar arasındaki mertebelendirmeyi anlamak daha kolaydır.

³⁴⁵ “İnsan topluluklarını yönetme sanatı” Hızır Murat Köse, “Siyâset”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 37, s. 294; Tûsî, *age.*, s. 240

³⁴⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 243

³⁴⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 99; *Siyâse*, s. 48; Tûsî, *age.*, s. 244; Anay, *agt.*, s. 337

³⁴⁸ Tûsî, *age.*, s. 244; Fârâbî, *Siyâse*, s. 90

Başkanların mertebe ilişkisi, toplanmaların nicelik ve nitelik açısından birbiriyle olan ilişkisiyle de ilgili bir durumdur. Toplanma çeşitlerinin birbirleri ile olan ilişkisi ise üç türdür:

- 1- Toplanmanın başka bir toplanma çeşidinin parçası olması. (Ev ve şehir böyledir.)
- 2- Toplanmanın başka toplanma çeşitlerini kapsamaması. (Ülke ve şehir böyledir.)
- 3- Toplanmanın başka toplanma çeşitlerinin hizmetçisi ya da yardımcısı olması. (Köy ve şehir böyledir.)

Tûsî, Fârâbî etkisiyle insanların yaradılış itibariyle birbirlerine sadece hizmet yoluyla yardım ettiğini söylemesine karşın, toplumsallaşma bahsinde insanların birbirlerine madde, araç ve hizmet yoluyla yardımda bulunduğunu ifade eder.³⁴⁹ Buradan toplanmanın insan fitratının gereği olmasına rağmen, toplanmanın insanın tabî özelliklerini değiştiren bir özellik de arz ettiği sonucu çıkarılabilir. İnsan, kendi türüne üç yardım türünden sadece biriyle yardım edebilirken, toplanma sayesinde üç türde de yardımda bulunabilmesi, temeddününün hikmeti olarak görülebilmektedir.

Tûsî, insan türünün yetkinliğini toplum içinde olmasında görür ve toplumdan uzak bir yaşamı yetkinleşmeye zıt bir tavır olarak niteler. Toplumda yaşayınca gerçekleşen tam bir yardımlaşma, yetkinliği sağlarken; yalnızlık ise erdemsizliğe neden olur. Hücrelere çekilmek, dünyadan el etek çekmek zahitlik değildir.³⁵⁰ Bir derviş gibi sürekli gezmek, tevekkül etmek, insan doğasına aykırı bir durumdur.³⁵¹ Ayrıca Tûsî, İbn Miskeveyh'i takiben insan kelimesinin "üns"ten türediğini ve bu manada insan olmanın ünsiyeti yani kendi türüyle kaynaşmayı gerektiren bir olgu olduğunu söyler.³⁵² Tûsî'nin bu görüşü, Eflatun ve Aristoteles'in "zoon politikon", Fârâbî'nin "ünsî hayvan, medenî hayvan" olarak nitelediği sosyal insan anlayışıyla paralellik arz etmektedir.³⁵³

³⁴⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 245; Fârâbî, *Siyâse*, s. 78

³⁵⁰ Bu tavsiye, halkın içinde Hak ile olmak manasına gelen "Halvet der-encümen" tasavvufi ilkesini hatırlatmaktadır. Tûsî, başka bir ahlak eseri olan *Evsafu'l-Eşraf*'ta halveti arifler için gerekli görür. Bkz. Tûsî, *Evsafu'l-Eşraf*, s. 96

³⁵¹ "Kınalızâde, böylelerin "isimlerinin mütevekkil ama resimlerinin yiyici" olduğunu söyler." Kınalızâde, *age.*, s. 381

³⁵² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 245; İbn Miskeveyh, *age.*, s. 160

³⁵³ Yaşar Aydın, Fârâbî'nin Siyâset Felsefesinde "İlk-Başkan (er-Reis el-Evvel)" Kavramı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, Sy. 2, c. 2, s. 293

İnsanların toplanma ihtiyacı ve bu toplanmadan kaynaklanan durum ve sonuçlar, bir yönetimi ve yönetim bilimini doğurmaktadır. İşte bu sebeplerle zuhur eden siyâset felsefesi,³⁵⁴ insan türü için yardımlaşma ve yetkinlikle umumi bir yarar amaçlayan tümel yasaları inceleyen bilimdir. Konusu ise ictimâ (toplanma) ve cemaat yapısıdır. Tûsî; her sanatkârın kendi sanatının iyiliği veya kötülüğüyle değil; sanatına meyli ile uğraştığını, bir hekimin organların en itidalli şekilde çalışmasını sağlamayı amaçlaması gibi siyâset sanatkârının da diğer sanat sahipleri gibi sanatının inceliklerine dikkat etmesi gerektiğini söyler. Tüm sanatkârların gayesi, kendi sanatında iyiliğe ve mükemmelliğe kavuşmaktır. Siyâset ise onda bütün iyiliklerin toplandığı bir iyiliktir. Bu nedenle siyâset, bütün sanatların başı olan tümel bir sanattır.³⁵⁵

İnsanlar, yetkinliğe ulaşmada diğer insanlara muhtaçtır ve bunun için diğer insanlarla ilişki kurmak zorundadır. Tûsî, bu şekilde hareket etmemenin adaletten sapmak olduğunu ve böylelerinin zulme bulaştığını söyler. En büyük sanat olan siyâset felsefesi, yetkinliğe giden yolları bildirdiği gibi zulme giden yolların keyfiyetini de en iyi şekilde bildirmektir. Tûsî, erdemli olmak isteyen herkesin bu ilmi de bilmek zorunda olduğunu söyler. Bu ilmin ürünü, âleme iyiliklerin yayılmasını ve âlemde kötülüklerin bitirilmesini sağlamaktır. Siyâset sanatının sahibine, bir hekimin bedenini sağlığını koruyabilmesi ve bozulduğunda düzeltebilmesi gibi âlemin sağlığını koruması ve bozulduğunda düzeltilmesi halinde, bilen ve bildiğini yapan bir sâis olarak “âlemin tabîbi” denir.³⁵⁶

İnsan kendi cinsinden olanlarla ünsiyet kurmak fitratıyla yaratılmıştır. İnsan, temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve tam yetkinleşebilmek için bir toplumda yaşamaya ihtiyaç duyar. Ancak toplumsallaşmalarda insanlar birbirleriyle yardımlaşabildiklerinden, insanların birbirine hizmet etmesi ve böylece herkesin işinin görülmesi sağlanmış olur. Böylece bir düzen oluşur. Toplumsallaşma, insanın ihtiyaçlarını karşılamının dışında onun kendini yetkinleştirmesini sağlayacak, kendi sanatında mükemmelleşebilmesine yardımcı olacak, iyiliklere ve gerçek mutluluğa ulaşılmasını sağlayacak yegâne durumdur.

³⁵⁴ Hızır Murat Köse, *age.*, s. 294-299

³⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 242

³⁵⁶ Tûsî, *age.*, s. 243; ; Kınalızâde, *age.*, s. 381

2.2.2. Birlikte Yaşama Düşüncesinin Sevgiye (Ülfet) Dayanması

Tûsî, insanların yetkinliğe olan iştîyakının birbirlerine ihtiyacı doğurduğunu söyler. Bir bireyin organları gibi tüm bireylerin birbirine muhtaç olduğunu, bir arada olmaya duyulan arzunun kaynağının ise sevgi olduğunu ifade eder.³⁵⁷ Tûsî'ye göre sevgi doğaldır ve ülfet şeklinde insânî bir haldir. Sevgisizlik sebebiyle ihtiyaç duyulan adalet ise yapaydır ve yapay olan, doğala tabidir. Sevginin hakikati ise birleşmeyle gerçekleşir.³⁵⁸ Sevgi, irâdî ve doğal olmak üzere iki türlüdür. Annenin evladına olan sevgisi, doğal ve fitrî bir sevgidir. İrâdî sevgi ise fitrî değildir. Tûsî, İbn Miskeveyh'ten etkilenerek irâdî sevginin dört çeşit olduğunu söyler: a) Çabuk bağlanan ve çözülen sevgi: Lezzet, böyle bir bağlanmadır ve zeval bulursa bu bağlanma çabuk çözülür. b) Geç bağlanıp geç çözülen sevgi: Yarar, böyle bir sevgiyi gerektirir. Az ve geç bulunmasına rağmen çabuk zeval bulur. c) Çabuk bağlanıp geç çözülen sevgi: İyilik, böyle bir sevgidir. d) Geç bağlanıp geç çözülen sevgi: Her üç bağlanmanın bileşiği ile oluşan sevgidir.³⁵⁹

Tûsî, iyilerin arkadaşlığının sebebinin sırf iyilikle ilgili bir bağlanma olduğu için değişim ve azalmadan münezzehe olduğunu söyler. İnsan, yaratılış itibariyle ilahî bir cevhere sahip olduğundan onun lezzeti diğer yaratılanlardan farklıdır. İnsan için en büyük lezzet tam aşk olan "ilahî sevgi"dir. İyilerin sevgisinde ne eksiklik ne iftira ne bıkkınlık ne de kötülüğün payı vardır. Yarar ve lezzet için duyulan sevgi, zâtî olmadığından çabuk bağ kurdurur ve çabuk çözülür. Yolculuklarda edinilen sevgi böyle bir sevgidir.³⁶⁰

İnsan, ünsiyet kurucu bir varlık olduğundan şeriat tarafından da toplanmalar övülmüştür. İbadetlerin cemaatle yapılmasının tavsiye edilmesi bu sebeptendir. Dinin emri gereği insanlar, vakit namazlarında, cuma namazlarında, bayram namazlarında ve hac ibadetinde toplanmayı gerçekleştirir. Bunlar; mahalle, şehir, ülke ve âlem toplanmasına örneklik teşkil eden toplanmalardır.³⁶¹ İlahi sevginin dışındaki sevgiler, lezzete ve yarara dayandığı için çözümlenmesi kolay sevgilerdir. İyilerin sevgisi,

³⁵⁷ Fârâbî, *Füsûl*, s. 61-63

³⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 247-248; Aygün AKYOL, *agm.*, s. 13

³⁵⁹ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 155; Tûsî, *age.*, s. 249-250; Kınalızâde, *age.*, s. 386; Anay, *agt.*, s. 366; Sevgi türleri konusunda bkz. Fârâbî, *Füsûl*, s. 87,88

³⁶⁰ Tûsî, *age.*, s. 251-252; Kınalızâde, *age.*, s. 388-389

³⁶¹ "Birbirine benzeyenler, (ünsiyet kurmak için) birbirlerini isterler." Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*, s. 172 [1155b]; Tûsî, *age.*, s. 253; Kınalızâde, *age.*, s. 398

diğerlerinin aksine lezzetin ve yararın gözetilmediği bir sevgi olduğundan ve bu kişilerin maksatları sırf iyilik olduğundan sitem, çekişme ve uyuşmazlık gibi durumlarla karşılaşılmaz.³⁶²

Tûsî, hükümdarın halkına karşı babanın evladına olan sevgisiyle; halkın hükümdara karşı bir evladın babasına olan sevgisiyle; halkın ise birbirine karşı kardeş sevgisiyle davranması gerektiğini ifade eder. Buradan anlaşılacağı üzere Tûsî devlet unsurlarının aileyi örnek alması gerektiğini düşünür.³⁶³ Tûsî'ye göre devletteki bu sevgi bozulursa adalet de ortadan kalkmış olur. Düzeni kurmak isteyen devlet başkanı ise zorbaya (riyaset-i tagallubî) dönüşür. Padişah ile tebaa, zengin ile fakir ve efendi ile köle arasında çoğu zaman olamayacak şeyleri istemek yüzünden şikâyet ve sitem dolu bir sevgi vardır. Beklentiler gerçekleşmedikçe yoksunluk duyulur, niyet bozukluğu oluşur. Bu ilişki ancak adalet şartıyla düzenli olabilir.³⁶⁴

Tûsî, en temiz sevginin bütün kötülüklerden ve bulanıklıklardan arındırılmış olan, Allah'a olan sevgi olduğunu söyler. Hakkıyla ve tam bir sevginin Yaratanı da hakkıyla bilmeyi gerektirdiğini söyler. Aksi takdirde zihinde bir put yaratılacağını ve şirke düşüleceğini ifade eder. Ana baba sevgisini mertebe bakımından Allah'a sevgiden sonra gören Tûsî, öğreticiye olması gereken sevginin ise ana baba sevgisinden üstün olması gerektiğini söyler ve şu örneği verir: "İskender, onun ahiret kurtuluşunu sağlaması sebebiyle Hocası Aristoteles'i babasından çok severdi."³⁶⁵

Tûsî, insanoğlunun fitrat itibariyle ünsiyet kuran ve ülfet eden bir varlık olduğunu ifade etmiştir. Birada bulunmada ve ilişkilerde sevgi merkezli bir ilişki olması gerekir. Sevgi denilen duygunun çeşitleri olsa da bunların en sağlıklı ve hayırlısı çabuk bağlanıp geç çözülen sevgidir. Her şeyin asıl gayesi olması gereken iyilik, ancak böyle bir sevgiden doğar. Böyle bir sevgi ancak erdemli bir aradalıklarda oluşabilir. Hakiki dostluklar, ancak böyle bir sevgiyle kurulabilir. Tûsî, insanların ünsiyet kurması gerektiğini ve bunun dinî bir emir olduğunu ifade eder. Cemaatle yapılan ibadetlerin asıl gayesi budur. Annenin çocuğuna olan tabîî sevgisinin aksine daha irâdî olan babanın ve evladın sevgisini esas alan Tûsî, ailedeki bu sevgiden yola çıkarak hükümdarın ve tebaanın sevgisinin nasıl olması gerektiğini

³⁶² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 254; Kınalızâde, *age.*, s. 400

³⁶³ Tûsî, *age.*, s. 255; Kınalızâde, *age.*, s. 404; Anay, *agt.*, s. 382

³⁶⁴ Tûsî, *age.*, s. 254

³⁶⁵ Tûsî, *age.*, s. 258; Kınalızâde, *age.*, s. 405

açıklar. Böylece en küçük toplum olan evin bireylerinin birbirine olan sevgisi, devlete de örneklik teşkil eder.

2.2.3. Devlet Türleri

Devlet, toplumu yöneten kurallar ve yasalar yaratma otoritesine sahip kurumlar kümesidir. Devletin varlığı için insan topluluğu, ülke ve egemenlik gerekir.³⁶⁶ Devletler, insanların toplanma amaçlarına göre çeşitlenir. İnsanın iradî fiillerinin iyi ve kötü olması gibi insanların bir aradalığı da iyi ve kötü toplanmalar şeklinde oluşur. İyilik kabilinden toplanmalar erdemli devleti oluştururken, diğer maksatla toplanmalar ise erdemsiz devletleri oluşturur.³⁶⁷ Erdemli devlet, gerçek iyiye ve hakiki mutluluğa ulaşmak isteyenlerin devletidir. Bu devlet türünün haricindeki devletler ise gerçek iyilik ve mutluluğun aranmadığı ya da yanlış arandığı erdemsiz devletlerdir. İyinin ve hakikatin tek olması gibi erdemli devletler tek türdür. Kötülüğün sayısız çeşidinin olması gibi erdemsiz devletler de çok türdür.

Erdemli bir yönetimde adaleti sağlamak kaçınılmaz bir zorunluluktur. Adaletli bir yönetimin sağlanması için ise yöneticiye, kanuna ve paraya ihtiyaç vardır.³⁶⁸ Eğer bu şartlar sağlanır da tür ve bireyin yetkinleşebileceği bir yönetim oluşursa buna “ilahî yönetim” denir. Adalet ilkesinden şaşılırsa ilahî yönetimden de uzaklaşmış olur. Aristoteles’in esasen Eflatun’dan³⁶⁹ alarak belirlediği yalın yönetimlere Tûsî de eserinde değinmiştir.³⁷⁰ Bunlar:

- 1- Hükümdarlık Yönetimi: Tûsî’ye göre hükümdarlık yönetimi (monarşi, siyâset-i mülk), topluluğu erdemlere ulaşacak şekilde yöneten sistemdir. Bu yönetime erdemliler yönetimi (siyâset-i fuzalâ) denir.
- 2- Zorbalık Yönetimi (tiranlık, siyâset-i galebe): Bu yönetim, kötü gidişatlıların idaresidir. Buna aşâğılık yönetim (siyâset-i hasâset) de denir.
- 3- Asalet Yönetimi (aristokrasi, siyâset-i kerâmet): Bu yönetim, asillerin üstün olduğu ve sadece soy ve zenginliğin esas alındığı yönetimdir.

³⁶⁶ Ahmet Cevizci, *age.*, s. 224

³⁶⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 268

³⁶⁸ Bkz. Bu tez: “Adalet Erdemi” başlığı; Anay, *agt.*, s. 346

³⁶⁹ Eflatun, *Devlet*, s. 268-269 (544c,d,e,545a,b,c,d); Aristoteles, *Politika*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, IV, s. 109-110

³⁷⁰ Mahmut Kaya, “Aristoteles’in Ahlâk ve Siyâset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması”, *Felsefe Arkivi*, İÜEF Matbaası, 1981, Sy. 22-23, s. 241; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 240

- 4- Çoğunluk Yönetimi (demokrasi, siyâset-i cemaat): Bu yönetim, farklı grupların şehri ilahî kanuna göre yönettiği sistemdir.³⁷¹

Tûsî, bu yönetim biçimlerinden sadece hükümdarlık yönetimini esas alır ve iyiliklerin ve gerçek mutluluğun ancak bu yönetimle sağlanacağını söyler. Ona göre hükümdarlık yönetimi haricindeki diğer yönetim biçimleri, erdemsiz-cahil devletlerden bazılarını da oluşturan yönetimlerdir. Tûsî, yönetim biçimlerinden sadece hükümdarlığı doğru bulsa da Aristoteles, hükümdarlığın yanında asalet yönetimini de uygun bir yönetim biçimi olarak görür. Nitekim şu sözü bu hususa işaret eder: “İdeal devlete en iyi bir ya da birden çok kişi egemen olacaktır. Bu devlet, ya bir krallık ya da bir aristokrasi devletidir.”³⁷²

Tûsî, her ne kadar eserinde Aristoteles’in yönetim biçimlerinden bahsetmiş olsa da aslında o, Fârâbî’nin belirlediği devlet türlerini kabul etmiş ve insanların toplanmalarının niteliğini buna göre belirlemiştir.³⁷³ Buna göre insanların birleşmesi, kendine has yapılarla oluşur. İnsanın irâdî fiilleri iyi ve kötü şeklinde olduğuna göre insanların toplanmaları da bu şekildedir. İyilik amacıyla toplanmalar erdemli devleti (medine-i fazıla) oluştururken, iyiliğin dışındaki maksatlarla toplanmalar ise erdemsiz devletleri (medine-i gayrı fazıla) meydana getirir. Erdemli devlet, tek türdür. Çünkü iyilikler de tek türdür. Kötünün çok türü olduğu gibi erdemsiz devlet çeşitleri de çoktur. Fârâbî’den etkilenen Tûsî, erdemsiz devletleri üç tür olarak belirlemiştir.³⁷⁴ Bunlar:

- 1- Cahil Devlet: Bu toplanmadaki insanlar, nutuk kuvvesini yeterince kullanmaktan acizdirler ve diğer kuvvelerin baskınlığında toplanmışlardır.
- 2- Fâsık Devlet: Bu toplanmadaki insanlar, nutuk kuvvesini kullanmaktan yoksun olmamalarına rağmen diğer kuvvelerin nutuk kuvvesini yönlendirmesiyle bir devlet oluşturmuşlardır. Bu devlete fâsık devlet denir

³⁷¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 240; Eflatun, aristokrasiyi savunur ve diğer yönetim biçimlerinin kötü yönetimler olduğunu söyler. Bkz. Eflatun, *Devlet*, s. 268-269 (544a-e)

³⁷² Aristoteles, *age.*, s. 110-111

³⁷³ Fârâbî, *Medîne*, s. 97-109; *Siyâse*, s. 102-122; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 268-269

³⁷⁴ Fârâbî, *Medîne*, s. 97; *Siyâse*, s. 102; Tûsî, *age.*, s. 269

- 3- Sapkın Devlet: Nutuk kuvvesinin nâkışlığından ötürü yanlış bir kanun tahayyül etmiş ve bunu erdem zannederek toplanmış, dalaletе düşmüş şehirlerdir.

Bu üç erdemsiz devletin sonsuz şubeleri vardır. Çünkü batılın sonu olmaz. Bu görüş, iyinin teklifi ve kötünün çeşitliliği bağlamında Kınalızade'yi de etkilemiştir.³⁷⁵

2.2.3.1. Erdemli Devlet

Tûsî, Fârâbî'nin siyâsî sistemine uygun olarak insan gayelerinin yegâne gerçekleşeceği yer olan erdemli şehir için “*gaye olarak iyiliklere ulaşma ve kötülüklerden kurtulma üzerine bir toplanma gerçekleştirenlerin devletidir*” demiştir. Fârâbî'ye göre ideal devlet, saadetin elde edileceği yerdir. Erdemli şehirde ferдин saadeti ile toplumun saadeti birleşir. Hem dünyevî hem de uhrevî saadet ancak bu şehirde elde edilir.³⁷⁶ Tûsî'ye göre saadete yegâne ulaşılabilen, “insanın en yüksek erdemi ve mutluluğu elde edeceği”³⁷⁷ yer olan erdemli şehirde halkın görüş ve fiillerinde ortaklık vardır. Onlar; başlangıç, son (mebde, mead) ve arasındaki fiillerin iyiliğine inanmışlardır. Onlar, hikmet dairesinde ve aklın çizgisinde oluşturulan adaletli bir yönetim biçimini benimsemişlerdir.

Tûsî, erdemli devletlerin dünyanın farklı yerlerinde olsalar da hakikatte ittifak etmiş tek bir yapı olduklarını söyler. “Mü'minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acıtmakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler.”³⁷⁸ hadisi, erdemli devletlerin ve onların erdemli halkının birliğini kanıtlar niteliktedir. Tûsî, bu hususta erdemli şehirlerin başkanlarının da aynı ya da farklı zamanlarda veya farklı yerlerde olsalar dahi hükümlerinin tek bir bireyin hükmü gibi olduğunu ifade eder.³⁷⁹ Buradan anlaşılacağı üzere aynı hakikatten beslenen unsurlar, farklı yerlerde ya da farklı zamanlarda bile olsalar aynı tavrı benimseyebilecek bir dinamiğe sahiptirler. Tûsî, Eflatun'un bilge, yiğit, ölçülü ve doğru devletiyle³⁸⁰ uyumlu bir devlet düzeni amaçlamaktadır. Erdemli bir devletin genel ilkesi bilgi, düzen ve dengedir. Bilgi,

³⁷⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 268; Kınalızâde, *age.*, s.415

³⁷⁶ Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 13

³⁷⁷ Fârâbî, *Füsûl*, s. 113

³⁷⁸ Buharî, *Edeb*, 27; Müslim, *Birr*, 66

³⁷⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 109; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 273

³⁸⁰ Eflatun, *Devlet*, s. 125 (427e).

gerçek mutluluğu bilmek; düzen, devlet unsurlarının sağlıklı belirlenmesi; denge ise unsurların genel uyumu ile ilgilidir. Bunlara dikkat edildiğinde erdemli bir yönetimden söz edilebilmektedir.

Tûsî, insanların her ne kadar aynı amaç için toplanmış olsalar da onların nutuk ve temyiz kuvvelerinin farklılığına değinerek bu farklılıkların devlette doğal mertebeleri de oluşturduğunu söyler. Tûsî, erdemli devletin vatandaşlarını aklî kuvvelerine ve temyiz güçlerine göre beş grupta sınıflamıştır:

- 1- Ona göre aklî kuvvesini üstün bir şekilde kullanan, ilahî irşadı benimseyebilecek kişiler oldukça azdır. Bunlar “*hakîmlerdir*”. Böyle kişiler, ilk ilkeden südur edişi kavrayabilen ve ilk ilkeye benzeyebilen “bilgelerin en erdemlileridir”. İbn Sina’nın ifadesiyle onlar, yaratılıştan “kutsî akıl” denen mükemmel sezgi gücüne sahiptir.³⁸¹
- 2- Tûsî, aklî kuvveyi ilk grup gibi üstün kullanamayan kişileri ayrı bir kategoride değerlendirmiştir. Böyle kişiler; daha alt derecede bulunur, sırf aklî bilgiden acizlerdir ve idraklerini vehim kuvvesi ile gerçekleştirirler. Bu kişiler, hakîmlerin üstünlüğünü kabul eder. Bu sebeple onlara “*iman ehli*” denir.³⁸²
- 3- İman ehlinde mertebeye daha aşağıda olanlar, vehmî kuvveye de kâdir olmayan, mebde ve meadı ancak cismanî misallerle tahayyül eden ve üstündeki iki grubun bilgilerini ve üstünlüklerini kabul edenlerdir. Bunlara “*kabul ehli*” denir.
- 4- Kabul ehlinde daha aşağıda olanlar ise daha uzak misallerle anlayabilen “*zayıflar*”dır.
- 5- Zayıflardan da daha aşağısı ise “*sûrete tapanlar*”dır.

Bu hususta Tûsî’den etkilenen Devvânî bu sınıfları “büyük veliler ve hakîmler, iman ehli, teslim ehli ve zayıflar” şeklinde dört grupta belirtmiştir. Kınalızade ise bu sınıfları “hakîmler, muvahhitler, teslim ehli ve zayıflar” şeklinde dört grup olarak belirtmiştir.³⁸³ Bu sınıflamadan anlaşılacağı üzere aklî kuvvenin

³⁸¹ Ali Durusoy, *age.*, s. 18; Kınalızâde, *age.*, s. 417

³⁸² Fârâbî, *Siyâse*, s. 101

³⁸³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 269-271; Anay, *agt.*, s. 350-351; Kınalızâde, *age.*, s. 417-420; Tûsî, başka bir eserinde yukarıdaki sınıflamaya benzer olarak insanların temyiz güçlerini ateş örneğiyle açıklar. Bkz. Tûsî, *Evsafu'l-Eşraf*, s. 125-126: İnsanların bazıları ateş diye bir şeyin varlığını duymuşlar ve ona inanmışlardır. Bunlar “mukallitler”dir. Bunların üstünde dumanın kendisine ulaştığı, bunun ateşin eseri olduğuna hükmedebilen “nazar ehli” gelir. Bunların üstünde ateşe yakınlıklarından dolayı harareti hisseden “gayba inananlar” gelir. Bunların

yetkinliği, toplanmalardaki hiyerarşiyi de oluşturan doğal bir etmendir. Bu kuvveyi en üst derecede kullanabilenler, yönetici sınıfını oluştururken; bu kuvveyi kullanabilme gücünün zayıflamasına paralel olarak o kişilerin toplumdaki statüsü de düşmektedir. Bu statü, en üst yöneticiden başlayarak hiç kimsenin yöneticisi olmayan, sadece yönetilen kimselere kadar inmektedir. Burada da Tûsî'nin yönetici sınıfta en başta aklî istidat ve ilahî irşadı esas aldığına dikkat çekmek gerekmektedir.

Tûsî, bir hakîmin her bireyi akıl ve temyiz gücüne paralel olarak anlayışı nispetinde irşat etmesi gerektiğini söyler. Hakîm, insanların seviyelerine göre bazen kıyasla (burhan), bazen ikna edici misallerle (iknâiyyât), bazen de şiir ve hayal güçlerini harekete geçirecek şekilde insanları yönlendirmelidir.³⁸⁴ Burada önemli olan husus, irşat edilecek bireylerin erdemli devletinin yöneticisini örnek almalarıdır. Tûsî, irşat edilecek kişilerin durumunu bilmeyi ise yöneticiye bırakır. Buna göre hükümdar, her taifenin konumunu kendi özelliklerine göre belirler ve onlara uygun başkanlıklar sistemi oluşturur. Onlar ise erdemli başkana uydukları sürece iyiliklere ulaşırlar. Ona uymaktan vazgeçtiklerinde ise nutuk kuvveleri zayıflar ve gazabî kuvvenin etkisiyle karmaşaya ve kötülöklere bulaşırlar.³⁸⁵

Tûsî, Fârâbî'yi takiben erdemli bir devletin halkını istidat ve mesleklerine göre sınıflayarak bir şehrin olmazsa olmaz denilebilecek rükunlarını beş sınıf olarak belirlemiştir:

- 1- Akletme gücü en yüksek olan, erdem ehli, yetkin bilgeler. Onların sanatı, hakikati bilmektir ve onlara “*efâdı*” denir.
- 2- İnsanları bilgelerin yoluna davet eden kişiler. Efâdıdan mertebeye daha düşük olmalarına rağmen avamdan üstündürler. Onların sanatı fıkıh, kelim, hitabet, belagat ve şiir gibi sanatlardır. Onlara “*zû'l-elsine*”³⁸⁶(dil sahipleri) denir.
- 3- Kanunları halk arasında uygulayan ölçüye, eşitlik ve denkliğe dikkat eden gurup. Onların sanatı aritmetik, muhasebe, tıp ve yıldız ilmi gibi ilimlerdir. Onlara “*mukaddirân*” (ölçenler) denir.

üstünde ateşten çokça fayda sağlayan “marifet zevkini alanlar” gelir. Bunların üstünde ateşin işığıyla diğer varlıkları gören, “görüş ehli” arifler gelir. Bunların da üstünde ariflerden hesap edilen “yakın ehli” vardır. En üst mertebede ise hususî ünse sahip “huzur ehli” vardır.

³⁸⁴ İnsanların anlayış ve kavrama yeterlilikleri hususunda benzer açıklamalar için bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (Felsefe Din İlişkileri içinde), Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 84

³⁸⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 272; Fârâbî, *Siyâse*, s. 89

³⁸⁶ Farsçası: ذواللسنه

- 4- Devleti korumakla yükümlü, yiğitlik ve hamiyet şartlarını gözeten topluluk. Onlara “*mücahidân*” (savaşçılar) denir.
- 5- Muamelat, vergi ve erzakları düzenleyen topluluktur. Onlara “*mâliyyân*” (maliyeciler) denir.³⁸⁷

Bu beş sınıf, devletin yaşaması ve devamı için olmazsa olmaz unsurlardır. Devletin içinde her ne kadar adı sayılmayan başka unsurlar varsa da devletin sütunları bu beş sınıftan oluşur. Tûsî'nin erdemli halkı meslek ve istidatlara göre bu şekilde sınıflandırması, Devvânî ve Kınalızâde'yi de etkilemiş ve onlar da erdemli devletin bu beş rüknünü aynı sırayla belirtmişlerdir.³⁸⁸

Erdemli bir devlette erdemli olmayan kişiler de vardır. Tûsî, Fârâbî etkisiyle bunlara “nevâbit” (ayrık otları) de demiştir. Bunlar beş çeşittir.

- 1- Erdemlilerin fiillerini erdemsiz bir amaçla işleyen “ikiyüzlülerdir.”
- 2- Cahil devletlerin gayelerine meyilli, yasaları arzularına uygun şekilde yorumlayan “tahrifçiler”dir.
- 3- Efadılın hükümdarlığına rıza göstermeyen zorbalığa meyilli, ahaliyi başkana itaatten uzaklaştıran “bâğîyân”(asiler)dır.
- 4- Yasaları bozmayı amaçlayan, efadılın amacını anlamayan ve onları saptıran “mârikân” (doğru yoldan çıkanlar)dır.
- 5- Eksik tasavvurlu ve gerçeklere vâkîf olamayan, cahilliğini itiraf edemeyen, insanları ve kendilerini şaşkırtan “mugâlitân” (yanıltıcılar, demagoglar)dır.

Kınalızâde ve Devvânî, Tûsî'nin nevabitlerle ilgili görüşünden etkilenmiştir.³⁸⁹

2.2.3.2. Erdemsiz Devletler

İyinin ve hakikatin tek, kötünün ise çok olması gibi erdemli devlet tek, erdemsiz devletler ise çeşit çeşittir. Tûsî, Fârâbî'den aldığı devlet sınıflamasına göre erdemli devletin zıttı olan erdemsiz devletleri üç kısma ayırmıştır.³⁹⁰ Bunlar; cahil,

³⁸⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 274; Fârâbî, *Füsûl*, s. 81

³⁸⁸ Kınalızâde, *age.*, s. 421-422; Anay, *agt.*, s. 352

³⁸⁹ Fârâbî, *Siyâse*, s. 123; Tûsî, *age.*, s. 288-289; Kınalızâde, *age.*, s. 422-423; Anay, *agt.*, s. 354

³⁹⁰ Fârâbî, *Medîne*, s. 107

fâsik ve sapkın devletlerdir. Tûsî'nin bu sınıflaması Devvânî ve Kınalızâde'nin erdemsiz devleti tanımlayışlarında etkili olmuştur.³⁹¹

2.2.3.2.1. Cahil Devletler

Gerçek bilgiden yoksun olanların devleti olan cahil devletler³⁹² erdemli devletin aksine akıl kuvvesini ve onunla ulaşılan hakiki iyiyi ve mutluluğu bilmeyenlerin oluşturduğu devletlerdir. Cahil devletler, çok farklı şekillerdedir ve kötülük dereceleri de birbirinden farklıdır. Tûsî, cahil devletin ne olduğunu özel olarak açıklamamakla birlikte erdemli devlete zıt özellikler taşıyan cahil devletin Fârâbî'den aldığı şekliyle yalından karmaşığa doğru altı türünün olduğunu belirtmiştir.³⁹³ Cahil kelimesinin akıl kuvvesinin işletilmemesinden kaynaklandığını ve hikmetin zıttı olduğunu hesaba katarsak, bu devlete iyiyi, mebde ve meadı bilmeyenlerin devleti diyebiliriz. Bu devletlerin başkanı devletin amaçlarını gerçekleştirme noktasında en maharetli olan kişilerdir. Halk da başkanın amaçları gerçekleştirme gücü nispetinde onu sever ve destekler. Bu manada cahil devletin halkı gerçek mutluluğa ulaşamaz. Tûsî, cahil devletlerin altı türünü şu şekilde belirtmiştir:

Zarûrî Devlet

Tûsî, bu topluluğu gayeleri bedeninin ihtiyaç duyduğu yiyecek ve giyecek gibi zarûrî ihtiyaçları kazanmakta yardımlaşan bir toplanma çeşidi olarak tarif etmiştir. Onlar, ihtiyaçlarını karşılıyor olmayı erdem zannederler. Bu devletin toplanması, Eflatun'un "ihtiyaçları için biraya gelen ve ortaklık kuranlar"³⁹⁴ tabirini karşılar. Onların başkanı ise zarûrî ihtiyaçları edinmede en başarılı olan, bu doğrultuda onları en iyi şekilde idare eden ya da onlara en fazla azık veren kişidir.³⁹⁵

Aşağılık Devlet

Servet, zenginlik, stokçuluk (zahâir), erzak gibi zarûrî ihtiyaçlara fazlasıyla ulaşmakta yardımlaşan topluluktur. Fârâbî bu devlet için "beddale ve nezzale devleti" tabirlerini kullanır.

³⁹¹ Anay, *agt.*, s. 349-354; Kınalızâde, *age.*, s. 454-456

³⁹² Fârâbî, *Medîne*, s. 114; *Siyâse*, s. 103; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 277-287; Kınalızâde, *age.*, s. 415

³⁹³ Fârâbî, *Medîne*, s. 114; Tûsî, *age.*, s. 268

³⁹⁴ Eflatun, *Devlet.*, s. 55 (369c)

³⁹⁵ Tûsî, *age.*, s. 277; Fârâbî, *Medîne*, s. 107; *Siyâse*, s. 103-104

Bu devleti yönetmek, zenginlikle paralellik arz eder. Aşağılık devlet, Eflatun'un “zenginlerin yönettiği, fakirlerinse söz hakkının olmadığı devlet düzeni”³⁹⁶ olarak tanımladığı oligarşi devletiyle örtüşmektedir. Bu devletin başkanı mallara ulaşmada ve onları korumada en yetkin kişidir. Bu devlettekiler, zarureti aşan biriktirme hırsına tutulmuş cimri kişilerdir. Cömertlik ise böyle bir devlette görülmesi zor bir erdemdir.³⁹⁷

Bayağılık Devleti

Bu devlet; halkı yiyecek, içecek, cinsellik gibi cismânî lezzetlerden olabildiğince faydalanmak için yardımlaşanların toplanmasıyla oluşan haz devletidir. Hedonist bir dünya görüşüne sahip bayağılık devletinin halkı, hazlarının kölesi olmuş ve gerçek mutluluğun bu lezzetler olduğunu sanmışlardır. Bu devlette kendisine en imrenilen şahıs, lezzetlere ulaşmada en becerikli olandır. Bu devletin başkanı lezzetlere ulaşmada en iyi yardım eden kişidir.³⁹⁸

Asalet Devleti

Bu devlet, kavli ve fiilî asaletlere ulaşmak için yardımlaşanların toplanmasıyla oluşur. Bu topluluk aristokrasi devletidir. Onların amacı asaleti kazanmak olduğu için zorbalıktan geri durmazlar. Bu devletin başkanı asillik yönünden şehrin en üstün olanıdır. Asalet devletinin başkanı, yönetimini sürdürmek için zenginliğe muhtaçtır. Bu nedenle zorbalık yapması mümkündür. Bu devletin mensupları kendilerini erdemli sayarken başka devletleri cahil devlet sayarlar. Erdemli devlete en çok benzeyen cahil devlet türü bu devlet türüdür ve Fârâbî, bu devleti diğer cahil devletlere nazaran üstün tutar.³⁹⁹ Asalet meselesi ifrata dönüştüğünde bu şehir “despotlar şehri” olur ve zorbalık devletine dönüşmeye başlar.⁴⁰⁰ Bu devlette şehrin en asili ve itibarlısı başkan olmaya en layık kişidir.

Zorbalık Devleti

Bu devletin halkı başkalarına galebe çalmak üzere yardımlaşanların oluşturduğu bir toplanmayla oluşur. Bu yönetime tiranlık devleti de denir. Zorba

³⁹⁶ Eflatun, *Devlet*, s. 276 (550 d)

³⁹⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 278; Fârâbî, *Medîne*, s. 107; *Siyâse*, s. 104

³⁹⁸ Tûsî, *age.*, s. 278; Fârâbî, *Medîne*, s. 108; *Siyâse*, s. 104

³⁹⁹ Fârâbî, *Siyâse*, s. 108

⁴⁰⁰ Tûsî, *age.*, s. 279-281; Fârâbî, *Medîne*, s. 108; *Siyâse*, s. 105-109

devletin Eflatun'daki karşılığı sparta modeli de dediği timokrasidir.⁴⁰¹ Devlettekilerin zorbalıklarının gayesi kan dökmek, mal kazanmak, insanları köleleştirmek gibi erdemsiz davranışlardır. Tûsî, Fârâbî'nin etkisiyle zorba devletin başkanının, savaşıma, hile, ihanet gibi işlerde devleti en iyi idare eden ve düşmanların zorbalığından halkını en iyi şekilde koruyan kişi olduğunu söyler.⁴⁰²

Zorbalık devleti, en şer olandan en ehven olana doğru üç türdür: Birincisi ve en şer olanı, tüm ahalinin zorbalık istediği devlettir. İkincisi, bir kısmının zorbalık istediği, diğerlerinin ise istemediği devlettir. Üçüncüsü ve ehven olanı ise sadece başkanın zorbalık istediği, halkın ise istemediği devlettir. Bu devletin ahali kibirdir ve kendilerini erdemli sayarak diğer devletleri aşağılık görür.⁴⁰³

Özgürlük Devleti

Bu devlette her kişi istediğini yapabilme özgürlüğüne sahip ve bu hususta serbesttir. Bu devlete “medine-i cemaat” ve demokrasi devleti de denir. Tüm ahali, eşittir ve özgürdür. Bu devlette farklılıklar, farklı amaçlar ve farklı arzular oldukça çoktur. Özgürlük devleti, cahil devletlerin bütün özelliklerini bir arada barındırır. Onda tüm cahil devletlerin bir prototipini bulmak mümkündür. Bu devlette her taifenin gidişatına göre bir başkanı vardır ve halk başkanlar üzerinde baskındır. Aslında onlarda ne başkanlık ne de başkanlık edilen vardır. Bu devlet ehlinin en övülen bireyi ahalinin özgürlüğü için çabalayan, onları kendi hallerine bırakan, halkını koruyan, kendi arzusu hususunda zarûrî miktarda yetinen kişilerdir.⁴⁰⁴

Özgür devlet, cahil devletlerin en şaşırtıcısı ve en süslüsüdür. Benzer ifadeler Eflatun ve Fârâbî'de “süslü elbise” tabiriyle geçmektedir.⁴⁰⁵ Herkes, kendi hevâsını tatmin edebileceğini bildiği için bu devlette yaşamak ister. Herkesin bu devlete yönelmesiyle devlet hızlı bir şekilde kalabalıklaşır, nüfus artar ve farklı fitratlarda çocuklar doğar. Bu devletin içinde görüş itibariyle birçok devletçik ortaya çıkar. Zaman ilerledikçe aşağılık grupların oluşması gibi tam aksine efâdil, hükemâ, şuarâ, hatipler ve yetkinler sınıfının çoğu da ortaya çıkar. Bu hayırlı kişiler toplanabilirse erdemli bir devletin parçasını oluşturabilirler. Buna mukabil kötülük ve nâkısılık ehli

⁴⁰¹ Eflatun, *Yasalar*, Kabalcı Yay, İstanbul 2007, s. 105 (666e)

⁴⁰² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 281-282; Fârâbî, *Medîne*, s. 108; *Siyâse*, s. 110-116

⁴⁰³ Tûsî, *age.*, s. 283-284

⁴⁰⁴ Tûsî, *age.*, s. 285; Fârâbî, *Medîne*, s. 108; *Siyâse*, s. 116-117

⁴⁰⁵ Eflatun, *Devlet*, s. 285 (557c); Fârâbî, *Siyâse*, s. 118

de çoğalabilir. Buradan anlaşılacağı üzere bu devletin iyiliği de kötülüğü de çoktur.⁴⁰⁶ Demokratik devlet, Fârâbî'ye göre içinden erdemli bir grup hatta erdemli bir devlet doğabilmesi noktasında bir umut ışığı barındırırken⁴⁰⁷, Eflatun ise demokrasiyi tiranlıktan sonra en kötü rejim olarak niteler ve böyle bir devlette hiçbir erdeme ulaşamayacağını söyler.⁴⁰⁸ Tûsî, bu hususta Fârâbî'nin görüşünü benimsemiştir.

Özgürlük devletinin başkanı, diğer cahil devletlerde olduğu gibi toplanma gayelerini yerine getirmede en mahir olan kişidir. Bu devlette halkının özgürlüğünü sağlayabildiği oranda başkan desteklenir. Tûsî'ye göre erdemli başkan cahil devletlerin her birinde başkan olabilir; lâkin kısa sürede tahttan indirilir ya da öldürülür. Tûsî, cahil devletlerden umudunu kesmez. Özellikle zorunlu ve özgür devletlerin erdemli devlet kurma potansiyelinin diğer cahil devletlere göre daha fazla olduğunu söyler.⁴⁰⁹ Klasik düşüncedeki sınıfların uygun bir şekilde ayrılması, en erdemlinin yönetici olması ve herkesi en uygun konuma yerleştirmesi gibi adaletin gereğini yerine getirme faaliyetleri bu şehirde asla yapılamaz. Fazla serbestliğin zararlarının yanında erdemli devlet doğurabilme ihtimali demokrasi devletini diğer cahil devletlerden ayırır. Tûsî'nin bu düşünce ile esas gayesi, dönemdeki mevcut durumu göz önünde tutarak erdemli teorik siyâsetin pratiğe aktarılabilirliğini canlı tutmak olabilir.

2.2.3.2.2. Fasık Devletler

Fasık terimi, "haktan sapan, Allah'ın emirlerine itaatten ayrılarak asi olan mümin veya kâfir" diye tanımlanabilir.⁴¹⁰ Tûsî, Fârâbî'nin kullanımına benzer olarak fasıkların devletini "inançları, erdemli devlet ehlinin inancına uygun olmasına rağmen, fiiliyatta onlardan farklı davrananların devleti" olarak tanımlar. Bu devletin ehli, iyilikleri bilirler ama yapmazlar. Onlar, heva ve heveslerinin doğrultusunda cahilliğe meylederler.⁴¹¹ Gerçek erdemlere hem bilgi hem de eylemle (ilim-amel) ulaşılacağına göre bu devletin halkı, erdemlerden ve gerçek saadetten uzaktır. Tûsî,

⁴⁰⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 286

⁴⁰⁷ Fârâbî, *Siyâse*, s. 118

⁴⁰⁸ Eflatun, *Devlet*, s. 286 (558c)

⁴⁰⁹ Tûsî, *age.*, s. 287

⁴¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. 12, s. 202

⁴¹¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 108, 114; *Siyâse*, s. 121; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 288; Kınalızâde, *age.*, s. 416

fasık devletin de alt türlerinin cahil devletlerin alt türleri kadar olduğunu söylemiş ve daha fazla ayrıntıya girmemiştir.

2.2.3.2.3. Sapkın Devletler

Tûsî, sapkın devleti “gerçek olmayan bir mutluluğu tasavvur edenlerin devleti” olarak tanımlar. Onlar, mebde ve meadı yanlış vehmeder. Mutlak ve ebedi mutluluğa kavuşturmayacak fiilleri işlerler.⁴¹² Bu yolda, görüşlerinde sabitlerdir. Fâsık ve sapkın devletler cahil devletlerin sayıları ve vasıflarıyla paralel şekildedir. Kınalızâde, sapkın devletleri Osmanlı tecrübesinin etkisiyle, Tûsî’den farklı olarak Hristiyan devletleri ve bozuk İslam mezheplerinden teşekkül etmiş devletler olarak ikiye ayırmıştır.⁴¹³ Kınalızâde’nin sapkın devletleri bu şekilde tasniflemesinde mensubu olduğu Osmanlı devletinin Hristiyan Batıyla ve Şîî komşularıyla ilgisi olsa gerektir.

Tûsî, tüm varlıklar içerisinde farklı bir yere koyduğu insanın tam manada yetkinleşebilmesi için kendi türünden olanlarla birlikte olması gerektiğini söyler. Bunu yaparken ihtiyaç teorisinden yola çıkarak insanların farklı yetkinliklerinin toplamının bireysel yetkinliği sağlayan bir durum olduğuna dikkat çeker. Ona göre insan diğer canlıların aksine sadece hizmet şeklinde yardımlaşır. Bunu, insanların farklı akıl ve zenginlik düzeylerine sahip olması; istidad ve sanatlardaki başarılarının farklı olması sağlar. İnsanların toplanmaları, bir çokluk oluşturur ve bu her çokluk bir yönetimi zorunlu kılar. Her yönetim de bir yöneticiyi zorunlu kılar. Tûsî’ye göre siyâset işte bu zorunluluklarla yönetim ve yönetici işlerini bilmektir. Toplanmaların niteliğini belirleyen en önemli unsur, toplanma gayesidir. Buna göre adalet ve hikmet esaslı bir iyiliğe ve hakiki mutluluğa kavuşmak isteyenlerin toplanması, erdemli devleti oluştururken bunların dışındaki gayelerle toplanmalar ise erdemsiz devleti oluşturmaktadır. Her devletin başkanı ise o devletin gayelerini gerçekleştirmede en mahir olan kişidir. Tûsî’ye göre en doğru yönetim biçimi hükümdarlık ve tek doğru devlet türü ise erdemli devlettir (medinetü’l-fazıla).

Tûsî erdemli devleti hikmet, adalet, düzen, eşitlik vb. ilkeler doğrultusunda yaşanan ve gerçek mutluluğa ulaşılan yer olarak tanımlamıştır. Bu tanımlayışta aklı kuvvenin payı büyüktür. Çünkü hikmete ve yetkinliğe ancak akıl kuvvesinin

⁴¹² Fârâbî, *Medîne*, s. 109; *Siyâse*, s. 122; Tûsî, *age.*, s. 288

⁴¹³ Kınalızâde, *age.*, s. 416

rehberliğinde ulaşılır. Tûsî, erdemli devletin tek türünün olduğunu söylerken onun dışındaki diğer tüm devletleri erdemsiz olarak niteler. Bu devletler ilim-amel ilişkisinden uzak, heva ve heveslerin tatmin edildiği, yalancı mutlulukların peşinden koşulduğu devletlerdir. Tûsî, Fârâbî'nin temelde dört adet olarak belirlediği erdemsiz devletlerin üçünü dikkate almıştır. Bunlar: cahil, fasık ve sapkın devletlerdir. Fârâbî'nin sadece Medinetü'l-fâzıla'da belirttiği ve çok da ayrıntıya girmediği, değiştirilmiş (mübeddele) devlete⁴¹⁴ ise değinmemiştir. Tûsî, cahil devletlerin alt türlerinden bahsederken asalet ve özgürlük devletlerini diğerlerinden ayırmış ve bunların erdemli devlete dönüşebilme potansiyelini gözardı etmemiştir.

2.2.4. Erdemli Hükümdarın Özellikleri ve Görevleri

Ahlâkî kemâli elde etmek için gerekli olan toplumsal yapının adaletli bir yönetimi gerektirdiğini Tûsî, her fırsatta vurgular. Erdemli bir toplum için en başta erdemli bir hükümdar elzemdir. Tûsî, toplanmalarda yönetimin gerekliliği fikrinden yola çıkarak yöneticinin lüzumunu açıklar. Hükümdarlık yönetim sisteminde uygun alt başkanlıklar sistemi oluşturarak, diğer alt yönetimleri ehillerine vermek suretiyle kuvveden fiile bir yetkinlik sağlayacak bir yapı oluşur. Buradaki amaç herkesin layık olduğu alt yönetim türüyle yönetilmesini ve böylece daha mutedil bir yönetim oluşmasını sağlamaktır. Bu sebeple hükümdarlık yönetimine başkanlıklar başkanlığı “siyâset-i fazıla” (erdemli yönetim) denir.⁴¹⁵ Tûsî, bu sebeple hükümdarlık yönetimini diğer yönetimlerden üstün tutar. Hem biçimsel yönden hem de işlev bakımından hükümdarlık daha uygun bir yönetimdir. Adından da anlaşılacağı üzere bu yönetimde hükümdar yöneticilik hususunda en etkin konumdadır.

Yönetim biçimleri ne olursa olsun toplanmalarda çatışmalar kaçınılmazdır. Bu nedenle kuralları belirlemede sağlıklı bir idare sağlamak için ilahî ilhamla başkalarından ayrılan bir şahsa ihtiyaç vardır. Bu kişiye kanun sahibi (sahib-i namus) veya şâri' denir.⁴¹⁶ Onun yasasına ise şeriat denir. Tûsî, böyle bir hükümdarın alelade biri olamayacağını, onun üstün bir şahıs olduğunu söyler. Bu görüşünü desteklemek için de eserinde Eflatun'dan “onlar büyük ve üstün güçlere sahiptirler” ve

⁴¹⁴ Fârâbî, *Medîne*, s. 108

⁴¹⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 241

⁴¹⁶ Bu görüş, Fârâbî'nin Faal Akılla ittisal eden erdemli başkan görüşüyle uyumludur. İlâhî ilhamla başkalarından ayrılma vasfı, Tûsî'den sonra onun siyasi görüşlerinden etkilenen filozoflarda da görülmektedir. Bunlardan biri de Şehrezûrî'dir. Karşılaştırma için bkz. Tûsî, *Ahlâk-Nâsirî*, s. 241; Salih Yalın, *agm.*, s. 4

Aristoteles'ten "onlar Allah'ın yardımının ziyadesiyle ulaştığı zatlardır" ifadelerini alıntılar.⁴¹⁷

Tûsî, Fârâbî'den etkilenecek erdemli bir devletin en önemli unsuru olan mutlak hükümdar (riyâset-i uzma, en büyük başkan) olmanın dört şartı olduğunu söyler. Bunlar: En büyük gaye olan "hikmet", "tam akletme", "iyi ikna ve hayal ettirme gücü" ve "savaşma gücü" dür. Tûsî'nin hükümdarın vasıflarına ilişkin görüşleri kendisinden sonra, Şehrezûri gibi filozofları büyük ölçüde etkilemiştir.⁴¹⁸ Bu özelliklerin hepsinin ya da bir kısmının yöneticilerde olmasına veya sahip olunmamasına karşın bu vasıflara sahip olan önceki yöneticilerin yönetim tarzının devam ettirilmesine göre erdemli yönetimler dört şekildedir. Bunlar:

a) Bu dört özelliğe sahip kişinin başkanlığına ise "riyaset-i hikmet" (hikmet başkanlığı) denir. Bu özellikleri mutlak manada Fârâbî'nin ilk başkanında görmek mümkündür.

b) Mutlak hükümdarın sahip olması gereken dört özelliğin bir hükümdarda olmaması sebebiyle bu özelliklere sahip dört kişinin ortaklaşa, tek nefis gibi devleti yönetmesine ise "riyaset-i efâdil" (erdemli yönetim) denir.

c) İlk iki başkanlığın da olmaması nedeniyle geçmişteki erdemli başkanların yönetimini bilen ve onların yönetim tarzını devam ettirme gücüne sahip bir liderin başkanlığına ise "riyaset-i sünnet" denir.

d) Mutlak hükümdarın yönetim geleneğini de devam ettirme vasfının bir kişide toplanamaması ama farklı kişilerin müşterek bir şekilde devleti yönetmesine ise "riyaset-i ashab-ı sünnet" (gelenek takipçilerinin başkanlığı) denir.⁴¹⁹

Yöneticinin vasıfları, devleti doğrudan etkileyen önemli bir husustur. Yönetici için belirlenen vasıfların tümü, bir şahısta toplandığında "ilk başkan" denilen üstün nitelikli kişi devleti yönetir ve bu yapı erdemli devleti oluşturur. İlk başkandan sonra gelen yöneticiler, ilk başkanın yönetim tarzını devam ettirebildiği ölçüde devlet erdemli kalabilir.

⁴¹⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 241

⁴¹⁸ Fârâbî, *Füsûl*, s. 83; Tûsî, *age.*, s.275; Tûsî'nin hükümdar ile ilgili görüşlerine benzer düşünceler için bkz. Salih Yalın, *agm.*, s. 773

⁴¹⁹ Fârâbî, *age.*, s. 82-85; Tûsî, *age.*, s. 275

2.2.4.1. Erdemli Hükümdarın Özellikleri

Tûsî'nin siyâset görüşünde merkeze aldığı Fârâbî'ye göre devletin ilk başkanı ve sonraki başkanları ayrı konumdadırlar. Özellikle devletin temel yapısını oluşturan ilk başkan; özel güçlere sahip, vahye muhatap ve tam yetkin bir şahıstır. Fârâbî'ye göre "Her erdemli toplumun bir ilk kurucusu, ilk başkanı vardır. İlk başkan, erdemli toplumun mutlak anlamda ilk yöneticisi ve ilk kanun koyucusudur. Kendinden sonra gelen başkanlar, onun yerleştirmiş olduğu hukuk doğrultusunda yasama ve yürütmeye bulunurlar."⁴²⁰ "Yaradılışça büyük ve yüksek yatkınlıklara" sahip olan ilk başkan, Faal Akıl aracılığıyla almış olduğu vahiy sayesinde hem filozof hem de peygamber olur. Fârâbî, Medinetü'l-Fazıla'da ilk başkanın Faal Akılla ittisal kurması ve bir bakıma peygamber olmasını şart koşmuştur.⁴²¹ Fârâbî'ye göre mütehayyile kuvvetinin üstün olduğu kişiler, uyanırken de Faal Akıldan devamlı surette feyizlenir. Böylesi, ilahi kehanette (nübüvvet) bulunabilir.⁴²² Fârâbî'ye benzer olarak İbn Sina'ya göre de muhayyile gücü, fizik ötesi etkilerden dolayı hayali suretler üretebilir. Yaratılıştan bazılarının muhayyile güçleri üstün olabilir. Böyle kişiler, uykuda ve uyanırken geleceğe yönelik bazı şeyler görebilirler. Bu durum, nübüvvet olgusunu karşılar.⁴²³ Her iki filozofa göre de insanın metafizik bilgiye muhatap olma imkânı vardır. Burada önemli olan, ilgili kişinin muhayyile kuvveti yönünden üstün olmasıdır. Faal akıldan alınan bilgi, o kişinin dünyayı şekillendirmesine olanak sağlar. Böyle bir kişi, insanların başkanı olmalıdır. Uykuda ya da uyanırken Faal Akıldan aldığı bilgilerle insanları kılavuzlamalı ve onların saadete ulaşmasını sağlamalıdır.⁴²⁴

İlk başkan, bildiği her şeyi hayal yoluyla (mütehayyile) ifade etme gücüne ve ikna kabiliyetine sahiptir.⁴²⁵ Tûsî'nin başkanda bulunması gereken özellikler arasında zikrettiği "iyi ikna ve hayal ettirme gücü"⁴²⁶ özellikle ilk başkanın nebevî yönüyle uyumludur. İlahi onaylama ile seçilen başkan, aldığı vahiy ya da ilhamla oluşturacağı

⁴²⁰ Yaşar Aydın, *agm.*, s. 297

⁴²¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de Faal Akıl, "insanı kendi mertebesine ve mertebelerin en yükseğine (*es-Sa'adetü'l-Kusvâ*) ulaştıran, insanla ilgilenen akıl olarak tarif eder." Bkz. Ahmet Bozyiğit, Fârâbî'nin *El-Medinetü'l-Fâzıla ve Es-Siyâsetü'l Medeniyye Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması*, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Mart 2018, Sy. 37, s. 487

⁴²² Fârâbî, *Medîne*, s. 91-94

⁴²³ Ali Durusoy, *age.*, s. 142-143

⁴²⁴ Fârâbî, *Siyâse*, s. 86

⁴²⁵ Yaşar Aydın, *agm.*, s. 300-301

⁴²⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 275

şeriat sayesinde toplumda adaleti tesis edebilir. Başkanın kurduğu bu sistemi halka benimsetmesi açısından “iyi ikna ve hayal ettirme gücü” özelliği önemli bir yer teşkil etmektedir.

Tûsî'nin başkanla ilgili “başkanın diğer insanlardan ilahî bir onaylamayla ayırt edildiğini ve diğer insanları yetkinleştirebilecek kişi” olduğunu söylemesi Fârâbî ve İbn Sina'nın mütehayyile kuvvetiyle ilahî bilgiye mazhar olan üstün kişiye (nebi) ilişkin görüşlerinden etkilendiğini göstermektedir.⁴²⁷ Her üç filozofta da ilâhî yönü güçlü, doğuştan ve sonradan yüksek erdemlere kavuşmuş olan kutsal kişilik, dikkat çekicidir. Fârâbî ve İbn Sina'da peygamberliğe zemin oluşturan, mütehayyile kuvvesinin üstünlüğüdür. Her iki filozof da böyle kişilerin nadir olduğunu söylerler. Bu filozoflar, mütehayyile kuvvesinin yüksekliğiyle ilâhî bilgiye mazhar olunabileceğini söylerken özellikle Fârâbî böyle bir kişinin başkan olması gerektiğini ifade eder. Tûsî'de ise “seçilmiş kişi” düşüncesi daha ağır basmaktadır. İlâhî onaylama, seçilmişlikle ilgilidir ve seçilen bu zat, mütehayyile kuvvesi de içinde olmak kaydıyla tüm vasıfları açısından en üstün kişi olmalıdır ya da ona bu özellikler verilmiş olmalıdır. Fârâbî'nin Faal Akılla devamlı ittisal eden başkanı, Tûsî'nin vahye ve ilhama sürekli açık olan, ilâhî onayla seçilen başkanıyla benzerlik arz etmektedir. Bu seçilmişlik/ilâhî onaylama, imamet görüşüne de zemin oluşturacak niteliktedir. Kınalızâde de Tûsî etkisiyle böyle bir kişiyi “diğer insanlardan vahiy ve ilhamla ayrılan” kişi şeklinde belirtmiştir.⁴²⁸

Eflatun'un “âlemin idarecisi”, Aristoteles'in “devlet adamı” Fârâbî'nin “ilk başkan” dediği üstün yöneticiye Tûsî, “mutlak hükümdar” (melik ale'l-ıtlak, imam) onun hükmetmesine ise ‘sınaat-ı mülk’ (imamet) demiştir.⁴²⁹ Tûsî'ye göre hükümdarlıktan maksat; halka hükmetmek veya ülkenin sahibi olmak değil, bu hükümdarlığa -kimse layık görmese bile- layık olmaktır. Böyle bir kişinin idaresi, adalet ve düzen getirirken aksi durum zulüm ve düzensizliğe neden olur.⁴³⁰ Fârâbî, “Tanrının âlemin varlık nedeni olması gibi hükümdarın da erdemli devletin/toplumun

⁴²⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 241

⁴²⁸ Devvânî de başkan için Tûsî ile benzer şekilde “ilahi destekle başkallarından ayrılan” ifadesini kullanmıştır. Kınalızâde ise Tûsî'nin hükümdar için kullandığı ifadeleri ve onun için söylenenleri aynen kullanmıştır. Bkz. Anay, *agt.*, s. 373; Kınalızâde, *age.*, s. 379

⁴²⁹ Tûsî, *age.*, s. 241

⁴³⁰ *Age.*, s. 241

varlık nedeni olduğunu söyler.⁴³¹ Bu görüşten etkilenen Tûsî de devletin ve toplumun ayakta durmasını hükümdara bağlamıştır.⁴³²

Tûsî, başkanlıklar başkanlığı olarak tanımladığı hükümdarlık yönetiminin (siyâset-i melik), iki türlü olduğunu söyler. Birincisi, “**siyâset-i fazıla**” denilen “**imamet**” yani erdemlilerin yönetimidir. Erdemli siyaseti imametle karşılaşması dikkat çekicidir. Bu yönetim, halkı yetkinleştirmek ve mutluluğa ulaştırmak ister. İkincisi, zorbalık denilen “siyâset-i nâkısa” (eksik yönetim) dır. Gayesi insanları köleleştirmek ve mutsuzlaştırmaktır. Tûsî, birinci tür erdemli yöneticinin adaleti hakîm kılarak tebaayı kardeşi gibi gördüğünü ve devleti iyiliklerle doldurup şahsi şehvetini kontrol altında tuttuğunu; ikinci tür yöneticinin ise zulmederek tebaasını köle yerine koyduğunu ve devletini kötülüklerle doldurarak şahsi şehvetini hakîm kıldığını söyler.⁴³³ Tûsî'nin genel siyâsî görüşüne bakıldığında erdemli hükümdara has özelliklere birinci tür yönetici sahiptir. İkinci tür yöneticinin ise erdemsiz hükümdarlara has özellikleri olduğunu söyleyebiliriz. Tûsî, imameti en doğru yönetim şekli olarak görür. İmamet dışındaki yönetimleri ise eksik yönetim addeder. İmamette adalet ve iyilikler hakîmken, diğer yönetimlerde zulüm ve kötülükler hakîmdir. Hükümdar, bir devletin en önemli unsuru olduğuna göre onun fiil ve gidişatı, bireysel eylemlerin aksine kamusal etkiler yaratmaktadır. Fazıl yöneticinin idaresinde devlet, kamusal iyiliklere yani güvenlik, huzur, meveddet, adalet, iffet, vefa vb. güzelliklere kavuşur. Zorba yöneticinin idaresinde ise devlet kamusal kötülüklerle yani korku, ızdırap, çekişme, zulüm, hırs, şiddet, ihanet vb. reziletlerle düşer. Buna göre insanları asıl gayeye ulaştırabilecek başkanlık maharetini (el-mihne el-melikiyye) bilen fazıl hükümdar, bir devletin en önemli unsurudur.⁴³⁴

Tûsî'ye göre hükümdarın dikkat etmesi gereken hususlardan biri de devletini din ile kaim kılması gereğidir. Tûsî, İbn Miskeveyh'ten etkilenerek “din ve devletin ikiz” olduğunu,⁴³⁵ “din temel ise devletin de onun sütunları” olduğunu ve “sütunsuz temelin gereksiz, temelsiz sütunun ise yıkılmaya mahkûm” olduğunu söyleyerek konuyu hükümdarın ahlakına bağlamıştır. Tûsî'nin bu görüşünü Devvânî de

⁴³¹ Adnan Ayaz, *Fârâbî'de Siyâset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 177

⁴³² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 299

⁴³³ *Age.*, s. 290; Anay, *agt.*, s. 356

⁴³⁴ Tûsî, *age.*, s. 290; Fârâbî, *Fûsûl*, s. 66

⁴³⁵ İbn Miskeveyh, *age.*, s. 161

benimsemiştir.⁴³⁶ Tûsî, devlet yönetiminde “insanlar hükümdarlarının dini üzeredirler” ilkesi gereğince bir devletin en önemli unsuru olan yöneticinin dinî durumunu, ahlakını ve liyakatini merkeze koymaktadır. Halkın hükümdarı takip etmesi, genel manada devlet halkının hükümdarlarının siretini örnek alarak davranmaları manasına gelir.”⁴³⁷ Takip ettikleri kişinin durumu da onların durumunu belirler.

Bir halkın erdemli olabilmesi, hükümdarlarının erdemli olmasına bağlı olduğuna göre bu durumda erdemli bir hükümdarın ne gibi özelliklerinin olması gerektiği sorusu doğmaktadır. Erdemli hükümdarda bulunması gereken özellikleri İslam düşüncesi açısından en geniş şekilde işleyen ve Tûsî'nin de büyük oranda etkilendiği filozof, Fârâbî'dir. O, siyâset düşüncesinde erdemli bir yönetimin ve hükümdarın özelliklerini belirlemiş ve sonraki siyâset düşünürlerini etkilemiştir. Ona göre erdemli bir hükümdarın tabîî olarak (doğuştan) on iki özelliğe sahip olması gerekir: 1- Organları tam ve sağlıklı olmak. 2- İyi anlama ve idrak yeteneğine sahip olmak. 3- Güçlü bir hafızaya sahip olmak. 4- Uyanık ve zeki olmak. 5-Güzel izah edebilmek. 6- Öğrenmeyi sevmek. 7- Doğruluğu ve doğru insanları sevmek. 8- Şehvetinin peşinde koşmamak. 9- Yüksek ruhlu olmak. 10- Dünyevî şeylere değer vermemek. 11- Adaleti ve adil kişileri sevmek. 12- Azimli, kararlı ve cesur olmaktır.⁴³⁸ Fârâbî, devlet başkanında olması gereken tabii özelliklerden başka, bir bakıma tabîî özelliklerin de özeti olan iradî ve kazanılmış altı özellik daha belirlemiştir. Bunlar: 1- Filozof olmak.⁴³⁹ 2- Önceki başkanların koydukları kanunları bilmek, muhafaza etmek. 3- Öncekilerin yolunu takip etmek ve onların hüküm vermediği konularda çıkarım yapmada mahir olmak. 4- Görüş üstünlüğü ve hüküm verme noktasında akıl yürütme ve üstün bir pratik akla sahip olmak. 5- Çıkardığı yeni kanunlar hususunda halkı sözle aydınlatma ve onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmak. 6- İyi bir savaşıma yeterliliğine sahip olabilmek için bedenen tam sağlıklı olmak.⁴⁴⁰ Fârâbî'nin belirlediği, erdemli bir yöneticide bulunması gereken fitrî ve iradî özelliklere baktığımızda böyle bir kişinin “insanlığın

⁴³⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*. s. 273; Anay, *agt.*, s. 357

⁴³⁷ Tûsî, *age.*, s. 291

⁴³⁸ Fârâbî, *Medine*, s. 104-105

⁴³⁹ Fârâbî'nin bu görüşünün Eflatun'un “devletî filozoflar yönetmeli veya kralların filozof olması gerekir” görüşünü çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Bkz. Eflatun, *Devlet*, s. 182 (473d)

⁴⁴⁰ Fârâbî, *Medine*, s. 106; *Siyâse*, s. 92; Ayrıca “filozofun başkan olması” görüşü için bkz. Eflatun, *age.*, s. 193 (484b)

ve mutluluğun en yüksek derecesinde olan ve kendisine başka herhangi birinin başkanlık edemeyeceği biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu özelliklere sahip olan kişi, Fârâbî'nin tarifıyla erdemli devletin ve bütün erdemli yeryüzünün (ma'mure) ilk başkanıdır (er-reisü'l-evvel).⁴⁴¹ Tusî'nin erdemli başkanının özellikleri, Fârâbî'nin devlet başkanının özellikleriyle paralellik arz eder.

Tûsî, erdemli bir hükümdarın şu yedi hasleti üzerinde toplaması gerektiğini söyler:

- 1- Zürriyet (soyluluk, haseb, ubuvvet)
- 2- Yüce gayelilik (ulüvv-i himmet)
- 3- Görüş sağlamlığı (metânet-i re'y)
- 4- Azim (erkeklerin azmi, azmü'l-mülûk, azîmet-i tamâm)
- 5- Sabırlı olmak (sabr ber mukâsât-i şedâyid)
- 6- Zenginlik (yesâr)
- 7- Uygun yardımcılarıdır.⁴⁴²

Hükümdarda bulunması gereken bu yedi özellik ve öncesinde belirtilen “hikmet, tam akletme, iyi ikna ve hayal ettirme gücü ve savaşma gücü” özellikleri Fârâbî ve Maverdî'nin hükümdarın evsâfına ilişkin görüşlerinin sentezi gibidir.⁴⁴³

Tûsî'nin belirlediği ideal başkanın özelliklerinden hikmet ve tam akletme- Fârâbî'nin belirlediği filozof olmak, görüş üstünlüğü ve hüküm verme noktasında akıl yürütme ve üstün bir pratik akla sahip olmak, iyi anlama ve idrak yeteneğine sahip olmakla; yüce gayelilik- yüksek ruhlu olmakla; görüş sağlamlığı- görüş üstünlüğü ve hüküm verme noktasında akıl yürütme ve üstün bir pratik akla sahip olmakla; azim- azimli, kararlı ve cesur olmakla; sabırlı olmak- şehvetinin peşinde koşmamak ve kararlı olmakla; iyi ikna ve hayal ettirme gücü- güzel izah edebilmek ve çıkardığı yeni kanunlar hususunda halkı sözle aydınlatma ve onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmakla ilgilidir. Tûsî'nin hükümdarın ilk özelliği olarak belirlediği soyluluk özelliği, diğer özellikler arasında daha çok göze çarpmaktadır. Buradaki soyluluk vurgusunun “imamet” nazariyesine zemin oluşturmak amacını

⁴⁴¹ Fârâbî, *Fusul*, s. 66; Adnan Ayaz, *agt.*, s. 183

⁴⁴² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 291; Tûsî'nin belirlediği erdemli hükümdarın özelliklerini Şehrezûrî, Resâilü's-Şeceretü'l İlahiyye fi Ulûmi'l Hakâiki'r-Rabbâniyye adlı eserinde aynen kullanmıştır. Bkz. Salih Yalın, *agm.*, s. 12

⁴⁴³ Anar Gafarov, *agt.*, s. 265

taşıdığını düşünmekteyiz. Akıl kuvvesinin üstünlüğü ve bedenî faziletler gibi özellikler hariç olmak üzere insanları doğruya yöneltme, ikna etme, güzel izah gibi kılavuzluk ile ilgili özellikler, Fârâbî ve Tûsî'nin başkanda olması gerektiğini düşündükleri nebevî vasıflardandır.

Tûsî'nin hükümdarın özelliklerine ilişkin belirlediği yedi özellik, Devvânî ve Kınalızâde tarafından soyluluk özelliği sona alınmak kaydıyla eserlerine alınmıştır.⁴⁴⁴ Tûsî'nin başkan ile imam arasında kurmaya çalıştığı bağlantı onu soyla ilgili hassas olmaya iterken, diğer iki filozofta böyle bir kaygı sözkonusu değildir.

2.2.4.2. Hükümdarın Görevleri

Tûsî, ahlakın düzeltilmesi ve korunmasında tıbb-ı rûhânîye başvurduğu gibi siyâset görüşünde de Fârâbî'den etkilenerak hükümdar için “âlemin doktoru”⁴⁴⁵ tabirini kullanır. Âlem hastalandığı zaman onu erdemli hükümdardan başkası iyileştiremez. Hükümdar, bir tabibin beden mizacının itidalini koruması ve bozulduğunda da tedavi tedbirlerini alması gibi devletin mizacını koruma ve düzeltmeyle mükelleftir. Tûsî'nin devleti bedene benzetmesi, Eflatun'un “devleti, bireyin büyütülmüş şekli olarak”⁴⁴⁶ görmesiyle uyumludur. Bu anlayışı Kınalızâde ve Devvânî'de de görmek mümkündür.⁴⁴⁷ Âlemin hastalığı biri tiranlık diğeri kaotik deneyimler olmak üzere iki türdür. Zorba hükümdar, halkını köle yapar ve âlemin kaosa sürüklenmesi ise düzen kurucu bir hükümdarın olmayışı sebebiyledir. Bu noktada hakiki bir hükümdar, halkını dengede tutmalı, bozulma varsa düzeltmeli ve kaosu önleyecek her türlü tedbire başvurmalıdır. Toplumların gidişatı düzgünse, düzeni sağlamsa ve adalet üstün tutulursa devlet ayakta kalmayı başarır.⁴⁴⁸

Tûsî, erdemli hükümdarın en önemli görevinin devletinde “*adaleti tesis etmek*” olduğunu belirtir. Ona göre hükümdar, *adalet gereğince halkı istidadı doğrultusunda yönlendirmeli ve herkesin hak ettiği mertebede kalmasını sağlamalıdır*. Bunun nedeni, insan doğalarının farklılığıdır. İnsanların bir sanatta sebat etmesi gerektiğini söyleyen Tûsî, sanatkârın sanatında ustalaşmasının, ancak uzun süreli gayretlerle gerçekleşeceğini söyler. Ayrıca bir kişinin birden fazla sanat

⁴⁴⁴ Anay, *agt.*, s. 377-378; Kınalızâde, *age.*, s. 426-440

⁴⁴⁵ Fârâbî, *Füsûl*, s. 60; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 292

⁴⁴⁶ Eflatun, *Devlet*, s. 134-135, 142-143 (435a-e, 441c-d).

⁴⁴⁷ Tûsî, *age.*, s. 292; Fârâbî, *Füsûl*, s. 124; Anay, *agt.*, s. 337; Kınalızâde, *age.*, s. 440

⁴⁴⁸ Tûsî, *age.*, s. 293

bilse bile onu en üstün olduğu sanatla meşgul etmek gerektiğini ifade eder.⁴⁴⁹ Bu tavsiyelerin sebebi, asıl amacı yardımlaşma ve iyilikler olan erdemli toplanmanın daha yetkin bir şekilde yapılmasını sağlamaktır.

Tûsî'ye göre hükümdar, tebaasının durumunu gözetmeli ve adaleti tesis ederek kanunları korumayı kendine ilke edinmelidir. Tûsî'ye hükümdarın görevleri şunlardır:

- 1-** Adalet gereği dikkat etmesi gereken ilk şey halk sınıflarını denk tutmaktır. Halk sınıflarının denliğini dört unsurun denliğiyle oluşan düzgün mizaca benzeten Tûsî, şehir unsurlarını sosyal ve siyâsal ayırım ilkelerini dikkate alarak dört sınıf olarak belirlemiş ve onların her birini doğadaki dört unsurdan biriyle ilişkilendirmiştir. Bu sınıflar:
 - a-** *Kalem ehli:* Bunlar din ve dünyanın düzenini sağlayanlardır. İlim erbabı, fakihler, kâtipler, mühendisler, muhasebeciler, müneccimler, şairler, doktorlar vb. Onlar dört unsurdan su mesabesinde.
 - b-** *Kılıç ehli:* Bunlar vatani koruyan yiğitlik ve cesaret ehli kimselerdir. Savaşçılar, mücahitler, gaziler vb. kişilerdir. Onlar dört unsurdan ateş mesabesinde.
 - c-** *Muamele ehli:* İnsan türünün geçiminin onlar sayesinde sağlandığı tüccarlar, sanatkârlar, zanaatkârlar bu gruptandır. Onlar dört unsurdan hava mesabesinde.
 - d-** *Ziraat ehli:* Toplumun kalıcılığını ve zarûrî ihtiyaçlarını hazırlayan rençberler, çiftçiler, ekincilerdir. Onlar dört unsurdan toprak mesabesinde.⁴⁵⁰

Hükümdarın tebaayı dört sınıf olarak belirlemesinin yanında bu sınıfları sayarken kurduğu hiyerarşi de dikkate değerdir. Toplanmalarda aslolan yardımlaşma meselesi, yönetimde de geçerlidir. Buna göre başkan, halkını sınıflarken ilk etapta yönetim işlerinde kendine yardım edecek bir zümre oluşturmalıdır. “Kalem ehli” denilen bu entelektüel sınıf, başkanın altındaki yönetim kademelerini işgal edenler ve hikmete diğer sınıflardan daha yakın olanlardır. Başkan, kurduğu sistemin devamını sağlamak için ikinci sınıf olarak “kılıç ehlini” oluşturmalıdır. Devlette adaletin tesisi

⁴⁴⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 276

⁴⁵⁰ *Age.*, s. 295

için öncelikle güvenlik olmalıdır. Bu görev ise kılıç ehline düşmektedir. Bu sınıfın devleti korumak, güvenliği sağlamak ve gerektiğinde de savaşmak gibi vazifeleri vardır. Üçüncü sınıf olarak en alt üretim sınıfıyla diğer üst sınıfların ürün paylaşımını düzenleyen, altındaki sınıfa nazaran daha nitelikli ürünler veren “muamele ehli” vardır. Halkın en alt sınıfını ise “ziraat ehli” oluşturur. Bu sınıf, devletin zarûrî ihtiyaçlarını karşılar. Onlar, diğer gruplara nazaran bilgiye ve sanatlara en uzak olanlardır. Bu sınıfların bu şekilde sıralanması, hikmete yakınlıkla ilgilidir. Dört sınıftan kalem ehli hikmete en yakın, ziraat ehli ise en uzak olan sınıflardır. Kalem ehli, devletin en erdemlisi olan başkanın “hikmet” yönünü, kılıç ehli “şecaat” yönünü, ziraat ehli “azmini”, muamele ehli de “düzenleyici” yönünü temsil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında bu sınıfların, başkanın niteliklerinin devletteki yaygın hallerini temsil ettiği söylenebilir. Başkana en yakın ve en üst sınıf olan kalemiyenin ilim ehli olması da önemli bir husustur. Başkana en yakın olan bu sınıfın aynı zamanda ilâhiyyûn olarak tanımlanması, hem dinî hem de dünyevî ilimlerde ehil olması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir.

Bu unsurlardan birinin diğerine baskın olması durumunda toplumun itidali bozular ve kargaşa çıkar. Tûsî, her grubun birbiriyle ve kendi içerisinde dengede tutulması gerektiğini söyler. Grupların dengesi başkanın görev alanına girmektedir. Her grubun iç dengesi de birbiriyle yardımlaşmalarıyla sağlanır. Tûsî, her unsurun kendine has bir yardımlaşması olduğunu ve bu yardımlaşmanın aynı zamanda onların kendilerine has erdemleri olduğunu söylemiştir. Buna göre “işlerde yardımlaşma, ziraat ehlinin erdemi; mallarda yardımlaşma, muamele ehlinin erdemi; siyâsi görüşte yardımlaşma hükümdarların erdemi; hikmette yardımlaşma ise ilahîyyûnun erdemidir. Onların hepsinin yardımlaşması ise iyilikleri oluşturarak devleti imar eder. Tûsî'nin belirlediği dört sınıf, Kınalızâde'de aynı şekilde “kalem sahipleri, kılıç sahipleri, meslek erbabı ve sanatkârlar, çiftçi ve ekinciler” olarak geçmektedir. Onların temsil ettiği unsurlar da aynı şekilde sırasıyla “su, ateş, hava ve toprak” olarak ifade edilmiştir. Devvânî'de de aynı şekilde “ehl-i ilm, ehl-i şemşir, ehl-i muamele ve ehl-i ziraat” olarak geçmektedir ve temsili unsurları da sırasıyla “su, ateş, hava ve toprak” olarak ifade edilmiştir.⁴⁵¹

⁴⁵¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 295; Anay, *agt.*, s. 341-342; Kınalızâde, *age.*, s. 446-448

- 2- Adaletin ikinci şartı ise hükümdarın tebaanın haline ve fiillerine bakması, onlara istidadına göre hak vermesidir. Bu hak, kişilerin durumuna ve yeteneğine göre onlara makam ve mal verilmesidir.
- 3- Adaletin üçüncü şartı hükümdarın halk sınıflarının arasındaki eşitliği gözetmesidir.⁴⁵² Bu eşitlikle adalet sağlanmış olur.

Devvânî, Tûsî'nin adalete ilişkin görüşlerinden etkilenmiş ve özellikle hükümdarın adaleti sağlamak için gayret göstermesini tavsiye etmiştir. Devvânî: “adalet binası on kaide üzerine bina edilmiştir” şeklinde bir ifade kullanarak adalet bahsini ayrıntılı olarak incelemiştir.⁴⁵³ Kınalızâde ise Tûsî ve Devvânî’de göremediğimiz Aristoteles’e nisbet edilen ve İbn Haldun’dan⁴⁵⁴ bildiğimiz sekiz maddelik “adalet dairesi”ni eserine almış ve devletin ancak bu kaidelerle ayakta kalabileceğini savunmuştur.⁴⁵⁵

- 4- Tûsî, bir hükümdarın halkını tanıması ve onlara hallerine göre davranması gerektiğini söyler. Hükümdar, halkın sanatsal ve siyâsal becerilerinin dışında bireysel doğalarına ve eylemlerine göre onlara muamele etmelidir. Tûsî, insanları tabiatı ve eylemleri itibariyle beş sınıf olarak belirlemiştir:
 - a- Doğası itibariyle iyiliksever olan ve iyilikleri başkalarına dokunanlardır. Bunlar en büyük başkana benzerler.
 - b- Doğası itibariyle iyiliksever olan ama iyilikleri başkalarına dokunmayanlardır. Onlara değer verilmeli ve yardımcı olunmalıdır.
 - c- Doğası itibariyle iyi ya da kötü olmayanlardır. Böyle insanları istidatlarına göre yetkinleştirmeye çalışmak ve onları iyiliğe teşvik etmek gerekir.
 - d- Doğası itibariyle kötü olmasına rağmen kötülükleri başkasına dokunmayanlardır. Bu insanları hor ve hakir görmek, öğütleyerek, yasaklayarak, korkutarak ya da müjdeleyerek ikaz etmek gerekir.
 - e- Doğası itibariyle kötü olan ve kötülüğü başkasına dokunanlardır. Bunlar yaratılmışların en aşağısı hem de en rezil olanıdır. Böylelerinin doğası, en büyük başkanın doğasının tam zıttıdır. Bunlardan umut verici olanları eğitim ve

⁴⁵² Tûsî, *age.*, s. 296-298; Anay, *agt.*, s. 368

⁴⁵³ Anay, *agt.*, s. 369

⁴⁵⁴ İbn Haldun, *Age*, c. 1, s. 74

⁴⁵⁵ Kınalızâde'nin devletin adalete olan ihtiyacını belirtmek üzere bu sekiz maddeyi şiirsel şekilde ifadesi şöyledir: “1- Adl’dir mucib-i salâh-ı cihan. 2- Cihan bir bağdır dîvarı devlet. 3- Devletin nâzımı şeriattır. 4- Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk. 5- Mülk zabt eylemez illa leşker. 6- Leşkeri cem edemez illa mal. 7- Malı cem eyleyen raiyettir. 8- Raiyeti kul eder padişah-ı âleme adl.” Kınalızâde, *age.*, s. 498

yasaklamalarla ıslah etmek gerekir. Kötülüğü kapsamlı olan ve ıslah edilemeyenlerin ise kötülüklerini gidermeye çalışmak gerekir. Kötülüğü gidermenin hapis, sınırlama, sürgün vb. yolları vardır. Bu tip cezalarla da yola gelmeyen, kötülüğü aşırı olanlar ise uzuv kesme gibi büyük cezalara çarptırılabilir. Allah'ın hikmetle yarattığı bir binadan umut kesmek doğru değildir.⁴⁵⁶

Tûsî'nin özellikle son iki grup için önerdiği tedbirler Fârâbî'nin türediler için verdiği tavsiyelerle uyuşmaktadır.⁴⁵⁷ Kınalızâde, Tûsî'nin insanların hallerine ve alınacak tedbirlere ilişkin görüşleriyle benzer düşünmektedir. Devvânî ise diğerlerinin aksine özellikle cemiyeti ilgilendiren suçlara dikkat çeker ve böyle durumlarda mensubu bulunduğu Şafîi fihhının hükümlerine göre hareket edilmesi gerektiğini söyler.⁴⁵⁸

- 5- Hükümdar adaleti tesis ettikten sonra halkına ihsanda bulunmalıdır. Çünkü ihsan, adaletten sonraki en büyük erdemdir. Hükümdarın halkını adalet ve erdem yasalarına bağlı tutması gerekir. Devletlerin ayakta duruşu hükümdarla, hükümdarın yönetimiyle, yönetiminki de hikmetle olur.
- 6- Hükümdar halkını kendinden uzaklaştırmamalı, dedikoduculara delilsiz inanmamalı, umut ve korku kapılarını kapatmamalıdır. Erdem ehli ile yakın olmalı, devlet işlerini bir an bile aksatmamalıdır. Eğer kendi nefisini tatminle uğraşırsa devlette bozulmalar başlar, halk kötülüğe mutsuzluğa düşer.⁴⁵⁹
- 7- Hükümdar, haberci ve casusları düşmanların hallerini araştırma hususunda değerlendirmelidir.
- 8- Hükümdar, düşmanların kalplerini teslim almaya çalışmalı, savaş ise son tercih olmalıdır. Amacı sırf iyilik ve din talebi olan savaştan ise asla kaçınmamalıdır.
- 9- Ordu işlerini yiğit ve cesaretli, isabetli görüş ve tam idare yeteneği olan, deneyim sahibi bir komutana vermelidir.⁴⁶⁰

Tûsî, eserinde Aristoteles'in İskender'e yaptığı tavsiyeyi belirterek devleti korumanın iki şekilde olduğunu, bunların ise dostların birliği (ittifakı) ve

⁴⁵⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 296-297; Benzer görüşler için bkz. Kınalızâde, *age.*, s. 481

⁴⁵⁷ Fârâbî, *Siyâse*, s. 125-126

⁴⁵⁸ Kınalızâde, *age.*, s. 448-451; Anay, *agt.*, s. 363

⁴⁵⁹ Tûsî, *age.*, s. 299; Anay, *agt.*, s. 369

⁴⁶⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 301-302; Kınalızâde, *age.*, s. 458-460: Kınalızâde, casus konusuna önem verir ve bu hususta özellikle geçmiş halifelerden örnekler vererek konunun hassasiyetine değinir.

düşmanların anlaşmazlığı olduğunu söyler. Bu tedbirlerin devleti korumak için elzem olduğunu da ilave eder.⁴⁶¹ Tûsî'ye göre Yaratıcının takdirinden sonra zafer iki kişindir: Birincisi ve övüleni din talibidir. İkincisi ve yerileni ise intikam talibidir.⁴⁶²

Tûsî, siyâset görüşünde genel manada Fârâbî'den etkilenmiş ve bu doğrultuda bir devlet ve hükümdar tipi oluşturmuştur. Eflatun ve Fârâbî ile uyumlu olarak hükümdarlık yönetimini fazıl siyâset şekli olarak belirlemiştir. Tûsî'ye göre insanların gayesi gerçek mutluluğa ulaşmak olmalıdır ve buna ancak erdemli bir devlette ve erdemli bir hükümdarın kılavuzluğunda kavuşulabilir. Devleti insan bedeniyle ilişkilendiren Tûsî, devlet başkanını bedenın amir organı olarak kabul edilen kalbe benzetmiştir. Buna göre bedenın selameti kalbin kontrolünde olmasıyla, devletin selameti de erdemli bir başkanın yönetiminde olmasıyla. Tûsî, bir devletin en önemli unsuru olarak belirlediği başkanın vasıflarına ilişkin belirlemelerde bulunmuştur. Bu vasıflar, zihinsel ve bedenî üstünlüklerin yanında tabî faziletleri de kapsamaktadır. Erdemli hükümdar, her açıdan halkının en faziletlisi olmalıdır. Tûsî'nin erdemli yönetici için belirlediği özellikler, Fârâbî'nin belirlediği özelliklerle uyumludur. Fârâbî'nin en temel şart olarak belirlediği Faal Akılla ittisal ve filozof olmak gibi özellikler, Tûsî'de *hikmet sahibi olmak, ilahi onayla desteklenmek* gibi özelliklerle karşılanmaktadır. Tûsî'nin hükümdara ait saydığı bu özellikler, imamın vasıflarıyla da örtüşmektedir. Tûsî, erdemli hükümdarın vasıflarını belirledikten sonra hükümdarın görevlerini bildirmektedir. Bunlar: Hükümdarın halkı istidatlarına göre sınıflandırması, onlara kılavuzluk etmesi ve devleti korumak için alınacak tedbirlerdir.

2.2.5. Tebaanın Görevleri

Tûsî, devletin en iyi şekilde yönetilmesi hususunda hükümdarda olması gereken özellikleri belirlemiş ve hükümdarın dikkat etmesi gereken durumlara dikkat çekmiştir. Hükümdarın halkına karşı sergilemesi gereken tutumları açıklayan Tûsî, halkın, hizmetçilerin ve yönetim kademesindeki diğer insanların da hükümdara karşı sergilemesi gereken tutumları belirlemiştir. Tûsî, hükümdar-halk ya da efendi-

⁴⁶¹ Tûsî, *age.*, s. 294; Kınalızâde, *age.*, s. 458; Anay, *agt.*, s. 347

⁴⁶² Tûsî, *age.*, s. 292

hizmetçi ilişkisini çift yönlü bir sorumluluk bağlamında incelemiş ve halkın tutumunu, yönetime etkileri açısından değerlendirmiştir.

Tûsî, sevgi bahsinde hükümdar-halk ilişkisine zemin oluşturacak noktalara değinmiştir. Allah'a olan sevgiden sonra en efdal sevginin kişinin ana-babasına olan sevgisi olduğuna dikkat çekmiş ve baba sevgisini hükümdara olan sevgisiyle özdeşleştirmiştir. Tûsî, hükümdarın halkını bir evlat gibi sevmesini, halkın da hükümdarı baba mesabesinde görmesini ve ona göre davranması gerektiğini söylemiştir.⁴⁶³ Tûsî, tebaanın hükümdara itaatkâr ve saygılı olması gerektiğini bir aile ilişkisi bağlamında temellendirmiştir.

Tûsî, tebaanın hükümdarına karşı görevlerini şöyle sıralamıştır:

- 1- Hükümdara kalple ve dille nasihat ve iyilik etmede bir kusura mahal verilmemelidir.
- 2- Onları övmeye büyük gayret gösterilmelidir.
- 3- Emir ve yasaklara memnuniyetle uyulmalı ve hükümdarın ihtişamını korumaya itina gösterilmelidir.
- 4- Bela ve sıkıntılı zamanlarda aile, din, millet ve devletin korunabilmesi için can ve mallar feda edilebilmelidir.
- 5- Hükümdara hizmette nitelikli olmayanlar, hükümdarla yakın olmaya çalışılmamalı. Hükümdarlara yakın olmanın ateşe girmeye ve yırtıcı hayvanlara yakınlaşmaya benzediği unutulmamalıdır.
- 6- Hükümdarın hizmetiyle görevli olanlar (vezir vb.) vazifelerini düzenli ve ihtiyaklı bir şekilde sürdürmelidir.
- 7- Hükümdarın sırlarını her halükarda saklamaya özen göstermelidir.
- 8- Hükümdarın kararlarına ani müdahale edilmemelidir.
- 9- Hükümdarla samimi bile olursa ona hiçbir şekilde suç atfetmemeleri, gerekirse çirkinliği kendisine döndürmelidir.⁴⁶⁴

Tûsî, halkın hükümdara karşı sergilemesi gereken tutumlara ilişkin İbnü'l-Mukaffa'nın (ö.759) Âdâb'ından da tavsiyeler nakleder.⁴⁶⁵ Bu tavsiyeler şu şekildedir:

⁴⁶³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 255; Kınalızâde, *age.*, s. 404; Anay, *agt.*, s. 382

⁴⁶⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 306-308

- 1- Hükümdar sana kardeşçe yaklaşsa da sen onu efendin bilmeye devam et.
- 2- Seni kendisine daha çok yaklaştırırda da sen ona saygını fazlalaştır.
- 3- Ona yalvarma, dua gibi sözlü yağcılıklar yapma.
- 4- İşleri hükümdarın istekleri doğrultusunda belirle.
- 5- Sözlerini doğruyla ve güzel yönlerini duyur kötü yönlerini gizle.⁴⁶⁶

Tûsî, hiçbir hizmetin vezirin hükümdara hizmetinden daha tehlikeli olmadığını, böylelerine haset edildiğini bu yüzden vezirlerin çok dikkatli olması gerektiğini söyler. Tüm bu hususlar dikkate alındığında Tûsî, bir vezirin temel özellikleri olarak “doğruluk, ağırbaşlılık, hilm ve tutarlılık olduğunu belirtir.⁴⁶⁷

Tûsî, fazıl siyâset olarak erdemli hükümdar, erdemli halk ve erdemli devlet gibi ideal bir yapı oluşturmayı amaçlamış ve bunun için belirlediği tüm unsurları faziletle temellendirmeye çalışmıştır. Özellikle erdemli devletin erdemli hükümdarı için belirlediği üstün meziyetler, üst düzey bir idealizmin göstergesidir. Hükümdar için belirlediği vasıflardan biri olan “uygun yardımcıları” özelliğinin yukarıda vezir ve hizmetçilere verilen tavsiyelerle uyumlu olduğunu görmekteyiz. Filozof-vezir Tûsî'nin hizmet ettiği kişinin Hülagü gibi sert ve acımasız hükümdarlar olduğu da hesaba katılırsa hükümdar yardımcıları için verilen tavsiyelerin ne anlama geldiği daha iyi anlaşılacaktır. Tûsî'nin belirlemiş olduğu hizmetçi-hükümdar ilişkisi, İslam siyâset düşüncesi alanında sonraki filozoflarca benimsenmiş özellikle de Devvânî ve Kınalızâde tarafından⁴⁶⁸ benzer görüşler ifade edilmiştir.

2.2.6. Erdemli Hükümdar ve İmamet Düşüncesi

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ona kimin ve hangi vasıflardaki kişinin vekil olması gerektiği hususunda ihtilafa düşmüştür. Bu ihtilaf, Şîi-Sünnî mezheplerinin itikad farklılığını derinleştirmiştir. İslamda Hz. Peygamber'in vekili ve Müslümanların yöneticiliği makamı "hilafet" ve "imamet" olarak adlandırılırken bu makama gelenler ise "halife" ve "imam" olarak isimlendirilmiştir.⁴⁶⁹ Hz. 'Ebu Bekir'e "Halifetu Resulullah", Hz. Ömer'e de "Emiru'l-

⁴⁶⁵ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 221

⁴⁶⁶ Tûsî, *age.*, s. 310-311

⁴⁶⁷ *Age.*, s. 312

⁴⁶⁸ Kınalızâde, *age.*, s. 471-475; Anay, *agt.*, s. 382-385

⁴⁶⁹ İbn Haldun, *age.*, s. 269-270

Mü'minin" dendiği bilinmektedir.⁴⁷⁰ Sünnî literatürde imamet ve hilafet⁴⁷¹ kelimeleri eş anlamlı kullanıldığı halde, Şîî literatürde imamet⁴⁷² meşru ve elzem devlet başkanlığı, hilafet ise sadece fiilî yönetim için kullanılmıştır. Buna göre “imam meşru devlet başkanı (dejure), halife ise iktidarı fiilen elinde bulunduran (de facto) kişidir.” Şîa, Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin,⁴⁷³ Ehl-i sünnet ise özellikle belli bir dönemden sonra iktidarı fiilen elinde bulunduran Emevi ve Abbasî halifelerinin meşru devlet başkanı olmalarını sağlayan teorik esasları ortaya koymaya çalışmıştır. “Şîa'ya göre devlet başkanı sadece İslam toplumunu yöneten kişi değil, hem siyâsi hem de dini bir liderdir. İmam; günahsız, gizli bilgilere vâkıf ve şeriatın batınını bilen bir kimsedir. Hz. Muhammed'in vefatıyla nübüvvet sona ermiş, fakat velayet imamlarda yaşamaya devam etmiştir.”⁴⁷⁴ Bu üstün nitelikli imamlar, Sünnî anlayıştaki siyâsî yöneticilikten (halife) farklı olarak nass ve tayinle belirlenen kutsî bir görevlidirler.⁴⁷⁵

İmamet kurumu çerçevesinde en fazla tartışılan diğer bir mesele, devlet başkanında bulunması gereken nitelikler olmuştur. Bu niteliklerin başında devlet başkanının günahsız (masum) olması gelir. İmamiyye'nin bu masumiyet anlayışı Allah adına hükmeden, yorumlarda bulunan teokrat bir yönetici, dolayısıyla bir teokrasi anlayışı ortaya çıkarmaktadır. İmamiyye, devlet başkanının aynı zamanda “toplumun en faziletlisi” olması gerektiğini söyler. Şîî anlayışa göre Hz. Peygamber'den sonra İslam toplumunun en faziletlisi Hz. Ali'dir; dolayısıyla o varken ondan mertebeye daha düşük faziletli halife olması söz konusu değildir.⁴⁷⁶ İsmailiyye'nin bütün gruplarına göre Hz. Ali'nin imameti Kur'an-ı Kerim'de açık biçimde veya sembolik tarzda belirtilmiştir.⁴⁷⁷ Şîîler, “yaşadığı dönemin imamını bilmeyen kişi, ömrünü cahiliye ölümüyle sona erdirmiş olur” mealindeki hadisle, imamet inancını temellendirirler.⁴⁷⁸

⁴⁷⁰ Hasan Onat, Şîî İmamet Nazariyesi, *AÜİFD*, 1992, Sy. XXXII, s. 89

⁴⁷¹ Casim Avcı, “Hilafet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1998, c. 17, s. 539

⁴⁷² M. Akif Aydın, “İmamet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2000, c. 22, s. 201

⁴⁷³ İbn Haldun, *age.*, s. 278

⁴⁷⁴ İmamiyye: İmamet dinin esaslarından kabul eden, bazen Şîa ve İsmailiyye ile eş anlamlı olarak kullanılan Şîî fırkaların ortak adı. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, “İmamiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2000, c. 22, s. 207

⁴⁷⁵ M. Akif Aydın, *age.*, s. 204

⁴⁷⁶ M. Akif Aydın, “İmamet”, *age.* içinde s. 205

⁴⁷⁷ er-Ra'd, 13/7; en-Nur, 24/3-5

⁴⁷⁸ Müslim, İmare, 58; Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmamet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2000, c. 22, s. 202

Nasîruddîn Tûsî'nin 13. asrın en önemli Şîî âlimlerinden olduğuna dair birçok kaynakta delil bulmak mümkündür. Tûnikâbûnî gibi eserlerde onun Şîîliğine dair güçlü rivayetler vardır. Kutbeddin Şîrazî gibi birçok âlimin onun vesilesiyle Şîîliği kabul ettiği rivayet edilir. Hamid Dabaşî'ye göre bu tip anekdotlar, filozof-vezirin ciddi bir Şîî olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca bazı yazarların iddiasına göre on iki imam inancında olan Tûsî'nin Şîî kültüründe menkıbevi bir tarafı olması⁴⁷⁹ onun Şîî olduğunun kanıtlarındandır.

Tûsî'nin kelâm alanında yazdığı en mühim eseri olan Tecrîdu'l-i'tikâd, Şîî felsefî kelâmının ilk örneklerindedir. Altı bölümden oluşan bu kitabın beşinci bölümü, Tûsî'nin de mensup olduğu İmâmiyye mezhebinin inanç esaslarına ayrılmıştır.⁴⁸⁰ “Tûsî, kelim, tasavvuf ve felsefenin meczedildiği Şîî İslam düşüncesinin iyi bir örneğidir.”⁴⁸¹ Tûsî, bir dönem Kûhistan'ın İsmailî Valisi Nasreddin'in yanında olmuş ve onun isteği üzerine İsmailî ideoloji etkisinde eserler vermiştir. Daha sonra bazı görüşlerini değiştirse de Şîî itikadın temel prensiplerine ömrü boyunca sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Tûsî, örneğini İbni Sina'da da gördüğümüz filozof-vezirlik kurumunun temsilcilerindedir.⁴⁸² Hülagü'nün yanında vezirlik yapmış ve onun nazarında değerli bir âlim olmuştur. Müslüman bile olmayan bir hükümdarın himayesini kazanarak Şîî ilim dünyasının kurtarıcısı olmuştur. Eserlerini ve ideallerini onun hamiliğinde gerçekleştirmiştir.

Tûsî, sıradan bir Şîî âlimi değildir. Devrinin aklî ve naklî ilimlerine hakîm ve siyâsetle iç içedir. Şîîliğinin de pasif bir mezhep tabîyeti olmadığına, Meraga'nın inşası ve birçok âlimi Şîîleştirilmesi kanıt niteliğindedir. Bunların yanında ahlak felsefesindeki yeri de yadsınamayan Tûsî'nin Ahlak-ı Nasîrî'yi İsmailî bir hükümdarın talebiyle yazmış olduğu unutulmamalıdır. Ahlak felsefesine toplumsal bir form kazandıran Tûsî'nin siyâsî görüşünde en önemli unsur vücudun âmir organı benzetmesiyle “başkandır”.⁴⁸³ Önemli bir Şîî mütekellimi olan Tûsî'den mensubu olduğu mezhebin belirleyici inanç esaslarından biri olan imamet ile ilgili bir risale yazılması istenince “İmamet Risalesi” adında veciz bir eser yazmıştır.⁴⁸⁴ Daha önce

⁴⁷⁹ Hamid Dabaşî, *age.*, s. 186

⁴⁸⁰ Agil Şîrinov, *agt.*, s. 27

⁴⁸¹ Henry Corbin, *age.*, c. 2, s. 113

⁴⁸² *Age.*, s. 179

⁴⁸³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nasîrî*, s. 244; Fârâbî, *Medîne*, s. 99

⁴⁸⁴ Tûsî, *İmamet Risalesi*, Çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, 1996, c. 35, s. 179-191

Kuleynî, Kummî gibi Şif âlimlerin bu konuya dair mühim eserleri olsa da Tûsî'nin bu risalesi, imamet düşüncesi bakımından toparlayıcı bir özellik taşımaktadır. Bu üç âlim, farklı zamanlarda yaşamış ve Şifliğin tarihî seyrinde ciddi katkılarda bulunmuşlardır.⁴⁸⁵

Tûsî'ye göre İmam, dini ve dünyevi hususlarda, yeryüzündeki “*umumi riyasete asaleten sahip*” olan insandır.⁴⁸⁶ Bu ifade Tûsî'nin imamet anlayışını özlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre imam belirli bir bölgeyi değil tüm yeryüzünü yönetmesi gereken kişidir. İmam için kullanılan “umumi riyasete asaleten sahip” ifadesiyle Ahlâk-ı Nâsırî'deki “*zürriyet, soyluluk*” gibi vasıflar paralellik arz etmektedir.⁴⁸⁷

Tûsî'ye göre ehl-i hak da denilen kurtuluşa erenler, “tevhide, adalete, nübüvvet ve imamete” inananlardır. İmameti usul-i dinin diğer esaslarıyla birlikte ve tevhid, adalet ve nübüvvetten hemen sonra işlemesi Tûsî'nin imamete olan bakışını göstermektedir.⁴⁸⁸ Nübüvvetten hemen sonra bahsettiği imamet kurumu, bir nevi nübüvvetin devamı ya da onun yerini doldurur bir nitelik kazanmaktadır.

Tûsî'ye göre Allah kullarını güçleri nisbetinde mükellef kılar ve bu mükellefiyetlerden doğan görevler, insanlara lütuf olarak yüklenir. Nübüvvet de böyle bir lütuftur. İmamete lütuf nokta-i nazarından bakan Tûsî'ye göre insanlara imam tayin edilmesi olmazsa olmaz bir lütuftur. Tûsî'ye göre Allah'ın fiilinden olan bütün lütuflar vacibdir ve insanlar bu lütuflarla mükelleftir. Tûsî, böyle bir lütfu bahşetmenin (imamın nasbı) Allah'ın üzerine vacip olduğunu söyler.⁴⁸⁹ İmam, tayin edilip görevlendirildiğinde, mükelleflerin vecibeleri yerine getirmelerini ve kötülükten vazgeçmelerini sağlar. Allah yarattığı varlıkları en iyi bilen ve onlar için en doğruyu belirleyendir. Bir vücudun sağlıklı olması tüm organlarının itidalli bir şekilde ve amir organ olan kalbin kontrolünde çalışmasına bağlıdır. İnsanların da sağlıklı ve mutlu yaşaması da itidalin sağlanmasıyla gerçekleşir. Bunu sağlayacak bir düzen ancak sanatkârının belirlediği şartlarda gerçekleşir. Tûsî, tüm varlığın yaratıcısı olan Allah'ın kulları için en uygun şartları lüftettiğini söyler. İnsanların itidali, umumi riyasete asaleten sahip olan, üstün vasıflara sahip kişi olan “imam”

⁴⁸⁵ Hasan Onat, *agm.*, s. 89,91

⁴⁸⁶ Tûsî, *age.*, s. 181

⁴⁸⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 291

⁴⁸⁸ Tûsî, *İmamet Risalesi*, s. 180

⁴⁸⁹ *Age.*, s. 185

sayesinde gerçekleşir. Bu bakımdan kullar için imam tayin edilmesi, insan doğası itibariyle en uygun bir lütuftur.⁴⁹⁰

Tûsî, imamın gerekliliğini Allah'ın lütfu olarak izah ettikten sonra imamın seçilme durumunu açıklar. “İmam diğer kullar tarafından seçilir mi?” sorusuyla konuya değinen Tûsî'ye göre kullarını en iyi tanıyan ve onların maslahatını düşünen Allah'ın “kaim nebî”yi seçmeyi kullara bırakması kötü bir iş olurdu.⁴⁹¹ Bu nedenle imam, ancak Allah tarafından nasb edilir.⁴⁹² İnsanların dinî ve dünyevî işlerini yönetecek bir imamın Allah tarafından tayini, tayin edilen kişiyi özelleştiren bir durumdur. Diğer insanlardan “ilahî bir ilhamla ayrılan” kişi muhakkak fiil ve görüşlerinde daha isabetli olacaktır. “İlahî ilhama mazhar olan bu üstün kişi”, Fârâbî'nin “Faal Akılla devamlı surette ittisal eden” erdemli başkanıyla da benzerlik göstermektedir. Tûsî, imama itaat hususunu açık bir şekilde zikretmemiş olsa da imamet meselesini inanç esaslarından saymış olması, imama itaatin dinî yönünü belirtmesi açısından önemlidir. Ayrıca Tûsî'nin imamete ilişkin görüşleri genel manada düşünüldüğünde Allah'ın lütfuyla tayin edilmiş üstün nitelikli bir zat, her şekilde hikmetli davranacağından onun işlerine sorgulamadan uyulmalı düşüncesi de ortaya çıkmaktadır.

Tûsî, İmamet Risalesi'nde imamın vasıflarını sistemli bir şekilde açıklamıştır. O, imamın sahip olması gereken sekiz vasfı şu şekilde belirlemiştir:

- 1- İsmet:** Bu sıfat, kişinin günah işlemesini imkânsız kılan bir sıfattır. Allah'ın nasb ettiği her imam ma'sumdur. Buradaki masumiyet, nebî ve resullerin büyük ve küçük günahlardan beri olması şeklindedir. Tûsî, imamın ne kendi nefesine ne de başka bir imama muhtaç olmaması için bu masumiyeti zarûrî görür. Ayrıca Allah'a vacib olan imamın nasbında masum olmayan birinin tayininin de mantıksız olduğunu söyler.⁴⁹³ İmamın masum olması, onun toplumun en erdemlisi olması itibariyle insanlara örnek olması açısından da önemlidir. İlahî ilhama mazhar olan kişinin masumiyeti esastır.

⁴⁹⁰ Tûsî, *İmamet Risalesi*, s. 182

⁴⁹¹ Hasan Onat, *agm.*, s. 96

⁴⁹² Tûsî, *age.*, s. 182

⁴⁹³ Tûsî, *İmamet Risalesi*, s. 186

- 2- **İlim:** Tûsî, imamın ilim sahibi olmasını şeriat, siyâset, adab vb. dinî ve dünyevî ilimlerden lüzumlu olanları bilmesi şeklinde açıklar.⁴⁹⁴ Tûsî'nin bu görüşü ahlak eserlerinde devlet başkanının felsefî ve dinî ilimleri bilmesi yönündeki görüşleriyle örtüşmektedir. Ayrıca ilim vasfı üç temel erdemden biri olan "hikmet"⁴⁹⁵ erdemine karşılık gelmektedir.
- 3- **Şecaat:** Tûsî, imamın, "fitneyi önlemek, batıl ehlini engellemek ve zorlamak için bu sığata muhtaç" olduğunu, kendisine başkaldıranlara karşı ancak bu sıfatla karşı koyabileceğini söyler. Şecaatın ne olduğunu ahlak eserinde açıkladığı için burada bu kadarla iktifa etmiş ve açıklama yapmamıştır.⁴⁹⁶ Şecaat vasfının, üç temel erdemden biri olan "yiğitlik"⁴⁹⁷ erdemine karşılık geldiğini de söyleyebiliriz.
- 4- **Efdaliyyet:** İmam, tebaasının en faziletlisi, en cesaretlisi, en cömerdi ve olgunluk alameti sayılan her konuda tebaasının en mükemmeli olmalıdır. Tûsî'ye göre imamın toplumun önündeki örnek şahsiyet olması hasebiyle toplumda ondan daha efdal birinin olması düşünülemez.⁴⁹⁸ Bu görüş Fârâbî'nin devlet başkanının toplumun en erdemlisi olması düşüncesiyle de uyumludur.⁴⁹⁹
- 5- **Taharet:** İmam, "yaradılış, huy ve neseb" bakımından kendinden önce ve sonra hoş karşılanmayan ayıplardan uzak olmalıdır.⁵⁰⁰ Tûsî, imamın fitrata en uygun biri olması ve insanların kalbini Allah'a yaklaştırması açısından imamın ayıplardan uzak olması gerektiğini söyler. Kendisine her açıdan itaat edilecek kişi olan imamın eleştirecek bir durumunun olması mantıksızdır. Bu görüş, ahlak eserindeki "organları tamlık, savaşıma gücü vb." özelliklerle de örtüşmektedir.⁵⁰¹ Neseb noktasında ise devlet başkanı için belirlenen "zürriyet" vasfını tamamlamaktadır. İyi bir soydan gelmek, yönetici için önemli olduğu gibi özellikle en tahir soy olan ehl-i beytten gelmek, imam için önemli bir esastır. Buradan

⁴⁹⁴ *Age.*, s. 187

⁴⁹⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 90

⁴⁹⁶ Tûsî, *İmamet Risalesi*, s. 187; Hasan Onat, *agm.*, s. 105

⁴⁹⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 94

⁴⁹⁸ Tûsî, *İmamet Risalesi*, s. 187

⁴⁹⁹ Fârâbî, *Siyâse*, s. 118

⁵⁰⁰ Tûsî, *İmamet Risalesi*, s. 188

⁵⁰¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 275; Fârâbî, *Füsûl*, s. 83

baktığımızda devlet başkanı ile imamın özelliklerinin örtüştüğünü söylemek mümkündür.

- 6- **Akrebiyyet:** İmam, Allah Teâla'ya en yakın kişi olmalıdır. Tûsî, imamların tebaaya takdim ve tayin edilen bir zat olması sebebiyle Allah'a her açıdan en yakın olması gerektiğini ifade eder.⁵⁰² Vahye açık olmak açısından da Allah'a yakınlık önemli bir vasfı teşkil etmektedir. İlahî ilhama mazhar olmak bakımından da akrebiyyet önemli bir vasıftır.
- 7- **Ayet ve Mucizelere Sahip olmak:** İmam, imametinde delalet eden ayet ve mucizelere sahip olmalıdır.⁵⁰³ Tûsî'ye göre imamlar Allah tarafından nasb edildiğini gösterebilmek açısından bazen böyle bir delalete muhtaçtırlar.
- 8- **İnfirad:** İmam, zamanın biricik şahsiyeti olduğundan asrında tek olmalıdır. İmamet, bütün insanlara şamil olduğundan o, tek olmalı⁵⁰⁴ ve böylece tüm insanlığın imamı olmalıdır. Bu görüş, Fârâbî'nin "böyle insanlar her zaman bulunmaz, yüz yılda bir defa gelir"⁵⁰⁵ görüşüyle de uyumludur.

Tûsî, önemli bir Şîî âlimidir ve imametle ilgili belirleyici eser yazacak kadar bu konuda otoritedir. Tûsî, Kûhistan'ın İsmailî Vâlisi Nasîruddîn Muhteşem'in isteği üzerine yazdığı Ahlâk-ı Nâsırî adlı felsefî eserinde bir devletin en önemli unsuru olan devlet başkanını açık bir şekilde imam olarak niteleyecek ifadeler kullanmaz. Öte yandan Ahlâk-ı Nâsırî'deki erdemli hükümdarın vasıflarıyla Tûsî'nin İmamet Risalesi'ndeki imamın vasıflarının bazıları benzerlik arz etmektedir. Tûsî'nin erdemli ve ideal bir devlet başkanının özelliklerini belirlemede Fârâbî'nin bu konudaki özellikle "ilk başkan" ile ilgili görüşlerinden etkilendiği açıktır. Fârâbî'nin erdemli başkanının özelliklerinin Şia'nın imam görüşüyle benzeşmesi, bazı araştırmacılar tarafından Fârâbî'nin Şîî olma ihtimalinin tartışılmasına neden olmuştur.⁵⁰⁶ Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî'de daha ziyade felsefî ahlak eserine uygun olarak, Fârâbî sistemine bağlı kalmış, İmamet Risalesi'nde ise Şîî düşüncenin temel yapıtaşlarını ortaya koymuştur.

⁵⁰² Tûsî, *İmamet Risalesi*, s. 188

⁵⁰³ *Age.*, s. 188

⁵⁰⁴ *Age.*, s. 188

⁵⁰⁵ Fârâbî, *Medine*, s. 106

⁵⁰⁶ Bu konuda bkz. Adnan Ayaz, *agt.*, s. 222-227

Fârâbî'nin imamın en temel özelliği olarak belirlediği faal akıldan devamlı surette feyizlenme (vahiy) özelliğine benzer olarak Tûsî, erdemli hükümdar için “diğer insanlardan ilahi bir onaylamayla ayırt edilme” ve “Allah’a en yakın olma özelliğini imama yüklemiştir.⁵⁰⁷ Tûsî, başkan için “diğer insanları yetkinleştirebilecek biri, başkanlıklar başkanı mutlak hükümdar (melik ale’l-ıtlak) ve imam”; onun hükmetmesine ise “sınaat-ı mülk ve imamet” demiştir.⁵⁰⁸ Böyle bir yönetimi yani “imameti” erdemlilerin yönetimi (siyâset-i fazıla) olarak tanımlamış ve bu yönetimin halkı yetkinleştirmeyi ve mutluluğa ulaştırmayı istediğini söylemiştir. Fârâbî'nin ilk başkanına benzer olarak Tûsî, “sais-i evvel”in adaleti hakîm kılarak tebaayı kardeşi gibi gördüğünü ve devleti iyiliklerle doldurup şahsi şehvetini kontrol altında tuttuğunu söyler.⁵⁰⁹ Tûsî'nin erdemli yönetimi ve erdemli başkanı tarifinde ilk olarak imam ve imameti ifade etmesi dikkate değerdir. Ona göre fazıl siyâset, imamet ve fazıl yönetici ise imamdır.

Fârâbî gibi Tûsî de imam kavramını “*filozof, en yüksek yönetici, hükümdar ve kanun koyucu*” kavramlarıyla eşanlamlı olarak kullanmıştır. İmamı bütün fiiller, erdemler ve sanatlar yönünden kabul gören, toplumun en erdemlisi olup onları erdemleri toplumda yaygınlaştırma amacı ve yetkinliği yönünden örnek olarak uyulan kimse diye tanımlar.⁵¹⁰ Bu açıklamaları yaparken eserinde imam yerine genelde başkan ve hükümdar ifadelerini kullanır. Ahlâk-ı Nâsırî’de Şia’nın imamet anlayışının temel ilkeleri olan “vasiyet, ismet ve takıyye”ye ait herhangi bir ize açıktan rastlanmamaktadır. Ayrıca imametın en önemli unsuru olan Ehl-i Beyt’i övme ve yüceltme gibi herhangi bir ifadeye de rastlanmamaktadır. Dolayısıyla, Ahlâk-ı Nâsırî’deki devlet başkanıyla imam arasında doğrudan bir bağ kurmak, zor görünmektedir. Bu durum, Tûsî'nin felsefede Meşşâî geleneği takip etmesi dolayısıyla İbn Sina ve Fârâbî sistemine sadık kalışıyla açıklanabilir. Ayrıca Tûsî'nin Şifî âlimler arasında ilk defa diğer mezhepleri hor görmeyen tutumu da düşünüldüğünde ve eserinin mezhep çerçevesinde değil de tüm âleme hitap eden bir eser olması düşüncesi eserin tarzını belirlemiştir. Tûsî, imamla ilgili esas görüşlerini İmamet Risalesi’nde açıklamıştır.

⁵⁰⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 103-104; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 241

⁵⁰⁸ Tûsî, *age.*, s. 241

⁵⁰⁹ *Age.*, s. 290

⁵¹⁰ *Age.*, s. 42,122, 240,270,991; Fârâbî, *Tahsilü’saâde*, s. 189; Yaşar Aydın, *agm.*, s. 291,300

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'de erdemli başkanın özelliklerini “zürriyet, yüce gayelilik, görüş sağlamlığı, azim, sabırlı olmak, zenginlik, uygun yardımcılara sahip olmak” ve temelde de “hikmet, tam akletme, iyi ikna ve hayal ettirme ve savaşıma gücü”⁵¹¹ olmak üzere toplamda on bir özellik olarak belirlemiştir. Bu vasıfların sıralanışına baktığımızda “zürriyet” özelliğinin ilk sıraya konulmasının özel bir anlam ifade ettiğini düşünmekteyiz. Buradaki zürriyetten sadece soylu olmak değil özel bir soya mensup olmayı anlayabiliriz. Şüphesiz bu soy, Hz. Peygamber'in soyudur ve kast edilen de Ehl-i Beyt'tir. Tûsî'nin imam için belirlediği vasıflardan beşincisinin “yaradılışça ve nesepçe ayıplardan uzak olması” özelliği erdemli hükümdarın zürriyetli olmasıyla ilgilidir. *Ahlâk-ı Nâsırî*'deki erdemli hükümdarın “yüce gayeli” olması, “imamın Allah Teâla'ya en yakın olmasıyla”; görüş sağlamlığı, imamın “ilim ve tebaasının en mükemmeli olmasıyla”; azmi, imamın “şecaatli ve tebaasının en faziletlisi, en cesaretlisi, en cömerdi olmasıyla”; sabırlı olması, yine imamın “tebaasının en faziletlisi olmasıyla” ilgilidir. Fârâbî'nin erdemli başkan için belirlediği on iki özelliğin tümüne, bir kişide rastlanılmasının zor olduğunu ifade etmek için “böyle kişilere her çağda ancak bir defa tesadüf edilir” demiştir. Tûsî'nin imamı “asrında tek olan” olarak nitelemesi, Fârâbî'nin ifadeleriyle örtüşmektedir. Fârâbî'nin ve Tûsî'nin erdemli başkana ilişkin görüşleri genel manada örtüşmektedir. Tûsî'nin imama ilişkin görüşlerine baktığımızda ise erdemli hükümdar ile uyumlu olduğunu görmekteyiz. Tûsî, ahlak eserinde devlet başkanını direkt olarak Şia'nın imamı şeklinde tarif etmemiş, Meşşâî geleneğe bağlı kalmak açısından felsefî bir erdemli başkan tarifi yapmıştır. Buna karşın Tûsî'nin erdemli yönetimi ve yöneticiyi imamet ve imam şeklinde adlandırması erdemli başkan ile imamı aynileştirdiğini düşündüren bir durumdur. Erdemli başkan için saydığı özelliklerin imamın vasıflarıyla uyumlu olması da bu düşünceyi kuvvetlendiren hususlardandır.

İnsanoğlu, fitrat itibariyle kendi cinsinden olanlarla toplanır. Bu toplanmalar, birçok farklılığa sahip kişilerin bir araya gelmesiyle gerçekleşir. İnsanların farklılıkları, birbirlerine hizmet etmesini sağlar ve bu şekilde fitrata uygun bir yaşam sağlanmış olur. Toplanmalar, her ne kadar insan yaşamını kolaylaştırıyorsa da bu toplanmalalarda erdemli bir düzen kurulmamışsa zulme dönüşecek bir sistem

⁵¹¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 275

kendiliğinden oluşmaktadır. Güçlülerin ve zenginlerin hegemonyasında bir toplum yapısı, devamlı surette zulüm üretir. İşte bu noktada toplanmalarda düzen sağlayıcı bir “yönetimin” gerekliliği ortaya çıkar. Bu yönetimin en sağlıklı şekilde nasıl olacağı mevzusunda farklı görüşler olsa da Tûsî’ye göre hükümdarlık yönetimi, insan fitratına en uygun yönetim şeklidir. Âlemin ilk ilkedden süduru gibi devletin düzenli sistemi de hükümdardan sâdır olmalıdır. En uygun yönetim şekli olan hükümdarlıkta şüphesiz en önemli unsur da hükümdarın kendisidir. Böyle olunca hükümdarın hangi vasıflara sahip olması gerektiği sorusu akla gelmektedir. Tûsî, Fârâbî etkisiyle böyle bir kişinin ilahi bir onaylamayla diğer insanlardan ayrılan, toplumun en erdemlisi olup halkı erdemlere yöneltebilme gücüne sahip, akli ve bedeni faziletlere sahip, doğuştan ve alışkanlıklar itibariyle bu mevkiye en uygun kişi olduğunu söyler. Bu kişi; nefsinin akli kuvvesini iyi kullanarak diğer kuvveleri kontrol altına almış, muhayyile kuvvesinin üstünlüğü sayesinde Faal Akıldan feyizlenen ve insanları gerçek mutluluğa sevk edebilecek yegâne kişidir. Tûsî’nin siyâset felsefesinde erdemli devletin başkanı her iyiliğin anahtarı konumundadır. Tûsî, mensubu bulunduğu Şia’nın itikadi esaslarından olan imamet hususunda da eser vermiş ve imamın özelliklerini belirtmiştir. Ahlâk-ı Nâsırî’ye baktığımızda Tûsî’nin imamet inancını açık bir şekilde bu eserine yansıttığını söylemek zordur. Ama Tûsî’nin erdemli devletinin başkanıyla risalesindeki imamın özelliklerinin benzerliği dikkat çekicidir. Her ne kadar biri itikadî diğeri felsefî eserler olsa da inancın düşüncüyü şekillendirme gücü, dikkate alınması gereken bir husustur.

Fârâbî’de mütehayyile gücü yüksek, Faal Akılla devamlı ittisal halinde olan “ilk başkan” Tûsî’de ilahî ilhama mazhar olan seçilmiş kişi/imama dönüşmektedir. İbni Sina takipçisi olan Tûsî, başkanın özelliklerini açıklarken Ahlâk-ı Nâsırî’de konuyu felsefî açıdan ele alır. Meşşai geleneğe bağlı kalarak Fârâbî’nin siyâset felsefesi ile ilgili görüşlerinden istifade eder. İmamet Risalesi’nde ise başkan Şifî düşüncenin temel esaslarını da tesis edecek şekilde ele alıp değerlendirir. Tezimizde Tûsî’yi her iki açıdan ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Tûsî’nin iki eserinde de benzer ve farklı yönleri ele alırken, imamet fikrinin felsefî zeminini de açıklamaya gayret ettik.



SONUÇ

Tûsî, 13. asır İslam düşünce dünyasının önemli bir düşünürüdür. O, kelam ve felsefenin birçok alanında önemli eserler vermiş, önemli bir âlimdir. Çalışmamız açısından ahlak ve siyaset ile ilgili görüşlerini araştırırken en temel ahlak eseri olan Ahlâk-ı Nâsîrî'yi esas aldık. Tûsî'nin siyaset felsefesinin temelini oluşturan “erdemli başkan”ı tanımlayabilmek için öncelikle onun varlık ve bilgi anlayışına kısaca değindik.

Tûsî, hiyerarşik bir varlık anlayışına sahiptir. Ona göre varlık, “İlk ilkeden” südür eder. Bu taşmada her taşanın kendinden mertebeye daha alçak olan varlıkları oluşturur. İlahî varlık âlemi olan bu Ayüstü âlemin en altında Faal Akıl (Cebrail) denen varlık vardır. Bu âlemin de altında maddeye ilişik varlıklar vardır. Ayaltı âlem de denilen maddeler dünyasında hiyerarşi tersine döner ve yetkinlik merkezli bir sıralama oluşur. Bu âlemin en üstünde ise insan vardır. İnsan, nefsini yetkinleştirebildiği ölçüde Faal Akılla ittisal edebilir ve bu şekilde onun mertebesi, Ayaltı âlemdeki en üstün varlık konumuna ulaşır. Bu durum onu “Allah’ın halifesi” olma mertebisine yükseltir.

Her alanda takipçisi olduğu İbn Sînâ’ya uyarak Tûsî, pratik felsefeyi üç bölüme ayırır. Bunlar: “tehzîbu’l-ahlâk” (ahlâk terbiyesi), “tedbîru’l-menâzil” (ev idaresi) ve “siyâset-i müdün” (devlet yönetimi) dür. Felsefe-ahlak ilişkisi, Tûsî'nin ahlak sisteminde önemli bir yer tutar. Çünkü felsefenin bir yönü bilmek (ilim) diğer yönü ise eylemdir (amel). Tûsî, İbn Sînâcı çizgiyi takip ederek ilim-amel bütünlüğünü esas alır. Bu bütünlük, insanı yetkinliğe götürmesi açısından önemlidir. Tûsî, ahlak görüşünde gaye olarak yetkinliği benimsemiş ve bunun ancak hikmet bilgisiyle ve aynı zamanda buna dayalı bilgi-eylem bütünlüğüyle sağlanabileceğini söylemiştir.

Tûsî'nin hikmetin birinci basamağı olarak gördüğü “bilmek”, ahlâk ilmi açısından ilk başta nefsi ve onun özelliklerini bilmeye karşılık gelir. Tûsî, metafizik açıdan nefsin varlığı, mânevî cevherliği, yalınlığı, cisim olmayışı ve ölümsüzlüğü üzerinde durmaktadır. Genel varlık yaklaşımıyla paralel olarak İbn Sînâcı doğrultuda nefsin varlığının apaçık olduğunu ve ispata ihtiyaç duymadığını savunur. İnsandaki benlik şuurunun nefsin varlığının ispatı açısından yeterli olduğunu söyler.

Tûsî'nin ahlak düşüncesinin temelini insan ve nefis kavramları oluşturur. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey, fiziksel görünüm farklılığının yanında ona has olan nefistir. İnsan davranışlarının kaynağı olması açısından nefis, Tûsî tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve ahlakın temeline oturtulmuştur. Nefis (ruh), mizacın itidale yakınlığı nisbetinde doğal cismin türünü belirleyen, gayr-i cismânî bir cevherdir. Tûsî, ahlâkı “nefiste yerleşik olan yatkınlıklar” şeklinde tarif eder ve bu yatkınlıklar sayesinde fiiller, “nefisten kolaylıkla sâdır olur”.

İbn Sînâ gibi Tûsî de ruh göçünün (tenâsüh) imkânsız olduğunu söylemesiyle Eflatun'dan ayrılır. İnsan nefisini şehvet, öfke ve akıl güçlerine ayıran Eflâtuncu nefis anlayışı ve insan nefsini nebatî, hayvanî ve insanî güçleri bakımından ele alan Aristocu anlayış, Tûsî'nin psikolojiye ve ahlâka dair fikrî alt yapısını oluşturmaktadır. Nefis türlerinin kendilerine has özellikleri vardır. Bunların birincisi, varlıkların gıdalanma, büyüme ve üremesini sağlayan bitkisel nefistir. İkincisi, organik algılamayı ve irâdî hareketi sağlayan hayvânî nefistir. Üçüncüsü ise düşünmeyi, iyi-kötü ayrımı yapabilmeyi, gerçek bilgiye ve “hikmet”e ulaşmayı sağlayan insânî nefistir.

İbn Miskeveyh'te olduğu gibi Tûsî de ahlâk görüşünü nefsin itidali üzerine kurar. Ona göre insânî/aklî nefsin kontrolü ele alması ve böylelikle nefsin dengelenmesiyle “adalet” sağlanmış olur. Nefsin itidalini sağlayan güç, aklî nefistir. Ancak bu şekilde itidale ulaşan nefis, bedenle sağlıklı bir ilişki kurabilir. Aklî nefsin yönetiminde olan nefis, yetkinleşir ve Faal Akılla ittisal edebilir. İlâhî irtibat sayesinde gerçeğin bilgisine muhatap olan insan, bu sayede “*Allah'ın halifesi/imam*” olur.

Ahlâkın kaynağı olması açısından nefsi bir temele oturtan Tûsî, buna bağlı olarak “hal, adet, meleke ve huy” kavramlarını açıklar. Ona göre hal ve adetler, nefiste yerleşik olmayan, gelip geçici davranışları oluşturur. Davranışların sürekli tekrarlanmasıyla o davranış biçimi meleke halini alır. Nefiste yerleşik olan ve kolaylıkla sadır olan davranma biçimini ise huy kavramıyla açıklar. Hal ve huy kavramlarını esas alarak ahlakın değişebilirliğini savunur. Ona göre ahlâk eğitim ve alışkanlıklarla değiştirilebilir. Toplumun eğitiminde ilkeleri belirleyecek olan imam ve yönetici kadrodur.

Ahlâkın bir diğerk konusu da faziletler ve reziletlerdir. Eflatuncu gürüşten etkilenererek bunların kaynağının nefsin kuvveleri olduğunu söyleyen Tûsî, nefsin her kuvvesine has fazilet ve reziletlerinin olduğunu ve nefsin kuvvelerinin yetkinleşmesinden faziletlerin, eksikliğinden ise reziletlerin doğduğunu söyler. Fazilet-rezilet sınıflamasında Aristoteles'in "orta yol" düşüncesini esas alır. Nefsin kuvvelerinin nicelik bakımından ifrat ve tefriti, reziletleri doğururken bu iki aşırılığın tam ortası ise faziletleri doğurmaktadır. Nefsin temel erdemlerinin sayısı, kuvvelerinin sayısı ile paralel şekilde üçtür. Düşünen nefsin itidaliyle hikmet', yırtıcı nefsin itidaliyle 'yiğitlik', behîmî nefsin itidaliyle 'iffet' erdemleri oluşur. Hikmet, iffet ve şecaat erdemleri kazanılıp, her üçünün uyumu sağlandığında "adalet" erdemi, dördüncü temel erdem olarak ortaya çıkar. Dört temel faziletten sapmalar ise sekiz temel rezileti doğurur. Tûsî, faziletlerden niteliksel şekilde sapmalar da olduğunu söyler. Bu tip sapmalar, ne ahlaka ne de insan doğasına uygun olmayan sapmalardır.

Tûsî, nefsi her yönüyle incelemiş ve onun ahlak ile ilişkisi bağlamında etkilerini orta koymuştur. Ferdî ahlak meselesinde Aristoteles'ten doğrudan istifade etmiş lakin bu istifade daha ziyade İbn Sînâ üzerinden olmuştur. Bu meselede Grek felsefesi kaynaklarına İbn Miskeveyh üzerinden detaylı olarak müracaat ettiği de görülmektedir. Ahlakın değışebilir olduğunu söyleyen Tûsî, bunun eğitim ve tedaviyle sağlanacağını söylemiştir. Nefsî hastalıkların (reziletler) tedavisi konusunda tıbbu'r-ruhânîyi esas almıştır. Aslolan rûhânî tedavinin bir an önce yapılarak fazilet durumuna geri dönmektir. Bunun için Tûsî, "Seçkinlerin Ahlâkı" isimli eserinde manevî açıdan arınma yöntemlerini incelemektedir. Tûsî, ahlâkî eğitim konusunda hikmet bilgisiyle birlikte dinin de esas alınması gerektiğinin altını çizmektedir. İnsan, ahlâkın temel dinamiği olan nefsini bilmeli ve onu yetkinleştirmelidir. Nefsin kendi içindeki dengesi, itidal sahibi insan olmanın temel şartıdır. Ancak mutmain olmuş bir nefse sahip kişi, erdemli olabilir ve gerçek mutluluğa ulaşabilir. Bu kişi, toplumun en erdemlisi olarak devleti yönetmeye en layık olan kişidir.

İnsanların mutluluğa ulaşması için toplumsal hayat gereklidir. "İnsanın yaratılışı itibariyle sosyal bir varlık olduğu" düşüncesi bağlamında toplumsallığın ilk aşamasını oluşturan yapı "ev"dir. İnsanın yetkinleşmesinin kendi başına olamayacağı düşüncesi, ev/aile ve devlet kurumunu gerekli kılar. Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî'nin ev

idaresi bölümünü oluştururken genel hatlarıyla İbn Sînâ'nın Kitabü's-Siyâse isimli risalesinden yararlanmış ve kitabına bu risalede olmayan bazı bilgiler ekleyerek tedbirü'l-menâzil bölümüne son halini vermiştir. Bireysellikten topluma geçerken toplumsallaşmanın ilk evresi olarak evi temel alır. Âlemin yönetimine giden yönetim şemasında ise ev idaresi (tedbirü'l-menâzil) örnek bir yönetimi temsil eder. Bu nedenle Tûsî, tedbir'ül-menâzil bahsine büyük önem vermiştir. İnsanın hayatını idame ettirmesi ve daha uygun bir mertebeye yükselebilmesi, ihtiyaçların giderilmesiyle gerçekleşir. İnsan; yiyecek, barınma ve türünü devam ettirme gibi ihtiyaçlara sahiptir. Bu nedenle ev kurar ve eş, çocuk, hizmetçi gibi unsurlarla bireylikten mikro toplumsal bir yapıya geçer. Buna göre aslında insanın bireysel yetkinliği, bir son değil üst bir yetkinlik aşamasına geçiş noktasıdır. Ev, çokluğu getirdiğine ve çokluklar da yönetim gerektirdiğine göre bu durum, ev yönetimi sanatını (tedbir-i menâzil) gerekli kılar.

İnsanın ihtiyaçları evle sınırlı değildir ve onun kendi türüne olan ihtiyacı, temeddünü zorunlu kılar. İnsan türünün yetkinliği, toplum içinde olmaya bağlıdır. Toplumdan uzak bir yaşam, yetkinleşmeye zıt bir tavidir. Tûsî, toplumsallaşmanın temel nedeni olarak belirlediği ihtiyaç ilkesinden başka toplanma için bir diğer fitrî neden olan “sevgi”ye de değinir. Eflatun ve Aristoteles'in “zoon politikon”, Fârâbî'nin “ünsî hayvan” olarak nitelediği sosyal insan anlayışıyla Tûsî'nin “ünsiyet kuran” ve “ülfet eden” insan anlayışı paralellik arz etmektedir. Tûsî, birada bulunmada ve ilişkilerde sevgi/ülfet merkezli bir ilişkiyi esas alır. Sevginin çeşitlerinin olduğunu söyleyen Tûsî, bunların en sağlıklı ve hayırlısının çabuk bağlanıp geç çözülen sevgi olduğunu ve böyle bir sevginin ancak erdemli bir aradalıklarda olacağını ifade eder.

Tûsî; Eflatun ve Fârâbî'nin toplumsallaşmanın temel argümanı olarak gördüğü ihtiyaç-yardım ve ülfet ilkelerini temel alarak Ahlâk-ı Nâsırî'nin son bölümünü “devlet yönetimi” (siyâset-i müdün) olarak belirler. Bu bölümde Eflatun'un görüşlerine doğrudan atıfta bulunduğu gibi genellikle Fârâbî üzerinden, dolaylı olarak müracaat eder. Tûsî'nin Ahlâk-ı Nasırî adlı eseri de kendisinden sonra gelen Kınalızâde, Devvânî, Şehrezûrî gibi filozofların eserlerine temel kaynak teşkil etmiştir. Tûsî, insanların farklılıklarının, yardımlaşmayı sağlayan temel unsur olduğunu; lakin bu farklılıkların yardımlaşmayı sağlamasının yanında düzeni ve

uygun bir yönetim sistemini zorunlu kıldığını da ifade eder. Bu sistem, devlettir ve onu işletecek kişiler de devlet adamlarıdır. Tûsî'ye göre ihtiyaç, yardımlaşma, düzen ve sevgisizlik devlete ve devlet başkanına olan ihtiyacı doğurur.

Fârâbî'nin görüşüne paralel olarak insanların toplanmalarını aile, mahalle, şehir, ülke ve âlem şeklinde belirleyen Tûsî, her birinin bir sonrakinin parçası olduğunu söyler. Ona göre her toplanmanın bir de başkanı olmalıdır ve en üst yapı olan âlemin başkanı ise “reis-i rüesa”dır. Fârâbî'nin başkan-tabip, beden-tebaâ benzetmeleriyle paralel olarak Tûsî de âlemin başkanını tabibe benzetir. Bu benzetme, tıbb-ı rûhânî sanatının toplumsal boyuta uyarlaması niteliğindedir.

Tûsî, Eflatun ve Fârâbî'nin siyâsî görüşlerini esas alarak ideal devlet yapısını kurmaya çalışır. İnsanların toplanma gayeleri bakımından devlet türlerinin çeşitli şekillerde olduğunu söyleyen Tûsî, insanı hakiki mutluluğa ulaştıracak devlet yapısını “erdemli devlet” olarak belirler. Buna göre iyinin tek, kötünün de çok olması gibi erdemli devlet tek, erdemsiz devletler de çok türdür. Erdemli devlet; adalet temelinde, hikmete ve hakiki mutluluğa kavuşmak isteyenlerin toplanmasıyla oluşur. Bunların dışındaki gayelerle oluşan toplanmalar ise erdemsiz devletleri doğurmaktadır. Her devletin başkanı ise o devletin gayelerini gerçekleştirmede en mahir kişidir. En doğru yönetim biçimi hükümdarlık (imamet) ve tek doğru devlet türü ise erdemli devlettir (medinetü'l-fazıla). Tûsî, erdemli devleti hikmet, adalet, düzen, eşitlik vb. ilkeler doğrultusunda yaşanan ve gerçek mutluluğa ulaşılan yer olarak tanımlamıştır. Erdemsiz devletler ise ilim-amel ilişkisinden uzak, heva ve heveslerin tatmin edildiği, yalancı mutlulukların peşinden koşulduğu devletlerdir. Tûsî, Fârâbî'yi takip ederek erdemsiz devletleri “cahil, fasık ve sapkın” devletler olarak belirler.

Ahlâk-ı Nâsırî'de oluşturulmaya çalışılan devlet sisteminde en önemli unsur, devlet başkanıdır. Bu sistemde başkan, devletin anahtarı mesabesinde. O, düzenin koruyucusu, adaletin müessisi ve halka en iyi örnek olan kişidir. Her devletin toplanma gayesini en iyi gerçekleştiren zatın başkan olması gerekir. Erdemsiz devletlerin aksine gayeleri hikmet, iyilik ve gerçek mutluluğa ulaşmak olan erdemli devlet halkının başkanı, tebaasını bu gayelere ulaştırmak noktasında en mahir kişi olmalıdır. Tûsî, böyle bir başkan için Fârâbî'nin başkanına benzer şekilde “en

erdemli şahsiyet” profili çizer. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın mütehayyile kuvvesinin üstünlüğü sayesinde ilahî bilgiye mazhar olan (Faal Akılla ittisal) üstün kişiye (nebi) ilişkin görüşlerinden etkilenen Tûsî, “*ilahî ilhama mazhar olan ve diğer insanları yetkinleştirebilecek*” bir başkan tarifi yapar. Tûsî’de “*seçilmiş kişi*” düşüncesi daha ağır basmaktadır. Bu “seçilmişlik ve ilâhi ilhama mazhar olma”, imamet görüşüne de zemin oluşturacak niteliktedir. Ayrıca Tûsî’nin erdemli yönetim ve erdemli başkan tarifinde ilk olarak imam ve imameti ifade etmesi dikkate değerdir. Ona göre fazıl siyâset, imamet ve fazıl yönetici ise imamdır.

Ahlâk-ı Nâsırî’deki erdemli başkanın “zürriyet, soyluluk” gibi vasıfları, İmamet Risalesi’ndeki dini ve dünyevi hususlarda yeryüzündeki “umumi riyasete asaleten sahip” olan imam düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Diğer insanlardan “ilahî bir ilhamla ayrılan” ve “ilahî ilhama mazhar olan” imam, “Faal Akılla devamlı surette ittisal eden” erdemli başkanla benzerlik göstermektedir. Ahlâk-ı Nâsırî’ye ve İmamet Risalesi’ne birlikte baktığımızda hem erdemli başkanın hem de imamın vasıflarının uyumlu olduğu görülmektedir. Başkanın “hikmet”li olması, imamın “ilim” sahibi olmasına karşılık gelmektedir. İmamın “şecaat”i başkanın “yiğitlik” erdemine; “efdaliyyet”i, “başkanının toplumun en erdemlisi olması” düşüncesine; “taharet” vasfı, başkanın “organları tamlık, savaşma gücü ve zürriyet” vasfına; “akrebiyyet”i de başkanın “ilahî ilhama mazhar olmak” özelliğine karşılık gelmektedir.

Bu karşılaştırmalarda Tûsî’nin İmamet Risalesi’nde itikadî açıdan aldığı imamın özelliklerini, Ahlâk-Nasırî’de felsefî açıdan inceleyip temellendirdiğini görmekteyiz. Ahlâk-Nasırî’de Meşşai geleneğe bağlı kalarak Fârâbî’nin siyâset felsefesi ile ilgili görüşlerinden istifade eder. İmamet Risalesi’nde ise başkanı, Şifî düşüncesinin temel esaslarını da tesis edecek şekilde ele alıp değerlendirir. Her ne kadar biri itikadî diğeri felsefî eserler olsa da inancın düşünceyi şekillendirme gücü, dikkate alınması gereken bir husustur. Tezimizde Tûsî’yi her iki açıdan ele alıp değerlendirmeye çalıştık. İki eserinde de benzer ve farklı yönleri ele alırken, imamet fikrinin felsefî zeminini de açıklamaya gayret ettik.

Ahlâk-ı Nâsırî’de Şia’nın imamet anlayışının temel ilkeleri olan “vasiyet, ismet ve takıyye”ye ait herhangi bir ize açıktan rastlanmamaktadır. Ayrıca imamet

en önemli unsuru olan Ehl-i Beyt'i övme ve yüceltme gibi herhangi bir ifadeye de rastlanmamaktadır. Ahlâk-ı Nâsırî'deki erdemli başkanın özellikleri zımnen imama işaret etse de Şîîliğin esasını teşkil eden imamet görüşünü, İmamet Risalesi'nde açıklar. Ahlak eserinde bu meseleyi açıkça ele almamış olması Tûsî'nin felsefede Meşşâî geleneği takip etmesi dolayısıyla İbn Sînâ ve Fârâbî sistemine sadık kalıyışıyla açıklanabilir. Tûsî'nin Şîî âlimler arasında diğer mezhepleri hor görmeyen, taassuptan uzak tutumu da düşünüldüğünde ve eserinin mezhep çerçevesinde değil de tüm ilim âlemine hitap eden bir eser olması düşüncesi, eserin tarzını belirlemiştir. Ayrıca Ahlâk-ı Nâsırî'nin Kûhistan valisinin Tehzîbü'Ahlâk'ı tercüme etmesi isteği üzerine ele alan Tûsî, bu eseri tercümeyle yetinmeyip genişleterek yeniden yazmıştır. Bunu yaparken Tehzib sistemine bağlı kalmıştır. Ahlâk-ı Nâsırî, daha çok ahlâk felsefesi alanında yazılmış, ahlakın hem bireysel olarak hem de toplumsal olarak siyâsî açıdan ilkelerini ortaya koyan temel bir eserdir. Ancak İmamet Risalesi, doğrudan Şîîliğin itikâdî kısmını ortaya koymak için yazılan bir risaledir. Biri Tûsî'nin felsefî kimliğini, diğeri ise Şîî mütefekkir yönünü gösterir.

Çalışmamız, Tûsî'nin ahlak ve siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerini temel almıştır. Şîî bir âlim olması hasebiyle siyaset felsefesinin temelini oluşturan "imamet nazariyesi" ile de karşılaştırmalar yapılmıştır. Tezin sınırları çerçevesinde imamet fikrinin felsefî arka planı hakkında da bir katkı sunulmaya çalışılmıştır. Ancak imamet fikrinin felsefî zemini, ontolojik ve epistemolojik açıdan yapılacak ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Çalışmamızın hem bu alanda hem de siyaset felsefesi alanında yapılacak yeni araştırmalara mütevazı bir katkı sağlamasını ümit etmekteyiz.



KAYNAKÇA

- AFNÂN Soheil M., *Avicenna His Life and Works*, George Allen and Unwin Ltd, London 1958.
- AKKANAT Hakan, İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi, *Dini Araştırmalar*, 2008, c. 11, s. 195-234.
- AKYOL Aygün, Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2012, c. 10, s. 7-29.
- ANAY Harun, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994.
- ARICI Müstakim, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 20, sy. 38 (2015/1), s. 1-38.
- ARİSTOTELES, *De Anima (Ruh Üzerine)*, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul 2018.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Furkan AKDERİN, Say Yayınları, Ankara 2015.
- ARİSTOTELES, *Politika*, Çev. Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, IV, s. 109-110.
- ATAY Hüseyin, "Fahreddin Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri" (Kelâm'a Giriş içinde), AÜİF Yayınları, Ankara 2002, XXIX.
- AVCI Casim, "Hilafet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1998, c. 17.
- AYAZ Adnan, *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, MÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008.
- AYDIN Mehmet, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 13.
- AYDIN Mehmet, "Ahlâk/İslâm Felsefesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2, s. 10.
- AYDINLI Yaşar, Farabî'nin Siyaset Felsefesinde "İlk-Başkan (er-Reis el-Evvel)" Kavramı, *UÜİFD*, 1987, sy. 2, c. 2, s. 291-302.

- AYDIN M. Akif, “İmamet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2000, c. 22, s. 201.
- AYKIT Asiye, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2013.
- AYKIT Asiye, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin “Şerhu Ahlâk-ı Adûd” Adlı Eseri Bağlamında Siyaset Düşüncesi, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: XVIII, Sy. 1, s. 155-197.
- BALCI ARVAS Fatma, Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2017, c. 6, s. 109-128.
- BAYRAKLI Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayınları, İstanbul 1983.
- BAYRAKTAR Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2012.
- BİRCAN H. Hüseyin, İslam Ahlak Felsefesinde "En Yüce Gaye" Kavramı ve Ahlakî Değerlerin Belirlenimi, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 2004, Sy.3, s. 422-429.
- BOZYİĞİT Ahmet, Fârâbî'nin El-Medinetü'l-Fâzıla ve Es-Siyasetü'l Medeniyye Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Mart 2018, Sy. 37, s. 481-501.
- CÂHİZ, *Türklerin Faziletleri (Risâle fi Fîzâili'l-Etrâk)*, (Arapların Gözüyle Türkler eserinin içinde), Çev. Şerafettin YALTKAYA, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2018.
- CEVİZCİ Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 1999.
- CORBİN Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, c. 2.
- CÜVEYNÎ Alaaddin Ata Melik, *Tarih-i Cihan Güşa*, Çev. Prof. Dr. Mürsel ÖZTÜRK, TTK Yayınları, Ankara 2013.
- ÇAĞRICI Mustafa, “Fazilet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. 12, s. 268.
- ÇAĞRICI Mustafa, “İffet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 21, s. 506.
- ÇAĞRICI Mustafa, “Şecaat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. 38, s. 402.

- ÇAĞRICI Mustafa, “Tedbîrü’l-Medîne”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. 40, s. 259
- ÇAĞRICI Mustafa, “Tıbb-ı Rûhânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 41, s. 88-89
- ÇAĞRICI Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000.
- ÇOŞAR Hakan, İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Temmuz-Aralık 2013, c. 16, Sy. 43, s. 47- 66.
- DABAŞI Hamid, “*Filozof-Vezir Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi*” (İslâm Felsefesi Tarihi) Edit.: Seyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2007, s. 196-232.
- DEMİRKOL Murat, İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı’nın Bilgisi, *Eskiye Dergisi*, 32/Bahar, 2016, s. 29-54.
- DEMİRKOL Murat, Nasîreddin Tûsî’nin Bilim ve Felsefedeki Yeri, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2010, Sy. IV, s. 38-57.
- DEMİRKOL Murat, Nasîreddin Tûsî Felsefesinde Tanrı’nın Bilgisi Meselesi, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014, s. 277-288.
- DEMİRKOL Murat, *Nasîruddin Tûsî’nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Fecr Yayınevi, İstanbul 2012.
- DEMİRLİ Ekrem, *Konevi ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.
- DESCARTES René, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Afşar Timuçin, Paradigma Yayınları, İstanbul 2017.
- DURUSOY Ali, “İbn Sinâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 21.
- DURUSOY, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- EFLATUN, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi Yayınevi, İstanbul 2016.

- EFLATUN, *Yasalar*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007.
- FAHRİ Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- FÂRÂBÎ, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûât*, Çev. Mehmet S. Aydın, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017.
- FÂRÂBÎ, *Füsûlü'l-Medenî*, (Fârâbî'nin İki Eseri" nin içinde), Çev. Hanifi Özcan, İstanbul 2017.
- FÂRÂBÎ, *İhsâ'ül-ulûm*, Çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, Çev. Ahmet Arslan, (İdeal Devlet), Divan Kitap, Ankara 2015.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, Çev. Ahmet Arslan, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2018.
- FÂRÂBÎ, "Tûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2012, c. 41.
- GAFAROV Anar, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara, 2009.
- GAZZÂLÎ, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- GAZZÂLÎ, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002, c. 1.
- GUTAS Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Çev. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- GÜRSOY Adnan, İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl, *UÜİFD*, c. 23 (2014/2), s. 1-26.
- İBN KESİR, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. 17.
- İBN MİSKEVEYH, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Çev. Abdulkadir ŞENER, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.
- İBN RÜŞD, *Faşlu'l-makâl*, (Felsefe Din İlişkileri içinde), Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

- İBN SÎNÂ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005, c. 3, s. 315.
- İBN SÎNÂ, *eş-Şifâ: Metafizik*, II, Çev. Ekrem Demirli vd., İstanbul 2005, s. 104-105.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu'n-Necât*, Çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İBN SÎNÂ, *Kitabu's-Siyâse* (Makâlâtü'l-Felsefiyye li Meşâhîri'l-Müslimîn ve'n-Nasâra, içinde), Louis Cheikho, Kahire, Dârü'l-Arab, 1985, s. 2-17.
- İBN SÎNÂ, *Kitabü's-Şifa*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 589.
- İBN SÎNÂ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, Çev. Fatih Toktaş, TDV Yayınları, Ankara 2015.
- İBN-İ HALDÛN, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Yenişafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, s. 205.
- KAYA Mahmut, "Aristoteles'in Ahlâk ve Siyâset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması", *Felsefe Arkivi*, İÜEF Matbaası, 1981, Sy. 22-23, s. 207-243.
- KAYA Mahmut, "Kindî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 26.
- KINALIZÂDE ÂLİ EFENDİ, *Ahlâk-ı Alâî*, Fecr Yayınevi, İstanbul 2017.
- KÖSE Hızır Murat, "Siyaset", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 37, s. 294.
- KUTLUER İlhan, "Hikmet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. 17, s. 503.
- KUTLUER İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, MÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1989, s. 23
- MASLOW Abraham H., *İnsan Olmanın Psikolojisi* (Toward A Psychology of Being), Çev. Okhan Gündüz, Kuraldışı Yayınları, İstanbul 2001.
- OKTAY Ayşe Sıdika, *Kinalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul 2005, s. 73.
- ONAT Hasan, Şîh İmamet Nazariyesi, *AÜİFD*, 1992, Sy. XXXII.
- ÖZ Mustafa - İLHAN Avni, "İmamet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 22, s. 202.
- ÖZ Mustafa, "İmamiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 22, s. 207.

- ÖZKAN Fatih, Sokrates'in Entelektüalist Ahlâkı, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, Sy. 4, s. 35-53.
- PEKER Hidayet, İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması, *UÜİFD*, 2000, c. 9, s. 447-452.
- SARUHAN Müfit Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, AÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005.
- SUNAR Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1980.
- ŞAHİNOĞLU Nazif, "Ahlâk-ı Nâsırî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2.
- ŞERİF M. Muhammed, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, c. 1.
- ŞERİF M. Muhammed, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- ŞİRİNOV Agil, "Tûsî Nasîruddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 41.
- ŞİRİNOV Agil, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, MÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007.
- ŞULUL Cevher, İbn Sina'nın Siyaset Felsefesi, *Journal of Islamic Research*, 2016, s. 111-121.
- TÛSÎ Nasîruddin, *İmamet Risalesi*, Çev. Hasan Onat, AÜİFD, 1996, c. 35, s. 179-191
- TÛSÎ Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, tenkih ve tsh. Ali Rıza Haydari, Mücteba Minovi, Tahran, Şirket-i Sihami, 1373 hş. 625 (4. Baskı); Türkçe çevirisi: Anar Gafarov ve Zakir Şükürov, İstanbul, Litera Yayınları, 2007.; İngilizcesi: WICKENS G.M., *The Nasirean Ethics by Nasir ad-Din Tusi*, George Allen&Unwin Ltd., London 1964.
- TÛSÎ Nasîruddin, *Evsafu'l-Eşraf (Seçilmişlerin Vasıfları)*, Çev. Hakkı Uğur, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- TÜRKER Ömer, "Nefs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. 32, s. 529.

YALIN Salih, Şehrezûrî’de Siyaset Ahlakı, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2013, s. 765-780.

YAVUZ Yusuf Şevki, “Fasık”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. 12, s. 202.

ZAKARİA İdris, İbn Sina and Theory of Management of Household, *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 3, No: 13; July 2012, s. 244-247.





ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Fazlı KİP
Uyruğu : TC
Doğum Tarihi ve Yeri : 20.07.1987 / Sivas
e-posta : fkip1111@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Yılı
Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2011
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2019

YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce ÜDS () KPDS () IELTS () YÖKDİL ()