



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TIBB-I RÛHÂNÎ GELENEĞİ -
KINALİZÂDE ALİ EFENDİ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Filiz TOPRAK

BURSA- 2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TIBB-I RÛHÂNÎ GELENEĞİ -
KINALİZÂDE ALİ EFENDİ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Filiz TOPRAK

Danışman:
Prof. Dr. Enver UYSAL

BURSA- 2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı'nda 701621001 numaralı Filiz Toprak'ın hazırladığı "İslâm Düşüncesinde Tıbb-ı Rûhânî Geleneği - Kınalzâde Ali Efendi Örneği" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 22.08.2019 günü 13.00 - 14.15 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının Başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Enver UYSAL
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
Ankara Üniversitesi

Üye

22.08.2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:31/07/2019

Tez Başlığı / Konusu: **İslâm Düşüncesinde Tıbb-ı Rûhânî Geleneği -Kınalızâde Ali Efendi**

Örneği

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ..104 sayfalık kısmına ilişkin, 31/07/2019 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- İçindekiler hariç
- 3- Dipnot hariç
- 4- Alıntılar dahil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
31/07/2019

Adı Soyadı: Filiz TOPRAK

Öğrenci No: 701621001

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: İslâm Felsefesi

Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman

Prof. Dr. Enver UYSAL

Tarih: 31/07/2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İslâm Düşüncesinde Tıbb-ı Rûhânî Geleneği -Kınalızâde Ali Efendi Örneği” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarım kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

31/07/2019



Adı Soyadı : Filiz TOPRAK

Öğrenci No : 701621001

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : İslâm Felsefesi

Statüsü : Y. Lisans Doktora

ÖZET

Yazar	: Filiz TOPRAK
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslâm Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı	: xii+104
Mezuniyet Tarihi	: .../.../...
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Enver UYSAL

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TIBB-I RÛHÂNÎ GELENEĞİ -KINALIZÂDE ALİ EFENDİ ÖRNEĞİ

“İslam Düşüncesinde Tıbb-ı Rûhânî Geleneği -Kınalızâde Ali Efendi Örneği” başlıklı bu çalışma, nihai hedefi yetkinlik-mutluluk olan insanın bu amaç doğrultusunda kendini tanıması, ahlakî düzeyinin farkına varıp eksikliklerini ve bunların sebeplerini tespit edip, kemale ulaşmak için yapması gereken fiilleri belirlemesine katkıda bulunmak amacıyla hazırlanmıştır. Örneklem için Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâ'î* isimli eserinin seçilmesinde bu eserin felsefî yöntemle Türkçe yazılan ilk ahlak kitabı olması yanında, Osmanlı dönemi ahlak klasikleri arasında en çok okunan eser olması ve daha yazıldığı yüzyılda birçok istinsahının yapılmış olması etkili olmuştur. Çalışmada önce ahlak ve mizaç, ruh ve nefis kavramları üzerinde durulmuş, ahlakî hastalıkların tanımları yapılmış, tıp tarihinin duayeni kabul edilen Hipokrat'tan bu yana konuya ilişkin eser vermiş filozofların alana yaptıkları katkılara değinilmiştir. Son olarak da Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâ'î* isimli eserinde ruhsal tıp konusunu nasıl işlediği incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Tıbb-ı Rûhânî, Câlînûs, Kınalızâde, Ebu Bekir Râzî

ABSTRACT

Name /Surmane : Filiz TOPRAK
University : Bursa Uludağ University
Institute : Institute of Social Science
Field : Philosophy and Religious Sciences
Branch : Islamic Philosophy
Degree Awarded : Master's Degree
Page Number : xii + 104
Degree Date : .../.../...
Supervisor : Prof. Dr. Enver UYSAL

TRADITION OF SPIRITUAL PSYCHIC IN ISLAMIC THOUGHT

-QINALIZÂDE ALÎ EFENDÎ SAMPLE -

This study which titled “Tradition Of Spiritual Psychic in Islamic Thought - Qinalizâde Alî Efendî Sample” has been prepared with a view to contribute self-recognition of human being whose ultimate goal is competence-happiness in accordance with this purpose, become aware of moral level and determine its deficiencies and their reasons and determination of the actions that must be done to achieve perfection. In the selection of the sample as Qinalizâde's Akhlâq-i Alâî work, besides being the first book written in the ethics in Turkish by philosophical method, being most read work among Ottoman period classics in the ethics and emerging many copies yet in the century it was written have been effective. In this study, firstly the concepts of morality and temperament, soul and nafs are emphasized and the definitions of moral diseases have been made. The contributions of philosophers who have produced works related with this subject since Hippocrates, which is accepted as a doyen of medical history, are mentioned. Finally, how Qinalizâde handled the subject of spiritual medicine in Akhlâq-i Alâî work was examined.

Key words:

Spiritual Psychic, Galen, Qinalizâde, Abu Bakr al-Rhazi

ÖNSÖZ

Kınalızâde Ali Efendi XVI. Yüzyıl Osmanlı ulemasının önemli simalarındandır. Osmanlı bürokrasisinin çeşitli kademelerinde müderris, kadı ve kadı'l-kudât gibi vasıflarla karşımıza çıkan Kınalızâde, aynı zamanda âlim ve şairdir. Onu günümüze taşıyan en önemli yanı muhakkak ki *Ahlâk-ı Alâ'î* isimli eseriyle ortaya koyduğu ahlakçılığıdır. Hayatının son döneminde yazmış olması hasebiyle bu eser onun felsefi, dini ve tasavvufî tüm birikimini yansıtan en son ve en kıymetli eseri olmuştur. Ahlakın hem dünyevi hem de uhrevi boyutuna değinmesi, bir yandan bireysel ve toplumsal ahlak ile devlet ahlakını kapsarken, diğer yandan saray erkânı, ilmiye sınıfı ve halkın ihtiyaç duyduğu ahlak eğitime cevap vermesi itibariyle kuşatıcı bir içeriğe sahip olan eser, Saray kütüphanesinde de en çok istinsahı olan ahlak kitabıdır. Eserin tıbb-ı rûhânî meselesini ele aldığı “İlm-i Ahlâk” isimli ilk bölümü tezimizin örneklemini oluşturmaktadır.

Çalışmamızın ilk bölümünde konunun kavramsal alt yapısı oluşturulmuş, ahlak, nefis-ruh, erdem ve rezilet kavramları ayrıntılı olarak incelenmiştir. İkinci bölümde Tıbb-ı rûhânî konusunun, İslam Ahlâk Düşüncesine etkisi bakımından Antik Yunan felsefesinde ve İslâm düşünce geleneğinde nasıl ele alındığının araştırılmış, üçüncü bölümde ise Kınalızâde Ali Efendi'nin tıbb-ı rûhânî anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç bölümünde de çalışmamız süresince ulaşılmış olduğumuz kanaatler ve tespit ettiğimiz bazı noktalar ifade edilmiştir. Tez çalışmamın her aşamasında yardımını esirgemeyen, daha iyisini yapabilmem için özveride bulunan tez Danışmanım ve Hocam Sayın Prof. Dr. Enver Uysal'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca; anlam arayışı serüvenimde aradığım cevapların “nasıl” sorusunun değil, “niçin” sorusunun altında bulunduğunu anlamamı sağlayarak bana İslam felsefesini sevdiren ve tez konumu belirlemede en büyük desteği veren hocam Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a şükranlarımı sunarım.

Bir devleti ayakta tutan sağlıklı toplum, toplumu ayakta tutan sağlıklı aile, aileyi ayakta tutan sağlıklı bireyler, bireyi sağlıklı kılan ise ahlaktır. Her dönem ihtiyaç duyulan ahlaka içinde bulunduğumuz dönemde de çok ihtiyaç olduğu, bu sebeple bu gibi eserlerin

daha sık gündeme getirilip halka arz edilmesinin, günümüz Türkçesi ile eserler verilmesinin yaşadığımız çağa ve topluma faydalı olacağı kanaatindeyiz. Çalışmamızın ülkemizde ahlak düşüncesi çalışmalarına bir katkı olması, bizim için mutluluk vesilesi olacaktır.



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ALT YAPI

1. AHLAKIN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI	7
2. BİR BİLİM DALI OLARAK AHLAK VE BİLİMLER İÇERİSİNDEKİ YERİ.....	8
3. AHLAKIN DEĞİŞİP DEĞİŞMEDİĞİ PROBLEMİ.....	10
4. NEFS VE RUH KAVRAMLARI	13
4.1. NEFSİN VARLIĞININ İSPATI	15
4.2. NEFSİN CEVHER OLUŞU	16
4.3. NEFSİN BASİT OLUŞU	16
4.4. NEFSİN CİSİM VE CİSMANİ OLMADIĞI.....	17
4.5. NEFSİN BİZZAT İDRAK ETTİĞİ VE ORGANLARLA TASARRUFTA BULUNDUĞU	18
4.6. NEFSİN DUYULARLA HİSSEDİLEMESİ.....	18
5. İNSAN NEFSİNİN GÜÇLERİ	19

5.1. NEFSİN GÜÇLERİNİN DOĞRU KULLANIMINDAN ORTAYA ÇIKAN ERDEMLER.....	21
5.2. KINALİZÂDE'NİN TEMEL ERDEMLER ŞEMASI.....	23
5.2.1. Düşünme Gücünün İtidali, İfrat ve Tefriti	24
5.2.2. Öfke Gücünün İtidali, İfrat ve Tefriti.....	25
5.2.3. Arzu Gücünün İtidali, İfrat ve Tefriti.....	26
5.2.4. Adalet ve Zulüm.....	29
5.3. ERDEMLERİN ZİDDİ OLAN ERDEMSİZLİKLER	36
5.4. ERDEMLERE BENZEYEN REZİLETLER.....	38
5.4.1. Hikmet Erdemine Benzeyen Durumlar	38
5.4.2. İffet Erdemine Benzeyen Durumlar	38
5.4.3. Cömertlik Erdemine Benzeyen Durumlar.....	39
5.4.4. Cesaret Erdemine Benzeyen Durumlar.....	39
5.4.5. Adalet Erdemine Benzeyen Durumlar	39

İKİNCİ BÖLÜM

TİBB-I RÛHÂNÎ

1. TİBB-I RÛHÂNÎ KAVRAMI.....	41
2. İSLAM AHLAK DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ BAKIMINDAN ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE TİBB-I RÛHÂNÎ.....	45
2.1. HİPOKRAT	46
2.2. PLATON.....	47
2.3. ARİSTOTELES.....	48
2.4. GALEN.....	49
3. İKİNCİ DOĞA	50
4. AHLAKÎ AÇIDAN İNSAN BEDENİNİN KİMYASININ ÖNEMİ (MİZAÇ VE MİZAÇ TEORİLERİ).....	52
5. İSLÂM AHLAK DÜŞÜNCESİNDE TİBB-I RÛHÂNÎ.....	55
5.1. KİNDÎ VE RİSÂLE Fİ'L-HÎLE Lİ-DEF'İL-AHZÂN'I.....	56
5.2. EBU BEKİR MUHAMMED B. ZEKERİYA ER-RÂZÎ VE ET-TİBBUR –RÛHÂNÎ'Sİ	57

5.3. FÂRÂBÎ VE TAHSÎLU'S-SAÂDE İLE ET-TENBÎH ALÂ SEBÎLİ'S-SAÂDE'Sİ	58
5.4. İHVÂN-I SAFÂ.....	59
5.5. İBN SÎNÂ	60
5.6. İBN MİSKEVEYH VE TEHZÎBÜ'L-AHLÂK'I.....	60
5.7. NASÎRUDDİN TÛSÎ VE AHLÂK-I NÂSİRÎ'Sİ	61
5.8. CELÂLEDDİN DEVVÂNÎ VE AHLÂK-I CELÂLÎ'Sİ.....	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KINALİZÂDE VE AHLÂK-I ALÂ'Î'DE TIBB-I RÛHÂNÎ

1. KINALİZÂDE'DE RUH SAĞLIĞININ KORUNMASI VE NEFSÂNÎ HASTALIKLARIN TEDAVİSİ	63
2. NEFSÂNÎ HASTALIKLAR	66
2.1. DÜŞÜNME GÜCÜNE AİT HASTALIKLAR	66
2.2. ÖFKE GÜCÜNE AİT HASTALIKLAR.....	67
2.3. ARZU GÜCÜNE AİT HASTALIKLAR	68
3. NEFSÂNÎ HASTALIKLARIN TEDAVİSİ	68
3.1. DÜŞÜNME GÜCÜNE AİT HASTALIKLARIN TEDAVİSİ.....	68
3.1.1. Şaşkınlığın Tedavisi.....	68
3.1.2. Basit Cahilliğin Tedavisi.....	69
3.1.3. Bileşik Cahilliğin Tedavisi.....	70
3.2. ÖFKE GÜCÜNE AİT HASTALIKLARIN TEDAVİSİ.....	71
3.2.1. Öfke ve Kızgınlığın Tedavisi	73
3.2.1.1. Öfke Sebeplerinin Tedavi Yöntemleri.....	74
3.2.2. Korkaklığın Tedavisi.....	77
3.2.3. Korkunun Tedavisi.....	78
3.2.4. Ölüm Korkusu.....	79
3.3. ARZU GÜCÜNE AİT HASTALIKLARIN TEDAVİSİ.....	81
3.3.1. Şehvetin Tedavisi	81
3.3.2. Tembelliğin Tedavisi	83
3.3.3. Üzüntünün Tedavisi	84
3.3.4. Hasedin Tedavisi.....	85

3.4. DİĞER HASTALIKLARIN TEDAVİSİ	87
3.4.1. Dilin Afetleri	88
3.4.2. Salef (Övünme)	92
3.4.3. Buhl (Cimrilik).....	92
3.4.4. Riya	93
SONUÇ.....	96
KAYNAKÇA	100



GİRİŞ

İnsan, tek başına yaşaması düşünüleemeyen toplumsal bir varlıktır. Sağlıklı, mutlu ve sürdürülebilir bir toplum için ahlakî değerlerin hâkim olduğu bir toplum oluşturmak zaruridir. Bu sebeple her toplumun bireylerine yüklediği, genel kabul görmüş birtakım görevler ve uyulmasını beklediği birtakım davranış manzumeleri vardır. İnsan, içinde bulunduğu toplum tarafından kabul edilebilmek için, gerek kendisiyle gerekse içinde yaşadığı toplumun fertleriyle sağlıklı ilişkiler kurmak durumundadır. Bunun için ise birtakım genel kurallara ve değer yargılarına sahip olmak zorundadır. Her insanın sahip olmak zorunda olduğu bu değer yargılarına kısaca ahlâk diyoruz.

İnsan bedenî birtakım rahatsızlıklar yaşayabileceği gibi, onun ruhunun hastalanması da olağan bir durumdur. Sağlıklı iken sağlığın korunması, ondan yoksun kalındığında ise tekrar kazanılması ne kadar önemli ise, ahlakın da elde edildiğinde korunması, mevcut olmadığında ise kazanılması o kadar önemlidir.¹ Çünkü kötü ahlak, “ruhsal (nefsânî) bir hastalık”² olarak görülmektedir.

Antik Yunan filozoflarından bu yana irdelenmiş olan bu konuya İslâm filozoflarının da katkısı olmuştur. İslam filozofları ahlakî sorunların giderilerek reziletlerden kurtulma konusunu “et-tıbbu’r-rûhânî” başlığı altında ele almışlardır. Nitekim Seyyid Şerîf Cürçânî tıbb-ı rûhânî kavramını kalbi kemale ulaştırmak için onun afetlerini ve hastalıklarını ortaya çıkarıp tedavi yollarını ve iyileştirme çarelerini bulmaya çalışan ilim³ olarak tanımlamaktadır.

Bu konuda en çok okunan eserlerden birine imza atmış olan Kınalızâde, h. 916 (m.1510-11) tarihinde Osmanlı kültür dünyasına katkıları ve hizmetleri olmuş bir ailenin çocuğu olarak Isparta’da dünyaya gelmiştir.⁴ Esas adı Alâaddîn Alî b. Emrullah’tır. Her ne kadar ismi çeşitli kaynaklarda Ali Çelebi ibn Emrullah, Ali Çelebi ibn Emrullah ibn

¹ Fârâbi, “Tenbîh ’Alâ Sebîli’s-Sa’âde”, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2017, s. 152. (Bundan sonra bu kaynak *Tenbîh* şeklinde verilecektir.)

² Fârâbi, *Tenbîh*, s. 156.

³ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, 1. b., İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 144.

⁴ Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, 3. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 37.

Abdülkadir Hamîdî ve Kınalızâde Alâ’ad-dîn Alî Çelebi şeklinde geçmekteyse de, daha çok Kınalızâde Ali Çelebi, Kınalızâde Ali Efendi ya da yalnızca Kınalızâde olarak tanınmıştır. Kınalızâde lakabı ise, sakalını sürekli boyadığı için “Kınalı, Hınnâvî” sıfatıyla anılan dedesi Abdülkadir Hâmidî’den gelmektedir.⁵ Hâmidî’ bir dönem Fatih Sultan Mehmed’e hocalık yapmıştır. Babası Emrullah Efendi (ö. 1559) ise kadılık vasfından dolayı “Kınacı Kadı” şairliğinden kaynaklı olarak da “Mîrî” mahlasıyla anılmaktadır. İlmiye mensubu olan Emrullah Efendi’nin Kınalızâde dışında Müslim Çelebi ve Abdurrahim Çelebi isimli iki oğlu daha bulunmaktadır. Büyük oğlu olan Müslim Çelebi Ebussuud’dan mülazım olduktan sonra İstanbul’da müderrislik, Rodos, Amasya ve Mısır’ın Mahalle kazasında kadılık görevinde bulunmuştur. Diğer oğlu Abdurrahim Çelebi ise “Ümidî” mahlasıyla Türkçe ve Farsça şiirler kaleme almış ve kadılık vazifesinde bulunmuştur.⁶ Üçüncü oğlu Kınalızâde ise, ilme gönül veren bir aileden gelmenin verdiği öğrenme arzusuyla babadan tevarüs eden ilimle yetinmemiş, devrin meşhur medreselerinde önemli simalarından ders almıştır.⁷ Kınalızâde, ahlâkıyla da mümeyyiz bir şahsiyettir.⁸

Tahsiline ilk olarak İstanbul’da aile fertlerinden biri olan Kadrî Efendi’den eğitim alarak başlayan Kınalızâde, 1530-31 yılları arasında yine İstanbul’da Mahmud Paşa Medresesi Müderrisliği sırasında Malûl Emir Efendi’den (ö.1556) ders almıştır. Ardından Davud Paşa Medresesinde Muhaşşî Sinan Efendi’ye (ö.1578) talebe olan Kınalızâde, Atik Ali Paşa Medresesinde de Merhaba Efendi’nin tedrisine girmiştir. Medrese tahsilinden sonra Sahn-ı Seman Müderrisi Kara Salih Efendi’nin muidi (asistan) olan Kınalızâde, daha sonra Çivizâde’ye (ö.954/1547) mülazım (stajyer) olur. Sufi karşıtlığı ile bilinen ve Şeyhülislâmlığı esnasında bunu fetvaya dökerek mutasavvıfa için zındık ve mülhid kavramlarını resmi olarak ilk kez kullanan kişi olan Çivizâde, müellifimizin bilgi ve düşünce dünyasının teşekkülünde önemli bir yere sahip olsa da, tasavvufla ilgili düşünceleri üzerinde bir tesiri görülmemektedir. Buna rağmen Çivizâde’nin adamı olarak

⁵ Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 43.

⁶ Mustafa Koç, “Giriş”, *Ahlâk-ı Alâî* içinde, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 15.

⁷ Enver Uysal, “Ferit Kam’ın Tercüme-i Hâl Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalızade İle İlgili Bir Denemesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1 (t.y.), ss. 133-40.

⁸ 1538’de Kanuni’nin düğün merasimi vesilesiyle tertip edilen imtihanında arkadaşı Eyüp Alisi başarılı olamadığı için duyduğu aşırı üzüntüden dolayı vefat edince, mağluben vefat eden kimsenin ardından kendisine verilen mülazımlığı kabul etmez. Onun yaşantısından nakledilen bu hatıralar ilmiyle amel eden bir âlim olduğunun açık kanıtıdır. Bkz. Mustafa Koç, “Giriş”, s. 15, 16

görüldüğü için Ebussuud Efendi'nin Şeyhülislâmlığı döneminde Kınalızâde'nin müderrislik görevine tayini gecikir. Bunun üzerine o güne kadar yazmış olduğu tüm risaleleri toplayıp Ebussuud Efendi'nin huzuruna çıkıp serzenişte bulunan Kınalızâde'nin bu tavrı Ebussuud Efendi'nin hoşuna gider ve onu Edirne'de 20 akçelik Hüsameddin Medresesine tayin eder (1543).⁹ Ardından Bursa Hamza Bey Mederesesi (1546), Bursa Ahmed Paşa Medresesi (1548), Kütahya Rüstem Paşa Medresesi (1550), İstanbul Rüstem Paşa Medresesi (1551), Haseki Medresesi (1553), Sahn-ı Seman (1555), Süleymaniye Medresi'nde (1558) müderrislik vazifelerinden sonra Şam Kadılığı (1562), Kahire Kadılığı (1566), Halep (1567), Bursa, Edirne Kadılığı (1569), İstanbul Kadılığı (1570) ve son olarak da 1571 yılında Anadolu Kazaskerliği vazifesi ile 22 Ocak 1572'de Edirne'de vefat eder. Ölümüne, "Elin Hinnâlızâde yudı gör âb-ı hayâtından" ve "İrtihâl eyledi kutb-ı ulemâ" mısralarıyla tarih düşürülen Ali Efendi, İstanbul yolu üzerindeki Seyyid Celâlî Türbesi civarında Nâzır Mezarlığı'na defnedilir.¹⁰

Türkçe ve Arapça eserler veren Kınalızâdenin Türkçe eserleri; *Ahlâk-ı Alâ'î, Münşeât-ı Kınalızâde, Dîvân, Muammeyât, Târîh-i Kınalızâde, Nüzhetnâme, Kaside fi Medhi'n-Nebî, İnşaa-i Atik, Risâle-i Vucûd, Siyer-i Nebi ve Târîh-İ Hulefa.*

Arapça Eserleri ise; *el-İs'âf fi Ahkâmi'l-Evkâf, Risâle fi Vakfi'n-Nukûd, Hâşiye-i Durer ve Gurer, Hâşiye alâ Kitâbi'l-Kerâheti mine'l-Hidâye, Risâletü's-Seyfiyye, Risâletü'l-Kalemiyye, Risâle fi Mufâharati's-Seyf ve'l-Kalem, Hâşiye veya (Ta'likât) alâ Hasan Çelebi li-Şerhi'l-Mevâkıf, Tecrîd hâşiyesi veya Hâşiye ala Şerhi Tecrîdi'l-Akâid li Seyyid Şerif Cürcânî, Hâşiye ale'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî, Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl li'l-Beyzâvî, Şerhu Kasîdeti'l-Bürde, Risâle fi Tahkiki Bahsi nefsi'l-Emir, Tehzîbü's-Şekâik fi Takrîbi'l-Hakâik, Bahs fi İ'rab'l-Kur'an veya el-Muhâkemâtü'l-Aliyye fi'l-Abhâsi'r-Razaviyye fi i'rabi Ba'zı'l-Âyü'l-Kur'aniyye, Risâle fi'l-Muhâkemat beyne Ebî Hayyân ve Tilmizihi li Bedreddîn el-Gazzi el-Şâmî, Hâşiye Şerhu'l-Kâfiye li'l-Mevlâ Abdurrahman Câmî, Tabakâtü'l-Hanefiyye, Tabakâtü'l-Müctehidîn, Risâle fi'l-Gasb, Risâle fi'l-Vücûdi'z-Zihni, Risâle fi Letâifi'l-Hamse, Risâle fi Beyâni Deverâni's-Sufiyye*

⁹ Mustafa Koç, "Giriş", ss. 15-17.

¹⁰ Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kinalizade-ali-efendi> (31.05.2019).

ve *Raksihim*, *Risâle fî Hakî'd-Deverân ve'z-Zikri'l-Cehrî*, *Risâle fî Hüsnü'd-Deverân*¹¹dır.

Kınalızâde, Semiz Ali Paşa'ya ithaf ettiği *Ahlâk-ı Alâ'î* isimli eserini 1564 yılında Şam kadısı iken kaleme almıştır.¹² Ahlakî sorunların iyileştirilmesi konusunu ele aldığı eserini klasik ahlak kitaplarından tevarüs eden geleneğe uyarak bir mukaddimededen sonra üç bölüm halinde düzenlemiştir. Mukaddime kısmında kavramsal alt yapıyı oluşturacak şekilde ahlâk felsefesi alanına giren bazı terimler, pratik ve teorik ahlakî ahlak ilminin faydaları, ruh ve terbiye konuları üzerinde duran Kınalızâde, aynı zamanda tezimizin kapsamını oluşturan "İlm-i ahlâk"a ayırdığı birinci bölümde ise, ferdî ahlâk konusunu ele alarak huy çeşitleri, faziletler, faziletlerin kazanılmasına engel olan ruhî hastalıklar (reziletler), bunların tedavi yöntemleri, lisan terbiyesi ve konuşma âdâbını konu edinmiştir. Eserin ikinci bölümü aile ahlakına (ilm-i tedbîr-i menzil) ayrılırken, üçüncü bölüm ise devlet idaresi ve siyasî ahlaka (ilm-i tedbîr-i medîne) ayrılmıştır.

Eser felsefi, dini ve edebi yönden geniş bir kaynak yelpazesine sahiptir. Genişçe yer verdiği Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Celaleddin Muhammed Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* dışında, Empodekles, Sokrates, Eflatun, Aristoteles, Galen, Kindî, Fârâbî, İbn Sina, İbn Miskeveyh, Sadreddin Konevi, Kirmânî, Beyâzîd Bestâmî, Cüneyd-i Bağdadî, Mevlâna Abdurrahman Câmî, Hasan Basri, Seyyid Şerif Cürcânî, Mâverdî, Sühreverdi, Molla Abdurrahman Câmî, Şeyh Sa'dî-i Şirâzî, Hâfız, Ömer Hayyâm ve birçok kişi kaynak olarak kullanılmıştır.¹³ Kınalızâde, konuları anlatırken eserini ayet hadis ve kıssalarla da zenginleştirmiştir.

Eseri yazma sebebi, kitabın içeriğini oluşturan ilm-i ahlâk, ilm-i tedbîr-i menzil ve ilm-i tedbîr-i medîne konusunun, hikmet sahibi herkesin bileceği üzere insan nefsine başarı ve mutluluk kazandırıp, temizlik ve güzellik sağladığı gerçeğidir. Eserini kaleme alırken Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Mevlana Hüseyin Vaiz'in *Ahlâk-ı Muhsinî*'sinden övgüyle bahsettikten sonra defalarca aklına Anadolu Türkçesiyle yazılan, pratik felsefenin tüm konularını ihtiva eden ve bu üç kitabın

¹¹ Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 64-68.

¹² Ahmet Kahraman, "Ahlâk-ı Alâ'î", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak-i-alai> (31.05.2019).

¹³ Geniş bilgi için bakınız: Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 77-88.

dördüncüsü olacak nitelikte bir kitap yazmak niyetinin geçtiğini de ifade eder.¹⁴ Kitap gerçekten de hak ettiği şöhreti daha yazıldığı yüzyılda elde etmiştir.

2012 yılında Isparta'da düzenlenen ve beş ülkenin üniversitelerinden kırk beş öğretim üyesinin katılımıyla gerçekleştirilen “Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu” Kınalızâde'nin önemini tekrar gün yüzüne çıkarmıştır. Bugün de bu şöhretini koruyan ve her daim övgü ile bahsedilen eser, devlet yöneticileri¹⁵ ve öğretmenlere¹⁶ tavsiye edilir konumdadır. Pek çok yönüyle tez ve makalelere konu olan eser, sadece içeriği açısından değil, edebi üslubu ile de dikkatleri üzerine çekmiş, metin, sözlük ve sentaks olarak da edebi incelemelere konu olmuştur.¹⁷

Tezimizde değineceğimiz üzere bir davranışın ahlâka konu edilebilmesi için içinde akıl, bilgi, vicdan barındırması, bilinçli, amaçlı, iradeli ve seçimli olması ve değerlendirmeye tabi tutulabilmesi gerekmektedir. Ahlâka mevzu olan fiiller iradi fiiller olunca, yalnızca “irade varlığı olan insan”ın fiilleri ahlakın konusu olabilir. İnsanın olmadığı yerde ahlaktan bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzden ki ahlakı bilmek için önce ahlaka konu olan insanı bilmek gerekir. Bu sebeple çalışmamızın “Kavramsal Alt Yapı” isimli ilk bölümüne ahlâkın tanımıyla başlamayı uygun gördük. Bir ilim olarak ahlakın ilimler arasındaki yerini belirledikten sonra, ruhsal tıbbı konu olması açısından ahlakın değişmesinin imkânını, beden ve ruh olarak insanın tabiatını, insan nefsinin güçlerini ve bu güçlerin doğru ya da yanlış kullanımından ortaya çıkan erdem ve erdemsizlikleri (fazilet ve reziletleri) ayrıntılı olarak anlatmaya çalıştık. Ardından “Tıbb-ı Rûhânî” isimli ikinci bölümümüzde İslam tıp ve ahlak geleneği üzerinde büyük etkisi olması açısından Antik Yunan filozoflarından Hipokrat, Platon, Aristoteles ve Galen'de “tıbb-ı rûhânî” konusunu ele almaya çalıştık. Bu bağlamda mizaç, mizaç teorileri ve ikinci doğa kavramlarının incelenmesi gerektiğini düşündük. Ardından İslam felsefesinde tıbb-ı rûhânî geleneğine yer verdik. Son olarak da bu alanda ilk Türkçe eseri vermiş olan

¹⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, çev. Mustafa Koç, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 56, 58.

¹⁵ “Başbakan Davutoğlu'ndan valilere tavsiye”, *Yeniakit*, (01.06.2019),

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/basbakan-davutoglundan-valilere-tavsiye-54030.html>.

¹⁶ “Bakan Avcı, Başbakan Davutoğlu ile birlikte aday öğretmenlere hitap etti”, (01.06.2019), <http://www.meb.gov.tr/bakan-avci-basbakan-davutoglu-ile-birlikte-aday-ogretmenlere-hitap-etti/haber/10773/tr>.

¹⁷ Enfel Doğan, *Ahlâk-ı Alâ'î (Metin-Sözlük-Sentaks İncelemesi)*, (Doktora Tezi), İstanbul: T. C. İstanbul Üniversitesi, 2006.

Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Alâ'î* isimli eserinde tıbb-ı rûhânî uygulamasını inceledik.

Araştırma yöntemi olarak literatür taraması, ilgili kaynak eser ve kişileri belirleme, konu hakkında yazılan kitap, tez ve makaleleri okuma, inceleme, fişleyerek not alma ve değerlendirerek sonuca varma işlemlerini kapsayan belge tarama tekniğini kullandık. Çalışmamızı Ahlâk-ı Alâ'î'nin "tıbb-ı rûhânî" konusunun işlendiği ilk bölümle sınırlandırdık. Ahlakın özneliği, nesneliği, kaynağı gibi her biri birer tez konusu oluşturacak mevzulara da mümkün olduğunca girmedik. Ayşe Sıdıka Oktay'ın *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâ'î*, Mustafa Koç'un *Ahlâk-ı Alâ'î Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı*, Kınalızâde'nin (Murat Demirkol'un günümüz Türkçesi ile sadeleştirmiş olduğu) *Ahlâk-ı Alâ'î* isimli eserlerini ve Kınalızâde'nin eserini kaleme alırken kullandığı ana kaynaklar arasında yer alan Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî adlı eseri* ve yine Kınalızâde'nin, *Ahlâk-ı Nâsırî* üzerinden takip ettiğini anladığımız İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ını kaynak olarak kullandık. İkincil kaynak olarak ise hem genel ahlak konularında yazılmış eserlerden, hem de özel anlamda Kınalızâde ve Ahlak-ı Alâ'î'yi konu edinen kitap, tez ve makalelerden yararlandık.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ALT YAPI

1. AHLAKIN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

Ahlak, “seciye, tabiat, huy” manalarına gelen huluk ya da huluk kelimesinin çoğulu olarak dilimize Arapçadan geçmiş bir kelimedir. İnsanın fiziki yapısı için çoğunlukla halk, manevi yapısı için ise huluk ya da huluk kelimeleri kullanılmaktadır.¹⁸

İslâmî kaynaklara baktığımızda, huluk ve ahlak kelimelerinin hem iyi hem de kötü huyları ifade etmek üzere kullanıldığını görürüz. Fârâbî de ahlakı tanımlarken, iyi ahlâk ve kötü ahlak ayırımına gidip; insandan nefse arız olan iyi fiillerin meydana gelmesine sebep olan ahlakı iyi, kötü fiillerin meydana gelmesine sebep olan ahlakı ise kötü ahlak olarak tanımlamıştır.¹⁹ Kaynaklarda genel olarak iyi huylar ve faziletli davranışların hüsnu'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde, kötü huyların ve davranışların ise sûu'l-huluk, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie gibi terimlerle ifade edildiği görülmektedir.²⁰

Bir terim olarak ise ahlakı, İslâm düşünürlerinin birçoğu “fikri bir zorlamaya gerek kalmaksızın fiillerin kendisinden kolayca ortaya çıktığı, nefiste yerleşmiş bulunan bir meleke/hâl/hey'et” olarak tanımlamışlardır.²¹

“Meleke” ve “hâl” kavramlarına vurgu yapan düşünürlerden yine birçoğu, bu iki kavram arasında ayrıma gitmiştir.²² Kınalızâde Ali Efendi de eserinde bu ayrıma gidip, ruhsal niteliğin hâl ve meleke olmak üzere iki kısma ayrıldığını, utanma ve gülme gibi

¹⁸ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 7. b., İstanbul: Dem Yayınları, 2016, s. 30.

¹⁹ Fârâbî, *Tenbih*, s. 149.

²⁰ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 30.

²¹ Fârâbî, *Tenbih*, ss. 148-57; Yahya İbn Adi, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler, 2013, s. 8; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu 2. b., İstanbul: Büyüyen Ay, 2013, s. 421; Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 3. b., İstanbul: Litera, 2016, ss. 81-82; Adudüddin el-İci, *Ahlâku Adudüddin*, çev. İlyas Çelebi, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 39; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 194.

²² Fârâbî, *Tenbih*, s. 149; Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 81.

sabit olmayıp çabucak kaybolana “hâl”, cömertlik ve cesaret gibi sabit olup yavaş kaybolana ise “meleke” dendiğini, melekenin sabit ve köklü olan ruhsal durum olduğunu ifade etmiştir. Yine ona göre hulk, fiillerin nefisten fikir ve düşünmeye ihtiyaç duymadan kolayca çıkmasını sağlayan bir melekedir.²³

Tanımlarda en az meleke ve huy kavramları kadar dikkat çeken bir diğer ortak kavram ikilisi ise “yerleşik” ve “kendiliğinden” kavramlarıdır. Zira bir davranışın insanda ahlak olarak bulunması için, tekrarlanan davranışlarla nefse iyice yerleşmiş ve fiile çıkışı esnasında zorlanmadan kendiliğinden yapılabilir olması gerekmektedir. Bir davranışın ahlakî bir değer taşıyabilmesi için birtakım koşullara sahip olması gerekmektedir. Nitekim oturmak, yürümek, yemek vb. günlük hayatta sergilediğimiz her davranış ahlaka konu olmaz. Bir davranışın ahlaka konu edilebilmesi için öncelikle bir insana ait olması, ikinci olarak içinde akıl, bilgi, vicdan barındırıp, bilinçli, amaçlı, iradeli ve seçmeli olması, son olarak da fiillerin değerlendirmeye tabi olabilmesi gereklidir. Ahlakî davranışları tabii davranışlardan ayıran en önemli fark, bir değere sahip olmasıdır.

2. BİR BİLİM DALI OLARAK AHLAK VE BİLİMLER İÇERİSİNDEKİ YERİ

Ahlakla ilgili eserlere baktığımızda; özellikle filozofların eserlerinde, ahlakın bir ilim olarak ele alındığı, bunun dışında kalan literatürde ise ahlakın bir mesele olarak ele alındığı görülmektedir. Ahlakî bir ilim olarak kabul edenlerin dayanağı, Fârâbî'nin burhan teorisidir. Zira Fârâbî'ye göre burhânî yöntemi kullanan nazari ilimler; konular, meseleler ve ilkeler olmak üzere üç unsura sahip olmalıdır.²⁴ Ahlak da diğer ilimler gibi bir konu, problem, ilke ve kendine ait birtakım terminoloji ve önermelere sahiptir.²⁵

Kınalızâde de ahlakî bir ilim olarak görüp, ahlak ilminin tanımını; “insani nefsin huy ve fiillerinden, iyi ve güzel ya da kötü ve çirkin olması bakımından bahseden bir ilim” şeklinde yapmaktadır.²⁶

²³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'i*, s.194.

²⁴ Farabi, *Kitabü'l Burhan*, ed. Ömer Mahir Alper, Ömer Türker, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 100.

²⁵ Mustakim Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk" *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler* içinde, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin, 2. b., İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. 44.

²⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'i*, s. 192.

Ahlak ilmi, literatürde ilmu'l-ahlâk, tehzîbü'l-ahlâk, tedbîrü'n-nefs, es-siyâsetü'l-bedenî, es-siyâsetü'l-hulkiyye, siyâsetü'n-nefs, el-hikmetü'l-hulkiyye, ilmu ahvâli'l-kalb, ilmu mekârîmi'l-ahlak, riyazet ilmi, tezkiye ilmi, tahliye ilmi gibi isimlerle ifade edilmiştir.²⁷

Ahlaka dair soru ve sorgulamaların kökeni daha eskilere gitse de bir bilim ve disiplin olarak temellendirilmesi Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiştir.²⁸ Bilimleri teorik, pratik ve poetik olarak üç temel sınıfa ayıran Aristoteles'in²⁹ bu tasnifinin, İslam filozoflarınca da devam ettirildiği ve İslam felsefesinde de ilimlerin tasnifinin genel olarak Aristotelesçi yaklaşıma göre şekillendiği görülmektedir. Bu bağlamda ahlak ilmi, siyaset ilmi ile beraber medeni ilimlerin altında yer almaktadır.³⁰

Uygulamaya dayalı bir sanat olan ahlak ilmi; teorisi ile bilginin, uygulama yönü ile de değerlerin alanına girmektedir. İnsanın sürekli olarak idealleştirdiği, aradığı ve dolayısıyla tartıştığı tüm kural ve ilkeler öncelikle felsefenin konusudur. İyinin ne olduğu, kime, neye göre iyi olduğu ve iyiye nasıl ulaşıldığı soruları ahlakı, direkt felsefe ile irtibatlandırmaktadır. Ayrıca ahlak; iyi olanı seçip öyle davranmaksa ve felsefe en yüksek iyiyi ve en doğru bilgiyi aramaksa, bu durumda ahlak zorunlu olarak felsefenin alanına girmektedir.

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î* adlı eserine başlarken henüz ahlakın tanımını yapmadan, uzunca bir dibaceden sonra gelen mukaddime bölümünde felsefenin tanımını verip hemen ardından ilimlerin tasnifini yapmıştır. İlimleri öncelikle pratik ve teorik olarak ikiye ayıran düşünürümüz; metafizik, matematik ve doğa ilmini teorik felsefe başlığı altında açıklarken, eserinin esas amacını oluşturduğunu söylediği pratik felsefeyi ise; ahlak ilmi, ev idaresi ilmi ve devlet yönetimi ilmi olmak üzere üç kısma ayırıp açıklamıştır.³¹

²⁷ Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk", ss. 64-65.

²⁸ Arıcı, *a.g.m.*, s. 45.

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 5. b., Sosyal Yayınları, 2014, ss. 82- 86, 293.

³⁰ Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2017, ss. 160-68.

³¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 68-82.

3. AHLAKIN DEĞİŞİP DEĞİŞMEDİĞİ PROBLEMİ

Eğer ahlakî hastalıkların tedavisinden (ruhî tababetten) bahsedeceksek, her şeyden önce; ahlakın kısmen bile olsa, değişebilirliğini peşinen kabul ediyoruz demektir. Ahlakî değişim derken kastettiğimiz, erdemlerin kişide fiil olarak tezahür etmesidir. Yoksa erdemler ve reziletler zaman veya mekâna bağlı olarak pek değişmezler.

Eski çağlardan bu yana, en ilkel kabilelerden en modern topluluklara kadar her yerde ahlakî değerler büyük oranda benzerlik göstermektedir.³² Yalan söylemek, adam öldürmek, çalmak, hile yapmak her devirde rezilet iken, doğruluk, yardımlaşma, adalet vb. gibi davranışlarda her zaman erdem olarak kabul edilmiştir. Platon da değerlerin nesnel olduğunu anlatırken, ahlakî yargıların matematiksel yargılar kadar nesnel olduğunu ve toplumdaki topluma değişmediğini ifade eder. Örneğin “adam öldürmek kötüdür”, “yalan söylemek kötüdür” yargıları iki kere ikinin dört ettiği kadar nesnel yargılardır.³³

Kınalızâde'nin bu konu ile ilgili fikrine yer vermeden önce, onun yaptığı gibi, bu konudaki belli başlı görüşlere değinmekte yarar görüyoruz.

Ahlakın değişip değişmediği problemi ile ilgili filozofların görüşlerini üç ana grupta toplamak mümkündür:

İlk grup; ahlakın değişmesinin mümkün olmadığını savunanlar grubudur. Bu gruptaki filozofların düşüncelerinin dayanağı “huy”un tabii olduğunu kabul etmeleridir. Zira tabii olan şeylerin, arızı olan şeylerden etkilenmesi ve değişmesi asla mümkün değildir. Bu sebeple onlara göre ahlak asla değişmez.

İkinci grup, huyun iki yanının olduğunu, tabii olan yanının insanın yaratılışıyla ilgili olduğu için, değişiminin mümkün olmadığını, ancak alışkanlıkla kazanılan kısmının ise değiştirilmesinin mümkün olduğunu savunanlar grubudur. Bu gruba göre ise ahlak ancak kısmen değişir.

Üçüncü grup ise; ahlakın değişmesinin mümkün olduğunu savunanlardır. Bu grubun düşüncesinin dayanağı ise huyun yaratılıştan değil, arızı alışkanlıklardan meydana

³² Mehmet S. Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi*, 1. b., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 80.

³³ Bkz. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2007, s.121; Enver Uysal, *Ahlakî Varlık Olarak İnsan*, Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 48.

geldiğidir. Bu sebeple de değişmesi mümkündür. İslam felsefesinde birçok düşünür bu fikre yakındır.³⁴

Adudüddin el-İcî, ahlakın değişebileceğine delil olarak; insanlık tarihi boyunca insan ahlakına ilişkin gözlem ve tecrübelerimizi, hakkında şer'i delillerin olmasını ve akıllı kişilerin bu konudaki ittifaklarını sunar.³⁵ Kınalızâde ise eğer değişmesi imkânsız olsaydı, Resulullah'ın getirdiği şeriatın, âlimlerin ve idarecilerin uygulanmasının gereği hususunda ittifak ettikleri siyaset ve terbiye kurallarının hükmünü bütünüyle yitirmesi gerektiğini söyleyip, ahlakın değişmesi imkânının, gündüz ortasındaki güneş kadar aşikâr olduğunu söyler.³⁶

Eserinde bu üç görüşe yer veren Kınalızâde; İbn Sina'nın belâdet-i mütenâhî (sonlu ahmaklık) adını verdiği, yani küçük öncül ve büyük öncülü tasdik etse bile, küçük öncülün büyük öncülün içinde yer aldığı anlayamayacak yapıda olan birtakım insanların durumunu hariç tutarak, ahlakın değişebileceğini savunan üçüncü grubun görüşlerine katılmaktadır. Kınalızâde'ye göre huyların değişmesi mümkün olsa da, zordur. Mutsuz ve cahil kimselerde değişmesi gereken bu tür huylar çoktur ve değişmesi yoğun bir çaba gerektirir. Bu sebeple cahiller huyun değişebileceğine inanmamaktadır.³⁷

Kınalızâde'ye göre filozofların ahlakın değişmesi probleminde farklı düşünüyor olmalarının sebebi ise, "insan nefsinin yaratılışının başlangıçta neye dayandığı" konusundaki görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır. Bu konuda ise Kınalızâde İbn Miskeveyh'in söylediklerini³⁸ tekrar edercesine dört görüş olduğunu belirtir:

İlk görüş, insanın saf iyilik üzerine yaratıldığını, fakat daha sonra insanın iyilikten uzaklaşıp kötülüklerle ve kötülerle haşır neşir olması sonucu yaratılıştaki fitratına ters düştüğünü savunur. Bu görüş İslam felsefesinde Revâkiyyûn olarak bilinen Stoahıların görüşüdür.³⁹

³⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 52; Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 82; Adudüddin el-İcî, *Ahlâku Adudüddin*, s. 39.

³⁵ Adudüddin el-İcî, *Ahlâku Adudüddin*, s. 39.

³⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 96.

³⁷ a.g.e., s., 94-100.

³⁸ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 51.

³⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 52; Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 83.

İkinci görüş ise insan nefsinin tabiat pislüğünden (vesah-ı tabî'at)⁴⁰ yaratıldığı görüşüdür. Burada kastedilen; ruhun kendi cevherinin her ne kadar nurani olsa da, karanlık tabiatla karıştığından dolayı kötülük üzerine yaratılmış olduğudur. Kötü tabiatla yaratılanlardan bazıları da ilahi yardıma mazhar olup, fitratını bu durumdan kurtarmayı başarmıştır. Bu konuya açıklık getirmek açısından Kınalızâde'nin eserini yazarken yararlandığı ve sık sık atıf yaptığı Tusî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sine baktığımızda onun; insanın sahip olduğu üç nefsten en aşağısı olan hayvani nefis ile hayvanlarla, en üstünü ve en şerefli olan melekî nefis ile de meleklerle ortak olduğunu ifade ettiğini görürüz. İnsan, sahip olduğu hayvani nefis ile meleklerden, melekî nefis ile de hayvanlardan ayrılmaktadır. Bu sebeple de kendi isteği ile dilerse melekler makamına ilerler, dilerse hayvanlar mahalline iner, dilerse yırtıcılar mahallinde kalır. Tusî ayrıca, filozofların bu üç nefsten yalnızca melekî nefsin gerçekte ve cevherde edep ve saygınlığa sahip olduğunu söylediklerini aktarır. İnsanın yaratılıştaki karıştığı diğer iki nefis ise böyle değildir. Yırtıcı nefis özünde edebe sahip olmasa da te'diptir. Yani eğitilerek edebi kabul edebilir. Hayvani nefis ise ne özünde edebe sahip, ne de edebi kabul edicidir.⁴¹ Ayrıca İbn Miskeveyh de Stoacılar önce yaşayan bir kısım filozofların, insanların; âlemin kirli kısmını oluşturan, aşağı bir maddeden yaratılmış olmaları sebebiyle doğuştan kötü olduğunu savundukları⁴² bilgisine yer vermektedir.

Üçüncü görüş, insan nefsinin ne saf iyilik, ne de saf kötülük üzerine yaratılmayıp, her ikisine de yatkın olduğudur. Aristoteles ve Fârâbî de insanın doğuştan erdemli veya erdemsiz olamayacağını, ancak bunlara eğilimli olmasının mümkün olduğunu ve bunun eğitim ve alışkanlıkla elde edilebileceğini savunanlar arasındadır.⁴³

Aristoteles'e göre kötü insanların eğitimle iyi insan olabilmeleri mümkündür. Ancak her insanın bu eğitime verdiği cevabın niteliği ve süresi farklılık arz edebilir. İbn Miskeveyh bu bilgiyi göz önünde bulundurarak şöyle bir önerme kurar:

Her ahlak değişebilir.

⁴⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 90.

⁴¹ Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 56, 57.

⁴² İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 52.

⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 6. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, s. 29--0; Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", *Farabi'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2017, s. 54, 124. (Bundan sonra bu kaynak *Fusûl* şeklinde verilecektir.)

Değişmesi mümkün olan hiçbir şey tabî değildir.

Öyleyse hiçbir ahlak tabî değildir.⁴⁴

İbn Miskeveyh birinci önermenin doğruluğunu gerek eğitimin çocuklar ve gençler üzerindeki etkisini gözlemleyerek edindiği tecrübeleri gerekse Tanrı'nın kullarını yönetmek için kanunlar göndermesi gerçeğine dayanarak teyit eder. İkinci önermenin doğruluğu ise gayet açıktır. Dolayısıyla birinci şeklin ikinci moduna göre kurulan bu kıyas doğrudur ve bir delildir.

Dördüncü görüş ise Galen'e aittir. O insani nefsi üç kısma ayırıp, bir kısmının tabiatı itibariyle tamamen iyi, bir kısmının tamamen kötü, bir kısmının ise yine tabiatı itibariyle her iki tarafa da meyilli olarak yaratıldığını savunmuştur. Değişimi kabul eden kısım yalnızca bu son kısımdır.⁴⁵ Galen, bütün insan nefislerinin faziletleri elde etmeye uygun yaratıldığını düşünenler ile kötü olarak yaratılmadığını düşünenlerin görüşlerini birbirine benzetir. Bunları savunanlara karşı; kendisinden önce, kötülüğü öğrenebileceği bir insan olmadığı halde, birinin nasıl olup da kötülüğü öğrendiğini ve aynı anne babadan eğitim aldığı halde, iki kardeşin nasıl birinin iyi, diğersinin kötü olduğu sorusunu yöneltmektedir.⁴⁶

Sonuç olarak gerek tamamen, gerekse kısmen değiştiği kabul edilse bile, ahlakın değişebilir olması, ahlak ilmine ve ruhî tababete ihtiyaç doğurmaktadır. Bazılarının huyunun değişmiyor olması ya da bazı huyların değişmiyor olması, ahlak ilmine olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Kınalızâde'nin deyimini ile nasıl ki bazı hastalıkların iyileştirilememesi tıp ilmine olan ihtiyacı yok etmekte delil olarak kullanılamazsa, aynı şekilde bazı huyların değişmemesi veya bazı insanların değişmemesi, ahlak ilmine ihtiyaç olmadığı yönünde delil olarak kullanılamaz.⁴⁷

4. NEFS VE RUH KAVRAMLARI

Antik Yunan filozoflarının nefis hakkındaki düşüncelerini üç ana görüş altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilk grup Thales (su), Anaximenes (hava), Herakleitos

⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, ss. 53, 54.

⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 53.

⁴⁶ Galen, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", (çev. Harun Kuşlu, Metin Aydın), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* içinde Ed: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, 1. b., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. 28.

⁴⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 98.

(ateş), Empedokles (dört unsurun meczisi), Anaxagoras (ince bir cisim), Demokritos (atom) gibi insan nefsinin maddi bir cevher olarak kabul edenlerdir. İkinci grup Pythagoras ve Platon gibi filozofların yer aldığı nefsin, bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul edenlerin grubudur. Bu gruba göre ruh ölümsüz ve bedende tutsaktır. Nefsin ölümle bedenden kurtuluşu ise ancak ahlakî arınmayla mümkündür. Üçüncü görüş ise nefsin maddi bir cevher olmamakla birlikte maddede mündemiç bir ilke olduğunu kabul eden Aristoteles'in görüşüdür. İslam filozoflarına geldiğimizde ise Pythagoras, Platon, Aristoteles ve Plotinus'un "Bir, Akıl ve Külli Nefs" görüşlerinin etkisine rastlamak mümkündür.⁴⁸

Kınalızâde'ye göre; bir ilimle uğraşan kişinin, o ilmi en iyi şekilde kavrayabilmesi için, uğraştığı ilmin konusunu bilmesi gerekir. Yine ona göre ahlak ilminin konusu; güzel ya da çirkin huyların kendisinden ihtiyari olarak çıkması itibariyle insan nefsidir. Bu sebeple ahlak ilmiyle uğraşan kişi her şeyden önce insan nefsinin, insan nefsinin son yetkinliğinin ne olduğunu, insan nefsinin -iyi kullanıldığı takdirde kendisini yetkinliğe ulaştırabilecek- kuvvetlerini, yetkinliğin ve mutluluğun önündeki engellerin neler olduğunu bilmek zorundadır.⁴⁹

Aristoteles'in "potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği"⁵⁰ olarak tanımladığı ruhun, nefisle aynı ya da farklı şeyler olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Kusta b. Luka el-Yunâni, *Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında* isimli risalesinde nefis ve ruh arasında bir ayrıma gitmiştir. İki şey arasındaki farkı bilmek için, önce bu iki şeyden her birinin mahiyetini bilmek gerektiğini, çünkü bilinmeyen iki şeyin birbirinden ayırt edilmesinin mümkün olmayacağını ifade eden Kusta b. Luka, evvela nefis ve ruhun mahiyeti hakkında bilgi vermiş ve ardından farklarını şöyle sıralamıştır:

Ruh cisimken, nefis cisim değildir. Ruh beden tarafından içerilirken, nefis içerilmez. Ruh bedenden ayrıldığında yok olurken, nefsin bedene ait fiilleri ortadan kalktığında yok olmaz. Nefis, bedeni duyu sayesinde hareket ettirirken, ruh duyu olmaksızın hareket ettirir. Nefis bedene ve canlılığa ruh sayesinde ulaşırken, ruh vasıtasız ulaşır. Nefis, bedeninin ilk illeti ve faili olmak bakımından duyuyu ve canlılığı kullanarak

⁴⁸ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri: Nefsi Akıl ve Ruh*, 3. b., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, ss. 22-39.

⁴⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'i*, ss.102-04.

⁵⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, 4. b., Ankara: Sentez, 2014, s. 72.

onu hareket ettirirken, ruh bu fiili ikinci illet olarak yerine getirir. Şu halde ruh, bedendeki canlılığın, duyunun ve hareketin ve diğer uzak fiillerin yakın illetidir.⁵¹

Nefs ve ruh Kınalızâde’de ise aynı anlamdadır. Ona göre filozofların “düşünen nefis” dedikleri şeye şeriat “ruh” demektedir. Her ne kadar şeriat, ruh hakkında araştırmanın mü’mine yakışmadığını söylese de, Kınalızâde’ye göre burada kastedilen sakınca, ruhun mahiyeti ve hakikati hakkında konuşmaktır. Bazı dış arazların özellikleriyle tanımlanmasında ise herhangi bir şer’i engel yoktur.⁵²

Kınalızâde eserinde ayrıntılı bilgi isteyenleri, kâmil ve yetkinleştirici olarak nitelediği Ömer Sühreverdi’nin *Âvârifü’l-Maârif* adlı eserine yönlendirerek, onun nefis hakkındaki düşüncelerini paylaştığına işaret eder. Eserinde nefse genişçe yer veren Sühreverdi, diğer yandan ruhun, anlaşılması zor bir şey olduğunu, dilini tutup ondan bahsetmemenin akıllı insan işi olduğunu, Allah’ın ruhu önemseyip, kullarına bu hususta az bilgi vermiş olmasının da “(Resulüm!) bir de sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir ve size (ona ait) ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir” (İsrâ 17/85) ayetiyle tescil edildiğini ifade eder.⁵³

Bu yönlendirmeden sonra Kınalızâde; “*akledilirleri bizzat idrak edip bilen, hissedilir bedende organ ve güçler vasıtasıyla yönetim ve tasarrufta bulunan, cisim ve cismani olmayan basit bir cevher*” şeklinde yaptığı nefis tanımının anlaşılması için altı konunun açıklanmasına ihtiyaç olduğunu ekler.⁵⁴ Bu altı konuyu özet olarak şöyle dile getirebiliriz:

4.1. NEFSİN VARLIĞININ İSPATI

Kınalızâde’ye göre, nefsin varlığı bedîhiyy-i evvelîdir. Bu sebeple delil ve ispatına lüzum olmayacak şekilde sarih ve açıktır. İster uykuda, ister uyanıkken, ister sarhoş, isterse ayık olsun, insan her halükârda varlığının farkındadır.⁵⁵ Kınalızâde, ruhun

⁵¹ Kusta Luka El-Yunani, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. İbrahim Üçer, S. 37 (2014), s. 207.

⁵² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ’î*, s. 106.

⁵³ Şihabüddin Sühreverdi, *Avârifü’l-Meârif*, çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Saadet Yayınevi, 2010, ss. 573-93.

⁵⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ’î*, s. 106.

⁵⁵ a.g.e., s. 108; Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 27; İbn Sînâ, *El İşarat ve’t-Tenbihat*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 384.

varlığının bedihîliği konusundaki bu yaklaşımında sanki İbn Sînâ'nın "boşluktaki insan" örneğinden etkilenmiş gibi görünmekte ve adeta Descartes'i da hatırlatmaktadır. Malum olduğu üzere Descartes'e göre de insan, her şeyin varlığından şüphe etmek istese bile, kendi varlığından şüphe edemez ve bu şekilde düşünen şey, yani kendinden şüphe edemediği hâlde geri kalan her şeyden şüphe eden şey, beden dediğimiz şey değil, ruhtur.⁵⁶

4.2. NEFSİN CEVHER OLUŞU

İslâm felsefesinde varlık, zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır.⁵⁷ Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücut) yaratıcıdır. Onun dışında kalan ve var olan tüm varlıklar mümkündür. Mümkün varlık da; varlığını devam ettirebilmek için başkasına ihtiyaç duyan (araz) ve varlığını devam ettirebilmek için başkasına ihtiyaç duymayıp kendi başına kaim olan (cevher) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kınalızâde arazın özelliğinin, mevzuu, yani konumlandığı şey, taşıyıcısı olan şey tarafından kabul edilmek ve taşınmak olduğunu, nefsin ise; akledilirlerin suretlerini ve algılanan şeylerin anlamlarını yüklediğinden cevher özelliği gösterdiğini, bu sebeple araz olamayacağını söylerken, bazı filozofların arazın araz ile kaim oluşunu caiz gördüklerini not düşmüştür. Buna verdiği örnek ise hareket ve hızdır. Zira her ikisi de araz olmasına karşın, hız yine araza bağlıdır.⁵⁸

Öte yandan nefis, âlemdeki tüm cisimlerden daha şerefli bir yaratılışa sahiptir. Onun bedene ait olmayan birtakım şeyleri özlemesi, bedeni zevklerden üstün şeylere yönelmesi, Yaratıcı ile ilgili hakikatleri öğrenmeye çaba göstermesi, bize onun kesinlikle şerefli bir cevher olduğunu göstermektedir.⁵⁹

4.3. NEFSİN BASİT OLUŞU

Metafizik dilde basit; "yalın, bölünemez olan, karmaşık ya da bileşik olmayan" anlamında kullanılır.⁶⁰ Kınalızâde nefsin basit olduğunu, akletmenin tanımından hareketle ispat yoluna gitmektedir. Ona göre akletme; akledilirlerin suretlerinin,

⁵⁶ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, 1942, s.35-36.

⁵⁷ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil)*, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2014, s. 17,118.

⁵⁸ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'i*, s. 110.

⁵⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 24.

⁶⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitapevi, t.y., C. 7, s. 215.

akledenin zatına yerleşmesi ile oluyorsa, o halde bölünemeyen bir akledilir akledildiğinde, onu akleden de bölünememeli. Çünkü mahal bölünürse, akledilen de bölünmek zorundadır. Bu mümkün olmadığından, nefis de bölünemez. O hâlde nefis basittir.⁶¹

4.4. NEFSİN CİSİM VE CİSMANİ OLMADIĞI

Cisim en, boy ve derinlik boyutlarına sahip ve bunlara bölünebilen şeydir. Nefis ise bölünemediğinden, cisim değildir. Cismaniliğe gelince; Kınalızâde'ye göre o, cismin kendisine ya da maddesine yerleşmiş olan arazlar ve suretlerdir. Her cisim ve cismani bölünebilme özelliğine sahip olduğundan ve daha önce açıkladığımız üzere nefis bölünemediğinden, nefis cisim ya da cismani değildir.⁶²

Tusî *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde bu konuya bölünebilme özelliğinden başka deliller de getirir. Ona göre diğer bir ispat; hiçbir cismin önceki sureti değişmeden yeni bir suret kabul edemeyeceğidir. Üçgen olan bir cisim, üçgenliğini kaybetmeden dikdörtgen olamaz. Birinci suret halen kalmışsa, ikinci suret tam olarak yerleşemez ve iki suret birbirine karışmış olur. Ortaya çıkan suret ikisine de ait değildir. Bu kural bütün cisimler için geçerli ve değişmezdir. Nefis ise pek çok akledilir ve duyulur sureti, önceki suretlerin ortadan kalkmasına gerek olmaksızın kabul eder. Bu özellik cisimlerin özelliğine zıttır. Bu sebeple nefis cisim değildir. Cisimlerin aynı anda iki zıtlığı da kabul etmesi mümkün değildir. Bir cisim aynı anda tamamen siyah ya da beyaz olamaz veya aynı anda hem sıcak hem soğuk olamaz. Fakat nefis siyahlığı ve beyazlığı aynı anda tasavvur edebilir.

Bir diğer ispat ise; görme yetisinin güzel şeyleri görmeye, duyma yetisinin güzel sesleri duymaya, şehvi kuvvetin şehvi lezzetleri elde etmeye, gadabi kuvvetin yetkin bir üstünlüğe varmaya meyilli olması ve bunlarla güçlenmesidir. Nefis ise bu cismani algıların ve kuvvelerin üstünlüğünden dolayı zayıf düşmektedir. Nefis bütün bu lezzetlerden ve şehvi arzulardan uzaklaştıkça, doğru görüş ve sarîh bir akledişe sahip olur. Bu da nefsin cisim ya da cismani olmadığına açık bir kanıtıdır. Ayrıca her bir duyu yalnızca kendi duyulurunu algılayabilir. Gözden duyması, kulaktan görmesi beklenemez. Duyular kendi hatalarının farkına da varamaz. Güneşi bir karış büyüklükte, dere kenarındaki ağaçları baş aşağı görür, fakat bunların izahını kendi başına yapamaz.

⁶¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 112.

⁶² a.g.e., s. 112.

Hâlbuki nefis duyu organlarından gelen tüm duyuları kendi başına duyar ve doğruluklarını ya da yanlışlıklarını ayırt eder.⁶³

Cismin bir sureti kaybetmeden diğer bir sureti alamayacağı ve zıtları aynı anda kabul etmeyişi delilini daha önce İbn Miskeveyh de *Tehzîbu 'l-Ahlâk*'ında aynı örneklerle dile getirmiştir.⁶⁴

4.5. NEFSİN BİZZAT İDRAK ETTİĞİ VE ORGANLARLA TASARRUFTA BULUNDUĞU

İbn Sina'nın "boşlukta uçan adam" benzetmesi olarak bilinen; sağlıklı bir akıl ile yaratılmış, organları birbirine değmeyip boşlukta ayrı ayrı duran, dış dünyaya ait herhangi bir şeyin, hatta kendi bedeninin ve organlarının varlığının dahi farkında olmayan bir insanın, yine de kendi varlığının bilincinde olduğu, nefsin kendi kendini algılayabildiği ve bu algılamada herhangi bir organı kullanmadığı, insanın kendi (nefsi) ile arasına bir başka şeyin giremeyeceğinin en güzel örneğidir.⁶⁵ Kınalızâde'ye göre nefis ile organların arasına herhangi bir şeyin girmesi, nefsin kendi kendini akledebilmesi, filozofların "akıl, âkıl (akleden), ve ma'kûl (akledilen) birdir" sözüyle kastettiği şeydir. Öte yandan nefis görme organını kullanarak görür, işitme organını kullanarak duyar ve fiillerini meydana getirir.⁶⁶

4.6. NEFSİN DUYULARLA HİSSEDİLEMESİ

Kınalızâde burada tam bir mantık önermesi kurmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi nefis cisim ve cismani değildir. Bir şeyin duyular ile hissedilebilmesi için cisim ve cismani olması gerekir. Nefis cisim ve cismani olmadığı için duyularla hissedilemez.⁶⁷

Bedende bedenden ayrı bir cevher olarak bu özelliklere sahip olan nefis, Kınalızâde'ye göre bedenin ölümünden sonra da var olmaya devam edecektir. Aristotelesçi gelenekte nefis-beden ilişkisi madde-sûret (cevher-araz) ilişkisiyle ilgili bir konu olarak tartışılmıştır. Madde ve sûret her ne kadar bileşik varlıklarda birbirinden ayrılamaz olarak vazedilmiş olsa da, bazı suretlerin maddesinden ayrıldıktan sonra da var

⁶³ Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 29,20,31.

⁶⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu 'l-Ahlâk*, s. 21, 22.

⁶⁵ İbn Sînâ, *El-İşarat ve 't-Tenbihat*, s. 382, 384.

⁶⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 114.

⁶⁷ a.yer.

olmaya devam edebileceği belirtilmektedir.⁶⁸ Kınalızâde eserinde nefsin güçlerine geçmeden, son olarak bunu açıklar. Çünkü nefsin bekası ona göre hem felsefe hem de din açısından önemli bir esastır. Çünkü diğer âlemdeki ebedi mutluluk ve ruhani haşır bu esasa dayanır. Metafizikçi filozofların tamamı bu görüşte, tabiatçı filozofların ise kahir ekseriyeti bu görüşe meyletmıştır. Çok az bir kesimi bu durumun aksini savunmaktadır. Kınalızâde'ye göre bunlar, hikmet mertebelerinde ilerleyememiş, tabiat çölünde kuyuya düşmüş, felsefeleri zayıf olan bir gruptur.⁶⁹

Kınalızâde bedenın ölümünün nefsin ölümüne yol açmayacağı ve nefsin baki olduğuna Tusî'nin yeteri kadar açıklık getirdiğini söyleyerek konuyu uzatma taraftarı olmadığını belirtir. Tusî'nin konu hakkındaki delili; kalıcı olan ve yok olmaya müsait olan her şeydeki kalıcılığın bilfiil, yok oluculuğun ise bilkuvve olduğu üzerine kurulmuştur. Bu sebeple bilfiil olan kalıcılığın mahallinin, bilkuvve olan yok oluculuğun mahallinden başka olması gerekir. Çünkü bir şeyde kalıcılık bilfiil ise ve yine o aynı şeyde yok olma da bilkuvve ise, yok olma kuvveden fiile çıktığı zaman kalıcılıkla yok olmanın birlikte olması imkânsızdır.⁷⁰

5. İNSAN NEFSİNİN GÜÇLERİ

“Nefsin cevher oluşu” bölümünde nefsin, âlemdeki tüm cisimlerden daha şerefli bir yaratılışa sahip olduğuna değinmiştik. İslâm filozoflarınca da insan, yaratılış olarak ay altı âlemin en üstün varlığıdır. Onu, bitki ve hayvandan ayırıp üstün kılan şey ise; Nâlık nefse sahip olmasıdır. Fakat bu üstünlük onu yine de kemâl varlık yapmaya yetmez. Fârâbî'nin de dediği gibi, insanın birleşmeye zorladığı zıtlardan meydana getirilmiş olması sebebiyle, yeryüzünde hiçbir insan yoktur ki, ilk andan itibaren mükemmelliğe haiz olarak yaratılmış olsun. Zıtlardan herhangi bir tarafa meyletmeden, iki zıddın birbirine üstünlüğü söz konusu olmadan, bütün fiilleri ve hayat tarzı, ahlakî özellikleri adaletli olsun.⁷¹

Güzel ya da çirkin huyların kendisinden ihtiyari olarak çıkması itibarıyla, ahlak ilminin konusunu oluşturduğuna değindiğimiz insan nefsinin, sahip olduğu güçleri

⁶⁸ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam, 2013, s. 161.

⁶⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 116.

⁷⁰ Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 32.

⁷¹ Fârâbî, *Fusûl*, s. 124.

bilmek oldukça önemlidir. Çünkü insan, ancak bu sayede nefsinin ve onun kuvvetlerini tanıyıp kontrol edebilir. Böylelikle de, varsa hastalıklarını tedavi edip, istenilen ahlakî davranışları kazanıp, en yüce mutluluğa erişebilir.⁷² Kınalızâde'ye göre, nefsin güçleri; biri bilme gücü (kuvve-i âlime), diğeri ise yapma gücü (kuvve-i âmîle) gücü olmak üzere iki kısımdır.

Bilme gücü de, nazari hikmet yönünden âlim olan güç ve ameli hikmet yönünden âlim olan güç olmak üzere iki kısma ayrılır. Nazari hikmet yönünden âlim olan gücün işlevi; varlıkların hakikatini ve akledilirlerin (ma'kûlât) sınıflarını idrak etmektir. Ameli hikmet yönünden âlim olan gücün işlevi ise güzel ahlak ve amelleri, kötü ahlak ve amellerden ayırıp hangilerinin mutluluk ve kemale, hangilerinin kötülük ve eksikliğe sebep olacağını idrak etmektir.

Yapma gücü ise, organ ve kasları hareket ettirip fiillerin nedeni olur. Bu güç hayvandaki hareket ettirici güçten, arzu edilen fiilin yapılmak istenmesi ya da arzu edilmeyen fiilin iğrençliğini tahayyül etmesi bakımından ayrılır. Çünkü insandaki yapma gücü, bu işlevi yerine getirebilmek için bilme gücüne ihtiyaç duyar. Hayvanlarda iç duyular sebebiyle tevehhüm ve tahayyül bulunduğu halde, akıl bulunmaz. İnsanlar arzu ettikleri fiilin sonunun yararlı ve hayırlı olduğunu burhanla akledip ona meyleder. Yine arzu edilmeyen bir fiilin sonunda zarar olduğunu akledip ondan uzaklaşır. Yine ilim ve sanatları bu güç ile öğreniriz ve bu güç, diğer güçleri yönetir.⁷³ Ama Kınalızâde yine de tüm insanlarda bunun böyle olmadığını, birçok insana ait fiillerde ilkenin akletme olmayıp, vehim ve tahayyüle dayandığını ifade etmektedir.⁷⁴

Çalışmamız boyunca sıklıkla bahsedeceğimiz bu güçlerin isimleri, gerek Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâ'î*'sinde, gerekse yararlandığımız diğer kaynaklarda, mana olarak aynı olmakla birlikte, lâfzen bazen farklılık arz etmektedir. Örneğin bilme gücü yerine; kuvve-i âlime, düşünme gücü, idrak gücü şeklinde kullanımlar olurken, yapma gücü için; kuvve-i muharrike, hareket gücü gibi kavramları kullanmak mümkündür. Yine öfke gücü için gadap gücü, yırtıcı güç, arzu gücü için şehvi güç sıklıkla kullanılmaktadır.

⁷² Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâ'î*, 2015, s. 139.

⁷³ Fârâbî, *Fusûl*, s. 52.

⁷⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 142.

Biz de genelde aynı şekilde kullanmaya özen göstersek de, yerine göre bazen eş anlamlarını kullanmak zorunda kaldık.

5.1. NEFSİN GÜÇLERİNİN DOĞRU KULLANIMINDAN ORTAYA ÇIKAN ERDEMLER

Kınalızâde eserinin “ahlak ilmi” adlı ilk bölümüne bu konu ile giriş yapmıştır. Bu bölümde kişinin, ev halkı ya da toplumla olan ilişkileri sonucu ortaya çıkan hallerinin değil, tezimizin de konusunu oluşturan; herkesten bağımsız olarak ortaya çıkan hallerinin ele alınacağını özellikle vurgulamıştır. Bundan sonra ise ahlak tanımındaki “meleke” ve “huy” kavramlarını ele almıştır. Kınalızâde, huyun, fiillerin nefisten düşünceye ihtiyaç duymadan kolayca çıkmasını sağlayan meleke olduğunu hatırlatarak, meleke ve hâl kavramları üzerinden tanıma bir açıklık getirmiştir.

Ruhsal nitelik, meleke ve huy olmak üzere iki kısımdır. *Meleke*; ruhsal niteliğin, cömertlik, cesaret gibi kolayca değişmeyen sabit durumudur. Hâl ise utanma ve gülme gibi çabucak kaybolan durumudur. Tanımda fiillerin nefsten meleke sayesinde kolaylıkla çıkmasına vurgu yapılmasının sebebi; bir davranışın, eğer meleke sayesinde çıkmıyorsa, *huy* olamayacağına işaret içindir. Aynı şekilde fiiller nefisten meleke yardımıyla, fakat zorlukla çıksa, bu da *huy* olarak tanımlanamaz.⁷⁵

Huy, insanda üç duruma sebep olur: Bunlardan ilki yetkinliktir. Bunlar cömertlik, cesaret, hilm ve benzeri temel erdemleri oluşturur. Bunlara aynı zamanda *güzel huy* da denir. İkinci durum, eksiklik durumudur. Noksan olan niteliklerdir (reziletler). Bunlar cimrilik, korkaklık, hafifmeşreplik gibi erdemsizliklere sebep olur. Bunlara *çirkin huy* da denir. Üçüncü durum ise terzilik, çiftçilik vb. erdem ya da erdemsizlik olmayan durumlardır.⁷⁶

Kınalızâde erdemi, nefsin güçleri yardımıyla tanımlar. İdrak edici gücün iki şubesi olan teorik ve pratik güçle, hareket ettirici gücün iki şubesi olan arzu ve öfke gücünün insan bedeninde, aklın gereği olarak itidal derecesinde ve güzel bir şekilde ortaya çıkmasına sebep olan huya *erdem (fazilet)* denir. İtidalden uzaklaşarak, ifrat ya da tefrit taraflarından herhangi birine doğru meyletmesine sebep olan huya ise *erdemsizlik*

⁷⁵ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 194.

⁷⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 196.

(*rezilet*) denir. Kınalızâde, insanî nefsin dört temel gücüne nispet edilerek, dört temel erdemden ve dört temel erdemin üçünün sahip olduğu ifrat ve tefrit durumlarından dolayı altı temel erdemsizlikten oluşan bir erdemler şemasından bahsetmektedir. Bunlar:

Fiillerin eğitilmiş teorik güçten itidalli olarak çıkmasını sağlayan huy *hikmet* erdemi.

Fiillerin eğitilmiş pratik güçten itidalli olarak çıkmasını sağlayan huy *adalet* erdemi.

Fiillerin eğitilmiş arzu gücünden itidalli olarak çıkmasını sağlayan huy *iffet* erdemi.

Fiillerin eğitilmiş öfke gücünden itidalli olarak çıkmasını sağlayan huy *şecaat* (*cesaret*) erdemi.

Teorik gücün itidali olan hikmet erdeminin ifratı *kurnazlık*, tefriti *ahmaklık* erdemsizlikleridir.

Pratik gücün itidali olan adalet erdeminin ifratı veya tefriti yoktur.

Arzu gücünün itidali olan iffet erdeminin ifratı *fücûr*, tefriti *iştahsızlık* (arzu yoksunluğu) erdemsizlikleridir.

Öfke gücünün itidali olan yiğitlik erdeminin ifratı *saldırganlık* (ve kendini tehlikeye atma), tefriti *korkaklık* erdemsizlikleridir.⁷⁷

Kınalızâde dört güç temel alınarak yapılan bu tasnifin, Tusî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde ortaya koymuş olduğu bir tasnif olduğunu ve Gazzâlî'nin de *İhyâu Ulûmi'd-Din*'inde aynı ayırmadan bahsettiğini ifade eder. Fakat Tusî eserinde antik filozoflara gönderme yaparak at, köpek ve domuz benzetmesi ile üçlü tasnife de yer vermektedir.⁷⁸ Bu örnekte; bu üç nefis karşısında kişinin durumu, güçlü bir ata binip yanına köpeğini de alarak ava çıkan bir insana benzetilmektedir. Bu durumda eğer hüküm insanda olursa, hem at hem de köpeği dengelilikle kullanır. Eğer at baskın olursa, binicisini dinleyip itaat etmez, kendisini ve binicisini sıkıntıya düşürür. Eğer köpek baskın olursa, gücünün üstünlüğünden dolayı biniciyi ve atı o yöne meylettirip korkuya ve telef olmaya sebep

⁷⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 196,198.

⁷⁸ Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 58,59.

olur. Bu üç güç ve bunlardan beklenen etki, kendine uygun olan bir zamanda ve diğerleriyle uyumlu olarak sâdır olmalıdır. Bunun için de diğer iki gücün melekî nefse tâbi olması gerekmektedir.

Kınalızâde'ye göre, erdemlerin hikmet, adalet, iffet, şecaatten oluşan bu dörtlü tasnifi uygun değildir. Onun itiraz ettiği nokta, adalet erdeminin ayrı bir bölüm olarak görülmesidir. Çünkü adalet diğer üç erdem olan hikmet, iffet ve yiğitliğin bir araya gelip uyumlu bir biçimde birlikteliğinden oluşmaktadır. Fakat üç gücün birleşmesinden meydana gelmiş olan adaleti, hem müstakil hem de üç güce karşılık bir kısım saymak makul değildir. Çünkü onun ifadesiyle “mukassemde ve aksamda kayd-ı vahdet mu'teberdir.” Yani, bölünende ve kısımlarda birlik kaydının dikkate alınması gerekir. Bu sebeple üç kısmı toplayıp “dördüncü bir kısım daha var” demek uygun değildir. Aristoteles de adaletin, erdem bir parçası değil bütünü olduğu⁷⁹ ve kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdem⁸⁰ olduğu görüşündedir. Kınalızâde'ye göre temel erdemler ve güzel huyları üç güce nispet ederek üç kısım sınırlayıp bölümlenmek daha doğru bir tasniftir.⁸¹ Bu sebeple Kınalızâde eserinde, erdemleri nefsin güçlerine göre üç ayrı gruba ayırmıştır. Bu, görünüşte daha düzenli gibi olsa da, konuyu işleyiş tarzı, bahsettiği erdemlerin ifrat ve tefritleri ile alt erdemlerini aynı başlık altında toplamayıp, o erdeme tekrar tekrar dönüş yapması, sanki daha karmaşık bir görüntü vermektedir.

5.2. KINALIZÂDE'NİN TEMEL ERDEMLER ŞEMASI

Kınalızâde'nin, insanda üç güç ya da diğer adıyla üç nefis olduğundan dolayı, erdemler şemasını üçe ayırmayı daha uygun gördüğünü ifade etmiştik. Bu üç nefis/güç; akledilirleri ve idrak edilenleri idrak ve temyiz eden; “melekî (aklî) nefis / düşünme gücü”, öfke, saldırganlık, intikam, tahakküm arzusu, kibir, şöhret ve üstünlük kurma ilkesi olan “yırtıcı (gadabî) nefis / öfke gücü”, lezzet ve haz talebinin ilkesi, yeme içme ve karşı cinsi elde etme vasıtası olan “hayvani (şehvânî) nefis / arzu gücü”dür. Bunların her birinin itidalinden ortaya çıkan erdemler ile ifrat ve tefritlerinden ortaya çıkan reziletlere gelince;

⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 93.

⁸⁰ a.g.e, s. 92.

⁸¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 200.

5.2.1. Düşünme Gücünün İtidali, İfrat ve Tefriti

Düşünme gücünün itidali durumunda oluşan erdem “hikmet”tir. Eğer ifrata meylederse “kurnazlık”, tefrite meylederse “ahmaklık” birer rezilet olarak ortaya çıkar. Kurnazlık; akıl gücünün hile, sahtekârlık, soytarılık gibi acayip şeyler yapmada kullanılmasıdır. Ahmaklık ise; hakikati idrak etmekten ve akledilirleri temyiz etmekten aciz olup iyi ve kötü fiilleri ayırt edememektir.

Burada bir erdem olarak bahsedilen hikmet; “insanın harici varlıkları gücü ölçüsünde bilmesi” veya “pratik felsefe” manasındaki hikmet olmayıp, diğer bir manadadır. Kınalızâde burada kullanılan hikmet teriminin pratik felsefe manasındaki hikmet olmadığını kanıtlamak için akıl yürütme kullanır. Hikmet, nazari ve ameli hikmet olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ameli hikmet de ahlak ilmi, ev idaresi ilmi ve devlet yönetimi ilmi kısımlarına ayrılır. O halde ahlakın da hikmet, iffet ve şecaat olarak üç kısma ayrılması doğru olabilir mi? Yani; hikmetin iki cüzünden biri olan ameli hikmetin altında bulunan ahlakın, hikmet diye ayrı bir alt bölümü varsa, bu iki hikmet aynı hikmet değildir. Çünkü parça bütüne eşit olamaz. Buradan da anlaşılacağı üzere bahsedilen iki hikmet birbirinden farklı manalarda kullanılmaktadır. İlk hikmet *felsefe* manasında kullanılırken, ikinci hikmet ise bir itidal durumudur.

Kınalızâde’ye göre hikmetin alt erdemlerine gelince;

Zekâ: Öncüllerden kolayca sonuç çıkarmayı sağlayan erdemdir. İfratı kurnazlık, tefriti ise ahmaklıktır. Bahse konu olan ahmaklık yaratılıştan gelen ahmaklık olmayıp, zekânın kötü kullanımından meydana gelen erdemsizliktir.

Çabuk Anlama: Birinin varlığı diğerinin varlığını gerekli kılan durumları algılamak, önermeler arasında hızlı geçiş yapabilmektir. Bunun zekâdan farkı, zekânın düşünmede ortaya çıkmasıdır. Çabuk anlamanın ifratı “hızlı hayal”dir. Hızlı hayal, önermelerin hükümleri tam anlaşılmadan birden parlayıp sönerek hüküm hatasına sebep olmaktadır. Tefriti ise “geç idrak”tir.

Zihin Açıklığı: Nefsin, karıştırmadan ve sıkıntı çekmeden kendisiyle amaçları çıkarmaya hazır olmasıdır. İfratı kastedilenin tespitine engel olacak şekilde ölçüsünden fazla “parlama”dır. Tefriti ise “geç sonuç çıkarma”dır.

Kolay Öğrenme: Nefiste farklı düşünceler engellenmeden, amaca yönelip onu öğrenmek için keskinlik ve hız sağlayan melekedir. İfratı, öğrenileni pekiştirmeye fırsat vermeyecek şekilde çabuk işe koyulmaya sebep olan “aşırı hız”dır. Tefriti ise “taassup”tur ki öğrenme zorluğuna yol açar.

İyi Düşünme: Nefsin konuları araştırmada, ne zorunlu nesneyi ihmal etmesini, ne de zorunlu olmayan nesneyi kullanmasını; her maddeyi uygun derece ve ölçüde koruyup gözetmesini sağlayan melekedir. İfratı “akletmeyi uygun olmayan yerde kullanma”dır. Tefriti ise, “akletmekten aciz olmak”tır.

Ezberleme: Nefsin akledilebilir ve tahayyül edilebilir suretleri gerektiği gibi ezberlemesini sağlayan melekedir. İfratı, edepsizce “hoş olmayan şeyleri ezberleme”dir. Tefriti ise, ezberlenmesi gerekli ve faydalı şeyleri ezberlemekte tembellik gösterilmesi ve “yararlı şeyleri ezberlememek”tir.

Hatırlama: Nefsin ezberlediği şeyleri istediği zaman hatırlayıp ifade ettiği melekedir. İfratı “gereksiz şeyleri hatırlama”dır. Gereksiz şeyleri hızlıca bilince getirip vakit öldürmektir. Tefriti, korunması zorunlu olan “gerekli şeyleri kullanmamak” ve unutmaktır.

5.2.2. Öfke Gücünün İtidali, İfrat ve Tefriti

Öfke Gücünün itidali durumunda ortaya çıkacak olan erdem “yiğitlik, şecaat, cesaret” erdemidir. Eğer ifrata doğru bir kayma olursa “saldırganlık”, tefrite doğru bir kayma olursa “korkaklık” rezileti ortaya çıkar. Saldırganlık; insanın kendini gereksiz yere tehlikeye atması ve zarara uğratmasıdır. Korkaklık ise; direnme ve savaşmanın övüldüğü yerde kaygılanmak ve yenilgi duygusuna kapılıp kaçmaktır. Kınalızâde korkaklık için “kadınsı erkekler gibi davranmak” benzetmesini yapmaktadır.

Şecaatin alt erdemlerine gelince:

Olgun Nefs: Kişinin; zenginlik, fakirlik, üstünlük, alçaklık, rahatlık ve sıkıntı gibi durumlara iltifat etmemesidir.

Necdet: Nefsin büyük ve korkunç hadiseler karşısında gelişmeleri cesaretle karşılayarak sabır, sebat ve tahammül edebilmesi, korku ve endişe ile uygunsuz tavırlar sergilememesidir.

Yüksek Gayret: Nefsin gerçek güzelliğini ve yetkinliğini istemesi, bu dünyanın ululuk, makam, mutluluk ve mutsuzluğunu dikkate almayıp, ölüm acısından bile sarsılmamasıdır.

Sebat: Kişinin yetkinlik yolunun zorluklarına sabredip, katlanmasını sağlayan huydur.

Yumuşak Huyluluk: Nefsin huzur, sarsılmazlık ve ihtiyaçsızlık gibi durumlarını kızgınlığın heyecanından koruyan huydur.

Ölçülü Olmak (Sükûn): Dini himaye etmek ve dinin emirlerine riayet edebilmek için yapılan mücadelelerde bir hafiflik göstermemek, düşmana karşı alay konusu ve malzeme olmamaktır.

Şehamet (Yüreklilik): Nefsin üstün, şerefli işleri ve yüksek mertebeleri kazanmaya hırslı olup güzel anılmayı hak etmesi ve bol mükâfata ulaşmasıdır.

Dayanıklılık, Katlanmak (Tahammül): Faziletleri ve övülen özellikleri kazanmada bedeninin tüm güçlerini ve organlarını yıpratıcı derecede kullanmasıdır.

Tevâzu: Nefsin kendinden aşağıda olanlara yukarıdan bakmamasıdır.

Onur Duygusu (Hamiyet): Dini himaye etmek, haremını korumak, hürmette gevşeklik ve ihmalkârlık göstermeden en yüksek kapasite ile çalışıp yeterlilik göstermektir.

Yufka Yüreklilik (Rikkat): Kişinin kendi cinsinin fertlerine değen bir üzüntü ve sıkıntıdan dolayı etkilenip üzülmemesidir.

5.2.3. Arzu Gücünün İtidali, İfrat ve Tefriti

Arzu Gücünün itidali durumunda ortaya çıkan erdem “ıffet”tir. İfrata meyiletmesi durumunda günahkârlık, “fücûr”, tefrite meyiletmesi durumunda ise, “arzu yoksunluğu?” reziletleri ortaya çıkmaktadır.

İffet; din ve aklın güzel kabul edip cevaz verdiği şekilde yeme içme ve şehvi duygulardan yararlanmadır.

Fücûr; fiillerde din ve akıl dairesinin dışına çıkıp mekruh ve haram olan işleri yapmaktır.

Arzu yoksunluğu ise mubah olan tüm arzulardan tamamen vazgeçmek demek olup, bedenın helâkine sebep olur. Kınalızâde bunun “Evlenin, çoğalın; ben ümmetler içinde düşük çocuk bile olsa, ümmetimin çokluğuyla övüneceğim” hadisinin gereğine ters düşen bir davranış olduğunu belirtmektedir.

İffetin alt erdemlerine gelince:

Hayâ: Nefsin kötü bir şey yaptığını fark ettiğinde kınanmayı hak edecek duruma düşmemek için içine kapanması, utanmasıdır.

Merhamet Etmek (Rıfk): Nefsin din cihetinden emirlere boyun eğip itaat etmesidir. Buna “demâset” de denir.

Güzel Yöneliş (Hüdâ): Nefsin kendini güzel huylar ile süslemeye yönelmesidir.

Uyumlu ve Geçimli Olmak (Müsâlemet): Farklı ve birbirine aykırı istekler karşı karşıya geldiğinde, nefsin sert tutumu bırakıp nezaketle uzlaşmayı tercih etmesidir.

Arzuları Dizginlemek (Deat): Arzu harekete geçtiği zaman, nefsin sakin olup seçim dizginini elinde tutmasıdır.

Sabır: Nefsin, zillet ve rezalete düşüren çirkin zevklerin kendisinden çıkmaması için arzularına meyletmeyip, arzularının sebeplerine karşı koyabilmesidir. Kınalızâde sabrın iki çeşit olduğunu söyler. İlki günah ve hatalara karşı olan, onları işlememek için sabır, ikincisi ise bela ve musibetlere karşı sabırdır.

Kanâat: Nefsin yiyecek, içecek, giyecek gibi ihtiyaçları kullanırken zarureti giderecek ve zararı önleyecek kadar kısmıyla yetinmesidir. Ancak Kınalızâde mal biriktirmek için böyle davrananları cimrilikle itham eder. Ona göre bu davranışın sebebi yalnızca gönüllü olarak fani zevkleri küçümsemek için olmalıdır.

Vakâr: Nefsin amaçlara ulaşma ve sonuçları istemeye kesin karar verdiğinde kazanma fırsatını kaçırmamak için sükûnet ve ihtiyatla hareket edip acelecilikten kaçınmasıdır.

Güzel Fiillere Devam Edip Kötülerden Kaçınmak (Verâ): Nefsin iyi fiillere devam edip ayrılmaması, kendisine kusur ve gevşekliğin arız olmasından kaçınmasıdır.

İntizam: Nefsin gerekli ve uygun maslahatlarda, uygun düzen ve takdiri sağlamayı alışkanlık haline getirmesidir.

Hürriyet: Güzel yoldan mal kazanma ve iyi yolda harcama iradesidir.

Cömertlik (Sehâvet): Malını infak etmenin nefse kolay gelmesidir. Cömertliğin de sekiz alt erdemi vardır. Bunlar:

1- Kerem: Faydası tam olan işlerde maslahat gerektiğinde, çok vermenin nefse ağır gelmemesidir.

2- Diğergâmlık (îsâr): Kişinin mal ve sebeplerine kendisi muhtaç iken, muhtaç olan diğer kişilere vermesi, onun için harcıyıp kendisinin sabretmesidir. Kınalızâde bu erdemin “Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile, onları kendilerine tercih ederler” (Haşr 29/9) ayetinde zikredilmesi sebebiyle çok büyük bir erdem olduğunu belirtir.

3- Affetme: Kişinin intikama gücü yettiği halde bunu terk etmesidir.

4- Mürüvvet: Kişinin başkasına fazlasıyla ihsanda bulunup, başkasına yararlı olmaya niyet ve gayret etmesidir.

5- Paylaşım (Müvâsât): Kişinin dost ve kardeşlerine mühim şeyler, fırsatlar, geçimlik ve maslahatlarda yardım edip destek vermesi, mal ve sebepleri onlarla paylaşmasıdır.

6- Semâhat: Verilmesi gerekli ve zorunlu olmayanı iyi niyetle vermektir.

7- Feragat: Kişinin terki zorunlu olmayan şeyleri başkasının yararı ve iyiliği için terk etmesidir.

Kınalızâde cömertliğin sekiz adet alt erdemi olduğunu söylemesine rağmen, bunların yedi tanesini zikretmiştir. Ayşe Sıdika Oktay *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı*

Alâ'î adlı eserinde sekiz erdem verip beşinci sırada “Arkadaşlara yardım (neyl)” erdemini zikreder.⁸² Tûsî ise sekizinci erdemini “asalet (nubl)” olduğunu söyler.⁸³

5.2.4. Adalet ve Zulüm

Kınalızâde’ye göre, bahsettiğimiz bu üç erdem bir kişide toplanırsa, o kişi adil olur. Nasîrüddin Tusî’nin ve Gazzâlî’nin ortaya koyduğunu söylediği erdemler şemasından farklı olarak Kınalızâde, adalet erdeminin de ifrat ve tefriti olduğu kanaatindedir. Ona göre adalet erdeminin ifratı “zulüm”, tefriti ise “zulme karşı boyun eğme”dir. Zulüm ve zulme boyun eğme, bahse konu olan üç erdemden herhangi birinin eksikliğinden meydana gelmektedir. İnsanlarda var olan erdemlerin tümü ya bu üç ana erdemden ya da onların alt erdemlerinden biridir.

Kınalızâde’ye göre adalet erdemi, eşitlikten ortaya çıkması hasebiyle en yüce erdemdir ve filozoflar adaletin uygulanacağı üç alandan bahsetmektedirler. Bunlardan ilki, mal ve şerefin bölünmesindedir. İkincisi alışveriş, kira, rehin ve benzeri işler ile tazminattadır. Üçüncüsü ise edeplendirmeye ilgili had, kısas, siyaset ve tazir cezalarındadır.⁸⁴

Yine Kınalızâde, Aristoteles’ten nakille adalet erdeminin üç kısmı olduğuna değinir. İlki, Cenab-ı Allah’a karşı kulluğu eda etmektir. İkincisi aynı dönemde yaşadığı insanlar ve komşularıyla ilişkilerinde, onlarla olan hukuka riayet etmesidir. Üçüncüsü ise geçmişte yaşamış olanların haklarını gözetmesidir.⁸⁵

Adaletin alt erdemlerine gelince:

Sadâkat: Dost ve arkadaşın bütün istirahat sebeplerini hazırlayıp düzenlemeye yol açan hakiki sevgidir. Nefsin sakındığı her zarardan arkadaşını da korumak, nefsin arzu ettiği her sevince ise arkadaşının da ulaşmasını sağlamaktır.

Ülfet: Dini ve dünyevi konularda bir toplumun fikir ve inanç birliği içinde olmalarıdır.

⁸² Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, 2015, s. 65.

⁸³ Nasîrüddin et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 96.

⁸⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 264.

⁸⁵ a.g.e., s.276.

Vefa: Kınalızâde bunu, “yardımlaşma ve destekleme yoluna girip, bu yolu terk etmeyi hata olarak kabul etmek” şeklinde tanımlarken, bazılarının da bunu “sözünde durmak” ve “hukuku uygulamak” olarak tanımladığını belirtir.

Şefkat: Kişinin türünün fertlerine isabet eden uygunsuz durumlardan nefret edip acı duyması, onu ortadan kaldırmak için büyük bir çaba sarf etmesidir.

Sıla-i Rahim: Akrabayı gözetip, mal verme ve görüşmede gereğini yapmadır. Kınalızâde, önemine binaen bu erdemle ilgili birçok hadis olduğunu söyler.

Mükâfât: Başkasından bir iyilik gördüğünde, ona daha fazlasıyla karşılık vermeyi alışkanlık haline getirmektir.

Hüsn-i Şirket: Karşılıklı ilişkilerde ve muhalefet durumunda bütün tarafların beğeneceği şekilde insafli davranmak.

Hüsn-i Kadâ: Herkese karşı dürüst davranmak, kardeşlerinin, dostlarının ve insan türünün tüm fertlerinin haklarını en güzel yargılamayla verip, minnet ve pişmanlık duymamaktır.

Teveddüd: Faziletli ve iyi insanlarla, akranlarıyla sevgi ve dostluk üzere yaşamak, onların sevgi ve dostluklarını kazanmaktır.

Teslîm: İlahi dinlerle gelen kanunlarda mevcut olan sorumluluk ve hükümleri, din adamları ve müşitler tarafından ortaya konan usûl ve merasimleri insan tabiatına ters olsa bile, güler yüzle ve gönül hoşluğuyla kabullenmektir.

Tevekkül: İnsanın gücünü aşan ve değiştirilmesi imkânsız olan ilahi işler ve takdirlerden dolayı, faydasız olan ıstırabı bir kenara bırakıp Allah’ın lütfuna havale ederek, ona güvenmek ve dayanmaktır.

İbadet: Allah’ın kerem ve cömertlik hazinelerinden kişiye bahsettikten sonra, kişinin Cenabı Hakk’a hizmet ve itaatte gevşeklik göstermemesidir.⁸⁶

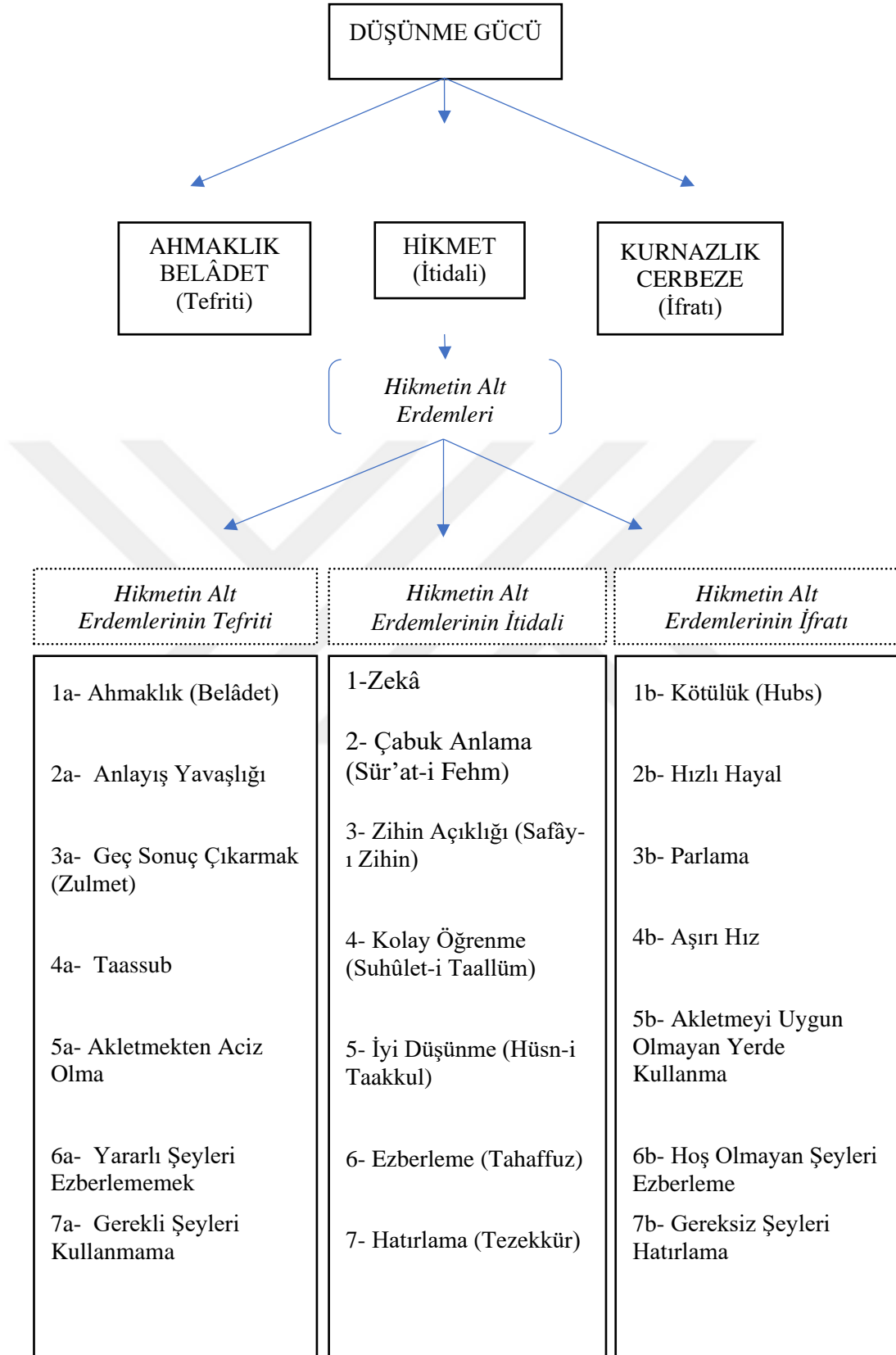
Kınalızâde bu detaylı erdem tasniflerini yaptıktan sonra, tasnifinin tartışmaya açık olduğunu, akıllı ve zeki her insanın bunu idrak edebileceğini ifade eder. Her ne kadar zekâ ve çabuk anlamaya hikmetin kısımları arasında değinse de, aslında buradaki

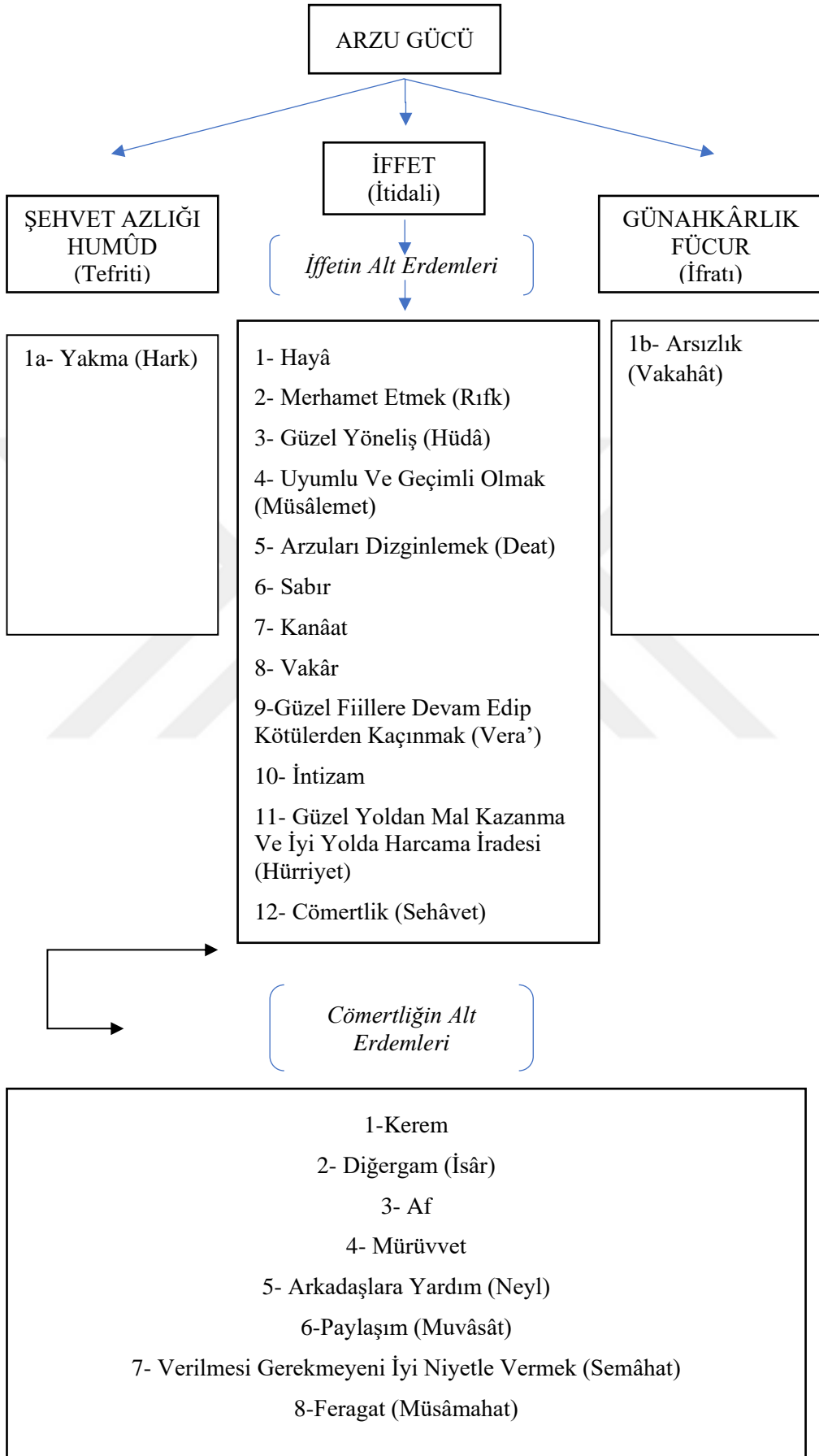
⁸⁶ Erdemlerin tanımları için bkz. Kınalızâde, a.g.e., ss.198-244.

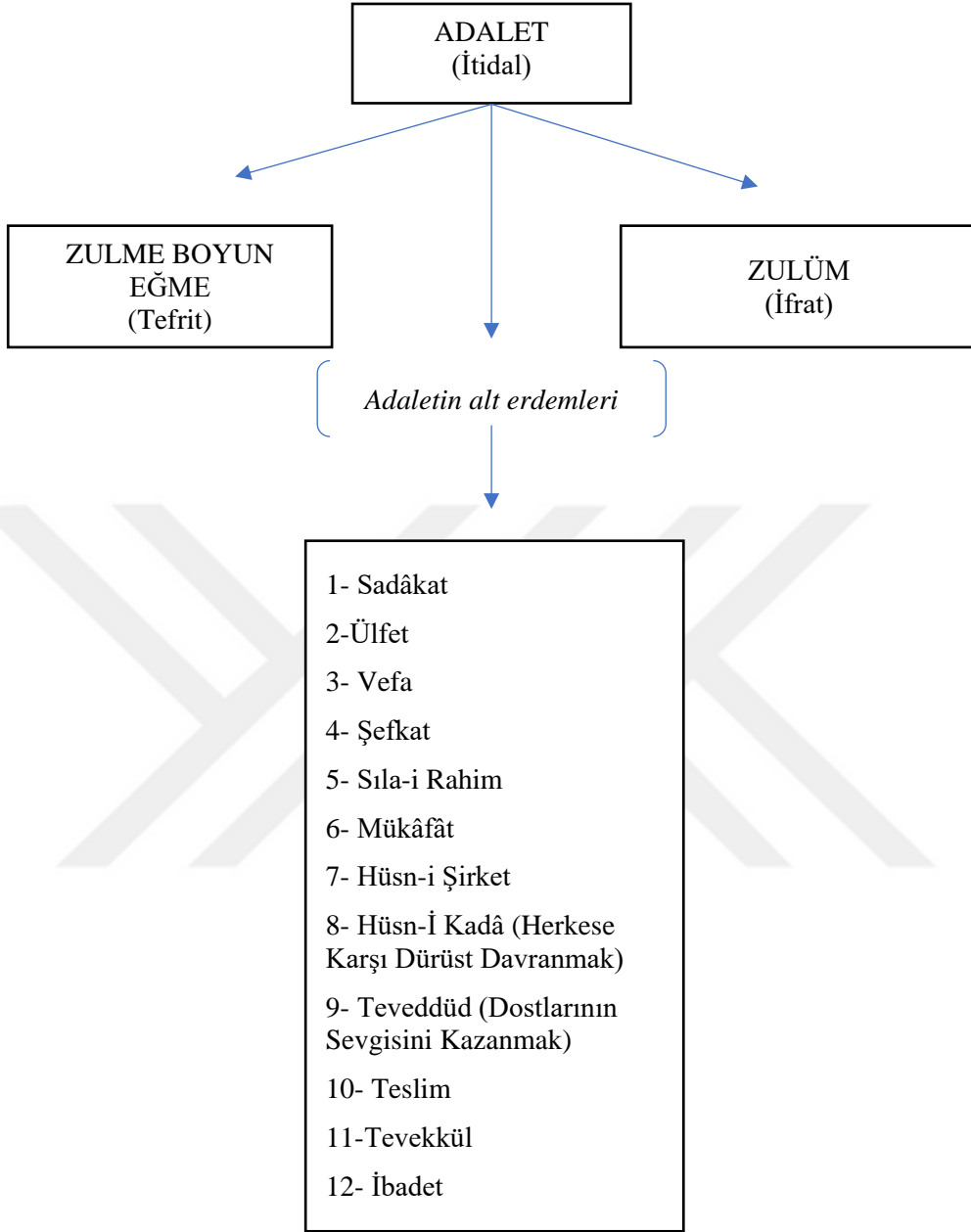
maksadın fazilet türlerine dikkat çekip açıklamak ve onları birer huy olarak edinmeye teşvik olduğunu belirtir. Bu sebeple Kınalızâde'nin bu erdem tasnifi ve erdemleri anlatımından amacının, insanın bu erdemlerle donanmasını sağlamak olduğu, amaç bu olduğu için de tasnif üzerinde ortaya çıkabilecek görüş farklılıklarını fazla önemsemediği anlaşılmaktadır.

Kınalızâde'nin yaptığı erdem tasnifini şematik olarak göstermek gerekirse şöyle bir şema ortaya çıkar:









5.3. ERDEMLERİN ZİDDİ OLAN ERDEMSİZLİKLER

Yukarıda “*Nefsin Güçlerinin Doğru Kullanımından Ortaya Çıkan Erdemler*” başlığı altında Kınalızâde’nin adalet erdemini, diğer üç erdem toplamı olması sebebiyle ayrı bir erdem olarak değerlendirmedini ifade etmiştik. Fakat Kınalızâde erdemsizliklerden bahsederken, dört temel erdem olduğu için, bunların zıddı olarak dört erdemsizlik olması gerektiğini söyleyerek bu konudaki görüşünden dönmüş gibi görünmektedir.⁸⁷ Böylelikle erdem olan hikmetin zıddı; erdemsizlik olan bilgisizlik, erdem olan şecaatin zıddı; erdemsizlik olan korkaklık, erdem olan iffetin zıddı; erdemsizlik olan fücûr ve yine erdem olan adaletin zıddı ise zulümdür.

Her erdeme karşılık, onun zıddı olan bir erdemsizlik olduğunu söyleyen Kınalızâde, öte yandan doğrunun tek olduğundan ve onun dışında kalan her şeyin yanlış olduğundan hareketle doğru olan bir erdem sonsuz sayıda zıddı olması gerektiğini de ifade eder. Erdem ifrata ve tefrite sapmayan, tam orta nokta olduğu için, bunu bir dairenin orta noktasına, yani merkezine benzetir. Bir dairenin merkezini oluşturan yalnızca bir nokta vardır. Dairenin içinde sonsuz sayıda nokta tasavvur edilse bile, ikinci bir noktanın da dairenin merkezini oluşturması mümkün değildir. Öyleyse hakiki orta bir tanedir. Aynı şekilde iki nokta arasındaki doğru, tanımı gereği de bir tanedir.⁸⁸ İki noktayı birbirine bağlayan sonsuz sayıda çizgi olsa dahi, bunların hiçbiri ikinci bir doğru değildir. Bu arada yanlış anlamalara mahâl vermemek için “orta” kelimesinin gelebileceği iki anlama da değinen Kınalızâde; ortanın ilk anlamı olarak, “iki nesnenin arasında birbirine nispeti eşit olarak bulunan” tanımını verir. İki ve altıya nispetle dördün durumu ve dairenin çapından iki tarafına eşit olan merkez noktasının durumu böyledir. Bu, ortanın gerçek anlamıdır. Diğerisi ise filozofların erdemler konusunda kabul ettiği, türsel itidal, şahsi itidal ve mizacın arazı olarak kabul ettikleri itidal tanımıdır. Bu da farazi ortadır.

Kınalızâde bu faraziyeden dolayı; erdem kişilere göre değişebileceğini, bir kişiye göre erdem olan davranışın başka bir kişiye göre erdem olmayabileceğini, yine bir dönem erdem olarak kabul edilen bir davranışın, başka bir dönem erdem olarak kabul

⁸⁷ a.g.e., s.226.

⁸⁸ “Bkz. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=DO%C4%9ERU”

görmeyebileceğini savunur.⁸⁹ Fakat erdemler ya da erdemsizlikler bize göre değişmez. Değişen, kişilerin huyları ve algılarıdır. Zira bir erdemi erdem olarak görmeyen birinin en azından adalet erdemine sahip olmadığı, bu sebeple erdem olan bir davranışa hakkını teslim etmediği söylenebilir. Yine bir devirde erdeme değer verilmesi ya da verilmemesi, insanların çoğunun erdemli olduğundan ya da olmadığından kaynaklanmaktadır. “İnsan her şeyin ölçüsüdür” anlayışına benzer bir anlayışla, ahlakın ve ahlakî hükümlerin izafi olduğunu, bu konuda genel geçer bir hükmün bulunamayacağını savunmak bir ahlak tezi olmayıp, ahlakın reddi anlamına gelmektedir.⁹⁰ Aslında Kınalızâde’nin de erdemi orta ve denge olarak, ortanın yalnızca bir tane olduğunu ifade ederek ve akabinde eserinde hak din ve doğru mezhebin de bu sebeple bir olduğunu, bunun dışında kalan farklı şeylerin sapıklık ve değişik arzular olup sonsuz olduğunu ifade etmiş olması, bu kanaate sahip olmamızda önemli bir etken olmuştur.

Erdemsizliğin tanımını erdemlerin zıtlığından hareketle yapan Kınalızâde’nin, erdemsizliğin ikinci bir tanımını ise ifrat ve tefrit üzerinden yaptığını görürüz. Bu tanıma göre erdem “orta nokta, itidal” olunca; orta noktanın her iki ucu da erdemsizlik olur. Bu durumda ise erdemsizliklerin sayısı dört değil, sekiz olmaktadır.

Ayşe Sıdıka Oktay *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde bu tenakuzları çözmeye çalışır. Kınalızâde’nin reziletleri, erdemlerin zıddı olarak dört tane ve daha sonra itidal olan ortanın ifrat ve tefriti olarak sekiz tane vermesini iki farklı düşünceyi ustalıkla birleştirmek olarak değerlendirir. Reziletlerin, erdemlerin zıddı oluşu görüşünün, Kınalızâde’nin tevarüs ettiği geleneğin görüşü olduğunu, İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî çizgisinde yer alan bu tanımın izlerinin Stoa’ya kadar uzandığını, ortanın erdem, her iki ucunun ifrat ve tefrit olarak rezilet olduğu, ikinci tanımın da yine seleflerinde görüldüğünü söylemektedir. Seleflerinin bu tanımlamadaki kaynakları ise Platon’un fazilet ve rezilet görüşleri ile Aristoteles’in orta-itidal ve ifrat-tefrit ile ilgili görüşleridir.⁹¹

⁸⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, s. 226. Aslında bu konu ahlâk felsefesinde değerlerin öznelliği-nesnelliği sorunu olarak tartışılmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları, 2007, s.120 vd.; Enver Uysal, *Ahlâkî Varlık Olarak İnsan*, s.47 vd.

⁹⁰ Tahsin Görgün, “İnsan Olmak ve Ahlâk”, *Ahlâkın Temeli* içinde, ed. Ömer Türker, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. 12.

⁹¹ Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, ss.188-91.

Kınalızâde de bu çelişkili görüntünün farkındadır ve bu duruma izah getirmek için Tûsî ve İbn Miskeveyh'ten aldığı örneklerle, “zıt” kavramının anlamlarına değinerek, açıklama yapmaya çalışır. Tûsî'den nakille; “Orta olan erdem cinsleri dört, uçları oluşturan reziletler ise sekiz tanedir. O halde reziletlerin erdemlerin zıddı olmaması gerekir. Çünkü bir şeyin yalnızca bir zıddı vardır. Zıtlık yalnızca iki şey arasında olur, üç şey arasında olmaz. Çünkü zıddın zıddı uzaklığının tam olması gerekir. Siyah ve beyazın birbirine zıtlığı böyledir. Yeşillik veya kırmızılık siyahın zıddı değildir. Çünkü aralarındaki uzaklık tam değildir. Bu sebeple erdemın iki ucu olan ifrat ve tefriti onun zıddı değildir. Ama ifrat ve tefrit arasındaki uzaklık tam olduğundan ikisi birbirinin zıddıdır”⁹² der. Tûsî'den aktardığı bu bölümün ardından Kınalızâde, zıtlığın iki türünü açıklamaktadır. Zıtlığın hakiki ve meşhur olmak üzere iki türü vardır. Tam uzaklık, hakiki zıtlıkta şarttır. Fakat siyahlıkla kırmızılık ya da siyahlıkla yeşillik arasında tam uzaklık olmadığı için tam değil, meşhur zıtlık bulunmaktadır. Bu ayırım göz önüne alındığında erdemler ile reziletler arasında Kınalızâde'nin ifadesiyle “tam” değil, “meşhur zıtlık” anlamında bir zıtlık olduğu anlaşılmaktadır.⁹³

5.4. ERDEMLERE BENZEYEN REZİLETLER

5.4.1. Hikmet Erdemine Benzeyen Durumlar

Kınalızâde, hikmet erdemının sonuçlarının somut anlamda duyu organlarına kapalı olduğunu, bundan dolayı da insanların çoğunun bu konuda temyiz yapmaktan aciz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bunun en güzel örneği, akli ilimlerin ilkelerini ve hakiki sanatların terimlerini, insanlardan veya kitaplardan öğrenen bazı insanların, boş ve önemsiz bazı ilmi tartışmalara girmesi, bu yolla etraftaki birtakım cahil insanların gözünde hikmet ehli olarak görünmesidir. Kınalızâde böylelerini, insanların hareketlerine benzer hareketler yapan maymunlara ve onların konuşmalarını taklit eden papağanlara benzetmekte ve bunlardan Allah'a sığındığını belirtmektedir.⁹⁴

5.4.2. İffet Erdemine Benzeyen Durumlar

Kınalızâde buna çirkin amellere sahip oldukları halde, ihlâslı insanların kıyafetlerine bürünüp, zahitlerin ve âbidlerin mertebelerinde görünme çabasında olan

⁹² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 338.

⁹³ a.g.e., s. 340

⁹⁴ a.g.e., ss. 244-46

insanları örnek vermektedir. Bunların amacı; takva ve zühd ile meşhur olmak, halk arasında keramet ehli olarak bilinip bu sayede devrin ileri gelen beyleri, sultanları arasında sözü geçen bir kimse olup, vakıf gelirleri ve yıllıklardan nemalanmak ve böylelikle zengin olmaktır. Böyle insanlar nefsin arzularından ve lezzetlerinden bu sebeple uzak dururlar. Bu nedenle onların vücutları zayıftır, ama nefs-i emmareleri de bir o kadar semizdir.⁹⁵

5.4.3. Cömertlik Erdemine Benzeyen Durumlar

Aklın ve naklin hoş karşılamadığı, gereksiz yerlere müsrifçe harcama yapmaktır. Bunlar genelde geçim sıkıntısına düşmemiş, kendisinin ve ailesinin rızkını kazanmak için acı çekmemiş, mirasyediliğe veya zalim makam ve vergi tahsildarlığından kalan büyük bir hazineye konmuş, terbiye ve edepten yoksun, fâsık insanlardır. Kınalızâde'ye göre bazı kıt akıllılar, bu insanları cömert ve mürüvvetle kardeş sanmaktadırlar.⁹⁶

5.4.4. Cesaret Erdemine Benzeyen Durumlar

Cesur, akli doğru kullanmanın gereği olarak kendisinden şecaat fiilleri ortaya çıkan kimsedir. Cesurun gayesi; dünya menfaatlerini elde etmek değil, aksine ruha şecaat erdemini kazandırıp, ondan korkaklık reziletini uzaklaştırmaktır. Bu sebeple; maksadı nefsin cevherini erdemle donatmak olmayıp mal, mevki ve şöhret kazanmak isteyenlerin gösterdiği atılganlık ve cesaret değildir. Aynı şekilde bazı rezil kişilerin, yaptıkları rezil işlerde arkadaşlarını ele vermemek için sıkıntı ve eziyete katlanmaları da cesaret değildir. Keza güçlü kimsenin zayıfa saldırması da cesaret değildir. Korkak olmadığını ispatlamak için kendini gereksiz tehlikeye atmak, savaştan veya cesaret gerektiren bir durumdan kaçmak da cesaret olarak nitelenemez.⁹⁷

5.4.5. Adalet Erdemine Benzeyen Durumlar

Kınalızâde'ye göre gerçek adalet; nefsin diğer güçlerinin itidal üzerinde bulunması, kişinin gizli ve açık yerlerdeki hâl ve tutumlarını akla ve dine uygun olarak yapmasıyla olur. Gizli ve açık hâlleri birbirine uymayanların gösterdiği itidalli durum

⁹⁵ a.g.e., s. 248.

⁹⁶ a.g.e., s. 250.

⁹⁷ a.g.e., s. 252, 254.

itidal değildir. Ortaya ıkmiş gibi görünen mutluluk da gerçek mutluluk değil, bilkis mutsuzluktur.⁹⁸



⁹⁸ a.g.e., s. 262.

İKİNCİ BÖLÜM

TİBB-I RÛHÂNÎ

1. TİBB-I RÛHÂNÎ KAVRAMI

Hemen hemen bütün İslâm filozoflarının eserlerinde görebileceğimiz üzere, pratik felsefenin üç ana konusu vardır. Ahlak, tedbîrî'l-menâzil ve siyâsetü'l-müdün. Bu ayrım, özellikle Nasîruddin Tûsî'den sonra ahlak alanında yazılmış felsefî kitapların üç ana bölümünü meydana getirmiştir. Bunların ilki olan ahlak; ferдин nasıl kemâle ereceğini ele alan kısmı oluşturur.⁹⁹

İslâm felsefesinde ahlakın dinamik bir yapısı vardır. Bu dinamizm sebebiyle, hem bilgi hem de fazilet bakımından sürekli bir yenilenme hareketi içindedir. Bu yenilenme hareketi insana, içinde bulunduğu durumdan kurtulup daha iyi, daha ideal bir duruma doğru yükselme ve kemale erme imkânı sağlamaktadır. Bu sebeple İslâm filozofları, ahlakın teorisinden çok, pratik yönüyle ilgilenmişlerdir.

İslam felsefe geleneğinde ahlak, yalnızca pratik felsefenin bir şubesi olarak değil, günümüzdeki ruh hekimliğine tekabül eden *tıbb-ı rûhânî* ya da *tıbb-ı nefsanî* adıyla bir ilim dalı olarak da telakki edilmiştir.¹⁰⁰ Seyyit Şerif Cürcânî *tıbb-ı rûhânî*yi “kalbin afetlerini ve hastalıklarını ortaya çıkararak tedavi yollarını ve iyileştirme çarelerini bulmaya çalışan ve bu yolla, kalbi kemale ulaştırmaya çalışan ilim”¹⁰¹ şeklinde tanımlamaktadır. Yine “*tıbb-ı rûhânî*”yi hasta olan kişinin, sağlığını ahlakî kanunlar ve psikolojik şartlar vasıtasıyla düzeltmeye ek olarak, erdemli/faziletli bir hayat vasıtasıyla nefsin ve bedeninin sağlığını koruma ile ilgilenen bir tıbbî disiplin olarak da tanımlamak mümkündür. Bu tanıma göre *tıbb-ı rûhânî* ne tamamen tıp, ne de tamamen ahlak bilimidir. İkisi arasında köprü görevi gören bir disiplindir.¹⁰²

⁹⁹ Bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#2-islam-felsefesi>

¹⁰⁰ Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, s. 54.

¹⁰¹ es-es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, 1. b., İstanbul, 1997, s. 144.

¹⁰² Hüseyin Karaman, *Ebu Bekir Razi'nin Ahlak Felsefesi*, 2. b., Ankara: İz Yayıncılık, 2017, s. 101.

Tıbb-ı rûhânî konulu eserlerin içeriğine baktığımızda, ahlak ve irade eğitimi, nefis terbiyesi, manevi tababet, kendini gerçekleştirme (yetkinlik) konularının işlendiğini görmekteyiz. Bu anlamda İslâm düşünce geleneğinde “*tıbb-ı rûhânî*” kavramını ilk kez kullanan ve bu isimle ilk kez eser telif eden kişi olarak Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî karşımıza çıkmaktadır.¹⁰³ Razî, eserinin üç yerinde tıbb-ı rûhânî kavramını çağrıştıracak ya da ona açıklık getirecek ifadeler kullanmaktadır. Bunlardan ilki; Emir Ebu Salih b. Mansur b. İshak b. Ahmed b. Esed'in isteği üzerine, daha önce beden sağlığı ile ilgili olarak yazdığı, *Kitâbü'l- Mansûri*'ye denk olacak bir eser kaleme almaya başladığını ve Emir'in ondan, eserinin adını “beden ve ruhu kapsayan ve genel için faydalı olan şeyleri içeren” anlamına gelen *tıbb-ı rûhânî* koymasını istediğini belirttiği ifadesidir. İkincisini ise; Platon'un görüşlerini aktaracağı bölümde, “şimdi biz amacı nefsin ahlakının ıslahı olan *tıbb-ı rûhânî*'den söz edeceğiz” şeklinde kullanır. Son olarak da tıbb-ı rûhânî'yi, “insanın, talep ettiği bir şeyden geri durmaması ya da onda aşırı gitmemesi maksadıyla nefisleri, dengeli (itidalli) davranma hususunda delillerle ve akli kanıtlarla ikna etmek (el-iknâ'u bi'l-huceci ve'l-berâhîn)” şeklinde tanımlarken kullanmaktadır. Bu üç açıklamayı birleştirdiğimizde tıbb-ı rûhânî'nin hem içeriği hem de çerçevesi ortaya çıkmaktadır. Buna göre tıbb-ı rûhânî, bedenin davranışları hususunda dengeleri koruyabilmek amacıyla, ruh ve bedeni birlikte değerlendiren ve denge durumunu sağlayabilmek için ruhu, akli kanıtlarla ikna etmeyi hedefleyen, felsefi/psikolojik bir disiplin olarak tanımlanabilir.¹⁰⁴

İslâm ahlak literatüründe ahlak ilmi için tıbb-ı rûhânî terkinin kullanılması Platon'a dayanan anlayıştan kaynaklanmaktadır. Platon kötülüğü irdelediği *Gorgias* diyalogunda, ruhun da kötülüğü barındırdığından ve kötülüğün sağlıklı bir davranış olmayıp, bir tür ruh hastalığı olduğundan bahsetmektedir.¹⁰⁵ Tıp ilminin İslâm geleneğinde beden tıbbı (et-tıbbu'l-cesedanî) ve ruhsal tıp (et-tıbbu'r-rûhânî) olarak ikiye ayrılmasının kökeni de Platon'a kadar dayanmaktadır.¹⁰⁶ Buna göre beden tıbbında; fiziki ve fizyolojik hastalıkların tedavi yolları ele alınırken, ruhsal tıpta ise insanın ahlakî,

¹⁰³ Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, 3. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 19.

¹⁰⁴ Cahid Şenel, “İslâm Ahlak Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbü'r-Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?”, *İslâm Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler* içinde, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s.200-201.

¹⁰⁵ Platon, *Gorgias*, çev. Sema Rifat, Mehmet Rifat, 8. b., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 32.

¹⁰⁶ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, 1. b., Say Yayınları, 2015, ss.108-13.

manevî, psikolojik sorunlarının teşhis ve tedavisi ele alınır. Grek mirasının Arapçaya tercümesinden itibaren bu ayırım İslâm filozoflarınca da benimsenmiştir. Bu manada İslâm felsefe geleneğinde ahlak metinleri Kindî'nin (ö.866) *Risale fi'l-Hile li Def'il-Ahzan*, Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö.934) *Mesâlihu'l Ebdân ve'l-Enfûs*, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö.925) *et-Tıbbu'r-Rûhânî* eserlerinin başat rolünü üstlendiği *ruhsal terapi* veya *rûhânî tıp* ile paralel bir gelenek olarak incelenmiştir.¹⁰⁷

Tıbb-ı rûhânî geleneğinin, bilimlerin tasnifindeki yerine baktığımızda; İbn Hazm'ın (ö.1064) onu tıp ilimlerinin altında zikrettiğini görürüz. Ona göre tıp iki kısımdır. İlk kısmını “nefs terbiyesi” (tıbbu'n-nefs) oluştururken, ikinci kısmını ise “beden sağlığı” (tıbbu'l-ecsâm) oluşturmaktadır. İbn Hazm'a göre tıbbu'n-nefs, aynı zamanda mantık ilmiyle de irtibatlıdır. Çünkü doğru düşünmenin ilkelerine sahip olan bir zihin, aşırılıklardan kaçınıp, itidale sığınır. Tıbbu'l-ecsâm ise genel tıp teorisi, hastalıkların teşhis ve tedavisi ve cerrahi yöntemler ile koruyucu hekimlik gibi konuları içermektedir.¹⁰⁸

İbn Sinâ (ö.1037) tıp ilmini, insan bedeninin ilkelerinin bilgisi, sağlık ve hastalık durumları ve bunların sebepleri, hastalığı iyileştirme ve sağlığı koruma bilgileri olarak tanımlamaktadır. O, ilimlerin tasnifini yaptığı *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye* adlı kitabında tıp ilmine, doğa ilimlerinin yan bölümü olarak yer verirken, nefis ilmine (psikoloji) ise doğa ilimlerinin temel bölümünde yer vermiştir.¹⁰⁹

İslâm düşünce geleneğinde bu konuya dair yazılan bazı eserlerin isimlerini zikretmek gerekirse:

Kindî'nin (ö. 870) ruhsal tıp konusu ile ilgili eserinin adı *Risale fi'l-Hile li Def'il-Ahzân* (Üzüntüden Kurtulma Yolları)dır.

Kindî'nin talebesi olan Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö.934) *Mesâlihu'l Ebdân ve'l-Enfûs* (Beden ve Ruh Sağlığı) isimli eseri, psikosomatik alanda yazılmış bir eserdir.

¹⁰⁷ Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam, 2013, ss. 658-59.

¹⁰⁸ Hidayet Peker, “İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 1 (2009), s. 326,327.

¹⁰⁹ Ahmet Kamil Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S. 9 (2000), ss. 446-48, <http://dergipark.gov.tr/erusosbilder/265188>; Mustakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, s. 48.

Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö. 925) *et-Tıbbu'r-Rûhânî* (Ruhsal Tıp, Ruh Sağlığı) isimli eseri bu adı taşıyan ilk eserdir.

Fârâbî (ö.950) *Fusul'ül-Medeni* adlı eserinde; “beden için sağlık ve hastalık olduğu gibi, nefis (ruh) için de sağlık ve hastalık vardır”¹¹⁰ diyerek beden ve ruh sağlığından bahsetmiştir.

Yahya b. Adî'nin (ö.974) ahlak eğitimi ve reziletlerin tedavisi konusundaki *Tehzîbü'l-Ahlâk* isimli eseri.

İbn Miskeveyh'in (ö.1030) *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı ruhsal tıbbın ahlakla özdeşleştiği eserlerden biridir. Bu eserin, kendinden sonra kaleme alınan Nasîruddin Tûsî'nin (ö.1274) *Ahlâk-ı Nasırî*'si, Celâleddin ed-Devvanî'nin (ö.1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve müellifimiz Kınalızâde Ali Efendi'nin (1572) *Ahlâk-ı Alâ'î*'si üzerindeki etkisi açık şekilde görülmektedir.

İbn Hazm'ın (ö.1064) rûhânî hastalıklar ve tedavi yolları üzerinde durduğu eserinin adı *el-Ahlâk ve's-Siyer fî Mudavâti'n-Nüfus*'tur. Eserin isminde yer alan “Mudâvât” manevi tababet, ruh sağlığı anlamına gelmektedir. Aynı zamanda eserin merkezî terimlerinden biri olan bu isim, İslâm ahlak felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren ahlak problemlerine “hastalık” ve “tedavi” şeklindeki tıp terimleriyle yaklaşma geleneğinin bir sonucudur.¹¹¹

Ebu İshak el Firuzabadi (ö.1083) ve İbnu'l Cevzi'nin (ö.1201) de eserlerinin adı *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'dir

Gazzâlî, (ö.1111) kibir, hased, cimrilik, kendini beğenmişlik gibi ahlakî eksiklikler ve ruhsal sorunlar ile bunların tedavi yöntemlerine başta *İhyau Ulumi'd-Din* olmak üzere *Kimya-i Saâdet* ve *Mizânü'l-Amel* gibi farklı eserlerinde yer vermiştir.

Fahredden Razî (ö.1209)'nin *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhuma* adlı eseri ahlakî ve ruhsal sorunların tedavisine yönelik bir dizi tedbirlerle doludur.

İbn Teymiye'nin (ö.1328) *Faslûn fî Maradî'l-Kulûb ve Şifâuha* ve Adudüddin el-Îcî'nin (ö.1355) *Ahlâku Adudüddin*'i de bu konuyla ilgili yazılan eserlerden bazılarıdır.

¹¹⁰ Fârâbî, *Fusûl*, Özcan, *Farabînin İki Eseri*, s. 47.

¹¹¹ Enver Uysal, “İbn Hazm'ın Müdâvât'ında Ahlâka İlişkin Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 2 (2007), s. 62.

2. İSLAM AHLAK DÜŞÜNÇESİNE ETKİSİ BAKIMINDAN ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE TIBB-I RÛHÂNÎ

İdeal bir ahlakın kazanılması, Platon, Aristoteles ve Galen başta olmak üzere birçok Antik Yunan düşünürü tarafından benzer şekillerde dile getirilmiştir. *Beytü'l-Hikme*'de başlayan tercüme hareketi, kadim hikemiyatın, özellikle de Antik ve Helenistik dönem felsefe ve tıp mirasının İslam dünyasına aktarılmasında büyük rol oynamıştır. Hiç şüphesiz Platon, Aristoteles, Galen ve Porfiryus'un Arapçaya çevrilen tıp ve ahlak alanındaki eserleri İslâm ahlak düşüncesinin sistemleşmesinde önemli bir yere sahiptir.¹¹²

Ancak unutulmamalıdır ki; kadim hikemiyattan yararlanan İslam düşünürleri, felsefi ahlak sistemlerini kurarken, İslâm ahlak anlayışlarını terk etmemişlerdir. İslâm düşüncesinde, adalet ilkesini merkeze alan bir ahlak anlayışı, fazilet ve i'tidal arasındaki ilişki, Aristoteles'in "altın orta" ilkesi ile İslam'ın "doğru yol" ilkesi paralellik arz etmektedir. Ve yine Aristoteles'in dört ana erdemi olan hikmet, şecaat, iffet ve adalet erdemleri, İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve hadislerde fazilet olarak övülmüştür.¹¹³ Yani İslâm düşünürleri, tercüme faaliyetleriyle elde ettikleri bu bilgiler ışığında yeni baştan bir ahlak anlayışı geliştirmemiş, aksine var olan ahlak anlayışlarını bu çerçevede sistemleştirmişlerdir.

İslâm düşünürlerinin tıp alanında eserlerinden istifade ettiği en önemli iki isimden biri hiç şüphesiz İslâm medeniyetinde tanındığı kadar başka medeniyetlerde tanınmayan Hipokrat'tır. Diğeri ise, Hipokrat'tan 665 yıl sonra gelip, onun eserlerini açıklayan ve geleneğini devam ettiren Galen'dir. Galen, İslam dünyasında kitapları en çok okunan ve Müslüman tabipler üzerinde bıraktığı etki bakımından ilk sırada yer alan tabiptir.¹¹⁴

Beytü'l-Hikme'nin çeviri faaliyetlerinde bulunan önemli isimlerinden Huneyn bin İshâk'ın (ö.260/873) oğlu olan İshâk b. Huneyn'in (ö.298/910) *Târihu'l-Etubbâ*'sı, felsefenin İslam medeniyetine intikaline kadar geçen süreçte, özellikle tıp tarihinin kronolojik serüvenine dair algı ve düşüncelerin oluşumunda önemli rol üstlenmesi ve bu alanda ilk eser olması hasebiyle ayrı bir öneme sahiptir. İbn Ebî Usaybia'nın *Uyûnu'l-Enbâ*'nda belirttiğine göre Huneyn, Galen'in pek çok kitabını oğulları için tercüme etmiş

¹¹² Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", s. 657.

¹¹³ Hüseyin Karaman, "İslâm Ahlâk Filozofları", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı* içinde, ed. Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker, 2016, s. 175.

¹¹⁴ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme - Mustafa Demirci*, 2. b., İstanbul: İnsan, 2016, ss. 139-41.

ve yine onlar için başlangıç düzeyinde, öğretim amaçlı tıp kitapları kaleme almıştır.¹¹⁵ İbn Cülcül'ün (ö.384/994) *Tabakâtü'l-Etubbâ ve'l-Hukemâ'sı* ile İbn Ebi Useybia'nın (ö.668/1269) *Uyunu'l-Enba fi Tabakâti'l-Etibba'sı*, tıp tarihi ile ilgili bilgi kaynağımız olan iki diğer önemli tabakât kitabıdır.

Şimdi *Beytü'l-Hikme*'de eserleri üzerine özel çalışmalar yapılmış olan ve birçok eseri Arapçaya tercüme edilen, bu tercüme vasıtasıyla İslam tıp ve ahlak geleneği üzerinde büyük etkisi olan Hipokrat, Platon, Aristoteles ve Galen gibi düşünürleri, konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla özel olarak inceleyelim:

2.1. HİPOKRAT

Hipokrat (Hippokrates) (M.Ö. 460/377) adı, İslâm kaynaklarında; Bukrât (Bokrat), Bukrâtis, Ebukrât, İbukrât, İbukrâtis gibi adlandırmalarla geçmektedir. Mısır, Knidos ve Kos tıp okullarındaki tecrübî birikimi sistemleştiren Hipokrat, tümevarıma dayalı bir tıp anlayışı geliştirip bu ilmi hurafelerden ayıklamaya çalışmıştır. Aynı zamanda bağlı bulunduğu kutsal Asklepion tıp geleneği ona dinî bir hüviyet vermiştir. Ona göre tıp ilâhî bir sanattır. Bu sanatı icra eden hekim, bir yandan tabiatın iyileştirici gücünden faydalanırken, diğer yandan da tanrıların yardımını görmektedir. Hipokrat tıbbına nüfuz etmiş olan bu dinî düşünce, günümüze kadar geçerliliğini koruyan bir hekimlik ahlakı ilkeleri inşa etmiştir. Söz konusu bu ilkeler "Hipokrat Yemini"nde¹¹⁶ mevcuttur. İskenderiye tıp geleneğini devam ettiren Müslümanlar, kutsal tıp tarihi anlayışına belli ölçüde bağlı kalmışlar ve Hipokrat'ın şahsiyetini bu anlayış içinde tasavvur etmişlerdir.¹¹⁷ Hipokrat, İslâm tabakat kaynaklarında Asklepios ile başlayıp, Câlînûs (Galen) ile sona eren sekiz tıp üstadı (Asklepiades) arasında zikredilmektedir.¹¹⁸ Dört beden sıvısı (ahlât-ı erbaa) teorisiyle tıp tarihini derin şekilde etkilemiştir. İbn Ebû Usaybia, Hipokrat'ın kitaplarının sayısının otuz kadar olduğunu belirterek tıp öğreniminde en gerekli gördüğü on ikisinin adını şöyle sıralamaktadır. *Kitâbü'l-Ecinne, Tabîatü'l-İnsân, Kitâbü'l-Ehviyye ve'l-Miyâh ve'l-Büldân, Kitâbü'l-Fusûl, Takdimetü'l-*

¹¹⁵ M. Cüneyt Kaya, "İshâk b. Huneyn ve Târihu'l-etubbâ'sı", *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: Klasik, 2014, s.11, 12, 17.

¹¹⁶ Hipokrat yemini için bkz. Mustakim Arıcı, "Evrensel bir Tıp ve Felsefe Tarihi: Uyunu'l-enbâ fi tabakâti'l-etubbâ", *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, İstanbul: Klasik, 2014, s.304.

¹¹⁷ Esin Kahya, "Hipokrat" mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hipokrat> (06.01.2019).

¹¹⁸ Kaya, "İshâk b. Huneyn ve Târihu'l-etubbâ'sı", s. 21.

*Ma'rife, el-Emrâzu'l-Hâdde, Evcâu'n-Nisâ', Ebzîmyâ, Kitâbü'l-Ahlât, Kitâbü'l-Gızâ'. Kâtîriyûn, Kitâbü'l-Kesr ve'l-Cebr.*¹¹⁹

2.2. PLATON

Platon'un (ö. M.Ö. 347) ruh hakkındaki görüşlerinin İslâm düşüncesine tevarüsü, Phaidon, Timaios ve Politeia gibi diyaloglarının Arapçaya tercümelemleri, Kustâ b. Lûka'nın yazdığı ve Eflâtun, Aristo, Teofrastos, Câlînûs'un ruh hakkındaki görüşlerini derlediği *Risâle fi'l-Farq beyne'r-Rûh ve'n-Nefs* gibi risaleler vasıtasıyla olmuştur.¹²⁰ Eserlerinin diyaloglardan oluşması ve diyaloglarda, anında bir konudan diğer konuya geçiliyor olması derlemede zorluklara sebep olmuştur.¹²¹

Platon, *Devlet* adlı eserinde nefsin üç gücünden¹²² bahsetmektedir. Bunların ilki "aklı güç"tür. Akli güç, güzel ve makul olana meyilli bir yapıdadır. Bu sebeple de insanı güzel ahlaka sevk eder. İkinci güç ise; "öfke gücü"dür. Öfke gücü, hiddetin kaynağıdır. Bununla birlikte öfke gücü, nefsin olur olmaz taleplerini geri çevirme, aklın verdiği kararları uygulama, savaşıma ve şeref elde etme gibi arzuların da kaynağıdır. Üçüncü güç ise, "arzu gücü"dür. Bu güç zevke meyilli olup, insanı hazzâ yönlendirir. Platon'un nefis teorisine göre; insanın, öfke veya arzu gücünün çekimine kapılarak güzel ahlaktan uzaklaşması da, akli güç ile öfke ve arzu gücünü kontrol altında tutup, bu iki gücün aşırı taleplerini dizginleyip dengeye kavuşturarak ideal bir ahlaka sahip olması da mümkündür.¹²³ Platon, kendine hâkim olmayı merkeze aldığı¹²⁴ bu düşüncesinde, insanın kendisini dizginlemesinin eğitim yoluyla olabileceğini, içinden gelen coşkunluğun eseri olan sertliğin ve kabul edilemez taleplerin müzik, güzel söz, spor ve matematik eğitimi gibi yollarla akla uygun bir hâle dönüştürülebileceğini,¹²⁵ kişinin aklının kölesi olması durumunda ise kendisinin efendisi olabileceğini savunmuştur.¹²⁶

¹¹⁹ Esin Kahya, "Hipokrat - TDV İslâm Ansiklopedisi".

¹²⁰ İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs - TDV İslâm Ansiklopedisi", (06.01.2019), <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmun-nefs>.

¹²¹ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme - Mustafa Demirci*, s. 129.

¹²² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, 34. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, ss. 135-36.

¹²³ Hümeyra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, 1. b., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015, ss. 26-27.

¹²⁴ Platon, *Devlet*, s. 129.

¹²⁵ Platon, *Devlet*, s. 104.

¹²⁶ Bkz. Platon, *Devlet*, s. 129.; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Cahız'ın Ahlak Düşüncesi*, 1. b., İstanbul: Klasik, 2015, s. 15,16.

Yani Antik Yunan ve İslam felsefesinde insan tabiatının, ahlakını etkileyecek farklı eğilimlerle dünyaya geldiği ve akli gücün, doğuştan gelen bu yapıyı kontrol edecek kudrete sahip olduğu, bununla da kendi iradesiyle ahlakını değiştirebileceği kabul edilmektedir.¹²⁷

2.3. ARİSTOTELES

İshak b. Huneyn tarafından tercüme edilen Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri, kuşkusuz İslam ahlakını etkileyen en önemli Yunanca ahlak metnidir. Porfiryus, Fârâbî, İbn Rüşd ve diğer İslâm filozofları tarafından şerh edilen bu eserin, Porfiryus'a ait olan şerhi yalnızca Arapça kaynaklarda zikredilmiş olup, günümüze kadar ulaşması mümkün olmamıştır.¹²⁸

İslâm filozoflarının eserlerinde yaptığı atıflardan ve bibliyografik kitaplardan anlaşıldığı üzere, psikoloji alanında en etkili olan bir diğer eser yine Aristoteles'in (ö.M.Ö.322) *De Anima*'sıdır.¹²⁹ Psikoloji de dâhil olmak üzere bütün disiplinlerin en büyük ustası olarak kabul edilen Aristoteles, gerek ahlak, gerekse metafizik alanında büyük role sahip olmasına rağmen, İslâm filozoflarının ahlak ve metafizik sistemlerinin çoğunun temel taşı Yeni Platoncu kalmıştır.¹³⁰ Bunun sebebi, belki de Aristoteles'in nefis ve ruh inancının İslâmî öğretilerden biraz uzak olmasıdır. Nefis teorisinde “bitkisel”, “hayvanî” ve “insanî” nefis şeklinde üç farklı yapıda tanımlama yapan Aristoteles, bitkisel nefsi, beslenme ve büyüme özelliklerine sahip olarak tanımlar. Bu sebeple bitkisel nefis, insanı beslenme ve büyüme gibi temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönlendirir. Hayvanî nefis, şehvi duygu ve hareket özelliklerine sahiptir. Bu nedenle de insanı şehvi duygu ve hareketlere yönlendirir. İnsanî nefis ise, aklın yönetimindeki güçtür. İnsanı düşünmeye sevk eder. Ruhu ise “güç halinde canlı olan tabii cismin ilk yetkinliği” diye tarif eden filozof, her canlıya sahip olduğu şekli verenin ruh olduğunu söyler. Bu görüş, hem İslâm hem de Hıristiyan düşünürleri tarafından, bedenle birlikte ruhun da öleceği fikrine yol açtığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹³¹

¹²⁷ Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, s. 27.

¹²⁸ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, 3. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 111.

¹²⁹ Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İstanbul: İsam, 2013, s. 569.

¹³⁰ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 112.

¹³¹ Kutluer, “İlmü'n-Nefs - TDV İslâm Ansiklopedisi”.

Buna rağmen Aristo'nun ahlak felsefesinde, insanı fazilete, mutluluğa ve olgunluğa götürecektir yolun, ifrat ve tefrit denen iki aşırı uçtan uzak, “orta yol”un olduğu düşüncesi, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ından Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâ'î*'sine kadar devam eden tarihî seyirde açık bir şekilde görülmektedir. Öte yandan Aristoteles'in bahsettiği mutluluk, sadece aristokrat bir zümreye hastır. Ona göre soylu aileden gelmeyenler, fakirler, köleler, siyasî nüfuzu bulunmayanlar, kadınlar ve cahiller hiçbir zaman tam olarak mutluluktan nasiplerini alamazlar.¹³² Ayrıca, ahlak felsefesini, ev ve şehir yönetimi ile tamamlanan bir bütünün parçası olarak gören Aristoteles'in tesiri, yine İslâm düşünürlerine kadar uzanmış, bu üçlü yapı İslam düşünce geleneğinde tedbirü'n-nefs, tedbîrü'l-menâzil, tedbîr'l-medenî kavramlarıyla karşılık bulmuştur.¹³³

2.4. GALEN

Bir filozof-hekim olan Galen'in, 131 yılında Bergama'da doğduğu, felsefe ve tıp tahsili yaptığı ve 201 yılında Roma veya Bergama'da öldüğü bilinmektedir. Fikirleri Aristoteles ile beraber XVII. yy. ortalarına kadar, on dört asır boyunca bütün tıp dünyasını etki altında bırakan Galen, Hipokrat'tan (M.Ö. 460-377) büyük ölçüde etkilenmiş ve onun eserlerine yaptığı açıklamalarla, Yunan tıbbının zirveye ulaşmasını sağlamıştır. Hem Hipokrat hem de Galen tıbbının temelinde; eşyada adalet (denge) ilkesini esas alan ve ünlü filozof Pythagoras (M.Ö. 570-494) ekolüne mensup filozofların kurduğu Sicilya Tıp Okulunun görüşleri yer almaktadır. Nitekim okulun, ontolojik görüşlerini esas aldığı Alkemeon (M.Ö. VI. yy), sağlığı; sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, acılık-tatlılık gibi zıtlar arasında adaletin kurulmasına, hastalığı ise bu adaletin (dengenin) bozulmasına bağlamıştır.¹³⁴

Galen'in ahlak düşüncesine yaptığı en önemli katkılardan bir diğeri ise hiç şüphesiz ahlak tanımıdır. Bu tanım Arapçaya olduğu gibi aktarılarak pek çok İslam düşünürü tarafından aynen kullanılmıştır. Bu tanımda Galen, ahlakı; “insanın kendi fiillerini düşünüp taşınma (raviyye) ve önceden düşünülmüş bir tercih (ihtiyâr) olmaksızın yapmasına sebep olan, nefsin bir hâli” şeklinde tanımlamıştır.¹³⁵

¹³² Mahmut Kaya, “Aristo” mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, (07.01.2019), <https://islamansiklopedisi.org.tr/aristo>.

¹³³ Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, s. 5.

¹³⁴ İsmail Yakıt, *Tıp Felsefesi ve Etiği Üzerine*, 2. b., İstanbul: Ötüken, 2015, s. 119,120.

¹³⁵ Galen'den naklen Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi*, s.149. O da Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk li Câlînûs”, s. 25.

Galen bu tanımında düşünme ile ahlak arasındaki ilişkinin mahiyeti arasında var gibi görünen bir problemin farkındadır. O, ahlak görüşünde düşünmeye önemli bir rol yüklemiştir. Zira düşünme gücünün; beslenme ve cinsellik taleplerini dengelemesi, tutkulara hâkim olması ve öfkeyi dizginlemesi gerekmektedir. Bu işlemlerin hepsinde de dizginlerin aklın kontrolünde olması önemlidir. Düşünme ise tereddüt etmeyi ve iki durumdan birini tercih etmeyi gerektirmektedir. O hâlde; düşünüp taşınma ve tercih içeren bir zihinsel etkinlik, tereddüt etmeden ortaya çıkan belli tepkilere sahip bir davranma modelini nasıl ortaya çıkarabilir? Bu sorundan hareketle Galen ahlakın, insanın düşünmeyen yönüne ait bir durum olduğunu söylemektedir. Bu, hayvanlarda da olduğu kabul edilen arzu ve öfke gücünün, insanda; düşünüp taşınma olmasa bile, düşünmenin hedeflerine uygun olarak gerçekleşmesi anlamına gelmektedir.¹³⁶

Galen'in tanımında ahlakın bir "hal" olarak ifade edilmesi, halin geçici bir durumu ifade ediyor olması ve buna karşılık ahlakın, yerleşik huylarla ilişkili olması sorunu, İslâm düşünürlerince de fark edilmiştir. Bundan dolayıdır ki bu soruna sebep açan "hal" kavramını, İbn Sina meleke, Gazzâli hey'et kavramıyla değiştirerek gidermeye çalışmışlardır.¹³⁷

Galen'in, Platon ve Aristoteles'in psikoloji ve ahlak görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı, Yunanca aslı günümüze değin ulaşamamış, ancak Arapça muhtasar bir şekilde günümüze gelen *Peri Ethon* adlı eseri, İslam filozoflarının psikoloji ve ahlak konusuna yaklaşımlarının temelini oluşturmuştur.¹³⁸ Bunun yanında yine Galen'e atfedilen *Kişinin Kendi Hatalarını Anlaması* ve *Faziletli İnsanların Kendi Düşmanlarından Faydalanması* adlı iki makale, özellikle Kindî, Râzî, İbn Miskeveyh gibi İslâm düşünürlerinin sık sık atıfta bulunduğu iki eserdir. Ayrıca Hipokratik eserlerin yanında, yine Huneyn b. İshâk ve okulunun tercüme ettiği Platon'a ait olan *Cumhuriyet*, *Timaeos* ve *Kanunlar*'ın özetleri ile diğer diyalogları¹³⁹ da Galen'e borçluyuz.¹⁴⁰

3. İKİNCİ DOĞA

¹³⁶ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 149.

¹³⁷ Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, s. 6.

¹³⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, s. 22.

¹³⁹ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 108,109.

¹⁴⁰ "Bu filozofların Arapçaya çevrilen eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 2. b., İstanbul: İnsan, 2016.

İkinci doğa kavramına öncelikle Platon'un *Devlet* eserinde da rastlamaktayız.¹⁴¹ Platon insanlar için, "taklit ede ede, sonunda taklit ettikleri şeye alışır. Bu alışkanlık da bedeni, konuşmayı, görüşleri değiştiren ikinci bir tabiat olur" diyerek iyi ya da kötü bir davranışın sürekli taklit edilerek alışkanlık haline getirilmesi durumunda, bu alışkanlığın onda ikinci bir doğaya sebep olacağını açıkça ifade etmektedir.¹⁴² Buradan anlaşılacağı üzere Platon, *ikinci doğa* kavramını ahlak ve alışkanlık anlamında kullanmaktadır.

Platon'a göre her insan, hayata kendisine verilmiş bir "verili ahlakla/karakterle" başlamaktadır. Her insanda arzu, öfke ve düşünme güçleri farklılık arz ettiği için, herkesin eğilimleri de farklıdır. Bu sebeple bir insan her alanda başarılı olamaz.¹⁴³ Her insanın farklı bir alanda başarılı olmaya istidadı vardır. Platon ikinci doğayı "sonradan kazanılan ahlak/alışkanlık" olarak kabul ettiğine göre, verili olan eğilimin de *birinci ahlak* olarak kabul edilmesi onun düşüncesine uygun düşmektedir.¹⁴⁴

Aristoteles'te *ikinci doğa* kavramı yoktur. Çünkü o, insanların verili bir karakter ya da ahlakla hayata başladığını kabul etmez.¹⁴⁵ Bu durumda birinci ahlaktan söz edilemeyeceğine göre, ikinci bir ahlaktan söz etmek de mümkün değildir.

Galen'in eserlerinde de Platon'da olduğu gibi *birinci doğadan* açıkça bahsedilmez. Ancak işaret edildiği açıktır.¹⁴⁶ İnsanların farklı bedensel karışımlara sahip olması sebebiyle ahlaklarının da çocukluk döneminde farklı olduğunu¹⁴⁷ ifade eden Galen, büyüme sürecinde yapılan fiillerin tekrarı sonucu alışkanlıkla edinilen ahlakı ikinci doğa olarak¹⁴⁸ ifade etmekte ve yine ikinci doğayı kazanımsal olarak nitellemektedir.¹⁴⁹

İbn Miskeveyh de *Tehzibu'l Ahlâk*'ında ahlakın tanımını verdikten sonra, bu durum (hal) ikiye ayrılır der. Ona göre birinci ahlak kişinin mizacından kaynaklanan tabii ahlakıdır. En ufak bir şeye dahi öfkelenen, hiddetlenen veya duyduğu en ufak bir sestən korkan kimselerin durumunu buna örnek verir. İkinci ahlak ise; alışkanlık ve eğitimle

¹⁴¹ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 176.

¹⁴² Platon, *Devlet*, s. 86.

¹⁴³ Platon, *Devlet*, s. 61.

¹⁴⁴ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 176.

¹⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 30.

¹⁴⁶ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 181.

¹⁴⁷ Galen, "Nefsin Kuvvelerinin Bedenin Mizâcına Bağlı Olduklarına Dair Galen'in Risalesi", çev. Metin Aydın, Harun Kuşlu, *Mizaç Teorileri* içinde, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. 25.

¹⁴⁸ Galen'den naklen Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 177.

¹⁴⁹ Galen'den naklen Yunus Cengiz, a.g.e., s. 177.

kazanılan ahlakıdır. Bu ahlak, başlangıçta düşünüp taşınma ile yapılan ve sonra gittikçe alışkanlığa dönüşüp huy haline gelen ahlakıdır.¹⁵⁰ İbn Miskeveyh her ne kadar Platon'un kullandığı "birinci ve ikinci ahlak" ifadelerini kullanmamış olsa da, onun "tabiî ahlâk" dediği ahlakın Platon'un "birinci ahlak" kavramına, "eğitimle kazanılan ahlak"ın ise "ikinci ahlak"a karşılık geldiğini söylemek mümkün gibi görünmektedir.

4. AHLAKÎ AÇIDAN İNSAN BEDENİNİN KİMYASININ ÖNEMİ (MİZAÇ VE MİZAÇ TEORİLERİ)

Empedokles'in (M.Ö. 495-435), karışım oranlarındaki farklılıkları varlıklar arasındaki farklılıklara yol açan toprak, hava, su ve ateşten oluşan "dört unsur (anasır-ı erbaa)" teorisi, Hipokrat zamanına gelindiğinde, bu teoriye paralel olan yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluktan oluşan "nitelikler teorisi" ile ilişkilendirilmiştir. Bir süre sonra ise bu iki teoriye insan vücudunda bulunan kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan "dört karışım (ahlat-ı erbaa)" teorisi eklenmiştir.¹⁵¹ Günümüze kadar ulaşan, psikolojide beden yapısı ile karakter arasındaki ilişkinin temelini oluşturan ve "Galenci yaklaşım" olarak bilinen mizaç teorisinin temelini bu üç görüş oluşturmaktadır.

Galen, diğer tüm cisimler gibi insan bedeninin de dört unsurdan (hava, su, ateş ve topraktan) oluştuğunu düşünmektedir. Bu dört unsurdan her birinin; ateşin sıcaklık, havanın yaşlık, suyun soğukluk ve toprağın kuruluk olmak üzere kendine özgü bir niteliği vardır. Bir cisimde bu dört unsurdan hangisi daha baskın olursa, ona ilişkin nitelik, o cismin baskın niteliği olmaktadır. Vücuda alınan besinlerin bu dört nitelik açısından sahip olduğu karşılığı, bedeni de bu niteliğe uygun bir tabiata kavuşturur. Beden de bunlarla ilintili olarak kan, balgam, sarı safra ve kara safra (ahlat-ı erbaa) sıvılarının karışımlarından oluşmaktadır. Her biri sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlılık açısından karşılıklara sahip olan bu sıvılar bedenin temel bileşenlerini ifade etmektedir.¹⁵²

Galen'e göre, her insan bedeni farklı oranlarda olmak üzere bu dört sıvıyı içermektedir. Bedeni oluşturan bu sıvıların karışım oranlarındaki unsurların baskınlığı, kişinin mizacını oluşturmakta ve hem fiziksel hem de ruhsal durumunu belirlemektedir.

¹⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 51.

¹⁵¹ Harun Kuşlu, Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. 9,10.

¹⁵² Galen'den naklen Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 49. O da Galen, *Kitâbu Câlînûs fi'l-ustukussât*, 55, 85, 103. ; İbn Rabben, *Firdevsü'l-hikme*, 85.

Buradan hareketle mizaç en temelde soğukkanlı, sıcakkanlı, asabî, melankolik olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır. Baskın olan sıvı kan ise; kişi sıcakkanlı ve güleç, sarı safra ise; kişi asabî ve saldırgan, kara safra ise; kişi melankolik ve üzölmeye eğilimli, balgam ise; soğukkanlı ve sakin bir ruh halini yaşamaktadır. Platon'un, nefsin akli kısmının beyinde, öfke kısmının kalpte, şehvi kısmının karaciğerde olduğu şeklindeki üç parçalı nefis anlayışını kabul eden Galen, nefsin parçalarını, zikredildikleri organların fonksiyonlarından hareketle temellendirmeye çalışır. Buna göre aklî nefsin özü, tahayyül, hafıza, analiz, sentez, düşünce, iradi hareketler ve duyum fonksiyonları; öfkeli nefsin özü, öfke ve benzeri duyu fonksiyonları; şehvi nefsin özü ise beslenme ve kanın üretimi şeklindeki fonksiyonlardır.

Aklî nefsin yerinin Platon'un dediği gibi beyin olup olmadığını deney yoluyla ispatlamaya çalışan Galen, yıllarca yapmış olduğu araştırmalar sonucunda sinirlerin, motor fonksiyonların aracı olduğunu gözlemlemiş ve "sinirlerin merkezinin bulunduğu yer, yönetici kısmın olduğu yerdir" düşüncesiyle hangi organın bu niteliğe sahip olduğunu belirlemeye çalışmıştır. Canlı hayvan sinirlerinin belirli bir noktada ya da omurilikte birbirinden ayrılmasıyla sinir sisteminde ve organların fonksiyonlarında ortaya çıkan bozukluklar, beynin sinir sisteminin merkezi olduğunu kanıtlamıştır. Galen'e göre bu deney aynı zamanda Aristoteles'in savunduğu şekilde, "bedenin merkezinin kalp olduğu" fikrinin ampirik olarak temellendirilemeyeceğinin de kanıtıdır. Çünkü atardamarın herhangi bir noktasında kan akışı engellendiğinde, bu noktadan sonra nabız ve duyu hemen kaybolurken, öncesinde nabız ve duyu devam etmekte, herhangi bir fonksiyon kaybı görülmemektedir. Kan, insanda oluşan öfke gücünün kaynağını oluşturduğundan, öfke gücünün merkezidir. Fakat Galen karaciğerin şehvi gücün merkezi olduğu konusunda aynı kesinlikte konuşmaz. Çünkü karaciğere verilen bir hasarın sonuçları hemen gözlenememektedir. Buna rağmen beslenme ve büyüme fonksiyonlarının karaciğerde olduğunu, bunun kanıtının ise kan ve damar sistemindeki anatomik durum olduğunu söyler. Zira karaciğer hem damar sisteminin başlangıcı, hem de kanın kaynağıdır. Hayvanlarda da daha büyük damarlara sahip olan hayvanların karaciğeri de diğerlerine oranla daha büyüktür.¹⁵³

¹⁵³ Harun Kuşlu, Metin Aydın, a.g.e., ss. 13-15.

sürdüremeyen, akrebin ise asla evcilleşmeyi kabul etmeyen bir mizaçta olması örneği, bu durumu kabul ettiğini gösterir. Yani onun düşüncesinde kimse eğitimle mizacının dışına ya da bir üst mizaca çıkarılamaz. Yalnızca kendinde bilkuvve olan erdemler bilfiil hale getirilebilir. Kendinde olmayan bilkuvve erdemleri bireylere kazandırmak mümkün değildir.¹⁵⁹ Bu anlamda Galen'in ahlak terbiyesi anlayışı, İslâm düşüncesindeki tehzîb geleneği ile ters düşmektedir. Çünkü bu gelenekte her şeyden önce ahlakın konusu, insan nefsidir. Ahlak eğitimi bedene değil, doğrudan nefse yapılmaktadır ve ahlakî eğitimden beklenen sonuç da büyüktür.

Sonuçta ister doğrudan, isterse beden kimyası aracılığıyla nefse etki etmek ve kişinin psikolojisini ve ahlakını değiştirmek mümkün görünmektedir. Bu durumda da tıbb-ı rûhânîye olan ihtiyaç kendini göstermektedir.

5. İSLÂM AHLAK DÜŞÜNCESİNDE TİBB-I RÛHÂNÎ

İslam filozoflarının düşüncesine göre ahlak ilmi; klasik ahlak felsefelerinde de olduğu gibi, mutluluğu kazanma veya mutsuzluktan kurtulma sanatı olarak telakki edilmiştir. İslam ahlakçılarının göre mutluluk bedensel dünyevi hazların ötesinde, manevi ve ruhsal etkinliklerle ulaşılan, ölüm sonrasında da var olan bir gayedir.¹⁶⁰

İslam felsefe geleneğinde filozofların ahlaka iki türlü yaklaştığını, bu nedenle de ahlakın iki ayrı tarzda tanımlandığını görmek mümkündür. Bunlardan ilki merkezine insan nefsi ve iradeli fiilleri alan, iyi bir gayenin gerçekleşmesi için özellikle akıl gücü başta olmak üzere, nefsin güçlerinin kendine özgü yetkinliklerinin iradi olarak kazanılması gerektiğini savunan Aristotelesçi yaklaşımdır. Bu yetkinlikleri kazandıracak olan ise erdemlerdir ki bu da felsefenin tahsili ile mümkündür. İkincisi ise Galen'in, Platon ahlakını bir tabip gözüyle, onun bunları Hipokrat'tan aldığına inanarak okuması sonucu, bu alanda fizyolojik olarak temellendirdiği, ahlakı bir ruhsal tıp, erdemsizlikleri de birer ruh hastalığı olarak gören Platon-Galen çizgisini devam ettiren yaklaşımdır. İslam ahlak felsefesinde bu yaklaşım ilk olarak Kindî tarafından ele alınmış ve sonrasında bu yönelimin ilk resmi temsilcisi olarak kabul edilen ve kendisi de bir tabip olan Ebubekir Zekeriya er-Râzî olmuştur. Gerek Fârâbî'nin (ö.950) *Tahsîlu's-Saâde* ve *et-Tenbîh alâ*

¹⁵⁹ a.g.e., s. 22, 23.

¹⁶⁰ Mustafa Çağrı, "Def'ul- Ahzan Hakkında Bilimsel İnceleme", *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 17.

Sebîli's-Saâde'si, İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlâk*'ı gibi ahlakî sistematik bir şekilde ayrıntılı olarak ele alan, gerek İbn Bâce'nin (ö.1138) bir arifin rûhânî tekâmülünü anlatan *Tedbîr'ül-Mütevahhid* ve İbn Tufeyl'in (ö.1185) yine benzer bir konuyu hikâyeye üslûbu içinde anlattığı *Hay b. Yakzân*'ı gibi tasavvufî unsurların ağır bastığı, gerekse İbn Miskeveyh'den sonra Nasîrüddin Tûsî'nin (ö.1274) *Ahlâk-ı Nâsırî*, Celâleddîn Devvânî'nin (ö.1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Hüseyin Vaiz Kâşifi'nin (ö.1504) *Ahlâk-ı Muhsinî*'si ve Kınalızâde'nin (ö.1572) *Ahlâk-ı Alâ'i*'sinde olduğu gibi ahlakî fert, aile ve devlet başlıkları altında işleyen pek çok ahlakî eseri kaleme alınmıştır.¹⁶¹

İslam düşünce geleneğinde yazılan ahlak eserlerine baktığımızda; bunların felsefi, kelâmî ve tasavvufî olmak üzere üç ayrı çizgide şekillendiğini görürüz. Bu sebeple İslâm düşüncesinde ahlak konulu eserlerin hepsini bir başlık altında toplamak zordur.¹⁶² Bu nedenle biz de İslâm ahlak düşüncesine katkıda bulunan bazı düşünörlere tarih sıralamasıyla yer vermeyi uygun gördük.

5.1. KİNDÎ VE RİSÂLE Fİ'L-HÎLE Lİ-DEF'İ'L-AHZÂN'I

İlk İslâm filozofu olan Kindî, aynı zamanda İslâm düşünce geleneğinin ilk ahlak yazarıdır. Her ne kadar kendisinden sonra gelecek birçok İslâm filozofu kadar ahlak alanına katkı yapmamışsa da, tamamen kayıtsız da kalmamıştır. İbn Nedim'in *el-Fihrist*'inde konularına göre ayırarak verdiği listede, Kindî'nin 242 eserinden en az altısı ahlakla ilgilidir. Bu eserlerden günümüze kadar gelen *Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân*'ı İslam dünyasında dinî telakkînin dışına çıkılarak felsefi bir üslûp ve mahiyette yazılmış, Platon, Yeni Platonculuk ve Stoa ahlakının özelliklerini taşıyan ilk ahlak kitabıdır.¹⁶³

Kindî ahlakî, rûhânî tıp olarak ele aldığı eserinde; öfke, arzu gibi temel duyguların aşırı talepleri ve bunların karşılanamaması sonucunda ortaya çıkan, aynı zamanda birer mutsuzluk ifadesi olan üzüntü, kaygı ve ölüm korkusu gibi hastalıkların, insanın sağlığı yanında ahlakî yetkinliğine de engel olacağı düşüncesini işlemiştir. İnsan kendini bedeni acılardan nasıl kurtarmaya çalışıyorsa, üzüntü gibi psikolojik acılardan da kurtarmaya çalışmalıdır.

¹⁶¹ Bircan, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 33,34.

¹⁶² Hüseyin Karaman, "İslâm Ahlakının Kaynakları", *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, ed. Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker, 2016, s. 55.

¹⁶³ Çağrıç, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 123.

“Kuşkusuz sebepleri bilinmeyen acıların şifası da bulunmaz”¹⁶⁴ diyen Kindî, insanı mutsuz ederek ruh sağlığını bozan bu rahatsızlıkların tedavi edilmesi için ilk olarak sebeplerin bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. İnsanın ruh sağlığını etkileyen en önemli şeylerden biri olan üzüntünün nedenini Kindî, tanımından hareketle kısaca “sevilen şeylerin kaybedilmesi ve arzu edilen şeylere ulaşamaması” şeklinde özetlemektedir. İçinde yaşadığımız ayaltı âlemde oluş ve bozuluşa tâbi olan bir şeyi kaybetmemek imkânsızdır. Çünkü oluş, bozuluş ve süreklilik, yalnızca ve zorunlu olarak, bizim için müşahedesi mümkün olan akıl âleminde mevcuttur. Bu sebeple insan, sevmek ve elde etmek istediği şeyleri o âlemden seçmeli, bu âlemde elinden gidenlere üzülmemelidir. Kindî’ye göre bu tutum, kralların ahlakıdır.¹⁶⁵

Duyusal bakımdan sevilen ve sevilmeyen şeylerin tabiatın ayrılmaz bir parçası olmayıp, alışkanlıklarla ilgili olduğuna değinen Kindî; üzüntülerden kurtulmanın yolunun ise alışkanlık sayesinde kolaylaşacağını ve bunu kendi çabalarımızla bir huy haline getirebileceğimizi vurgularken, nefsin acıdan kurtulmasının ancak ahlakî tedavi ile mümkün olduğuna işaret etmektedir.¹⁶⁶

5.2. EBU BEKİR MUHAMMED B. ZEKERİYA ER-RÂZÎ VE *ET-TIBBU'R – RÛHÂNÎ'Sİ*

Kindî'nin *Risâle fi'l-Hile li-Def'i'l-Ahzân* 'ının yalnızca üzüntü ve ölüm korkusunu ele alıp, ahlakî problemlere bu konuyla irtibatlandırarak baktığı göz önüne alınırsa, İslam dünyasında tıbbu'r-rûhânî konusunda ilk kapsamlı eser yazan filozof, Ebu Bekir Râzî'dir. Onun ahlak anlayışını en iyi, bize kadar tam olarak ulaşan ruhsal tıp alanında felsefi üslûpla yazılmış olan *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı eserinde görebiliriz. Râzî genel felsefesinde olduğu gibi, ahlak anlayışında da Platoncudur. Eserinde Platon'dan “filozofların ustası” diye söz eden Râzî, ayrıca Galen'den de etkilenmiş, eserlerinden alıntılar yapmıştır.

et-Tıbbu'r-Rûhânî'de dünya hayatına karşı ölçülü bir ilgisizliği, ölümü önemsememeyi, zahidâne erdemlerle donanmayı esas alan, akli ve felsefeyi yegâne kurtuluş olarak gören Ebu Bekir Râzî'nin ahlak anlayışı bu yönüyle Sokrates ve yer yer

¹⁶⁴ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrı, 2. b., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 50.

¹⁶⁵ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, ss. 53-55.

¹⁶⁶ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, ss. 59-62.

Stoa ahlakı karakteri taşımaktadır. Öte yandan *es-Sîretü'l-Felsefiyye*'yi kendisini, “dünya işlerine daldığı gerekçesiyle” eleştirenlere cevap olarak yazdığını söyleyen Râzî, aşırı riyazet ve zühde de karşı görünmektedir. Dolayısıyla bir önceki eserinde zikrettiğimiz durgunluk ve ilgisizlik karakterli Stoa ahlakından uzaklaşmıştır. Beden ile nefis arasındaki ilişkide inisiyatifi nefse veren Râzî, insanın nefsinde gelişen psikolojik rahatsızlıkların ve çektiği elemelerin fizyolojik belirtiler vereceğini, bu yüzden de bir beden tabibinin aynı zamanda ruh tabibi olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶⁷

5.3. FÂRÂBÎ VE TAHSÎLU'S-SAÂDE İLE ET-TENBÎH ALÂ SEBÎLİ'S-SAÂDE'Sİ

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *el-Medînetü'l-Fâzıla* başta olmak üzere, bazı eserlerinde ahlak konularına girmişse de, ana konusu ahlak olan iki önemli eseri *Tahsilü's-Saâde* ve *et-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*'dir. Ahlak felsefesinde metafizik karakteri öne çıkaran Fârâbî, bir sistem filozofudur. Onun sisteminde psikoloji; insanın mahiyetini kavramamızı sağlarken, teorik felsefe; insanı akli yetkinliğe, ahlak; ameli erdemlere ulaştırır. Fârâbî'nin psikoloji, teorik felsefe, ahlak, siyaset ve metafizik arasında kurduğu bu bağ, bahse konu olan eserlerinde rahatlıkla görülebilmektedir. Fârâbî'ye göre insan ahlakî gelişimini yalnızca bedensel kaynaklı davranışlarla değil, aynı zamanda aklî faaliyetlerle ikmal edebilir. Çünkü Fârâbî felsefesinde insanın en yüce gayesi ve aynı zamanda en üstün iyi olan mutluluğa öncelikle nazari, sonra fikri sonrasında ise ahlakî erdemlerle ulaşılır. Bu sebeple de bedensel faaliyetler, nazari erdemlere göre ikinci derecede değer taşımaktadır.¹⁶⁸ Bu bilgi ve ahlakî erdemleri kazanan insan, faal akıl vasıtasıyla aşkın âlemle ittisal kurar ki bununla insan, yetkinliği ve en yüksek amacı olan gerçek mutluluğu da kazanmış olur.¹⁶⁹

*Beden için sağlık ve hastalık olduğu gibi, nefis (ruh) için de sağlık ve hastalık vardır. Nefsin sağlığı, kendisinin ve kısımları (ecza)'nın durumları (hey'at)nın, ona devamlı iyi şeyler, iyi işler ve güzel fiiller (el-ef'al el-cemile) yaptıran durumlar olması; hastalığı ise, yine onların, ona devamlı kötülükler, kötü işler ve çirkin fiiller (el-ef'il el-kabîha) yaptıran durumlar olmasıdır,*¹⁷⁰ diyen Fârâbî'nin her ne kadar “tıbb-ı rûhânî”

¹⁶⁷ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, ss. 133-36.

¹⁶⁸ Hüseyin Karaman, “İslâm Ahlâk Filozofları”, s. 181.

¹⁶⁹ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 171.

¹⁷⁰ Fârâbî, “Fusûlü'l-Medenî”, s. 47.

terkibini kullanmasa da, yine de ahlak ilmini manevi tababet olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Kötü ahlakı ruhsal bir hastalık olarak gören Fârâbî'nin, insanın iyilik ve kötülüğe eşit derecede yatkın olarak yaratıldığını dile getirmesi ve yine insanın kendisinde iyi bir ahlak bulduğunda onu korumasını, kötü bir ahlak bulduğunda onu gidermek için gereken yollara başvurmasını, bunun için de orta yolu bulmasını tavsiye etmesi, ahlak eğitiminin gerekliliğine inandığına işaret etmektedir.¹⁷¹ Tüm bunların ise, erdemli bir yöneticiye sahip olup, erdemli bir siyasetle yönetilen ve erdemli bir toplumun yaşadığı, erdemli ülkede gerçekleşmesinin mümkün olduğunu savunan Fârâbî'ye göre en yüksek gaye olan mutluluk, yalnızca fertlerin değil, toplumun da nihai gayesidir.

5.4. İHVÂN-I SAFÂ

İhvân-ı Safâ, İslâm toplumunu dini, ahlakî ve fikrî bakımdan yeniden canlandırmak, birlik, beraberlik, kardeşlik ve dayanışmayı inşa etmek amacıyla X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, faaliyetlerini gizli yürüten bir topluluktur. Tam adı İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd'dir. Topluluklarına bu ismi kendileri vermiştir.¹⁷²

Kendilerine "İhvân-ı Safâ" adını vermelerine sebep olarak felsefelerinin dayandığı ahlakî temeli vurgulama düşüncesi gösterilebilir.¹⁷³

İhvân-ı Safâ, Ahlak anlayışına çeşitli risâlelerde değinmekle birlikte, bu anlayışı özellikle de IX. Risâlede dile getirir.¹⁷⁴ İnsanın her türlü ahlakı kabul etmeye yetenekli olduğunu düşünen İhvân-ı Safâ, bunun için Allah'ın dört ana karışım (ahlât-ı erbaa) ve dokuz karışımı (mizaç) insan bedeninde en dengeli şekilde topladığını savunur.

Aynı şekilde insanların farklı mizaçlara sahip olduğunu da dile getiren İhvân-ı Safâ, buna sebep olarak; bedenlerinin sahip olduğu karışım ve karışımların oranlarının farklılığını, yaşadıkları belde toprağı ve coğrafi iklim farklılıklarını, atalarının, kendilerini

¹⁷¹ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 156.

¹⁷² Bkz. İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ*, Beyrut 1957, c. I, s.21, 47; Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safa ve İbn Sina Felsefesi*, 1. b., Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 15.

¹⁷³ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 145.

¹⁷⁴ Uysal, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safa ve İbn Sina Felsefesi*, s. 52.

eğiten, öğreten ve büyütüp terbiye eden kimselerin inançlarını, anne rahmine düşmelerinden doğdukları zamana kadarki yıldızların etkisini gösterir.

İnsanlar ahlât-ı erbaa'nın karışım oranına göre; mahrut (sıcak), mebrûd (soğuk), mertûb (nemli), yabîs (kuru) olmak üzere dört tabiata sahiptir. Hastalığın bedene eksiklik sebebiyle mi, yoksa fazlalık sebebi ile mi arız olduğunun bilinmesinin, tedavi için eksikliğin tamamlanması, fazlalığın atılmasının gerekliliğine değinen İhvanı Safa'nın da ahlakî değişime ruhî tababet cihetinden yaklaştığını görüyoruz. Ona göre bu dört karışımın kendisinde dengede olduğu insan mutedil, birinin diğerlerine nazaran fazla olması durumunda ise o yönden hastalıklı olur.

5.5. İBN SÎNÂ

İbn Sînâ genel felsefesi içinde, yazdığı *İlmû'l-Ahlâk* adlı eseri dışında ahlak konusuna fazla bir yer vermemiştir. *Uyûnü'l-Hikme* adlı eserinde felsefi disiplinleri sınıflandırırken, ahlaka (el-hikmetü'l-hulkiyye) da siyaset (el-hikmetü'l-medeniyye) ve ev idaresi (el-hikmetü'l-menziliyye) ile birlikte “ameli hikmet”in bir disiplini olarak yer vermiştir. İbn Sînâ siyaseti; insanların birbirlerinin menfaatlerini ve soylarının devamı için yararlı olan şeyleri sağlayabilmeleri adına ortaklaşa hareket etmelerinin yollarını gösteren bir bilim, ev idaresini; aile bireylerini, aile menfaatlerinin düzenlenmesi için aralarında kurmaları gereken bağ konusunda aydınlatan bir bilim, ahlakı ise insan ruhuna kazandırılması gereken erdemlerle, arındırılması gereken rezillikleri tanımayı sağlayan disiplin şeklinde tarif etmiştir.

Ahlakı tabiî ilimler arasında yer verdiği psikolojiden yola çıkarak açıklamak isteyen İbn Sînâ, bu sebeple önce ruhun, dolayısıyla ahlakî bir varlık olarak insanın ne olduğunu, sonra da ahlakî etkinliği ve ardından da mutluluğa ulaşabilmesi için sahip olduğu psikolojik melekeleri iyi fiilleri ortaya çıkaracak şekilde nasıl kullanması gerektiğini ele almıştır.¹⁷⁵

5.6. İBN MİSKEVEYH VE *TEHZİBÜ'L-AHLÂK'I*

İslâm düşünce geleneğinde İbn Miskeveyh'e gelinceye kadar başlı başına ahlak konularını ihtiva eden müstakil bir eser kaleme alınmamıştır. Bu sebeple İbn Miskeveyh'in en tanınmış eseri olarak bilinen *Tehzîbü'l-Ahlâk*; ahlakın başlıca

¹⁷⁵ Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, ss. 201-3.

konularının sistematik olarak işlendiği ilk eser sayılabilir. Bu eserin dışında yine ahlakla ilgili olarak *Tertibu's-Saade*, *Fevzu'l-Asğar*, *Lezzât ve'l-Âlâm* adlı eserleri kaleme almıştır. *Tehzîbü'l-Ahlâk*, *Nikomakos'a Etik*'in Yunan dünyasında yaptığı tesirin bir benzerini İslâm dünyasında göstermeyi başarmıştır.¹⁷⁶ İbn Miskeveyh'in, eserini yazarken her ne kadar Grek ahlak kültüründen yararlanmış olsa da, işlediği tüm konularda İslâm inanç ve değerlerini koruduğu, ahlak konularını yer yer ayet ve hadislerle açıkladığı, ahlakî hayatta dinin ve dinin emrettiği ibadetlerin önemini ısrarla vurguladığı görülmektedir.¹⁷⁷

Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-Rûhânî*'siyle Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin *Risâle fi'l-hîle li-Def'i'l-Ahzân*'ında etkisi görülen ve yedi bölümden oluşan eserin altıncı bölümünde, tıpla ahlak arasında bağ kurularak nefsin hastalıklarının tedavi yolları ele alınmıştır. Düşünürümüze göre her insan hızlı ya da yavaş da olsa, ahlakî eğitime ve değişmeye yatkın olarak yaratılmıştır. Ahlak eğitimine ruhî tababet olarak yaklaşan İbn Miskeveyh'e göre de beden tıbbında (et-tıbbu'l-cesedanî) olduğu gibi, ruhsal tıp da (et-tıbbu'r-rûhânî), ahlak sağlığını koruma tedbirleri ve bozulan ahlakı tedavi etme yöntemleri olmak üzere iki kısma ayrılır.¹⁷⁸

5.7. NASÎRUDDİN TÛSÎ VE *AHLÂK-I NÂSİRÎ*'Sİ

Tûsî (ö.1274) felsefe, mantık, metafizik, ahlak ve kelâm sahasında eser vermiş, ansiklopedist bir düşünürdür. Ahlak'la ilgili yazdığı *Ahlâk-ı Muhteşemî*, *Evsâfu-'l-Eşrâf*, *Edebu'l-Müteallimîn* isimli eserlerinin yanında, yine ahlakla ilgili yazdığı *Ahlâk-ı Nâsiri*'si İslâm düşünce tarihinin klasikleri arasında yer edinmeyi başarmış bir eserdir.

Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*'nin başında kendisini bu eseri telif etmeye yönelten sebebi şöyle açıklamıştır:

Kûhistan valisi Nâsiruddin Abdurrahim b. Ebi Mansur, kendisinden İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ını tercüme etmesini istemiş, Tûsî ise; değerli fikirleri, aktarılması zor sözlerle ifade edebilen bu belîğ eseri tercüme etmenin onu tahrif etmek olacağını, bu sebeple eleştiri alabileceğini ifade etmiştir. Çözüm olarak ise *Tehzîbü'l-*

¹⁷⁶ Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, "Önsöz", *Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlak Eğitimi* içinde, İstanbul: Büyüyen Ay, 2013, s. 12.

¹⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, ss. 199, 233, 258.

¹⁷⁸ Mustafa Çağrı, "Tehzîbü'l-Ahlâk" - TDV İslâm Ansiklopedisi", (27.01.2019), <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehzibul-ahlak>.

Ahlâk' a bağılı kalarak, onda yer almayan siyaset ve ev idaresi konularını da içeren yeni bir kitap telif etmekte bulunmuştur.¹⁷⁹ Bu sebeple *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi orijinal bir eser olmayıp, *Tehzîb*'in serbest bir çevirisi¹⁸⁰ olarak düşünenler olduğu gibi, bu düşünceyi doğru bulmayanlar¹⁸¹ da mevcuttur.

Tûsî'nin, dönemin terbiye süsünden mahrum olan insanların erdem süsüyle süslenip, erdemliliğin yeniden canlanmasını hedeflediği eserinde İbn Miskeveyh başta olmak üzere İbn Sina, Fârâbî, Platon ve Aristoteles düşüncesinden etkiler görülmektedir.

Tûsî de fazileti, diğer ahlakçılar gibi iki ucunu ifrat ve tefriti oluşturduğu reziletlerin orta noktası olarak kabul etmiştir. Ancak “*Nefsî hastalıklarının Tedavisinin Erdemsizliklerin Ortadan Kaldırılmasıyla Mümkün Olması*” bölümünde yeni bir görüş ortaya atarak¹⁸² faziletten uzaklaşmayı nitelik ve nicelik yönünden olmak üzere iki kısma ayırmış, nicelik bakımından uzaklaşmayı yani ifrat ve tefriti rezilet, nitelik bakımından uzaklaşmayı ise *redâdet* yani sapıklık olarak nitelemiştir.¹⁸³

5.8. CELÂLEDDİN DEVVÂNÎ VE *AHLÂK-I CELÂLÎ*'Sİ

Tûsî'den iki yüz yıl sonra Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin ahlak, ev idaresi ve siyasetten oluşan çizgisini devam ettiren bir eser kaleme aldı. Tam adı *Levâmi 'u'l-işrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk (Ahlâkın Asaleti Üzerine Aydınlanma Parıltıları)* olan eser, sonraları *Ahlâk-ı Celâlî* ismiyle ünlendi.¹⁸⁴ *Ahlâk-ı Celâlî*, *Ahlâk-ı Nâsırî*'den sonra Farsça olarak kaleme alınmış en ünlü eserdir.

¹⁷⁹ Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 13.

¹⁸⁰ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 283.

¹⁸¹ Hüseyin Karaman, “İslâm Ahlâk Filozofları”, s. 189.

¹⁸² Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 283.

¹⁸³ Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 149.

¹⁸⁴ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 223.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KINALIZÂDE VE AHLÂK-I ALÂ'Î'DE TIBB-I RÛHÂNÎ

1. KINALIZÂDE'DE RUH SAĞLIĞININ KORUNMASI VE NEFSÂNÎ HASTALIKLARIN TEDAVİSİ

Nefsânî hastalıkların tedavisi ancak erdemleri kazanmakla, ruh sağlığının korunması da yine erdemleri yitirmemekle mümkündür. Bu sebeple, Kınalizâde Ali Efendi, eserinin *Nefs Sağlığının Korunması ve Nefsânî Hastalıklarının Tedavisi* bölümüne başlamadan önce erdemleri kazanıp mutluluğa ulaşmanın bir yolu ve ruh sağlığının korunabilmesinin bir şartı olarak, erdemlerin sürekliliğine değinmiştir.

Erdemleri kazanıp mutluluğa ulaşmanın yolunu izah ederken, selefleri Tûsî ve Devvanî'ye benzer bir sıra takip eden Kınalizâde'ye göre, felsefede insanı yetkinliğe götüren iki ilke ve sebep; tabiat ve sanattır. Tabiat üzerinde insanın irade ve müdahalesi yoktur. Sanat ise insanın irade ve müdahalesi ile tabiata uygun olarak ve tabiatı örnek olarak meydana gelir. Tabiat, zati ve zamansal olarak sanattan önce olduğu ve ilâhi kudrete dayalı olarak cereyan ettiği için sanattan üstündür. Felsefede her mümkün varlığın etkinliği, ilkesine olabildiğince benzemesine bağlıdır. Bu anlamda sanatın yetkinliği de ancak sebeplerinin takdim ve tehiri, derecelenme ile sıralamanın gerektiği gibi olması bakımından tabiata benzemesiyle mümkün olur.¹⁸⁵

Kınalizâde'ye göre ahlak eğitimi, kişinin irade ve çabası ile gerçekleşmesinden dolayı sanat kapsamına girmektedir. O halde yetkinliğe ulaşmak için, varlık sırasında ve yaratılış ilkesinde önce olanın, huy eğitiminde de öncelikli olması gerekmektedir. Kınalizâde bu konudaki öncelik sıralamasını insanoğlunu gözlemleyerek oluşturur. Zira bir bebek dünyaya geldiğinde ilk olarak herhangi bir öğrenme olmaksızın, tabiata uygun olarak, karnını doyurmak istemektedir. Bu, onda ortaya çıkan ilk gücün *arzu gücü* olduğunu göstermektedir. Ardından bebek ağlayarak başkalarının verdiği sıkıntılardan kurtulmaya çalışır. Bu da onda ikinci olarak *öfke gücü*'nün ortaya çıktığını göstermektedir. Kendi başına sıkıntılarında kurtulamayacağını anladığında ise yine

¹⁸⁵ Kınalizâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 296.

ağlayarak anne babasından yardım istemesi de *düşünme gücü*'nü kullandığını göstermektedir. Bu üç güç insanda doğduğu ilk andan itibaren gelişmektedir.¹⁸⁶

Düşünme gücü, güzel ile çirkini, iyi ile kötüyü ayırt edebilmeyi sağlar. Bu gücün gelişmesiyle insan, çirkin ya da kötü olduğunu düşündüğü şeylerin kendisinden sadır olduğunu tahayyül edip kırılır. Bu kırılma ile hayâ ortaya çıkar. Öfke ve arzu güçleri de erişebilecekleri son noktaya ulaştıktan sonra bedendeki gıdanın fazlası olan spermler meydana gelir ki, insan buna tevessül ederek neslinin devamını sağlamak ister. Tüm bunlar *arzu gücü*'nün gerekleri ve mertebeleridir.

Öfke gücü yeterince gelişip, kişi kendini koruma ve ihtiyaçlarını karşılamada başkasına ihtiyaç duymayacak seviyeye geldiğinde ise artık yakınındaki sevdiklerini koruyup onların ihtiyaçlarını karşılamaya başlar. Buradan da öfke gücünün başkanlık, üstünlük, yöneticilik gibi mertebeleri ortaya çıkar.

Düşünme gücü yeterince geliştiğinde ise, önceden tikelleri duyular yoluyla kavrayan insan, artık ilk akledilir tümelleri ve onların tabiatlarını akletmeye başlar. Kınalızâde'ye göre tabiatın yetkinlikleri bu mertebede biter. Bundan sonrası yönetim ve sanatın alanına dâhildir. Bu aşamada ise insan, tabiat sıralamasında olduğu gibi ilk önce *arzu*, sonra *öfke*, sonra ise *hikmet* gücünü yetkinleştirmeye çalışmalıdır. Kişi bu eğitimi çocukluk çağında alıp bu sıraya göre yetişmişse, mutluluğu kolayca kazanabilir. Ama böyle yetiştirilmemişse, mutluluğa ulaşması zor olmakla birlikte, ümitsizliğe de kapılmamak gerekir. Zira umutsuzluk, başarısızlık ve zelillığe sebep olur.¹⁸⁷

Kınalızâde, ahlak eğitimi için gerekli olan ilmin, ahlak ilmi olduğunu, buna da "*tubb-ı rûhânî*" dediğini ifade eder.¹⁸⁸ Nasıl ki beden tabibi, tedavide tabiatın fiillerine uyuyorsa, ruh sağlığını kazanmaya talip olan kimse de, tabiattaki sırasına uyarak, nefsin üç gücünü de sırasıyla incelemeli ve bunlarda yetkinleşmelidir. Eğer yetkin haldeyse, bunları mutlaka korumalıdır. Hatta bunları korumak bedeni korumaktan çok daha önemlidir. Hipokrat'ın dediği gibi "şayet bedeni tedavi etmek ömrü uzatıyorsa, ruhu tedavi etmek bu durumda çok daha önemlidir."¹⁸⁹

¹⁸⁶ a.g.e., s. 298.

¹⁸⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 298- 302, Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 13.

¹⁸⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 304.

¹⁸⁹ Fârâbî, "Felsefe öğreniminden önce bilinmesi gereken konular", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, 9.b., İstanbul: Klasik yayınları, 2014, s. 115.

Kınalızâde'ye göre ruh sağlığını tedavi etmek kadar, korumak da önemlidir. Beden tıbbının koruyucu ve tedavi edici olarak iki kısma ayrıldığını¹⁹⁰ yineleyen Kınalızâde, aynı ayrımı ruh sağlığı için de kullanmıştır.¹⁹¹ Ona göre ruhu korumak için, öncelikli tavsiye edilen şey, arkadaş ilişkileridir. Erdemli kişilerle arkadaşlık yapmak, erdemsiz arkadaşlardan yakıcı ateşten kaçır gibi kaçır, erdemsizlikleri terk etmek, duyu organlarını kalbi hastalandıracak şeylere karşı kapatır, nefse daima güzel işleri yükleyerek hem teorik hem de pratik gücün işlerini yapmada tembelliğe düşmesini engellemek, bu yoldaki zorluklara katlanıp kendine zahitleri örnek almak, dünya malı biriktirme derdine düşmemek, kendi kusurlarını öğrenmeye çalışır, kendini yüzüne karşı övenlerin iltifatlarına itibar etmemek gerekmektedir.¹⁹²

Hastalığa gelince, hastalıkları tedavi edebilmek için öncelikle; hastalığın tanımının, hastalık çeşitlerinin, belirtilerinin, sebeplerinin neler olduğunu ve tedavisinin nasıl olduğunu bilmesi gerekmektedir. Esasen hastalık mizacın bozulmasından ibarettir. Bozulma, nicelik ve nitelik yönünden olmak üzere iki çeşittir. Nicelik de kendi içinde itidal derecesinden fazla (ifrat) veya eksik (tefrit) olmak durumuna göre iki çeşittir. Böylelikle her bir gücün; biri nitelik yönünden, ikisi de nicelik yönünden (itidalden fazla olma ya da eksik olma şeklinde) olmak üzere üç tür hastalığı söz konusudur.¹⁹³

Tedavi yolu ise, bozulan mizacı çeşitli tedbirler yoluyla itidal durumuna geri getirmektir. Galen de bedeni oluşturan unsurların baskınlığı ve edilgenliğinin kişinin hem ruhsal hem fiziksel durumlarını etkilediği görüşündedir.¹⁹⁴ Bedeni hastalıkların zıddı ile tedavi edildiğini, mizacın; sıcak hastalıkların soğuk, soğuk hastalıkların da sıcak ile tedavi edilerek değiştirildiğini vurgulayıp, aynı durumun rûhânî tıpta da geçerli olduğunu ifade eden Kınalızâde de, nefis ile beden arasındaki bu bağın gücüne dikkat çeker. Pek çok kelamcı ve filozofun, nefsi duyulur bedeninin aynısı zannedip, soyut ruh ve ayrık nefsi ispatlamaktan ümidini kestiğini de dile getiren Kınalızâde, bu ilişkinin güçlü olması sebebiyle soyut olan ruha ilişkin her hastalığın tesirinin duyulur bedeni de etkilediğini, duyulur bedene arız olan her hastalığın ise soyut nefsi de etkilediğini ifade eder. Mesela nefse yerleşen öfke, bedeninin kızarıp sıcaklığının artmasına, yine nefse yerleşen aşk

¹⁹⁰ Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 133.

¹⁹¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 338.

¹⁹² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 308-36.

¹⁹³ a.g.e., s. 340.

¹⁹⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 50.

hastalığı, bedeninin sararıp solmasına sebep olur. Yani nefste ortaya çıkan hastalıklar bedeni, bedende ortaya çıkan hastalıklar ise nefsi hasta eder. Bu sebeple Kınalızâde “eğer hastalık bedeni ise, tıp sanatına başvurarak tedavi edilip ruhun da rahatlaması sağlanmalıdır. Eğer hastalık nefste ortaya çıkmışsa, ahlak ve pratik felsefe kurallarına başvurarak tedavi edilmeli ve bu yolla beden de rahatlatılmalıdır” der.¹⁹⁵

Bedeni tıbbın tedavisinde olduğu gibi, rûhânî tıbbın tedavisinde de dört yöntem vardır.¹⁹⁶

Bedeni tıpta vücudun güçlenmesi ve bu yolla hastalığın giderilmesi için kullanılan besin alma yöntemi gibi, rûhânî tıpta da güzel fiillerin tekrarlanarak nefse yerleşmesi, böylelikle çirkin huyların giderilmesi sağlanır.

İkinci olarak bedeni tıpta vücuttaki hastalıkla mücadele etmesi için insana ilaç verilmesi gibi, rûhânî tıpta da tedavi, nefsin hastalanmasına sebep olan kötü huylardan dolayı ayıplanması ve kınanmasıyla olur. Ayıplanma ve kınanma, nefste, müshil ilaçların bedende yaptığı etkiyi yapar, nefsi temizler.

Bedeni tıpta üçüncü yöntem zehir verilip hastanın kusturulmasıdır. Tıpkı bunun gibi, ifrat olan bir hastalığın iyileştirilmesi için, o hastalığın tefriti olan zıddı verilir.

Dördüncü yöntem bedeni tıpta bazı damarların kesilip dağlanarak bir daha birleşme imkânının ortadan kaldırılması gibi, nefse erdemsizliğin tamamen yerleşmiş ve tedavi ile giderilemeyeceği anlaşılınca, son olarak yemin, adak gibi nefse ağır gelen ahitlerle tedavi yoluna gidilir.

2. NEFSÂNÎ HASTALIKLAR

2.1. DÜŞÜNME GÜCÜNE AİT HASTALIKLAR

Düşünme gücünün, nicelik yönünden; biri teorik, diğeri pratik felsefede olmak üzere iki ifratı ve yine biri teorik, diğeri pratik felsefede olmak üzere iki tefriti vardır.

Düşünme gücünün ifratı teorik ya da pratik felsefede meydana gelmiş olma durumuna göre ikiye ayrılır. Kınalızâde, Tûsî ve Devvani'den nakille, düşünme gücünün teorik felsefedeki ifratının; aklın düşünme sınırını aşıp, araştırma ve münakaşada aşırıya

¹⁹⁵ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 350.

¹⁹⁶ a.g.e.Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 350-54.

kaçmak olduğunu ifade eder. Ona göre zamanın birçok âlimi bunu *tetik* sayıp itidalden uzaklaşmıştır. Teorik felsefedeki bir diğer ifratının ise; Mücessime ve Müşebbihe'nin yaptığı gibi, soyut konulara, duyulurlara ait hükümlerle hükmetmek olduğunu belirttikten sonra, bu konuda Seyyid Şerif Cürçânî'nin “teorik güçte ne kadar ifrat olursa olsun, onun erdemsizlik olmadığı, hatta ne kadar fazla olursa, o kadar değerli ve üstün” olduğu görüşüne yer verir.¹⁹⁷ Nitekim Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*’ında Fahreddîn Râzî’den *hikmet* hakkında yaptığı bir alıntıyı açıklarken, bizim de çalışmamızda daha önce farkına değindiğimiz gibi adaletin, kendi parçaları olan iffet, şecaat ve hikmetten üstün olduğunu, fakat nazarî hikmetten daha üstün olmadığını, çünkü Yüce Allah’ı sıfatlarıyla bilmenin ve onun yarattıklarının hakikatlerine vakıf olma yetkinliğine ulaşmanın, ancak teorik hikmetle mümkün olacağını, bu sebeple de teorik hikmetin aşırılığının asla rezilet olmayacağını belirtir.¹⁹⁸

Düşünme gücünün pratik felsefedeki ifratına gelince, eğer tikel konularda olursa, ona *cerbeze* (hilekârlık, kurnazlık), tümel konularda olursa *dehâ* denir.

Tefritine, yani düşünme gücünün gerekli seviyeden az olmasına gelince; buna da teorik felsefede olursa *belâdet* (ahmaklık, kalın kafalılık), pratik felsefede olursa *belâhet* (aptallık, eblehlik, bölülük) denir.

Düşünme gücünün nitelik bozulması ise *redâet*, yani yararlı olmayan, hatta zararlı olan ilimleri tahsil etmeye tutkulu olmaktır. Teorik felsefe kısmında cedel, hilaf ve safsata gibi ilimlere, pratik felsefe kısmında ise kehanet ve hokkabazlık gibi ilimlere yönelmek, *redâettir*.¹⁹⁹

2.2. ÖFKE GÜCÜNE AİT HASTALIKLAR

Öfke gücünün nicelik bozukluklarından olan ifratı; aşırı sinirlenme (*gayz*), intikam hırsı ve yersiz kızgınlık (*hışm*), tefriti ise; hamiyetsizlik ve korkak yürekliliktir (*bed-dil*).

¹⁹⁷ a.g.e.,s. 342.

¹⁹⁸ Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l Mevakif*, çev. Ömer Türker, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, C. 2, s. 534.

¹⁹⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 342, 344.

Nitelik bozukluğu olan redâet ise, cansız varlıklara, hayvanlara ve çocuklara eziyet etmek gibi anormal derecede intikam duyguna sahip olmaktadır.²⁰⁰

2.3. ARZU GÜCÜNE AİT HASTALIKLAR

Arzu gücünün nicelik bozukluklarından olan ifratı, yeme, içme ve şehevi duygular hususunda açgözlü olmak, tefriti zaruri ihtiyaç kadar olan yeme, içme ve şehevi duygular hususunda tembellik gösterip kaçınmaktır. Nitelik bozukluğu olan redâet ise, bu temel ihtiyaçları dinî açıdan ve insan tabiatına uygun olmayan şeylerden karşılamaya çalışmaktır.

Kınalızâde'ye göre buraya kadar bahsettiklerimiz nefsin *basit hastalık* çeşitleridir ve bu çeşitlerin altında birçok tür bulunmaktadır. Bu türlerin birbirleriyle birleşmesinden sayılamayacak kadar çok hastalık ortaya çıkmaktadır. Bu hastalıklara ise *bileşik nefsânî hastalıklar* denir. Basit nefsânî hastalıklar, diğer tüm hastalıkların ana kaynağıdır. O halde bileşik nefsânî hastalıkları tanıyıp tedavi etmek için önce basit nefsânî hastalıkları bilmek gerekir. Kınalızâde ayrıca bu hastalıklardan şaşkınlık (hayret), cahillik (cehl), aşırı öfke (galebe-i gadap), kızgınlık (hışm), kin (hıkd), tembellik (betalet) ve ihmalkârlık (kesel) gibi bazılarının kronik hastalıklara yol açtığı için tehlikeli olduğunu söyler.²⁰¹

3. NEFSÂNÎ HASTALIKLARIN TEDAVİSİ

3.1. DÜŞÜNME GÜCÜNE AİT HASTALIKLARIN TEDAVİSİ

Düşünme gücünün hastalıkları ister basit, ister bileşik olsun, sınırsız sayıda da olsa, bunlardan üç tanesinin tehlikeli olduğunu belirten müellifimiz bu üç hastalığı; düşünme gücünün nicelik yönünden ifratı olan şaşkınlık (hayret), tefriti olan basit bilgisizlik (cehl-i basit) ve nitelik yönünden bozulması olan bileşik bilgisizlik (cehl-i mürekkeb) olarak sıralar. Bu hastalıkların tedavi yöntemlerine gelince:

3.1.1. Şaşkınlığın Tedavisi

Şaşkınlık; ince meselelerde, her iki meselenin delillerinin birbiriyle çatışması ve kişinin iki delilden herhangi birini çürütememesi durumunda yaşadığı şüphe sebebiyle yakînî bilgiye ulaşamaması durumudur. Bu durumda kişi öncelikle mantık gereği “iki

²⁰⁰ a.g.e.Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, s. 344.

²⁰¹ a.g.e., s. 346, 348.

çelişik önermenin bir araya gelmesinin ve birlikte ortadan kalkmasının imkânsız olması ile her iki tarafın da aynı anda doğru olmasının akla aykırı olduğu” şeklindeki hükmü düşünmelidir. Bunun sonucunda iki bilgidен birinin doğruluğuna karar verip öncülleri araştırmaya yönelmeli, sonrasında bulduğu bu öncülleri mantık kurallarına arz etmelidir. Böylelikle doğru olan bilgiye ulaşmak mümkün olur.²⁰²

3.1.2. Basit Cahilliğın Tedavisi

Kınalızâde, basit cahilliği; kişinin bir şeyi bilmemesi ve kendini o şeyde âlim sanmaması²⁰³ şeklinde tarif eder. Yani kişi, bir konu hakkında bilgisiz olsa bile, en azından onu bilmediğinin farkındadır. Zaten öğrenme isteği de ancak kişinin o konuda bilgisiz olduğunu kabul etmesiyle meydana gelir. Bu sebeple basit cahillik, başlangıçta yerilmez. Fakat bilmediğini bildiği halde öğrenmeye çalışmamak ve bilgisizliği, bilgi arayışına sebep kılmamak yerilir. Basit cahilliğın tedavisi; insanın kendisini hayvanlardan ayıran ve üstün kılan özelliklerin; bilgi, düşünme ve temyiz olduğunu kesin olarak idrak etmesidir. Bunun için de insanların ve hayvanların hallerine bakmalı ve her türün özelliklerini incelemelidir.

Kınalızâde, cahil insanları dilsiz hayvanlar grubundan sayar. Bu benzetmeyi yapmasının sebebi; âlimlerin her birinin gönlünde saklı olan faydalı fikirleri ortaya dökmek için büyük bir şevkle konuştukları ilim meclislerinde, konu hakkında hiçbir bilgisi olmayan cahillerin, fikir beyan etme faziletinden yoksun olup bir köşeye çekilmek zorunda olmalarıdır. Hatta onların makamı dilsiz hayvanlarınkinden daha da aşağıdır. Çünkü dilsiz hayvanlar bile fitratları gereği kendilerine verilen kabiliyetleri kullanarak hayatlarını devam ettirirler. Cahil insanlar ise kendilerine fitraten verilen düşünme ve temyiz gücünü kullanmaktan acizlerdir.

Kınalızâde, cahil insanların birbirleriyle konuşmalarını da hayvan böğürtülerine benzetir. “Onların konuşmaları eğer insan konuşması türünden olsaydı, âlimlerin meclislerinde kendine bir yer bulabilirdi” der. Hatta daha da ileri giderek “bunlara insan demek, duvarda çizili insan resmine *insan* demekle birdir, bunlar insanlık hakikatinden mahrum olup kendilerine mecazen insan denir” der.²⁰⁴

²⁰² a.g.e.Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, s. 354.

²⁰³ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, s. 356.

²⁰⁴ a.g.e.Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, ss. 356, 358.

Bu konuda dikkat çeken bir diğer nokta ise “sanata kudret (sanata güç yetirme)” kavramıdır. Kınalızâde bir şeye güç yetirme istidadına sahip olmanın Farsçada “danisten”, Türkçede ise “bilmek” kelimesi ile ifade edildiği inceliğine değinir. Türkçede yazmaya güç yetirdiğini, yazma kudretine sahip olduğunu ifade edebilmek için “yazabilirim”, dikmeye güç yetirdiğini ifade edebilmek için “dikebilirim” dendiğini, sanata güç yetirmenin bilmekle icra edilebileceğini vurgular.

Kınalızâde, en azından bilmediğini bilen basit cahilliğe yakalanmış hastalara, henüz imkânları müsait ve güçleri varken yetkinliklerini kazanmaları için harekete geçmelerini, cehalet ve sapıklık girdabından kurtulmak için çabalamalarını öğütlemektedir.²⁰⁵

3.1.3. Bileşik Cahilliğin Tedavisi

Bileşik cahillik; kişinin bir şeyi bilmediği gibi, bilmediğinin de farkında olmayıp onu bildiğini sanmasıdır.²⁰⁶ Buradaki cehalet hem bilmemek, hem de bilmediğini bilmemek şeklinde iki kere olduğu için buna “bileşik cahillik” ismi verilmiştir. Kınalızâde’ye göre bazı müzmin hastalıkların tedavisinde beden doktorlarının aciz kalması gibi, ruh doktorları da bileşik cehalet denilen bu hastalığın tedavisinde aciz kalmışlardır. Çünkü nefis kendi bilgisizliğine ihtimal vermeyip, kesinlikle bilgili olduğunu kabul ettiği sürece, cehaletinin ortadan kaldırılması ve ilim elde etmeye teşvik edilmesi mümkün değildir. Kınalızâde bu düşüncesini Hz. İsa’nın “Yüce Allah’ın yardımıyla sağır ve körü iyileştirebilirim, ama ahmağı tedavi edemem” sözü ile teyit eder.

Bileşik cahilliğin tedavisine gelince, bu konuda en faydalı olabilecek tedavi şekli bu kişileri geometri, aritmetik gibi matematik ilimlerle meşgul etmektir. Çünkü bu ilimlerin konuları, meseleleri, ilkeleri ve delilleri kesindir. Bunlar sayesinde kişinin tabiatı, kesinliğin meydana gelmesine alışır ve zan ile yetinmez. Eski bilgilerine dönüp onlarda da kesinlik arar. Aradığı kesinliği bulamayınca da bilmediğini anlar ve böylece basit cehalet mertebesine ulaşır. Bu da onu öğrenmesi gerektiği konusunda ikna eder.

²⁰⁵ a.yer.

²⁰⁶ a.g.e.Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, s. 360.

Kınalızâde, teorik güçle ilgili bu tür hastalıkların tedavisini felsefe ve ölçü ilminin üstlendiğini, pratik güçle ilgili hastalıkların tedavilerinin ise ahlak ilmiyle olacağını söyler.

3.2. ÖFKE GÜCÜNE AİT HASTALIKLARIN TEDAVİSİ

Düşünme gücünde olduğu gibi, öfke gücünün hastalıklarının sınırsız sayıda da olsa, üçünün çok tehlikeli olduğunu ifade eden Kınalızâde, bu hastalıkların isimlerini nicelik yönünden ifratı olan öfke (gazab), tefriti olan korkaklık (cübn), nitelik yönünden bozulması olan korku (havf) olarak verir. Daha önce de öfke gücünün hastalıklarından bahsederken ifratı için öfke ve kızgınlık manasında *gayz* ve *hışım* kelimelerini kullanan Kınalızâde'nin, burada *gazab* kelimesini kullanması ve hastalıklar hakkında ayrıntılı bilgi vermeye geçtiğinde bunu *gazab ve hışım* başlığı altında ele alması, ilk bakışta farklı şeylerden mi bahsediyor sorusunu akla getirirse de, kelimelerin anlamlarına baktığımızda birbirlerinin yerini tutabilen müteradif kelimeler olduğunu görürüz.²⁰⁷ Aynı şekilde öfke gücünün hastalıklarından bahsederken tefriti için korkaklık manasında kullandığı *beddil*²⁰⁸ kelimesi yerine, burada yine korkaklık manasına gelen *cübn*²⁰⁹ kelimesini kullandığını ve yine sıra bu hastalık hakkında ayrıntılı bilgi vermeye geldiğinde “yüreksiz, korkak” anlamına gelen *beddilî* kelimesini tercih ettiğini görüyoruz.

Öfke gücünün hastalıklarından bahsederken nitelik yönünden bozukluk sebebiyle oluşan hastalığa herhangi bir isim vermeden, cansız varlıklara, hayvanlara ve çocuklara eziyet etmek gibi anormal derecede intikam duygusuna sahip olmak şeklinde bir açıklama düşen Kınalızâde, öfke gücünün hastalıklarının tedavisi bölümünde buna *havf* ismini vermektedir.

Ayşe Sıdıka Oktay eserinde, Kınalızâde'nin *havfı* “bileşik hastalıklara” örnek vermediğini, ancak daha sonra öfke gücünün nitelik olarak sapmasından meydana gelen hastalığa bu ismi verdiğini belirtmiş, ayrıca burada karşılaşılan bir zorluktan bahsetmiştir. Oktay, *beddil* ve *cübn*'ün *korkaklık* manasına, *havf*'in ise *korku* manasına geldiğini,

²⁰⁷ Örneğin Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*'inde *Gayz*, *gazab* ve *hışım* kavramları için ortak olarak “hiddet, öfke, kızma, kızgınlık, kızgınlık başlangıcı, hınç” anlamlarını vermekte ve bu üç kavramın anlamı için, eş anlamlı olduklarını ifade babında “bkz.” şeklinde birbirine atıfta bulunmaktadır. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 15. b., Ankara: Aydın Kitabevi, 1998, s.364.

²⁰⁸ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 76.

²⁰⁹ a.g.e.Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 146.

Türkçede her ikisinin de aynı şeyleri ifade ettiğini, bunları ayırabilecek herhangi bir şeye de sahip olmadığımızı, bu sebeple korkaklıktan bahsederken karışmaması için eserinde havf kelimesini kullanacağını söyler.²¹⁰ Burada dikkatimizi çeken iki noktadan birisi, Kınalızâde'nin, öfke gücünün bahsettiğimiz bu üç hastalığının diğer ikisini Ayşe S. Oktay'ın anladığı şekilde *bileşik hastalık* olarak vermediğidir. Kınalızâde nefsin bu üç gücünün hastalıklarını zikrettikten sonra, hemen akabinde “bunlar nefsin basit hastalık cinslerinin isimleridir”²¹¹ demektedir. Nefsanî hastalıkların tedavisi bölümüne geldiğinde ise ayrıntılı olarak değindiği öfke gücünün hastalıkları da yine aynı basit hastalıklardır. Çünkü gazap ile gayz, cübn ile beddil aynı manaya geldiğinden, aynı hastalığı ifade eder.

İkinci nokta ise Türkçemizde havf kelimesini cübn ve beddil kelimesinden ayıracak bir şeye sahip olmadığımız söylemidir. Hâlbuki kanaatimizce bunun Türkçede bir karşılığı bulunmaktadır. Kınalızâde'nin burada bahsettiği dilimizde “kaygı” olarak kullandığımız, tıp literatüründe ise anksiyete olarak adlandırılan ruhsal bozukluktur. Konunun daha iyi anlaşılması açısından anksiyeteye kısaca değinmekte fayda var diye düşünüyoruz.

Anksiyete; nedeni bilinmeyen, içten gelen belirsiz korku, kaygı, sıkıntı, kötü bir şey olacakmış endişesi ile yaşanan bir bunaltı duygusudur. Yaşamı tehdit eden ya da tehdit şeklinde algılanan bir çeşit alarm duygusudur. İçten ya da dıştan gelen tehlikeler ya da tehlike beklentilerine karşı yaşanan bir tepkidir.²¹²

Anksiyete, psikanalizin ilk döneminde biyolojik kökenli bir olgu olarak kabul edilmiştir. Ancak Freud, 1926'da yayımlanan "Ketlenmeler, Belirtiler ve Anksiyete" adlı yapıtıyla, anksiyeteyi egonun bir işlevi olarak tanımlayarak bu duygunun psikolojik bir olgu olduğunu ortaya koymuştur.²¹³ Anksiyete kavramının anlaşılabilmesi için en önemli katkılardan biri de Karen Horney'e aittir. Horney yazılarında korku ve anksiyeteyi sık sık eş anlamlı kullanarak iki kavram arasındaki yakınlığı vurgulamıştır. Gerçekten her ikisi de tehlikeye karşı geliştirilmiş duygusal tepkilerdir. Her iki duyguya da titreme, terleme, ölüm korkusu yaratabilecek kadar hızlı kalp atışları gibi bedensel belirtiler eşlik etse de, aralarında fark vardır. Korkunun sebebi belli iken, anksiyetenin sebebi belirsizdir. Bu

²¹⁰ Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, 2015, s. 249.

²¹¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 346.

²¹² Alfred M. Freedman, Harold I. Kaplan, Benjamin J. Sadock, *Modern Synopsis of Comprehensive Textbook of Psychiatry/II*, 2. b., 1976, s. 396.

²¹³ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 8. b., İstanbul: Remzi Kitapevi, 1998, s. 48.

sebeple korku, insanın karşılaştığı tehlike ile orantılı bir duygudur. Buna mukabil anksiyetede ise durumla orantısız, hatta çoğu kez imgesel bir tehlikeye karşı geliştirilen bir tepki söz konusudur.²¹⁴

Kınalızâde'nin korku hakkında; “kişinin kendisine bir kötülük erişeceğini bekleyip, bunu engellemeye gücünün yetmediği sırada nefesine erişen ruhsal bir hastalıktır, kötülüğü beklemek gelecek zamanda olur ve bu kötülüğün geleceği kesin olduğu gibi, olmayabilir de”²¹⁵ şeklindeki izahı, kanaatimizce bize tam da anksiyetenin tanımını vermektedir.

3.2.1. Öfke ve Kızgınlığın Tedavisi

Öfke, kalbin içindeki, doğuştan gelen bir sıcaklık olan ruh cevherinin, bedenine dışına doğru hareket etmesini ve kalpteki kanın coşup kaynamasını sağlayan ruhsal niteliklerdir. Öfke ile beraber ruh cevherinin kaynayıp dışarı doğru hareket etmesinden dolayı vücutta, özellikle de yüzde, sıcaklık ve kırmızılık ortaya çıkar. Damarlar, bilhassa da boyun damarları kan ile dolarak belirginleşir.

Öfkenin temel sebebi nefsin, kendisine acı çektiren kimseden intikam almaya yönelmesidir.²¹⁶ Nefste bu irade ortaya çıktığında etkisi hızla bedene yayılır. Doğuştan gelen sıcaklığın kaynamasıyla karanlık buhar ve duman yükselir. Beynin oyukları ve hayvanî ruhun aktığı atardamarlar dolar, dumanın karanlığından dolayı aklın ışığı perdelenir.

Öfke gücünü kabul etme istidadı, insanların mizaçlarına göre değişmektedir. Kimi kibrit ve barut gibi en ufak bir kıvılcımda tutuşur. Kimi ateş değdiğinde içinden yüksek alev ve sesler çıkan yağ gibidir. Kimi yağ kadar olmasa da çabuk yanan kuru odun gibidir. Kimi ise tutuşması zaman alan ve yandıktan sonra biraz çaba ile sönen yağ odun gibidir. Kınalızâde'ye göre öfke sebepleri ortadan kalkınca, öfke kıvılcımı da söner. Yalnız bu sönmeye; doğuştan gelen sıcaklığın sönmelerinden, yani yok olmasından değil, nefsin felsefe yolunu tutup dine tabi olmak suretiyle boyun eğmesi yoluyla saf bilgi teriyle söndürülmesinden olur.

²¹⁴ a.g.e., s. 244, 245.

²¹⁵ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 422.

²¹⁶ a.g.e.Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 362; Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 157.

Kınalızâde insanların öfke halinin dört derecesi olduğunu ifade eder. Bunlar, geç öfkelenip öfkesi çabuk geçen, çabuk öfkelenen ve öfkesi çabuk geçen, geç öfkelenip öfkesi geç geçen, çabuk öfkelenip öfkesi geç geçendir. Kınalızâde'ye göre bunların en iyisi, geç öfkelenip öfkesi çabuk geçendir. En kötüsü ise çabuk öfkelenip öfkesi geç geçendir.²¹⁷

Öfkenin tedavi edilebilmesi için öfkenin sebeplerinin tedavi edilmesi gerektiğine değinen Kınalızâde, öfkeye sebep olan on neden sıralamış ve bunlardan kurtulma yolunu tek tek açıklamıştır. Bu on nedenden birincisi ucb, ikincisi iftihâr, üçüncüsü mirâ, dördüncüsü lecâc, beşincisi mizâh, altıncısı tekebbür, yedincisi istihzâ, sekizincisi gadr, dokuzuncusu zaym, onuncusu münâfesettir.

3.2.1.1. Öfke Sebeplerinin Tedavi Yöntemleri

Kendini Beğenmişlik (Ucb): Kişinin kendisini beğenmesi, kendi hakkında yanlış bir zanna sahip olup, vasıflarının iyi olduğuna inanması veya kendinde var olan erdemlerin ve yetkinliklerin başkalarında bulunmadığına ve kendisinin yüksek mertebeleri hak etmiş olduğuna inanmasıdır. Kınalızâde'ye göre bunun sebebi kişinin kendi yetkinliğini bilip, kendi dışındakilerin yetkinliği konusunda cehalet göstermesidir. Çünkü kişi, kendi erdemini huzuri bilgi ile bilir. Huzuri bilgi, bilinen şeyin bilen özne katında hazır olmasıdır. Başkasının yetkinliğini ise husuli bilgi ile bilir. Husuli bilgide bilinen şeyin kendisi hazır olmaz, ancak bilenin zihninde sureti hâsıl olur. Bu sebeple kişi kendi hakkında güçlü bir bilgiye, başkası hakkında ise zayıf bir bilgiye sahiptir.

Kınalızâde, kendini beğenmişlikte ölçüyü Gazzâli'den alıntılacağı bir örnekle anlatır. Ölçü, kişinin sahip olduklarının Allah'ın bir ihsanı olup olmadığını bilmesidir. Öyle ki; kişinin sahip olduğu yetkinlik, fazilet, mal gibi nimetleri -kaybolmasından korksun ya da korkmasın- kendisine izafeti bakımından değil de, Allah tarafından bahşedilen nimetler olarak görmesinin kendini beğenmişlik olmayacağını, fakat Allah'ın ihsanı olduğunu bilmeyip kendisinden görmesinin ise, kendini beğenmişlik olacağını söyler.

²¹⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 368.

Kendini beğenmişliğin tedavisi ise, kişinin, yaştlarının ya da kendinden öncekilerin erdem ve övgüye layık niteliklerini tefekkür edip, kendinde eksik olan tarafları düşünüp görmesidir.

Övünmek (Mübâhât): Övünme, iftihar etmek ve kendinde yetkinlik olduğunu sanarak sevinmek veya ruhsal yetkinlik ve erdemlerin dışındaki mal, güzellik, makam gibi şeylerle iftihar etmektir. Övünmenin tedavisi, övünülen şeye göre değişir. Güzelliğiyle övünen için bir gün yaşlanıp çirkinleşebileceğini, hatta bedeninin toprak olacağını, gücü ile övünenin bir hastalıkla tüm gücünü kaybedebileceğini, soyu ile övünenin ise o sıfatın başkasına ait olduğunu düşünüp tefekkür etmesidir.

Mücadele (Mirâ): Tikel şeyler için tartışıp çekişmek ve savaşmaktır. Birlik ve sevgi bağının çözülmesine, kin ve ayrılığa sebep olur. Kınalızâde eserinde, çekişmenin tedavisi hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.

İnatçılık (Lecâc): Kınalızâde öfkenin on sebebini sayarken dördüncü sırada “lecâc”ı zikretmiş ve hemen sonra onun için “önegülük etmek” tabirini kullanmışsa da, daha sonra açıklama yaparken bu maddeyi atlayıp mizâhı açıklamıştır. Önegülük kelimesi ise günümüzde kullanılmamakla beraber hakkında bir bilgiye de ulaşamadık.

Şakacılık (Mizâh): Şakalaşmanın dostların samimiyetine, ferahlamasına, kırgınlık, kibir ve böbürlenmenin ortadan kalkmasına sebep olan itidal derecesi mübah, hatta müstehap ve menduptur. Fakat aşırısı din ve akıl tarafından sapkınlık olarak görülür. Şakacılığın birçok tehlikesi olduğuna dikkat çeken Kınalızâde, bunlardan sadece; gafil ve cahillerin özelliği olduğundan yerilme tehlikesine, şaka yapılan kimsenin arkadaşları arasında onurunun zedelenmesine, edep ve vakara mâni olmasına değinmiştir. Tedavisi için net bir açıklama vermemekle birlikte, dil hususunda, akışının hızlı, söz meydanının geniş ve itidal sınırında durdurmanın zor olduğu uyarısı yapmıştır.

Kibirlemek (Tekebbür): Büyüklenmek demek olup kendini beğenmişliğe yakındır. Kendini beğenen kimse, kendinde yetkinlik olduğundan emindir ve bununla başkalarına yetkinlik taslayıp büyüklenmeye çalışır. Bir insan kendi başına bile kendini beğenebilir. Ama kibirli insan, türünün fertleriyle bir araya gelmeden kibirli davranamaz. Yani kibir başkasına nispetle, kendini beğenme ise zatına nispetle meydana gelir. Kınalızâde’ye göre insanın kendini beğenmesinin yedi sebebi vardır: Bilgi ve ilim, amel ve itaat, soy ve nesep, iyilik ve güzellik, mal ve servet, beden gücü ve şiddetli saldırı,

mevki ve sahip olduğu her türlü nimet, insanın kendini beğenme sebebi olabilir. Hatta düşük karakterli insanlara, değersiz mizaçlara, erdemsizlik nispet edildiğinde bile böbürlenirler. Kibir, kendini beğenmeye benzediği için tedavisi de ona benzer. İnsanda kendini beğenme kalkarsa, kibir de kalkar. Bunun için kişi, Hakk'ın büyüklüğü ve azameti karşısında kendindeki acizlik ve zilletleri düşünmelidir.

Alay etmek (İstihzâ): Başkasıyla alay etmek suretiyle bir kimsenin kalbini kırıp incitmektir. Kınalızâde'ye göre bu, dünya enkazını kazanmak için Hak'tan gafil olanların meclisine gelip onları eğlendirmek için maskaralık divanı okuyan rezil insanların halidir. Bunlar babalarının mevki ve annelerinin cahilliği sebebiyle küçük yaşta öğretmenlerine karşı gelip öğrenmesi gereken ilim ve edepten mahrum kalan edep yoksunu kimselerdir. İstihza, mizah erdemsizliğine yakın olduğu için tedavisi de onunki gibidir.

Vefasızlık (Gadr): Vefakârlık göstermenin gerekli olduğu yerde cefa ve eziyet etmektir. Çok kötü bir huy olduğundan, hemen hemen hiç kimse vefasız olduğunu kabul etmez. Kınalızâde, Nasîruddin Tusî'den nakille “Türkler arasında vefasızlık, Rum ve Habeşler arasında bunun zıddı olan vefa çok görülür” dese de, buna katılmak mümkün değildir.

Zulüm (Zaym): Bir kimseyi zayıf ve çaresiz görüp intikam almak için zulmetmektir. Akıllı ve zeki kimseye, güç ve kudret sahibi olduğunda intikamla uğraşması yakışmaz. Aksine, kudretin şükrü suçluyu affetmektir. İntikam ise ancak terkinin büyük bir zarara yol açması durumunda caizdir. Tedavisi için intikam alma şartları oluştuğunda sahih akla danışıp tecrübe ile davranmaktır.

Kıskançlık (Münâfeset): Bazı eşya ve malları başkasından kıskanıp hırsıyla onları elde etme yarışı içine girmektir. Sebebi ise kıymetli ve güzel şeylere olan rağbettir. Bu nedenle filozoflar özellikle de devlet adamlarına dünyevi mal ve eşyalara meyledip onları kazanma hırsının yakışmayacağını söyler.²¹⁸

Kınalızâde öfkenin sebeplerini dile getirdikten sonra Tusî'den alıntıyla öfke hastalığının arazi konumunda olan eklentilerden²¹⁹ bahseder. Bu eklentiler yedi çeşittir. Birincisi pişmanlık, ikincisi hasımdan karşılık bekleme, üçüncüsü dostların nefret, kin ve sevgisizliği, dördüncüsü rezil insanların alay etmesi, beşincisi başına gelene düşmanların

²¹⁸ Öfke sebeplerinin tedavisi için bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 374-418.

²¹⁹ Nasîruddin et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 158.

sevinmesi, yani düşmana gülünç olmak, altıncısı öfke anında mizaç değişmesi, yedincisi ise öfkeliyken başa gelen acı çekmedir.²²⁰

Akıllı insan her şeyden önce öfkesini gereksiz yere harekete geçirecek durumlardan kaçınır. Bunun aksi, İbn Miskeveyh'e göre saldırgan hayvanları harekete geçirip, yırtıcı hayvanları heyecanlandıran sonra da onlardan kurtulmak için çare arayan kimselerin durumlarına benzer ki bu da doğru ile yanlış birbirinden ayıramayan delilerin işidir.²²¹

3.2.2. Korkaklığın Tedavisi

Korkaklık; korkak, zayıf ve aciz olmaktır. Öfke ve hamiyetin gerekli olduğu yerlerde asla kızmayıp sönük davranmaktır. Kınalızâde, öfke gücünün insan için önemli bir güç olup, gerektiğinde kullanılmasının lüzumunu “tamamen yersiz olsaydı, hikmetli Yaraticı onu insana vermezdi” ifadesiyle dile getirir. İntikam almanın gerekli ve evla olduğu yerde durgunluk göstermek, korkaklık huyudur ve bundan çeşitli hastalıklar doğar. Kınalızâde bu hastalıkları; nefsin alçaklığı, yani nefse horluğun ilişmesi, kötü yaşantı, yani geçimine halel gelmesi, insanların onun hakkında kötü arzu beslemesi, sebatsızlık, tembellik ve gevşeklik, zalimlerin zulümde kökleşmesi, aile, çoluk çocuk ve akrabalarda rezilliklerin baş göstermesi, alçak kimselerin sövmesi, iftira atması ve hatta dövüp yaralaması, arsızlığa sebep olması, bazı önemli işleri yapamamaya yol açması şeklinde sıralar. Diğer hastalıklarda olduğu gibi bunların da sebepleri ortadan kaldırılırsa, iyileşme sağlanır. Bunun yöntemi ise korkaklık ve sönüklüğün zararlı olduğu hususunda nefsi uyarmaktır. Birinin helak olmasına sebebiyet vermeden çekişmektir. Bundan dolayı çekişmekten de kaçınmamak gerekir. Çünkü çekişme esnasında öfke harekete geçer ve nefis öfkenin tahrikiyle harekete geçmeye alışır. Böylelikle de öfke ve intikam duygusunu gerektiğinde harekete geçirip korkaklıktan kurtulur.

Tedavisine gelince, bunun tedavisi de diğer hastalıklar gibi sebeplerini yok etmektir. Kişi, öfkelenmesi gereken yerde öfkelenmemesinin başına getireceği daha kötü olayları düşünmeli, kendisine gerektiği yerde öfkelenmeyi telkin etmeli ve nefsindeki öfke gücünü tahrik etmelidir. Kınalızâde buna örnek olarak Tûsî gibi; cesareten yoksun bazı filozofların, korkaklık reziletinden kurtulmak için büyük harplere girdiklerini ve

²²⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 374.

²²¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, ss. 218, 219.

büyük denizlere açılan gemilere binip büyük dalgaların birbirleriyle çarpışmasını tecrübe ederek kendilerini cesaretlendirmelerini örnek verir.²²²

3.2.3. Korkunun Tedavisi

Kınalızâde'nin, "insanın kendisine bir kötülük erişeceğini bekleyip, bunu engellemeye gücünün yetmediği sırada nefesine erişen ruhsal bir hastalıktır. Kötülüğü beklemek gelecek zamanda olur ve bu kötülüğün geleceği kesin olduğu gibi, olmayabilir de" şeklindeki açıklamasının bize tam da anksiyetenin (kaygı) tanımını verdiğini ifade etmiştik. Ebû Zeyd el- Belhî kaygıyı insanın sevilen şeylerin kaybından dolayı yaşadığı üzüntünün şiddetlenmesiyle ortaya çıkan, insanı endişelenmeye, sabırsızlanmaya, aklın ve hayânın hükmünün kalktığı deliliği andıran bazı fiillere sevk eden bir rahatsızlık olarak niteler. Ona göre kaygı insanı tedavisi ve telafisi zor olan bedeni hastalıklara da sürüklemektedir.²²³

İbn Hazm insanlara en ağır gelen şeylerin korku, kaygı, hastalık ve fakirlik olduğu tespitinde bulunur. Ona göre bunların ruha en çok acı vereni, sevdiğini kaybetme ve istenmeyen bir durumla karşılaşma kaygısıdır. Daha sonra hastalık, korku ve sonra da fakirlik gelir. Bu düşüncesini de şöyle delillendirir: İnsan korkuyu yenmek için fakirliğe hemen razı olur ve güvene kavuşmak için bütün malını feda eder. Hastalığın ıstırabından kurtulmak için ise korku ve fakirliğe razı olur. Sağlığına kavuşmak için tüm zararı göze alır. Ölümden korktuğunda ise sağlığı uğruna malını bolca harcar. Öleceğini anlayınca bütün malını harcayarak sağlık ve esenliğe kavuşmayı o kadar çok ister ki kaygıdan kurtulmak söz konusu olduğunda korku önemini kaybeder ve kişi kaygıdan kurtulmak için her şeyi göze alır.²²⁴

Kınalızâde, başa geleceği beklenen şey kesinse; başa gelecek şey için önceden üzülmünün bir anlamının olmadığını, eğer kesin değilse; gerçekleşmesi ile gerçekleşmemesi mümkün olduğu için, birbirine eşit olduğunu, bu sebepten dolayı kesin olmayan bir şey için kesinmiş gibi üzülmünün de bir manasının olmadığını da söyler. Çare olarak da kişinin kendisine erişeceği muhtemel korkunun sebebi, eğer kendi fiili ise

²²² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 418-22; Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 167.

²²³ Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesalihü'l-Ebdan ve'l-Enfûs Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012, ss. 450, 452.

²²⁴ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâki Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrırcı, 2. b., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, ss. 250, 251.

üzüntünün kaynağı olan bu fiilden kaçınması gerektiğini, çünkü akıllı insanın sonunda kendine zarar verecek çirkin ve iğrenç işlerden uzak durması gerektiğini düşünür. Kîndî de bu konudaki düşüncesini; akli başında olan kimsenin, gerekli olmayan ve özellikle de zarar ve ıstırap veren şeyler üzerinde düşünmemesi gerektiğini ifade ederek dile getirir.²²⁵

3.2.4. Ölüm Korkusu

Ölüm korkusu hemen hemen bütün insanların bir dönem de olsa yaşayabileceği ve bütün korkulara baskın bir korkudur. Tûsî de ölüm korkusunu insanoğlunun en büyük korkusu olarak niteler.²²⁶ Kınalızâde'ye göre bunun en önemli sebebi, ölümün manasını bilmeyip, onu mutlak yokluk sanmaktır. Bu sebeple, bu korkuyu yenmek için her şeyden önce, ölümün mutlak bir yokluk olmadığına bilinmesi gerekir. İnsanın, insani nefse faniliğin dokunmadığının, ölümün bedensel güçlerin bozulması olduğunun bilincinde olması gerekir. Kindî'nin de dediği gibi biz bedenimizle değil, ruhumuzla biziz.²²⁷

Ölüm korkusunun diğer sebeplerine gelince, Kınalızâde onları şu şekilde sıralamıştır:

a) Ölümü, bedensel acı olarak görmek. Bunun çaresi de ölümün, hayat hissinin kaybedilmesi olarak görülmesidir. Çünkü acı hissi hayatla, duyunun bekasıyla olur. Hayat ortadan kalktığında acı da ortadan kalkar.

b) Ölümü, yetkinliklerin elden çıkışı ve mutlulukların kayboluşu olarak tasavvur etmek. Bunun tedavisi de, bu tasavvurun geçersiz ve cahilce bir tasavvur olduğunu bilmektir. Aksine ölüm, yetkinliğin tamamlayıcısı ve hakiki mutluluğu yakalama vesilesidir. Hakiki mutluluk, kutsallık ve paklık âlemiyle ilişki kurmaktır. Bu da ölümden sonra gerçekleşir. Öyleyse bunun tedavisi ölümü, mutluluğun elden gitmesi olarak değil, bilakis onu elde edebilme sebebi olarak görmektir.

c) Bir diğer sebep ölümden sonra görülecek haşredilip hesaba çekilme, azap ve ceza korkusudur. Bunun çaresi, hayattayken kurtuluşa vesile olacak işler yapmaktır. Bu konuda Kınalızâde, Hasan Basri'nin "Azim göstermeden acizler gibi ağlarsınız", yani acizler gibi ağlayarak sesinizi yükseltmede zirvedesiniz. Ama azimetle çalışıp salih amel işlemede eliniz boştur, dediğini nakleder.

²²⁵ Kîndî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", *Kindî Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2014, s. 304.

²²⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 246.

²²⁷ Kîndî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", s. 298.

d) Bir başka sebep de evlat ve akrabadan, mal ve eşyadan ayrılma korkusudur. Bunun tedavisi, bâki kalmanın mümkün olmadığını mülâhaza etmektir. Kimse ölmese, yeryüzünde insanlara ne yer ne de yiyecek kalır. Ölüm, âlemin nizamı ve insan neslinin devamı için gereklidir. Gerçekleşmesi zaruri olan bir iş için korkmak, erdemli insana yakışmaz. Olgunluk çağından sonra beden yaşlanmaya, ağrılar, hastalıklar, acılar artmaya başlar. Durum böyleyken, ebedilikten insan ne kadar istifade edebilir. Ebediliğin imkânsızlığı ve upuzun bir ömrün itidal dışı olduğu anlaşılınca da, akıllı kimseye yakışan, fani ömrü baki ömrün kurtuluşu için kullanmaktır. İnsan bir gün ayrılacağı hiçbir şeye gönülden bağlanmamalı, ayrılma ve uzaklaşmanın imkânsız olduğu hakiki maşuku maksat edinmeli ve başkasına bağlanmayı sevmeyi, kendine yasak etmelidir.

Kınalızâde'ye göre bu korkular, ölüm halleri ve ahiret işleri hakkında şaşırıp bir tarafla ilgili olarak kesin karar verememekten, kalp sözleşmesiyle bir tarafa azmedememekten ve hayret vadisinde ve cehalet çölünde sürekli şaşkın dolaşmaktan kaynaklanır. O, bir rivayete göre Galen'in, bedeninin ölümünden sonra nefsin bekası halleri, sıkıntı ve korkuları hususunda bir karara varamadığı için filozof olarak anılmadığından bahseder ve bu korkunun çaresini doğru inançlara sahip olmak, veliler ve peygamberler gibi doğru kulların yolunu takip etmek olarak gösterir. Çünkü ona göre doğru mezhepler içinde mukallidin imanı da geçerlidir. Kişi böylece şaşkınlıktan ve korkudan kurtulur.

Son olarak burada Makedonyalı Filip'in oğlu İskender'in, öleceği zaman annesine yazdığı teselli mektubunu hatırlamak faydalı olacaktır. İskender annesine hitaben şöyle yazmıştır:

“Ey İskender'in annesi! Oluş ve bozuluş kanununa tâbi olan her şeyin yok olup gittiğini düşünmelisin. Senin oğlun bazı küçük kralların benimsediği ahlakı kendine lâyük göremezdi. Öyleyse oğlun ölünce, sen de onların basit anneleri gibi davranma. İskender'in ölüm haberi gelince büyük bir şehir kurulmasını emret. İnsanların belli bir günde orada toplanmaları için Libya, Avrupa ve Asya'daki bütün ülkelere elçiler gönder. O şehirdeki toplantı, yeme, içme ve eğlence günü olsun. Elçilere, başına bir musibet gelen hiçbir kimsenin senin bu davetine katılmayacaklarını duyurmalarını da emret. Böylece insanların hüznü matemlerine karşın, İskender'in ki sevinç ve neşe ile geçsin.” Ne var ki, annesi oğlunun isteği doğrultusunda emir yayınladığı halde, belirlenen günde hiçbir

insan gelmez. Bunun üzerine “önceden duyurduğumuz halde insanlar neden gelmedi?” diye sorduğunda, kendisine; “başına musibet gelen hiçbir kimsenin davetinize katılmamasını istediniz. Herkesin başına bir musibet geldiği için davetinize kimse katılmadı” derler. Bunun üzerine İskender’in annesi oğlu için “beni en mükemmel şekilde teselli etmek istemişsin. Zira ilk musibete uğrayan ben değilmişim ve musibet de sadece bir insana mahsus değilmiş” der.²²⁸

3.3. ARZU GÜCÜNE AİT HASTALIKLARIN TEDAVİSİ

Düşünme ve öfke gücünde olduğu gibi, arzu gücünün de sebep olduğu hastalıkların sayılamayacak kadar çok olduğuna değinen Kınalızâde, yine Tûsî’den rivayetle bunların en tehlikelilerinin aşırı şehvet, tembellik, üzüntü ve haset hastalığı olduğunu aktarır.²²⁹

3.3.1. Şehvetin Tedavisi

Şehvetin tedavisini yönelime göre belirlemeye çalışan Kınalızâde, eğer bu aşırılık yiyecek ve içeceklere yönelik ise tedavisinin, yeme, içme ve anlık lezzetin yol açtığı zararların çok olduğunu düşünmek olduğu kanaatindedir. Ona göre kişi, bu yönelimin hem öncesinde hem de sonrasında zarar görür. Öncesinde gördüğü zarar bu nimet ve lezzetleri elde etmek için bir yığın meşakkate katlanıp, namertlere minnet etmek iken, sonrasında gördüğü zarar yeme içmeden dolayı ortaya çıkan zekâ durgunluğu ve ahmaklık gibi kötü sonuçlardır. Midenin her hastalığın kaynağı, çok yemenin ve oburluğun aklı ve kavrayışı giderip, çeşitli hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olduğunun, diyetin ise her şifanın başı olduğunun, gerek din, gerekse tıp kitaplarında yer aldığını hatırlatır. Kınalızâde, dini kendine ilke edinen bazı filozofların da “yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz” (A’raf, 7/31) ayetinin tıp ilminin bütün konu ve faydalarını kendisinde topladığını söylediklerini ifade edip bu konuda zahitler ve kâmil mürşitlerin birçok sözü olduğuna da işaret etmiştir.²³⁰

İkinci olarak, aşırılıktaki yönelim cinsellik arzusu konusunda ise, bu hususta itidalden sapmak faziletleri ve mutluluk sebeplerini kazanmanın önünde büyük bir engeldir. Bu güç insanların çoğuna kuvvetli bir derecede musallat olur ve birçok insanın

²²⁸ Kîndî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, ss. 300, 301.

²²⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, s. 440; Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 175.

²³⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, ss. 440, 442.

bu lezzeti almaya yönelik meyli ve terkine karşı sabırsızlığı sınırsızdır. Bu sebeple, bu hususta ifrattan kaynaklanan zararlar, yeme içme hususundaki ifrattan kaynaklanan zararlardan kat kat fazladır. Bu husustaki ifrat üç yolla meydana gelmektedir. İlki şehveti tatminde helal olan tabii mahalli aşırılık başka şeylere yönelmektir. İkincisi kadınlarla nikâh akdi yoluyla kurulan helal ilişki sınırı dışına çıkarak günah ve haram olan zinanın işlenmesidir. Üçüncüsü ise çok kadınla nikâhlanmaktır. Kınalızâde, her ne kadar İslam dininde birden fazla kadınla evlenmek caiz olarak görülse de bunun; nafakalarını sağlama ve aralarında eşitlik gözetme şartına bağlı olduğuna dikkat çeker. Kuran-ı Kerim'de “Eğer aralarında adaleti sağlamaktan korkarsanız, bir tane ile yetininiz” (Nisa, 4/3) buyrulmuştur. Müellifimizin, bu ayette bir tek kadın zorunluluğunun, adaletsizliğin kendisine değil, adaletsizlik korkusuna bağlandığına vurgu yapması, dikkat çekicidir. Buna göre ancak ve ancak adil davranacağından emin olan ve genel olarak zulmetme ihtimali bulunmayan kişiye birden fazla kadınla evlenmesi caizdir. Ama insanların bu korkudan emin olmalarının ve kesinlikle adil davranabilmelerinin mümkün olmadığını, bu nedenle tek eşliliğin vacip, birden fazlasının ise haram olduğunu savunur. Bu durumda nikâhlı eş sayısını artırmak, şehvet gücüne itaat etmekten başka bir şey değildir. Kınalızâde buna bazı İslam âlimlerine göre adalet gücü yetse bile, eşine acı çekirtmemek için tek eş ile yetinip sabretmesi halinde mükâfatının daha çok olacağı görüşünü de ilave eder. Ona göre erdemlere sahip olmak ve erdemsizliklerden kaçınmak isteyen kimselere lazım olan tutum, bu tür ifratlardan uzak durmak, akıl ve dinin razı olduğu merteye ile yetinip sevap kazanmaktır.

Kınalızâde bu fikirlerini beyan ettikten sonra bazı şeyh ve âlimlerin nikâh konusunda zahitlik göstermenin muteber olup olmaması yönündeki görüşlerine de değinir. Bir kısım bu konuda zahitçe bir tutum sergilemenin doğru olmadığını savunur. Çoğunluğu oluşturan diğer bir kısım ise; zevk ve refaha, güzel kadın ve cariye ile birlikte eğlenmeye gücü yettiği halde, zaruri miktarla yetinilmesinin sevap ve mükâfata nail olmaya vesile olacağını savunur. Bunların dayanağı ise; nikâhlı kadın ve cariye her ne kadar helal olsa da, onlarla yakınlık kurup meşgul olmanın yetkinliği kazanmaya ve yüce Allah'a ihlâsla yönelmeye engel olduğu gerçeğidir.

Kınalızâde'nin eserinde bu konuyla ilgili pek çok örnek verdiğini görüyoruz. Ama genel olarak konunun anlaşılmasında değindiğimiz kadarının yeterli olduğu kanaatinde olduğumuzdan tüm örneklere yer vermemenin daha uygun olacağını düşündük. Tüm bu

zararlarına rağmen, Kınalızâde şehvet hastalığının iki faydasından bahsetmiştir. Bunlardan birincisi; insanın cennet lezzetlerinin büyüklüğünü kavramasını sağlamasıdır. Çünkü şehvet, bedensel lezzetlerin en güçlüsüdür. İnsan bu lezzeti bilmekle, nefsin arzu edebileceği lezzetlerin ne tür mertebelerinin olabileceğini daha iyi tahayyül eder ve bununla ahiret lezzetlerini kıyaslayıp ahirete olan rağbetini artırır. İkinci faydası ise insan neslinin bu sayede devam etmesidir.

Bu hastalığın tedavisine gelince; fiilin haddizatında adi ve değersiz vasfını taşıması yanında, ayrıca ifratının ne kadar zararlı ve kötü sonuçlarının olduğunun düşünülmesidir. Eğer fiil haram ve günah sebebi ise, beden, din, ırk ve mala zarar verdiği açıktır. Eğer helal ise, yine söz konusu olduğu üzere aşırı ve itidal derecesinden fazlası, gücün eksilmesine ve bedenin yorulmasına, beyin ve aklın zarar görmesine, erdem ve yetkinliklerin eksik kalmasına sebep olur.

3.3.2. Tembelliğin Tedavisi

Cahil insanlar tembelliği baldan tatlı olarak nitelendirse de, akıllı ve faziletli insanlara göre tembellik, öldürücü zehirden daha acıdır. Çünkü ebedi mutluluktan mahrum olmaya ve her iki cihan isteklerinin de gerçekleşmemesine sebep olur. Dünya hayatında tembellik, işlerin karışmasına ve emellerin kesilmesine yol açmakla kalmaz, aynı zamanda kişinin ölümüne ve neslinin tükenmesine de sebep olur. Ahiret hayatı ile ilgili işler hususundaki tembellik ve gevşeklik ise Allah'a yakınlıktan mahrum kalma, nimet derecelerine ulaşamama, kovulma, uzaklaşma ve cehennemden alt seviyelerine inme sebebidir. Buna dair Kur'an-ı Kerim'de, hadis-i şeriflerde, sahabe, evliya ve mürşit âlimlerin sözlerinde sayılamayacak kadar çok hatırlatma olduğuna dikkat çeken Kınalızâde'nin verdiği örnekler arasında yer alan "İnsan için ancak çalışıp kazandığı vardır. Onun çalışması ileride görülecektir" (Necm, 53/39-40) ayeti, meseleyi her şeyi ile özetleyen bir anlama sahiptir. Kınalızâde "çalışma ve gayretin fazileti" ile ilgili çok sayıda veciz söz varken, hiçbir yerde "çalışıp çabalamadan, Allah'ın ezeli lütuf ve ihsanının cennete giriş ve cehennemden kurtuluş sebebi olacağına" dair bir açıklama olmadığına vurgu yapar. Dünya nimetlerini ve devlet fırsatlarını ele geçirmede üstün gayret ve çaba gösteren bazı kişilerin, söz konusu ahiret işleri olunca, Allah'ın rahmetine ve bağışlayıcılığına sığınarak tembellik gösterdiklerini, bunun ise, kişinin kendini Allah ile aldatmasından başka bir şey olmadığını savunur. Nitekim ona göre Kur'an-ı

Kerim'deki "aldatıcılar Sizi Allah hakkında aldatmasın" (Lokman, 31/33) ayeti buna işaret etmektedir.

Öyleyse akıllı insanın yapması gereken şey, bütün organları sağlıklı ve gücü yerindeyken, yani fırsat eldeyken çalışıp iyi işler yapmaya gayret etmektir.

3.3.3. Üzüntünün Tedavisi

Kınalızâde'ye göre üzüntünün bütün sebeplerini iki ana sebep altında toplamak mümkündür. Bunlardan biri; insanın istediği ve hoşlandığı bir şeyi, geçmiş zamanda kaybetmesi, diğeri ise; istemediği ve hoşlanmadığı bir şeyin gelecekte meydana gelme endişesidir. Üzüntü bu iki ana sebepten dolayı çekilen ruhsal bir acıdır.²³¹

Bu hastalığın tedavisi, oluş ve bozuluş âlemindeki hiçbir şeyin sabit ve ebedi kalmayacağını bilmektir. Ki bu, akıl katında güneşin doğuşundan ve dünün geçişinden daha açık ve seçik olarak bilinebilir. Kişi oluş ve bozuluşa tabi olmayan uhrevi mutluluklara tutunursa, geçici zevkleri arzularının dışında bırakırsa, kesinlikle hiçbir şeyin kaybindan acı çekmez ve kendisini hiçbir şeyin gerçekleşmesine bağlamaz. İnsan bunu tam anlamıyla yapıp tamamen özgür olması mümkün olmasa da, en azından dünya düşünleri gibi tamamen ihtirasa kapılmayıp elinden geldiği kadarını yapmalıdır.

Akıllı insanın, dünyanın tüm varlığının tamamen bir kimsenin eline geçemeyeceğini ve bir kişinin de tüm emellerine ulaşamayacağını bilmesi gerekir. Çünkü ne kadar çok mala sahip olursa olsun, mutlaka daha fazlası tasavvur edilebilir. Eğer kanaatkâr olmayı bırakır, her gün daha fazlasını ister ve her gün bunun için daha fazla çalışmaya koyulursa, imkânsız isteme hatasına düşer ve kendine zarar verir. Bilmelidir ki yeryüzünde kendisinin sahip olduğu kadarını elde edemeyen, onun sahip olamamaktan dolayı üzüldüğü şeye sahip olmayan ve bu nedenle herhangi bir acı hissetmeyen birçok insan vardır. Öte yandan mal ve makam her zaman çok çabalamakla elde edilmez. Yeryüzünde çok çabalamadan isteklerine nail olanlar olduğu gibi, çok çabaladığı halde istediklerini elde edemeyenler de vardır. Bu yüzden kişi sahip olduğu kadarına kanaat ve rıza göstermesini bilmelidir.

Kınalızâde kanaat ve rıza göstermenin kolay olup olmadığı konusunda, aslında herkesin bulunduğu durumdan memnun olma eğiliminde olduğunu düşünür. Çünkü hangi

²³¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 472.

sanatkâra sorulursa sorulsun, en iyi sanat kendisinininkidir. Tüccar ticareti, debbağ deri tabaklamayı, dokumacı dokumacılığını en faydalı iş olarak görür ve onu icra etmekle mutlu olur. Hatta ve hatta günahkârlar bile işledikleri günahlarla mutludur. Herkes yetkinlik ve hünerin kendi sanatına bağlı olduğunu düşünür. O halde insan haline ve mevkiine rıza göstermelidir.²³²

Kindi de *Def'ul-Ahzân*'ında, üzüntünün zorunlu bir hâl olması durumunda herkesin mahzun olması gerekeceğine, bu sebeple üzüntünün zorunlu bir durum değil, aksine insanın kötü tercihi ile kendisine çektiği ve aslında kendi kendisine boşuna acı çektirmek istediği bir şey olduğuna değinir.

Bu manada üzüntü konusunda birçok İslam düşünürünün ismen, İsfahâni'nin ise hikmet ehlerinden biri olarak aktardığı Sokrates'e sorulan şu soru ve cevabı manidardır. Sokrates'e sormuşlar: "Niçin sürekli sevinçli, neşeli ve gülümersin? Sana neden hiçbir zaman gam keder dokunmaz? "Şöyle cevap vermiş; ben kaybolduğunda üzüleceğim hiçbir şeye gönül bağlamam ve gerçekleşmemesi halinde acı ve sıkıntı girdabına kapılacağım hiçbir dünya malını istemem.²³³

3.3.4. Hasedin Tedavisi

Görülme oranı en yüksek ve kurtulma oranı en düşük olan nefsanî hastalık olan haset; bir kimsede bulunan nimetin, o kişide bulunmasından dolayı huzursuzluk duymak, bu sebeple acı çekmek ve o nimetin o kişinin elinden çıkmasını istemektir.

Söz konusu nimetin, sahibinin elinden çıkmasını istemek üç şekilde mümkündür. Birincisi kıskanılan nimetin, kıskananın eline geçmesi asla mümkün olmasa dahi, sırf nimetin ondan kaybolmasını istemek şeklindedir. Bu, nefis kirliliğinin en üst ve hasedin en çirkin derecesidir. İkincisi; o nimetin kendisine gelmesi mümkün olup, gelmediği durumda hiç olmazsa kıskanılan kimsenin elinden çıkarsa da eşit olsak ve o benden üstün olmasa diye temennide bulunulmasıdır. Üçüncüsü ise, nimetin, kıskanılan kimsenin elinden çıkmasını ve ona kendisinin sahip olmasını istemektir. Bu, üç derce arasında en hafifidir.

²³² a.g.e.Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 478.

²³³ a.g.e., s. 484; Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 181; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 260; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol Ez-Zeri'a İla Mekarimi'sh-Şeri'a*, çev. Muharrem Tan, 3. b., İz Yayıncılık, 2015, s. 249; Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 81.

Hasetle karıştırılan, ama haset olmayan bir durum da gıptadır. Gıpta; nimetin o şahsın elinden çıkmasını istemeksizin, aynı zamanda kendisinin de bir benzerine sahip olmasını arzu etmektir. Gıpta dini işlerde olursa, mendup ve müstehaptır. Mübah olan bir dünyevi konuda olursa mubah, haram ve günaha sürükleyen bir konuda olursa, haramdır. Kınalızâde, haset hastalığının sebebi olarak Tusî'nin bilgisizlik ve aşırı ihtirasın bir araya gelmesini gerekçe gösterdiğini aktarır ve durumu şöyle izah eder:

Allah'ın, nimetlerini insanlar arasında paylaşırmasının ve mülkün sürekli el değiştirmesinin önüne geçmek mümkün değildir. Eğer kişi bunu bilmiş olsaydı, olmayacak bir şeyin peşine düşmezdi. Öte yandan başkalarının elindekini isteyecek kadar tamahkârlık ve hırs sahibi de olmasaydı, haset hastalığına yakalanmazdı.²³⁴

Kınalızâde, Gazzâli'den nakille hasede yol açan yedi sebepten bahseder. Bunlar; düşmanlık, gururlanma, kibir, taaccüp, maksat ve istekleri elinden kaçırma korkusu, liderlik sevgisi, nefsin kötülüğü ve tabiatın kınamasıdır.

Düşmanlık: İnsan birine düşman olduğu zaman, doğal olarak ona karşı kin, nefret ve haset besler, ondan intikam almak ister. Düşmanlık, intikam alma zaafı ile birleşince haset ortaya çıkar. Şayet intikam almaya gücü yetmezse, bu durumda nimetin o kişinin elinden çıkmasını ve o kişinin felakete sürüklenmesini ister.

Gururlanma: Şayet kıskanılan kimse; makam, ilim, hikmet ve servet sahibi biriye, haset eden, kıskandığı kişinin bu nimetlerden dolayı gururlandığını düşünür. Bu duruma tahammül edemez ve o kişinin elinden bu nimetlerin kaybolmasıyla kendisinin gururlanabileceği ihtimalini düşünerek haset eder.

Kibir: Kibir; haset edenin, haset ettiği kimseye karşı kibirlenip böbürlenmesi ve onun kendisinin önünde alçalıp yakarmasını istemesidir. Eğer haset edilen kimsenin sahip olduğu nimet, haset edeni eziyor, onu aşağılık duygusuna sürüklüyorsa, haset eden, haset ettiği kişinin elindeki nimeti kaybetmesiyle şerefini de kaybedip, kendinden daha aşağı bir duruma düşmesini ister. Bu şekildeki bir haset, gururlanma sebebiyle meydana gelen hasetten daha aşağıdır. Çünkü burada eşitlik şöyle dursun, karşısındakinin kendinden aşağı olması arzusu vardır.

²³⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 488.

Taaccüp: Şaşılacak bir durum sebebiyle haset etmektir. İnanmayanların, Hz. Peygamberin nübüvveti karşısındaki hasetleri böyledir. Onlar bu hasetlerini “Zikir aramızdan O’na mı indirildi?” şeklinde, şaşırıklarını beyan eden ifadelerle dile getirmişlerdir. Fakat burada hasedin hakiki sebebi, yine gururdur.

Maksat ve İstekleri Elinden Kaçırma Korkusu: Aynı şeyi birden fazla kişinin istemesi ve birinin elde etmesi durumunda diğerlerinin ona sahip olamayacağı gerekçesiyle ortaya çıkan hasettir. Kınalızâde buna, hocalarının sevgisini kazanmaya çalışan talebeler arasında ve bir erkeğin birden fazla eşinin olması durumunda eşler arasında meydana gelebilecek olan hasedi örnek vermiştir.

Liderlik Sevgisi: Kişinin bilgi, yetkinlik, makam, mevki ve mal konusunda, yaşadığı zamanın en eşsiz lideri olmayı istemesidir. Bu hasette asla düşmanlık, gurur kibir ve arzu edilen şeyleri elden kaçırma korkusu yoktur. Tek istek, liderlikte eşsiz olmaktır. Âlimler arasında kıskançlık genellikle bu türdür.

Nefsin Kötülüğü Ve Tabiatın Kınanması: Hasetçinin, aralarında hiçbir zaman düşmanlık, gurur, kibir, makam ya da mal talebinde ortak olma imkânı olmayan, hatta hiç tanımadığı birine karşı duyduğu hasettir. Bu insanlar tabiatlarının alçaklığından dolayı, fazilet sahibi insanlara uzaktan uzağa bile haset edebilirler. Bu da çokça rastlanan bir durumdur. Bu tür hasedin iyileşmesi, diğerlerinden daha zordur. Böyle bir mizaca sahip olan kişi iyileşemez. Çünkü burada hasedin sebebi zatidir.

Haset çoğunlukla akran, akraba ve kardeşler arasında görülür. Paylaşılan ortak noktalar ne kadar çoksa, haset de o denli güçlü olur. Aynı ülkede yaşayanlara nazaran aynı şehirde yaşayanların, aynı şehirde yaşayanlara nazaran aynı mahallede yaşayanların ya da farklı meslek guruplarının mensuplarının birbirine, hasedine nazaran aynı meslek grubu içindekilerin birbirine hasedi daha fazladır.

Bu hastalık ancak ilim ve güzel amel ile tedavi edilebilir. Bilinmelidir ki Rahman ve Rahim olan Allah’ın, kulları arasında yaptığı nimet taksimine karışmak büyük küstahlıktır.²³⁵

3.4. DİĞER HASTALIKLARIN TEDAVİSİ

²³⁵ a.g.e.Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, ss. 490-94.

Kınalızâde'nin nefsin düşünme, öfke ve arzu gücüne ait hastalıkların tedavilerini zikrettikten sonra üç bölümden oluşan eserinin ilk bölümünü “Diğer Hastalıklar” başlığı altında zikrettiği dilin afetleri, övünme, cimrilik ve riyanın tedavisiyle bitirdiğini görmekteyiz. Kınalızâde özellikle bu bölüme ait bilgilerinin çoğunu Gazzâli'den nakille anlatmıştır.

3.4.1. Dilin Afetleri

Kınalızâde dilin, insanların gerek kendi aralarında, gerekse Rableri ile konuşmaları, O'na yakarıp şükürünü ve imanını dile getirebilmeleri, O'nun gönderdiği Kur'an'ı okuyabilmeleri hasebiyle pek çok fazilete sahip olmasına rağmen, afetlerinin de kitaplara sığmayacak kadar çok olduğundan bahseder. Bu manada susmak ona göre konuşmaktan daha evladır. Gazzâli'ye dayandırarak verdiği örnekte, konuşmanın; “sadece zararı ve sadece faydası olan, hem zararı hem faydası olan, ne zararı ne de faydası olan” şeklinde dört çeşit olduğunu söyler. Sadece zararı olan ya da hem zararı hem faydası olan bir konuşma yapmak caiz değildir. Çünkü zararı faydasına değmez. Ne faydası ne zararı olan bir konuşma da aynı şekilde caiz değildir. Geriye sadece faydalı olan konuşma kalır. Yani dört tür konuşmadan yalnızca bir türü faydalı, geriye kalan üç türü zararlıdır. Bu nedenle susmak konuşmaktan evladır.²³⁶

Kınalızâde yine Gazzâli'ye dayanarak dilin yirmi çeşit afeti olduğunu belirtir:

Bunlardan ilki boş konuşmadır. Boş konuşmanın ölçüsü, söylenmediğinde hâl ve mal bakımından zarara sebep olmaması ve suçlu duruma düşürmemesidir. Tedavisi; ölüm ve faniliğin varlığını, nefesin sayılı olduğunu, bu sermaye ile mutluluğu yakalamak mümkünken, boşa israf etmenin büyük kayıp olduğunu düşünmektir.

İkinci affet olan fuzuli konuşma, önemli olmayan yerde ihtiyaçtan fazla konuşmaktır. Bunun tedavisi de tıpkı boş konuşmada olduğu gibidir.

Üçüncü afet, faydasız, hatta haram olan şeyleri konuşmaya başlayarak batıla dalmaktır. Tedavisi bu fiili terk etmenin faziletini ve devam etmenin vebalini düşünmektir.

Dördüncü afet dinen yasaklanmış, felsefede ise yerilmiş olan tartışma ve münakaşadır. Tartışmanın amacı genellikle kibir, böbürlenme ve üstünlük gösterisi için

²³⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 516-20.

başkasına karşı büyüklenmektir. Kınalızâde tartışma ve münakaşanın tedavisinin, hasedin sebeplerinden olan kibirlenmenin tedavisi gibi olduğunu söylese de, bu başlık altında kibir ya da diğer haset sebepleri için ayrı ayrı sebepler zikretmemiş, fakat öfke gücünün sebep olduğu hastalıklar bölümünde, öfkenin sebepleri arasında kibirlenmeye yer vermiş, tedavisinin kendini beğenme ile aynı olduğunu ifade etmiştir. Kendini beğenmenin tedavisini ise; “kişinin, Hakk’ın büyüklüğü ve azameti karşısında kendindeki acizlik ve zilletleri düşünmesi” olarak vermiştir.²³⁷

Beşinci afet, tartışmadan biraz daha sert olan husumettir. Tartışma bir mecliste olup bittikten sonra devam etmez, öncesi de yoktur. Husumette ise önceden beri gelen ve tartışmadan sonra da devam eden bir süreklilik söz konusudur. Husumet eğer kendinin haksız olduğunu bilerek ya da kimin haklı olduğunu bilmeden yapılırsa, haramdır. Tedavisi için ayrı bir yol göstermeyen Kınalızâde, husumetin dünyada zihin karışıklığı ve perişanlığa, ahirette ise azap ve cezaya yol açacağına değinir. Bundan dolayı, tedavisinde en önemli etken, “yol açacağı ağır sonuçları tefekkür etmek”tir.

Altıncı afet yapmacık konuşmadır. Yapmacık konuşmak; konuşma esnasında ıstılah, ibare, seciye ve istiareler kullanmaya düşkün olmaktır. Aklen kötü ve dinen yasak bir tutumdur.

Yedinci afet çirkin söz, sövgü ve iftiradır. Çirkin söz yalan olursa haramdır. Yalan olmazsa da aklen kınanıp dinen yasaklanmış ve sahibi kınanmıştır. Tedavisi, kötülüğü üzerine tefekkür etmektir.

Sekizinci afet, insan, hayvan veya cansız varlıkları lanetlemektir. Kınalızâde, Gazzâlî’den naklen inanmayanlara lanet etmenin caiz olabileceğini, ama ehl-i bidatten de olsa, herhangi bir Müslüman için lanet etmenin caiz olmadığını ifade eder.

Dokuzuncu afet şarkı söylemek ve şiir okumaktır. Kınalızâde’nin şarkı ve şiir üzerinde diğer afetlere nazaran daha çok durduğu görülmektedir. Konunun başlarında şiir ve şarkının helal ya da haram olduğu konusunda ihtilaf olduğu görüşüne yer veren Kınalızâde, İmam Gazzâlî’nin güzel ses dinlemenin; ses sahibinin yabancı bir kadın olması ve fitne ihtimalinin bulunması, normal veya çingiraklı def türü aletler dışında saz ve çalgı türü aletlerle çalınması, sözlerinde fahşa ve mü’mine yönelik hiciv barındırması,

²³⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, s. 394.

dinleyicide şehvet ve hevayı tahrik etmesi, kendini kaptırıp vakti boşa harcamaya sebep olması gibi durumlarda haram olduğu düşüncesine değinmiştir. Bununla birlikte güzel sesi dinleyip zevk almak mutlak manada haram değildir. Çünkü işitme duyusunun idrak edilenlerden zevk alması, diğer duyuların idrak edilenlerden zevk alması gibidir. İnsanın nasıl ki güzellikleri seyretmekten, güzel kokuları koklamaktan, hatta idrak gücüyle kesin ilim ve doğru bilgilerden zevk alması normal bir durumsa, işitme duyusunun da işittiğinden zevk alması normal bir olaydır. Bu sebeple ses, sırf güzel olduğu için haram sayılamaz. Davud Peygamberin, sesi sebebiyle övüldüğüne değinen Gazzâli, bu güzelliğin birinci derecede bir güzellik olduğunu söyler. İkinci derecesi ise sesin ölçülü olmasıdır. Çünkü ölçülü olmadığı durumda bir ses ne kadar güzel olursa olsun, kulağa çirkin gelir. Ölçü ise üç kısımdır. İlki insan gırtlığından, ikincisi kumru, bülbül gibi hayvanlardan, üçüncüsü ise telli ve üfleli sazlardan çıkan sestir. Bunların ilk ikisi mubahtır. Üçüncüsü ise ölçülü şiiirdir ki bu da haram değildir.

Onuncu ve on birinci afetler olan şaka ve alayı daha önce açıklama yapmış olduğu gerekçesiyle bir iki cümleyle geçiştiren Kınalızâde'nin atıfta bulunduğu konu öfkenin sebepleridir.²³⁸

On ikinci afet, başkasının, ifşasından dolayı üzüleceği sırrını ifşa etmek, on üçüncüsü ise sözünde durmamaktır. Kınalızâde, verilen sözü yerine getirmenin vacip olduğunu belirtir. Gazzâli'nin; istisna sigasıyla verilen sözü, muhatabı kesinmiş gibi algılsa, imkânsız olmaması şartıyla o sözü yerine getirmenin vacip olduğu kanaatini nakleler.

Bir benzeri olan yalanı söylemek, on dördüncü afettir. Bu, dinen haram olduğu gibi, aklen de sakıncalı bir kusurdur. Bazı yalanların kötülük ve haramları diğerlerinden daha fazladır. Özellikle dinin kanunlarının değiştirilmesi ve inanç esaslarının değişmesine sebep olan ve hiç ihtiyaç yokken söylenen yalanlar böyledir. Müslümanların arasını düzeltmeyi veya bozguncuların zararını gidermeyi yarayan yalan ise mubah, hatta bazen vaciptir.

On beşinci afet, bir kimsenin bedeni, soyu, ahlakı, elbisesi, mallarıyla ilgili, duyduğunda incinme ihtimali olan kusurlarını söylemek olan gıybettir. Kınalızâde'ye

²³⁸ Bkz; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 388, 398.

göre gıybetin sekizi avam arasında, üçü de seçkinler ve diyanet sahipleri arasında olmak üzere on bir sebebi vardır. Bunlar:

- a. Kişinin incindiği kişiye karşı öfkelerini yatıştırmak istemesi
- b. Kendine zarar vereceğini hissettiği kişinin zararından kurtulma arzusu,
- c. Kötü bir tabiata sahip olup gıybetten zevk alma,
- d. Övülen kişiye olan haset,
- e. Başkasını yerip, yetkinliği kendi tekeline alma arzusu,
- f. Kendi kusurlarının farkında olup aynı kusurlara sahip olan insanları, bunların kendinde olmadığına karşısındakini inandırmak maksadıyla yermesi,
- g. Başkalarının kusurlarını taklit ederek insanları güldürme isteği.

Kınalızâde avam arasında sekiz sebep sayarsa da buraya kadar yedi sebep zikretmiştir. Seçkinler arasında yer alan üç sebep ise şaşkınlık, acıma ve Allah için öfkelenmektir.

Kınalızâde'ye göre gıybet, kötülükten şikâyet, kötü bir durumu değiştirmek, fetva sormak, Müslümanları birinin şerrinden korumak, art niyet olmaksızın sırf lakabı olması sebebiyle kişiyi noksanlığı ile anmak, fasık ve günahkârın kusuru sebebiyle olursa caizdir.

Dil ile yapılan gıybetin yanında, bir de kalp ile yapılan gıybet vardır ki bu su-i zandır ve haramdır. Bunun tedavisi; gıybetle ilgili ayet ve hadisleri düşünüp çirkinliğini tefekkür etmektir. Kefaret olarak pişman olmak, tövbe etmek ve bir daha yapmamaya karar vermektir.

On altıncı afet laf taşımak olan kovuculuktur. Kınalızâde'ye göre, laf taşıyan kişi fâsıktır. Bu sebeple, bir kişiye bir haber getirdiğinde, mü'mine düşen görev; o söze inanmamak, kovucuyu sevmemek, ona nasihat etmek, tecessüsünün artmaması için o haberin peşine düşmemek, bu haber sebebiyle hakkında laf taşınana buğz etmemek ve o sözü bir başkasına taşımamaktır.

On yedinci afet ikiyüzlülüktür. İkiyüzlülük, birbirine husumeti olan iki kişinin arasına girip her birine başka türlü konuşarak aralarında düşmanlık oluşturmaktır. Ama her ikisi ile de diğerine zarar vermeden, laf taşımadan yakınlık oluşturmak ikiyüzlülüğe girmez. Akıllı insanların çoğu her iki tarafın da düşmanlığından korunmak için böyle davranır. Ama böyle bir durumda her iki tarafla da dostluk kurabilmek mümkün değildir.

Çünkü sadık dost, dostunun düşmanı ile dost olmaz. Doğru olan, her ikisi ile de seviyeli bir ilişki yürütmektir.

Onsekizinci afet aşırı methetme, yani övmedir. Gazzâli övmenin de kendi içinde dördü övene, ikisi övülene ait olmak üzere altı afetinden bahseder. Yalana ve riyaya sebep olması, mutlak sıfatlarla övülme durumunda, doğruluğunun ispatının çoğu zaman mümkün olmaması ve günahkârı övme ihtimali övene ilişkin afetlerdir. Övülende ise kibir ve kendini o makamda gördüğünden, gayretin azalması gibi afetlere sebep olur. Övülen kimsenin bunlara dikkat etmesi gerekir.

On dokuzuncu afet konuşmada meydana gelen hata ve kusurlardır. Kınalızâde, Gazzâlî'nin fesâhat, beyan ve balâgat ilminde yetenekli olmayanların yanlış ve kusurlarının çok olduğunu, fakat yüce Allah'ın, bilgisizlikleri sebebiyle onları affedeceği kanaatini nakleder. Kendisine göre ise, konuşan kimse âlim veya ilim talebesi değilse, bir de özellikle tevhit, dinin esasları, Allah'ın zat ve sıfatları gibi mevzularda konuşuyorsa, bu kimselerin konuşması salt hata ve günahdır.

Dilin yirminci ve son afeti, avamın Kur'an ilimleri ve müteşabihlerine ait incelikleri, kaza ve kaderin sırrını sormasıdır. Bu kişilerin yapması gereken şey, iman edip salih amelde bulunmaya çalışmaktır. Bu tür boş işlerle uğraşan ve sapıklık çığırkanlığı yapan kimselerin maruz kaldığı genel felaketin kaza ve kader şüphesi olduğunu söyleyen Kınalızâde, kulun fiilinin ateşin yakması, suyun soğutması gibi zaruri olmadığını, filozof ve mutasavvıfların kulun ihtiyari fillerinde tasavvur, arzu, karar ve kaslarını hareket ettirmek üzere dört sıralı ilkenin şart olduğunu belirttiklerine değinir.²³⁹

3.4.2. Salef (Övünme)

Salef kelimesini “övünmek, kendine bulunmayan erdemlerin var olduğunu iddia edip makamını haddinden yüksek göstermek” olarak tanımlayan Kınalızâde, bunun *kendini beğenme* ve *yalancılıktan* meydana gelen bir huy olduğunu söyler. Bu sebeple tedavisi de kendini beğenme ve yalanın tedavisi gibidir.²⁴⁰

3.4.3. Buhl (Cimrilik)

²³⁹ Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, ss. 520-606.

²⁴⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'i*, s. 540.

Cimrilik, dini açıdan vacip ve mürüvvet bakımından uygun olanı gücü yettiği halde yapmamaktır. Zekâtını vermeme cimrilik sayıldığı gibi, zekâtını vermiş olsa bile, çok malı var ve ihtiyaç sahiplerine vermiyorsa, bu da cimrilik olarak adlandırılır.²⁴¹ Cimriliğin sebeplerini “fakirlik ya da ihtiyaç korkusu, mal sevgisi ve nefsin kötülüğü”²⁴² olarak Tûsî’den aktaran Kınalızâde, mal sevgisinin sebeplerini ise “ya malın kendisini ya da kendisi ile elde edilecek uzun emel ile iç içe olan ve nefse hoş gelen şehvi şeyleri sevmek” şeklinde Gazzâli’den alıntı ile açıklar. Cimriliğin tedavisi özellikle yaşlılıkta çok zordur. Ahlakta her şeyi zıddı ile tedavi etme bir kural olduğundan, şehvi şeylere duyulan sevgi de aza kanaat etmekle tedavi edilir. Tûl-u emel’in tedavisi ise akranlarının ölümü ve tanıdıklarının ayrılışının sıkça hatırlanması ile olur.²⁴³

3.4.4. Riya

Riya, görmek manasına gelen “rü’yet”ten türemiştir. Kişinin amelini saygı, övgü makam, mal ve zenginlik gibi faydalar elde etmek için halka göstermesidir. Riya vesilesi yapılan şeylerin beden, kıyafet, söz, amel ve takipçiler olmak üzere beş tane olduğunu Gazzâli’den aktaran Kınalızâde, dindarlar için riya sayılacak davranışların; geceyi uykusuz geçirip ibadet ettiğinin, üzülüp az yediğinin göstergesi olarak bedeni zayıf düşürmek, sade, yamalı hırka giyip misvak, tarak, makas taşımak, âlim görünmeye çalışmak, ibadetlerini yaparken huşu içinde görünmek, vakarlı yürümeye çalışmak ve kendine inanıp takip edenin çok olduğu izlenimi vermeye çalışmak olduğunu belirtir. Aynı şekilde bedeni dolgun ve güçlü göstermeye çalışmak, atlas ve ipekten yapılmış elbiseler giymek, değerli eşyalar kullanmak, çalımla yürümek, haşmetli görünmeye çakışmak da meyl-i dünya olanların riyasıdır.

Kınalızâde’ye göre riyanın farklı dereceleri vardır: Bunların ilki sırf insanların görüp kabul etmesi için yapılandır ki, bu Allah’ın gazabını hak eder. İkincisi hem Allah rızasını almak, hem de insanların görmesi için yapılandır. Eğer insanların görmesi üstün gelir ve insanların görmediği anda yapılmazsa, bu da Allah’ın gazabını hak eder. Üçüncüsü her iki amacın da eşit olmasıdır ki bunda ne sevap, ne de ceza vardır. Dördüncüsü ise bir davranışın Allah nezdinde makbul olması düşüncesinin, insanlar

²⁴¹ a.g.e.Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, s. 608.

²⁴² Nasîruddîn et-Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 184.

²⁴³ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ’î*, ss. 610, 612.

nezdinde makbul olması düşüncesine baskın olmasıdır. Bu ise Kınalızâde'ye göre sevaptan mahrum kalmasa da, cezadan da kurtulamaz.

Kınalızâde riyanın amele ya en başından, ya işlenirken ya da işlendikten sonra bulaştığını, en başından halkın rızası düşünülmüşse amelin fasit olacağını, iki niyet birbirine eşit ve tövbe söz konusu olursa, iyi niyet sebebiyle ödülü, riya sebebiyle cezayı hak ettiğini düşünür. Eğer riya amele, işlenişi esnasında bulaşmışsa ve amel sebebi ile sevinse, bu, amele zarar vermez. Aksi durumda amel yine boşa çıkar. Amelin sonunda ortaya çıkan ve başkalarına gösterilmeden yaşanan sevinç amele zarar vermezken, eğer amaç ameli göstermekse, ameli boşa çıkar.

Kınalızâde, Gazzâli'den yararlanarak riyanın tedavisi için iki yöntemden bahseder:

Birinci yöntemde riya bir ağaca benzetilir. Ağaç kökten beslenir, gövde ve dallardan oluşur. Eğer ağacın kökü ve dalları besleyen damarlar kesilirse, ağaç kurur. Aynen bunun gibi, riya'yı besleyen kök ve damarlar kesildiğinde, kişi riya hastalığından kurtulur. Riyanın kök ve damarları ise a) İnsanların gözünde makbul, aziz ve değerli olma arzusu b) Övülmeyi sevip eleştirilmekten nefret etmek c) İnsanların elinde olan şeylere tamah etmektir. Bunlar nefse ne kadar tatlı gelse de, bunlardan kurtulmak için çaba harcanmalıdır.

İkinci yöntem ise amele riya bulaştıracak şeytani düşüncelere karşı uyanık olmaktır. Bu manada kulun amelini ve ibadetini tacirin malına benzeten Kınalızâde, şeytanı da kişinin amelini her yolla çalmaya uğraşan haramiye benzetir.²⁴⁴

Kınalızâde, yine Gazzâli'ye riya düşüncesinin üç çeşit olduğunu söyler. Bu düşüncenin insana bazen ansızın, bazen ise aşamalı olarak geldiğine değinir. Bunlardan birincisi yaptığı ya da yapacağı amelde halkın ilgisini ve kabulünü düşünmektir. İkincisi bu kabulün nefse hoş gelmesidir. Üçüncüsü ise bu ilgi ve kabulü kazanmaya karar vermektir. Bu durum karşısında yapılması gerekenler ise, ilk etapta akla bu düşünce geldiğinde amelini başkalarına göstermekten Allah'a sığınıp kendine telkinde bulunmak ve bu düşünceyi bir an önce akıldan uzaklaştırmaktır. İkinci aşamada halkın kabulü kendisini heyecanlandığında riyanın afetlerini hatırlayıp, bunun Allah'ın gazabını

²⁴⁴ a.g.e., s. 656.

celbedip acıya sebep olacağını ve Allah katında düşeceği durumu düşünmek gerekir. Eğer bu iki aşamayı atlatırsa, zaten üçüncü aşama kendiliğinden kalkacaktır.²⁴⁵



²⁴⁵ a.g.e., s. 656- 658.

SONUÇ

İslam düşüncesinde Tıbb-ı-Rûhânî geleneğini sorgulamaya başladığımızda özetle; kalbin afetlerini, hastalıklarını, manevi hasarlarını ortaya çıkarmaya ve tedavi yollarını sunmaya çalışan bir ilimle karşılaştık. Erdem/fazilet merkezli bir hayat programı öne çıkaran bu ilmin amacı; nefsi eylemlerinde ifrata ve tefrite düşmekten koruyup, dengede olmasını sağlamak, kalbi kemale ulaştırmak, bu yolla nefsin ve bedeninin sağlığını korumaktır.

Köklerinin Antik Yunan felsefesine kadar uzandığını gördüğümüz bu ilmin, İslam felsefesi geleneğinde ilk izlerine Kîndî'den itibaren rastlamak mümkündür. Bununla beraber literatürde bu terkibi kullanan ilk filozof, konuya ilişkin yazdığı esere de *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adını veren Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî'dir.

Konu öncelikle Antik Yunan filozoflarınca dört unsur, dört nitelik ve bunların insan bedenindeki taşıyıcısı konumunda olan dört karışım (ahlât-ı erbaa) üzerinden, daha çok fizyolojik bağlamda bir mizaç teorisi olarak ele alınmıştır. Belirli şartlar altında, belirli oranlarda imtizac eden bu karışım, insanın doğuştan getirdiği mizacı oluşturmaktadır. Yani insanların doğuştan sahip olduğu tabii huyların kaynağı mizaçtır. Bu durumda mizaç sebep, bu mizaca bağlı olarak da sahip olunan tabii ahlak ise sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Vücuttaki bu karışımların oranı değiştirilirse, buna bağlı olarak mizaç ve son kertede birinci doğa olarak da adlandırılan tabii ahlak da değişecektir. Öte yandan birtakım fiillerin tekrar edilerek alışkanlık haline getirilmesiyle de tabii ahlak, dolayısıyla mizaç da değişmektedir. Bu durumda fiillerin tekrarıyla kazanılan ikinci ahlak -ikinci doğa- sebep, bunun sonucunda değişen mizaç ise sonuca dönüşecektir. Yani mizaç ve ahlak birbirini etkilemektedir. Aristoteles ve Fârâbi mizaca bağlı olarak doğuştan getirilen tabii ahlakı, yalnızca bazı huyların kazanılmasına yatkınlık olarak değerlendirmiştir. Bu durumda tabii ahlak üzerinde etkisi olan mizacın, kazanılmış ahlak

üzerinde bazı huylara sahip olmada kolaylık ya da zorluk çekecek olması dışında çok da belirleyiciliği yoktur.

İslam felsefesine geldiğimizde her ne kadar İbn Sînâ ve Ebu Zeyd el-Belhî gibi filozofların olayı Antik Yunan'da olduğu gibi mizaç teorisi bağlamında ele aldıklarını görsek de, konu daha çok akıl-heva çatışması üzerinde şekillenmektedir. Aklın önemi ve onun nefsin diğer güçleri üzerindeki hâkimiyeti, hevayı baskılayıp kontrol altında tutması, insanın “kendi”nin ve “iyi”nin bilgisine sahip olması, bu yolla kendi hata ve eksikliklerini görüp davranışlarını iyiye uygun hale getirme çabası, içinde tasavvufî izler de barındıran pratik ahlak bağlamında ele alınmıştır.

Fârâbî, Aristoteles'in bütün kitaplarında tüm ilimler hakkında yazılanları bilen, fakat davranışları “iyi” olana zıt olan bir kişi ile bu kişinin bildiği ilimleri bilmesede davranışları “iyi” olana uygun olan iki kişiyi kıyaslar. Ona göre bunların filozof olmaya yakın olanı, davranışları “iyi”ye en yakın olandır. Bu yaklaşımıyla Fârâbî, asıl olanın pratik ahlak olduğunu vurgulamak istemiştir. Bununla beraber kişinin ahlakını düzeltebilmesinin yolunun ahlakta itidali yakalamak olduğunu, itidali yakalamanın yolunun ise itidalden ifrat yönünde mi, yoksa tefrit yönünde mi saptığımızı tespit edebilmek amacıyla, sahip olduğumuz ahlak üzerine düşünmek olduğunu söyleyerek ortamın/erdemın bilgisine sahip olmanın gereğine işaret eder. Buradan anlaşılacağı üzere nefsi, hastalıklarından/reziletlerden arındırıp iyi ahlak (fazilet) sahibi yapmak ve bu yolla tedavi edebilmek için “iyi”ye uygun davranışlarda bulunmak önemlidir. “İyi”ye uygun davranışlarda bulunabilmek için ise öncelikle “iyi”nin bilgisine -teorisine- sahip olmak şarttır. Kınalızâde Ali Çelebi'nin bu bağlamda kaleme aldığı *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin, İslam ahlâk düşüncesinde önemi büyüktür.

Tehzîbü'l-Ahlâk, *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* gibi kendisinden önce yazılmış tehzîb geleneğinin dördüncü halkasını oluşturan *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin, bu üç kaynaktan da etki almakla birlikte, edebi üslubu, bol örnek ve hikâyelerle bezenmiş olması, konuları ayet ve hadisler ışığında Gazzali gibi âlimlerden örneklerle açıklayıp dinî bir bakışla ele alması, Osmanlı uleması arasında Arapça ve Farsça eser yazmanın yaygın olduğu bir dönemde Türkçe yazılarak halkın anlayışına açık olması önemli birer değerdir. Bu özellikleriyle *Ahlâk-ı Alâ'î*, kendinden sonra gelen ahlak yazarlarına örneklik teşkil etmiştir. Ancak günümüz Türkçesi açısından eserin okunup anlaşılması oldukça zordur.

Kınalızâde'nin tıbb-ı rûhânî konusunu pratik felsefe altında fazilet-rezilet kavramlarını merkeze oturtarak ele aldığını görüyoruz. O, insanda bulunan üç güce nispetle erdemler şemasını üçe ayırmayı uygun görmüştür. Onun “zıt” kavramının anlamlarına değinerek hakiki ve meşhur zıtlık ayırımına gitmesi ve bununla beraber reziletleri; hem izleri Stoa'ya kadar uzanan “erdemlerin zıddı” görüşüne binaen dört tane, hem de Aristoteles'in “orta-itidal” görüşüne uygun olarak, ortanın ifrat ve tefriti olacak şekilde sekiz tane vermesi, iki farklı düşünceyi ustalıkla birleştirmesi olarak görülebilir.

Kınalızâde'ye göre kişinin sahip olduğu erdem veya reziletler, fiillere yansıdığından dolayı duyu organları vasıtasıyla algılanabilir. Fakat hikmet erdeminin sonuçları somut anlamda duylara kapalı olduğu için, insanların çoğu bu konuda temyiz yapmaktan acizdir.

Nefsânî hastalıkların tedavisi de, ruh sağlığının korunması da ancak erdemleri kazanmak ve onları yitirmemekle mümkündür. Bu yüzden erdemlerin sürekliliği şarttır. Bu da nefsin eğitilip, güçlerinin kontrol altına alınmasıyla başarılabilir. Kınalızâde nefsin güçlerinin kontrol altına alınmasında bir sıranın takip edilmesi gerektiği düşüncesindedir ve izlenmesi gereken bu sırayı tabiat ve sanat üzerinden anlatmıştır. Ona göre tabiat ve sanat, erdemleri kazanıp mutluluğa ulaştırın en önemli iki ilkedir. Tabiat, üzerinde insanın irade ve müdahalesi olmaması, zati ve zamansal olarak önce olması sebebiyle sanattan üstündür. Sanat tabiata tâbidir. Felsefede her mümkün varlığın yetkinliği, ilkesine olabildiğince benzemesine bağlı olduğundan, sanat da ancak tabiata uygun oluşu oranında mükemmel olabilir. Ahlak eğitimi, kişinin irade ve çabası ile gerçekleşmesinden dolayı, sanat kapsamına girmektedir. O halde, varlık sırasında ve yaratılış ilkesinde önce olanın, huy eğitiminde de öncelikli olması gerekmektedir. Bu sebeple insanın doğuştan itibaren hangi güçleri önce geliyorsa ahlak eğitimine ve tedavisine öncelikle o güçlerden başlanmalıdır. Eğer bir insan çocukluk çağından itibaren bu sıra takip edilerek yetiştirilirse, erdemleri kazanması kolay olacaktır.

Kınalızâde'ye göre hastalık, mizacın nicelik ve nitelik yönünden bozulmasından ibarettir. Tedavi ise, bozulan mizacı çeşitli tedbirler yoluyla itidal durumuna geri getirmektir. Bedeni hastalıkların zıddı ile tedavi edildiğini, mizacın; sıcak hastalıkların soğuk, soğuk hastalıkların da sıcak ile tedavi edilerek değiştirildiğini vurgulayıp, aynı durumun rûhânî tıpta da geçerli olduğunu ifade eden Kınalızâde, ruh ile beden arasındaki

bağın gücüne de dikkat çeker. Bu sebeple eğer hastalık bedeni ise, tıp sanatına başvurarak tedavi edilip ruhun da rahatlaması sağlanmalıdır. Eğer hastalık ruhta ortaya çıkmışsa, ahlak ve pratik felsefe kurallarına başvurarak tedavi edilmeli ve bu yolla beden de rahatlatılmalıdır.

Tıbb-ı rûhânî konusu ahlak ile tıp arasında bulunan bir köprü üzerinde konumlanmıştır. Bu sebeple bizim konuyu ele alış çerçevemiz son derece kısıtlıdır. Konunun daha iyi anlaşılıp güncelleştirilmesi açısından modern tıbbın verileriyle yeniden temellendirilmeye ihtiyaç vardır. Modern tıbbın gelişmesiyle canlıların tabiatını oluşturan unsur, nitelik ve ahlât-ı erbaaya, hormonları, beyin kimyasalları ve DNA faktörü gibi yapılar eklenmiştir. Bunların ahlak üzerinde etkisi ve ideal ahlaka sahip olabilme hususunda bunlara yönelik bilgilerden nasıl yararlanılacağı konusu, araştırmacıların ilgi ve gayretini gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- ABDULKADIR ŞENER, İSMETKAYAOĞLU, CİHAT TUNÇ, "Önsöz", *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk / Ahlak Eğitimi*, 2. b., İstanbul: Büyüyen Ay, 2013, s. .
- ALFRED M. FREEDMAN, HAROLD I. KAPLAN, BENJAMIN J.SADOCK, *Modern Synopsis of Comprehensive Textbook of Psychiatry/II*, 2. b., 1976.
- ARICI Mustakim, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin, 2. b., İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2016.
- ARISTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 5. b., Sosyal Yayınları, 2014.
- — —, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 6. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- — —, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, 4. b., Ankara: Sentez, 2014.
- ATILLA ARKAN, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 1. b., İstanbul: İsam, 2013, s. .
- AYDIN Mehmet S., *Tanrı Ahlak İlişkisi*, 1. b., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- AYDINLI Yaşar, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 1. b., İstanbul: İsam, 2013, s. .
- "Bakan Avcı, Başbakan Davutoğlu ile birlikte aday öğretmenlere hitap etti", (01.06.2019), <http://www.meb.gov.tr/bakan-avci-basbakan-davutoglu-ile-birlikte-aday-ogretmenlere-hitap-etti/haber/10773/tr>.
- "Başbakan Davutoğlu'ndan valilere tavsiye", *yeniakit*, (01.06.2019), <https://www.yeniakit.com.tr/haber/basbakan-davutoglundan-valilere-tavsiye-54030.html>.
- BIRCAN Hasan Hüseyin, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 1. b., İstanbul: İsam, 2013, s. .
- — —, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- CİHAN Ahmet Kamil, "Bilimler Tasnifi ve ibn Sina", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S. 9 (2000), ss. 0-0, <http://dergipark.gov.tr/erusosbilder/265188>.
- CÜRCANI Seyyid Şerif, *Şerhu'l Mevakıf*, 3 cilt, çev. Ömer Türker, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- ÇAĞRICI Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 7. b., İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- DOĞAN Enfel, *Ahlâk-ı Alâî (Metin-Sözlük-Sentaks İncelemesi)*, (Doktora Tezi), İstanbul: T.C. İstanbul Üniversitesi, 2006.
- DURUSOY Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri (Nefsi Akıl ve Ruh)*, 3. b., M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- EBÛ BEKİR RÂZÎ, *Ruh Sağlığı*, 3. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- EBÛ ZEYD EL-BELHÎ, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.

- EL-YUNANİ Kusta Luka, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. İbrahim Üçer, S. 37 (2014), ss. 195-208, doi:10.15370/muifd.61768.
- ENGİN GEÇTAN, *Psikanaliz ve Sonrası*, 8. b., İstanbul: Remzi Kitapevi, 1998.
- ENVER UYSAL, "İbn Hazm'ın Müdâvât'ında Ahlâka İlişkin Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 2 (2007).
- ESİN KAHYA, "Hipokrat - TDV İslâm Ansiklopedisi", (06.01.2019), <https://islamansiklopedisi.org.tr/hipokrat>.
- ES-SEYYİD EŞ-ŞERİF CÜRCÂNÎ, *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, 1. b., İstanbul, 1997.
- ES-SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ, *Kitâbu't-Ta'rîfât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, 1. b., İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- FAHRI Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, 3. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- FÂRÂBÎ, "Fusûlü'l-Medenî", *Farabînin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, 3. b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2017, s. .
- FARABI, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- — —, *Kitabü'l Burhan*, ed. Ömer Mahir Alper, Ömer Türker, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- FÂRÂBÎ, "Tenbîh 'Alâ Sebîlî's-Saade", *Farabînin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, 3. b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2017, s. .
- FÂRÂBÎ, "Tenbîh 'Alâ Sebîlî's-Sa'âde", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, 3. b., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2017, s. .
- FERİT DEVELLİOĞLU, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 15. b., Ankara: Aydın Kitabevi, 1998.
- GALEN, "Nefsin Kuvvelerinin Bedenin Mizâcına Bağlı Olduklarına Dair Galen'in Risalesi", *Mizaç Teorileri*, ed. M.Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, çev. Metin Aydın, Harun Kuşlu, 1. b., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. .
- GÖRGÜN Tahsin, "İnsan Olmak ve Ahlâk", *Ahlâkın Temeli*, ed. Ömer Türker, 2. b., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. .
- HANÇERLİOĞLU Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, 7 cilt, Remzi Kitapevi, t.y.
- HARUN KUŞLU, METİN AYDIN, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri", *Mizaç Teorileri*, ed. M.Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, 1. b., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. .
- HAZM İbn, *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrı, 2. b., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- HİDAYET PEKER, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 1 (2009).

- HÜSEYİN KARAMAN, “İslâm Ahlâk Filozofları”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, ed. Müfit Selim Saruhan, 3. b., Ankara: Grafiker, 2016, s. 175.
- — —, “İslâm Ahlâkının Kaynakları”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, 3. b., Ankara: Grafiker, 2016, s. .
- İBN. SÎNÂ, *El İşarat ve't Tenbihat*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İCİ Adudüddin EL-, *Ahlaku Adudüddin*, çev. İlyas Çelebi, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- “İlmü'n-Nefs - TDV İslâm Ansiklopedisi”, (06.01.2019), <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmun-nefs>.
- İSMAIL YAKIT, *Tıp Felsefesi ve Etiği Üzerine*, 2. b., İstanbul: Ötüken, 2015.
- KARAMAN Hüseyin, *Ebu Bekir Razi'nin Ahlak Felsefesi*, 2. b., Ankara: İz Yayıncılık, 2017.
- KAYA M.Cüneyt, “İshâk b. Huneyn ve Târihu'l-etıbbâ'sı”, *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Mustakim Arıcı, 1. b., İstanbul: Klasik, 2014, s. .
- KINALIZÂDE ALI ÇELEBİ, *Ahlâk-ı Alâî*, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- KINALIZÂDE Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol, 1. b., Ankara: Fecr Yayınevi, 2016.
- KINDÎ, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıci, 2. b., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- KÎNDÎ, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *Kindî Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. b., İstanbul, 2014, s. .
- MISKEVEYH İbn, *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk / Ahlak Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, 2. b., İstanbul: Büyüyen Ay, 2013.
- MUSTAFA ÇAĞRICI, “Def'ul- Ahzan Hakkında Bilimsel İnceleme”, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 2. b., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. .
- — —, “Tehzîbü'l-Ahlâk - TDV İslâm Ansiklopedisi”, (27.01.2019), <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehzibul-ahlak>.
- MUSTAFA DEMIRCI, *Beytü'l-Hikme - Mustafa Demirci*, 2. b., İstanbul: İnsan, 2016.
- MUSTAFA KOÇ, “Giriş”, *Ahlâk-ı Alâî*, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. .
- MUSTAKIM ARICI, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, *İslam Ahlak Literatürü & Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, 2. b., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. 246.
- MUSTAKIM ARICI, MUSTAKIM ARICI, “Evrensel bir Tıp ve Felsefe Tarihi: Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ”, *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, 1. b., İstanbul: Klasik, 2014, s. .
- NASÎRUDDÎN ET-TUSÎ, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 3. b., İstanbul: Litera, 2016.
- OKTAY Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, 3. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

- — —, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, 3. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- ÖZCAN Hanifi, *Farabînin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, 3. b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- ÖZTURAN Hümeýra, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, 1. b., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015.
- PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, 34. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- — —, *Gorgias*, çev. Sema Rifat, Mehmet Rifat, 8. b., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- — —, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, 1. b., Say Yayınları, 2015.
- RÂGİB EL-İSFAHÂNÎ, *Erdemli Yol Ez-Zerî'a İla Mekarimi's-Şeri'a*, çev. Muharrem Tan, 3. b., İz Yayıncılık, 2015.
- ŞENEL Cahid, "İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbü'r-Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?", *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, 2. b., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016, s. 246.
- ŞİHABÜDDİN SÜHREVERDİ, *Avârifü'l Meârif*, çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Saadet Yayınevi, 2010.
- TIRYAKI M. Zahit, Kübra Bilgin TIRYAKI, (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, 1. b., Nobel Yayın Dağıtım, 2016.
- UYSAL Enver, "Ferit Kam'ın Tercüme-i Hâl Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalızade İle İlgili Bir Denemesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1 (t.y.), ss. 133-40.
- — —, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safa ve İbn Sina Felsefesi*, 1. b., Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- YAHYA İBN ADI, *Tehzibü'l-Ahlak*, çev. Harun Kuşlu, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler, 2013.
- YUNUS CENGİZ, *Doğa ve Öznellik Cahız'ın Ahlak Düşüncesi*, 1. b., İstanbul: Klasik, 2015.
- "Bakan Avcı, Başbakan Davutoğlu ile birlikte aday öğretmenlere hitap etti", (01.06.2019), <http://www.meb.gov.tr/bakan-avci-basbakan-davutoglu-ile-birlikte-aday-ogretmenlere-hitap-etti/haber/10773/tr>.
- "Başbakan Davutoğlu'ndan valilere tavsiye", *yeniakit*, (01.06.2019), <https://www.yeniakit.com.tr/haber/basbakan-davutoglundan-valilere-tavsiye-54030.html>.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	FİLİZ TOPRAK
Tez Adı	İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TIBB-I RÛHÂNÎ GELENEĞİ -KINALİZÂDE ALİ EFENDİ ÖRNEĞİ
Enstitü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Anabilim Dalı	İSLÂM FELSEFESİ
Tez Türü	YÜKSEK LİSANS TEZİ
Tez Danışman(lar)ı	PROF. DR. ENVER UYSAL
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 31/07/2019

İmza :

