

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

ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK VE SİYASET DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

FATİH AYDIN

İstanbul, 2014

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

ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK VE SİYASET DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

FATİH AYDIN

Danışman: Prof. Dr. MUSTAFA ÇAĞRICI

İstanbul, 2014

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı
DOKTORA öğrencisi FATİH AYDIN'ın ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK VE SİYASET
DÜŞÜNÇESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 21.08.2014 tarih ve 2014-
30/12 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak
kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 19.10.2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. MUSTAFA CAĞRICI	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. İSMAİL KARA	
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. İ.SAFA ÜSTÜN	
4. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ENVER UYSAL	
5. Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. BURHAN KÖROĞLU	

Handwritten signatures in blue ink are present next to the names of the jury members in the table.

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Fatih Aydın
Anabilim Dalı	: İlahiyat
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Mustafa Çağrı
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora – Ekim 2014
Anahtar Kelimeler	: Şehrezûrî, ahlâk, siyaset, ev idaresi, adalet, riyâzet, mûkaşefe

ÖZET

ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK VE SİYASET DÜŞÜNCESİ

Ahlâk ve siyaset ilimlerinin İslâm düşüncesinde Meşşâî gelenek içerisinde ortaya çıktığı kabul görmektedir. Bununla birlikte İşrâkî ahlâk ve siyaset geleneği hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Bu nedenle bu çalışmada Şehrezûrî'nin eserlerinden yola çıkarak ahlâk ve siyasetin İşrâkî düşüncedeki yansımalarını tespit etmek amaçlanmıştır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ahlâk ve siyasetin ilimler sistematigi içerisindeki yeri tespit etmeye çalışıldı. İkinci bölüm ahlâk ve siyaset düşüncesinin kaynaklarını değerlendirmek amacıyla Şehrezûrî'nin nefis görüşüne ayrıldı. Özellikle nefsin yetkinliği başlığı altında Şehrezûrî'nin ahlâk düşüncesindeki tasavvufî ve işrâkî temayüllerin izi sürüldü. Filozof bu bölümde nefsin yetkinliğini iki aşamalı olarak ele alır. İlk olarak riyâzet ve mücahede yöntemleriyle bedenî eğitimle nefis istenilen düzeye getirilir. Sonrasında mûkaşefe ve müşahede yöntemleriyle de nefis zihnî arınma süreciyle kendisine Nurlar Nuru'ndan bilgi akışına hazır hale gelir. Bu şekilde insan kendisinden beklenen yetkinlik düzeyine gelerek “ârif” makamına ulaşır.

Şehrezûrî düşüncesinde ilim olarak ahlâk ve siyaset düşüncesinin değerlendirildiği üçüncü bölümde Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset düşüncesinin genel özellikleri ve etkilendiği çevrelere değinilerek ahlâkın kavramsal arka planı ve değişebilirliği, meleke ve huy kavramları gibi ahlâk felsefesinin temel meseleleri incelendi. Yine bu bölümde erdemler, erdemsizlikler, ahlâkî hastalıklar ve tedavi yöntemleri, aile ahlâkı ve siyaset konularına yer verildi. Bununla birlikte ahlâkla ilişkili olan sevgi, dostluk ve adalet gibi temel kavramlara da değinildi.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Fatih Aydın
Field	: Divinity
Programme	: İslamic Philosophy
Supervisor	: Prof.Dr. Mustafa Çağrıçı
Degree Awarded and Date	: PhD – October 2014
Keywords	: Shahrazuri, ethics, politics, housekeeping, justice, asceticism, mukashefe

ABSTRACT

SHAHRAZURI'S ETHICAL AND POLITICAL THOUGHT

In Islamic thought, it is commonly accepted that ethics and politics emerge from the Messhai tradition. That being said, our knowledge about ethics and politics in the Ishraqi tradition is limited. In an attempt to address this issue, the purpose of the present study is to identify the effects of ethics and politics on the Ishraqi Philosophy based on Shahrazuri's works.

This study is comprised of three chapters. The first chapter discusses the place of ethics and politics in scientific systems. In order to better understand the origins of ethics and politics, the second chapter is dedicated to the views of Shahrazuri on the Self. In particular, this chapter examines the mystical and Ishraqi tendencies in Shahrazuri's views on ethics in terms of the competency of the Self, which Shahrazuri studies in two phases. Initially, the Self is tamed through asceticism and mujahade. Then, by cleaning the mind through mukashefe and insight/inner experience/personal witness (mushadah), the Self is prepared for inspirations from Nur'ül Envâr. Hence, people reach the level of competency expected of them, and thus, become "wise". Wise is also used as a defining characteristic of ethical people who have reached this level competency both theoretically and practically.

The last chapter elaborates on the conceptual background and changeability of ethics as well as such fundamental issues of ethics as faculty and temperament while touching upon the general characteristics of Shahrazuri's views on ethics and politics, and people affecting his views. Moreover, this chapter covers virtues, immoralities, ethical disorders and their treatments, family order and politics. Furthermore, in this chapter, other fundamental concepts relevant to ethics, including love, friendship and justice, are discussed as well.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....i

ŞEKİLLER LİSTESİ.....iv

KISALTMALAR.....iv

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN MAHİYETİ VE AMACI..... 1

II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI..... 2

III. TAKİP EDİLEN YÖNTEM..... 3

IV. LİTERATÜR VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ..... 4

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEHREZÛRÎ DÜŞÜNCESİNDE İLİMLER TASNİFİ VE HİKMET

I. İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI GELENEĞİ, AHLÂK VE SİYASETİN İLİMLER İÇİNDEKİ YERİ 9

II. HİKMET..... 14

III. İŞRÂKÎ HİKMET..... 18

A. İŞRÂKÎ HİKMETİN KAYNAĞI VE MİŞKÂTÜ'N-NÜBÜVVE..... 19

B. ŞEHREZÛRÎ'NİN HİKMET ANLAYIŞI..... 23

1. Hikmetin Kısımları..... 25

2. Hikmete Ulaşma Yolu Olarak Zevkî Metot..... 30

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİNİN PSİKOLOJİK TEMELLERİ

I. GENEL ÇERÇEVE..... 35

II. ŞEHREZÛRÎ'NİN NEFS ANLAYIŞI..... 37

A. NEFS-İ NÂTIKA..... 39

B. NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ..... 43

C. NEFSİN YETKİNLİĞİ..... 48

1. Tasavvufî Etkiler..... 48

2. Nefsin Yetkinliğe Ulaşma Aşamaları..... 50

a. Riyâzet ve Mücâhede..... 53

b. Müşâhede ve Mükâşefe..... 57

3. Ârif..... 64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK VE SİYASET DÜŞÜNCESİ

I. ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİ	70
A. ŞEHREZÛRÎ ÖNCESİ AHLÂK LİTERATÜRÜ.....	70
B. ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ.....	77
C. KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ İTİBARIYLA AHLÂK	79
1. “Meleke” ve “Hâl” Kavramları	80
2. Ahlâkın Değişebilir Olması	81
D. ERDEM VE ERDEMSİZLİK.....	85
1. Orta Yol Olarak Erdem.....	90
2. Asıl Erdemlerin Altında Yer Alan Tâlî Erdemler.....	93
a. Hikmet ve kapsamındaki tâlî erdemler	94
b. Yiğitlik kapsamına giren tâlî erdemler	95
c. İffet kapsamına giren tâlî erdemler	96
d. Adalet kapsamına giren tâlî erdemler.....	97
3. Temel ve Tâlî Erdemsizlikler	101
a. Düşünce (Temyîz) gücüne dair erdemsizlikler	103
b. Öfke (Def) gücüne dair erdemsizlikler	104
c. Arzu (Şehvet) gücüne dair erdemsizlikler	104
E. AHLÂKÎ HASTALIKLAR VE TEDAVİ YÖNTEMLERİ.....	104
1. Ahlâkî Hastalıkların Tedavisinde Genel Kurallar	107
2. Ahlâkî Hastalıklar ve Tedavisi	108
a. Düşünce (Temyîz) Gücünün Hastalıkları	109
b. Öfke Gücünün Hastalıkları ve Tedavisi	110
c. Arzu Gücünün Hastalıkları ve Tedavisi	118
II. AİLE AHLÂKI	124
A. AİLE AHLÂKININ AMELÎ HİKMET İÇERİSİNDEKİ YERİ.....	124
B. ŞEHREZÛRÎ DÜŞÜNCESİNDE AİLE AHLÂKI	125
1. Ev İdaresinde Mal ve Gıdaların Yönetimi	125
2. Çocuk Yetiştirme ve Terbiye Kuralları.....	130
3. Aile ve Toplumda Davranış Kuralları.....	133
a. Konuşma âdâbı	133
b. Yürüme âdâbı	133
c. Yeme-İçme âdâbı.....	133
d. Hizmetçi ve kölelerin yönetimi.....	134
III. SİYASET	137
A. SİYASET FELSEFESİNİN KAYNAKLARI VE TEMEL YAKLAŞIMLAR.....	137
B. ŞEHREZÛRÎ'NİN SİYASET DÜŞÜNCESİ.....	140
1. İnsanın Sosyalliği ve Yardımlaşma	140

2. Yönetim Biçimleri.....	144
3. Ülke/Şehir Çeşitleri.....	147
a. Erdemsiz Şehirler ve Özellikleri.....	147
aa. Câhil Şehirler.....	147
ab. Fâsık Şehirler.....	151
ac. Sapkın (Dâlle) Şehirler.....	152
b. Erdemli Şehir ve Özellikleri.....	152
4. Devlet Başkanlığı.....	158
a. Devlet Başkanında Bulunması Gereken Özellikler.....	159
b. Savaş ve Barış.....	161
c. Halkın Devlet Başkanıyla İlişkileri.....	163
IV. ADALET.....	166
V. SEVGİ.....	181
VI. DOSTLUK.....	187
SONUÇ.....	195
KAYNAKÇA.....	201

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1 İlimler Tasnifi.....	28
Şekil 2 Nazarî Hikmetin Kısımları.....	29
Şekil 3 Amelî Hikmetin Kısımları.....	30
Şekil 4 Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kısımları.....	47
Şekil 5 Şehrezûrî'de Nefsin Kuvveleri, Erdemler ve Erdemsizlikler.....	92
Şekil 6 Tâlî Erdemler.....	100
Şekil 7 Bileşik Hastalıkların Kısımları.....	109

KISALTMALAR

a.g.m.	: adı geçen makale
a.md.	: aynı madde
a.mk.	: aynı makale
a.mlf.	: aynı müellif
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
drl.	: derleme
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicrî
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	: Milattan Önce
Nşr.	: Neşreden
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar arası
sy.	: sayı
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
trc.	: tercüme
trs.	: tarihsiz
vd.	: ve diğerleri
vr.	: varak
Yay.	: yayınları

ÖNSÖZ

Pratik felsefenin temel unsurları olan ahlak ve siyaset tezimizin temel konusunu oluşturmaktadır. Bu iki konu aynı zamanda felsefenin kadim tartışmalarının ana eksenlerinden birini oluşturur. Birey ve toplum hayatında doğru davranışın ilkelerini belirlemeyi gaye edinen bu sahanın özellikle Müslüman filozofların zihin dünyalarında önemli bir yer edindiğini söylemek mümkündür. Nitekim Müslüman filozoflar düşüncelerini inşa ederken İslâm'ın esas kaynaklarına müracaat ettikleri gibi Yunanlı filozoflardan da önemli ölçüde istifade etmişlerdir.

Bu nedenle çalışmamızın felsefe tarihi içerisinde ahlak ve siyaset geleneğinin ortaya çıkmasına katkı yapacak bir yönü olması gerektiğini düşündük. Nitekim felsefe geleneği içerisinde Platon ve Aristo'dan beri ahlak ve siyasete dair epey bir literatür olduğu bilinmektedir. Ancak İsrâkî düşünürlerin ahlak ve siyasete dair görüşleri hakkında yapılmış çok fazla bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle İsrâkî müellif ve şârih Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin (ö. 1288) ahlak ve siyaset literatürüne yaptığı katkı ve açılımları tezimiz kapsamında değerlendirmeye çalıştık. Felsefe tarihinin değerli simalarından biri olan Şehrezûrî, İsrâkî şârih olmasının yanında eserlerinde zaman zaman Meşşâî yaklaşımlara yer vermesi açısından önemlidir. Filozofumuzun ahlak ve siyasete dair görüşlerinden yola çıkarak geleneksel Meşşâî ahlak modelinin dışında İsrâkîler'in kendine has ahlakî geleneklerinin olup-olmadığı çalışmamızın temel sorusudur.

Tezimizi giriş ve üç bölüm halinde sınıflandırdık. Birinci bölümde ahlak ve siyasetin hikmet sistematiği ve ilim geleneği içerisindeki yerini tespit maksadıyla Şehrezûrî'nin kendinden önceki filozoflarla birlikte hikmet düşüncesi ve ilimler tasnifini vermeyi uygun gördük. İkinci bölümde ahlak düşüncesinin ilişkili olduğu en temel sahanın ilmi'n-nefs/psikoloji olduğu düşüncesinden hareketle ahlak düşüncesinin psikolojik temellerini değerlendirdik. Özellikle nefsin yetkinliği çerçevesinde ele aldığımız özedönük bir ahlakî yetkinliğin izlerini bu bölümde aramaya çalıştık. Üçüncü bölümü filozofumuzun amelî hikmet kapsamında ilim olarak değerlendirdiği ahlak ve siyaset düşüncesine ayırdık. Bu bölümde ahlak ve siyaset geleneği içerisinde filozofumuzun durduğu yeri tespit maksadıyla kendinden önceki filozoflarla birlikte değerlendirmeye gayret ettik.

Bu çalışmanın hemen her safhasında yardımlarını esirgemeyen çok değerli dostlarım Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı, Coşkun Yıldız, İbrahim Gezer'e teşekkürü bir borç bilirim. Tezin her aşamasında sabırla yardımlarını ve desteğini esirgemeyen, teşvikleriyle beni her zaman cesaretlendiren çok kıymetli hocam Prof. Dr. Mustafa ağrıcı'ya ayrıca müteşekkirim. Eğitim hayatımın her aşamasında maddi-manevî desteklerini sürekli hissettiğim aileme de şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN MAHİYETİ VE AMACI

Pratik felsefe geleneğinin ilk büyük temsilcileri Yunan felsefesinde olsa da İslâm ilim geleneğindeki algı, felsefe ve hikmetin daha eski bir kökene, yani peygamberlik kandiline dayandığı şeklindedir. Bu düşüncenin tezahürleri İshrâkî felsefede de güçlü bir şekilde dile getirilmiştir. Bununla birlikte felsefeyi/hikmeti nebevî menşei ile daha eski bir geleneğe kadar götüren İshrâkî yaklaşımın ahlâk ve siyaset düşüncesinin varlığı hakkında pek bilgi sahibi değiliz. Bu akımın İslâm dünyasında en büyük temsilcisi olan Sühreverdî'nin eserlerinde ahlâk ve siyasete dair müstakil bir bölüme rastlamamakla birlikte en yakın talebesi ve en önemli şârihlerinden biri olan Şehrezûrî'nin *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* isimli eserinde müstakil bir ahlâk ve siyaset bölümü olduğunu görmekteyiz. Filozofumuzun bu eserinden hareketle ahlâk ve siyasete dair görüşlerini ve bu görüşlerin felsefe geleneği içerisindeki yerini irdelemek araştırmamızın temel hedefidir. Bununla birlikte tezimizin sınırları içerisinde aşağıdaki soruların cevaplarını da aramaya çalışacağız.

- Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset alanında herhangi bir geleneğe mensubiyeti var mıdır?
- Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset düşüncesinin genel olarak felsefî gelenekte ve İslâm felsefe geleneğindeki yeri nedir?
- Filozofumuzun İshrâkî filozof ve şârih olarak tanınması itibariyle üstadı Sühreverdî'nin ahlâk ve siyaset konusunda filozofumuza etkisi ne düzeyde olmuştur? Bu soru bize İshrâkî düşüncenin özgün bir ahlâk anlayışı olup-olmadığının da ipuçlarını verecektir.
- Felsefî ahlâk geleneği amelî hikmet kapsamında değerlendirilmekle birlikte Şehrezûrî'ye kadar amelî hikmetin bütün şubelerini kapsayan tek eser Tûsî'nin eseridir. Filozofumuz da Tûsî ile çağdaş sayılabilecek tarihlerde yaşamıştır. Bu durumda filozofumuzda Tûsî'nin etkisi olup olmadığı da ayrı bir araştırma sorusudur.

Bu çalışmamızda Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset konusunda beslendiği temel kaynaklara da yer verilecektir. Nitekim felsefe tarihinin ilk dönemlerinden itibaren birikimsel bir şekilde gelişen ahlâk ve siyaset ilminin Şehrezûrî düşüncesine etkisi ancak Yunan ve İslâm düşüncesindeki kaynaklar ışığında tahlil edilebilir.

II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI

Ahlâk ve siyaset ilimlerinin temas ettiği sahaların genişliğinden dolayı araştırmamız boyunca konumuzu geniş bir çerçevede temellendirmeye çalıştık. Bu maksatla birinci bölümde ahlâk ve siyaset ilimlerinin ilimler içerisindeki yerini tespit için ilimleri sınıflandırma geleneği ve Şehrezûrî düşüncesinde ilimlerin sınıflandırılması başlıklarına yer verdik. Hikmet kavramı felsefî düşüncede önemli bir kavram olmakla birlikte yer yer ilim kavramının müteradifi olarak kullanılır. Filozofların hikmet kavramına yükledikleri anlamlar ve özellikle İsrâkî hikmet kavramı, metodolojisi ve kaynaklarını çalışmamızda değerlendirdik. Bununla birlikte hikmetin “nazarî” ve “amelî” şeklinde sınıflandırılması ve İsrâkî felsefenin hikmete ulaşma yöntemi olarak sunduğu “zevkî yöntem”i de birinci bölüm içerisinde ele aldık. Bu bölümde son olarak Şehrezûrî’nin hikmet anlayışına yer verdik.

Felsefî ahlâk literatürünü incelediğimizde filozoflar ahlâk ve siyaset düşüncelerini insan/nefs-i nâtika merkezli temellendirmeye çalışmışlardır. Bu durum, bizi filozofumuzun ahlâk görüşünü nefis anlayışıyla birlikte değerlendirmeye sevketmiştir. Bu nedenle ikinci bölümü Şehrezûrî’nin nefis anlayışına ayırdık. Bu kapsamda nefsin varlığının ispatı, kısımları, bedenle ilişkisi ve yetkinliği başlıkları altında filozofumuzun nefis anlayışını değerlendirmeye çalıştık. Özellikle nefsin yetkinliğine dair bölümde Şehrezûrî’nin ahlâk anlayışına dair önemli ipuçları yakaladık. Bu bölümde nefsin yetkinliği sürecinde riyâzet/mücâhede ve müşâhede/mükâşefe yöntemlerini ahlâkî yetkinliğe ulaşma aşamaları şeklinde değerlendirmeye çalıştık.

Üçüncü bölümü ise Şehrezûrî’nin amelî hikmet kapsamında ilim dalı olarak değerlendirdiği ahlâk ve siyasete ayırdık. Bu bölümde ilk olarak Şehrezûrî öncesi müelliflerin ahlâk görüşlerine, Şehrezûrî’nin ahlâk düşüncesinin genel özelliklerine ve ahlâkın tarifi, değişebilirliği gibi konulara yer verdik. Bununla birlikte erdem tarifi ve erdem tasnifleri, ana erdemler ve tâlî erdemler, ahlâkî hastalıklar ve tedavi yöntemleri gibi konuları da ahlâk düşüncesi altında değerlendirdik. Aile ahlâkına ayırdığımız bölümde ise aile ahlâkının amelî hikmet içerisinde yeri ve tarihsel arkaplanı, aile içi ilişkiler, çocuk eğitimi gibi aile ahlâkının temel konularına değindik. Siyaset başlığı altında ise yine amelî hikmet içerisinde siyasetin yeri ve tarihsel arkaplanı, devlet türleri, devlet başkanının özellikleri, başkanın halkla ilişkileri, savaş stratejisi gibi konulara yer verdik. Yine üçüncü bölümde adalet, sevgi ve dostluk gibi ahlâk düşüncesinin temel kavramlarına da işaret ettik.

Araştırmamızda filozofumuzun görüşlerini gerek Meşşâî filozofların gerekse Sühreverdî'nin görüşleri ile kısmen karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmeye çalıştık. Hatta gerekli gördüğümüz kısımlarda Şehrezûrî'nin ele aldığı konuların ve kavramların tarihsel arkaplanını da göstermek maksadıyla Şehrezûrî öncesi müelliflerin görüşlerini özet olarak sunmaya çalıştık. Araştırmamız zımnen Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset düşüncesinin kaynaklarına yönelik bir çalışma olduğundan Şehrezûrî sonrası müelliflerin görüşlerine de yer vermedik.

III. TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Tez çalışmamıza ilk olarak Şehrezûrî hakkında yapılan çalışmalara ulaşmakla başladık. Bu konuda ülkemizde akademik ve bilimsel anlamda tatmin edici bir yayın ve çalışma yapıldığını söylemek güçtür. Bununla birlikte yapılan çalışmalar Şehrezûrî'nin eserlerini anlama noktasında yol gösterici olmuştur. Şehrezûrî'nin görüşleri ve eserleri hakkında genel kanaate sahip olduktan sonra filozofun eserlerini okuyarak notlar aldık. Bunun yanında klasik dönem ahlâk ve siyaset literatürü hakkında bilgi sahibi olmak maksadıyla gerek temel kaynaklara gerekse ikinci el kaynaklara ulaşarak konumuzu hangi perspektifle değerlendirmemiz gerektiği hakkında kanaate vardık. Tezin içeriğinin oluşturulması sürecinde ilk olarak Şehrezûrî'nin *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* isimli eserinin ahlâk ve siyasete dair risâlesi incelenerek bu risâlede dikkat çeken hususlar çerçevesinde problem alanları tespit edilmek suretiyle tezin “içindekiler” kısmı şekillendirilmeye çalışıldı. Çalışmada ele alacağımız konularla ilgili yayınlanmış makale ve kitaplardan veriler toplanmaya başlandı. Bunun yanında Şehrezûrî'den (ö. 687/1288) önce yaşamış filozoflar ve bu filozofların konumuzla ilgili eserleri tespit edilerek, bu eserlerin etkileri kaynaklar arasında mukayese yapılarak değerlendirildi. Bu kapsamda Platon, Aristo, Kindî, Râgıb el-İsfehânî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Gazzâlî, Sühreverdî ve Nasîruddin Tûsî'nin eserleri tezimiz süresince yer yer karşılıklı okundu. Sonrasında ise Şehrezûrî'nin eserleri, hakkında yapılan çalışmalar ile klasik ahlâk ve siyaset literatüründen fişlemeler yapılarak belirlediğimiz plan dahilinde tezin yazımına başlandı. Bu aşamada ilk olarak birinci el kaynaklar esas alındı. Buna göre çalışmada Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset düşüncesinin ağırlıklı olarak yer aldığı müstakil bir bölüm olan *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* isimli eserin Necip Görgün tarafından yapılan neşrinin II. cildinde yaklaşık 120 sayfalık hacme sahip olan ‘fi'l-Ahlâk ve't-tedâbir ve's-siyâsât' isimli risâleyi temel kaynak kabul etmekle birlikte yine *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'nin I. cildinde hikmet ve ilimler tasnifiyle ilgili bölüm başta olmak üzere aynı eserin III. cildinde yer alan nefis teorisi ile ilgili bölümler de tez çalışması kapsamında mütalaa edildi.

Şehrezûrî'nin hikmet ve amelî hikmete dair görüşlerini *Nüzhetü'l-ervâh ve Ravzatu'l-efrâh* isimli eserinden, nefsin mahiyeti ve nefs-beden ilişkileri gibi konuları *Kitâbü'r-Rumûz ve'l-emsâl* isimli eserinden okuyarak değerlendirilmeye çalışıldı.

IV. LİTERATÜR VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Asıl adı Şemseddîn Muhammed İbn Mahmud olan Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) hayatı hakkında pek fazla bilgi olmamakla birlikte eserlerinden yola çıkarak ilmî hayatı hakkında bilgi edinmemiz mümkündür. Sühreverdî'nin şârihi olan filozofumuz İşrâkî düşünce sistemine derinlik kazandırması yönüyle önemli bir şahsiyettir. Her ne kadar Sühreverdî'nin talebesi olmasa da Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Kitâbü't-Telvîhât* isimli eserlerine yazdığı şerhlerle işrâk felsefe metodolojisine sadâkatini göstermiş, bu gelenek içerisinde önemli bir yer edinerek kendisinden sonraki İşrâkî filozofları da etkilemiştir.¹ Bu araştırmamızda Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset düşüncesinin kapsamlı bir şekilde irdelenmesi düşünüldüğünden filozofumuzun *Resâilü's-Şecereti'l-İlâhiyye fi 'ulûmi'l-hakâiki'r-Rabbâniyye, Kitâbü'r-Rumûz ve'l-emsâlü'l-lâhûtiyye fi'l-envâri'l-mücerredeti'l-melekiyye, Şerhu Hikmeti'l-işrâk ve Târîhu'l-hukemâ Nüzhetü'l-ervâh ve Ravzatu'l-efrâh* isimli eserlerini temel müracaat kaynakları olarak kullandık.

Bu eserlerden *Resâilü's-Şecereti'l-İlâhiyye* isimli eser ilimler sayımı, mantık, ahlâk ve siyaset, fizik ve metafizik konusunda beş bölümden (risâle) oluşmaktadır. Bu risâlelerden üçüncüsünü amelî hikmetin bölümlerine ayıran filozofumuz ahlâk ve siyasete dair görüşlerini önemli ölçüde bu risâle içerisinde beyan etmiştir. Meşşâî düşüncenin izlerini yoğun bir şekilde gördüğümüz bu risâlede filozofumuzun bu geleneği devam ettirdiğini söylememiz mümkündür. Bu eserin İstanbul kütüphanelerinde dokuz nüshası bulunmakla birlikte tenkitli neşir olarak tespit edebildiğimiz iki neşri vardır. Bu neşirlerden biri Necip Görgün tarafından yapılmış olup üç cilt olarak yayımlanmıştır (İstanbul 2004).

Araştırmamız süresince temel müracaat kaynaklarımızdan biri de filozofumuzun İşrâkî ve hermetik düşüncelerinin daha yoğun olduğu *Kitâbu'r-Rumûz ve'l-emsâlü'l-lâhûtiyye* isimli eseridir. Bu eserde filozofumuz nefsin varlığının ispatı, mahiyeti ve nefs-beden ilişkisi gibi nefse dair temel konuları mensubu bulunduğu İşrâkî ekolün perspektifinden değerlendirmiştir. Araştırmamızda filozofumuzun ahlâk ve siyaset düşüncesini temellendirmek maksadıyla

¹ Şehrezûrî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Burhan Köroğlu, 'Şehrezûrî', *DİA*, c. XXXVIII, ss. 462-466; a.mlf. 'İşrâkî Filozof Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin Felsefî Sistemi ve İslâm Düşüncesi İçindeki Yeri', *Kelam Araştırmaları*, 2014/12:1, ss. 91-108; Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009; Necip Görgün, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye ve Şehrezûrî'nin Felsefesi*, İstanbul: Elif Yay., 2004.

nefsin mahiyeti ve nefis-beden ilişkisine dair verdiği bilgileri bu eser başta olmak üzere *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'nin ilgili bölümlerinden istifade ederek hazırladık. Bununla birlikte nefis-beden ilişkisi bağlamında nefsin yetkinliğini kazanma sürecinde yapılması gereken amelî/ahlâkî faaliyetler konusunda da bu eser yol gösterici nitelikte olmuştur. Bu eserin İstanbul nüshalarını İran nüshası ile karşılıklı olarak okumakla birlikte Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1205 numarada kayıtlı nüshasını esas aldık.

Üçüncü temel kaynağımız da hikmet geleneğini Hz. Âdem'e kadar götüren ve Antik filozofların, İslâm filozoflarının hayatlarından kesitler sunan antolojik nitelikte olan *Nüzhetü'l-ervâh* isimli eserdir. Bu eserde de filozofumuzun hikmet/felsefe geleneğine bakışı başta olmak üzere hikmetin amelî yönü ve başta Sühreverdî olmak üzere filozofların hayatlarından çıkarılabilecek ahlâkî ilkeler kapsamında değerlendirmelerde bulunduk. Bu eserin İstanbul başta olmak üzere dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bir çok yazma nüshası bulunmasının yanında neşirleri de mevcuttur. Araştırmamız süresince Abdülkerim Ebû Şuveyrib (1987) tarafından yapılan neşirini esas aldık.

Araştırmamızda kullandığımız bir başka temel eser de filozofumuzun Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserine yazdığı şerhtir. Bu şerh Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'na yazılan en önemli şerhlerden biridir. Nitekim Şehrezûrî sonrası İşrâkî müellifler de bu şerhten faydalanmışlardır. Eserin tahkikli metni Hüseyin Ziyâî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1993).

Çalışmamızda gerek ülkemizde gerekse yurtdışında Şehrezûrî hakkında yapılmış çalışmalara da yer yer müracaat ettik. Bu çalışmalar tezimizin bütün safhalarında bize yol gösterici nitelikte olmuştur. Şehrezûrî hakkında ülkemizde yapılan çalışmaları şu şekilde sıralayabiliriz:

Kemal Sözen, *Şehrezûrî'nin el-Şeceretü'l-İlâhiyye İsimli Eseri ve Türkçe Tercümesi Semeret eş-Şecere* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1989); Ömer Faruk Altıparmak, *Şehrezûrî'de Tasavvuf-Felsefe İlişkisi* (Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 1999); Zübeyir Ovacık, *Şehrezûrî Felsefesinde Unsurlar Öğretisi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003); Necip Görgün, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye ve Şehrezûrî'nin Felsefesi* (İstanbul: Elif Yay., 2004); Ramazan Yıldırım, *Şehrezûrî'nin Tabiat Felsefesinde Nefs Teorisi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005); Selçuk Güzel, *Şehrezûrî'de Ahlâk ve Siyaset Felsefesi* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek

Lisans Tezi, Sakarya 2009); Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009) ve ‘Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı’ (*Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/I, c. VII, sy. XIII, ss. 97-111); Salih Yalın, ‘Şehrezûrî’de Aile Ahlâkı’ (*Bilimnâme Dergisi*, 2009/2, c. XVII, ss. 229-243); Burhan Köroğlu, ‘İşrâkî Filozof Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî’nin Felsefî Sistemi ve İslâm Düşüncesi İçindeki Yeri’ (*Kelam Araştırmaları*, 2014/12:1, ss. 91-108).

Yurtdışında yapılan çalışmalar içerisinde en önemli çalışma olarak Michaël Privot tarafından *Le Kitâb al-rumûz d'al-Shahrazûrî: une oeuvre ishrâqî?* başlığıyla sunulan *Kitâbü'r-Rumûz* üzerine edisyon kritik/tahkik çalışmasını sayabiliriz. Yine aynı müellif tarafından ‘Some Notes on the Typology of the Works of al-Shahrazûrî al-İshrâkî’ (*Journal of Islamic Studies*, Oxford Centre for Islamic Studies, 2001, vol. 12, no: 3, ss. 312-321) başlığı altında bir makale yayınlanmıştır. Bunların yanında Şehrezûrî hakkında yapılan çalışmalar içerisinde ‘Some Notes on a New Edition of a Medieval Philosophical Text in Turkey’; Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke, *Die Welt des İslâm* 46, 2006, Bochum; “The Influence of Sams al-Din Shahrazuri on Ibn Abi Gumhur al-Ahsai” Sabine Schmidtke Hildesheim Zurich New York, ss. 24-31; Hüseyin Ziyâî, “İşrâkî Gelenek”, *İslâm Felsefesi Tarihi* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, trc. Hasan Tuncay Başoğlu-Şamil Oçal) çalışmalarını da sayabiliriz.

Klasik dönem ahlâk ve siyaset literatürü de tezimizin ana kaynakları arasındadır. Başta Platon’un *Devlet*, *Timaios*, *Phaidon*; Aristo’nun *Nikomakhos’a Etik*, *De Anima*, *Politika*; Galen, *Kitâbü'l-ahlâk* isimli eseri; Kindî’nin *Fi’n-Nefs*, *el-Hîle li-def‘il-ahzân* başlıklı risâleleri; Ebû Bekir er-Râzî’nin *et-Tıbbu’r-rûhânî* isimli eseri; İhvân-ı Safâ’nın *Resâil*’i; Fârâbî’nin *İhsâu’l-‘ulûm*, *Fusûlün Münteze’a*, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, *Kitabu’t-tenbîh alâ sebîlis-sa‘âde*, *Tahsîlü’s-sa‘âde*, *Ârâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla* isimli eserleri; İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-ahlâk*, *el-Hikmetü’l-hâlîde* isimli eserleri; İbn Sînâ’nın *Kitâbü’ş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât ve’t-tenbihât* isimli eserleri başta olmak üzere ahlâkla ilgili risâleleri; Gazzâlî’nin *İhyâu ‘Ulûmi’d-din* başta olmak üzere ahlâka dair diğer eserleri; Sühreverdî’nin *Hikmetü’l-İşrâk* başta olmak üzere, *Kitâbu’t-Telvihâti’l-levhiyye ve’l-‘arşîyye*, *Heyâkilü’n-nur*, *Kelimetü’t-tasavvuf* ve nefse dair diğer eserleri tezimizde kullandığımız klâsik kaynaklar arasındadır.

Bunun yanında klâsik dönem ahlâk ve siyaset teorileri üzerine yapılan çalışmalar çok sayıda olup bunlar arasında doğrudan konumuzla ilgili olanları da şu şekilde sıralayabiliriz. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (İstanbul 1989); Charles E.

Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* (İstanbul 1999); Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul 2000); Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri* (İstanbul 2004); Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenler ve Problemler* (Ankara 2005); Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji* (İstanbul 2007); Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset* (Samsun 2009); Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul 2004); Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik* (Isparta 2009); Anar Gafarov, *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul 2011); Murat Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi* (Ankara 2011).

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEHREZÛRÎ DÜŞÜNCESİNDE İLİMLER TASNİFİ ve HİKMET

I. İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI GELENEĞİ, AHLÂK VE SİYASETİN İLİMLER İÇİNDEKİ YERİ

İlimleri sınıflandırma geleneği ilimlerin konularını, muhtevalarını, sınırlarını ve birbirleriyle ilişkilerini anlama açısından önemli olduğu gibi; filozofun ilim anlayışını, ilimlere bakış açısını ve ilimleri ele alış tarzını göstermesi bakımından da önemlidir.² Buradan hareketle Şehrezûrî'nin ilimler sınıflandırmasını anlamamız filozofumuzun ilimlere bakışını, ahlâk ve siyaset ilminin ilimler içerisindeki yerini tesbit açısından önem arz etmektedir. Bununla birlikte Şehrezûrî'nin oldukça uzun zamana dayanan zengin bir mirası devraldığı gerçeğini dikkate alarak onun düşüncesini doğru temellendirmek ve kavramak için kendisinden önceki filozoflarda ahlâk ve siyaset düşüncesinin ilimler arasındaki yerinin bilinmesi faydalı olacaktır.

İlimleri sınıflandırma geleneği varlık ve bilgi türlerini aşağı, orta ve yukarı; yâni fizik, matematik ve metafizik şeklinde üç gruba ayıran Platon'a (M.Ö. 347) kadar götürülebilir.³ Platon'u üçlü tasnifiyle Aristo (M.Ö. 322) takip etmiş olup; o, ilimleri nazarî, amelî ve sînâî başlıkları altında sınıflandırmıştır.⁴ Müslüman bilginler arasındaki ilk tasnif ise, *Kitâbu'l-Hudûd* adlı eseriyle Câbir b. Hayyân'a (ö. 200/815) nisbet edilir. Müellif, ilimleri din ve dünya ilimleri olmak üzere ikiye ayırır.⁵ Yakub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866) ilimler tasnifiyle ilgili olarak *Kitâbu mâ'ıyyeti'l-'ilm ve aksâmihi* ve *Kitâbu aksâmi'l-'ilmi'l-insî* adlı iki eseri olduğu bilinmektedir.⁶ İlimleri dinî ve insanî olmak üzere ikiye ayıran filozofa göre; dinî ilimler vahye dayanır, insanî ilimler de felsefenin çatısı altında toplanmış olup biri “doğrudan ilim”, diğeri “başka ilimler için âlet ve başlangıç sayılan ilimler” şeklinde ikiye ayrılır. Doğrudan ilim olanlar nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayrılır. Nazarî ilimler fizik,

² Meselâ Fârâbî ilimleri tasnif etmenin önemini şu şekilde vurgular: “İlim tâlipleri bu tasnifler sayesinde hangi erdemleri elde edeceğini öğrenir. Kişi, bu şekilde istediği ilme doğru ve bilinçli bir şekilde ilerler. Yine söz konusu ilimler arasında mukâyese yapabilir ve hangisinin daha üstün ve faydalı olduğunu anlar. Aynı zamanda bir ilmi bildiğini iddia eden kişinin doğru ya da yalan söylediğini bu tasnifler sayesinde bilir. (Fârâbî, **İhsâu'l-'ulûm**, thk. Osman Muhammed Emîn, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1931, s. 6.)

³ Fahrettin Olguner, ‘Eflâtun’, md., **DİA**, İstanbul: 1994, c. X, s. 469-476.

⁴ Aristo, **Metafizik**, trc. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Yay., 1985, s. 299.

⁵ Ebû Mûsâ Câbir b. Hayyân b. Abdullah el-Ezdî, ‘Kitâbü'l-Hudûd’, **Muhtâru Resâil-i Câbir b. Hayyân** içinde nşr. Paul Kraus, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1354, s. 100.

⁶ Mahmut Kaya, ‘Kindî’, **DİA**, c. XXVI, s. 44.

psikoloji ve metafizikten; amelî ilimler ise ahlâk ve siyasetten oluşur.⁷ Görüldüğü üzere Kindî, ahlâk ve siyaset ilmini felsefe çatısı altında, doğrudan insanî ilimler kapsamında ve amelî ilim kategorisinde değerlendirmektedir.

Fârâbî (ö. 339/950), ilimleri *Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde* ve *İhsâu'l-'ulûm* isimli eserlerinde sınıflandırmıştır. *Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*'de ilimleri nazarî ve amelî olmak üzere iki ana başlıkta toplayarak nazarî ilimleri, matematik (*ilmü't-ta'lîmî*), fizik (*ilmü't-tabîî*) ve metafizik (*ilmü mâ-ba'de't-tabîa*) olmak üzere üç kısma ayırmış⁸; *İhsâu'l-'ulûm*'da ise ilimleri dil, mantık, matematik, fizik, metafizik ve medenî ilimler şeklinde tasnif etmiş; ahlâk ilmini medenî ilimler arasında saymıştır.⁹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) ise ilimleri, dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırır. Dinî ilimler sırasıyla duylulara, akla ve her ikisinin ortak kullanılmasına dayanan hadis, kelâm ve fıkıh ilimlerinden meydana gelir. Lügat sanatı (dilbilim) ise, bu üç ilme yardımcı olan bir âletten ibarettir. Felsefî ilimler de fizik, metafizik ve matematikten oluşur. Bu üç ilmin yardımcısı durumundaki disiplin ise, yine bir âlet ilmi olan mantıktır.¹⁰

İlimler tasnifi konusunda kaydedilmesi gereken bir başka isim de *Mefâtihü'l-'ulûm*'un sahibi Hârizmî'dir (ö. 387/997). Müellif, ilimleri ikiye ayırarak birinci grup içerisinde şeriat ilimleri ve bu ilimlerin anlaşılması, aktarılması ve uygulanmasıyla ilgili ilimleri (Arabî), ikinci grupta Greklerden ve öteki milletlerden alınmış ilimleri (*'ulûmü'l-'acem*) sayar. İlk grupta fıkıh, kelâm, nahiv, kitâbet, şiir, arûz ve ahbâr ilimleri; ikincisinde ise nazarî ve amelî ilimlerle mantık ilmi yer alır. Nazarî ilimler kendi içinde yüksek, orta ve aşağı derecelerdeki ilimler olarak sıralanan ilâhiyyât, riyâziyyât ve tabî'iyâtтан; amelî ilimler ise ahlâk, ev idaresi (*tedbîrü'l-menzil*) ve siyasetten (*siyâsetü'l-medenî*) oluşur.¹¹

İhvân-ı Safâ da bir filozoflar topluluğu olarak ilimleri riyâzî, felsefî ve dinî olmak üzere üç kısma ayırır. Onlara göre riyâzî ilimler okuma-yazma, dil ve gramer, muhasebe, şiir ve aruz, fal gibi ilimler, sihir ilimleri, çeşitli iş ve sanatlar, ticaret ve ziraat, tarih ve biyografiler olmak üzere dokuz bölüme ayrılır. Dinî ilimler vahiy, tefsir ve te'vil, hadis, fıkıh, tasavvuf, rüya tâbiri olmak üzere altı bölümden oluşur; felsefî ilimler matematik, mantık,

⁷ Kaya, 'Kindî', **DİA**, c. XXVI, s. 43-44.

⁸ Ebü Nasr Fârâbî, **Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde**, thk: Ca'fer Âl-i Yâsin, Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1985, s. 76.

⁹ Fârâbî, **İhsâu'l-'ulûm**, s. 6.

¹⁰ Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf en-Nisâbûrî Âmirî, **el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm**, thk. Ahmed Abdülhamid Gurab, Riyad: Dâru'l-isâle, 1988, s. 79 vd.

¹¹ Ebü Abdullah Kâtib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf Hârizmî, **Mefâtihu'l-'ulûm**, Kâhire: İdâretü't-tba'âtî'l-müniriyye, 1923, s. 4-5, 79-80.

tabiat ve metafizik şeklinde dört kategoriye ayrılır. İhvân-ı Safâ siyaset ilmini metafiziğin alt kısımları arasında değerlendirir.¹²

İslâm felsefesinin zirve ismi olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ilimler tasnifine bakıldığında felsefe ve ilim kavramlarının hikmet ile aynı içerikte kullanıldığı görülmekte; hikmet, diğer ilimlerin başında yer almakta ve onların çatısını oluşturmaktadır.¹³ Hikmeti nazarî hikmet, amelî hikmet ve mantık olmak üzere üçe ayıran filozof, insan fiillerinin etki alanı dışında bulunan varlıkların durumuna bakarak yakınî bilgi elde etme gayesi taşıyan nazarî hikmeti fizik (*el-ilmü't-tabî'î*), matematik (*el-ilmü'r-riyâzî*), ilâhiyyât (*el-ilmü'l-İlâhî*) olmak üzere üçe ayırır. O, eserlerinin çoğunda konusu ve gayesi iyi olanı yapmak ve hayırlı olanı işlemek olan amelî hikmeti ahlâk (*el-hikmetü'l-hulkiyye*), ev idaresi (*tedbîrû'l-menzil, el-hikmetü'l-menziliyye*), siyaset (*tedbîrû'l-medîne, ilmü's-siyâse*) şeklinde üç kısımda inceler.¹⁴ Filozof *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*'de ise nazarî ve amelî hikmetin dört bölümü olduğunu belirtir. Amelî felsefe ahlâk, ev idaresi ve şehir yönetimi şeklinde müstakil birer ilim olarak ele alınsa da filozof ev ve şehir için kanun koyma işinin ayrı ayrı olmasını uygun bulmadığını dile getirir. Çünkü ev ve şehir yönetimi için uyulması gereken tutumları kanun olarak koyan kimsenin tek bir kişi olması ve tek onun bir uğraşı vermesi, yani toplumun her katmanını yöneten kurallar vaz etmesi daha doğrudur ki, ona göre bu kişi peygamberdir. Bu durumda İbn Sînâ amelî hikmetin her üç disiplinine ilaveten yasa koyma işlevinin (*es-Sînâ'atü's-şâri'a*) müstakil bir bölüm olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Sonuç itibariyle İbn Sînâ bu eserinde amelî hikmeti ahlâk, ev idaresi, şehir yönetimi ve yasalar ilmi olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.¹⁵

Amelî hikmetin İbn Sînâ'daki üçlü tasnifine İbn Miskeveyh'te (ö. 421/1030) örtük bir şekilde¹⁶, Nasîruddin Tûsî'de (ö. 672/1274) ise açık bir ifadeyle rastlamaktayız. Tûsî önceki filozoflarda olduğu gibi ilimleri nazarî ve amelî olarak ikiye ayırır. Nazarî ilimleri metafizik (*ilmü mâ ba'de't-tabî'a*), matematik (*ilmü'r-riyâzî*) ve fizik (*ilmü't-tabî'î*) başlıkları altında

¹² İhvân-ı Safâ, **Resâilü İhvani's-Safa ve Hullâni'l-Vefâ I-V**, thk. Arif Tâmir, Beyrut-Paris, 1995, c. I, s. 259-261.

¹³ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ/Mantık (el-Medhal)**, thk. İbrâhim Medkur-Ahmed Fuâd el-Ehvânî-Abdurrahman Bedevî, Kâhire, 1966 c. I, s. 12-13.

¹⁴ İbn Sînâ, 'Aksâmü'l-'ulûmi'l-'akliyye', **Tis'u Resâil** içinde, İstanbul: Matbaâtü'l-Cevâib, 1298, s. 72-74; a.mlf., **Kitâbü's-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)**, s. 7.

¹⁵ İbn Sînâ, 'Mantiku'l-meşrikiyyîn', **Resâil fî'l-felsefe** içinde, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999, s. 7-8; M. Cüneyt Kaya, 'Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi', **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 2009/2, s. 78-79; Mustakim Arıcı, 'İbn Kemmûne'nin Ahlâk Ve Siyaset Düşüncesi', **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011, sy. XXIV, s. 50.

¹⁶ bkz. İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk**, thk. İbnü'l-Hatîb, Matbaatü'l-Asriyye, 1977; İlhan Kutluer, **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 15.

inceler. Filozof bu üç ilmin her birinin asıllarının ve dallarının olduğunu belirtmektedir. Metafiziğin asılları ilâhiyyât (*ilmü'l-küllî*) ve ilk felsefeden (*el-felsefetü'l-ülâ*), dalları ise nübüvvet, şeriat, âhiret ve benzeri konulara ilişkin bilgilerden oluşmaktadır. Matematik ilminin asılları geometri, aritmetik, astronomi ve te'liften; yan dalları ise optik ve perspektif ilmi (*İlmü'l-menâzır ve merâyâ*), cebr ve mukabele ilmi, mekanik (*cerrü'l-eskâl*) gibi ilimlerden ibarettir. Tabiat ilminin asılları sekiz ana daldan oluşmaktadır. Bunlar fizik (*es-semâ'u't-tabî'i*), astronomi (*es-semâü ve'l-âlem*), oluş ve bozuluş (*el-kevn ve'l-fesad*), meteoroloji (*el-âsâru'l-ulviyye*), mineraloji (*ilmü'l-ma'âdin*), botanik (*ilmü'n-nebât*), zooloji (*ilmü'l-hayevân*) ve psikoloji (*ilmü'n-nefs*) ilmidir. Tabiat ilminin yan dalları ise tıp, astroloji (*ilmü ahkâmü'n-Nücûm*) ve tarım (*ilmü'l-fellahât*) gibi ilimlerden oluşmaktadır. Mantık, ilimlerin ilmi olup “şeyleri bilmenin niteliğini ve bilinmeyenlerin elde edilme yolu”nu gösterir. Dolayısıyla bu ilim, diğer ilimleri elde etmede âlet konumundadır. Amelî felsefeyi ise birey ve toplumla ilgili olmak üzere iki kısma ayıran Tûsî toplumla ilgili kısmı ev halkı ve şehir, bölge, ülke halkından ibaret olan topluluk olmak üzere iki kısma ayırır. Bu durumda amelî felsefe; ahlâk, ev idaresi ve devlet yönetimi olmak üzere üç daldan oluşmaktadır.¹⁷

İşrâkî Felsefenin öncüsü Şihabeddin Sühreverdî ana hatlarıyla İbn Sînâ'nın tasnifini tekrar ederken¹⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn* başta olmak üzere eserlerinde birbirinden farklı ilimler tasnifi yapmıştır. *İhyâ*'da ilimleri “şer'î ilimler” ve “şer'î olmayan ilimler” şeklinde ikiye ayırmakta olup ahlâk ilmini şer'î ilimler kapsamında;¹⁹ *er-Risâletü'l-ledünniyye* isimli eserinde de ilimleri yine şer'î ve aklî şeklinde sınıflandırmış olup ahlâk ilmini şer'î ilimler içerisinde yan ilimler (*ilm-i fûru*) kapsamında değerlendirmiştir.²⁰

Çalışmamızın konusunu oluşturan Şehrezûrî'ye kadar Yunan filozofları ve İslâm filozoflarının ilimler tasnifi ana hatlarıyla bu şekilde idi. Şehrezûrî ilimleri bizâtihi kendisi için istenen ilim (başka bir ilim için araç olmayan) ve başka ilimlere âlet olması itibariyle istenen şekilde ikiye ayırmaktadır. Bu yaklaşımıyla seleflerinden ayrılan filozofumuz başka ilimlere âlet olan ilimleri mânevî-aklî olan, mânevî-aklî olmayan şekilde ikiye, mânevî-aklî

¹⁷ Nasîruddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yay., 2007, s. 15-17.

¹⁸ Ebû'l-Fütûh Şehabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek Sühreverdî, 'Kitâbu't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-'arşîyye, el- İlmü's-sâlis', ed: Henry Corbin, **Mecmua-i Musannefât-ı Seyh-i İşrâk I** içinde, Tehran: Müessesesi-i Mütâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî (Pijûhisgâh), 1993/1372, s. 2-3.

¹⁹ Gazzâlî, **İhyâu 'Ulûmi'd-dîn**, trc. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir yay., 1974, c. I, s. 49

²⁰ Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, **Mecmuatür-Resâilî'l-Gazzâlî** içinde, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986, c. III, s. 93-98; Gazzâlî'nin ilimler sınıflandırması hakkında geniş bilgi için bkz. Alexander Treiger, “Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science”, **Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 2011, sy. 30, ss. 1-32.

ilim olarak nitelediği mantığı dokuz alt bölüme, nihayet mânevî-aklî olmayan ilimleri ise, dil ilmiyle alâkası olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır.

Filozofumuz kendisi için istenen ilimleri selefleri gibi nazarî ve amelî hikmet şeklinde taksim eder. Nazarî hikmet kapsamına matematik (*el-ilmü'r-riyâzî/el-ilmü't-ta'limî*), fizik (*el-ilmü't-tabî'î*) ve metafizik (*el-ilmü'l-İlâhî*) girmektedir. Amelî hikmet de bireye ve topluma ait ilimler olmak üzere ikiye ayrılır. Bireyle ilgili olanı ahlâk ilmi (*tehzîbü'l-ahlâk*) olup, topluluğa ait olan da ev halkından ibaret olan topluluğa dair; ve şehir, bölge ve ülke halkından ibaret olan topluluğa dair olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan ilki ev idaresi (*hikmetü'l- menziliyye*), ikincisi siyasettir (*hikmetü'l- medeniyye*).²¹

Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta farklı bir yaklaşımla ilimleri “hakiki” ve “örfi-istilâhî” olmak üzere ikiye ayırır. Hakiki ilim, bilinenin değişmemesinden dolayı bilginin de değişmediği ilim, örfi-istilâhî ilim ise bilinen şey değiştiği için bilginin de değiştiği ilimdir. Dil, şiir, gramer gibi alanları kapsayan bu son ilimlerle uğraşan toplumlar ve onlarla ilgili yasalar değiştikçe bu ilimler de değişir ve başkalaşır. Keza fıkıh ve siyasete ilişkin bilgiler ve hükümlerde de zamana, şeriatlara ve farklı milletlere göre değişimler yaşanabilir. Filozofumuza göre İşrâkî bakış açısından hakiki ilimler zevk/keşfe dayalı olan (*zevkî-keşfî*) ve araştırma/düşünmeye dayalı olan (*bahsî-nazarî*) diye ikiye ayırır. Zevkî ilim, kıyas yöntemine ve delillere dayanarak değil, ancak İşrâkî nurlarla keşfe dayalı olarak elde edilir. Filozofumuz zevkî hikmete ulaşan az sayıda filozof olduğunu belirtir; bunlar arasında da Hermes, Pisagor, Platon ve Sühreverdî'nin isimlerini zikreder.²²

İslâm filozoflarının ilimler tasnifi aslında bir hikmet sistematiği olarak anlaşılabilir. Filozoflar hikmet kavramını çoğu zaman felsefenin müterâdifî olarak kullanıp felsefî sistemlerinin temel taşı kabul etmişlerdir.²³ Hikmet kavramı mana derinliği ve genişliğinden dolayı felsefe tarihi boyunca sistemler içerisinde farklı anlamlar kazanmıştır. Nitekim Şehrezûrî'nin hikmete yüklediği manayı anlamak, aslında hikmetin tarihî arkaplanıyla da alâkalıdır. Her ne kadar filozofumuz İşrâkî konumu sebebiyle hikmetin zevkî ve keşfî yönünü kendisi için hareket noktası kabul etse de onun hikmet anlayışını önceki filozofların hikmet anlayışından ayırarak düşünmek felsefî düşüncenin birikimselliği açısından doğru bir

²¹ Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye fî 'Ulûmi'l-hakâiki'r-Rabbâniyye*, thk. Necip Görgün, İstanbul: Elif Yay., 2004, c. I, s. 23-39.

²² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, thk. Hüseyin Ziyâî, Tahran: Müessese-i Mutalâât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993, s. 3-8.

²³ Tehânevî, 'Hikmet', *Keşşâfü Istilâhâti'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûç, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, c. I, s. 701; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yay. 1997, s. 23; Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yay., 2001, s. 87.

yaklaşım olmaz. Bu açıdan bakıldığında Şehrezûrî'nin hikmet sistematüğını daha iyi anlamak için hikmet kavramına ve önceki filozofların hikmete yüklediğı anlama bakmayı faydalı görüyoruz.

II. HİKMET

Genelde düşünce tarihinde, özelde İslâm felsefesinde ahlâkın hikmet kavramıyla temelden ilişkili olduğu bilinmektedir. Özellikle İşrâkî felsefede ahlâkî arınmanın hikmete ulaşmanın vazgeçilmez şartı olması hikmet kavramı üzerinde durmayı gerektirmektedir. Süryânice'de "Hakhmetha", İbrânice'de "hakhma" şeklinde kullanılan hikmet terimi, Arapça'ya "hakhma" kelimesinden geçmiştir. Klasik sözlüklerde Arapça "h-k-m" kökünden türetilen "hikmet" kelimesi "yargıda bulunmak" anlamındaki "hükm" kelimesinden gelmektedir.²⁴ İbn Düreyd'e (ö. 321/933) göre, "el-kelime mine'l-hikme" deyiminde geçen hikmet kelimesinde "alıkoymak, sakındırmak" anlamı vardır. Bu deyimle "insanı iyiye yönlendiren, kötü ve çirkin şeylerden alıkoyan" anlamı kastedilmektedir.²⁵ İbn Manzûr (ö. 1311) kelimenin Allah'a nispeti halinde "en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek", insana nispeti halinde ise "dengeli olma, orta yol üzerinde olma ve adalet" niteliğini taşıdığını, eski Arapların "muhakkem" kelimesini "hikmetli, tecrübeli, olgun kimse" anlamında kullandıklarını söyler ve beşerî hikmetin tecrübî birikimle ilgisine dikkat çeker.²⁶

"Hikmet" kavramını Yunanca'da "bilgelik" anlamına gelen "sophia" kavramı karşılar. Sokrates'e göre "sophia" insanı iyi kılan, insanın kendi doğasını gerçekleştirmesini ve mutluluğa erişmesini sağlayan, neyin iyi ve neyin kötü olduğunu gösteren bilgi, kısaca pratik bilgeliktir. Aristo ise en yüksek entelektüel erdem olarak nitelediğı hikmeti, var olan her şeyin ilk ilkeleri üzerinde düşünüp akıl yürütme yoluyla değişmez ve zorunlu varlıkların bilgisine ulaştırarak insanı Tanrı'ya yaklaştıran bilgelik türü olarak tanımlar.²⁷

Hikmetin İslâm dünyasında kavramsallaşmasına öncülük eden en önemli kaynak şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân'da hikmet on yerde kitap kelimesiyle birlikte olmak üzere yirmi yerde geçmektedir. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) yazdığı ve Kur'ân terminolojisine dair en eski kitap olarak kabul edilen *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'de hikmetin,

²⁴ Kutluer, 'Hikmet', **DiA**, c. XVII, s. 503.

²⁵ İbn Düreyd, **Cemheretü'l-lüga**, Beyrut: Dâru Sadr, trs., c. II, s. 186.

²⁶ İbn Manzûr, 'hkm', **Lisânü'l-Arab**, yay. haz. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türasi'l-Arabî, 1997, c. III, s. 270-273; Kutluer, **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, s. 117.

²⁷ Ahmet Cevizci, 'sophia', **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yay., 2000, s. 959.

Kur'ân'da emir ve nehiy kipleriyle geçen öğütler, anlayış ve ilim anlamında hüküm, peygamberlik, Kur'ân tefsiri ve bizzât Kur'ân olmak üzere beş manası olduğu belirtilir.²⁸

Tercüme faaliyetleriyle birlikte Antik Yunan'dan İslâm dünyasına intikal eden felsefe, yine Yunan geleneğine uygun olarak Kindî'den itibaren "hikmet sevgisi" şeklinde tarif edilmiş; felsefî literatürde sık sık birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu şekilde hikmet, felsefî bir anlam kazanmış ve zamanla İslâm felsefî ilimler sisteminin de genel adı olmuştur. Hikmetin dinî çağrışımını da dikkate alan İslâm filozofları hikmetin ilâhî yönünün de olduğunu düşünüyorlardı.²⁹ Bu felsefî geleneğin etkisiyle ahlâktaki dört temel faziletin ilkinde de hikmet denilmiştir. İlk İslâm filozoflarının felsefeyi hikmetin bizzât kendisi değil "hikmet sevgisi, hikmeti talep etmek" manasına geleceğini düşünmelerinde bir tevazu sâiki de vardır. İslâm düşünürlerinden bir kısmı ise hikmeti sadece peygamberlere has kılarken, çoğunluk ise hikmetin peygamberlerin dışındaki insanlara da nispet edilebileceği kanaatindedir.³⁰

Tercüme faaliyetlerinin ilk döneminde Aristo mantığının bazı bölümlerini Farsça'dan Arapça'ya tercüme eden Abdullah İbnü'l-Mukaffâ (ö. 142/759) *Kelile ve Dimne*'nin tercümesinde hikmeti "felsefî bilgi"³¹ anlamında kullanmıştır. Ünlü hekim Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861) İslâm dünyasında telif edilmiş ilk sistematik tıp kitaplarından biri olan eserine *Firdevsü'l-hikme* adını vermiştir. İslâm düşünce tarihinde Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997), Şehristânî (ö. 548/1153), Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) gibi düşünürler de hikmeti felsefe sevgisi olarak değerlendirmişlerdir.³²

İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî zaman zaman "hikmet" kavramını, daha yoğun olarak da "felsefe" terimini kullanmıştır. Filozof, felsefeyi "varlıkların hakikatini insanın gücü nispetinde bilmesi" şeklinde tarif etmektedir.³³ *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rusûmihâ* isimli eserinde aynı terimi, "düşünme gücüne ait bir erdem, küllî varlıkların hakikatini bilme ve gerektirdiği şekilde bu bilgiyi kullanma" şeklinde tanımlamıştır.³⁴ Ayrıca

²⁸ Muhammed Behiy, **İnanç ve Amelde Kur'âni Kavramlar**, trc. Ali Turgut, İstanbul: Yöneliş Yay., 1988, s. 31-34; Eyüp Bekiryazıcı, **Şihâbuddîn Sühreverdî'nin Hikmet-i İsrâk Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2000, s. 13.

²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm Felsefesi Tarihi**, ed: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap Yay., 2007, c. I, s. 41-43.

³⁰ Kutluer, 'Hikmet', **DİA**, c.XVII, s. 503-511.

³¹ Abdullah b. el-Mukaffâ, **Kelile ve Dimne**, trc. Hayreddin Karaman-Bekir Topaloğlu, İstanbul: Nesil Yay., 1990, s. 7.

³² Kutluer, 'Hikmet', **DİA**, s. 506

³³ Kindî, **Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye**, nşr. M. A. Ebû Ride, Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabiyye, 1950, s. 97.

³⁴ Kindî, **Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye**, s. 177-178.

o, felsefenin zirvesi olarak gördüğü metafiziği de “hikmetler hikmeti” şeklinde nitelemiş, dört temel erdemden birincisi olarak da hikmeti kabul etmiştir.³⁵

İhvân-ı Safâ (IV./X. y.y.) hikmeti, insan nefsinin mertebeleri açısından tanımlar ve gelenekteki nebâtî/şehvânî, hayvânî/gadabî, insanî/nâtık nefis mertebelerine melekî/hikemî ve kudsi/nebevî mertebelerini ekler. Hikmet mertebesine felsefî ilimlerle ve erdemli bir hayatla ulaşılır, bu ise güzel bir nefis eğitimiyle gerçekleşir.³⁶

Hikmeti, varlıkların en yüce gayesini konu edinmesi sebebiyle en üstün ilim olarak niteleyen ve onu “ezelî olanın bilgisi ile şeylerin en üstününü bilmektir” şeklinde tanımlayan Fârâbî *Tahsîlü's-sa'âde*'de hikmetin Mezopotamya'da Keldâniler arasında ortaya çıktığını buradan Mısır'a, oradan da Yunan'a geçip yazılı hale geldiğini, sonrasında Süryâniler'e, oradan da Araplar'a geçtiğini belirtir.³⁷

İslâm felsefesinde Fârâbî'nin halefî olarak bilinen İbn Sînâ'nın hikmet anlayışı geçmişin nihâî şekli, geleceğin de belirleyicisi olmuştur. Ona göre matematik, fizik, mantık, siyaset ve ahlâk gibi ilimler en genel anlamıyla hikmetin kapsamına girse de, özellikle konu ve kapsamaları bakımından cüz'i varlık alanlarını incelediklerinden tam olarak hikmet sayılmazlar; çünkü gerçek anlamda hikmet, metafiziktir.³⁸ İbn Sînâ her ne kadar hikmeti nazarî bilgi olarak değerlendirse de *Aksâmu'l-'ulûmi'l-'akliyye*'de amelî yöne vurgu yaparak hikmetin, kazanılması gereken fiilleri edinmeyi de kapsadığını belirtir.³⁹ *'Uyûnu'l-hikme*'de nazarî ve amelî alanı birleştirerek hikmeti bu iki alanda insan nefsinin yetkinliği şeklinde tarif etmiştir.⁴⁰

İslâm felsefesi tarihinde daha çok ahlâkçılığıyla tanınan Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh'in edebî bir üslûpla yaptığı hikmet tanımı özetle şöyledir: “Allah'ın kullarına verdiği en kıymetli bağış, dostlarına ikram ettiği en üstün cömertlik, varlığı sayesinde başka şeye ihtiyaç duyulmayan, yokluğunu hiçbir şeyin dolduramayacağı bir sermaye, aklın ışığı, varoluşun kendisine göre zuhûr ettiği kanun”.⁴¹ Bütün önceki İslâm filozofları gibi hikmetin sadece nazarî bilgilerle yetinmeyip erdemli bir ahlâkı kazanmakla mümkün olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh dört temel erdem (*hikmet, şecaat, iffet, adalet*)

³⁵ Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, s. 121-122; Kutluer, ‘Hikmet’, *DİA*, s. 506.

³⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. IV, s. 12-13; Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 151.

³⁷ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, thk. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Darü'l-Endülüs, 1983, s. 88.

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati-Saîd Zâyed; Kahire, h. 1363, s. 6, 15.

³⁹ İbn Sînâ, *Aksâmu'l-'ulûmi'l-'akliyye*, s.71-72.

⁴⁰ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, s. 63.

⁴¹ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, Abdurrahman Bedevî, Kâhîre: Dâru'l-Endelüs, 1983, s. 285-286.

anlayışını da devam ettirir. Bunlardan şecaat öfke gücünün, iffet şehvet gücünün, hikmet ise akıl gücünün erdemidir. Bu üç gücün erdemli olmasıyla da adalet erdemi ortaya çıkar.⁴²

Kendine özgü fikrî serüveni ile düşünce sahasında yepyeni sentezlerle tanınan Gazzâlî hikmet kavramını *İhyâu 'Ulûmi'd-din*'de ilim teriminin kapsamı içinde değerlendirir. "Ashâbu'l-hikme" şeklinde isimlendirdiği topluluğu "Allah'ı ve O'nun dinini bilen nebîler vârisi âlimler" ifadesiyle tanımlar.⁴³ Bununla birlikte *er-Risâletü'l-ledünniyye* isimli eserinde felsefî ilimler için "el-'ulûmu'l-hikemiyye" tâbirini kullanan Gazzâlî⁴⁴, "*Allah, hikmeti dilediğine verir ve kendisine hikmet verilene de büyük iyilik verilmiştir.*" (el-Bakara, 2/269) ayetinde geçen "hikmet" kavramının "ledünnî ilm"e işaret ettiğini ileri sürer. Buna göre filozofların ortaya koyduğu nazarî ve amelî ilimler öğrenilerek nesilden nesile intikal ettiği halde rabbânî öğrenim ya vahiy ya da ilham yoluyla gerçekleşir. Vahiy nebevî hikmete, ilham ise ledünnî hikmete karşılık gelir. Gazzâlî, hikmete ancak ledünnî ilimle ulaşılabileceği, bu mertebeye ulaşmamış insana hakîm denilemeyeceği kanaatinde dir.⁴⁵

İranlı çok yönlü bir düşünür ve âlim olan Nasîruddin et-Tûsî varlıkları, varlığı insanların iradî fiillerine bağlı olmayanlar ve varlığı bireyin tasavvur ve iradesine bağlı olanlar şeklinde iki kısma ayırır. Birinci kısma ait ilmi nazarî hikmet, ikinci kısma ait olanı amelî hikmet olarak isimlendirir. Her iki kısımdan hareketle de hikmet, "şeyleri oldukları hâl üzere bilmek ve işleri gereken şekilde yerine getirmek" şeklinde tarif eder. Filozofa göre bu iki hasleti kendisinde toplayan kimseye de yetkin bilge (*hakîm-i kâmil*) ve erdemli insan (*insan-ı fâzıl*) denir.⁴⁶ Tûsî, Asr sûresinin tefsirine dair bir çalışmada sûredeki "iman" ve "amel" kavramlarını nazarî ve amelî kuvvede yetkinleşme olarak şu şekilde yorumlamaktadır. "Asr'a andolsun ki! İnsan hiç şüphesiz hüsrân içindedir. Ancak inanıp yararlı işler işleyenler birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesna." (Asr, 103/1-3) (...) Ancak "inanıp", yani sûredeki "iman" kavramını "nazarî kuvvede yetkinleşme", "sâlih amel"i "amelî kuvvede yetkinleşme", birbirlerine "hakkı tavsiye etme"yi "nazarî bilgilerle insanların akıllarını yetkinleştirme", "sabrı tavsiye etme"yi "insanların ahlâkını yetkinleştirme" şeklinde yorumlamıştır.⁴⁷

⁴² Kutluer, **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, s. 155

⁴³ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 13 vd.

⁴⁴ Gazzâlî, 'er-Risâletü'l-ledünniyye', **Mecmuatür-Resâilü'l-Gazzâlî** içinde, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1406/1986, c. III, s. 93-98.

⁴⁵ Gazzâlî, 'er-Risâletü'l-ledünniyye', s. 102-107.

⁴⁶ Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 38.

⁴⁷ Nasîruddin Tûsî, 'Tefsîru Sûreti'l-Asr', **Evsâfu'l-Eşrâf (Seçkinlerin Ahlâkı)** içinde, trc. Anar Gafarov, İstanbul: İz Yay., 2009, s. 127.

Felsefî gelenekte genel olarak hikmete, “en önemli erdem, ilimlerin başı, kişiyi yetkinliğe götürecektir yol ve ulaşılabilecek gaye” şeklinde özetleyeceğimiz bir içerik yüklenmiştir. Hikmetin nazarî ve amelî kısımları da kişiyi bedenî ve ruhî yetkinliklere ulaştıracak vasıtalar olarak görülmektedir.

III. İŞRÂKÎ HİKMET

Şehrezûrî'nin İshrâkî gelenek içinde yer aldığını nazarı itibara alarak işrâk kavramı ve İshrâkî hikmetin mahiyetine işaret etmek yararlı olacaktır. “İshrâk” kavramı Arapça'da “ışığın açılması, parlama, güneşin doğması, aydınlanma ve doğu” anlamına gelen “şark” kelimesinden türetilmiştir.⁴⁸ Terim anlamında ise, akıl yürütmeye veya herhangi bir duyuşsal ve rasyonel bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma; keşfe ve zevke dayanan bilgi türü için kullanılır.⁴⁹ Felsefî bir metot ya da ekol olarak değerlendirildiğinde işrâk terimi başlıca şu anlamlara gelir:

- Derûnî müşâhede ve mistik tecrübeyi şart koşan bir yol ve akılların aydınlanmasından kaynaklanan bilgi, İlâhî hikmettir.
- Varlığın zuhur ve ışması demek olup, hikmeti keşfeden ve tecelliye ileten, şuur eylemi manasındadır.
- Eski İran bilgelerinin “ilâhî hikmet”i anlamındadır. Bu kavramsallaştırma coğrafi olarak değil, filozofların metodunun keşf ve müşâhedeye dayalı olmasındandır.⁵⁰

İshrâk kavramının ifade ettiği felsefî ekol ise, Sühreverdî tarafından kurulmuş olup İslâm düşünce geleneği içerisinde Meşşâî düşüncenin önemini yitirmeye başladığı dönemde ortaya çıktığı iddia edilen bir sistemdir. Bu ekolün Hermetizm, kadîm İran geleneği, Platonculuk ve Yeni-Platonculuk gibi pek çok felsefî gelenekten etkilenip çeşitli sûfi-tecrübî öğretileri bünyesinde barındırmasından dolayı sentezci olmakla birlikte özgün yönlerinin de bulunduğu ve kurucusunun Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktûl olduğu kabul edilir.

Nitekim Sühreverdî “İshrâkî hikmet” kavramıyla hikmete yeni bir boyut kazandırmıştır. Filozof, hikmeti “insan nefsinin bilgisizlikten ve maddî ilişkilerden arındıran ilâhî nurlar” şeklinde tarif eder. Bu nedenle insanî nefsin nurlar âlemini müşâhedesine engel olan bedenî ilişkilerden tamamıyla arınması gerekmektedir. Bilge olmak isteyen nazarî ve amelî yetkinlikle birlikte nurlar âleminin tefekkürü ile meşgul olarak kendini maddî âleme çeken her

⁴⁸ Mecidüddîn Muhammed b. Yakub el-Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut 1410/1995, s. 807.

⁴⁹ Mahmut Kaya, ‘İshrâkıyye’, *DİA*, c. XXIII, s. 435–438.

⁵⁰ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yay., 1986, s. 205-206.

türlü bağdan kurtulması gerekir. Bu ise, sıkıntı çekmeden, kolaylıkla ele geçirilecek bir netice değildir.⁵¹

Sühreverdî İşrâkî hikmeti sadece Yunanlılar'ın felsefesi olarak değil, kökeni eski Mısır ve İran bilgeliğine uzanan Grek felsefesinin önemli simalarını ve İslâm sûflerinin bir kısmını kapsayan kadîm bir ortak hikmet geleneği olarak görmektedir. Bu tasavvur aynı zamanda farklı bir felsefî metodu da içinde barındırmaktadır ki, o da hikmete Meşşâilerin kullandığı istidlâlin yanında aydınlanma ve mistik tecrübe yönteminin ilave edilmesidir. Filozofun İşrâk anlayışında coğrafi anlamda olmamakla birlikte, doğu-batı sembolizmi önemli bir yere sahiptir. Doğu, bilginin ve varoluşun kaynağı, batı ise nurlar âlemine nispetle karanlık olan maddî varlıklar âleminin yanında, bilginin yokluğunu da ifade eder. Var olan nurdur ve “varoluş işrâkî”, doğunun en doğusundan yani Nurlar Nuru'ndan derece derece yayılarak varlığın en aşağı mertebesine ulaşmak sûretiyle maddî âlemin karanlığı içine batarak kaybolur. Batının en batısı “varoluş işrâkî”nin battığı ve yokluğa büründüğü yerdir. Nur ise var olanların varoluşsal olarak bulunmasıdır ve bütün varlık âlemi nurlar hiyerarşisinden başka bir şey değildir.⁵²

Şehrezûrî İşrâkîliğin, hakikatın -Meşşâiler'in ifade ettiği gibi akıl ve burhanla değil de-Sühreverdî'de olduğu gibi keşf ve müşâhede ile elde edilebileceğini savunan bir ekol olduğunu belirtir.⁵³ Nitekim *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* isimli eserinde İşrâkî hikmetten kastedilenin keşfi ve zevkî hikmet olduğuna dikkat çeker; aynı zamanda bu kavramın, “doğuluların ve Eski İranlılar'ın hikmeti” manasında da kullanıldığını ifade eder. Zaten onların metodu da keşf ve zevk idi. Hakikatte işrâk tâbiri “cismânî isteklerden kurtulduktan sonra aklî nurların yetkin nefslere tecelli etmesi ve parlaması” manasında kullanılır. Filozofumuz Aristo dışındaki Yunan filozoflarının bu yöntemi kullandığını belirtir.⁵⁴

A. İŞRÂKÎ HİKMETİN KAYNAĞI VE MİŞKÂTÜ'N-NÜBÜVVE

Felsefe tarihi üzerine eserler kaleme alan Müslüman müelliflere göre felsefî bilgi nihayetinde Kur'ân-ı Kerim'deki hikmet kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Hikmetin tarihî

⁵¹ Sühreverdî, 'Pertevnâme', **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk** içinde, Tahran: Müessese-i Mütâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî (Pijûhisgâh), 1993/1372, c. III, s. 81; 'Heyâkilü'n-nur', **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde**, c. III, s. 99; "Kitâbu't-Telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-'arşîyye", **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde**, c. I, s.109; Halide Yenen, **Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 98.

⁵² Nasr, 'Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul', **İslâm Düşüncesi Tarihi** içinde, Ed: M. M. Şerif, trc. M. Alper Tuğsuz, İstanbul: İnsan Yay., 1990, c.I, s. 417.

⁵³ Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 376-377.

⁵⁴ Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk**, thk. Hüseyin Ziyâî, Tahran: Müessese-i Mutâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1993, s. 16.

kökleri de nebevî kaynağa dayandırılmakta olup bu şekilde felsefî bilgi eşyanın tabiatına dair gerçek bilgiyi temsil eden ve tarihî süreci itibariyle nübüvvet kaynaklı bilgilerden de nasiplenmiş bir bilgi türü olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁵

İslâm düşüncesinde peygamberlik kandili (*mişkâtü'n-nübüvve*) şeklinde isimlendirilen mânevî ışık hikmetin sürekliliğini, evrenselliğini ve nebevî boyutunu göstermektedir. İlâhî olan bilgi beşerî düzeye iki koldan intikal eder. Bunlardan biri peygamberin metafizik âlemle irtibat şekli olan vahiy, diğeri ise filozofun metafizik âlemle irtibat şekli olan ilhamdır. Filozofların elde ettiği bilgiler ya nübüvvet kandilinden yahut da nebevî ilkeler kaynağından süzülen bilgilerdir.⁵⁶

Hikmetin nebevî kaynağına vurgu yapan Şehrezûrî'ye göre hikmet, varlıkların mâhiyet ve hakikatini bilmekten ibarettir. İnsan türünün ıslahı için görevlendirilmiş bulunan peygamberler, beşerî bir öğretime gerek olmaksızın ve çok kısa zamanda bu hikmetin hakikatine vâkıf kılınabilirler. Bu durumda hikmet nübüvvet aracılığıyla verilmiş olmaktadır. Aslında mutlak hikmet sahibi Allah'tır. Dolayısıyla hikmetten nasibi olanlara istiâre yoluyla hakîm denilebilir. Böylece hikmet, Allah'a manevî olarak yaklaşıtııcı bir vasıf olmaktadır. O'na yakın olmaktan ve O'nun celalini müşâhede etmekten daha ebedî ve kalıcı bir mutluluk da düşünülemez.⁵⁷

Aslında Sühreverdî'den de önce İbn Vahşiyye (ö. 291/914) İşrâkîlik'in kaynağını Hermes'e dayandırmış, gelişmesinin de Hermes'in halefleri sayesinde olduğunu belirtmişti. Onun iddiasına göre Hermes'in halefleri dört kategoride değerlendirilmektedir. İlk iki grup, Hermes'in çocukları ve erkek kardeşlerinden müteşekkil olup bu gruptakiler, aralarına hiçbir yabancı almayarak Hermes'in sırrını korumuşlardır. Ancak üçüncü grup olan Hermes'in kızkardeşinin çocukları yabancılarla temas kurmak sûretiyle öğretinin bazı sırlarının açığa çıkmasına ve başkaları tarafından öğrenilmesine sebebiyet vermişlerdir. İşte bu üçüncüsü, aynı zamanda Mısırlı din adamları sınıfını da oluşturan İşrâkî grup olarak da anılmışlardır.⁵⁸ Hermes'in haleflerinden dördüncü grup Meşşâiler'dir.⁵⁹

Sühreverdî de İşrâkî hikmetin kendisiyle başlamadığını kabul eder. Ona göre, birçok peygamberin de işaret ettiği gibi, İşrâkîliğin kökleri eski Hint ve İran bilgelerine kadar uzanan bir geleneğe dayanır. Bu hikmet, Hermes'le başlayıp Agathodemon, Kiyumarth, Feridun,

⁵⁵ Hikmet Yaman, 'Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa', **A.Ü.İ.F. Dergisi**, sy. 52, 2010/1 , s. 199.

⁵⁶ Serap Kılıç, **İbn Miskeveyh ve Ezefî Hikmet**, İstanbul: İnsan Yay., s. 115.

⁵⁷ Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 36; Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul: İz Yay., 1996, s. 100.

⁵⁸ Nasr, 'Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul', **İslâm Düşüncesi Tarihi** içinde, s. 417.

⁵⁹ Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, s. 107.

Keyhusrev gibi isimlerle Pisagor (M.Ö. 500), Empedokles (M.Ö. 432), Sokrat (M.Ö. 399), Asclepius ve Platon (M.Ö. 348) gibi Grek felsefesinin belirli simalarını ve Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 847), Hallâc-ı Mansur (ö. 922), Ebû Sehl et-Tüsterî (ö. 896[?]) gibi İslâm sûfilerini de kapsayan sentezci bir felsefedir.⁶⁰ Bu silsilenin son halkası olan Sühreverdî de küllî ve ebedî hikmetten pay almıştır.⁶¹ İşrâkî hikmetin en önemli kaynakları arasında Platon ve Yeni Platonculuk yer alır. Bu akımın Müslüman temsilcisi olan Sühreverdî de “hâlidî hikmet”in kendi zamanına gelmesinde en büyük etkiye sahip olan kişinin Platon olduğunu belirtip onun şu görüşlerine yer verir: “Her kim hakikate giden yolda bir yolcuysa, o benim yoldaşım ve bu yolda yardımcımdır.”⁶² Sonuçta Sühreverdî’ye göre felsefenin ustası Platon’la ondan önceki Hermes’in takip ettikleri yolun aynı olduğunu görürüz.

Şehrezûrî, çalışmamızın asıl referanslarından olan ansiklopedik eseri *Nüzhetü’l-ervâh*’ta hikmetin tarihini Hz. Âdem ile başlatıp Şit, İdris, Nuh, Şuayb, Davud, Süleyman peygamberlerle devam ettirmektedir. “Hikmetin sütunları” olarak bilinen Antik Yunan filozoflarının arkhe hakkındaki düşüncelerini Tevrat ve Kur’ân’ın öğretileriyle uzlaştıran Şehrezûrî, Pisagor’un Mısır’da geometriyi öğrendikten sonra Hz. Süleyman’a tâbi olanlardan tabiat ilimlerini ve ilâhiyyâtı öğrendiğini ileri sürer. Pisagor’un öğrencisi olan Sokrat Antik Yunan’da şirkle mücadele etmiş; Platon da tabiat, metafizik ve matematik ilimlerinde uzmanlaşmış, hayatının sonuna doğru kendini ibadete vermiştir. Aristo ise Yunan diyarında şirki ortadan kaldıran Zülkarneyn’e (Büyük İskender) yardımcı olmuştur.⁶³

İşrâkî felsefenin İslâm âleminde kurucusu şüphesiz Sühreverdî’dir. Onun en yakın takipçisi Şehrezûrî olup İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Kutbeddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), Celaleddîn ed-Devvânî (ö. 907/1502) Emîr Hüseyin el-Meybûdî (ö. 904/1499), Vedûd et-Tebrîzî (ö. X.yy./XVI.yy.), Giyâseddîn Mansûr eş-Şîrâzî (ö. 949/1501), Necmeddîn Mahmûd et-Tebrîzî (ö. XI.yy. başları/XVII.yy. başları), Molla Sadra’nın ustası da olan Mîr Dâmâd (ö. 1040/1631) nihayet Molla Sadra diye meşhur olan Sadreddîn Şîrâzî (ö. 1050/1640) bu zümreye mensuplardır.⁶⁴ İşrâkî felsefe üzerine çalışmalarda bulunan Hüseyin Ziyâî VII/XIII. yüzyılda İşrâkî geleneği iki ana akımda değerlendirir. Bunların birincisi *Hikmetü’l-İşrâk*’a ilk

⁶⁰ Sühreverdî, ‘Kitâbü’l-Meşâri ve’l-Mutarahât’, **Mecmuatu musannefâti Şeyh-i İşrâk** içinde, nşr. H.Corbin, Tahran: Müessesese-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993, c. I, s. 502-503.

⁶¹ John Walbridge, ‘Sühreverdî ve İşrakilik’, **İslâm Felsefesine Giriş** içinde, ed: Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yay., 2007, s. 226-227.

⁶² Sühreverdî, ‘Hikmetü’l-İşrâk’ **Mecmuatu musannefâti Şeyh-i İşrâk** içinde, Tahran: Müessesese-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, nşr. Henry Corbin, Tahran 1993, s. 10-11.

⁶³ Şehrezûrî, **Nüzhetü’l-ervâh**, s. 42-47.

⁶⁴ Nasr, ‘Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul’, **İslâm Düşüncesi Tarihi** içinde, s. 434.

şerhi yazan Şemseddin Şehrezûrî ile temsil edilen akım, ikincisi İşrâkî sembolizmini Meşşâî terimlerle açıklayan İbn Kemmûne'dir.⁶⁵

Seyyid Hüseyin Nasr'ın değerlendirmesine göre İşrâkî ekol, esasî İslâm olan dinler ve kültürler harmanı şeklinde nitelendirilebilir. Bu hikmet, hem metafiziksel hem de tarihsel olarak nazarî olmaktan çok, istidlâlî düşünce öncesi kadîm düşünce şekli olan ve aydınlanmaya dayalı zühd ve arınma yoluyla ulaşılmaya çalışılan sezgisel anlayışı ifade eder. Yani Sühreverdî'nin fikir dünyasında Platon ve Aristo felsefeleri, Zerdüş melek bilimi ve Hermetik fikirler birleşerek tüm bunların tasavvuf içerisine yerleştirildiği yeni bir hikmet ekolü doğmuştur.⁶⁶

Sühreverdî filozofları istidlâl (*bahs*) ve zevk (*keşf*) yöntemlerini kullanmaları açısından sınıflara ayırır. Buna göre filozoflar, teellühte⁶⁷ derinleşmiş ancak nazarî araştırmadan (*bahs*) yoksun, nazarî araştırmada derinleşmiş teellühten yoksun, hem teellühte hem de nazarî araştırmada uzmanlaşmış, teellühte derinleşip nazarî araştırmada orta veya zayıf bir durumda olan, nazarî araştırmada derinleşmiş, teellühte orta veya zayıf bir durumda olan, hem teellüh hem de nazarî araştırmada öğrenci seviyesinde olan, sadece teellüh yolunda öğrenci olan, sadece nazarî araştırma yolunda öğrenci olan şeklinde kategorize edilirler.⁶⁸ Filozof bu tasnife göre nazarî araştırmada derinleşmekle birlikte teellühten nasibini almayanları “ilâhî bilge” olarak kabul etmemektedir. Bu durumda onun Meşşâî filozofların ileri sürdüğü burhanî metodu yeterli görmediğini de söyleyebiliriz. Çünkü hikmet için âlemde hiç kesilmeyen bir maya mevcuttur. “El-hamîratü'l-kudsiyye” adını alan bu mukaddes mayaya muttali olmayanlar hakîm sınıfına dahil olamayacaktır. Bu maya “küçük ölüm”e sevkeden “tamis nur”la aydınlanma makamıdır. Bu makama eren bilge, cisimler âleminde yaşarken bedenî ilişkilerden soyutlanarak nurlar âlemine yükselir.⁶⁹

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta İşrâkîliğin esaslarını şöyle belirler: İşrâkın “malzemesinin tamamı akıl yürütme ve düşünceyle toplanmayıp onda sezgi, tefekkür ve zühdün de etkisi büyüktür. Bizim sözlerimiz istidlâle dayalı ve tefekkürün ürünü olduğundan, şüphecilerin şüphe ve yanıltmaları onu çürütemez. Kim hakikate giden yolda bir yolcuysa, o

⁶⁵ Hüseyin Ziyâî, ‘İşrâkî Gelenek’, **İslâm Felsefesi Tarihi** içinde, ed: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal, H. Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, c. II, s. 125-126.

⁶⁶ Nasr, ‘Şihabeddin Sühreverdî Maktûl’, **İslâm Düşüncesi Tarihi** içinde, s. 418.

⁶⁷ Teellüh, lügatte “kulluk yapmak, kullukta bulunmak, itaate çağırma” anlamlarına gelir. (İbn Manzûr, ‘Teellüh’, **Lisânu'l-Arab**, s. 190.)

⁶⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 10-11.

⁶⁹ Sühreverdî, **Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât**, s. 494, 502-503; Yenen, **a.e.**, s. 10.

benim arkadaşım ve bu yolda yardımcımdır.”⁷⁰ Şehrezûrî’ye göre bu yolu izlemenin temel şartı dünyevî bağlardan soyutlanma, tamamlayıcı şartı ise nazarî araştırmanın (*bahs*) hakkını verip, bu ikisini birleştirmektir.⁷¹ Kişinin hikmete ulaşamamasının asıl nedeni ise cismânî şehvetlere ve karanlık lezzetlere dalmasıdır.⁷² Kısacası hikmetin kadîm bir insanlık mirası olduğunu savunan İşrâkî filozoflar aynı zamanda hikmetin nebevî yönüne de vurgu yapar.

B. ŞEHREZÛRÎ’NİN HİKMET ANLAYIŞI

Şehrezûrî’ye göre hikmet, varlıkların mâhiyet ve hakikatlerini kavramaktan ibarettir.⁷³ eş-Şeceretü’l-İlahiyye’de Kur’ân’ın kendini hikmetle tavsif ettiğini belirten filozofumuz, Allah’ın bütün ilâhî ve nebevî emirleri nitelendirdiği en üstün ve en mükemmel sıfatın hikmet olduğunu söyler. Şehrezûrî hikmetle ilgili özellikle şu ayetleri zikreder:

“Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.” (el-Bakara, 2/269)

“Andolsun, biz Lokmân'a “Allah'a şükret” diye hikmet verdik. Kim şükrederse, ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse, bilsin ki Allah her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye lâyıktır.” (Lokman, 31/12)

“Hani annene ilham edilmesi gereken şeyleri ilham etmiştik.” (Tâhâ, 20/38)

“Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır. Allah, inanmayanlara azabı işte böyle verir.” (En’am, 6/125)

Şehrezûrî hikmetle ilgili hadis olarak kabul ettiği bazı sözlere de yer verir. Bunlardan biri şu şekildedir: Amr b. As İskenderiye’den Hz. Peygamber’in yanına döndüğünde Hz. Peygamber İskenderiye’de neler gördüğünü sordu. O da; “Ey Allah’ın Resulü! Bir kısım insanlar gördüm ki taylasan giyinip daire şeklinde toplanıyorlar ve –Allah ona lanet etsin- Aristo isimli bir adamı zikrediyorlardı. Bu söz üzerine Hz. Peygamber, “Sus ey Amr! Aristo nebi idi, fakat kavmi onun kıymetini bilmedi.” buyurdular.⁷⁴

⁷⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 10-11.

⁷¹ Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-ervâh*, s. 375-377.

⁷² Şehrezûrî, *Kitâbu’r-Rumûz ve’l-emsâli’l-lâhûtiyye fi’l-envâri’l-mücerredeti’l-melekûtiyye*, Müstensih: Abdurrahman b. Ahmed, h. 687, v. 4b. (Sonraki dipnotlarda ‘Rumûz’ şeklinde kısaltılacaktır.)

⁷³ Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-ervâh*, s. 35-38.

⁷⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. I, s. 7. Her ne kadar Şehrezûrî bu ifadeleri hadis olarak zikretse de hadis kaynaklarında bu ifadelere rastlanmamaktadır.

Şehrezûrî hikmet hakkında önceki filozofların sözlerine de yer verir. Meselâ, Demokritos şöyle demiştir: “Hikmet, nefsin inceltilmesi (*taltîf*) ve fikrin terbiye edilmesidir. Bundan dolayı düşüncelerinizi hakikatlerden faydalanmak sûretiyle terbiye ediniz. Ruhlarınızı da fâni âlemden kurtulmak ve bâki âlemlerle irtibat kurmak sûretiyle temizleyiniz.”

Sokrates der ki: “Bize her gelen, hikmet sahibi olduğunu ileri sürüyor. Gerçek hakîm yalnızca Allah Teâlâ’dır. Hikmet yüceliğin merdivenidir. Kim ondan yoksun olursa Allah Teâlâ’ya yakınlıktan da yoksun kalır.”

Şehrezûrî’nin Platon’a atfettiği ifadeler de şu şekildedir:

“Bâri Teâlâ hikmetten daha büyük bir nimet vermedi.”

“Bedenlerin ölümü çürümesiyle, ruhların ölümü ise hikmeti bilmemekle olur.”

“Nasıl bu dünyayı aydınlatan bir güneş varsa ve onun aydınlığında insan vakitleri biliyor, maddî âlemi tanıyıp ayırt edebiliyorsa, aynen bunun gibi nefsleri aydınlatan bir güneş vardır; o da hikmettir. Hikmet parlaklık bakımından güneşten daha güçlüdür.”

Filozofumuz Muallim-i Evvel Aristo’ya atfen şu ifadelere yer verir:

“Hakîm olmayan sakîmdir (aşağı ve önemsiz). Eğer hikmet dünya hayrı ise sevabı da âhret hayrıdır. Kendisine yönlendirildiğim en hakikatli şey hikmettir. Şayet hikmet nefsten uzaklaşırsa o nefis göz körlüğüne uğramış gibi olur ve lambanın ışıktan uzaklaşması gibidir.”⁷⁵

Şehrezûrî diğer bazı filozofların hikmet hakkında şu ifadelerine yer verir:

“Hikmetin özü ve cevheri nur, gayesi hakikat, sâiki ilham, meskeni kalp, kefilî akıl, ilham edicisi Allah, dışı vurma vasıtası lisandır. Yücelmek için ilimlerle nefsin terbiye et ve olgunlaştır. Zira hikmet bütünün evidir. Nefs onun için cam fanus, ilim onun kandili, hikmetullah da onun yağıdır. Işık vermesi durumunda sen canlanırsın, aksi halde ölürsün.”⁷⁶

Hikmeti bütün erdemlerin anası gören Şehrezûrî, hikmetin Nurlar Nuru’na ulaşmaya vesile olduğunu belirtir. Bu şekilde hikmetin nazarî ve amelî yönlerinin birbirini tamamlayan iki ana unsur olduğuna da işaret eder. Dünyada kişiye verilen en önemli hayır olan hikmetin mükâfatı da âhret yurdunu kazanmaktır. Hikmetin bir kişiden uzaklaşması durumunda lambanın gözden uzaklaşması gibi nefis kör göz gibi olur.⁷⁷ Hikmeti “mevcudâtın özlerinin bilinmesi” şeklinde de niteleyen Şehrezûrî, öğretim yollarına göre de hikmetin isimlerin

⁷⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. I, s. 7-8.

⁷⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. I, s. 19.

⁷⁷ Şehrezûrî, *Rumûz*, v. 2a.

değişeceğini belirtir. Şöyle ki, bazı kimseler hikmeti beşerî bir yöntem olmaksızın kolaylıkla alır. İnsan türünü ıslahla memur yüksek sınıfın bu yolla elde ettiği hikmete “nübüvvet” denir. Eğer bu hikmeti öğretme yolu eğitim-öğretim yoluyla olursa buna da “felsefe” denir. Netice itibarıyla Kur’ân, hadis ve velîlerin öğretilerinin tamamı hikmet olmaktadır. Mutlak hikmet sahibi Allah’tır. Allah kendi zâtını hikmetle nitelemiştir. Tüm kullar O’na yakınlığı nispetinde hikmetten pay alırlar.⁷⁸ Bu durumda beşerî tecrübelerle ihtiyaç duymaksızın Allah’ın lütfuyla mevcudâtın hakikatine ulaşan Âdem, Şit, Nuh, Şuayb, Davud ve Süleyman peygamberler aynı zamanda birer hakîm idiler.⁷⁹

Şehrezûrî’ye göre hikmet ehli yüce âlemleri över, unsurlar âlemi olarak nitelediği aşağı âlemi, cismânî şeyleri yererler. Çünkü hikmete dair bilgiler kişiyi cismânî âlemden soyut nurânî âlemlere ulaştıran bilgilerdir. Bu bilgiler gerçek hikmet sahibi olan filozoflarla peygamberler tarafından ortaya konur.⁸⁰ Kişi hikmet sayesinde kendini şüphelerden arındırır,⁸¹ nefsinin ezeli nurla aydınlatır; bu şekilde kendisinde hikmetin nuru ve ziyası parlar. Hikmete ulaştığında kendisine hiçbir şey gizli kalmaz. Bu şekilde kişi zâhidlerden olur ve kendi katında bu dünyanın ve cismânî şeylerin kıymeti kalmaz.⁸²

1. Hikmetin Kısımları

Şehrezûrî hikmete dair ilimleri “bizâtihi kendisi için istenen ilim” şeklinde ifade eder. Bu ilimlerden birincisi, varlığına yahut yokluğuna hiçbir şekilde etkide bulunamadığımız varlıklar hakkında elde ettiğimiz kesin bilgilerden oluşan nazarî hikmet; ikincisi ise insan gücünün varoluşuna tesir ettiği şeyler hakkındaki bilgilerden oluşan amelî hikmettir.⁸³

Nazarî hikmeti önceki düşünürlerin tabi’î, riyâzî ve İlâhî olmak üzere üç kısma ayırdığını belirten Şehrezûrî, hikmetin bu kısmını, varlığı ve yokluğu cismânî maddelere bağlı olan ve olmayan şeylerle ilgili olması bakımından ikiye ayırır; varlığı ve yokluğu cismânî maddelere bağlı olmayan şeylere dair ilimleri “ilmü’l-İlâhî” şeklinde isimlendirir. Varlığı ve yokluğu cismânî maddelere bağlı olanlara dair ilimler ise ikiye ayırır:

1. Madde ile alâkası mümkün olanlara dair ilim: Bu “ilmü’l-küllî” şeklinde isimlendirilir. Bu bölümde varlığın vahdet, kesret, illiyet, ma’luliyet gibi küllî kavramlarla ifade edilen özellikleri değerlendirilir.

⁷⁸ Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-ervâh*, s. 36; a.mlf., *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. I, s. 16-18.

⁷⁹ Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-ervâh*, s. 36.

⁸⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. I, s. 14; a.mlf., *Rumûz*, v. 2a.

⁸¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 172.

⁸² Şehrezûrî, *Rumûz*, v. 2a.

⁸³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. I, s. 21-22.

2. Madde ile bağlantısı zorunlu olanlar hakkındaki ilimler: Bu ilimler de ikiye ayrılır.

a) Maddesinden soyutlanmasıyla (*tecrîd*) tasavvuru mümkün olanlara ilişkin ilimler: Matematik (*riyâziyât/ta'limî ilimler*) bu kısma girer. Bu ilimler zihnin tamamen dış duylardan soyutladığı, zihinde var oluşlarında maddeye ihtiyaçları olmayanlar hakkındaki ilimlerdir.

b) Maddesinden soyutlanmasıyla tasavvuru mümkün olmayanlar hakkındaki ilimler. Felekler ile unsurlar hakkındaki ilimler bu kısma girer.⁸⁴

Şehrezûrî amelî hikmeti “insan gücünün var oluşuna tesir ettiği, alışkanlıklarla kazanılan hikmet türü” şeklinde tarif eder. Bu hikmetin gayesi tamamıyla hayrı elde etmektir. Filozofumuz amelî hikmeti iki başlık altında inceler.

1. Bireyin kendisiyle ilgili olan hikmet: İnsanın dünya ve ahiret mutluluğuna ilişkin olan hikmettir. Filozofumuz bunu “ahlâk ilmi (*ilmü'l-ahlâk*)” olarak isimlendirir ve bu alanla ilgili eserlere örnek olarak Aristo'nun ve İbn Miskeveyh'in kitaplarını zikreder.

2. Toplumla ilgili olan hikmet: Hikmetin bu kısmı insan topluluklarının oluşturduğu toplumu ilgilendiren hikmettir. İki kısma ayrılır:

a) Hikmet-i Menziliyye: Hikmetin ev halkıyla ilgili kısmıdır. Bunun gayesi ev içerisinde anne, baba, çocuklar ve hizmetçilerin hak ve sorumluluklarını düzenlemektir.

b) Hikmet-i Medeniyye: Şehir halkıyla ilgili kısmıdır. Filozofumuz bu hikmeti de ikiye ayırır. Birincisi şehirlerde uygulanan siyaset, siyaset türleri ve üstün siyasetin hangisi olduğu, sultanın özellikleri gibi konuları ele alan siyaset ilmi (*ilmü's-siyâse*); ikincisi şeriat ve peygamberlik gibi konuları ele alan yasalar ilmidir (*ilmü'n-nevâmis*).⁸⁵

Amelî hikmet elde edilişi bakımından nazarî hikmetten önce gelir. Çünkü akledilirlerin idrâki nefsin berraklığına ve aydınlanmasına bağlıdır. Nefsin aydınlanması ise bireysel planda ahlâkın güzelleşmesi ve siyaseti yetkinlik düzeyine ulaştırmakla mümkündür.⁸⁶ Filozofumuz Fârâbî'ye atıfta bulunarak, felsefe tahsil etmek isteyen bir gencin sağlam karakterli olması, iyi bir terbiye görmesi; öncelikle Kur'ân, dil ve şeriat ilimlerini öğrenmesi; iffetli olması; fisk, fücür, hile ve yalandan uzak durması gerektiğine dikkat çeker. Nitekim ağacın olgunlaşması meyve vermesiyle olduğu gibi kişinin mutluluğa ulaşması da

⁸⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. I, s. 23-27.

⁸⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. I, s. 37-39. İbn Sînâ da tedbîrî'l-medîne başlığı altında bu ilmi aynı şekilde ikiye ayırmaktadır. Bunlardan biri dinlerle (*şerâi'*) ilgilenmekte, diğeri ise yönetim şekillerini (*siyâsât*) incelemektedir. (İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Dânişnâme-i Âlâi*, nşr. M. Mu'in, Tahran 1383, s. 10-11)

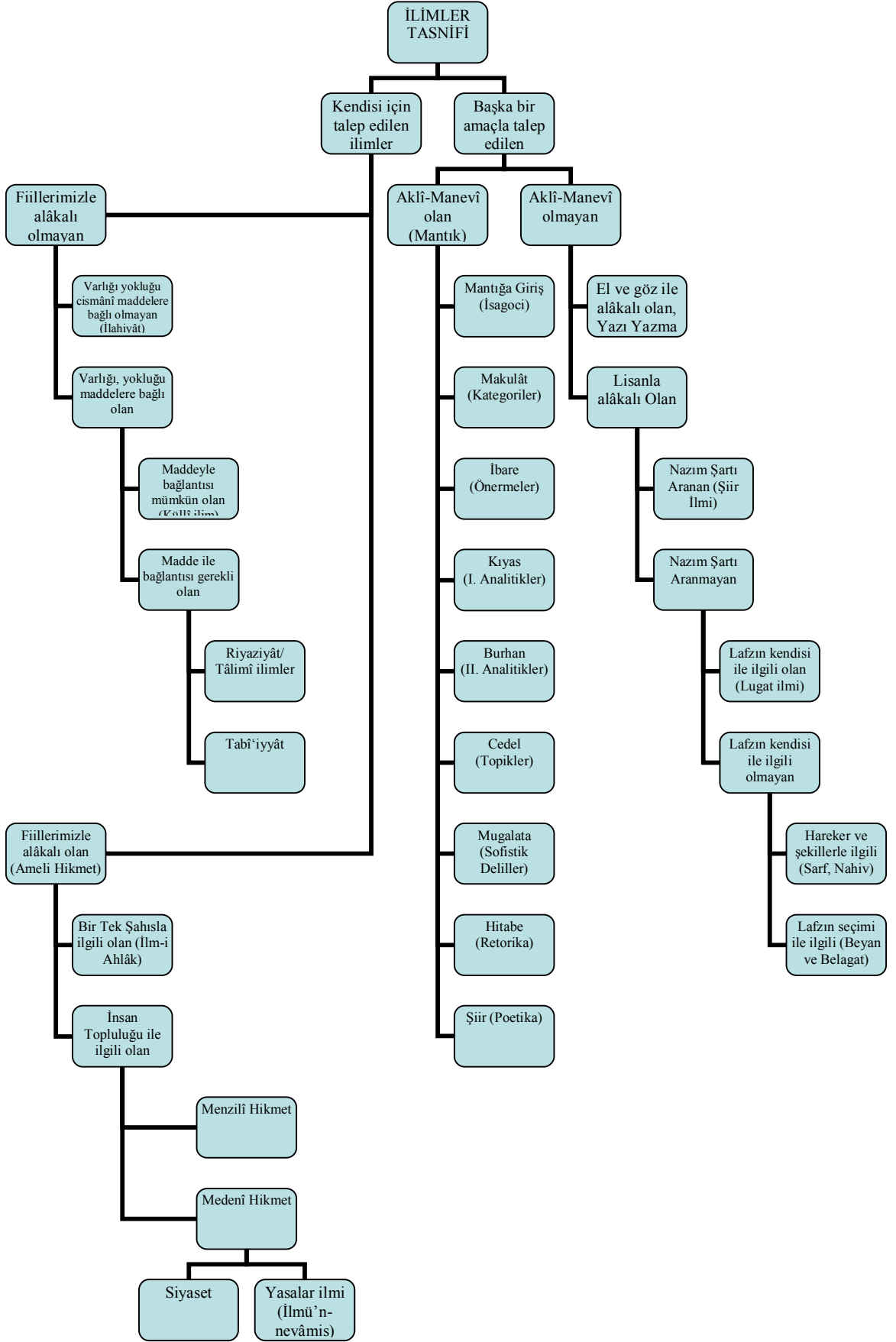
⁸⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 7-8.

ahlâkını güzelleştirmesiyle mümkündür.⁸⁷ Nazarî hikmeti kazanan kimse düşüncede yetkinliğe, amelî hikmeti kazanan da eylemlerinde yetkinliğe ulaşır. Hakiki mutluluğa ulaşmanın yolu bu iki hikmetin bir araya gelmesidir.⁸⁸ Bir insan, kendi ahlâkî yetkinliğini gerçekleştirdiği takdirde amelî hikmetten nazarî hikmete geçebilir.⁸⁹

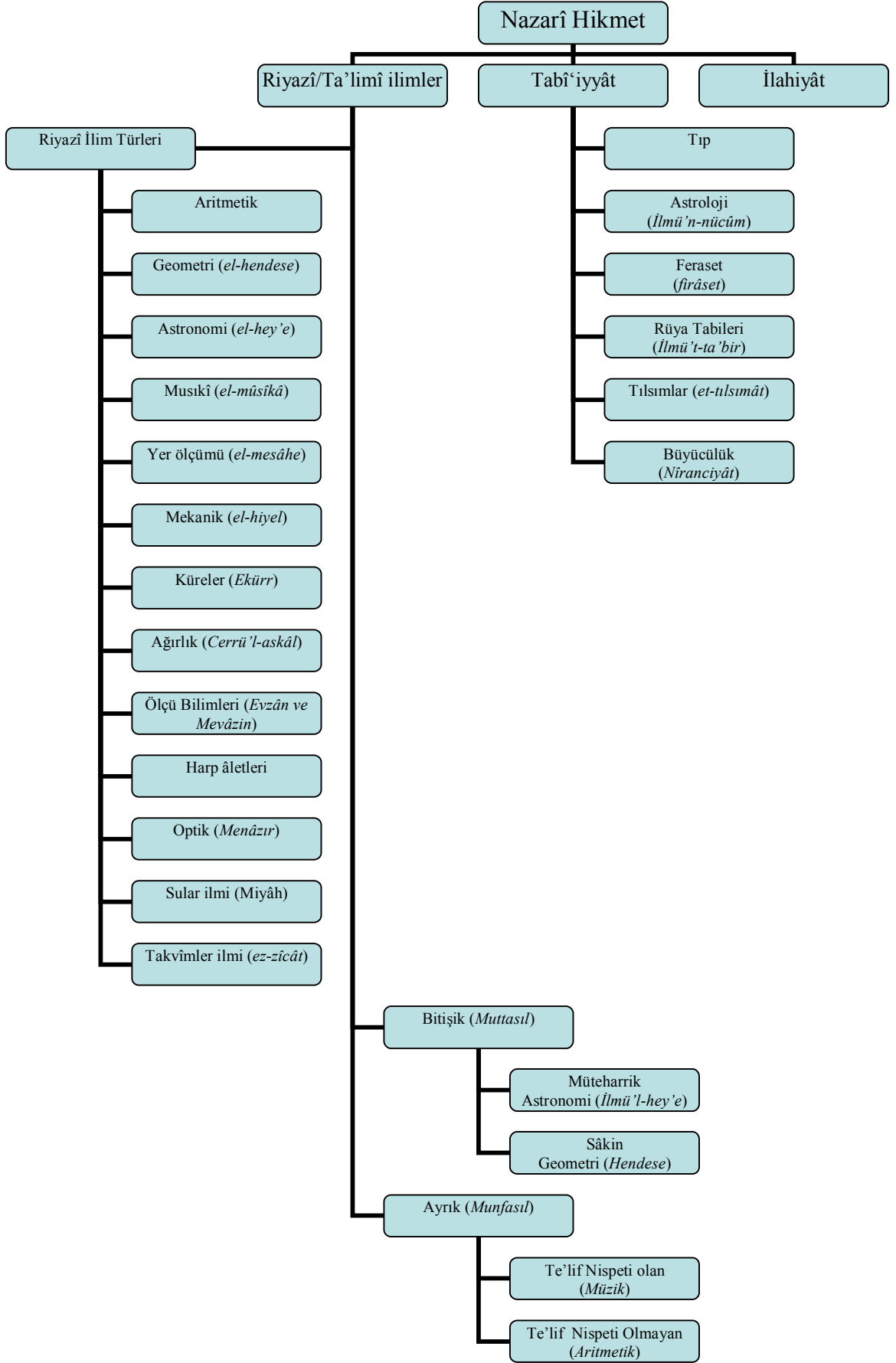
⁸⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 7.

⁸⁸ Şehrezûrî, *Şerhu't-telvîhât*, vr. 212a, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu, 819.

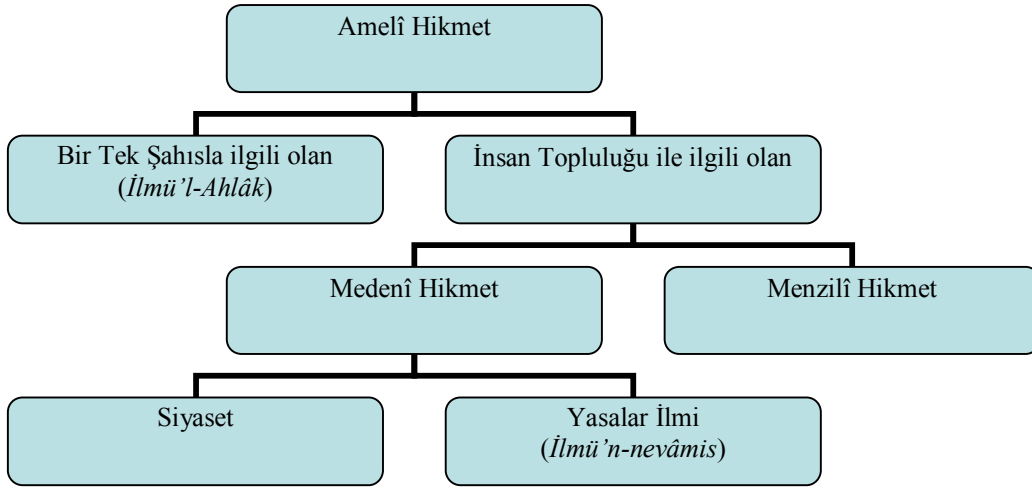
⁸⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 31.



Şekil 1 İlimler Tasnifi



Şekil 2 Nazarî Hikmetin Kısımları



Şekil 3 Amelî Hikmetin Kısımları

2. Hikmete Ulaşma Yolu Olarak Zevkî Metot

Şehrezûrî Grek ve Mısırlı bilgelerin tarihini bilmenin hikmetin öğrenimi için lüzumlu olduğuna işaret eder. Hikmetin tam anlamıyla tahsili “nübüvvet ve hikmetin sütunları” diye nitelendirilen şahsiyetlerin öğretilerini anlamakla mümkündür. Bununla birlikte dünyevî ve bedenî bağlantılardan soyutlanmaksızın da hikmetin esasına vâkîf olunamaz.⁹⁰

Şehrezûrî, üstadı Sühreverdi gibi hikmeti, bilgiye ulaşma noktasında bir metot olarak iki kısma ayırır. Bunlardan biri daha ziyade Meşşâiler’in kullandığı istidlâle dayanan, rasyonel çabayla bilgiye ulaşma yolu olan bahsî hikmettir. İkincisi ise, İshrâkî düşünceye has ve kadîm gelenekten tevârüs edilmiş olan sezgisel ve rûhânî tecrübelerine dayanan zevkî hikmet metodudur. Bahsî hikmet metodu delil ve burhana dayanmakta olup bu bilgi yöntemini benimseyen düşünürler bilgiyi tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırırlar. Şehrezûrî’ye göre bahsî hikmet motodunun temsilcileri Aristo ve onun takipçileri olan Meşşâî filozoflardır.⁹¹ Bu konuda kelâmcıları eleştiren filozofumuz onların ne nazar erbabının seviyesine ulaşabildiklerini ne de zevk ehlinin elde ettiklerine sahip olabildiklerini belirtir.⁹²

Şehrezûrî, müşâhedenin esas olduğu zevkî hikmetin aslında çok eski bir geleneğe dayandığını belirtir. Buna göre Hermes, Empedokles, Pisagor, Platon gibi hikmet ustalarıyla

⁹⁰ Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 33-34.

⁹¹ Şehrezûrî, **Rumûz**, v. 40b-41a; a.mlf., **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. III, s. 429.

⁹² Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 3b.

peygamberler zevkî hikmet metodunu kullanmışlardır.⁹³ Zevkî hikmet, herhangi bir delile dayanmaksızın bir takım hakikatleri Allah'ın kalbe ilkâ eylediği bir nur vasıtasıyla bilmektir. Bunun asıl yolu da “riyâzet ve mücâhede” denilen ahlâkî arınma, gelişme ve hazırlık çabasıdır. Şehrezûrî'ye göre müşâhede ve mükâşefe metodu ile ulaşılan bu bilgi bilgilerin en üstünü olma özelliği taşır.⁹⁴ Kişi, dünyevî bağlarını en aza indirip cismânî arzularından kurtulduğunda üstün melekeler kazanır ve bu sayede bedenlerine ait karanlıklardan soyutlanan nebiler, resuller ve müteellih filozofların ulaştığı hakikatleri idrâk edebilir. Bu yöntemi ancak gâfiller inkar eder ve kinlerinden dolayı bu bilgi edinme yolunu nazar ve istidlâl yoluna göre cahilce görürler.⁹⁵ Oysa kişi zevkî yola girdiğinde Allah'ın yardımıyla ilâhî bilgilerde yakînî düzeye ulaşır.⁹⁶

Aslında filozofumuz hikmeti elde etmede zevkî bilgi ile bahsî bilginin cem edilmesinin gerekliliğini düşünmektedir. Nitekim üstadı Sühreverdî'yi de “asrında tek olan, zevkî ve bahsî hikmeti kendinde birleştiren” şeklinde niteler. Bu ise zevk/keşf ve rasyonel düşünme metotlarının hakikate ulaşmada birlikte kullanılmasının gerekliliğini göstermektedir. Ona göre zevkî hikmet, yüce olanın himmetiyle rûhânî âlemi müşâhede etmeyi arzulayıp karanlık âlemden uzak duran, nefsinin yüce düşüncelerle ve mücâhedeyle terbiye eden Allah yolunun yolcusunun şahit olduğu hikmettir. Bahsî hikmet ise, Sühreverdî'nin temellerini attığı, veciz ifadelerle dile getirdiği, özellikle *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât* isimli eserinde açıkladığı hikmettir. Sühreverdî bu kitapta kadîm filozofların araştırmalarından faydalanıp Meşşâîler'in öne sürdüğü görüşleri çürüterek eski bilgelerin inancını sağlamlaştırmıştır. Bu konudaki ifadeler onun bahsî bilgiye vukûfiyetini göstermektedir. Ancak Sühreverdî felsefesini zevkî ve keşfî metot üzerine bina etmiştir.⁹⁷ Bu iki hikmeti (bahsî-zevkî hikmet) kendisinde birleştiren kişi Sühreverdî'dir. Şehrezûrî bunu bir mukayeseyle açıklar. Sühreverdî “Sen mi yoksa İbn Sînâ mı üstün?” şeklindeki bir soruya, “Bahsî hikmet alanında onunla ya eşit seviyedeyim ya da ondan üstünüm, keşf ve zevke dayalı hikmette ise ona karşı kesin bir üstünlüğüm var”⁹⁸ cevabını vermiştir. Bu durumda Şehrezûrî Meşşâîler'e ait hikmete ulaşma metodunu önemli görmekle birlikte İşrâkîler'in kullandığı keşf yönteminin Meşşâîler'in metodundan daha üstün ve sağlam olduğu kanaatindedir. Öyle ki mantık, tabi'îyyât ve

⁹³ Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 33-34; Kutluer, **Felsefe Tasavvuru**, s. 115.

⁹⁴ Şehrezûrî, **Rumûz**, v. 2a.

⁹⁵ Şehrezûrî, **Rumûz**, v. 22b.

⁹⁶ Şehrezûrî, **Rumûz**, v. 3b.

⁹⁷ Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 375-376.

⁹⁸ Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 381.

ilâhiyyât sahasında yetkinleşmek ancak zevkî hikmetle birleştiğinde hikmetin tamamlanmasına vesiledir.⁹⁹

Şehrezûrî İşrâkî hikmetin metodolojik boyutuyla birlikte coğrafi boyutunu da dikkate sunar. Bu hikmet, keşfi bilgiye dayanan “Doğuluların”, daha özel olarak Farslılar’ın hikmetidir. Yani bu geleneğin “İşrâk” kavramıyla anılmasının iki sebebi vardır. Bunlardan biri aklî nur ve parıltıların cismânî maddelerden soyutlanarak yetkin nefslerde ortaya çıkmasını en iyi ifade eden bir kavram olması, ikincisi Farslılar’ın bizzat zevkî ve keşfi metodu kullanmalarıyla alâkalıdır. Aristo ve takipçileri dışındaki eski Yunan filozofları her ne kadar bahsî metoda dayansalar da aslında keşfi gelenek içerisinde yer alırlar.¹⁰⁰

Şehrezûrî hermetik geleneğe bağlı eski filozofların da remizli dile müracaat ettiklerini belirtir. Zira hakikat halka açıklanmış olsaydı, soyutlama yeteneği zayıf olan halk bu hakikatleri inkâra yeltenecekti. İşte sembolik dilin kullanılması filozofa göre halkın hiç olmazsa sembollerin dış anlamlarından yararlanmalarını sağlayacaktır. Bu nedenle eski filozoflar remizli dil kullanarak halkın zâhirî manasından filozofların da bâtınî manasından istifade etmelerini hedeflemişlerdir. Bu metot aslında Allah’ın peygamberlere verdiği remizli kitabın metodudur. Şehrezûrî eski filozofların remizli dile müracaatının üç sebebi olduğunu söyler. Bunlar hikmetin ehil olmayanın eline geçip kötüye kullanılmasını önlemek, hikmetin gerçek tâliplerinin belli olmasını sağlamak, gizli anlamların kavranması uğrunda belli bir zorluğa katlanmayı göze alamayan tembelleri safdışı bırakmak, sembollerini anlamak için karakteri güçlendirip düşünceyi zorlamak sûretiyle ruhî kuvvetleri keskinleştirmek, kolaycılığa saptırmaktan sakındırmak ve hikmet tâlibine onu elde etme uğruna bedel ödemesi gerektiği fikrini aşılaktır.¹⁰¹

Önceki filozofların remizli ifadeler kullandıklarını vurgulayan Şehrezûrî, üstadı Sühreverdi’nin, eserleriyle önceki filozofların yanlış anlaşılma fikirlerinin ıslahına, remizli oluşundan dolayı ifadelerinde gizli olan fikirlerin izharına, icmalen söylediklerinin tafsiline, kapalı ifadelerinin açıklanmasına yönelik eserler kaleme aldığını belirtir. Bu nedenle Sühreverdi’nin bütün kitaplarının faydalı olduğunu, özellikle de *Hikmetü’l-İşrâk* adlı eserinin birçok garip nükteleri ve faydalı bilgileri içerdiğini ifade etmektedir.¹⁰² Ayrıca Şehrezûrî, üstadının felsefesinin zaman zaman yanlış anlaşılmasını kullandığı remizli dile bağlar.

⁹⁹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, s. 16.

¹⁰⁰ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, s. 16-17.

¹⁰¹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, s. 21, 24-25; Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 104-105.

¹⁰² Şehrezûrî, ‘Mukaddimetun li Şemseddin Muhammed Şehrezûrî alâ Kitâbi Hikmeti’l-İşrâk’ (Opera Metaphysica et Mystica II), *Mecmuatu musannefâti Şeyh İsrâk* içinde, nşr. Henry Corbin, Tahran: Müessesesi Mutâlaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993, c. II, s. 6-7.

Hakikatte bu remizli dilin bir dış, bir de i anlamı olup, asıl kastedilen i anlamdır. Dolayısıyla bu dili anlayamadığı için anlatılanı kabul etmeyen kişi, aslında o dilin kastetmediğı anlamı reddetmektedir. Ne var ki, şayet hakikat doğrudan, sembolsüz açıklanmış olsaydı çeşitli vehimler nedeniyle bazı kimseler onu inkâra yeltenecekti. Oysa remizli dilin kullanılmasıyla halk en azından remizlerin dış anlamlarından istifade edebilmektedir. Bu durumda filozoflar ve halk için en sağlam yol sembolik anlatımdır. Sembolik dilin kullanılmasının bir sakıncası varsa o da kimi insanların remizli ifadelerden yola çıkararak filozofların görüşleri arasında ihtilaf bulunduğu zannına kapılmalarıdır. Halbuki özü itibariyle bütün filozoflar aynı hakikati dile getirmektedirler.¹⁰³ Böylece şehrezûrî keşfi bilginin esaslarına vâkıf olmadıkları için zevke dayalı manevî tecrübeyi yaşamayanların metinlerdeki remizleri de yorumlayamayacakları kanaatindedir.¹⁰⁴

¹⁰³ şehrezûrî, **şerhu Hikmeti'l-İşrâk**, s. 25.

¹⁰⁴ şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 376.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİNİN PSİKOLOJİK TEMELLERİ

I. GENEL ÇERÇEVE

İslâm filozoflarının felsefî sistemlerinin yapıtaşlarını birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Filozofların sistemlerinde metafizik, epistemoloji, kozmoloji ve fizik birbirinden ayrılmaz disiplinler olarak karşımıza çıkmakta olup bütün bu disiplinlerin merkezinde psikoloji (*ilmü'n-nefs*) yer alır. Temelleri Platon ve Aristo'ya dayanan nefis teorisi bir yanıyla fizikten metafiziğe geçme imkanı sağlarken diğer yandan da ahlâk felsefesinin psikolojik zeminini oluşturmaktadır. Nitekim Kindî'den itibaren ahlâk ile psikoloji arasında kurulan irtibat daha sonra Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî tarafından devam ettirilmiştir. İbn Sînâ da ahlâkın rasyonel ve metafizik psikoloji ile olan derin irtibatını göstermesi yönüyle ahlâk sahasına önemli katkıda bulunmuştur. Nitekim İbn Sînâ ahlâkın nasıl olgunlaştırılacağından ziyade ahlâkın nasıl oluştuğuyla ilgilenmiştir.¹⁰⁵ Ahlâk ile psikoloji arasında kurulan irtibatı İbn Miskeveyh, Tûsî, Şehrezûrî ve sonraki dönem müelliflerde de görmemiz mümkündür. Bu açıdan bakıldığında Şehrezûrî'nin ahlâk anlayışını anlamak aslında genel olarak İslâm düşüncesinde oluşan nefis anlayışına göz atmak, özel olarak da Şehrezûrî'nin nefsin mâhiyeti, metafizik ve epistemolojik yönünü anlamakla doğrudan alâkalıdır.

Kelime olarak “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, insan, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular”¹⁰⁶ gibi anlamlarda kullanılan nefis, felsefî bir terim olarak “bitki ve hayvan türlerindeki canlılık” yanında “insanın psikolojik yeteneklerini kuşatan, bedenden bağımsız mânevî bir cevher” şeklinde açıklanmaktadır.¹⁰⁷ Buna göre nefis bir yandan insan, hayvan ve bitkiye nispet edilen, öte yandan da sadece insanı ve onun melekelerini kapsayan ortak bir isim olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁸

İslâm felsefesinde nefis teorisinin gelişiminde Yunan düşünce geleneğinin önemli etkisi olduğu bilinmektedir. Platon'un *Phaidon* ve *Timaios*, Aristo'nun *De Anima* ve *Parva Naturalia* isimli eserleri başta olmak üzere, Plotinus'un *Enneades*'in IV. ve VI.

¹⁰⁵ Kutluer, **İslâm Felsefe Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, s. 229-235.

¹⁰⁶ Süleyman Uludağ, 'Nefis', **DİA**, c. XXXII, s. 526-529.

¹⁰⁷ Ömer Türker, 'Nefis', **DİA**, c. XXXII, s. 529-531.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, 'Kitâbu'l-Hudûd', **Tis'u Resâil** içinde, İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1298; Ebu'l Bereket el-Bağdâdî, **Kitâbu'l-Mu'teber**, Haydarabad 1357, c. II, s. 302-308; Müfit Selim Saruhan, 'İbn Kemmûne'nin Nefis Hakkındaki Görüşleri', **Tasavvuf Dergisi**, 2005, sy. XV, s. 293.

bölümlerinden seçme ve yer yer açıklamalar içeren *Esulujya*'da nefisle ilgili teoriler işlenmiştir.¹⁰⁹ Platon nefsin rûhânî bir cevher olduğunu savunur. Aristo ise nefsi “bilkuvve canlı olan organik cismin ilk yetkinliği” olarak kabul eder. Ayrıca ona göre nefis canlı varlık türlerinin sahip olduğu şekil ve sûretten ibarettir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve sonraki dönem filozofları da Aristo'nun tanımını kullanmakla birlikte nefsin rûhânî bir cevher olduğu görüşündedir.¹¹⁰

Kindî nefsi bir cevher olarak değerlendirip kaynağının ilâhî olduğunu belirtir. Nefis, bilkuvve hayat sahibi tabîî cismin ilk yetkinliği ve kendisine ait kuvvelerin sayısınca hareketlerde bulunan aklî bir cevherdir. Özü bakımından nefis bir cevher ya da bir tür cevherîdir. Tür olması dolayısıyla da cisim değildir. Cisimlerden ibaret olan tekleri içine alan genel bir şeydir.¹¹¹ Fârâbî'ye göre nefis hayatı kabul eden tabîî cevherin mâhiyeti olup; fâil, sûret ve gaye olması itibariyle ilkedir. Nefis bedende olmasa bile tasarrufta bulunduğu kuvveleri bedendedir.¹¹² İbn Miskeveyh ise nefsi, cisim ve cismin parçası olmayan değişmez bir cevher olarak kabul eder.¹¹³ Nefsi “basit, ruhsal, diri, bilici ve etkin bir cevher” şeklinde tarif eden İhvân-ı Safâ, nefsin duyularla hissedilmeyen latîf varlık oluşu, sırf rûhânî cevher oluşu ve dört ahlâttan oluşan beden araziyle ilişkili oluşu şeklinde üç yönü olduğunu ifade eder.¹¹⁴ İbn Sînâ nefsi bazen insan, hayvan ve bitki için kullanılan, bazen de insan ve semavî varlıklar için kullanılan ortak bir kavram olarak kabul eder. İnsan, hayvan ve bitki için kullanıldığında “bilkuvve hayat sahibi tabîî cismin ilk yetkinliği” şeklindeki Aristocu tanımı tekrar etmekle birlikte insan ve semavî varlıklar için kullandığında “Cisimsiz bir cevherdir, cismin yetkinliğidir, bilkuvve ve bilfiil bir ilkeden hareketle cismin hareketlendiricisidir.” şeklinde tarif eder. Bilkuvve kaydı insanî nefsin, bilfiil kaydı ise melekî nefsin ayrımıdır.¹¹⁵ Tasavvufî düşüncede ise nefse ayrı bir önem verilir. Nefsi bilmeyi Yaratan'ı bilmenin en önemli koşullarından biri kabul eden mutasavvıflara göre eğitilmemiş nefis kötülüğün kaynağı olarak görülmüştür.¹¹⁶

İşrâkî düşüncenin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî bütün felsefesini nur kavramı üzerine inşa etmiş, insan nefsinin de Nurlar Nuru'ndan doğan bir nur olduğunu belirtmiştir. İnsan nefsi, kendi gerçekliğinde mücerret nur olduğu için kendinde apaçık,

¹⁰⁹ Fatih Toktaş, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul: Klasik Yay., 2004, s. 155.

¹¹⁰ Türker, 'Nefis' **DİA**, s. 529.

¹¹¹ Kindî, **Resâil**, s. 165.

¹¹² Fârâbî, **Fârâbî'nin Üç Eseri**, trc. Hüseyin Atay, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974, s. 148.

¹¹³ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 13.

¹¹⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, c. III, s. 306.

¹¹⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 31

¹¹⁶ Ahmet Ögke, **Kur'ân'da Nefs Kavramı**, İstanbul: İnsan Yay., 1997, s. 46.

zâtıyla kâim ve canlıdır. Cisim olmadığı gibi cismin özellikleri ile de nitelenemeyen, asla duyularla idrâk edilemeyen, aksine kendini ve diğer şeyleri bilen insanî nefis, bedenle ilişkisinin şiddeti sebebiyle kendini, yönetiminde olan bedeninde kaybetmiş ve ne olduğunu unutmuştur. Kâh kendini bedene nisbet edip “Ben bu bedenim” demekte; kâh kalbi aydınlandığında şüpheye düşüp “Ben bu beden miyim, değil miyim, yoksa başka bir şey miyim?” tarzındaki şaşkınlığı içinde bocalamaktadır. Oysa o, bu düşündüklerinden hiçbiri değildir; bunların hepsinden başkadır.¹¹⁷

II. ŞEHREZÛRÎ’NİN NEFS ANLAYIŞI

Nefse dair geleneksel görüşler ay-üstü ve ay-altı alem arasında kilit bir noktada bulunduğundan filozofların felsefî sistemlerini bütüncül bir gözle okumanın yolu ilk olarak nefis anlayışlarını değerlendirmekten geçer. Bu açıdan bakıldığında nefsin temelde üç yönüyle ele alınması gerekir. Birincisi nefsin varlığının ortaya konulması, ikincisi nefsin metafizik bilgiye ulaşmadaki rolü, üçüncüsü ise nefsin güçlerinin ahlâkî davranışlarla ilişkisi. Nitekim Şehrezûrî nefsi Allah ve sâbit akıllarla, cisimler ve mahlûkât arasında “mutavassıt güç” olarak değerlendirir. Buna göre nefis ulvî âlemle süflî âlem arasında yer almakta, kendisine zulmet ve bulanıklık bulaşmadığı takdirde yüksek nurlarla aydınlanması sebebiyle her iki tarafı da idrak etmektedir.¹¹⁸

Nefsin türleri konusunda Şehrezûrî –önceki Müslüman filozoflarda olduğu gibi- klasik Platoncu nefis tasnifine¹¹⁹ uygun olarak nefsi nebâtî, hayvânî ve insanî olmak üzere üç kategoride değerlendirir. Ahlâk psikolojisinin temelini oluşturan bu nefis mertebelerinden her biri kendisinden öncekilerin bütün özelliklerine sahip olup yetkinlik itibarıyla onlardan daha üstündür. Nebâtî nefis tabîî cismin beslenme (*gâziye*), büyüme (*nâmiye*) ve üreme (*müvellide*) yönlerinden ilk yetkinliğidir.¹²⁰ Basît unsurlar birbiriyle karışıp bitiştiklerinde terkip ve karışmaların aşamalarına göre madenler, bitkiler ve canlılar ortaya çıkar. Bitki çeşitlerinde his, hareket, şuur ve aynı zamanda soyut (*mücerred*) bir nefis bulunur; hayvanların yetkinlikleri ise tedricî olarak gelişir.¹²¹

¹¹⁷ Sühreverdî, ‘Bustânu’l-kulûb’, **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk** içinde, c. III, s. 368-369; Yenen, a.e., s. 39.

¹¹⁸ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 2a.

¹¹⁹ Platon, **Devlet**, trc. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 116-120, 427e-430e; Aristo, **Ruh Üzerine**, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay., 2000, s. 78-79; Mehmet Aydın, ‘İbn Sînâ’nın Mutluluk Anlayışı’, **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı** içinde, Ankara 1984, s. 435; Galen, **Kitâbü’l-ahlâk li-Câlinus**, nşr. P. Kraws, Kâhire 1937, s. 26.

¹²⁰ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye**, c. II, s. 534.

¹²¹ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye**, c. II, s. 425-427.

Nebâtî nefsin kuvvelerinden olan beslenme kuvvesinin görevi yenilen gıdaları bazı dönüşümlerden geçirerek bedenın ihtiyaçı olan bölgelerine göndermektir. Bu kuvvenin hizmetinde alıcı (*câzibe*), tutucu (*mâsike*), sindirici (*hâzime*) ve boşaltıcı (*dâfi'a*) olmak üzere dört kuvve bulunmaktadır.¹²² Büyüme kuvvesinin görevi bedenın her tarafının yetkinlik seviyesine ulaşmasını sağlamaktır. Beslenme kuvvesi bu kuvvenin hizmetinde çalışır. Çünkü beslenme kuvvesi gıdayı alırken bu gıdanın karşılığında bedende bir fazlalığın (büyümenin) olmasını gerekli kılmaz; büyüme kuvvesi neticesinde bedende, alınan besine paralel bir fazlalık (büyüme) oluşur.¹²³ Nebâtî nefsin üreme kuvvesi ise cisimdeki canlılık özelliklerini tohum, sperm gibi vasıtalarla saklayıp yeterli ortam oluştuğunda onları kendisi gibi bir varlıkta devam ettirmesini sağlar. Beslenme ve büyüme kuvveleri üreme kuvvesinin hizmetinde çalışır; çünkü canlılığın temel amacı türün varlığını devam ettirmektir; bu da üreme gücünün sağlıklı işlemesiyle gerçekleşir.¹²⁴

Hayvânî nefis, duyum ve hareket etkinlikleri bakımından tabîî cismin ilk yetkinliğidir; diğer ifadeyle maden ve bitkilere ait kuvvelerin birlikteliğinden ortaya çıkan en ileri yetkinliktir. Hayvânî nefis hareket, duyum ve algı yeteneği taşıması cihetiyle şerefli bir varlıktır. Bu nefsin güçleri “müdrıke” ve “muhayyile” olmak üzere ikiye ayrılır. Müdrıke “dış idrak kuvvesi (*zâhirî*)” ve “iç idrak kuvvesi (*bâtınî*)” vasıtasıyla fiillerini gerçekleştirir.¹²⁵ Şehrezûrî'nin nefsin dış ve iç idrak kuvveleriyle ilgili verdiği bilgiler genellikle geleneksel psikolojinin ve İbn Sînâ'nın tekrarından ibarettir. Buna göre dış idrak kuvvesi dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olmak üzere beş kısımda ele alınır. İç idrak kuvvesi ise hiss-i müşterek, hayal, vehim, muhayyile ve hâfıza olmak üzere beş tanedir.¹²⁶

Şehrezûrî Aristo ve İbn Sînâ tarafından ifade edilen nefis taksimini dış dünyadaki organik varlıkların yetkinliklerini ifade ederken kullanmaktadır. Bunun yanı sıra, Platon tarafından ifade edilen nefis sınıflandırmasını da nâtık nefsin yetkinliğini elde etmesini açıklama yöntemi olarak değerlendirir. Şehrezûrî'nin Platon'dan esinlenerek yaptığı açıklamalara göre insanın üç gücü bulunmaktadır. Bunlardan birisi nâtık nefis ve bunu destekleyen akıl, ikincisi şehvânî kuvve, üçüncüsü ise öfke kuvvesidir.¹²⁷

¹²² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 428-430.

¹²³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 431-432.

¹²⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 432-435.

¹²⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 443-445.

¹²⁶ Geniş bilgi için bkz. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 443- 507; a.mlf., *Rumûz*, vr. 52a-57b; Sühreverdî'de iç idrak güçleri için bkz. *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 203-216; İbn Sînâ'da iç idrak güçleri için bkz. İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima*, s. 39-45; a.mlf., *en-Necât*, s. 197-202.

¹²⁷ Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafizigi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 131.

A. NEFS-İ NÂTIKA

Şehrezûrî –geleneksel tanıma uygun olarak- nâtık nefsi “tümelleri idrak edip irade ile hareket eden tabîî cismin ilk yetkinliği” şeklinde tarif eder.¹²⁸ Nefs ile kastedilen şey aslında kişinin “ben” demesi durumunda “ben”den kastettiği şeydir.¹²⁹ İnsan, bedenini ya da bedeninin organlarını çoğu zaman düşünmediği halde nefsinden bir an bile habersiz olmayıp her daim kendini idrak eder.¹³⁰

Şehrezûrî, Aristo’dan beri revaçta olan nefs-i nâtikanın “nazarî akıl-amelî akıl” şeklindeki tasnifini kabul eder. Buna göre nefs-i nâtikanın biri yukarıya diğeri aşağıya bakan iki donanımı vardır. Tasavvur, tasdik ve akıl yürütme gibi zihinsel işlevi yürüten yetenek nazarî akıl, bedeninin nesnelere üzerindeki tasarrufunu yöneten yetenek amelî akıl adını alır.¹³¹ *Kitâbu’r-Rumûz*’da da aynı şekilde nurânî aklî cevheri iki kısma ayıran filozofumuz bedeni düzenleyip idare eden kısmı “amelî akıl”, rabbânî ve hakiki bilgileri elde eden kısmı ise “nazarî akıl” şeklinde isimlendirir. Amelî aklın üç yönü olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî birinci yönün insana has olan utanma, gülme, ağlama, üzüntü ve hırs gibi fiillerin meydana geldiği yön; ikincisinin sanatın elde edilmesi, ticaret, çiftçilik ve tayfalık gibi işlerdeki tasarruf; üçüncüsünün ise burhanî yolla adaletin güzelliği ve zulmün kötülüğü gibi fiillerin bilinmesini sağlayan yön olduğunu belirtir. Nazarî akıl ise nefsin bedeni ve organları harekete geçirmek sûretiyle yüce ilkelere etkilenip küllî ilimlerden rûhânî feyz almasıdır.¹³²

Şehrezûrî’ye göre nefis mekânı ve yönü olmayan, bütün cismânî özelliklerden soyutlanmış rûhânî, latîf varlıktır.¹³³ Nefsin ispata ihtiyaç duyulmayacak kadar apaçık bir gerçek olduğunu belirten filozofumuza göre onun bilinmesinin kendi özü dışında başka bir şeye ihtiyacı yoktur.¹³⁴ İnsanî nefsten (*nefs-i nâtika*) kastedilen aslında bir kimsenin “ben” dediğinde “ben”den kastettiği şeydir.¹³⁵ Çünkü insan bazen bir şeyi idrak ettiği halde idrak ettiği şeyin farkında olmaz. Bu durum idrak edilen şeyin görülememesinden olmayıp; letafeti, inceliği ve zuhûrunun şiddetinden kaynaklanmaktadır.¹³⁶ Filozofumuz; İbn Sînâ¹³⁷ ve

¹²⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 511; krş. İbn Sînâ, *Avicenna’s de anima*, s. 45-46; a.mlf., *en-Necât*, s. 202.

¹²⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 511.

¹³⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 517-518.

¹³¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 522; Sühreverdî’de nefs-i nâtika’nın güçleri için bkz. Sühreverdî, *Bustânu’l-kulûp*, s. 373; a.mlf., *et-Telvîhât*, s. 349-354.

¹³² Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 60b-61a.

¹³³ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 78a-78b.

¹³⁴ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 21b.

¹³⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 511.

¹³⁶ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 22a.

Sühreverdî’de¹³⁸ olduğu gibi “ben”lik kavramını nefsin varlığına delil olarak gösterir. Buna göre insan, nefsini bilmesi için kendi beninden başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Nitekim -İbn Sînâ’nın “uçan adam” istiaresiyle ortaya koyduğu gibi- bir kimse bütün organlarından, bütün idraklerden haberdar olmasa bile kendini, varlığını bilmesi kaçınılmazdır.¹³⁹

Bir kimsenin aradığı şey elinde olduğu halde onu araması gibi nefis sahibi insan da nefsin varlığı apaçık olmasına rağmen onun varlığının farkına varmakta zorlanabilir. Bu zorluğun sebebi, arayanla (*tâlib*) arananın (*matlûb*), bilenle (*âkil*) bilinenin (*ma’kûl*) kendisi ve tek şey olmasıdır. Âdeta nefis özünü talep ederken özü ona engel olmaktadır. Nefsin dışındaki şeylerin bilgisi fikir ve sezgi ile olurken insanın kendi özünü bilmesi ancak kuvvet ve âletleri terketmekle mümkündür.¹⁴⁰ Aslında delilin delillendirilen şeyden daha açık olması gerekliliğinden nefsin kanıtlanmaya ihtiyacı da yoktur; çünkü nefis işrâkî¹⁴¹ zuhûrun bizzât kendisidir.¹⁴² Yani nefsin varlığı apaçık bir gerçeklik olup kendisi dışında her şey onun varlığının farkında olmakla ispat edilir. Nefsin bileşik varlık (*mîzâc*) olduğunu savunan

¹³⁷ Nefsin varlığının bilinmesinin her şeyden açık olması, İbn Sînâ’nın kullandığı metaforu bize hatırlatmaktadır. Filozof sağlam akla sahip olan bir kimsenin nefsin varlığından kuşku duymayacağını ve nefsi hiçbir vasıtaya gerek kalmaksızın kavrayacağını bir metaforla şöyle izah eder: “Aramızdan birinin Allah tarafından doğuşundan itibaren, olgun yaşta yaratılmış olduğunu varsayalım. Onun yüzü dış dünyadan hiçbir şeyi görmeyecek şekilde perdeli olsun. Toprak üzerinde yer değiştirmesin, havada boşlukta bulunsun. Bu havanın kendisine yapacağı basıncı duymaması için, organları hiçbir yere dokunmasın ve ona hiçbir duyu vermemesi için ayrılmış olsun. Böyle bir insan gerçekten var olduğunu anlayacaktır; ne dış organlarının ne de iç organlarının ne beyninin ne de kendinde bulunan hayatî unsurların var olduğunu söyleyecektir. Bununla birlikte genişliği, uzunluğu ve derinliği olmayan bir varlık olarak var olduğunu anlayabilecektir. Hatta bu anda onun için bir el veya herhangi bir organ hayal etmenin mümkün olduğunu varsaysak, o, bunun kendi organlarından biri olduğunu idrak edemeyecektir. Bundan dolayı insan, kendisi olarak varlığını ispatladığı bu şey, insanların organlarının olup olmadığını bilmeksizin yine onun tarafından tanınabilmesidir.” Bu örnekle İbn Sînâ varlığını saptadığı özünün, bedeninden başka bir şey olduğunu ortaya koymuştur. (*Avicenna’s De Anima*, s. 16.)

¹³⁸ Sühreverdî de benzer şekilde nefsin varlığının ispata ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğunu ifade eder. Buna göre kişi, bütün cisimlerden ve arazlardan habersiz olsa hatta bedenini ya da bedeninin organlarının farkında olmasa bile kendine ait bilinci sürekli. Bazı organlarının yokluğunda bile idrakinin eksilmediği görülür. “Sen ne bedeninin bütününden ibaretsin ne de bedeninin bir parçandır. Eğer sen bu bütün olsaydın seni oluşturan organlarının tamamı senin karşında ve hatırında olmadığı için kendini hatırlamaman gerekirdi. Çünkü bedeninin içindeki kalp, beyin gibi organlar bilinmek için açılmaya (*teşrih*) muhtaçtırlar ve açmayınca onları göremezsin ve ne olduklarını bilemezsin. Oysa sen idrakine konu oluyorsun ve kendini idrak ediyorsun. O halde sen bütün bunlardan başkasın ve senin “sen”liğinin bu beden değildir. Senin zâtın ve senin dayanağın (*kavâm*) bazen unuttuğun bazen hatırladığın, akletmek istediğinde parçalayıp açmaksızın akledemediğin bir şey olamaz. Eğer zâtının seni sen yaptığı şeyin nerede bulunduğunu bilmek istersen, zâtın hakkında, iyice düşün; farzet ki hava boşluğunda hiçbir yere temas etmeksizin bulunmaktasın, duyulur âlem ve duyular âlemine ilişkin olan organların senin dışında; işte o zaman kendinin cisim olmadığını ve cisimde de bulunmadığını vasıtasız olarak bilirsin. Öyleyse sen bedeninden ve bedenine ait parçalardan başkasın.” (*Heyâkilü’n-nur*, s. 85; *Pertevnâme*, s. 23; *Bustânu’l-kulûb*, s. 363-364; *et-Telvîhât*, s. 342; akt: Yenen, a.e., s. 44.)

¹³⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 519.

¹⁴⁰ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 22b.

¹⁴¹ Epistemolojik bağlamda işrâk, akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke dayanan bilgi için kullanılır. Ontolojik açıdan işrâk, aklî nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhûr edip gerçeklik kazanmasıdır. Aynı zamanda işrâk, arınan insan nefsinin ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemâle ermesi şeklinde ahlâkî anlamda da kullanılır. (Mahmut Kaya, ‘İşrâkiyye’, *DİA*, c. XXIII, s. 435.)

¹⁴² Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 78a.

filozofları da eleştiren Şehrezûrî nefsin dışındaki diğer varlıkların unsurlardan meydana geldiğine; dolayısıyla ayrışıp çözülmesinin mümkün olduğuna;¹⁴³ ancak nefsin cüzlerin bileşiminden (*mürekkebe*) meydana gelmeyip basît bir varlık olduğuna¹⁴⁴ dikkat çeker. Nefs basît oluşundan dolayı tam tanımı had yoluyla mümkün olmayıp, ancak resm yoluyla yapılabilir. Bu ise onun hakikatini tanıtmayıp sadece ayırım imkanı (*temyîz*) verir.¹⁴⁵

Şehrezûrî bir şeyin “kendisi”ni idrakin o şeyin “lizâtihi” zuhuruyla aynı olduğunu savunur. Yani insanın “kendilik” bilgisi şuura eklenen soyut bir kavram değildir.¹⁴⁶ Bu açıdan nefsin bir an bile kendini unutması mümkün olmamakla birlikte;¹⁴⁷ nur ve zuhûrun kendisi olması itibariyle bilinmesi de zarurîdir. Bütün varlıklar, kendisi de bir nur olan nefs sayesinde görünür; nur ise kendi nefsinde görünen (*zâhir*), başkasını göstermesi cihetiyle gösterendir (*muzhir*). Salt (*mücerred*) nurun zuhûrdan başka hakikati olmayıp¹⁴⁸ cismânî âlemi aydınlatarak cismin sınırlarını aşmıştır. Bu bilgi türünde bilgi (*ilm*), bilinen (*ma'lûm*), bilen (*âlim*) aynı olduğundan ontolojik bir gerçeklik olarak zuhuru, onun kendini bilmesi için yeterlidir.¹⁴⁹ Bu durumda bütün niteliksel (*keyfiyet*) ve cisme ait özelliklerden uzak olan nefsin kendisinden gâfil olması mümkün değildir.¹⁵⁰ Şehrezûrî insanların çoğunun özünü kendi dışında arayarak hataya düştüklerini belirterek bunu kıymetli cevher taşıyan birinin kaybettiğini zannederek cevheri başka yerde aramasına benzetir.¹⁵¹

Eşyadaki aydınlanmalar güneşin zuhûruyla gerçekleştiği gibi eşyanın soyut gerçekliği (*hakâik*) de Müsebbibü'l-Esbâb'ın yanında yoğun (*kesîf*) unsurlardan oluşan cisimlere nurânî bir şekilde zuhûr eder.¹⁵² Bu durumda nefsin zuhuru güneşin zuhuruna benzetilmekle birlikte aslında nefsin zuhuru güneşin zuhurundan daha etkili ve daha parlaktır.¹⁵³ Şehrezûrî'ye göre akledilirler (*ma'kûlât*) aklî nurlar vasıtasıyla, duyulurlar (*mahsûsât*) ise duyu organları sayesinde idrak edilir. Dolayısıyla âlemdeki bütün varlıklar nurlar ve aydınlanmalar sayesinde ortaya çıkar. Eşyanın ortaya çıkması/bilinir olması ancak nefs sayesinde mümkün olmaktadır. Nefs özü itibariyle görünür (*zâhir*) olduğundan ortaya çıkması için kendi dışında başka bir şeye ihtiyacı bulunmamakla birlikte kendi dışında varlıkların bilinmesi nefis ile

¹⁴³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 512.

¹⁴⁴ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 34b, 36a.

¹⁴⁵ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 93b.

¹⁴⁶ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 9b-10a.

¹⁴⁷ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 21b.

¹⁴⁸ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 21a.

¹⁴⁹ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 11a-11b.

¹⁵⁰ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 22a-b.

¹⁵¹ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 37a.

¹⁵² Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 12a.

¹⁵³ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 29a-b.

mümkündür.¹⁵⁴ Nefsin bilinmesinin hakiki bilgiye ulaşım Allah Teâlâ'yı bilme düzeyine çıkaracağına vurgu yapan Şehrezûrî, bunun yolunun ancak zevkî-keşfî bilgi ile mümkün olduğunu ifade eder. Konuyla ilgili olarak şu ayetlere yer verir:

“Artık insan kendi kendinin şahididir.” (el-Kıyâme, 75/14)

“İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kuran'ın) gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet, 41/53)

“Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?” (ez-Zâriyât, 51/20-21)

“Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fâsık kimselerin ta kendileridir.” (el-Haşr, 59/19)

Nefsini hakiki manada tanımayan kimsenin kendisini ve kendi dışındaki varlıkları da tam anlamıyla tanıyamayacağını iddia eden¹⁵⁵ Şehrezûrî, bu hususta Sokrat, Platon ve Ebû Yezîd el-Bistâmî'den iktibaslar yaparak nefsin bilinmesinin ilim ve fazileti elde ederek Allah Teâlâ'ya götüren yolda ilerlemeyi netice vereceğini, bilinmemesinin ise bilgisizliğe ve büyük zararlara yol açacağına dikkat çeker.¹⁵⁶ Nefsin tanınması sürecinde hikmete uygun olan yolu tavsiye eden Şehrezûrî, bu konuda Aristo'nun kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları delil getirir. Buna göre hakîmin ilk olarak öğrenmesi gereken şeyin ne olduğu sorusuna Aristo, hikmetin kaynağının nefis olmasından dolayı kişinin ilk bilmesi gereken şeyin de nefsi olduğu cevabını vermiş, diğer soruları da şu şekilde cevaplamıştır:

- İnsan nefse ait bilgileri nasıl kazanır?
- Nefs kuvvesi ile.
- Nefsin kuvvesi nedir?
- Kendisini kendisinden soran güçtür.
- Bir süje kendisini başkasından nasıl sorar?
- Bu, hastanın kendi durumunu doktora, körün kendi rengini çevresindekilere sorması gibidir.
- Hikmetin kaynağı nefis olduğu halde neden insan kendi hakikatini göremeyebilir?

¹⁵⁴ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 20b, 37b.

¹⁵⁵ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 3b-4a.

¹⁵⁶ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 4a-4b.

- Işık kaybolduğunda insanın kendisini ve başkasını görememesi gibi hikmetten yoksun olan insan da nefesine ve başkasına karşı kör olur.

- Nefs kendisi ve başkası hakkındaki bilgisini sadece erdemlerin kaynağı olan hikmetle mi kazanır?

- Aynen öyle.¹⁵⁷

Sonuç olarak filozofumuz insanın asıl gayesinin nefsin yetkinliğini kazanması olduğuna, bunun da ancak “kendilik” bilgisinin farkında olmasına ve nefsin kuvveleriyle erdemleri elde etmesine bağlı olduğuna dikkat çeker.

B. NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ

Felsefenin en temel meselelerinden biri olan nefs-beden ilişkisi ilk dönemlerden beri ontolojik ve epistemolojik yönleriyle üzerinde felsefî tartışmaların yapıldığı bir problem olarak ele alınmıştır. Bu problem, özünde nesnel dünyanın parçası olan bedenle soyut bir varlık olan nefsin ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu tespit gayesini taşır. Konuyu tartışan filozoflar genellikle nefsin bedene üstünlüğüne dikkat çekerek nefsin tanınmasını gerçek ilimlere ulaşmaya götüren yol ve asıl mutluluğun kaynağı olarak görmüşlerdir. Beden ise filozoflar tarafından çoğu zaman “aşağı âlem” şeklinde nitelendirilerek nefsin bedeni ve bedenî güçleri yönetmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Şehrezûrî kozmoloji ve metafizik düşüncesini nur ve zulmet kavramlarıyla inşa ederken nefs-beden ilişkisini de bu kurguya göre oluşturmuştur. Bu durumda nefis nura, beden ise zulmet ve karanlığa karşılık gelmektedir.¹⁵⁸ Nefsin her durumda bedene üstünlüğüne dikkat çeken Şehrezûrî nefse ait olan aklî kuvvenin bedenî kuvvelere galip gelmesi gereğini hatırlatır. Çünkü kişinin yetkinliğini kazanması ancak bedenî kuvvelerini terbiye ederek erdemleri kazanmasıyla mümkündür.

Şehrezûrî prensip olarak nefsin cisim olmadığı gibi cisimlere ait hiçbir özellik taşımadığını düşünür. Bu konuda “müteellih” şeklinde nitelendirdiği zevkî ve bahsî hikmet sahasında yetkin filozofların birçok delil ileri sürdüğünü belirterek bunların bir kısmını özetle şöyle sıralar: İnsan ayık haldeyken olduğu gibi uyku ve sarhoşluk gibi hallerde dahi nefis denilen öz varlığının kendisine zuhûru kaybolmaz. İnsanın cildi, kalbi, dimağı ve diğer azaları zamanla değişip bozulabilirken onun öz varlığı, zâtı için bu durum mümkün değildir. Keza

¹⁵⁷ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 95b-96a.

¹⁵⁸ Akyol, **a.e.**, s. 154.

insanın aldığı besinler çözülüp sindirilmektedir; şayet bu çözülme olmasaydı, beden sürekli irileşirdi. Buna karşılık insanın zâtında çözülme ve başkalaşma olmadığı için o, zâtını daima nasılsa öyle hisseder.¹⁵⁹ Ayrıca insan, nefsinin sürekli farkında olduğu halde bazen bedeninden gâfil olabilmektedir. Şu halde nefis ne cisimdir ne de cisimlere ait bir özellik taşır.

Nefs -filozofumuzun tarifıyla- aşkın âlemin (*lâhutî melekût*) bir parıltısıdır (*şu'le*).¹⁶⁰ İnsanın nefsi cisim ve cismânî özellikte olmayıp zâtı ve hakikati hayal ve sûretler olarak zihne yansıyan maddî varlıklara ait özelliklerin tümünden uzaktır; işrâkî-nurânî mananın bizzat kendisidir; yine o, insanî varlığın kendisi, herhangi bir cihetle işaret edilemeyen, sûretlerden bağımsız, uzamsız ve boşluğa benzeyen mutlak şeydir.¹⁶¹ Nefsin yayılması (*inbisât*) cismin yayılması gibi değildir, işrâkî da cisimden gelmez. Şayet nefsin işrâkî cisimden olsaydı, o zaman boyutları ve çapları olurdu, böyle olduğunda nefsin tam anlamıyla idrak edilmesi imkânsız olurdu. Çünkü cüzlerden ve maddî unsurlardan oluşan cismin nefsi tümüyle kuşatması (*ihâta*) mümkün olmazdı.¹⁶² Bu suretle bedene göre zâtı ile kâim ve mücerred olan nefs-i nâtıkanın bedenden bir cüz olmadığını ve bedene hulûl etmeyeceğini ispat eden Şehrezûrî'ye göre nefis, beden evine yerleştirilmiş görme araçları sayesinde varlıkları ve nesnelere görür ve böylece kendisine çeşitli manalar ve sûretler gelir.¹⁶³

Filozofumuz bedene işrak eden nefsin kuşun yuvasına nispeti gibi bedeni düzenleyici özelliğine dikkat çeker. Nefs, hakikati ile bağımsız olup, maddî sınırları aşan ebedî fezada ve nur âleminde seyahat edebilecek niteliktedir. Bütün cismânî kirlere ve zulmânî karanlıklardan¹⁶⁴ uzak, tertemiz rûhânî ve basit gerçekliktir.¹⁶⁵ Şehrezûrî oluş ve bozuluş düzeninin hâkim olduğu cismânî âlemin noksanlıklara ve karanlıklara tâbi olduğunu, nefsin yetkinliğini tam anlamıyla gerçekleştirdiğinde cismanî âlemden ayrılacağını belirtir.¹⁶⁶ Nefsin

¹⁵⁹ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 52a-b.

¹⁶⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 518-519.

¹⁶¹ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 70a.

¹⁶² Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 46b-47a.

¹⁶³ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 46a.

¹⁶⁴ Şehrezûrî düşüncesinde cismânî âlem karanlıklara ve eksikliklere tâbidir. Bu nedenle eserlerinde cismânî kirlere ve bedenî bağlar “zulmânî karanlık” şeklinde nitelendirilir.

¹⁶⁵ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 30b.

¹⁶⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 495. Bu yaklaşım Platon'dan beri filozoflar tarafından sıkça dile getirilir. Özellikle İbn Sîna ve Sühreverdî'nin sembolik hikayelerinin önemli bir kısmının kurgusu bu şekildedir. Meselâ Sühreverdî'nin *Âvâz-ı Per-i Cebrail* isimli eseri bedeninin karanlıklarına düşmüş olan insan nefsinin vatani olan doğuya dönüş yolculuğunu konu edinir. Bu yolculukta Hak Teâlâ'nın büyük kelimelerinden olan Cebrail'in saf nur olan kanadının cisimler âlemine düşen bir şuaı, küçük bir kelimesi olan insan nefsi Cebrail'in kanat sesi olan bilgiyle donandığı ölçüde yukarı âlemlere çıkacaktır. Saf mücerred nur olan insan nefsi bu donanımda yaratıldığı halde bedenî meşguliyetlerden dolayı kendisini bedenden ibaret zannederek asıl meşguliyetini unutmuştur. Ona nereden geldiğini hatırlatmak maksadıyla bir elçiyle kurtuluş reçetesi gönderilmiştir. (Sühreverdî, 'Âvâz Per-i Cebrail', *Mecmuâtu Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içinde, c. III, s. 217-222; Yenen, a.e., s. 5.)

bedenle alâkası, bedenın nefsin âleti olması cihetiyle ve aklı yetkinlikleri elde etmesi itibariyledir.¹⁶⁷ Nefsin cisimlerden ve niceliğe dair şeylerden farklı olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî nefsin cismânî şeylerden üstün olduğunu belirtir. Yalnız nefis kendisindeki vehimler ve eksikliklerden dolayı kendi özünün farkında olamayabilir.¹⁶⁸ Nefis bedene yakın olup bedeni yönetir ve aklı yetkinlikleri elde etmede en doğru yol üzere onu kullanır. Bedenin nefis cevherinin hakikatine müdahalesi olmayıp aradaki ilişki sadece izâfî bir bağdan (*'alâka*) ibarettir.¹⁶⁹ Bedenî kuvvetin nefse nispeti aynanın, aynaya bakana nispeti gibidir. Bu durumda beden nefsin aynası gibi olup içinde bulunduğumuz cismânî âlemde nefis bir çok bilgileri beden vasıtasıyla idrak eder. Ancak nefsin idraki ve idare alanı, sınırlı olan beden aynası ile idrak ettiklerinden daha geniştir. Çünkü miktar, renk ve şekil, bedenın görme duyusuyla idrak olunur.¹⁷⁰ Nefis, saf hale geldiğinde bütün varlığın aynası gibi olur. Bu duruma ulaşan nefis, özülle bütün âlemi izler ve varlığın bilgisine ulaşarak mutluluğu elde eder. Nefsin bu hale ulaşabilmesi için gayret göstermesi gerekir. Bu gayretin başında da bedenî kuvvetlerle mücadele etmesi gelir.¹⁷¹ Bu açıdan Şehrezûrî nefsin bedene nispetini kralın ülkesine, kaptanın gemisine nispetine benzetir.¹⁷²

Filozofumuz nefsin bedene hulûlünün, cismânî arazlar gibi mekansal manada ve zarf ile mazruf ilişkisi anlamında olmadığını, bu ilişkinin suyun testiye hulûlündeki ilişkiye benzetilebileceğini belirtir. Nefis bedenın kendisi olmadığı gibi ondan bir cüz de değildir. Nefis sadece özü ile kâim, hakikatiyle zâhir ve apaçık olup¹⁷³ bedenın içinde ya da dışında değildir; onda cisim ve cisme ait sıfatlar bulunmaz. İnsan, nefis cevherinin güzelliği ve yetkinliği hakkında bilgilendiği sürece, *“Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuştur.”* (el-Beyyine, 98/8) şeklindeki Kur'ânî övgü ile şereflenmiş olur; bu şekilde insan hikmetin ve hükemânın sırlarıyla şereflenir; aksi takdirde bedenî hazlara tutkunluğu nispetinde O'nun mârifetinden uzaklaşarak büyük bir hüsrana düşer.¹⁷⁴ Bedenin yetkinliğinde akıl nurunun ona işrâkı için nefsin bedenle ilişki kurmuş olması gerekir. Bedeni lambadaki fitile benzeten filozofumuz nefsin bedenle ilişki kurmasına vesile olan mizacî yapısı fitildeki yağ ıslaklığına benzetir. Nefsin ilk bineği, bedene sirayet eden ve buhara benzeyen latîf bir cisimdir. *“Ruh”* terimiyle ifade edilen bu latîf cisim bedenın bütün kısımlarına ulaşır. Bu latîf

¹⁶⁷ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 37b.

¹⁶⁸ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. III, s. 285; a.mlf., **Rumûz**, vr. 22a.

¹⁶⁹ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 44b.

¹⁷⁰ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 45a-45b.

¹⁷¹ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 26a; a.mlf., **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. III, s. 459.

¹⁷² Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 96b.

¹⁷³ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 96b.

¹⁷⁴ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 5a.

cisim yani ruh olmasaydı nefsin damarlara nüfuzu mümkün olmazdı. Nefs, ruh vasıtasıyla bedeninin her tarafına yayılır ve hayat sebebi olur; bu şekilde duyu ve hareket meydana gelir.¹⁷⁵

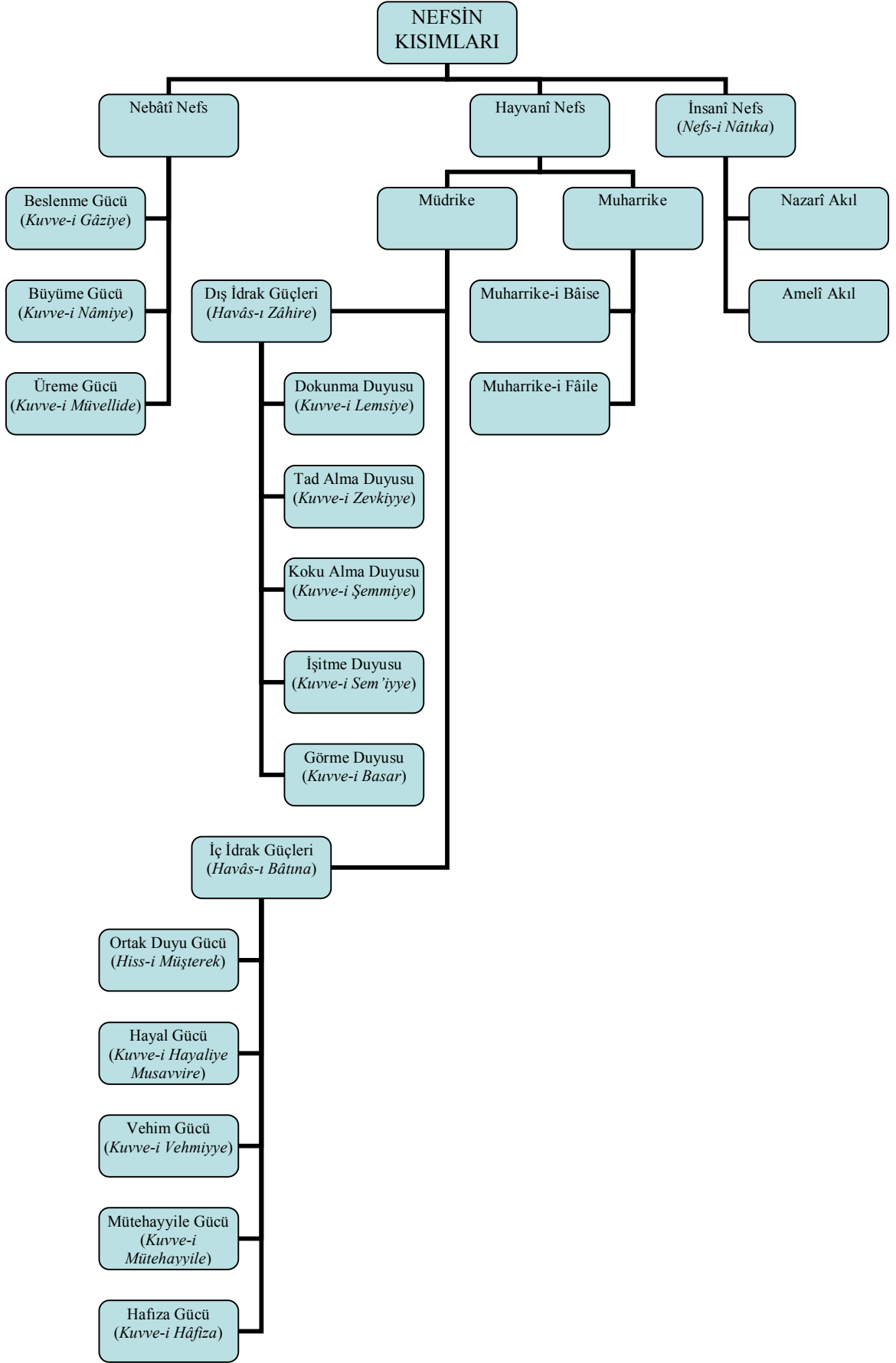
Filozofumuza göre nefis bedeni idare ederken beden nefse bazı zorluklar çıkarır ve bu durumda nefis bedeninin arzularında boğulup gayesini unutabilir; bu durumda kendisine hizmet edilen (*mahdûm*) iken hizmet eden (*hâdim*), kendisine tâbi olunan (*metbû*) iken tâbi olur ve neticede nurânî zâtı gizlenir.¹⁷⁶ Nefsin varlığı bedene bağlı olmamakla birlikte bedeninin varlığı nefse bağlıdır. Nefs ayrı bir cevher olduğundan, kendisi dışındaki şeylerin yokluğu onun yokluğunu gerektirmez; kendi varlığını veren sebebin sürekliliğine bağlı olarak varlığı devamlı olur. Dolayısıyla bedeninin potansiyel yapısı nefsin varlığı için kaynak olsa da, - kürsünün varlığının nedeni olan marangozun ölmesi kürsünün de yokluğunu gerektirmeyeceği gibi- bedeninin bozulması nefsin bozulmasını gerektirmez.¹⁷⁷ Aksine nefis-i nâtika bedenden ayrıldıktan sonra aklî yetkinlikler, yüce melekeler, güzel ahlâk, ilim ve amel bakımından değerli kazanımlar elde eder. Cismânî maddelerden soyutlanıp ide formuna dönüştükten sonra saf akıllar ve soyut nurlar âlemine geçip Mele-i A'lâ'ya komşu olur ve İlk İllet'i görecek dereceye ulaşır.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 97b.

¹⁷⁶ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 46a-46b.

¹⁷⁷ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. III, s. 459-460.

¹⁷⁸ Şehrezûrî, **Rumûz**, c. III, s. 583.



Şekil 4 Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kısımları

C. NEFSİN YETKİNLİĞİ

1. Tasavvufî Etkiler

İslâm düşünce geleneğinin şekillenmeye başladığı dönemlerde ahlâk sahasında sistemleşen iki temel yaklaşım görmekteyiz. Bunlardan biri; Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî ile sistematikleşen Yunan ahlâk geleneğinin devamı niteliğindeki rasyonel ahlâk, diğeri ise zühd ve takvaya dayanan; sabır, tevekkül ve rıza erdemlerini esas alan tasavvufî ahlâktır. Rasyonel ahlâk anlayışında insan, tabiatı itibariyle medenî bir varlık olduğundan insanın ahlâkî yetkinliğe ulaşması diğeri insanlarla bir arada yaşamasına bağlıdır. Nitekim insan, erdemleri ancak toplum içinde kazanabileceği gibi erdemsizlikler de toplum içinde ortaya çıkar ve o şartlarda ıslah edilebilir. Bununla birlikte gerçek mutluluğun elde edilmesi de birçok insanın bir arada yaşadığı şehirlerin vücuda gelmesi ve toplumsallaşmayla mümkündür.¹⁷⁹ Tasavvufî ahlâk anlayışı ise daha çok inzivâyı esas almakla birlikte tasavvufî temrinlerle kişinin yetkinleşmesini gaye edinir.

Felsefî gelenek içerisinde felsefî ve tasavvufî ahlâkî ilk sentezleyen İhvân-ı Safâ topluluğu olmuştur. Bu topluluğun anlayışına göre ahlâk, felsefelerin ve bütün ilimlerin son hedefi ve gayesi olarak tasavvur edilir. Topluluk, felsefî ahlâklarında öncelikle Sokrat'a (M. Ö. 469-399) uymakla birlikte Pisagor'un (M. Ö. 572-497), Platon ve Aristo'nun eserlerinden, İslâm dünyasında *Hümâyunnâme* diye bilinen Hint ahlâkından daha özeldir *Kelile ve Dimne* tercümesinden beslenmiştir. Bu eserlerin Müslüman kaynaklarla kaynaştırılması sonucunda tasavvufî ahlâkî rasyonel ahlâkla birleştiren İhvân-ı Safâ, ahlâkın geliştirilmesinde nefsi arındırmayı esas alırken metot olarak tasavvufa dayanmış, bunun yanında "ahlâk, aklın yasalarına ve tabiî düzene göre yaşamaktır." derken rasyonel ahlâkî sistemlerine katmışlardır.¹⁸⁰ Sonuç itibariyle bu toplulukta Sokratik ahlâkla İslâm tasavvufunun kaynaştırıldığı görülür.

İşrâkî düşünce geleneği ise Yeni Platonculuğa dayanan akılla birlikte sezgiyi merkeze alan bir metodu benimser. Aristo'dan beri burhanî yolu tutan Meşşâî filozofların aksine zevkî metodu takip eden İşrâkîler, mutasavvıflarda olduğu gibi heyecana dayanan taşkınlığı, cezbeyi ve sarhoşluğu (*sekr*) da hoş görmezler.¹⁸¹ Bu açıdan bakıldığında İşrâkî filozofların

¹⁷⁹ Joel L. Kraemer, **Humanism in the Renaissance of Islam**, Leiden : E. J. Brill, 1986, s. 232-233.

¹⁸⁰ Bayram Ali Çetinkaya, 'İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler', **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Aralık 2005, c. IX, , s. 238.

¹⁸¹ Ahmet Kamil Cihan, **İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi**, İstanbul: İnsan Yay., 1998, s. 25.

ahlâka dair görüşlerinin özü itibariyle rasyonel ahlâktan beslenen ve aynı zamanda nefsin mârifetini gerçekleştirmeyi gaye edinen tasavvufî metoda da yakın duran bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta olgunlaştırdığı bu metot, İşrâk yolunun sâlikinin başlangıçta aklî nurların müşâhedesine engel olacak bahs ve nazar engelini aşmak gayesiyle felsefeyi kullanmasını, nihayetsiz parıltılara ulaşmak ve bunun devamını sağlamak gayesiyle de tecerrüde yani maddî şeylerden soyutlanmak suretiyle nefsi terbiye etmesini gerektirir.¹⁸²

Meşşâî felsefenin bahsî metodunun yanında İşrâkî felsefenin zevkî metodunu da kullanan Sühreverdî, kendi felsefesini sezgi üzerine bina ederek tasavvufî bir boyuta taşır. Bu iki metodu kendinde birleştiren kişiyi “hakîm-i müteallih” şeklinde isimlendiren filozof, selefleri arasında Zünnûn el-Mısırî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi sûfleri zikretmektedir. *el-Meşârî* ve *'l-mutârahât*'ta “sülûk nurları”nın (*envâru's-sülûk*) Pisagorcular'daki mayasının “kalem sahibi kardeşim” dediği Zünnûn-i Mısırî'ye ulaştığını, ondan “Tüster şehrinin seyyâhı” (*seyyâhu Tüster*) diye işaret ettiği Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve takipçilerine indiğini, “Husrevânîler” dediği İran hakîmlerindeki sülûk mayasının ise “Bistam şehrinin seyyâhı” (*seyyâhu Bistam*) dediği Bâyezîd-i Bistâmî'ye, daha sonra Beyda şehrinin yiğidine (*fetâ-yı Beyda*), bunlardan sonra “Âmil ve Harrekân şehirlerinin seyyâhı” (*seyyâhu Âmil ve Harrekân*) dediği Ebü'l-Hasan el-Harrekâni'ye ulaştığını belirtir.¹⁸³

Şehrezûrî *Nüzhetü'l-ervâh*'ta Sühreverdî'nin etkilendiği felsefî ve tasavvufî unsurları göstererek onun küçüklüğünde ilim ve hikmet öğrenmek için Merağa'ya gittiğini, Mecdüddin el-Cîlî'den (ö. 584/1153) hikmet öğrendiğini, ardından İsfahan'da Zâhiru'l-Fârisî'den İbn Sehlân es-Sâvî'nin (ö. 450/1058) *el-Besâiru'n-Nâsiriyye* isimli eserini okuduğunu, birçok yere yolculuk yaptığını, sûflilerle sohbet edip onlardan yararlandığını ve sonunda kendisi fikren olgunluğa ulaşınca hakîmlerin makamlarının zirvesine çıkana kadar nefsiyle meşgul olduğunu söyler.¹⁸⁴ Bu durum bize İşrâkî düşüncenin gelişim sürecinde tasavvufî muhitten önemli ölçüde etkilendiğine dair ipuçları vermektedir.

İşrâkî şârih olarak da meşhur olan Şehrezûrî'nin ahlâka dair kaleme aldığı metinlerde Meşşâî filozofların öngördüğü felsefî ahlâk ile tasavvufî ahlâkın sentezini yaptığı görülür. *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'nin ahlâk ve siyasete dair bölümü (*risâle*) İslâm felsefî ahlâk geleneğinin

¹⁸² Sühreverdî, *el-Lemehât, Se Risâle ez Şeyh-i İşrâk Şihâbuddîn Yahya Sühreverdî*, ed: Najaf Ali Habibi, Tahran 1397-1977, s. 113; Rifat Okudan, ‘Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî-i Maktûl'ün Tasavvufî Görüşleri’, **EKEV Akademi Dergisi**, sy. XXII, s. 118.

¹⁸³ Sühreverdî, *el-Meşârî ve'l-mutârahât*, s. 502-503; Okudan, **a.g.m.**, s. 122.

¹⁸⁴ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, s. 377-378; Okudan, **a.g.m.**, s. 114.

bir yansıması olarak gözükmekle birlikte, *Kitâbü'r-Rumûz ve'l-emsâl* başta olmak üzere diğer eserlerinde nefsin mârifetine giden yolda ahlâkî esaslara riayet edilmesinin gerekliliği vurgulanır. Bu yolculukta sâlikin zevke ve keşfe dayanan metotla bedenî kuvvetlerin esaretinden uzaklaşıp ahlâkî arınmayı gerçekleştirerek gayesi olan nefsin mârifetine ulaşması hedeflenmektedir. Filozofumuzun bu hedefe ulaşmak için önerdiği metot sûflerin metotlarıyla benzerlik arzetsede bunun tamamen sûfî sülûk yolu olduğunu söylemek epeyce zordur. Çünkü filozofumuz salt bir amelî eylem olarak riyâzeti esas almaz. Onun asıl amacı, üstadı Sühreverdî'de olduğu gibi, zevkî yöntem usûlleri çerçevesinde riyâzet ve mücâhede ile bedenî eğitilerek mükâşefe sayesinde hakiki yetkinliğe ulaşmaktır. Bu hususta üstadı Sühreverdî'yi takip etmekle birlikte özellikle İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ın 'Makâmâtü'l-Ârifin' bölümünden ilham aldığı açıktır. Nitekim İbn Sînâ'nın anılan yerde âriflerin makamlarından sonra zikrettiği imanın esrarından gayba, yani duyu ötesine ilişkin durumları keşfetmenin sırlarını beyan ettiği bölümde "hikmet-i müteâliye"den söz eder. Bu hikmet –Tûsî'nin izahıyla- keşf ve zevk ile bahs ve nazar sayesinde tamamlanır. İbn Sînâ bu eserinde "bahs ve nazar"-"zevk ve işrâk" şeklinde iki mârifet yolundan söz etmezse de onun hikmeti hikmeti "hikmet-i bahsiyye" ve "hikmet-i müteâliye" diye ikiye ayırmasının daha sonra İşrâkîlikteki yöntem ayırımına zemin hazırladığı düşünülebilir.¹⁸⁵

2. Nefsin Yetkinliğe Ulaşma Aşamaları

Şehrezûrî düşüncesinde aslolan nefsin yetkinliğini kazanıp, kendini ve Rabbini tanıma yolunda mârifet basamaklarını çıkmaktır. Bu zor ve zahmetli bir süreçtir. Filozofumuza göre nefsin mârifeti elde etme sürecinde ilk adım kişinin kendini bedenî bağlardan soyutlayıp akli mücerred âlemlere yönelmesidir. Dolayısıyla bu süreçte kişi, bütün bedenî ve maddî kirlere temizlenmek suretiyle, yani bedene ait şehvet ve gadab kuvvelerini dizginleyerek yetkinliği gerçekleştirmelidir. Bu nedenle mârifeti kazanma sürecini ahlâkî yetkinleşme süreci şeklinde de değerlendirebiliriz.

Şehrezûrî'ye göre varlıkları tam anlamıyla kavramak cismânî ve rûhânî âlem arasında kalan nefs-i nâtıkayı bilmekle mümkündür. Nefs-i nâtıkânın bilinmesi hususunda - Sühreverdî'de olduğu gibi- kıyas yöntemi ve keşf yöntemi olmak üzere iki yöntemden bahseden filozofumuz bu iki yöntemi kullanmayan kimseyi yeryüzünde seyahat eden köre benzetir. "İstidlâl" yöntemi şeklinde de isimlendirilen kıyas yönteminin eşyanın hakikatini gerçek anlamda öğretemeyeceği iddiasında bulunan Şehrezûrî eşyanın gerçek yüzünü bilme

¹⁸⁵ İzmirli İsmail Hakkı, 'İbn Sînâ Felsefesi', **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler** içinde, İstanbul: T.T.K. Yay., 1937, s. 37.

konusunda Sühreverdî'yi takip ederek en isabetli yöntem olarak keşf yöntemini önerir. Bir kimse nefsini temizleyip bedenî güçlerine hâkim olması durumunda kendisinde rûhânî ve ulvî güzellikler ortaya çıkarak nefsini hakiki manada tanıyabilir. Çoğu insan câhilliğinden ve cismânî engellerden dolayı bu hakikatin farkına varamaz.¹⁸⁶

“Kendini bilen Rabbini bilir.”¹⁸⁷ esası üzerine kurgulanan Şehrezûrî'nin epistemolojisine göre bilen bir varlık olan insan, beden ve nefsiyle Rabbini tanıma yolculuğunda ilk bilinmesi gerekendir; zira insan nefsi metafizik âlem ile fizik âleminin kesiştiği noktada bulunmaktadır. Bu durumda kendini bilen insanın nihaî gayesi metafiziksel düzlemde mârifetullahı elde etmektir. Kişinin nefsinin ve Rabbini tanıma serüveninde “bahsî hikmet”in delil ve burhana dayanan metodunun yetersiz olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî, zevkî/keşfi hikmetin aşamalarıyla yetkinliğe ulaşılacağını belirtir. Filozofumuzun nefsin yetkinliğe ulaşma sürecini iki aşamada değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu aşamalardan ilki nefsin ilişki içerisinde olduğu bedeninin terbiye edilmesine dayanan riyâzet ve mücâhede aşamasıdır. Bu aşamada kişi bedenî kuvveleri kontrol altına alarak bu kuvveleri nefsinin hizmetine sunmalıdır. Sonraki aşamada nefsin hakiki bilgiye ulaşması için mükâşefe ve müşâhede yöntemleri kullanılmalıdır. Sûfilerin de kullandığı bu metot kişinin şehvet ve gadab kuvvelerinin kontrol altına alınmasından sonra ilim ve tefekkür sayesinde nefsin yetkinleşmesini sağlamayı gaye edinir. Kısaca söyleyecek olursak filozofumuza göre insan, kendini ve Rabbini bilmesi için nurlar âleminin müşahedesine engel olan bedenî bağlardan tamamıyla arınıp, bu âlemin tefekkürü ile meşgul olmalı ve kendini maddî âleme çeken her türlü ilişkiden kurtulmalıdır.

Bu durumda filozofumuz yetkinleşme sürecinde nazarî açıdan müşâhede ve mükâşefeye dayanan yöntemle amelî açıdan riyâzet ve mücâhedeye dayanan yöntemi mezc ederek yetkin bir insan (*ârif*) olunacağı düşüncesini savunur. Dolayısıyla bu süreçte ahlâkî esaslara göre hareket edip erdemleri kazanmak önem arz etmektedir. Çünkü bedene ait kuvveler nefsin yetkinliğe ulaşmasına engel olur. Bu nedenle nefis, ilişki içerisinde olduğu bedeninin özellikleri ve güçlerini bilmek suretiyle bedeni terbiye etmelidir. Nitekim nurlar âlemine ait olan insanî nefis bazen beden aracılığıyla fizikî âlemle ilişkisi nispetinde muhtaç olduğu mârifeti elde edemeyebilir. Ayrıca soyut şeyleri inkâra yeltenen insan zihni salt düşünce kuvvesi ve cismânî kuvvetlerin yardımıyla nefsin hakikatini tam anlamıyla tasavvur edemeyebilir. Bununla birlikte nefsin mârifeti çoğu zaman kendi dışındaki varlıklar ve bedenî

¹⁸⁶ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 10b.

¹⁸⁷ Aclûnî, **Keşfü'l-hafâ**, I-II, Beyrut 1351, c. II, s. 262.

kuvvellerle kazanılmaya çalışıldığından muhtaç olduğu mârifeti elde etme faaliyetinde başarılı olunamaz. Ancak nefsin mârifetine engel olan bedenî kuvveller kontrol altına alındığında insanla mânevî âlem arasında engeller ve perdeler ortadan kalkarak nefsin mârifeti elde edilmiş olur.¹⁸⁸ Bu şekilde nefis, mârifet ve ilimle şereflenerek “zulmânî” şeklinde nitelendirilen bedenî kuvvelleri yönetmeye başlar. Nefs bu süreci elverişli bir metotla ve dosdoğru bir şekilde katederse, ulaşabileceği hakiki mârifet, bilgi, sâlih amel ve Allah’ın rızasını kazanma erdemleri sayesinde kendisinde nur ve ışığın şiddeti artarak ebedî lezzet parıltıları görünmeye başlar.¹⁸⁹

Şehrezûrî düşüncesinde “yetkinlik” anahtar kavramlardan biridir. Öyle ki “kötülük problemi” şeklinde isimlendirilen temel problemi de filozofumuz “yetkinlik” kavramı ile çözer. Buna göre âlemdeki tüm var olanlar tabiatı ve gayesi itibariyle yetkinliği elde etmeye meyillidir. Yetkinliğin olmayışı ise “kötülük”tür; kötülük de nihayetinde “yokluk”la ilişkilendirildiğinden âlemde “yokluk”un dışında başka bir kötülük bulunmamaktadır. Kötülük aynı zamanda “özün kendisinin yokluğu” ve “özün kendisinde yetkinliğin olmayışı” şeklinde ikiye ayrılır. Dolayısıyla varlık sahasına gelen her şeyde yetkinliğe ulaşma gayesi olduğundan ontolojik planda kötülükten bahsedilemez. Âlemde “kötü” olarak nitelendirilen şeyler aslında ya mutlak anlamda yokluk ya da yokluğa hazırlayıcıdır. Ölüm, bilgisizlik ve fakirlik gibi durumlar mutlak anlamda yokluktur; bazı şeyler de “yetkinliği engelleyici” olduğundan “yokluk” olarak nitelendirilir. Filozofumuz bu çeşit yokluğa, meyvelere zarar veren sıcak ve soğuk havayı örnek verir. Cimrilik, korkaklık, israf ve sefâhet gibi ahlâk açısından “kötü” şeklinde nitelenen özellikler de nefsin aklî yetkinliğe ulaşmasına engeldir. Zina, hırsızlık, gıybet ve koğuculuk gibi yerilmiş davranışlar elem, hüzn ve kedere sebep olduğundan; dolayısıyla haz, sevinç ve huzuru engellediğinden “yokluk” olarak değerlendirilir. Şehrezûrî “kötü” şeklinde nitelendirilen davranışların şehvânî ve gadabî kuvvellerden kaynaklandığından dolayı zâtî olmayıp, nisbî kötülük olduğunu belirtir. Bu davranışlar, bedene ait kuvvellerin “zayıf nefis”leri esir alması neticesinde meydana gelerek nefsin yetkinliğini engellemektedir.¹⁹⁰

Böylece filozofumuz varlık sahasına gelen her şeyle birlikte varlıkların en şerefli olan insanın/nefs-i nâtıkanın da yetkinliğe meylinin olduğuna dikkat çeker. Yetkinliği elde etme yolu olarak nefsin ahlâkî kazanımlarla bedeni hâkimiyeti altına alması gereğini vurgular.

¹⁸⁸ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 11b.

¹⁸⁹ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 19a.

¹⁹⁰ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye**, c. III, s. 523.

Bu ise, ilk aşamada riyâzet ve mücâhedeyle, sonrasında “mükâşefe” şeklinde isimlendirilen zevkî hikmetin esasları sayesinde kazanılabilir.

a. Riyâzet ve Mücâhede

Şehrezûrî'nin ahlâk düşüncesinin temel belirleyicilerinden biri nefsin mârifeti kazanarak yetkinleşmesinin amelî etkinliklerle mümkün olduğudur. Nefs bedenî bağlardan sıyrıldığında kendini tam olarak bilebilir. Bu bilme sürecinin sonunda Rabbini tanıma süreci başlar. Dolayısıyla Rabbini tanımayı gaye edinen nefis ilk olarak bedenî kuvvelerin kendisine hâkim olmasının önüne geçmelidir. Şehrezûrî'nin önerdiği bu amelî faaliyetinin aynı zamanda ahlâkî arınma süreci olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla mârifet yolu aynı zamanda ahlâkî erdemleri kazanma yoludur. Bu süreçte nefsin erdemleri kazanıp yetkinliğe ulaşabilmesi bedeninin terbiye ve ıslahında riyâzet ve mücâhede usûllerinin uygulanması ile mümkündür. Nitekim riyâzet, “insanî nefsin ahlâkî erdemlerle bedenî güçlerini terbiye ederek kendisini nurlar âlemini müşâhedeye hazır hâle getirmesi” anlamında kullanıldığı gibi “bilgelige tâlip olan kimsenin (*sâlik*) mârifette ulaştığı seviyenin makam haline gelmesini sağlayan etkinlik” olarak da kullanılır. Bu durumda insan ne kadar çok riyâzette bulunur ve yetkinleşmeye (*istikmâl*) yaklaşırsa mârifeti o derece artar.¹⁹¹ Bu nedenle yetkinlik derecesinde terakkiyi elde etmek isteyen mürid kesin iradeyi elde edip fiiller kendisinde sâbit bir mekeleye dönüşünceye kadar riyâzete devam etmelidir.¹⁹²

Şehrezûrî'ye göre Allah'ı tanımak insanın gücü ölçüsünde O'nun ahlâkıyla ahlâklanmasından geçer. Kişide ahlâkî yetkinlik arttığı oranda rubûbiyetin vasıfları ve aşkın isimlerin tecellileri ve Allah'a yaklaşma da artar; bu şekilde kişi erdemli kimselerin derecesine yükselir. Nefs, dinin öngördüğü ahlâkla temizlendiğinde kendinde bedenî istekler azalır; zikrine bu şekilde devam ettiğinde ise kendisine ulaşan rabbânî ışıltılarla meşgul olmaktan dolayı başka bir şeye vakit bulamaz hale gelir. Bir kimsede bu hal devam ettiğinde varlığın bütün sûretleri zamanla onun kalbine nakşolarak “maddeden soyutlanmış akıl” halini alır. Beden, hayatiyetini kaybettikten sonra yüce katlara (*el-Meleü'l-A'lâ ve'l-makâmü'l-esnâ*) ulaşır.¹⁹³

Şehrezûrî bu mertebelere ulaşmanın bahsî hikmette olduğu gibi sadece düşünce ve öncüllerin tertibi ile imkânsız olduğunu vurgular. Çünkü bu yöntem aklî soyut nurları idrâk

¹⁹¹ Yenen, a.e., s. 111. Tasavvufî terminolojide riyâzet; “sâlikin nefsinin arzularını kırmak amacıyla bedenini zor ve çetin işlere koşması diğer taraftan zihnini ve düşüncesini sürekli olarak mâsivâdan uzaklaştırıp Allah üzerinde yoğunlaştırması” manasında kullanılmaktadır. (Uludağ, a.e., s. 293.)

¹⁹² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 551.

¹⁹³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 243-244.

etmeye engel olan bedenî kuvvetleri kullanmayı gerektirir. Bu durumda nefsin bilinmesi ahlâkî erdemlere ulaşma yöntemi olarak da değerlendirebileceğimiz riyâzet, tecrid, zikir ve tefekkürle¹⁹⁴ birlikte “mücâhede” metodunu kullanmakla mümkündür. Özellikle sûfiler tarafından kullanılan “mücâhede” Hz. Peygamber’in “artık küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz”¹⁹⁵ hadisinden mülhem olarak nefse karşı yapılır. Bunun yolu da nefsin kötü arzularına karşı koyup kalbin dünya ile bağlantısını koparmak suretiyle nefsi temizlemektir. Nitekim Şehrezûrî bu düşüncesini temellendirmek maksadıyla sûfilerin de kullandığı şu nasrlara müracaat eder:

“Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz. Hiç şüphesiz Allah iyi davrananlarla beraberdir.” (Ankebût; 29/69)

“Cihad eden, ancak kendisi için cihad etmiş olur. Şüphesiz Allah âlemlerden müstağnidir.” (Ankebût; 29/6)

Riyâzet ve mucâhede yoluyla nefsin isteklerini kırmak, arzu ve hevayı öldürmek suretiyle ahlâkî yetkinliğini kazanan kişi aynı zamanda mârifeti de elde etmiş olur. Tasavvufî düşüncede ve özellikle Gazzâlî’de de benzer ifadelerle geçen bu yaklaşım ahlâk ve mârifet arasında ilişki kurulması açısından önemlidir. Nitekim Gazzâlî “nefsi mucâhedeyle öldürmedikçe kalbin mârifet nurlarıyla ihyâ olması mümkün değildir” şeklindeki ifadesiyle mârifet nurlarının parlamasını mucâhedeye bağlar.¹⁹⁶ Bu açıdan nefse karşı yapılan mucâhadenin gayesi nefsi kötü istek ve arzulardan arındırmak suretiyle olgunlaştırıp iyi ahlâk sahibi olmaktır. Bu durumda ahlâkın güzelleşmesi için filozofumuzun önerdiği reçetenin riyâzet ve mucâhede olduğunu söyleyebiliriz. Zaten riyâzetle kişi mârifet, şükür, sabır, tevazu gibi erdemleri kazanarak kendisinde iyi ahlâkın yerleşip meleke haline gelmesini sağlar.

Bedeni “hizbü’ş-şeytan”, nefsi ise “hizbullah” şeklinde niteleyen Şehrezûrî’ye göre nefs-i nâtika bedenî kuvvetlere hükmedecek şekilde riyâzete girerek büyük bir gayret ile mucâhede ederse, kalbindeki şüpheleri ortadan kaldırarak sahih ilimlere ulaşır.¹⁹⁷ Âlem ve âlemin cüzleriyle birlikte kendi özünü de idrâk eden nefsin bu süreçte dikkat etmesi gereken en önemli husus özünü maddî âleme ait kirlere arındırmaktır. Bu durumda nefis riyâzet ve ilimle güzelleştirilerek (*tehzîb*) hakikat ilmine ve soyut manaların idrâkine yöneltilir; böylece

¹⁹⁴ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 36b-37a.

¹⁹⁵ Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, c. I, s. 424.

¹⁹⁶ Gazzâlî, ‘Eyyühe’l-Veled’ *Mecmûatü Resail* içinde, s. 260; Bedriye Reis, *Gazzâlî’de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Bursa: Emin Yay., 2011, s. 93.

¹⁹⁷ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 14b.

meşguliyetlerden sıyrılarak soyut olan kendi özünü idrâki ona kolaylaşmış olur.¹⁹⁸ Aslında nefis, özünü idrak etmeyi arzularken maddî kirlere arınmayan özü idrake engel olur. Yani terbiye edilmeyen bedenî kuvveler sebebiyle nefsin özünü idraki zorlaşır. Bu durumda filozofumuz riyâzet, sürekli zikir ve latîf tefekkür olmak üzere üç esasın nefsin mârifetinde önemli olduğuna işaret eder.¹⁹⁹ Riyâzetle soyutlanma tam olarak gerçekleştiğinde nefis için perde kalkar. Büyük bir ciddiyet, keskin zeka, yüksek gayeye sahip ve süflî şeylerden uzak olan saf nefsin yine de bu aşamada ezeli inayete ihtiyacı vardır. Çünkü mutluluğa ulaşmayı arzulayan nefis ancak inayetin kendisine ulaşmasıyla mutluluğu elde eder.²⁰⁰

Bedenî meşguliyetlerle boğulan kişinin nefisine dair asıl gayesini unutacağına dikkat çeken Şehrezûrî bu durumdan kurtulmak için bedenî ve dünyevî meşguliyetlerle uğraşı azaltmayı, rûhânî-ülvî fikirler ve şerefli zikirle meşguliyeti, işrâkla vasıflanma, riyâzet ve halvetle nefsi gözetim altında tutmayı tavsiye eder.²⁰¹ Ayrıca nefsin mârifetinin gerçekleşmesinde nefse engel olan şeylerin ortadan kaldırılması için şehvânî arzuların uzaklaşmayı, riyâzette hükemânın ve âlimlerin riyâzetlerinin örnek alınmasını, kişinin kendisini süflî âleme çeken düşüncelerden uzaklaşması gerektiğini hatırlatır. Bu esaslara uyulduğunda bedenî hafifliği, zihnin saflığı, sıhhatli düşünce, isabetli sezgi gibi özellikler ortaya çıkar. Bu duruma ulaşan kimse hafif mizaçlı ve az yeme alışkanlığına sahip olur; bu özellikleriyle de rûhânî âleme yükselmek için güçlenir.²⁰²

Şehrezûrî *Kitâbu'r-Rumûz ve'l-emsâl*'in yazılış maksadını açıklarken kitabın manalarını anlamak isteyenlere şu ahlâkî tavsiyelerde bulunur: “Nefsin özünü müşâhede etmesine ve hakikatlerin tecellisine engel olan bilgisizlik (*cehl*), öfke (*gadap*) ve şehvet gibi bedenî bağların neticesinde ortaya çıkan kötü ahlâktan kaçınılmalı; ahlâk kitaplarında açıklanmış olan ilim, yumuşak huyluluk (*hilm*), cömertlik ve cesaret gibi övülmüş ahlâk kazanılmalıdır. Kişi, hikmeti elde etme konusunda Meşşâîler’in maksatlarını anlamalı; ancak bununla yetinmeyip daha yüce şeylere şevkini arttırmanın yollarını aramalıdır. Kudsî nurların kendisinde doğması için tam istidat, keskin zeka ve latîf mizacın olmasının yanında aklî cevherleri görme niyetiyle riyâzet ve halvette kalmalıdır. Bir kimsede sayılan özelliklerin bulunması, o kimsenin kendisinden faydalanılacak kişi olduğunun göstergesidir.²⁰³ Böylece Şehrezûrî yetkinliğe ulaşmayı engelleyen erdemsizliklerden uzaklaştıkça davranışlarının

¹⁹⁸ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 85a-85b.

¹⁹⁹ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 22b-23a.

²⁰⁰ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 41a-41b.

²⁰¹ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 40b-41a, 46b.

²⁰² Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 4b.

²⁰³ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 100a-100b; Ömer Faruk Altıparmak, **Şehrezûrî’de Tasavvuf-Felsefe İlişkisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 1999, s. 230.

güzelleşip kendisinde iyi huyların ortaya çıkacağına dikkat çeker. İrade eğitimi ve disiplinli bir çalışmanın neticesinde de bu iyi huylar kendisinde zamanla meleke haline gelir.

Şehrezûrî ilâhî ilimlerin elde edilmesi için de nefsin cisme ait unsurlardan temizlenmesi gereğini hatırlatır. Çünkü nefis berraklığıyla beraber özünde bütün âlemi müşâhede eder. Bu makama ulaşmak hâkimiyet (*galebe*) ve muhabbet kuvvelerinin doğru kullanılmasıyla mümkündür. Hâkimiyet kuvveti zulmânî olarak nitelenen beden kuvvetine yönelik olup kişide hayal, vehm, gadab ve behimî arzular (*şehvet*) gibi kuvvelerin istilâsında kişi arzularına hâkim oluncaya kadar bu kuvveyi kullanmalıdır. Bu kuvveler cismânî âleme ait olduklarından nurânî âlemi düşünemezler. Nurânî âlemi tasavvur etmenin yolu, şerefli ve latîf olan rabbânî âleme tâlip olanın bedene ait (*zulmanî*) yetkinlik, güzellik, sevinç gibi kuvvetlerin hepsini nefsin kontrolü altına almasıyla mümkündür. Galebe kuvvesi kullanılmak suretiyle bedenî engeller ortadan kaldırılmadan muhabbet kuvvesinin kullanılması kişiyi zor bir muharebeye sokar.²⁰⁴

Şehrezûrî *Nüzhetü'l-ervâh* isimli eserinde Sühreverdî'nin riyâzetini şöyle anlatır: "O, filozofların makamlarının zirvesine, velîlerin mükâşefelerinin son noktasına ulaşmıştır. Amelî hikmet bakımından önceki ilklere dendir (*es-sâbikune'l-evvelîn*). Onun riyâzetini uygulama noktasında kendi döneminin insanları âciz kalmışlardır. Haftada bir kez iftar eder, yiyeceği elli dirhemi geçmezdi. Dünyaya ehemmiyet vermeyip iltifat etmez, yiyeceğine ve giyeceğine önem vermezdi. Bazen ceket giyinir, başlığı uzun ve kırmızı olur, bazen de başına yamalı bir hırka parçası örterdi. Sûfî kıyafetine girdiği zamanlar da olurdu. Çoğu zaman aç kalarak sabaha kadar ibadetle ve ilâhî âlemleri tefekkürle vaktini geçirirdi. Halkın kendisine ilgisine iltifat etmez, çoğu zaman susmayı tercih ederek kendi nefsiyle meşgul olurdu."²⁰⁵

Riyâzetle bedenî kuvvelerini kontrol altına alarak Allah'a kavuşmak isteyenlere Allah'ın hidayet yolunu göstereceğini hatırlatan Şehrezûrî peygamberler ve velîlerin yolundan gitmeyi, emirlere uyup yasakları terk etmeyi, gerçek yetkinliği elde etmek için insanı süflî âleme çeken boş işlerin ve sözlerin hepsinden alâkayı kesmeyi tavsiye eder. Ayrıca *Hikmetü'l-İşrâk* kitabını ezberleyip onunla meşgul olmayı ve Allah'a yaklaştıran amelleri yapıp kendini bilmez kimselerden uzak durmayı öğütler. *Hikmetü'l-İşrâk* kitabını okumadan önce kırk gün hayvan eti yemeyi terk edip yemeği azaltmak, ilmî ve amelî hikmeti tahkikle beraber Sühreverdî'nin emri üzere Allah'ın nurunu düşünmek bu riyâzetin esaslarındandır. Riyâzet usûlü ise şu şekilde olmalıdır: Kişi kırk gün riyâzete girmek istediğinde beden

²⁰⁴ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 26b.

²⁰⁵ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, s. 378.

ihtiyaç fazlasını attıktan sonra tek gayesi halvet olana kadar dış dünya ile bağını keserek karanlık küçük bir evde, insan sesinden ve başka meşguliyetlerden uzak bir yerde nicelik itibariyle az ama nitelik itibariyle besleyici olan baharat, badem yağı, ceviz yağı, iyi tanelerden yapılmış yemeklerle beslenmeli, akşam vaktine kadar oruç tutmalıdır. Geceleri riyâzeti gereği yiyeceklerden bir lokma eksilmesi gerekir. Ayrıca hoş kokuları terk etmemeli; gece-gündüz kalp ve lisanla Allah'ı zikredip kudsî melekleri anmalıdır. Bu durumda kişide “Berk”, “Tams”, ve “Hark” hâlleri ortaya çıkarak kırk günlük riyâzetin sonunda kendisinde bazı nurlar ve sırlar görünür. Bütün bunlar yapıldıktan sonra *Hikmetü'l-İşrâk*'in sırlarını bilmek ve remizlerini çözmek gerekir.²⁰⁶ Bu şekilde uzun ve zorlu bir riyâzetin neticesinde kişi, bedenî kirlere sıyrılarak güzel vasıflarla donanmak suretiyle mârifetullah makamlarını kat eder.

Görüldüğü gibi bu yolculuğun merkezinde bedenî riyâzeti esas alan bir yöntem söz konusudur. Nefsin terbiyesi sürecinde Şehrezûrî'nin ortaya koyduğu bu riyâzet usûlünün amacı bedene zarar verecek şekilde nefsin kendisini dizginlemek değil, nefse ârız olan ahlâkî hastalıkları tedavi etme gayesine matuftur. Yani bu riyâzette kişinin ahlâkî anlamda yetkinleşerek ulaşmak istediği makamlara varması amaçlanır. Dolayısıyla bu süreçte ahlâkî hastalıklara neden olan şehvet ve gadab kuvvelerinin kontrol altına alınması esas olup, bu riyâzet ilkeleri sayesinde insan kibir, riya, hırs ve hased gibi ahlâkî hastalıklardan korunmuş olur.

b. Müşâhede ve Mükâşefe

Şehrezûrî düşüncesinde Rabbini tanıma yolculuğunda insanın kendi nefsinin tanıyıp (*ma'rifet*) yetkinleşmesinde bahsî (burhana dayalı) hikmet metodunun yetersiz olduğunu daha önce belirtmiştik. Bahsî metotla ancak belli bir dereceye ulaşabilen kişi, asıl gayesi olan nefsin mârifetini elde etmesi için mükâşefe²⁰⁷ ve müşâhede²⁰⁸ metodunu kullanmalıdır. Bu metot sufilerin metodu olarak bilinse de aslında peygamberlerin ve müteellih hükemânın metodudur.²⁰⁹ Hatta “bedenî kuvvelerin donukluğu esnasında rûhânî müşâhedenin ortaya

²⁰⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 600-601.

²⁰⁷ “Mükâşefe”, tasavvuf literatüründe “kirlere arındırılan kalpte nurun zuhur etmesi veya ilâhiyyâta ilgili hususlarda perdenin açılıp hak olanın gözle görülür derecesinde ortaya çıkması” şeklinde tarif edilir. (Uludağ, ‘Keşf’, *DİA*, c. XXV, s. 315)

²⁰⁸ İbn Manzûr *Lisânu'l-Arab*'da “müşâhede”yi “el-mu'âyene” sözcüğüyle açıklar. Mu'âyene “ayn”dan gelmektedir. “Ayn”, hem görme organı olan göz hem de suyun kaynağı yer, pınar, güneş, güneşin şuaı anlamlarında kullanılmaktadır. “Mu'âyene” fiilinin bir diğer kökü olan “iyân” sözcüğü “onu ‘iyânen gördü” cümlesinde olduğu gibi “gördüğünde şüphe etmeme” anlamını ifade etmektedir. (bkz. İbn Manzûr, md. “a-y-n”.)

²⁰⁹ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 4a.

çıkıldığı” görüşünü kabul eden Zerdüş ve Keyhüsrev’de olduğu gibi eski İran düşüncesinde de bu metodun uygulandığı görülür.²¹⁰

Nefsin mârifetini elde etmek isteyen kişinin bedeni alâka ve tatminleri mümkün olan en alt seviyeye çekmek suretiyle nurânî alemde bilgi akışına elverişli hale gelmesi gerektiğini hatırlatan Şehrezûrî, riyâzetten sonraki aşamada mükâşefenin metotlarını da açıklar. Buna göre kişi, gücü ölçüsünde bu âlemden alâkayı keserek kendini zulmânî âleme çeken düşüncelerden uzaklaşmak suretiyle tefekküre önem vermelidir. Özellikle kendisini rûhânî ve cismânî âlem arasında sınır olan mütehayyile kuvvetinden ve bütün cismânî kuvvetlerden ayrıldığını tevehhüm etmelidir. Bunun sonucunda meydana gelen tam bir aydınlanma ve şuur halidir. Nefs-i nâtıkadan ibaret olan bu nurun bilinmesinin neticesinde mutluluk, bilinmemesinde ise mutsuzluk (*şekâvet*) vardır. Bu hususta filozofumuz Kur’ân’ın şu âyetine müracaat eder: “*Elbette nefsin kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiştir. Nefsini kötülüklere gömen de ziyan etmiştir.*” (Şems; 91/9-10). Şehrezûrî bu âyetin “*Nefsini bilen ve yetkinleştiren kurtuluşa ermiştir; nefsinde câhil olan ve onu kaybeden de ziyan etmiştir.*” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirterek “kötülüklerden arınma”yı nefsini bilip onu yetkinleştirme faaliyetine, “kötülüklere gömülme”yi câhilliğe eş değer tutmuştur.²¹¹

Yetkinliğe ulaşmak için riyâzetin sade zühd ve mücâhede ile olmadığına dikkat çeken Şehrezûrî tefekkür ve ilmi talep etmeyi de yetkinlik kapsamında değerlendirmek suretiyle riyâzetin nazarî boyutuna yani riyâzete dayalı mükâşefe metoduna vurgu yapar. Nitekim o, riyâzeti dar anlamıyla ele almayıp gayelerine göre aklî riyâzet, sem’î riyâzet ve âriflerin riyâzeti şeklinde üçe ayırır. Aklî riyâzet ilmî ve amelî hikmeti elde etme yolunda filozofların zikrettikleri riyâzet türü, sem’î riyâzet ibadetlerle ilgili olarak peygamberlerin getirdiği riyâzet türü, âriflerin riyâzeti ise bütün riyâzet çeşitlerinden daha ince ve kapalı olan sadece Allah’ın rızasını talep edip O’nun dışındaki bütün varlıklara karşı nefsin ilgisini engelleme gayesine mâtuf riyâzet türüdür. Riyâzetin en büyük gayesi yetkinleşmeye engel olan şeylerin ortadan kaldırılıp gerçek yetkinliği elde etmek olduğundan nefsi Allah’ın dışındaki bütün varlıklara iltifattan uzak tutmak gerekir. Böylece insan gerçek yetkinliği elde eder.²¹²

Filozofumuz riyâzetin üç gayesine dikkat çeker. Bunlardan birincisi Hakk’ın dışındaki şeylerden uzaklaşmaktır. Bu gayeye götüren yol Allah’la olmayı engelleyen “sır”ı temizlemekten ibaret olan hakiki zühd içerisinde olmaktır. İkincisi, nefsi emmâreyi nefsi-i

²¹⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 368.

²¹¹ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 11a.

²¹² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 552-553.

mutmainneye itaat ettirmektir. Bu gayeye ulaşmanın üç yolu vardır. Birincisi; fikirle birlikte ibadettir. Çünkü bedenle yapılan ibadet bedeni nefse tâbi kılar. Eğer nefis duyulur şeylerin (*mahsûsât*) şüphelerinden yüz çevirip sâfi ve gerçek fikirlerle Allah'a yönelirse yönelişi tam olur. Şayet ibadeti zikir ve fikirle yoğurmazsa vebâl altında kalır. “Vay o namaz kılanların haline, onlar namazlarında gaflettedirler.” (el-Mâ‘ûn; 107/4-5) âyeti bu gerçeği izah eder. İkincisi fikirle ibadeti birleştiren ârifin, himmetini süflî âlemden çekip rabbânî âleme yükseltmesidir. Nefs-i emmâreyi nefis-i mutmainneye itaat ettirmenin üçüncü yolu nefislerin cevherine tesir eden mûsikî nağmeleridir. Nefs güzel nağmeleri işittiğinde ona yönelerek hayvânî gücü kullanmaktan vazgeçer ve yüce âlemlerle baş başa kalır. Eğer bu nağmeli sözler müteellihlerin şîirlerinden ve basiret sahiplerinin sözlerinden ise insanî yetkinliğin elde edilmesine ve rûhânî âlemi istemeye vesiledir. Böylece nefis mutluluğa götürecektir nedenleri elde etmeye arzulu hale gelir.²¹³

Üçüncüsü ise, sırrı anlamaktır ki nefsin aklî sûretlerle süslenmesi ve ulvî aydınlanmaları (*işrâkât*) kabul etmesi ile olur.²¹⁴ Üçüncü gaye için “latîf düşünce” (*el-fikrû'l-latîf*) ve “ıffetli aşk” (*el-‘ışku'l-‘afîf*) olması gerekir. Latîf düşünce, nitelik ve nicelik itibariyle mutedil düşüncedir. Kişi anlayış kabiliyeti itibariyle ve bedenî durumlarında itidali bulunduğu düşünceler zihnine kolaylıkla gelir ve nurânî heyetleri görebilir. İffetli aşk ise şehvetten kaynaklanmayan sevdiğinin sadece ahlâkî özelliklerinin güzelliğini görmekten ibaret olan aşktır.²¹⁵ Aşk, “nefsânî” ve “hayvânî” olmak üzere ikiye ayıran filozofumuz nefsânî aşkı “ıffetli aşk” şeklinde nitelendirir. Filozofumuz bu aşkı “âşğın, mâşûkun özüne aşk duyması” şeklinde tanımlar. Bu aşkın ortaya çıkma nedeni, âşğın maşukta bulunan vasıflara ve ahlâkî özelliklere duyduğu hayranlıktır. Hayvânî aşk, hayvânî bir lezzet arzusuyla âşğın mâşûkunun sûreti, endamı, rengi gibi bedenî özelliklerine tutulması ve bu suretle kendisinde nefis-i emmârenin galip gelmesidir. Nefsânî aşk, derin bir şevk ve coşkunluktan kaynaklanan aşkla mâşuktan başka her şeyden yüz çevirmeyi gerektirir. Kişi bu durumda bütün bedenî meşguliyetlerden uzaklaşarak sadece rabbânî işlere yönelir. Riyâzetle bunun en ileri noktasına varan sâlikte Hakk'tan gelen lezzetli haller ortaya çıkar. “O'nun şimşeginin parıltısı neredeyse göz alır.” (Nûr; 24/43) âyetinin de işaret ettiği üzere bu seviyeye ulaşan insan, âdeta nurlar kendisine yağyormuş gibi kendinden geçer.²¹⁶ Sûflilerin literatüründe “mazhar vakitleri (*evkât*)” adı verilen bu parlamaları filozofumuz -İbn Sînâ'dan iktibasla- Hz.

²¹³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 553-554; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerhi Nasîrüddin et-Tûsî*, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-numan, 1993, c. IV, s. 81-83.

²¹⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 553; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 78-80.

²¹⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 554-555; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 84-85.

²¹⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 556; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 86.

Peygamber'in şu hadisine dayandırır: “Benim Allah’la öyle anlarım vardır ki ne gönderilmiş peygamberler ve ne de yakın bir melek bu hâle ulaşmışlardır.”²¹⁷ Yani kişide, kabiliyetine göre ilâhî ışıklar ve nurlar ortaya çıkınca o kimse bütün bedenî bağlardan kurtulur tertemiz bir aşkla Allah’a bağlanır.

Şehrezûrî’nin ifade ettiği sulûk yolu aynı zamanda riyâzete dayalı mükâşefe yolunun aşamaları olarak görülebilir. Nitekim filozofumuz riyâzetin derecesine göre kişide mükâşefenin artacağını kendisinde ilâhî tecellilerin görüneceğini ve çeşitli hâllerin ortaya çıkacağını belirtir. Buna göre sâlik, sukûnete daldığı oranda kendisinde nur artar, zamanla bakışı ibrete, sükûtu hayrete dönüşür. Bu şekilde her şeyde Hakk’ı görür derecesine gelir. Sâlik, riyâzetine devam ettikçe kendisinde nurlar iyice yerleşir. Bu makama “sekîne” adı verilir.²¹⁸ Bu bağlamda “Allah, imanlarına iman katsınlar diye müslümanların kalplerine sekînet indirdi. Göklerin ve yerin orduları hep Allah’a aittir. Allah bilen ve her şeyi hikmetle yapandır.” (Fetih; 48/4) âyetine işaret eden filozofumuza göre bu hâl ve heyecan devam ettikçe kişide sekînenin üstü olan başka haller ortaya çıkar. Ârifin riyâzeti tamamlandığında aklî cevherlere kavuşarak istediğine ulaşır. Böylece sırrı parlatılmış bir ayna olarak Hakk’ın hizasına geldikten sonra sukûnetten istiğna eder. Bu durumda nefsinde Hakk’ın izleri görünerek aklî lezzetler kendisine ulaşmaya başlar; böylece sâlikte Hakk’a ve nefesine yönelik olmak üzere iki nazar oluşur. Kendinden geçinceye kadar sürekli feyz devam eder.²¹⁹

Şehrezûrî *Hikmetü’l-İşrâk Şerhi*’nde konuyu biraz daha açarak nefsin cismânî engellerden arındığında kendisini soyut nurlara ve Nurlar Nuru’na (*Nûru’l-envâr*) götüren zikir, mücâhede ve riyâzete devam ettiğinde kendisine âni olarak nurlar ve şimşekler geldiğini belirtir. Bu nurlardan bir kısmı başlangıç düzeyindekilere (*mübtedî*), bir kısmı da orta düzeyde bulunanlara (*mutavassıt*) gelir. Orta düzeydekilerin son mertebesi de kendisinden sulûk sorumluluğu kalkanların ilk mertebesidir. Bu nurların gelişi sâlikin istidadına göredir. Tasavvuf ehlinin “tavâli’ ve levâyih” şeklinde isimlendirdikleri bu yolun ana hatları şöyledir: Tecerrüd ehli olan sûfilerde bulunan kabiliyetten dolayı ve riyâzetlerine devam ettikçe nurların gelişi artar. Bu nurlar zamanla nefslere yerleşir ve “sekîne” olarak isimlendirilir. Riyâzetlerine devam eden sûfilerin mertebesi “sekîne”den “meleke”ye dönüşür; kendisinde

²¹⁷ Suyutî, *Câmiu’s-sagîr*, I, 420.

²¹⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 557; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, c. IV, s. 87. Tasavvufî bir kavram olan sekîne “gaybî şeylerin gelişinde ortaya çıkan huzur hâli” şeklinde tanımlanır. (Cebecioğlu, a.e., s. 626)

²¹⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 557; Altıparmak, a.e., s. 238; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, c. IV, s. 92-93. Şehrezûrî’de Nurlar Nuru’ndan gelen ışınlar ve şimşeklerin çakması neticesinde nefis Hakk’ı görür ve ona ayna olur. Buna mukabil İbn Sînâ düşüncesinde nefis faal akıl ve küllî akıldan kendisine verilenleri alan bir mahal; devamlı gelişen bir temizlikle ayna haline döner.

ulvî âleme yükselme gücü meydana gelir. Bu mertebeden sonra nefisler ancak lezzet alma şuurunda yok olduklarında “visal” gerçekleşerek “fenâ makamı”na ulaşırlar. Bu makamda sâlik bedeninden ve hislerinden haberdar olmamakla birlikte sadece Allah’a gidip O’nunla ve akli cevherlerle müttehit olur.²²⁰ Şehrezûrî’nin sülûk ve Allah’a kavuşma (*vusûl*) kavramlarına yüklediği anlam ahlâkî güzelleştirip yetkinliği kazanma ile yakından ilişkilidir. Nitekim kişi sülûk sayesinde amellerini güzelleştirir, nefsini temizlemek suretiyle de Allah’a kavuşmaya hazır hale gelir. Vusûlün kendisinde gerçekleştiği kimse de benliğinden sıyrılarak Allah’a ulaşmaktan başka bir gaye taşımaz. Bu şekliyle hedeflenen yetkinlik de gerçekleşmiş olur.

Şehrezûrî bu mertebeleri katetmenin yolunu nefsin bedeni hâkimiyeti altına alması çerçevesinde değerlendirir. Sulûk yolunda olan kişi bedenî bağlarını en aza indirdiğinde kendisinde yüce haller meydana gelir. Bu kapsamda bazı sûfi ve filozoflar vusûlü üç aşamada ele alır. Birincisi sekine hâli olup, sâlik bedenî bağlarla ilişkisini kesip zikre ve virde devam ettiğinde kendisinde nur parıltıları ve şimşekler peşpeşe gelir. Bu nurlar zamanla artarak sâbit hale gelir. Sâlikin bu durumu ikinci dereceye çıkana kadar devam eder. İkinci derece “hark” hâlidir ki, bütün yönlerden soyutlanarak nefsi görme derecesidir. Bu hâl de üçüncü dereceye ulaşana kadar devam eder. Üçüncü derece ise nefsin soyut nurlara batması ve mahfiyet halidir (*et-tamsu ve mahvuhâ*). Bu şekilde müdebbir nur kendini bedenden soyutlayarak ulvî âlemlerde ve rabbânî nurda görünene kadar yükselir, nihayetinde soyut akli nurlara bağlanır. Bu makama ulaştığında Nurlar Nuru’na nispetle nurânî perdeleri sanki şeffafmış gibi görmeye başlar.²²¹ Şehrezûrî konuyla ilgili üstadı Sühreverdî’nin şu sözlerine de yer verir: “Bu makam yüce bir makam olup şeriat sahibi Hz. Peygamber; Platon, Hermes gibi hükemânın büyükleri de bu makamı zikretmişlerdir.”²²²

Şehrezûrî zevkî hikmetle yetkinliğe ulaşan müteallih hükemânın bedenlerinin gömlek gibi olup dilediğinde bedene bürünebileceğini, dilediğinde saf nurdan âleme yükselip hangi sûrette zuhûr etmek istiyorsa o sûrete gireceğini belirtir.²²³ “İhvân-ı Tecrîd olarak nitelediği kimselerde vukûa gelen olağanüstü olayların gücü ise, yüce âlemden kendilerine gelen nur ışınları nedeniyledir. Demirin ateşle temasında ateşten yakıcılığı alması gibi melekût âleminden olan “nefs-i nâtika” da aklın yetkinliğini elde edip kudsî nurların kendisinde parlaması neticesinde elde ettiği kabiliyetle nura büründüğünde bu âleme temas edebilir. Peygamberler ve velilerin eliyle meydana gelen olaylar, deprem, tufan, toplumların helâkı

²²⁰ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, s. 592-593; Altıparmak, a.e., s. 244-245.

²²¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 560.

²²² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 560-561.

²²³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 562; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, c. IV, s. 47.

gibi olağanüstü olaylar İhvân-ı Tecrîd'den de sâdır olabilmektedir.²²⁴ Nefsin bedenini kuvvetini kırmasıyla kerametini mümkün olabileceğine dikkat çeken Şehrezûrî'ye göre bir kimse bedenî kuvvelerine hükmettiğinde başka bedenlere de tesir etmeye başlar. Bu şekilde insan coşku halinde iken nurlar ve mufârik akıllarla aydınlanıp nurânî bir vecdle ilâhî arşta bulunan kuvvetle irtibatı neticesinde sair zamanlarda yapmaktan âciz kaldığı ve diğer insanların yapamadığı işleri yapar.²²⁵ Âriflerde ortaya çıkan ve başkasının yapmakta âciz kaldığı açlığı buna örnek gösteren Şehrezûrî yemeği çokça azaltan bir kimsenin kendisinde bazı hallerin meydana gelmesinin garip olmadığını belirtir. Nitekim nefis ve bedenini çıkış ve inişlerinde birbirlerinin etkisi vardır;²²⁶ yani beden zayıflayınca nefis, nefis zayıflayınca da beden kuvvet bulur.²²⁷ Nefis ulvî âleme yöneldiğinde bedenî kuvvetlerini o tarafa çeker.²²⁸ İnsan aç kaldığında kendisinde sair zamanlarda vukû bulmayan fevkalâde olayların meydana gelmesi muhtemeldir.²²⁹ Bu şekilde riyâzetle maddî âleme ait unsurlardan arınan insan, bedeni zayıflatıp nefisini güçlendirdiğinde erdemleri kazanacak bir yapıya sahip olur. Böylece nefis kutsal âleme yolculuk yapar, başkalarının bilmediği sırlara vâkıf olur.

Şehrezûrî sülûk yolunu Nurlar Nuru'na ulaşmayı gaye edinen bir aydınlanma yolu olarak değerlendirir. Bu yolda ilerleyen sâlik Allah'ın vermiş olduğu nimet ve ihsanlardan dolayı şükretmelidir. Bu şükür aynı zamanda kişinin his ve vehimlerini kontrol altına alması anlamına da gelir. Ârifin nefsi, zamanla varlığın bütün yönlerini kuşatarak İlk Mebde'den heyûlaya kadar mevcudâtın sûretine işlenir. Derece derece aşağıya inerek akıllara, nefslere, feleklere, unsurlara, unsurların terkiplerine, kuvvetlerine ve arazlarına kadar gider. Ârif bunu gerçekleştirdiğinde sulûkunu da tamamlamış olur; bu mertebede dili tutulur, az konuşur ve sonsuza açılarak yayılır. Bu hâli ilimde derinleşmiş hükemâ ve erdem sahibi insanların dışındakiler anlayamaz. Filozofumuz konuyla ilgili Aristo'nun şu sözünü aktarır: "Hakîm ilimde belli bir sınıra vardığında sukût eder ve bildiği halde sustuğunu beyan eder."²³⁰

²²⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 563; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 150.

²²⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 563; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 116.

²²⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 563-564; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 111.

²²⁷ Altıparmak, *a.e.*, s. 263.

²²⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 563-564.

²²⁹ Şehrezûrî de üstadı Sühreverdî gibi riyâzeti açlık üzerine bina eder. Bu metodu ayet ve hadislerden iktibasla delillendiren Sühreverdî ev yapmak isteyen bir kimsenin önce evin temelini atması gibi bilgelik yolunda ilerlemek isteyen kimsenin de açlık çekmesi gerektiğini hatırlatır. (*Bustânu'l-kulûb*, s. 396)

²³⁰ Şehrezûrî, *Rumûz*, vr. 64b. Sühreverdî, sâlik'in arzu ettiği makâma ulaşması için ahlâkî nitelikte bazı tavsiyelerde bulunur. Meselâ *Kelimetü't-tasavvuf* isimli eserinin sonunda talebelerine şu tavsiyelerde bulunur: "Sana tesbîhât ve virdler gereklidir. Kötü hatıraları kes, emel olan hatıralardan da uzaklaş. Hatırına gelen kötü şeyi ilk başında kestiğinde ondan kurtulursun, aksi takdirde seni ayırlamayacağın noktaya sürükler. Ahiretin hakkında duayı çoğalt. Allah Teâlâ'dan eksilmeden ebedî olarak seninle kalacak olan şeyi iste. Düşünmeden önce konuşma ve hâlimden herhangi bir şeye de şaşırma. Çünkü hibe eden sonsuz kuvvettedir. Kur'an'ı vecdle, hazîn nağmeyle ve latîf düşünceyle okuman gerekir. Sanki o yalnız senin için inmiş gibi oku. Bütün bu hasletleri

Güzelliğin şiddeti, işrâkın tamlığı, yüksek rûhânî cevher ve aklî ittihat münasebetiyle bazı müteellihler sekerât halinde iken “Şanım ne yücedir! (*sübhâne ma a ‘zame şe ‘nî*)” ve “Hakk olan Benim! (*ene ‘l-Hakk*)” derler. Onlar buldukları konumlardan Allah’ın mizanı olan akla döndüklerinde bütün küçük günahlardan ve hatalardan dolayı tövbe ederler. Çünkü “sekr hali” sırların gizlenmeyip açığa çıktığı bir hâldir.²³¹

Nefs-i nâtıkanın cisimle ilintili şeyler içerisinde en şerefli varlık olduğuna²³² dikkat çeken Şehrezûrî maddî şeylerden tam olarak soyutlanan nefsin -hakikatin sırlarını bilme derecesine göre- müşâhedesi, mükâşefesi, güzelliği neticesinde yükselişinin artacağını belirtir.²³³ Bedenle bağını koparan nefis bazı soyut nurlarla ittisale geçerek aklî hazlara, rûhânî lezzetlere ulaşır. Sâlik bu makama ulaştığında zayıf nur kuvvetli nurun içinde yok olur. Bu dereceye çıkan nefis sadece kendisine mazhar olan şeyi görerek bu görüntünün diliyle konuşmaya başlar. Hatta bu dereceye ulaşanlardan bazıları “Ben Rabb’im, kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir!” gibi sözler sarfetmeye başlar.²³⁴ Şehrezûrî Hz. Peygamber’in “*Kulum bana nâfileler ve ibadetlerle yaklaşımaya devam eder, sonunda sevgime ulaşır. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum.*”²³⁵ hadisinden hareketle kişinin yetkinliği kazandıkça bahsedilen mertebelere ulaşmasının mümkün olduğunu belirtir.²³⁶

Şehrezûrî soyut şeylerin (*mücerredât*) bilinmesinin ancak zevkî-keşfî yöntemle mümkün olduğunu belirterek bu şekilde ulaşılan bilgi türünün Allah’ın kalbe ilkâ eylediği bir nur sayesinde idrâk edilebileceğini ifade eder. Bu hususta filozofumuz âyet ve hadislerden deliller getirir. “*Allah’ın göğsünü İslâm’a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse kalbi imana kapalı kimse gibi midir?*” (Zümer; 39/22) âyetinde geçen “şereha” kelimesini Hz. Peygamber’in “*O, Allah’ın kalbe attığı bir nurdur, bunun belirtisi de kişinin gurur ve enaniyet evinden uzaklaşıp ezeli mukaddes ilimlere ve ebedî eve yönelmesidir.*” şeklinde tefsir ettiğini belirtir.²³⁷ Dolayısıyla kişi bu nur sayesinde keşfî bilgiyle ezeli ilmi elde eder. Müşâhede ve mükâşefe ile ulaşılan makamlar en şerefli dereceler olup bu derecelerın açıklanmasında ifadeler yetersiz kalır. Bunu “*Hiç kimse yapmakta olduklarına*

kendinde topla ki, kurtulanlardan olası. Bil ki sûfî kendisinde bu şerefli melekelerin tümü birleşmiş olan kimsedir. Tasavvuf da bunun üzerine bir terimdir. Sana tavsiye edeceğin en son şey de Allah Azze ve Celle’nin takvâsıdır. Çünkü en güzel son müttakiler içindir. (**Kelimetü’t-tasavvuf**, s. 138-139, Okudan, **a.g.m.**, s. 124.)

²³¹ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 13b-14a.

²³² Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye**, c. III, s. 534.

²³³ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 27b.

²³⁴ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye**, c. III, s. 405.

²³⁵ Buhârî, Rikâk, 38.

²³⁶ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye**, c. III, s. 405.

²³⁷ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 2b.

karşılık olarak onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez.”(Secde; 32/17) âyetine ve “Allah, sâlih kulları için hiçbir gözün göremeyeceği, hiçbir kulağın işitemeyeceği, beşer kalbinin hatırlayamacağı şeyleri hazırlamıştır.”²³⁸ hadisine dayandırır.²³⁹

3. Ârif

Şehrezûrî “ehl-i fazl” olarak isimlendirdiği mantıkî önermelerle hakikate ulaşmak isteyen bahsî hikmetin temsilcilerinin hakikati salt düşünceyle elde etmek istediklerini ve bundan dolayı soyut nurları idrâk etmede yetersiz kaldıklarını vurgular. Bu kimseler kalplerini gaflet ve karanlığın kuşatması nedeniyle bedenlerinden soyutlanan ve karanlık âleme ait (*zulmânî*) maddelerden sıyrılan şerefli melekeler ulaşan nebiler ve müteellih filozofların bildiği nefis cevherini tanımadan câhilce Mele-i A’lâ’yı tanıdıklarını iddia ederler.²⁴⁰ Filozofumuz salt düşünsel faaliyetlerle nefsin yetkinleşmesinin mümkün olmadığını belirterek, yetkinliğe ulaşmanın yöntemi olarak zevkî-keşfi yola girmek gerektiğini ve bu şekilde Allah’ın kalbine indirdiği nur vasıtasıyla hakikate ulaşabileceğini belirtir.

Şehrezûrî bu konuma ulaşan kimseyi “ârif” olarak isimlendirir. Zaten ârif tipolojisinden kastedilen de aslında burhanî-yakinî yöntem ile zevkî-keşfi yöntemin beraber kullanılmasının neticesinde nazarî kuvvenin yetkinliğini elde etmektir.²⁴¹ Ârif her durumda özünü bütün maddî unsurlardan soyutlanmış bir şekilde görür. Filozofumuz ârifi yetkinliklerine göre üçe ayırır. “Özünü müşâhede makamı”ndan kendi üstündeki “nefsleri ve akılları müşâhede makamı”na yükselerek İlk İlet’i müşâhede eden kişi en yüce mertebe olan “tam yetkin ârif (*el-ârifü’-t-tâmmü’-l-kâmilü*)” mertebesine ulaşır. Özünün soyutlanmasını müşâhede etmekle beraber aklî soyutlamaları müşâhede makamına yükselemezse “yarı yetkin ârif (*el-ârifü’-l-mutavassıtu*)” adını alır. Şehrezûrî “yarı yetkin ârif” makamının altında yer alanları “utananların mertebesi (*mertebetü’-l-mahcûbîn*)” şeklinde isimlendirir. Bu durumda olanlar burhana dayalı nazarî kuvvetin dışında başka bir melekeye sahip değillerdir. Dolayısıyla Şehrezûrî salt düşünce faaliyetinden hareketle kıyas yöntemini kullananları bu kategori içerisinde değerlendirerek bu kişileri “yetkin olmayan ârif” (*el-ârifü’n-nâkısü*)

²³⁸ Buhârî, Tevhîd 35; Müslim, Cennet 2.

²³⁹ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 39b.

²⁴⁰ Şehrezûrî, **Rumûz**, vr. 23a.

²⁴¹ Arapça’da “a-r-p” kökünden türetilen “ârif” kelimesi, ma’rifet ve irfân gibi bu kökten türetilen diğer kelimelerle birlikte daha çok tasavvufî terminolojide kullanılan bir kavramdır. “İrfan” kavramı tasavvufta insanın okuduğu, dinlediği, manevî tecrübe ile kazandığı, keşf ve sezgi ile müşâhede ettiği fikir, kanaat ve anlayış anlamlarına gelir.(Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yay., 2002, s. 45; Ethem Cebecioglu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara: Rehber Yay., 1997, s. 117.)

şeklinde isimlendirir.²⁴² Yetkin olmayan âriflerin yetkinliği elde etmeleri için iki özelliğe sahip olmaları gerekir. Bunlardan birincisi; kalpte sadece Allah'a yer verip O'nun dışındaki her şeyden yüz çevrilmesi şeklinde tanımlanan "tahliye"; ikincisi İlâhî sıfatlarla bezenerek kalbin süslenmesi anlamına gelen "tehliye"dir. Bu özellik ancak kötü huyları terk etmekle kazanılabilir. Ârif, mâsivâdan uzaklaşarak Allah'la bağlantı kurduğunda O'nun kudreti sayesinde ulaşılmak istenen her şeye ulaşır.

Şehrezûrî ârif karakterini aynı zamanda bir ahlâkî karakter olarak değerlendirir. Çünkü yetkinliğe ulaşma yolunda kişi Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma, kötü huyları terk etme, zihnini çirkin düşüncelerden alıkoyma, kalbinde Allah sevgisinde başka bir şeye yer vermeyip rızasına uygun bir hayat yaşama ârifin yapması gereken amelî faaliyetlerin başında gelir. Bu faaliyetleriyle Allah'a yakınlaşan kişi onun sevgili bir kulu olur. Filozofumuz Hz. Peygamber'in hadisine atıfla bunu şu şekilde açıklar: "*Kul bana nâfilelerle yaklaştığında onu severim. Onu sevdiğimde gören gözü, işiten kulağı ve tutan eli olurum.*" hadisinde olduğu gibi ârif Allah'ın gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, ve yürüyen ayağı olur.²⁴³ Bu mertebeye ulaşan sâlik neticede Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış olur. Dolayısıyla Allah'a tam bir ittisalle bağlı olan kişi İlâhî zâtı müşâhede ederek sulûkuna devam eder. Bu makamların sonuna geldiğinde ise sıfat-mevsuf, sâlik-mesluk, ârif-mâruf şeklinde bir ayırım kalmaz. Bu makam "ittihat ve vukûf makamı" şeklinde isimlendirilir. Yolculuğun sonunda ârif İlk Gerçeklik'e ulaşır.²⁴⁴ Filozofumuz bu mertebenin son mertebe olduğunu belirtmekle birlikte bundan sonra herkesin ulaşamayacağı başka bir mertebenin varlığından bahseder. "Tevhidde fâni olma" mertebesi olan bu mertebe ancak kendi özünden (zât) geçerek Hak'ta boğulan kimselerin ulaşabildiği "Hak'la tam ittisal"ın gerçekleştiği mertebedir. Bu mertebelerin bedenî kuvvelere ve cismânî âletlere muhtaç olan lafzî ibarelerle anlatılması imkânsızdır.²⁴⁵ Şehrezûrî konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'nın "konuşmalar bunu ifade edemez, ibareler bunu açıklayamaz." ifadesine yer vererek bu konuda konuşmanın hayalden öteye gidemeyeceğine vurgu yapar. "Kim bunları öğrenmeyi arzu ederse bu sahada müşâfehe ehli (*ehlü'l-müşâfehe*) değil, müşâhede ehli (*ehlü'l-müşâhede*) olması gerekir." Yani duyan değil, bizzat onu gören olmalıdır.²⁴⁶

²⁴² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 542.

²⁴³ Buhârî, Rikak, 38; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 558.

²⁴⁴ İbn Sînâ'nın da kullandığı bu kavram Allah Teâlâ'ya işaret eder. Bu kavram gerek felsefede gerekse kelimada "el-Hakk: gerçek, hakikat" gerçek, hakikat ve "el-Evvel:İlk" anlamlarında olup Allah'ın isimlerindedir. Bu manada Allah için "İlk Gerçek, İlk Sebep, İlk Etken" isimleri kullanılır. (bkz. Hayranî Altıntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1985, s. 79-80.)

²⁴⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 559; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 20-29.

²⁴⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 559-560; Altıparmak, *a.e.*, s. 241.

Şehrezûrî -geleneksel tasnife uygun olarak- âriflerin bilgi mertebelerini “ilme’l-yakîn”, “ayne’l-yakîn” ve “hakka’l-yakîn” şeklinde üçe ayırır. En alt düzeyi ifade eden “ilme’l-yakîn”, sadece burhana dayalı bilgiyi esas alır. “Ayne’l-yakîn” derecesi yarı yetkin âriflerin mertebesidir. “Hakka’l-yakîn” ise en üstte yer alan yetkin âriflerin mertebesidir.²⁴⁷ Sûfiler buna ilaveten dördüncü bir dereceden bahseder ki bu da “kendini tanıyan ârifdir (*ârif bi nefsihi*)” dir.²⁴⁸ Meşşâî filozofların kullandığı burhana dayalı bilgi düzeyini âriflerin basamağında en alt derecede sayarak diğer bilgi basamaklarını da sûfilerin terminolojisine benzer şekilde sıralayan filozofumuz bu yaklaşımıyla tasavvufî çevrelerden etkilendiğini göstermektedir.

Şehrezûrî sûfî ve filozofların ulaşabileceği mertebelerin dışında “iman bağı ile görenlerin mertebesi”ne (*mertebetü’l-müstabsırîn*) ulaşan âriflerin olduğunu belirtir. Bu kimseler Mele-i A’lâ’nın hitabına mazhar olmuş, insanların ıslâhı için seçilmiş, kulları ebedî mutluluğa ulaştırmakla görevlendirilen özel insanlardır ve bu açıdan sûfî ve filozoflardan ayrılmışlardır²⁴⁹ ki bu kimselerle kastedilen peygamberlerdir. Bu durumda en yetkin mertebe peygamberlerin mertebesi olup ondan daha alt derecede (*mutavassıt*), insanları ıslâh için Mele-i A’lâ’dan kendisine hitap gelmeyen ârifin mertebesidir. Filozofumuz dikkat çekici bir şekilde bu mertebenin sahiplerinin filozoflar içerisinde bir hakîm ya da sûfilerden bir şeyh olacağını belirtir. Böyle bir kimsenin derecesi ise hikmete ait delilleri ve aklî burhanları bilip bilmemesiyle orantılıdır. Ârifi peygamber, hakîm ve şeyh olmak üzere üç kısma ayıran Şehrezûrî, peygamberi özel konumda değerlendirerek peygambersiz davetin tamamlanmasının, ebedî mutluluğu kazanıp ebedî mutsuzluktan (*şekâvet*) sakınmanın mümkün olamayacağını belirtir.²⁵⁰

Şehrezûrî âriflerin mertebeleri dışında dünyadan yüz çeviren “zâhid” ve “âbid” şeklinde iki tipolojiden bahseder. Bu tipolojileri tanımlarken İbn Sînâ’ya da atıfta bulunan filozofumuz Hakk’ın nurunun sürekli içinde (*sırr*) parlamasını arzu ederek, düşüncesiyle ceberrut âlemine yöneleni “ârif”; dünya metâi ve güzelliklerinden yüz çevireni “zâhid”; oruç, namaz gibi nâfile ibadetlerini yapanı da “âbid” şeklinde isimlendirir.²⁵¹ Zühd ve ibadetin araçsal konumunu vurgulayan filozofumuz asıl gaye olarak gördüğü mârifete ulaşmada ahlâkı güzelleştirmenin fonksiyonuna dikkat çekerek kişinin bu süreçte kendisini hedefinden uzaklaştıracak şeylerden yüz çevirmesi ve gayesine yakınlaştıracak işlere yönelmek suretiyle

²⁴⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III s. 542.

²⁴⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, aynı yer.

²⁴⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 543.

²⁵⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 544-545.

²⁵¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 543; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 57-68.

dünyevî zevk ve lezzetlerden el çekmesi gerektiğine işaret eder. Bu süreçte mârifetin ilk mertebesi tâlibin zühd ve ibadet mertebesinden nefsi bilme mertebesine ulaşmasıdır. İlâhî inâyet sayesinde kişi daha yüksek mertebelere ulaşarak mutluluğu elde eder.²⁵² Bu durumda hakikate ulaşmanın ilk basamağında zâhidâne bir yaşamla dünyevî lezzetlerden uzaklaşarak maksada yönelmeyi öneren filozofumuz ârifin zühd ve ibadet vasıtasıyla terakki ettiğini ifade etmekle birlikte zâhid ve âbiden gaye bakımından ayrıldığını vurgular. Zâhid ve âbidin ibadetten gayesi ecir ve sevap kazanmaktır. Yani maksadı dünya metâıyla âhireti satın almaktır. Ârifin zühdden maksadı; Hakk'ın dışındaki şeylerden yüz çevirerek kalbini Hakk'a ulaşmaya engel olan şeylerden temizlemektir.²⁵³ Ârifin ibadetten gayesi ise iradesi ve gayretiyle şehvânî ve gadabî arzularını dindirmektir. Ayrıca süflî âlemden ulvî âleme geçmek için hayal ve vehimden ibaret olan güçlerini kırarak nefsin ulvî âleme geçmesini sağlamaktır. Bu süreç kendisi için bir meleke ve sürekli bir âdet haline geldiğinde nefis, kendisiyle ilişkili kuvvetlerle rabbânî nura ve aklî âleme ulaşır. Ârif, ibadetiyle İlk Gerçeklik'e (*Hakk-ı Evvel*) varıncaya kadar sülûk yolunda olmalıdır. Çünkü o, gerçek yetkinliğe âşıktır ve büyük bir istekle yaptığı ibadeti O'nun zâtını bilmek içindir.²⁵⁴

Şehrezûrî ârifin iradesinin, Allah dışındaki varlıklarla (*mâsiva*) ilişkiye geçtiğinde bile yine O'nun rızasını kazanmayı hedeflediğini belirtir. Halkın büyük bir kısmının zühd ve ibadetten gayesi sevap kazanmak ve cezadan korkmak olduğu halde ârifin ibadetten gayesi nefsinin isteklerinin önüne geçmektir. Bu durumda zâhid ve âbidin yaptığı ibadetlerde "Hak" vasıta, ârifin ibadetine ise gaye konumundadır. Şehrezûrî ibadetin gayesinin yalnızca Allah rızasını kazanmak olduğunu vurgulamak maksadıyla tasavvuf kaynaklarında Hz. Davud'a (a.s.) indirildiği rivayet edilen vahiyde şu ilâhî beyana dikkat çeker. "Bana cenneti kazanma ve cehennem korkusuyla ibadet edenden daha zâlim kim olabilir! Eğer cenneti ve cehennemi yaratmamış olsaydım yine ibadete ehil olmaz mıydım?"²⁵⁵

Filozofumuz ârif olarak nitelediği kişiyi zâhid ve âbiden üstün konumda tutarak daha ziyade amelî etkinliklerle hakikate ulaşmayı gaye edinen tasavvufî yoldan ayrılmaktadır. Çünkü mutasavvıflar nefsin yetkinliğinde çoğu zaman fikrî bir temellendirme olmaksızın zühde ve ibadete dayalı bir metodu ön görmektedir. Filozofumuzun ârif tipolojisi zühd ve ibadeti fikrî yetkinliğe ulaşmaya basamak yapıp hakikate ulaşmayı gaye edinen kişiyi karşılar.

²⁵² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 543.

²⁵³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 544; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 59.

²⁵⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 550; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. IV, s. 68-73.

²⁵⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 550-551.

Aslında bu tarif filozofumuzun, zevkî ve bahsî hikmetin kendinde mündemiç olduğu gerçek filozofun tarifi olarak da anlaşılabilir.

Şehrezûrî düşüncesinde riyâzet ve mücâhede yöntemleriyle nefsin terbiyesi epistemolojik vechesinin yanında aynı zamanda bir ahlâk problemidir. Nitekim nefsi terbiyeden maksat aslında nefsin kötü arzularından ve bedenî kuvvelerden çıkan erdemsizliklerin ortadan kaldırılması suretiyle ahlâkî güzelleştirmektir. Şehrezûrî'nin yetkinliğe ulaşma serüveninde yukarıda ifade edilen yaklaşımı tasavvufî bir yaklaşım olduğu açıktır. Bununla birlikte filozofumuz her ne kadar tasavvufî terminolojiyi kullansa da bilgiye ulaşma yolları ve idrak türleri açısından bu terminolojiyi kendi felsefî yaklaşımına göre yorumlar. Kişinin yüce âlemlerle ilişkisini ve nefsin mârifetini elde etmesini işrâkî bir form içerisinde sunan filozofumuz, ârifin, riyâzetle elde ettiği meleke ve nazarî düzeyde müşâhede ve mükâşefe ile tecelliye mazhar olup bâtınî sırlara ulaşarak “işrâk”ın derecesine göre nefsin mârifetini elde edip Rabbini tanıyacağına dikkat çeker.²⁵⁶ Bu yaklaşım salt bir amelî yaklaşım olmayıp amelî faaliyetleri basamak yaparak insanın kendisinden beklenen hakiki yetkinliğe ulaşma gayesi taşır. Şehrezûrî yetkinliğe giden yolda önerdiği bu yaklaşımla aslında epistemolojik anlayışını temellendirilir. Nitekim filozofumuza göre asıl bilgi sezgisel yolla elde edilen bilgidir. Bu bilgiye ulaşmak da ancak çeşitli ahlâkî ve mânevî arınma yöntemleri ile mümkündür. Gerçek bilgiye ulaşmayı hedefleyen kişi nazarî faaliyetlerinin yanında amelî olarak da kendini yetkinleştirmeli, kudsî âlemi düşünüp sürekli Cenab-ı Hakk'ı huşû ile anmalı, yemeği azaltmalı, şehvî duygulardan uzaklaşmalı, bedeninden soyutlanıp yüce âlemlerden hakikatin bilgisini talep etmelidir. Bütün bunlar bilgiye ulaşmada duyuların yetersizliğini hakikat yolunun yolcusu için zevkî ve keşfî yönteminin lüzumlu olduğunu göstermektedir. Kısacası Şehrezûrî –tıpkı üstadı Sühreverdî de olduğu gibi- bilgiyi merkeze alarak ona ulaşmanın nazarî ve amelî yöntemlerini sıralarken ahlâkî yetkinliğin de esaslarını belirlemektedir.

²⁵⁶ Bu yaklaşımın kaynaklarını İbn Sînâ düşüncesinde rahatlıkla okuyabiliriz. Meselâ İbn Sînâ *İşârât*'ta ârifleri şu şekilde anlatır: Ârife göre zühd, himmetiyle tahayyül ve vehim güçlerine uygulanan bir tür riyâzettir. Bu riyâzetin gayesi söz konusu güçleri kendilerine alışkanlık kazandırarak aldanmışlık âleminden Hakkın katına yöneltmektir. Bu şekilde o güçler bâtın sırrıyla barışık hale gelir. Böylelikle sır, keskin parıltılara (*şurûk*) yönelir ve bu yönelme onda bir meleke halini alır. Sır her ne zaman isterse, himmetlerinin engeli olmaksızın, onların refakatiyle Hakk'a muttali olur. Bu şekilde sır, bütünüyle kutsiyet yoluna girmiş olur. (İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, c. IV, s. 59-60.)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK VE SİYASET DÜŞÜNCESİ

I. ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİ

A. ŞEHREZÛRÎ ÖNCESİ AHLÂK LİTERATÜRÜ

Şehrezûrî'nin ahlâka dair görüşlerini temellendirmek için İslâm ahlâk düşüncesinin teşekkül ve gelişim sürecine genel bakış yapmak, başka bir ifadeyle geleneğin izini sürmek yararlı olacaktır.

Modern bir araştırmacı olan George F. Hourani klasik İslâm ahlâk literatüründe dört ayrı gelenek olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi kural koyucu dinî etik (*normative religious ethics*) ki bu, Kur'ân ve hadislerden hareket ederek felsefî analizlere girmeden ahlâkî kâideleri ifade eden yaklaşımdır ve genel olarak Hz. Peygamber'in söz, davranış ve takrirleriyle ortaya koyduğu tasnif edici bir yöne sahip olan mekârimü'l-ahlâk türüdür. İkincisi kural koyucu seküler etik (*normative secular ethics*). Özellikle devlet yöneticileri için kaleme alınmış olan siyaset ve yönetimle ilgili eserler bu gruba girmektedir. Öğüt verici yönü öne çıkan bu literatür Antik Yunan düşüncesi ve Fars felsefe kültürlerinden önemli izler taşır. Erdem kavramının merkezî bir öneme sahip olduğu bu literatürde ahlâk ve siyaset düşüncesi birlikte ele alınmaktadır. Üçüncüsü ise dinî gelenek içinde yer alan etik analizlerdir (*ethical analysis in the religious tradition*). Özellikle Mu'tezile kelamcılarının ortaya koydukları, akılla çözümlenebileceği düşünülen hüsn-kubh gibi meselelerle ilgili tartışmaları konu edinir. Dördüncü gelenek ise, filozoflar tarafından ortaya konulan etik analizlerdir (*ethical analysis in the religious by philosophers*).²⁵⁷ Bu gelenek kaynağını Antik Yunan filozoflarından almakla birlikte, aynı zamanda İslâm kültür havuzunda gelişip şekillenmiş olan sistematik ahlâk ve siyaset disiplini.

Felsefe tarihi içerisinde insanın yapısını, melekelerini, fiillerini bir problem olarak ele alan ilk filozofun Demokritos (M.Ö. 460-370) olduğu bilinmektedir. Mutlulukçu ahlâk anlayışının kurucusu olarak da nitelendirilen filozof, insanın eylemlerinin ana gayesini mutluluk olarak belirler. Ona göre insan, istek ve arzularında ölçülü olmayı, doğasına ve

²⁵⁷ George F. Hourani, **Reason and Tradition in İslâmîc Ethics**, Cambridge University Press, 1985, s. 15; Nejdî Durak, **Aristo ve Fârâbî'de Etik**, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009, s. 202.

yeteneklerine göre kendini sınırlandırmayı, yararına olanı zararına olandan ayırt edebilmeyi öğrenerek ruhunu her türlü boş inanç, korku ve tutkularından arıtmasıyla mutlu olur.²⁵⁸

İslâm düşünce tarihinde ahlâk felsefesinin oluşumu ve gelişimi Sokrates'e kadar uzanan erdem anlayışı ve Aristo'nun ortaya koyduğu orta yol nazariyesi çerçevesinde şekillenmiştir. İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri önemli ölçüde Platon ve Aristo düşüncesine dayanır. Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* isimli eseri İslâm ahlâk filozoflarını etkileyen temel bir kaynaktır. Bununla birlikte *Politika*, *Magna Moralia*, *Atinalılar'ın Anayasası* isimli eserlerinde de filozof siyasete dair görüşlerini aktarmıştır. Platon'un *Devlet*'i (*Cumhuriyet*) de şehir türleri, anayasalar, devletin incelenmesi konularında Müslüman filozofları etkileyen temel eserlerden biridir.²⁵⁹ Yine Platon'un *Diyaloglar*'ı da mânevî bir cevher olarak nefis, nefsin üçlü taksimi, dört temel erdem, ideal devlet, bilgi ve mutluluk gibi konularda İslâm ahlâk literatürünün oluşumunda önemli katkı sağlamıştır.²⁶⁰

Yunan filozoflarının ahlâka dair yazdığı eserlerin çok erken tarihte Arapça'ya çevrildiği bilinmektedir. Nastûrî ve Yakûbî Hıristiyan mezhebine mensup mütercimler ve müslüman filozoflar, Galen'in, Platon'un ve Aristo'nun ahlâka dair risâleleri ve bu risâleler üzerine sonraki dönemlerde kaleme alınmış olan şerhlerin önemli bir kısmını Arapça'ya kazandırmışlardır. Meselâ Huneyn b. İshak, Galen'in ahlâka dair bir kitabını ve Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* isimli eserini Arapça'ya tercüme etmiştir. Fârâbî de Aristo'nun bu eserine bir şerh yazmıştır. Ayrıca Müslüman filozofların, Platon'un başta *Cumhuriyet*'i olmak üzere, *Diyaloglar*'ının önemli bir kısmını inceleme imkânı olmuştur.²⁶¹

Dokuzuncu asırdan itibaren pek çok ahlâk materyalini bünyesinde barındıran hikemiyât eserleri/özdeyiş koleksiyonları da Arapça'ya intikal etmiştir. Bu eserler, felsefenin amelî şubesi içerisinde değerlendirilebilecek sistematiğe sahip olmasa da edebî niteliği ve ahlâkî câzibesi sayesinde geniş kitlelere ulaşmıştır. Huneyn b. İshak (ö. 260/873) tarafından derlenip tercüme edilen *Nevâdirü'l-felsefe*, Kindî'nin derlediği *Elfâzu Sukrât*, Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin, hikmetin Lokman Hekim zamanından itibaren ortaya çıkışına ve kendi dönemine kadar ki gelişimine dair kaleme aldığı *es-Sa'âde ve'l-is'âd* ve *el-Emed ale'l-ebed* isimli eserleri, Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin (ö. 391/1001) *Sivânü'l-Hikme*, Ebu'l-Ferec b.

²⁵⁸ Friedrich Albert Lange, **Materyalizmin Tarihi I**, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Gündoğan Yay., 1990, s. 16; Hüseyin Karaman, **Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi**, İstanbul: İz Yay., 2004, s. 30.

²⁵⁹ Muhammed Abdurrahman Merhaba, **Hitâbü'l-felsefetü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye**, Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1993, s.167-168.

²⁶⁰ Kutluer, **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, s. 33.

²⁶¹ Kutluer, **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, s. 40.

Hindû'nun (ö. 423/1032) *el-Kelîmu'r-ruhânîyye fi'l-hikemi'l-Yûnânîyye* ve Mübeşşir b. Fâtîk'in (V./XI. y.y.) *Muhtârû'l-hikem* isimli eserleri bu literatürün tipik örneklerindedir.²⁶²

Bu eserler arasında İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetü'l-hâlîde*'si hikemiyât geleneğiyle felsefî ahlâk geleneğini bâriz bir şekilde ayırdetmesi itibariyle özellikle zikre değerlidir. Nitekim filozofun amelî hikmet konusunda felsefî dille yazdığı *Tehzîbü'l-ahlâk* isimli eseri kendi ifadesine göre özdeyişler koleksiyonu olan *el-Hikmetü'l-hâlîde*'den farklıdır. Filozof *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı ahlâk ilminin esaslarını ortaya koymak maksadıyla yazdığını belirtir. *el-Hikmetü'l-hâlîde* isimli eserin maksadının da bütün din ve itikatlara mensup filozofların öğütlerinden oluşmuş tek tek davranış kurallarını zikretmek olduğunu belirtir.²⁶³ Filozof bu eserinde hikmetin ve özelde ahlâka ilişkin davranış kurallarının (*âdâb*) insanların çoğunluğu tarafından faydalanılan, lafız ve mâna bakımından her millette varlığını devam ettiren zaman ötesi yönüne dikkat çekmektedir.²⁶⁴ Bu eser her ne kadar davranış kurallarını içeren bir tür antoloji çalışması olsa da ahlâkî hikemiyâtın diğer kültürlerle paralellliğini göstermesi açısından önem taşır.²⁶⁵ Benzer şekilde araştırmamızın konusu olan Şehrezûrî'nin de ahlâka dair görüşlerini içeren *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* isimli eserinin üçüncü bölümünde nazarî ve amelî boyutlarıyla ahlâka ilişkin temel esasları ele alınmakla birlikte; Şehrezûrî İbn Miskeveyh'ten farklı olarak, amelî hikmetin üç şubesini de değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte filozofumuz davranış kurallarına ilişkin konuları, Erdeşir Babek, Sokrat, Büyük İskender gibi bilge insanlara ait özdeyişleri de eserin farklı yerlerine serpiştirmiştir. Şehrezûrî'nin hikmetin ve ahlâkın zaman/mekan üstü boyutuna dikkat çektiği temel eseri *Nüzhetü'l-ervâh* da bu noktada önem arz etmektedir. Nitekim filozofumuz bu eserinde hikmeti Hermes'le başlatmış, İslâm dünyasında en büyük temsilcisi olarak kabul ettiği üstadı Sühreverdî ile nihayete erdirmiş; hikmetin nebevî esaslara dayandığını, kadîm geleneklerden beslendiğini belirtmiş, böylece hikmetin ve ahlâkın zamanı ve mekanı aşan boyutuna vurgu yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında filozofumuzun ahlâka dair temel ilkeleri koyduğu *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'nin bahsi geçen bölümüyle İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı benzer özellikler taşıdığı görülür. Aynı şekilde hikmetin ezeliğini benimsemesi itibariyle de *el-Hikmetü'l-hâlîde* ile filozofumuzun *Nüzhetü'l-ervâh* isimli eserinin benzer özelliklere sahip olduğu söylenilebilir.

²⁶² Mustafa Çağrı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 1989, s. 9; Macit Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yay., 2004, s. 94

²⁶³ İbn Miskeveyh, **el-Hikmetü'l-hâlîde**, thk. Abdurrahman Bedevi, Beyrut: Daru'l-Endelus, 1983, s. 25.

²⁶⁴ İbn Miskeveyh, **el-Hikmetü'l-hâlîde**, s. 376-377.

²⁶⁵ Serap Kılıç, **İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet**, İstanbul: İnsan Yay., s. 180.

Felsefî ahlâk literatürünün İslâm dünyasında daha çok Meşşâî felsefe geleneği içerisinde geliştiğini söylemek mümkündür. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin ahlâkla ilgili çok sayıda risâlesi olsa da bu eserlerin birçoğu günümüze kadar ulaşmamıştır. Filozofun ahlâk felsefesinin ana hatlarını, özellikle üzüntüden arınmış bir hayat yaşamının ahlâkî temellerini gösteren *el-Hîle li Def'îl-ahzân* başlıklı risâlesi yanında, akıl ve nefis teorisini ele alan *Risâle fi'l-akl* ve *Risâle fi'l-kavl fi'n-nefsi'l-muhtasar min Kitabi Aristû* ve *Eflâtun ve sâiru'l-felâsife* adlı eserleri ile Sokratik hikemiyâtı ihtiva eden *Risâle fi elfâz-ı Sukrât* adlı eseri bilinmektedir.

Kindî ile sınırları çizilmeye başlayan felsefî ahlâk disiplini Fârâbî'nin ilimler tasnifi ile şematik bir hüviyet kazanmıştır. İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri büyük ölçüde Fârâbî'nin eserleri sayesinde sistemli bir yapıya kavuşarak, Yunan felsefesinden alınan, İslâmî inanç ve değerlerle uzlaştırılması mümkün olan bazı fikirlerle İslâm inanç sistemi arasında fikir düzeyinde bir terkibe ulaşmıştır. İslâm filozofları temeli Kur'ân ve Sünnet'e dayanan İslâm ahlâkını, eski Yunan filozoflarının tarif ve tasniflerinden yararlanarak sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır.²⁶⁶

Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin yirmi kısa bölümden meydana gelen *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eseri de İslâm ahlâk felsefesinin ilk kaynaklarından biridir. Eserin Aristocu unsurlara değil de Platon'a ağırlık verdiği anlaşılmakta; ayrıca Galen'in tesirleri açıkça görülmektedir. Burada Râzî öfke, kızgınlık, kıskançlık, aç gözlülük vb. psikolojik-ahlâkî problemlere bir tabip mahâreti ile yaklaşmakta ve bunlardan kurtulma yollarını öğretmektedir. Ayrıca Râzî'nin itidali tavsiye eden ve mânevî hazlara yer veren felsefî hayat tarzı ile ilgili *es-Sîretü'l-felsefiyye*'si de geniş anlamda ahlâkla ilgili olarak görülebilir.²⁶⁷

İslâm ahlâk geleneğinde sistemli bir ahlâk disiplini tesis eden düşünürün Fârâbî olduğunu söyleyebiliriz. Psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyasete ve nihayet faal akıl vasıtasıyla siyaseti metafiziğe en tutarlı şekilde bağlayan Fârâbî'dir. Filozofun *Tahsilü's-sa'âde*, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde* ve *Fusûlün Müntezea*'da ana konu olarak; *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *el-Medînetü'l-fâzıla*'da yine önemli ölçüde ahlâk problemini ele almıştır. Bilindiği kadarıyla Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'inin bölümleri üzerine ilk şerh yazan müslüman filozof da Fârâbî'dir. Bu şerh günümüze ulaşmamış olmakla birlikte filozofun *Fusûlün Müntezea*'da ele aldığı konuların bu kayıp şerh hakkında fikir verdiği ifade edilmektedir.²⁶⁸

²⁶⁶ Mehmet Aydın, 'Ahlâk', **DİA**, c. II, s. 10.

²⁶⁷ Aydın, 'Ahlâk', **DİA**, c. II, s. 10-12.

²⁶⁸ Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, s. 116.

Eserin ilk bölümlerinde erdemleri ele alan Fârâbî, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'te yaptığı “düşünce erdemleri” ve “karakter erdemleri”²⁶⁹ ayırımına denk düşecek şekilde “*hulkî* erdemler” ve “*nutkî* (düşünsel) erdemler” şeklinde ikiye ayırmış; düşünceyle ilgili erdemleri hikmet, akıl, kavrayış, zeka ve anlayış mükemmelliği olarak; ahlâkî erdemleri de iffet, cesaret (*şecaat*), cömertlik (*sehâ*) ve adalet şeklinde sıralamıştır.²⁷⁰

İbn Sînâ'nın -birkaç küçük risâlesi dışında- ahlâk düşüncesini müstakil bir başlık altında işlediğini göremesek de metafizik, nefis ve fizik teorilerine serpiştirilmiş bir ahlâk anlayışının olduğunu söyleyebiliriz. Filozof *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta yaratmadan bahsettiği Beşinci Namat'tan sonra “Gayeler” konusunu ele alıp cömertliğin ne olduğunu sorgularken görev ahlâkî konusunda ilkeler ortaya koymuştur.²⁷¹ Ayrıca o, *Kitâbü'ş-Şifâ, en-Necât ve el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı geniş hacimli eserleriyle *el-Mebde'* ve *l-Me'âd, er-Risâletü'l-'arşîyye, 'Uyûnu'l-hikme* gibi risâlelerinde bazı ahlâk konularına yer vermiş; özellikle insanın mâhiyeti, hayır, şer ve mutluluk problemlerinden geniş bir şekilde bahsetmiştir.²⁷² Ayrıca İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-'aşk, Risâletü't-tayr, Hayy b. Yakzân ve el-Kasîdetü'l-'ayniyye* gibi tasavvufî denebilecek eserleri de nefsin yüce mertebelere nasıl çıktığı ve sonunda Allah'a nasıl ulaştığının hikâyesini felsefî roman üslûbu içerisinde dile getirdiği için bu eserleri de dolaylı olarak felsefî ahlâkla ilgili sayılır. Bununla birlikte filozof “hikmet-i hulkiyye” olarak ifade ettiği ahlâkî diğer amelî ahlâk şubeleriyle birlikte pratik felsefe içerisinde bir ilim olarak mütalaa eder. İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ında da zımnen²⁷³ yer alan bu şema, pratik felsefenin aldığı son şekildir.²⁷⁴ Bilhassa Gazzâlî sonrasında birçok ilmin içerik ve yönteminde yaşanan değişim ahlâk ilmi için söz konusu olmamıştır.

Felsefî ahlâk literatürü içerisinde saymamız gereken önemli eserlerden biri de İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'idir. *Resâilu İhvân-ı Safâ*'da yer alan ahlâk anlayışının, İslâm âleminde nazarî seviyede gerçekleştirilen en eklektik anlayış olduğu söylenilebilir. Bu anlayış, yan yana getirilmiş yüzlerce fikirden oluşmaktadır. *Resâil*'de İslâmî kaynakların yanı sıra Eski Yunan felsefesinin, Yeni Platonculuğun, Pisagorculuğun, Hint ve İran felsefelerinin, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın tesirleri açıkça görülmektedir. Bu eklektik yapı onların insan anlayışından gelir

²⁶⁹ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yay., 1997, s. 23, 1103a.

²⁷⁰ Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986, s. 30.

²⁷¹ Saruhan, 'İbn Sînâ'da Ahlâkî Çözüm Üzerine', *Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul 2009, s. 124.

²⁷² Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 97.

²⁷³ İbn Miskeveyh'in eserinde açık bir şekilde amelî hikmetin üçlü şeması verilmemiş olmakla birlikte bireysel ahlâkla ilgili konular özellikle s. 13-65, aile ahlâkıyla ilgili bazı konular çocuk eğitime ayrılan s. 66-75 arasında yer alır. Siyaset konusu da eserin muhtelif kısımlarına serpiştirilmiş şekilde yer alır.

²⁷⁴ Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 15.

Onlara göre yetkin insan (*insân-ı kâmil*) soy itibariyle Doğu İranlı, imanda Arap, eğitimde Bâbilli, takvâda Hıristiyan, sırlara vâkıf olmada Hintli, ilim ve hikmette Yunanlıdır. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışının, daha ziyâde genel Sünnî kitlenin dışında kalan gruplar ile İşrâk felsefesinin ahlâk anlayışı üzerinde etkili olduğu söylenebilir.²⁷⁵

İslâm ahlâk düşüncesinin en temel eserlerinden biri hiç şüphesiz İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ıdır. İslâm dünyasında kaleme alınan birçok ahlâk kitabı için bu eser âdeta bir örnek teşkil etmiştir. Gazzâlî'den Kınalızâde Ali'ye varıncaya kadar birçok müellif, ahlâka dair çalışmalarında İbn Miskeveyh'in eserinden yararlanmışlardır. Bu eserin en önemli yanı, Fârâbî'den itibaren kuvvetli bir şekilde kendisini hissettiren ittisâle dayalı bir ahlâk anlayışından ziyade, daha tecrübî ve Aristocu denilebilecek bir anlayışa sâdik kalmasıdır. Kindî'nin tesirleri özellikle üzüntü ve ölüm konusuyla ilgili son bölümde açıkça görülmektedir. Ayrıca eski filozofların görüşlerinin İslâm'la uyuşacak şekilde iktibas edilmesi ve yorumlanması, eserin İslâm kültürü içinde geniş bir kabul görmesinde etkili olmuştur. İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesinin, bazı tarif ve tasniflerini Yunan filozoflarından alan bir İslâm ahlâkı olduğunu söyleyebiliriz.²⁷⁶ Bu eserin bir diğer özelliği de ahlâk ilminin teşekkül sürecinin sonu ve sistematik ahlâk çalışmalarının başlangıcı olmakla birlikte ahlâk ilminin müstakil bir disiplin haline gelmesinde büyük rol oynamasıdır.²⁷⁷

Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesine en önemli katkısı hiç şüphesiz İslâm toplumunun ahlâkî açmazlarını çok iyi görüp bunlara çözümler üreten zengin bir ahlâk düşüncesi ortaya koymayı başarmış olmasıdır. Onun en önemli ahlâkî eseri *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*'dir. Bu eserde ahlâkın yanında tasavvuf, kelâm ve fıkıh konuları da ele alınmaktadır. Bundan başka, bir fıkıh usulü kitabı olan *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* eseri de ahlâkın formel yönüne dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca *Mizânü'l-âmel* başta olmak üzere *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâi'llâhi'l-hüsnâ*, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*, *Kimyâ-yı Saâdet*, *Mişkâtü'l-envâr* gibi tasavvuf ağırlıklı eserleriyle *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Mi'yârü'l-ilm* gibi felsefe ve mantık, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* ve *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm* gibi kelâma dair eserleri de yer yer ahlâk konularını ele almaktadır.²⁷⁸

Ahlâk-ı Nâsirî isimli eseriyle Nasîruddin Tûsî, felsefî mahiyetteki ahlâk kitapları içerisinde en temel eserlerden birini kaleme almıştır. Tûsî'nin ahlâk düşüncesine en önemli katkısı hiç şüphesiz eserinde amelî hikmetin bireysel ahlâk (*tehzîbü'l-ahlâk*), aile ahlâkı

²⁷⁵ Aydın, 'Ahlâk', **DİA**, c. II, s.10-12.

²⁷⁶ Aydın, 'Ahlâk', **DİA**, c. II, s.10-12.

²⁷⁷ Kutluer, **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, s. 260, 267.

²⁷⁸ Çağrıcı, 'Gazzâlî', **DİA**, c. XIII, s. 500.

(*tedbîrî'l-menzil*) ve siyaset (*tedbîrî'l-medîne*) olmak üzere üç temel şubelerini ele almış olmasıdır.²⁷⁹ Her ne kadar İbn Miskeveyh'in eseri ahlâk alanında yazılmış ilk sistemli eser olma özelliği taşısa da sadece bireysel ahlâk konusunu ele almakla eksik kalan bir eserdir. *Ahlâk-ı Nâsirî* ise, eski felsefî birikimi de özetleyerek amelî hikmetin üç başlığını da içeren kapsayıcı bir eserdir. Aralarındaki önemli bir fark da İbn Miskeveyh eserine insan nefsi ile başlarken Tûsî ahlâkın diğer ilimler içerisindeki yerini tespitle başlar. Bu eser gerek sistem ve çerçeve, gerekse muhteva bakımından ahlâk düşüncesinin olgunluk döneminin en dikkate değer örneğidir.²⁸⁰ Bu eser önceki dönemlerde kaleme alınan ahlâk düşüncelerini özetlemesinin yanında kendinden sonra yazılmış ahlâk kitaplarına da kaynaklık etmiştir. Nitekim başta Şehrezûrî olmak üzere Adudüddîn el-Îcî'nin (ö.1355) *Ahlâk-ı Adudîyye*'si, Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Muhyî-yi Gülşenî'nin (ö. 1017/1608[?]) *Ahlâk-ı Kirâm*'ını da büyük ölçüde etkilemiştir.²⁸¹

Ahlâk ilmi Meşşâî felsefesinin bir ürünü olarak gelişmesini tamamlamakla birlikte sonraki dönemlerde de felsefî gelenek içinde problematiğini muhafaza etmiş görünmektedir.²⁸² Nitekim farklı yöntem ve disiplinlerde eserlerini ortaya koyan çok sayıda kelimci ve filozofun amelî hikmetin üçlü tasnifi ve problemlerini benimsemesi bu tespiti doğrulamaktadır. Meselâ İşrâkî filozoflar olarak yaygın kabul gören Şehrezûrî (ö. 687/1288) ve İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) ilimler tasnifi ve amelî hikmet anlayışı ile daha çok bir Eş'ârî kelimcisi olarak bilinen Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) amelî hikmet tasnifi İbn Sînâ'da açık bir şekilde, İbn Miskeveyh'te ise zımnen görülen ve Nasîruddin Tûsî ile son şekline kavuşan Meşşâî şemanın bir yansımasıdır.²⁸³ Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Ebû Bekr Abdullah İbn Ebi'd-Dünyâ'nın *Mekârimü'l-ahlâk*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Müdâvâtü'n-nufûs* isimli eserleri de Kur'an ve Sünnet merkezli yazılmış ahlâk kitapları kapsamında değerlendirilebilir.

Tasavvuf ilmi, ahlâkı nefsin tanınması (*ma'rifetü'n-nefs*) ve arındırılmasına yönelik amelî çabaya ağırlık vermesiyle dikkat çeker. Tasavvufçuların temel ilkeleri İlâhî emirlere teslim olmak, Allah'ın ve Peygamber'in ahlâkı ile ahlâklanmak ve Allah'tan başka her şeyden kalben uzak olmak şeklinde sıralanabilir. Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye li-hukûkillah*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö.

²⁷⁹ Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 18.

²⁸⁰ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 210.

²⁸¹ Murat Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Ankara: Fecr Yay., 2011, s. 43.

²⁸² Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 98, 300; Arıcı, 'İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi', *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sy. XXIV, s. 42.

²⁸³ Arıcı, 'İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi', s. 42.

386/996) *Kûtu'l-kulûb*, Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Luma'*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*, Hucvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-mahcûb*, Şihâbeddîn es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Maârif* isimli eserleri tasavvufî ahlâk literatüründe her zaman önemini koruyan klasiklerdendir.²⁸⁴

B. ŞEHREZÛRÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Sistematik ahlâk düşüncesinin İslâm dünyasında en önemli temsilcileri hiç şüphesiz bireysel ahlâk konusunda müstakil eser kaleme alması itibariyle İbn Miskeveyh, siyaset teorisiyle Fârâbî ve eserinde amelî hikmetin üç şubesine yer vermesi itibariyle Nasîruddîn Tûsî'dir. Bununla birlikte felsefî gelenek içerisinde ahlâka dair yazılan eserleri üslup ve muhteva itibariyle değerlendirdiğimizde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı ve Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si Ebûbekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi müelliflerin eserlerinden ayrılmakta olup sonraki yüzyıllarda ahlâk ilmiyle ilgili yazılan eserlere model olmuştur.²⁸⁵ Filozofumuzun *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'de yer alan amelî hikmete dair risâlesi gerek üslup olarak gerekse muhteva itibariyle Tûsî'nin eseriyle önemli benzerlikler taşır. Nitekim özellikle aile ahlâkı ve siyaset konularına yer vermesi itibariyle Tûsî'yi takip eden Şehrezûrî, İbn Miskeveyh'ten bu konuda ayrılmaktadır. Şehrezûrî'nin ahlâk düşüncesini kaynakları itibariyle değerlendirdiğimizde Yunan felsefesinde Platon, Aristo, Galen'in İslâm dünyasına intikal eden fikirlerinden; İslâm dünyasında ise Kindî, Ebû Bekir Razî, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim nefsi nâtık, gazabî ve şehvânî olarak üçe ayırması, erdem tasnifleri, fizyolojik hastalıkları konu edinen “bedenî tıp” ile ahlâkî hastalıkları konu edinen “rûhânî tıp” ayırımı yapması filozofumuzun Platon'dan dolayı da olsa etkilendiğinin göstergesidir.²⁸⁶

Filozofumuz *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'nin üçüncü risâlesinde ayrı başlıklar halinde ahlâk ve siyaseti ele almaktadır. Bireysel ahlâkın işlendiği birinci bölümde ahlâkın tarifi, ahlâkî erdemlerin oluşumunun temelinde yer alan nefis ve kuvve teorisi, ahlâkî erdemlerle alt erdemler ve erdemsizlikler ele alınmaktadır. Siyaset bölümüne göre hacmi az olan bu bölüm, bireysel ahlâkla ilgili tartışmalara girmeyip önceki filozofların ele aldığı konuların özeti mâhiyetindedir. Filozofumuz bu bölüme ahlâkın tarifi, değişebilirliği, nefis teorisi ve buna bağlı olarak erdem tasnifleri ile başlayarak Tûsî ve İbn Miskeveyh'ten ayrılmaktadır. Nitekim

²⁸⁴ Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 64.

²⁸⁵ Demirkol, *Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Ankara: Fecr Yay., 2011, s. 40.

²⁸⁶ krş. Platon, *Timaios*, trc. Erol Güneş-Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yay., 2001, s. 101-104, 86b-88a.

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin başında ahlâkın diğer ilimler içerisindeki yerini tespit etmekte, İbn Miskeveyh ise *Tehzîbü'l-ahlâk*'a doğrudan insan nefsi ile başlamaktadır. Bunun dışında filozofumuzun bahsi geçen risâlesinin bireysel ahlâk (*tehzîbü'l-ahlâk*) bölümünün Tûsî ve İbn Miskeveyh'in -isimlerinden bahsedilmemekle birlikte- eserlerinden istifade edilerek kaleme alındığı görülür. Aile ahlâkı (*el-hikmetü'l-menziliyye*) ve siyaset (*siyâsâtü'l-müdün*) bölümleri ise Tûsî'nin eseriyle önemli ölçüde benzerlikler içerir. İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'inde aile ahlâkına dair müstakil bir bölüm olmasa da özellikle çocuk eğitime dair konulara yer verilmekte olup Şehrezûrî'nin çocuk eğitime dair düşüncelerinin kaynaklarını bu eserde bulmak mümkündür.

Şehrezûrî bahsi geçen risâlesinde yetkinliğin erdemlerin kazanılmasıyla toplum içerisinde elde edildiğine dikkat çekmekle birlikte, nefsin asıl yetkinliğinin zevkî hikmetin esaslarıyla, yani riyâzet ve mükâşefe aşamalarıyla mümkün olduğunu hatırlatır. Bu şekilde riyâzet üzerine bina edilen yetkinlik süreci filozofumuzun ahlâk anlayışının farklı bir boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Bu yaklaşım Meşşâî düşüncenin öne çıkardığı ahlâk modeliyle tasavvufî düşüncenin teklif ettiği modelin bir sentezi şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim filozofumuzun zevkî hikmet kapsamında yetkinlik merkezli ahlâkî yaklaşımının eş-Şeceretü'l-İlâhiyye'deki ahlâk yaklaşımını tamamlayıcı bir özelliği olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü filozofumuzun öne sürdüğü riyâzet ve mükâşefe ile yetkinleşen ârif tipolojisi insanın toplum içerisinde erdemleri kazanma konusunda aldığı mesafeye ilaveten ferdî planda nefsin mârifetini ve yetkinliğini elde etme yolculuğuna çıkan kimsenin nefsini olgunlaştırma ve içe dönük bir ahlâkî yetkinliği kazanma çabasının izlerini taşır. Buna göre kişi gerek ferdî ve gerekse toplumsal düzlemde yetkinlikleri kazandığında asıl maksat olan mükemmel yetkinliği elde eder. Bu açıdan bakıldığında filozofumuz Meşşâî filozofların ileri sürdüğü bahsî hikmeti dışlamayıp yetersiz gördüğü gibi ahlâk alanında da diğer filozofların öne sürdüğü geleneksel felsefî ahlâk anlayışını dışlamayıp yetersiz görmekte olup, ârif tipolojisinde vurguladığı gibi nefsin yetkinliği elde etmesinin her ikisiyle mümkün olduğu kanaatini taşıdığını söyleyebiliriz.

Şehrezûrî'nin ahlâk anlayışı sadece nazarî ahlâkı kapsamayıp filozofumuz günlük hayata ilişkin davranış kurallarına da yer verir. Özellikle 'el-Hikmetü'l-menziliyye' başlığı altında, yeme – içme, konuşma, yürüme âdâblarının ayrıntılı bir şekilde verilmesi bunun göstergesidir. İslâm ahlâk felsefesi geleneğinde İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetü'l-hâlîde* isimli eseri ahlâkın pratik yönünü ve –filozofun kendi ifadesiyle– cüz'î kısımlarını kapsar; filozof *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta da ahlâkın nazarî ve umumi yönünü ele aldığını ifade eder. Dolayısıyla İbn

Miskeveyh'in ahlâkın hem nazârî hem amelî boyutlarını geniş bir şekilde işleyen ilk İslâm filozofudur. Ancak ahlâkın bu iki temel alanını iki ayrı eserde kaleme almıştır. Bu iki alanı geliştirilmiş bir sistem ve içerikle bir kitapta inceleyen ilk filozof Nasîruddîn Tûsî olup Şehrezûrî de onu izlemiştir. Ayrıca geleneğe uygun olarak eserde Sokrat, İskender, Platon gibi isimlerin tavsiyelerinden ya da geleneğe onlara nisbet edilip kuşaktan kuşağa aktarılmış öğütlerden de istifade etmiştir, yeri geldiğinde konuları kıssa ve özlü hikayelerle desteklemiştir.

Sonuç itibariyle Şehrezûrî'nin ahlâk anlayışında Yunan düşünürlerinin, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi felsefî ahlâk geleneğinin İslâm dünyasındaki önemli temsilcilerinin izleri görülmekle birlikte özellikle üstadı Sühreverdî'nin, Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) ve Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946) gibi tasavvufî düşüncenin diğer temsilcilerinin de etkileri görülür. Bu durumda onun ahlâk düşüncesinin bireysel, ailevî ve toplumsal açıdan doğru davranışın kurallarını ortaya koyması yönüyle amelî boyutunu, yetkinliğin kazanılması sürecinde riyâzete dayalı mûkaşefe yöntemiyle tasavvufî boyutunu harmanlayan kuşatıcı bir anlayış ve yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

C. KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ İTİBARIYLA AHLÂK

Arapça'da ahlâk; “huy, seciye, tabiat” anlamlarına gelen, “hulk” kelimesinin çoğuludur.²⁸⁷ Arapça'dan Türkçe'ye aynı anlamda geçmiş ve hem Arapça'da hem de Türkçe'de belli bir ilim dalının adı olarak tekil manada kullanılmıştır. “İnsanın iyi ve kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışların bütünü” olarak tanımlanan ahlâk kavramı İslâmî kaynaklarda genellikle iyi ve kötü huyları, erdemleri ya da erdemsizlikleri ifade eder.²⁸⁸ İstilah sözlüklerinde ise “Nefste yerleşmiş bir hey'ettir ki fiiller ondan kolaylıkla ve düşünüp taşınmaksızın ortaya çıkar.” şeklinde tanımlamalar yapılmakta olup aslı Galen'in Arapça'ya *Kitabu'l-ahlâk* başlığıyla çevrilen eserine dayanan bu tanımın İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi müslüman düşünürlerin eserlerinde ilk şeklini görmekle birlikte son şeklini Gazzâlî'nin *İhyâu 'Ulûmi'd-din* isimli eserinde aldığını söyleyebiliriz. İşte nefste yerleşmiş ve karakter halini almış olan bu hey'etten ortaya çıkan fiiller eğer aklî ve şer'î açıdan güzel görülen fiillere bu hey'et “güzel ahlâk” (huy), çirkin fiiller yaptırırsa “kötü ahlâk” olarak isimlendirilir.²⁸⁹ Çağdaş kaynaklarda ahlâk “insanın başka varlıklarla belirli normlara göre gerçekleşen ilişkiler

²⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 194-195.

²⁸⁸ Çağrııcı, ‘Ahlâk’, *DİA*, c. II, s. 1.

²⁸⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Tâ'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983, s. 101.

toplama, söz konusu ilişkileriyle bu varlıklara yönelen eylemlerini düzenleyip anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerler bütünü ve kültür çevresi içinde kabul görmüş, belirlenmiş ve tanımlanmış değerler manzumesi” şeklinde anlaşılmaktadır.²⁹⁰ Görüldüğü gibi klasik tanımda ahlâkın psikolojik boyutu esas alınırken modern tanımda değer ve davranış boyutu öne çıkarılmıştır.

Hulk kelimesi “tabiat” ve “fitrat” manasında da kullanılmaktadır. Bu manada “hulk” kavramı iki kısımda ele alınır:

1. Tabiî huy (*Hulk-i tabiî*): Bu deyim insanın tabiat, fitrat ve yaratılışında saklı bulunan ahlâkı ifade eder. Fert tarafından yapılan fakat iradenin doğrudan devreye girmediği bir durumda davranışların ortaya çıkması bu huy kapsamında değerlendirilir. İradenin devrede olmadığı bu hallerden dolayı insanlar sorumlu tutulamazlar. İnsanın mizacının sert ve hırçın olması, cömert veya cimri olması, onun kendi iradesinin ve seçiminin sonucu olan bir şey değildir.

2. Kazanılmış huy (*hulk-i kesbî*): Hulk-i tabiî denilen belli bir mizaç ile doğan insanın dinî, kültürel ve toplumsal değerler yoluyla edindiği huya “hulk-i kesbî” denir.²⁹¹ Kazanılan huylar iyi de kötü de olabilir. Fârâbî’nin düşüncesinde ahlâk, kendisiyle insanda iyi ve kötü eylemlerin ortaya çıktığı psikolojik yapıdır. Nefste duygu, niyet ve düşünce olarak iyi durumların ve iyi fiillerin meydana gelmesine sebep olan ahlâk “iyi ahlâk”, kötü fiillerin meydana gelmesine sebep olan ahlâk ise “kötü ahlâk” olarak isimlendirilir.²⁹² Şehrezûrî de - seleflerinde olduğu gibi- ahlâkı, düşünmeksizin fiillerin kendisinden kolaylıkla çıktığı “meleke” şeklinde tarif eder.²⁹³

1. “Meleke” ve “Hâl” Kavramları

İslâm düşünürlerinin yaygın olarak kullandığı ahlâk tanımı esas itibariyle Yunan filozofu ve tabibi Galen’e ait olup tanım zaman içinde küçük değişikliklere uğramış ve bu Gazzâlî’ye kadar devam etmiştir. Nitekim Galen *Kitâbü’l-Ahlâk*’ta ahlâkı, “İnsanı düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın fiiller yapmaya götüren nefsanî haldir.” şeklinde tarif eder.²⁹⁴ Bu tarif İbn Miskeveyh tarafından aynen alınmış²⁹⁵, diğer filozoflar ise ufak farklarla tekrar etmişlerdir. Gazzâlî, ahlâkın gelip geçici olmayıp insan nefsinde yerleşmiş ve süreklilik

²⁹⁰ Ahmet Cevzici, **Etîğe Giriş**, İstanbul: Paradigma Yay., 2002. s. 2-3.

²⁹¹ Hüsameddin Erdem, **Ahlâk Felsefesi**, Konya: Hü-Er Yayınları, 2003, s. 13-14.

²⁹² Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 51.

²⁹³ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye**, c. II, s. 9.

²⁹⁴ Galen, **Kitâbü’l-Ahlâk li-Calinus**, nşr. P. Kraws, Kahire 1937, s. 25.

²⁹⁵ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 41.

kazanmış bir özellik olduğunu vurgulamış, bu sebeple tanımında “nefsânî hâl” yerine “hey’et” kavramını tercih etmiştir.²⁹⁶ İbn Sînâ, Tûsî, Şehrezûrî ve sonraki ahlâk filozofları da ahlâkın “hâl”den ziyade “meleke” olduğuna vurgu yapmışlardır.²⁹⁷ Tûsî, süreklilik kazanıp geç zevâle uğrayan niteliklerin “meleke”, gelip geçici durumların da “hâl” olarak isimlendirildiğini, bu sebeple ahlâk için hâl yerine meleke terimini kullanmanın uygun olacağını belirtir.²⁹⁸ Bu durumda yapılan eylemin nefsten kolaylıkla sâdır olması ve süreklilik arzemesi melekeyi hâlden ayıran temel unsurlardır.

Burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, ahlâkın nefste yerleşmiş olmasına yapılan vurgudur. Zira bu kabul insanın bir kereye mahsus ya da arızî olarak ortaya konan bir davranışı “huy”, yani ahlâk olarak görmemektedir. Mesela bir kimse kazara ya da bir kaç kereye mahsus infakta bulunsa ve bu hâl onda sürekli olmasa, bu kişinin cömert olduğunu söyleyemeyiz. Aynı şekilde bir insan öfke anında, belli bir çaba ve düşünme sürecinden sonra içinde kabarmış olan öfke duygusunu zoraki bastırarak sessiz kalsa bu kişi halîm olarak adlandırılmaz. Çünkü ahlâk severek ve isteyerek yapılan eylemler üreten bir donanımdır ve yalnızca davranıştan ibaret değildir.²⁹⁹ Dolayısıyla bir fiilin meleke olabilmesi için fiilin sürekli olması temel şartlardan biridir. Bir davranışın herhangi bir sebeple nadiren ya da zorlama ile ortaya çıkması onun içindeki ahlâkî melekeye işaret etmez ve bu oluşum o kişide gelip geçici bir “hâl” olmaktan öteye geçmez.³⁰⁰ Cesur bir kimsenin tehlikeli bir işte düşünmeden yani tereddüt etmeden ortaya atılması, cömert bir kimsenin malını gerektiğinde düşünüp taşınmadan, severek ve isteyerek harcaması bu huyların kişinin karakterine yerleşmiş olmasıyla mümkündür. Öte yandan karakterinde kötü huylar yerleşmiş olan bir kimse de kötü bir fiili düşünmeden, kolaylıkla yaptığı halde erdemli bir fiili gerçekleştirmek için uzun uzun düşünmeye ihtiyaç duyar; erdemli fiilleri, bu fiillerle ilgili emir ve yasakları, bunlara yönelten müjde ve korkutma, teşvik ve sakındırma gibi dış etkiler olmadan yapamaz.³⁰¹

2. Ahlâkın Değişebilir Olması

İslâm ahlâk filozoflarının nazarî ahlâkta ele aldığı temel problemler arasında huy ve alışkanlık (*i'tiyâd*) arasındaki ilişki, huyların doğuştan getirilip getirilmediği, bir huyun

²⁹⁶ Gazzâlî, **İhyâu ‘Ulûmi’ d-dîn**, nşr. Muhammed Ali Beydâvî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001, c. III, s. 49.

²⁹⁷ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye**, c. II s. 9; Nasîrüddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 81; Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yay., 2007, s. 99.

²⁹⁸ Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 81.

²⁹⁹ Cürçânî, **Kitâbu’t-Tâ’rifât**, s. 101.

³⁰⁰ Anar Gafarov, **Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi**, İstanbul: İSAM Yay., 2011, s. 120-121.

³⁰¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, c. I, s. 293-294.

alışkanlık veya sık tekrarlarla değişip değişmediği konuları yer almaktadır. Bu hususta İbn Miskeveyh ve Tûsî genel olarak üç farklı görüşün olduğunu belirtirler.

1. Ahlâk tabiîdir, yani doğal yapımızın zorunlu bir gereğidir, sonradan değişmesi mümkün değildir.

2. İnsandaki bazı huylar onun doğal yapısıyla ilgili, onun bir parçasıdır; bazıları da doğasında bulunmayıp sonradan kazanılmış ve zamanla kökleşip karakter halini almıştır.

3. İnsanî huylar ne tabiîdir ne de tabiata muhaliftir. Ahlâk insanın akli ve iradesiyle ilgilidir, kişi dilediği huyu elde edebilecek yapıya sahiptir.³⁰²

Birinci görüşe göre ahlâkın değişmesi mümkün değildir, huy tabiî bir durumdur. Tabiî olan arızî olanlardan etkilenmez veya konumu değişmez.³⁰³ Galen, ruhun hazlara yönelip elemelerden kaçınmasının zararlı görülen şeylerden faydalı olana yönelmesinin akli bir yönü olmadığı görüşünden hareketle ahlâkın hiçbir zaman değişmeyeceğini savunur. Zira henüz akli gelişmemiş çocuklarda ve akıldan yoksun hayvanlarda da ahlâkî olana benzer davranışlar görmekteyiz. Tavşan ve geyiğin korkaklığı, aslan ve köpeğin yiğitliği veya köpeğin insanla dostluğu buna örnek gösterilebilir. Bu gözlem ve tahliller sonucu, o, insanın birtakım ahlâkî özellikler ile dünyaya geldiğini ileri sürer. Galen, bu görüşünü temellendirebilmek için üç yaşına gelen bir çocuğun utanma belirtilerini örnek gösterir. Böyleleri bir suç işlediğinde kendisini suçundan dolayı azarlayan kimsenin yüzüne bakamaz. Yine çocuklar övüldüklerinde sevinirler. Ama kimi çocuklar da vardır ki ne azarlanma korkusu ne övülme isteği onda hiçbir motivasyon doğurmaz. İşte böyle çocuklar ne dayakla ne de korkutulmakla ıslah olurlar. Galen, ortaya koyduğu bu tablo ile ahlâkî eğilimlerin tabiî olduğu ve ahlâkın tanımında da belirtildiği üzere akli faaliyetten bağımsız (*bilâ fikr ve lâ reviyye*) bulunduğu şeklindeki görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, insanların tabiî olan güçlü eğilimleri akli olanı unutturabilir ve böylece cismânî hazlar mutlak olarak iyi görülebilir. Dolayısıyla insanları iyi ve kötüye sevkeden eğilim doğuştandır. Eğitim öncesi var olan bu özellikler, söz konusu eğilimin güçlü yahut zayıf olduğu nispette etkisiz hale getirilebilir veya kontrol altına alınabilirler. Şu halde huyların insanın aklına değil diğer kuvvelerine ait olduğu görülebilir.³⁰⁴ Şehrezûrî bu kimselerin, görüşlerini ahlâkın kendine mahsus bir mizacı gerektirdiğini belirterek delillendirdiklerini ifade eder. Onlara göre sıcak mizaca sahip bir

³⁰² İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 41-42; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 82.

³⁰³ Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: İz Yay., 2005, s. 108.

³⁰⁴ Galen, *Kitâbü'l-Ahlâk li-Calinus*, s. 25-26; ayrıca bkz. Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 196.

kimse cesur olduğu gibi soğuk bir mizaca sahip olan da korkaktır.³⁰⁵ Aslına bakılırsa huyun doğuştan geldiği yaklaşımı pek verimli bir ahlâk felsefesine yol açmayacağı gibi sistematik ahlâk anlayışının oluşmasını da mümkün kılmaz.³⁰⁶

İkinci görüşe göre huy iki çeşittir. Birincisi, insanın yaratılışında tabiî olarak var olduğu için sonradan değişmesi imkânsız olan huylardır. Bazı huylar da insanda sonradan meydana gelip tabiat gibi kökleşir. Tûsî, bu görüşü destekleyenlerin Stoalılar olduğunu ifade eder. Onlara göre bütün insanlar iyi tabiatlı olarak yaratılırlar. Sonra kötü kimselerle oturup kalkmakla veya devamlı olarak kötü isteklere yönelmekle kötü olurlar. Tûsî'nin "Stoalılar'dan öncekiler" şeklinde tanımladığı diğer bir grup vardır ki, onlar da insanın bayağı balçıktan ve kötü tabiatından yaratıldığını söyleyerek, kötülüğün insanda kökleşmiş olduğunu ifade ederler. Fakat bu durum onların bu halden kurtulamayacaklarını göstermez. Nitekim insan eğitim ve öğretimle iyi olabilir. Bu yolda başvurulacak yöntem ise kişinin iyi kimselerle oturup kalkmasıdır.³⁰⁷

Üçüncü görüş ise ahlâkın her durumda değişmesinin mümkün olduğunu savunanlara aittir. Buna göre huy insanın yaratılışından değildir; aksine huy haricî sebepler ve arızî alışkanlıklardan meydana gelir.³⁰⁸ Aristo, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin benimsemiş olduğu bu görüşü Şehrezûrî de savunmaktadır.

Aristo'ya göre ise melekeler ve huylar aynı davranışı defalarca tekrar etmekle kazanılır.³⁰⁹ İnsanlar tabiatları, alışkanlıkları ve akıl ciheti itibariyle erdemli davranışları elde edebilir. Erdemli bir insanın meydana gelebilmesi bunların üçünün uyumlu olarak işlemesine bağlıdır.³¹⁰ Bunun yanında erdemli sayılan şeyleri sık tekrar etmesi, erdemlere yönelik sürekli etkinlikte bulunması da kişinin erdemli olması için gereklidir. Nitekim kişi ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı olabilir ve bunun gibi adaletli davranışları devamlı yaparak âdil, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davranışlarda buluna buluna yiğit insan olur ve bu erdemler insanda zamanla birer melekeye dönüşür.³¹¹ Erdemlerin kazanılması her ne kadar

³⁰⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 9.

³⁰⁶ Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 115.

³⁰⁷ Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 194. İbn Sînâ, Hayy b. Yakzân isimli eserinde ahlâkın iki yönünün olduğunu vurgulayan şöyle bir pasaja yer verir: 'Bu bilim (ferâset ilmi) şunu gösteriyor. Sende bir takım huylar vardır. Bunların kimi senin yaratılışındandır. Kimi de yaratılışından gelmeyip sende sonradan ortaya çıkmıştır. (Hayy bin Yakzân, trc. Babanzade Reşid-M. Şerafeddin Yaltkaya, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1996 s. 32.) Buna göre İbn Sînâ'nın da ahlâkı tabiî ve sonradan kazanılmış olmak üzere ikiye ayırdığını söyleyebiliriz.

³⁰⁸ Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 109.

³⁰⁹ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 211, 1176a-1176b.

³¹⁰ Aristo, *Politika*, 7/15, s. 225.

³¹¹ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 24, 1103a -1103b.

ilke olarak bütün insanlar için mümkün olsa da, fiilî olarak, her insanın gerçekleştirdiği düşünülemez ve ancak bazı özelliklere sahip kişiler bunu başarabilir. Bu anlamda erdemli bir kişi olmak tür olarak insanın bir özelliği değil, bazı kişilerin eylemleriyle hayata geçirebileceği bir durumdur. Yani erdemler insanlarda işitme, duyma, görme yetileri gibi tabii ve kendiliğinden işleyen bir yeti değildir. Ona göre erdemler insanda tabii olarak bulunmayıp “Ne tabii ne de tabiatına aykırı olarak edinilir, onları edinebilecek bir yapımız vardır.”³¹² Dolayısıyla Aristo insanın alışkanlıkla erdemlerin geliştirilebildiğini iddia etmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ da bu konuda selefleri Aristo’yu takip etmişlerdir.³¹³ Fârâbî’ye göre erdem ve erdemsizlikler, bunlara uygun fiillerin uzun süre tekrar edilmesi neticesinde alışkanlık hâlini almasıyla gerçekleşir. İnsan tabiatı itibariyle erdemli ya da erdemsiz değildir, kendisinde iyi ya da kötü yatkınlıklar gelişinceye kadar uygun fiiller yaparak bunları kazanır.³¹⁴ Fârâbî’ye göre iyi ve kötü ahlâkî nitelikler sonradan kazanılır. “Eğer insanın mevcut bir ahlâkı yoksa onun kendisi için herhangi bir ahlâkı meydana getirmesi mümkündür. Eğer bir ahlâkı varsa onu da iradesiyle zıddına çevirmesi mümkündür. Zira alışkanlık öyle bir şeydir ki insan bir ahlâkı onunla kazanır veya sahip olduğu ahlâktan kendisini onunla uzaklaştırır. O halde iyi ahlâk da kötü ahlâk da ancak alışkanlık sonucu meydana gelir.”³¹⁵

Fârâbî bu konuyu *Fusûlün Müntezea*’da şöyle izah eder: “Erdemler ve erdemsizlikler, belirli bir mizaçtan doğan fiillerin defalarca tekrar edilmesi neticesinde alışkanlık haline gelmesiyle oluşur.” Meselâ yazı yazmada ustalık, ancak insan usta bir yazıcının yaptığı fiili yapmayı alışkanlık haline getirdiğinde elde edilir. İyi yazma fiili, yazmada ustalık elde edilmeden önce doğuştan bulunan güçle, ustalık elde edildikten sonra ise sanatla kazanılır. Bunun gibi alışkanlık haline getirdiğimizde bize iyi ahlâk kazandıran şeyler, mâhiyet itibariyle iyi ahlâk sahiplerinden; bize kötü ahlâk kazandıran şeyler ise kötü ahlâklı kimselerden ortaya çıkar. Nitekim yönetimi ellerinde bulunduranlar ülke halkına iyi fiilleri yapmayı alışkanlık haline getirtmek sûretiyle onların iyi insan olmalarını sağlamaktadırlar.³¹⁶

İbn Miskeveyh de Aristo ve Fârâbî’nin görüşleriyle paralel olarak, insanın ahlâkı kabul edecek bir yaratılışa sahip olduğunu belirtir. Kişi eğitim ve öğütlerle ahlâkını hızlıca ya da yavaş bir şekilde değiştirir. Filozoflar erdemlerin doğuştan olmadığını, ancak ona olan yatkınlıkların doğuştan olduğunu kabul eder. Bu yatkınlıklar sayesinde kişi, eğitim ve öğretim

³¹² Aristo, *Nikomakhos’a Etik*, s. 23-24, 1103a.

³¹³ bkz. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 36; İbn Sînâ, ‘İlmü’l-Ahlâk’, *Mecmuâtü’r-resâil* içinde, Kâhire: Matbaâtü’l-Kürdistani’l-İlmiyye, 1328, s. 197-198.

³¹⁴ Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 36.

³¹⁵ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 55-56.

³¹⁶ Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 31; a.mlf., *et-Tenbîh*, s. 56-57.

yoluyla erdemlere sahip olabilir ve onları geliştirebilir.³¹⁷ İbn Sînâ da benzer şekilde insanın yaratılış itibarıyla erdemli ve erdemsiz davranışları yapabilecek güçte yaratıldığını ve alışkanlık haline getirdiği bir takım huylarını değiştirmesinin kendi iradesi dâhilinde olduğunu; çirkin fiillerle kötü bir ahlâk, güzel fiillerle de güzel bir ahlâk sahibi olacağını ifade eder.³¹⁸ Tûsî'ye göre ahlâkın değişmeyeceği yolundaki görüş, insanda var olan düşünme ve ayırdetme kuvvesinin varlığına zıt bir durum olmasının yanında bu görüş, kişiyi eğitim-öğretim faaliyetlerinin ve özellikle dinî öğretilerin gereksiz olduğu sonucuna götürecektir. Oysa çocukların ve gençlerin, başka bir huya sahip olsalar dahi, eğitimle veya erdemli insanlarla oturup kalkma ve onların fiil ve davranışlarıyla iç içe olmakla yeni ve farklı huylar edindikleri açıkça müşâhede edilmektedir.³¹⁹

Şehrezûrî ahlâkın değişebilirliği ile ilgili tartışmalara girmemekle birlikte ahlâkın değişebileceğini savunur. Kişi düşünüp taşınarak, bir fiil ve sözü sık sık tekrar edip alışkanlık haline getirerek kendi ahlâkını oluşturabilir; yaptığı fiillerin niteliğine göre ifrât, tefrît ya da dengeli bir ahlâk geliştirebilir. Filozofumuz bu durumu önceki İslâm düşünürleri gibi peygamberlerin gönderiliş sebebi ile açıklar. Ona göre, ahlâkın bu şekilde değişme imkânı olmasaydı, peygamberlerin insanları dine davetlerinin, filozofların ve evliyânın gayretlerinin bir anlamı olmazdı. Hz. Peygamber'in "Güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim."³²⁰ hadisini ahlâkın değişebileceğine delil olarak kullanmaktadır.³²¹

D. ERDEM VE ERDEMSİZLİK

"İnsanı başkalarından üstün kılan ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, onu mutluluğa götüren şey"³²² şeklinde tarif edilen erdem, klasik kaynaklarda "fazîlet", zıddı ise "rezîlet" şeklinde ifade edilmiştir. Grekçe kaynaklarda erdem kavramının karşılığı "arete"dir. Homeros'un eserlerinde bu kavram her türden üstünlük için kullanılmıştır.³²³ Meselâ *İlyada*'da öne çıkan her karakterin hemen hemen birbirinden farklı özellikleri vardır. Eserin

³¹⁷ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 42-43.

³¹⁸ İbn Sînâ, 'Risâle fil-Ahd', **Tis'u Resâil** içinde, s. 102-103.

³¹⁹ Gafarov, **Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, s. 197. İhvân-ı Safâ; kişinin ahlâkî istidatlarının birbirinden farklı olmasını dört sebebe bağlar. Bunlar; insanın bedeninde bulunan dört ahlât ve bu ahlâtın mizacı, insanın yaşadığı coğrafyanın iklim özellikleri, ataların ya da onu yetiştirenlerin dini ve yaşadığı sosyal çevre, son olarak da insanın doğduğu esnada yıldızların bulunduğu konumdur. Bu özelliklerden bir kısmı kişinin doğumuyla gelen özellikler olmakla birlikte bir kısmı da kişinin sonradan çevresel faktörlerle kazandığı ahlâkî özelliklerdir. (İhvân-ı Safâ, **Resâil**, c. I, s. 289; c. IV, s. 43-44.)

³²⁰ Malik b. Enes, **Muvatta**, Hüsnu'l-Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, II/381.

³²¹ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 9; krş. Râgıb el-İsfehânî, **ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-şeri'a**, thk. Ebü'l-Yezid el-Acemî, Kâhire: Dârü's-Sahve, 1985, s. 115; İhvân-ı Safâ, **Resâil**, c. I, s. 293-294.

³²² Râgıb el-İsfehânî, **ez-Zerî'a**, s. 132; Gafarov, **Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, s. 122.

³²³ Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde**, trc. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001, s. 185.

en önemli karakteri Akhilleus cesaret ve güçte, Hektor yazgıya karşı gelmeme ve cesaretle, Odysseus ise zekilikte erdem (*arete*) sahibidir.³²⁴ Modern Batı kaynaklarında ise erdem “insanı tinsel yetkinliğe ulaştıran ahlâkî iyiler bütünü, düşüncelerinde ve eylemlerinde istencini ahlâkî iyiye yönlendirmiş insanın niteliği iyiliği isteme, kötülükten kaçış” şeklinde tarif edilmiştir.³²⁵

İlk dönem İslâm kaynaklarına bakıldığında “fazîlet” kelimesi nâdiren “erdem” anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Mukaffâ'nın *el-Edebü'l-Kebîr* isimli eserinde buna yakın anlamda birkaç defa geçtiği görülmektedir. Bu kaynaklarda ahlâkî fazîletleri ifade etmek için “mehâsin” ve “mekârim”, rezîletler için de “mesâvi” ve “mesâlib” kelimeleri kullanılmıştır.³²⁶

İslâm düşüncesinde erdem kavramı, tarihî gelişim süreci içerisinde oldukça geniş bir içerik kazanmıştır. Hadis kitaplarında ‘Kitâbü'l-Edeb’, ‘Kitâbü'l-Birr’ adı altında bu konulara ayrılmış müstakil bölümler yer almaktadır. Fakat erdemlerin asıl sistematik bir yapı içerisinde ahlâkî erdemleri ele alan bir içerikle işlenmesi filozoflarla birlikte ortaya çıkmıştır. Platon’dan beri ahlâkta dört esas erdem kabul edilmiştir. Bunlara “fezâil-i asliye” veya “fezâil-i erbaa” denir.³²⁷ İslâm ahlâk filozoflarının erdemlere ilişkin açıklamalarının önemli ölçüde Platon ve Aristo’ya dayanmaktadır. Bu düşünce geleneğinin Kindî ve sonraki ahlâk düşünürlerince benimsenmesinin temel sebebi Platon ve Aristo’nun mezkûr bağlamdaki görüşlerinin ve tasniflerinin İslâm dininin ahlâkî öğretisiyle telif edilebilir olması diye düşünülebilir.³²⁸

Felsefî ahlâk geleneği içerisinde erdem teorisi her ne kadar ahlâkî erdemler kapsamında dört temel erdem merkezli olsa da erdemler zaman zaman daha geniş kapsamda değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımın en tipik örneklerini Aristo ve Fârâbî’de görmek mümkündür. Nitekim erdemleri düşünce ve karakter erdemleri şeklinde ikiye ayıran Aristo’ya göre, düşünce erdemleri ruhun aklî kısmının üstünlükleri olup³²⁹ bu erdem nazarî alanda bilgelik, pratik alanda öngörü ve sağduyu şeklinde kendini gösterir.³³⁰ Eğitim sayesinde gelişen bu erdemi elde etmek için tecrübe ve zamana ihtiyaç vardır. Bilgelik, doğru yargılama, akli başındalık ve ileri görüşlülük düşünce erdemleri kapsamında değerlendirilir.³³¹ Karakter erdemleri ise alışkanlıklardan doğan, onlarla kazanılan erdemlerdir. Bu erdemler,

³²⁴ bkz. Homeros **İlyada**, trc. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul: Sander Kitabevi, 1967.

³²⁵ ‘Erdem’, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara: Bilim Sanat Yay., 2002, s. 479.

³²⁶ Çağrıci, ‘Edep’, **DİA**, c. X, s. 412-414.

³²⁷ Durak, **Aristo ve Fârâbî’de Etik**, s. 18.

³²⁸ Çağrıci, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, s. 163.

³²⁹ Aristo, **Nikomakhos’a Etik**, s. 114, 1139a.

³³⁰ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, s. 86.

³³¹ Aristo, **Nikomakhos’a Etik**, s. 23, 1103a; Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yay 1983, s. 244.

aklî yönle doğrudan bağlatılı olmayıp³³² zihinle irade arasındaki ahenkten meydana gelir.³³³ Karakter erdemi hazlarda, acılarda hoş olan ve acı verici şeylerde orta olmalarla ilgilidir. Cömertlik, ölçülülük, yiğitlik ve dostluk gibi erdemler ahlâkî erdemlerdir.³³⁴ Bunların eksiklikleri ve aşırılıkları iyi değildir. Erdem, aşırılığı ve eksikliği yerilen, ortası övülen etkilenimler ve eylemlerle ilgilidir. Sonuçta erdem orta değildir; eksiklik ya da aşırılık ise erdemsizliktir.³³⁵

Fârâbî *Tahsîlü's-sa'âde*'de insanların, şehirlerin ve milletlerin dünya ve âhîret mutluluğunu sağlayan meziyetleri, onları mutluluğa götürecektir erdemleri nazarî erdemler, düşünce erdemleri, ahlâkî erdemler ve amelî sanatlar olmak üzere dört kategoride ele alır.³³⁶ Nazarî erdemler Tanrı, göksel akıllar, fizik dünya, insan aklı gibi şeyler hakkında sahip olunan bilgilerdir ki bu, dört erdem içerisinde en yüksek olanıdır.³³⁷ Düşünce erdemleri, kişinin ortak bir zarûret halinde bir veya daha fazla milletin ya da bir şehrin ortaklaşa sahip olduğu erdemli bir amaç için en yararlı olanı, mükemmelce ortaya koyma gücüne sahip olmasına vasıta olan erdemdir.³³⁸ Nazarî erdem, araştırma ve kıyas yoluna başvurmadan doğuştan sahip olunan apriorik bilgilerin prensipleri olan tümel zorunlu öncüllerin (el-mukaddemât) kesin bilgisi kendisi için meydana gelen meleke iken³³⁹ düşünme erdemi zaman ve mekâna göre değişen, bundan dolayı da iradenin etki alanına giren durumlarla alâkalı kuvvedir.³⁴⁰ Ahlâkî erdemler ise iffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi ruhun *nuzû* (arzu/yönelme/sakinmeye dair) kısmıyla ilgili erdemlerdir.³⁴¹

Şehrezûrî kendinden önceki filozoflarda olduğu gibi erdemleri nefsin kuvvelerine³⁴² dayandırmaktadır. Platoncu yaklaşımla erdemlerin kaynağının insan nefsinin (*nefs-i nâtika*) üç temel gücü olduğunu ifade eden filozofumuz, erdemlerin insan nefsinin kuvvelerinin itidal

³³² Aristo, *Eudemosia Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, s. 52, 1220a.

³³³ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 86.

³³⁴ Aristo, *Eudemosia Etik*, s. 57, 1220b, 1221a.

³³⁵ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*; s.30, 1106b. Aristo erdemleri ele alırken orta olma yöntemini kullanmaktadır. Erdemleri de cesaret, ölçülülük, cömertlik, ihtişam (*megaloprepeia*), yüce gönüllülük (*megalopsykhia*), öfke (*thymos*), nüktedanlılık, utanma (*aidos*). (*Nikomakhos'a Etik*, s. 53-88, 1115a-1128b.)

³³⁶ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 49.

³³⁷ Şenol Korkut, 'Fârâbî'de Siyaset ve Ahlâk', *İslâmiyât Dergisi*, 2003-I. s. 50.

³³⁸ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza*, s. 99.

³³⁹ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza* s. 50-51.

³⁴⁰ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 69-70.

³⁴¹ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza*, s. 30.

³⁴² Gazzâlî kuvveleri, nefse değil kalbe isnad eder. Ona göre kalp mârifetullahı ulaşmak maksadıyla bedene, bilgiye ve iyi amele ihtiyaç duyar. Bunun için kalp zâhîrî ve batınî kuvvet olmak üzere iki yardımcıya ihtiyaç duyar. Batınî kuvvet bedenın ihtiyaç duyduğu şeyleri arzulamakta olup şehevî ve gadabî kuvvet bu kapsamdadır. Zâhîrî kuvvet de şehevî ve gadabî kuvvenin işlevini yerine getirmek için vasıta niteliğinde olan el, ayak gibi âzâlardır. Bu durumda Gazzâlî kalbin kuvvetlerini muharrik kuvvet, kudret (irade) kuvveti ve ilim (idrâk) kuvveti olmak üzere üçe taksim eder. (*İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*, c. III, s. 15)

sınırında olduğunda ortaya çıkacağını belirtir. İtidalden uzaklaşıp ifrât ve tefrît taraflarına meylederse bu durumda erdemsizlikler ortaya çıkar. Aristo düşüncesinde ise temel erdemler nefsin kuvvelerinden çıkmaz ve yalnızca insan davranışlarının müşâhede ve tahliline dayanır. Bunun neticesinde ortaya belli karakterler çıkar.³⁴³

Filozofumuz *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'nin “Tabi‘iyyât”³⁴⁴ bölümünde nefsin kısımlarını nebâtî, hayvânî ve insanî olmak üzere üçe ayırmıştır. Ahlâka dair bölümde³⁴⁵ ise bu tasnif “melek”, “behimî” ve “sebû‘î” şeklindedir. Filozofumuz kuvve-i akliyyeyi nefsin “melek” gücüne³⁴⁶, kuvve-i şehviyyeyi “behimî” gücüne, kuvve-i gadabiyyeyi de “sebû‘î” gücüne dayandırır. Tûsî³⁴⁷ ve İbn Miskeveyh‘te³⁴⁸ olduğu gibi Şehrezûrî‘nin de nefsin güçlerini akıl, şehvet ve gadap şeklinde ayırması Platoncu etkinin yansımasıdır. Platon‘un bu üçlü tasnifi Aristo‘da yer alan nebatî, hayvanî ve insanî nefse tekabül etmektedir. Daha sonra Galen kanalıyla Razi‘de de görülen şehvânî/nebatî, gadabî/hayvanî, nâtık/insanî üçlemesi filozofumuz tarafından aynen kullanılmıştır.³⁴⁹

Şehrezûrî nefsin söz konusu kuvvelerinin farklı fiillerin kaynağı olduğunu ifade eder. Buna göre melekî nefis olarak isimlendirilen kuvve-i akliyye temyîz, düşünme ve hakikatleri idrâke duyulan şevkin ilkesidir. Filozof aklî kuvvete dair erdemlerin nefsin nazarî yönüyle ilgili olduğunu belirtir. Bu kuvvenin itidâlinde hikmet erdemi, ifrâtında kurnazlık (*cerbeze*), tefrîtinde ise ahmaklık (*belâhet*) bulunur. Behimî nefis ile ilişkilendirilen arzu gücü ise besin talep etmenin, yiyecek-ıçecek ve cinsî ilişki gibi haz alma arzusunun kendisinden kaynaklandığı kuvvedir. Bu kuvvenin itidalinden iffet, ifrâtında hazlara düşkünlük (*şereh*),

³⁴³ Kutluer, **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, s. 277. Her ne kadar Sühreverdî özel olarak ahlâk sahasında eser kaleme almamış olsa da nefsin güçleri ile ahlâk arasında ilişki kurmaktadır. Meşşâî düşüncede olduğu gibi bütün erdem ve erdemsizliklerin nefsin üç gücüyle ilişkili olduğuna dikkat çeken Sühreverdî, adalet erdeminin hikmet, iffet ve şecaatten oluşan üç temel erdeme karşılık geldiğini belirtmektedir. (**Kelimetü‘t-Tasavvuf**, s. 129.)

³⁴⁴ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü‘l-İlâhiyye**, c. II, s. 425 vd.

³⁴⁵ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü‘l-İlâhiyye**, c. II, s. 9 vd.

³⁴⁶ Şehrezûrî‘nin kuvve-i akliyyenin gücü olarak ifade ettiği “melekî nefis” İhvân-ı Safâ düşüncesinde insanî nefsin üstüne yerleştirilmiştir. Çünkü insan aklı felsefî ve ahlâkî bir çaba ile melekleşme potansiyetline sahiptir. Arzularının esiri olmayıp onları dizginleyen maddî hazlara karşı direnenler zamanla kendileri maddeden sıyrılıp *bi‘l-fiil melek* düzeyine çıkarlar. Galen‘in öngördüğü Platoncu ahlâk anlayışında da nihâî hedef meleklerin ahlâkına erişmek idi. (**Resâil**, c. I, s. 378; Kutluer, **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, s. 215-216) Bu açıdan bakıldığında Şehrezûrî‘nin melekî nefis kavramını kullanmakla aslında şehvânî ve gadabî nefsin arzularını dizginleyip aklı hâkim kılarak melekleşmeyi kastettiğini söyleyebiliriz. Râgıb el-İsfehânî gibi bazı âlimler “*gadabiyye*” kavramı yerine “*hamiyet*” kavramını kullanmıştır. (bkz. Râgıb el-İsfehânî, **ez-Zer‘a**, s. 100.)

³⁴⁷ Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 23-24, 56-58.

³⁴⁸ İbn Miskeveyh, **Tehzibü‘l-ahlâk**, s. 23-24, 56.

³⁴⁹ İlginçtir ki İslâm ahlâk filozofları arasında önemli yere sahip olan Fârâbî, Aristo‘nun *De Anima*‘sını yüz kere okuduğunu söylemesine rağmen ne Aristo‘nun nebâtî, hayvanî ve nâtık nefis sınıflandırmasını ne de Platon‘un şehvânî, gadabî, nâtık nefis sınıflandırmasını benimsemiştir. (Kutluer, **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, s. 176, 188.)

tefrîtinde ise isteksizlik (*humûd*) meydana gelir. Nefsin üçüncü kuvvesi olan öfke gücü ise filozofumuz tarafından nefsin sebû'î gücüne dayandırılmaktadır. Buna göre öfke, servet biriktirme, yönetme arzusu, başkalarına üstünlük kurma gibi eğilimlerin kaynağı aslında nefsin bu yönüne aittir. Bu kuvvenin itidâlinde cesaret (*şecaat*), ifrâtından saldırganlık (*tehevvür*), tefrîtinden ise korkaklık (*cübn*) ortaya çıkar.³⁵⁰ Görüldüğü gibi bu nefis ve erdem-erdemlilik şeması Grek kültüründen İslâm felsefesine intikal eden anlayışın tekrarından ibarettir. Yer yer kelimeler farklı olsa da içerik hep aynı kalmıştır.

Melekî nefsin diğer nefislerin üzerinde bir yere sahip olduğunu³⁵¹ belirten Şehrezûrî nefis ve kuvvelerini Galenci bir yaklaşımla³⁵² tarif etmektedir. Galen'in düşünce gücüne tekabül eden avcı, öfke gücüne karşılık gelen avcının atı ve arzu gücüyle özdeşleştirilen köpek metaforunu³⁵³ Tûsî ve İbn Miskeveyh de kullanır. Buna göre antik filozoflar bu üç nefsi tek bir yapıda bir araya gelen at, köpek ve domuz gibi farklı üç hayvana benzetmişlerdir. Onların hangisi baskın olursa insanın fiillerinde hâkim güç o olur. Hüküm düşünce gücünde olduğunda hem atı, hem de köpeği itidal üzere kullanır ve ihtiyaç anında onların dinlemesini sağlar. Böylece hepsinin yiyecek ve diğer ihtiyaçlarını karşılar.³⁵⁴

Şehrezûrî geleneğe uyarak nefsin kuvveleri ile erdemler arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Buna göre nefsin üç kuvvesinin her birine denk gelen üç erdem türü vardır. Akıl kuvvesinin erdemi hikmet, öfke kuvvesinin erdemi şecaat, şehvet kuvvesinin erdemi ise iffettir. Dördüncü erdem olarak nefsin bu üç gücüne ait erdemlerin uyumlu olmasıyla adalet erdemi ortaya çıkar. Filozofumuz Platoncu yaklaşıma uygun olarak³⁵⁵ adalet erdeminin bu

³⁵⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 9-10; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 25; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 98. Meselâ İbn Sînâ'nın kuvveleri kuvve-i akliyyeye karşılık gelmek üzere "tedbîrî" kavramını kullandığı görülür. (*İlmü'l-Ahlâk*, s. 191-192.)

³⁵¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 9-10.

³⁵² İslâm ahlâk filozoflarının büyük ölçüde etkilendiği Galen'in görüşlerinin aslında Platon kaynaklı olduğu söylenebilir. Örneğin Ebû Bekir er-Râzî'nin Platon'dan etkilenmesi büyük ölçüde Galen'in Platon'un eserlerine yazmış olduğu özetler ve yorumlar vasıtasıyla olmuştur. (Ebû Bekir Râzî, *et-Tıbbu'r-ruhânî (Ruh Sağlığı)*, trc. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yay., 2004, s. 33.)

³⁵³ Abdurrahman Bedevî, 'Muhtasarı min Kitâb el-Ahlâk li Câlînûs', *Dirâsât ve'n-nusûs fi'l-felsefe ve'l-'ulûm inde'l-Arab* içinde, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabîyye, 1981, s. 192.

³⁵⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 62-63; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 58. Gazzâlî'de benzer şekilde "aklı avcıya, şehveti ata, gazabı ise av köpeğine" benzetir. Avcı yetkin olursa köpek terbiyeli, at da emri yerine getiren bir usta gibi olursa avcı avını yakalar; fakat avcı acemi, köpeği avdan habersiz, atı da serkeş olursa helâk kaçınılmaz olur." Buna göre avcının beceriksizliği, kişinin câhilliği ve dirayetsizliği ve atın serkeşliği şehvetin azgınlığı, köpeğin sağa sola saldırışları da gazabın taşkınlığı gibidir. (*İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*, c. III, s. 18.)

³⁵⁵ Platon, *Devlet*, s. 116-119, 427e-430a; Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982, s. 90-92. Platon erdemleri ruhun parçalarıyla ilişkilendirir. Buna göre temel erdemler bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet olmak üzere dört tanedir. Bilgelik aklın erdemi olup ruhun sağlığı üzerindeki etkisinden dolayı ruhun yaşamına egemen olur. Yiğitlik erdemi, korkukacak ve korkulmayacak şeyler üzerinde aklın yargıya varmasıdır. İnsan bu erdemle haz ve acıya karşı kendini korur. Ölçülülük ise kişinin kendine egemen olma, kime itaat edilmesi kime buyrulması gerektiği hususunda akılla uyuşan erdemdir. Adalet ise bütün bu erdemlerin uyumundan çıkar. Aynı zamanda adalet ruhun her bir bölümünün bütün içinde kendine uyan görevi yerine

nefsin üç gücünün dengelenmesinden (*i'tidâl*) ortaya çıktığını ifade eder. Dolayısıyla her bir erdem aynı zamanda adalet erdemini de bünyesinde barındırır. Bununla birlikte filozofumuz adalet erdemini dördüncü bir erdem olarak da zikreder. Bu durumda karşımıza iki ayrı tasnif çıkmaktadır. Bunlardan biri nefsin üç gücüne karşılık gelen davranışların itidalinden ortaya çıkan adalet erdemi, diğeri ise filozofun dört temel erdem (*fezâil-i erbaa*) içerisinde zikrettiği ve zıddını zulüm olarak nitelediği adalet erdemidir. İbn Miskeveyh ve Tûsî'de olduğu gibi iki tasnife de yer veren Şehrezûrî, hangisinin doğru olduğuna dair bir açıklama yapmamıştır.³⁵⁶

Özetle ifade edecek olursak Şehrezûrî'nin erdemi tarif ve tasnifinin İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin görüşleriyle önemli benzerlikleri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Tûsî ve İbn Miskeveyh'in erdemleri “hâl”den ziyade “meleke” olarak nitelendirmesi ve bunları nazarî kuvvenin terbiyesinden meydana gelen hikmet, amelî kuvvenin terbiyesinden meydana gelen adalet, öfke kuvvesinin terbiyesinden meydana gelen yiğitlik ve şehvet kuvvesinin terbiyesinden meydana gelen iffet şeklinde dörde ayırması da bunun göstergesidir.³⁵⁷

1. Orta Yol Olarak Erdem

Platon ve Aristo erdemini tanımladığı hususunda farklı yaklaşım ortaya koyarlar. Platon'a göre erdem, erdemsizliğin zıddı olduğu halde,³⁵⁸ Aristo erdemli davranışı “eksikliği ve fazlası olmayan iki aşırı uçtan uzak ve başkaları tarafından kınanmayan bir davranış” olarak kabul eder.³⁵⁹ Platoncu yaklaşımla değerlendirildiğinde dört cins erdemini mukabilinde zıddı olarak dört cins erdemsizlikten bahsedilir. Buna göre hikmetin zıddı bilgisizlik (*cehâlet*), yiğitliğin zıddı korkaklık (*cübn*), iffetin zıddı hazlara düşkünlük (*şereh*), adaletin zıddı ise zulümdür (*cevr*).

Kindî, Aristo ahlâkından hareketle erdemleri “aşırılık (*ifrât*) ve eksiklik (*tefrîf*) şeklindeki iki gücün ortası (*vasat*)” olarak tanımlamış, daha sonra onun tarifini diğer felsefî ahlâk eserlerinde de temel yaklaşım olmuştur.³⁶⁰ Dolayısıyla İslâm ahlâk filozoflarının erdemi aşırılık ve eksikliğin ortası olarak nitelemeleri Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Aristo'ya göre ahlâkî olarak iyi olan bütün fiillerin genel karakteri, aşırılık ile eksikliğin oluşturduğu iki ucun ortası olmasıdır; orta noktanın dışında kalanlar ise ahlâkî olarak kötü davranış olarak

getirmesidir. (Platon, **Devlet**, s. 117-118, 428a-d.), Şehrezûrî ve diğer İslâm filozoflarının erdem tasniflerinde yer alan iffet erdemi, Platon'daki ölçülülük erdemine yakın olmakla birlikte Aristo'da karakter erdemi olarak yer alan ve bedensel hazlarla ilgili olan ölçülülük anlayışına daha yakındır.

³⁵⁶ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 10-11.

³⁵⁷ Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 109-110; Gafarov, **Nasirüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, s. 52.

³⁵⁸ Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, s. 30; Platon, **Devlet**, s. 117-118, 428a-d.

³⁵⁹ Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, s. 30, 37, 1106a, 1108b.

³⁶⁰ Çağrırcı, 'Fazilet', **DİA**, c. XII, s. 269-270.

nitelenmektedir.³⁶¹ Fârâbî de “altın orta” olarak nitelenen “orta yol” kavramını ahlâk alanına uygularken Aristo’yu izlemiştir. Fârâbî’ye göre beden sağlığı yeme-içmede orta noktayı gözetmek yani itidalli olmakla kazanıldığı gibi fiiller de itidalde olursa güzel ahlâk meydana gelir.³⁶² “İyi olan fiiller, birisi fazla diğeri de eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Erdemler de buna benzer. Çünkü onlar, biri aşırı diğeri de eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan iki durum arasında nefsin orta (*mutavassıt*) durumudur.”³⁶³

Fiillerde “orta” olmanın matematiksel biçimde belirlenemeyeceğini belirten Aristo, her bir insanda erdemlilik ölçüsünü belirlerken fiili yapan kişinin durumu ve içinde bulunduğu koşulları da dikkate almak gerektiğini ifade eder. Aristo bunu şöyle bir örnekle izah eder. Bir gün için on mine³⁶⁴ etin fazla, iki mine etin az olduğu görüşünden hareketle, bütün atletler için altı mine etin doğru orta olduğu sonucuna varılamaz. Çünkü bu miktar atletizme yeni başlamış biri için fazla, Milon gibi güçlü bir atlet için ise azdır. Yine Aristo “Bize göre orta, herkes için aynı değildir. Meselâ bir şeyin aşırısı on, eksigi iki ise, o şeye göre ortası altı olur. Matematiksel hesaplama böyledir. Aksine bize göre orta, bu şekilde alınmamalı...”³⁶⁵ Fârâbî de selefî gibi, orta kavramını ikiye ayırır. Bunlardan biri, on ile iki sayısı arasında orta olan altı sayısı gibi değişmez orta olarak nitelediği kendi zâtıyla orta (*el-mutavassıt bi nefsihi*); diğeri ise, yetişkin insan ile çocuğunun beslenmesini sağlayan gıdaların orta olma durumu gibi, farklı zamanlarda artan ve eksilen göreceli ortadır. Bu yaklaşımıyla Fârâbî, ahlâkî erdemleri göreceli orta olarak kabul etmektedir.³⁶⁶ Buna göre meselâ, yemekte ölçülülük, oburluk yani aşırı lezzet hissiyle lezzet hissinin yokluğu arasındaki ortadır. Cömertlik cimrilikle israf arasında orta, yumuşak huyluluk aşırı öfke ile hiç kızmama arasında orta, cesaret atılganlık ve korkaklık arasında orta, hayâ utanmazlık ile sıkılganlık ve şaşkınlık arasında orta olan durumlardır.³⁶⁷

Şehrezûrî de erdem tasnifinde selefleri gibi Aristocu yaklaşımı takip etmiştir. Buna göre, erdemler ifrât ve tefrît olmak üzere iki erdemsizliğin ortası olduğundan dört cins erdeme mukabil sekiz cins erdemsizlik bulunmaktadır.³⁶⁸ Melekî nefsin gücü olan akıl kuvvesinin ifrâtı kurnazlık (*sefeh*), tefrîti ahmaklık (*büleh*); hayvânî (*behimî*) nefsin gücü olan şehevî

³⁶¹ Aristo, **Nikomakhos’a Etik**, s. 33.

³⁶² Fârâbî, **et-Tenbîh**, s. 58.

³⁶³ Fârâbî, **Fusûlün Müntezea**, s. 36.

³⁶⁴ Eski Yunanlılarda bir ağırlık birimi.

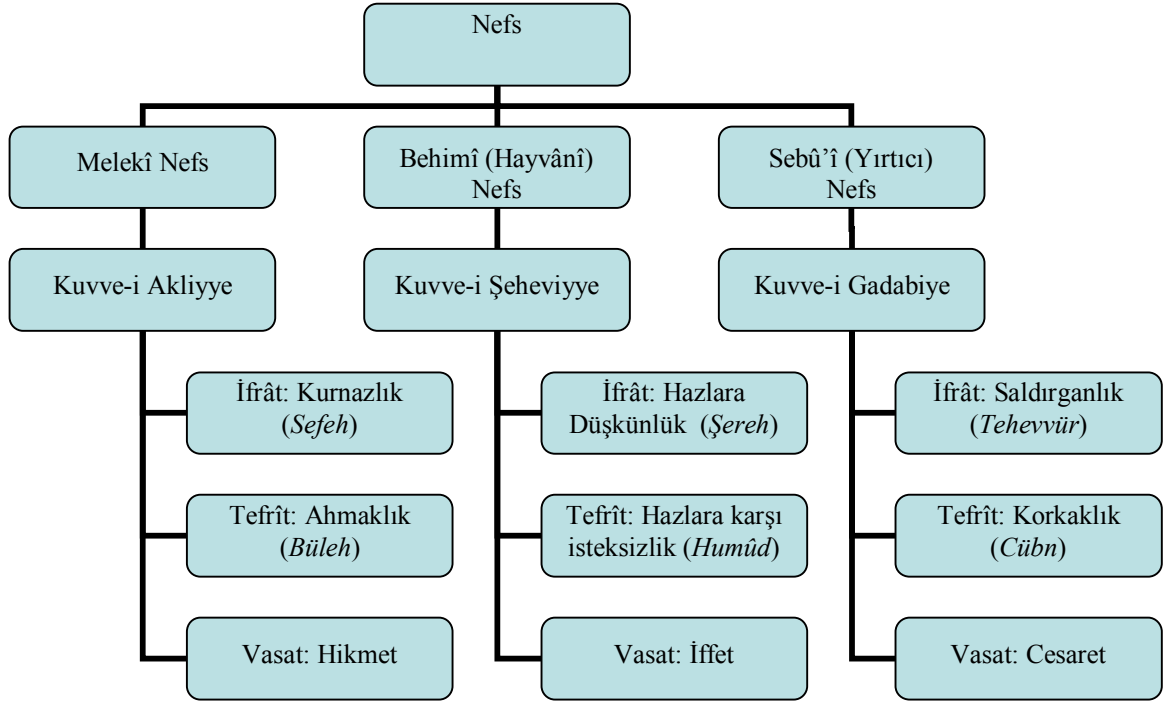
³⁶⁵ Aristo, **Nikomakhos’a Etik**, s. 31.

³⁶⁶ Fârâbî, **Fusûlün Müntezea**, s. 37-38.

³⁶⁷ Fârâbî, **Fusûlün Müntezea**, s. 38.

³⁶⁸ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye**, c. II, s. 10; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 98-99.

kuvvenin ifrâtı hazlara düşkünlük (*şereh*), tefrîti isteksizlik (*humûd*); yırtıcı (*sebû'î*) nefsin gücü olan öfke kuvvetinin ifrâtı saldırganlık (*tehevür*), tefrîti ise korkaklık (*cübn*) olmaktadır. Filozofumuz orta yolun erdem olduğunu belirtir ve bu yolu istikamet olarak niteler.³⁶⁹ Sonuçta Şehrezûrî'nin fikirlerinden şöyle bir nefis, erdem ve erdemsizlikler tasnifi ortaya çıkar:



Şekil 5 Şehrezûrî'de Nefsin Kuvveleri, Erdemler ve Erdemsizlikler

Şehrezûrî'ye göre nefsin kendi yetkinliğini elde etmesi için bu kuvvelerin dengeli olması gerekir. Bu üç kuvve adalet erdemi çerçevesinde dengeli biçimde işletilince aklî güç "hikmet" erdemine, şehvî güç "iffet" erdemine, öfke gücü ise "cesaret" erdemine³⁷⁰ dönüşür. Yani bu kuvvelerden her birinin güzelleştirilmesiyle (*tehzîb*) hikmet, iffet, cesaret ve adalet erdemleri ortaya çıkar. Kişi yetkinliğe ulaşma yolunda ilerlerken itidal noktasından uzaklaşıp sınırı aşmaması gerekir; yetkinliğe ulaşma hedefinden uzaklaşan insan erdem ölçüsünden saptığı gibi uhrevî mutluluktan da uzaklaşmış olur.³⁷¹

³⁶⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 9-10.

³⁷⁰ Şehrezûrî'de *sebû'î nefsin* gücü olan öfke kuvvesinin erdemi olan *şecaat*, İsfehânî'de *seb'î*, *behimî*, *tecrübî*, *cihadî*, ve *hikemî* şeklinde beş gruba ayrılmıştır. (*eş-Zerî'a*, s. 328.)

³⁷¹ İbn Sînâ düşüncesinde amelî akıl gücünün erdemleri iffet, şecaat ve hikmet olmak üzere üçe ayrılır. Bu üç erdem toplamı da "adalet"tir. Dolayısıyla filozof adaleti dördüncü bir erdem olarak kabul etmemektedir. "hikmet" ise nazarî akıl gücüne değil, amelî akıl gücüne ait bir erdemdir. (*eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, II, s. 455; 'Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye', *Ahvâlü'n-Nefs* içinde, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kâhire 1952, s.170-171.

Şehrezûrî'nin Aristocu erdem tanımını benimsediğini yukarıda ifade etmiştik. Filozofumuza göre, ikisi de rezilet olarak nitelenen aşırılık ve eksikliğin ortası olan erdemlerin sınırlandırılmış olmasına karşılık erdemlerin iki ucunun yani erdemsizliğin sınırı yoktur.³⁷² Şu halde erdemlerin sayıları belirli iken, erdemsizliklerin sayısı pek çoktur. Konunun anlaşılması açısından Tûsî ve İbn Miskeveyh'in verdiği daire ve merkezi önemlidir. Buna göre dairenin yüzeyinde bir merkez noktası vardır ki, bu, noktaların daire çevresine en uzakta olanıdır; onun etrafında, daire çevresi üzerinde veya dairenin içinde sayılıp hesaplanamayacak çoklukta başka noktalar vardır ve onların her biri, hangi taraftan olursa olsun, merkezdeki noktaya göre daire çevresine daha yakındır. Bunun gibi erdem de erdemsizliklere en uzakta olan bir sınırı vardır ki, hangi yön ve taraftan olursa olsun bu sınırdan sapmak bir erdemsizliğe yaklaşmayı zorunlu kılar. Filozofların “erdem ortada, erdemsizliklerin uçlarda olur” sözlerinden kastettikleri de budur.³⁷³ Şehrezûrî, sınırları belirli olan ortayı (*vasat*) aynı zamanda doğru yol (*sırât-ı mustakîm*) olarak değerlendirmekte, bu ortadan sapmanın ise âhiret saadetinden uzaklaşma anlamına geleceğini belirtmektedir.³⁷⁴

2. Asıl Erdemlerin Altında Yer Alan Tâlî Erdemler

Şehrezûrî'nin erdem tasnifinde gördüğümüz üzere, belirtilen fazilet sistemi kabul edilerek temel erdemler hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet şeklinde sıralanmıştır. Bu dört erdem, ifrât ve tefrît olan aşırı uçların ortasında yer alır. Şehrezûrî erdemlerin alt türlerinin de olduğunu belirterek özellikle İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi seleflerini takip etmiştir. Nitekim filozofumuzun belirttiği tâlî erdemler ve bunların sınırsız sayıda olduğu yönündeki görüşleri, seleflerinkiyle benzer özellikler taşımaktadır.³⁷⁵

³⁷² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 10.

³⁷³ Krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 34; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 98-99.

³⁷⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 10.

³⁷⁵ Aristo ve Fârâbî'nin, erdemlerin alt dallarına dair düşünceleri İbn Miskeveyh, Tûsî ve Şehrezûrî'ninkiden farklıdır. Buna göre Fârâbî'nin *Fusûlün Müntezea* isimli eserinde erdem Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* eserindeki gibi aklî ve ahlâkî erdemler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Aklî erdemler hikmet, akıl, akıllık, zeka, anlayış mükemmelliği gibi nefsin aklî kısmının erdemleridir. Ahlâkî erdemler ise iffet, şecaat, cömert, adalet gibi nefsin arzu etme kısmıyla alâkalıdır. Bununla birlikte Fârâbî nefsin nazarî ve fikî kısımlarının her birine karşılık gelecek bir erdem olduğunu belirtir. Buna göre nefsin nazarî kısmının erdemi nazarî akıl, ilim ve hikmettir. Fikrî kısmın erdemi ise amelî akıl, amelî hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve görüş doğruluğudur. (Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 30, 42; krş. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 23, 1103a.) Farklı bir erdem tasnifini de Râgıb el-İsfehânî'de görmekteyiz. İsfehânî erdemleri uhrevî, rûhânî, bedenî, haricî ve tevfikî olmak üzere beş kısma ayırır. Bu erdemlerden biri gerçekleşmediğinde diğeri de gerçekleşmez ya da eksik kalır. Örneğin, uhrevî erdemleri elde etmenin yolu rûhânî erdemleri elde etmekten geçer. Aynı şekilde rûhânî erdemleri elde etmenin yolu da bedenî erdemleri elde etmekle mümkündür. İsfehânî akıl, şecaat, iffet ve adalet erdemlerini rûhânî erdemler arasında zikretmektedir. (*ez-Zerî'a*, s. 133.) Şehrezûrî gibi bir İsrâkî filozof olan İbn Kemmûne, erdemlerin alt dallarını şu şekilde sınıflandırır. Hikmetin alt dalları akıl, beyan, görüşte isabetli olma, kararlı olma, doğruluk, vefâ, rahmet, haya, büyük gayret, ahdin iyiliği ve tevazu olmak üzere onbir tanedir. Şehvet gücünün ise, kanaat ve cömertlik olmak üzere iki tanedir. Öfke gücünün sabır, yumuşaklık, göğsün genişliği, sır

a. Hikmet ve kapsamındaki tâlî erdemler

Şehrezûrî'nin tasnifinde kuvve-i akliyyenin erdemi, diğer bir ifadeyle melekî nefsin dengeli hareketinden doğan hikmet erdemi nefsin nazarî kısmının erdemidir. Filozofumuz hikmet erdeminin altında yer alan erdemleri zekâ, hızlı kavrayış (*sür'atü'l-fehm*), zihin berraklığı (*safâü'z-zihn*), öğrenme kolaylığı (*suhûletü't-ta'allüm*), hafızada tutma (*tahaffuz*) ve hatırlama (*tezekkür*) şeklinde sıralar. Erdemlerin ifrât ve tefrîtlerini ifade ederken güzel akletme (*hüsnü't-ta'akkül*) erdemi de hikmet içinde değerlendirmiştir. Bahsi geçen tâlî erdemler hikmet erdeminin ayrıntılı bir tarifi olarak da değerlendirilebilir. Filozofumuz bu erdemleri şu şekilde tarif eder:

Zekâ: Öncüllerin (*mukaddemât*) sıkça tekrarlanmasıyla hükümlerin kolaylıkla çıkarılması ve hızlıca neticelendirilmesidir.

Hızlı kavrayış: Bu erdem kişiyi gerekli olunan (*melzûmât*) şeylerden gerekli olanlara doğru hareketinin duraksamaya ihtiyaç duymaksızın meleke haline gelmesidir.

Zihin berraklığı: Kişinin acı çekmeden istediğini elde etmede çıkarım yapma kabiliyetidir.

Öğrenme kolaylığı: Kişinin parçalanmış hatıraların engeli olmaksızın yalnız istenileni elde etmesi ve tamamıyla istenilene yönelmesidir.

Hafızada tutma: Tefekkür ve tahayyül güçleriyle akıl ya da vehim tarafından idrâk edilen nesnelere sûretlerinin zihinde tutulmasını sağlayan melekedir.

Hatırlama: Zihinde korunan sûretlerin istenildiğinde kolaylıkla tekrar hatırlanmasını sağlayan melekedir.³⁷⁶

Şehrezûrî'nin saydığı tâlî erdemler büyük ölçüde seleflerinin tasnifleriyle benzerlik arz etmektedir. Farklı olarak İbn Miskeveyh'in tasnifinde hafızada tutma (*tahaffuz*) erdemi³⁷⁷ zikredilmemiş, Tûsî'de ise hikmet kapsamına giren erdemler sırasına güzel akletme (*hüsnü't-ta'akkul*) dâhil edilmiştir.³⁷⁸

tutmak ve emanet olmak üzere beş erdemi vardır. Bunların her birinin zıddı da erdemsizliktir. (**el-Cedîd fi'l-Hikme**, thk. Hamid Mer'id Kübeysi, Bağdad 1982, s. 471-472.)

³⁷⁶ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 11; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 93.

³⁷⁷ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 28.

³⁷⁸ Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 93.

b. Yiğitlik kapsamına giren tâlî erdemler

Şehrezûrî öfke kuvvesinin (*kuvvetü'l-gadabiyye*) itidalinden ortaya çıkan yiğitlik erdemine ait tâlî erdemlerin onbir tane olduğunu ifade eder ve bunları şöyle sıralar: Nefsin olgunluğu (*kiberü'n-nefs*), cesaret (*necdet*), yüksek gayret (*ulüvvü'l-himme*), sebatkârlık (*sebâtü'l-himme*), yumuşak huyluluk (*hilm*), soğukkanlılık (*sükûn*), gözüpeklik (*şehâmet*), dayanıklılık (*tahammül*), alçakgönüllülük (*tevâzu*), onur duygusu (*hamiyye*) ve şefkat (*rikkat*).

Nefsin olgunluğu: Kişinin üstünlük duygusu ve basit itibar heveslerine iltifat etmemesi ve bu gibi şeylere değer vermemesidir. İbn Miskeveyh'te bu erdem, "kişinin basit şeyleri küçümseyerek onur kırıcı davranışlara katlanma gücüne sahip olması" şeklinde tarif edilir.³⁷⁹

Cesaret: Bu erdem sayesinde kişi, korku ve acı veren durumlarla karşılaştığında nefsinin sebâtıyla bunlara karşı dayanıklı olur.

Yüksek gayret: Nefsin dünyevî zevklerle avunmaması, ölüm korkusunu yenmekten kaynaklanan hoşnutluk durumudur.

Sebatkârlık: Kişinin elem ve zorluklara karşı dayanıklı olmasıdır.

Yumuşak huyluluk: Nefsi öfkeden kolaylıkla uzak tutma yeteneğidir.

Soğukkanlılık: Düşmanca davranışlar karşısında kendisini dinî ve aklî ölçülere uygun şekilde koruma halidir.

Gözüpeklik: Nefsin güzellikle anılma beklentisiyle büyük işleri başarma konusunda istekli olma durumudur.

Dayanıklılık: Güzel hallerin kazanılması için nefsin organları etkili bir şekilde kullanabilme yetisidir.

Alçakgönüllülük: Kişinin makam itibarıyla kendisini diğerlerinden üstün görmeme durumudur.

Onur duygusu: Kişinin kendisini küçük düşürecek şeylerden korumasıdır.

Rikkat: Kişinin hemcinslerinin çektiği elemelerden acı duymasıştır.

Burada bahsi geçen tâlî erdemler Tûsî ve İbn Miskeveyh'in eserlerinde de benzer ifadelerle geçmekle birlikte İbn Miskeveyh'te yiğitlik erdeminin altında alçakgönüllülük, onur duygusu ve incelik erdemlerinden bahsedilmemektedir.³⁸⁰

³⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 30.

c. İffet kapsamına giren tâlî erdemler

Şehvî kuvvenin itidalinden ortaya çıkan erdem in iffet olduğunu belirten Şehrezûrî bu erdem kapsamında oniki tâlî erdemden bahseder ve bunları şöyle sıralar: Hayâ, merhamet (*rıfk*), güzel tutum (*hüsnü'l-hedy*), barışseverlik (*müsâleme*), arzuları dizginleme (*deat*), sabır, kanaat, ağırbaşlılık (*vakâr*), vera', düzenlilik (*intizam*), hürriyet, cömertlik (*sehâ*).

Utanma: Kişinin azarlanmayı hak edecek kötü bir şey işlediğini fark ettiğinde nefste meydana gelen değişikliktir.

Merhamet: Hoşlanılmayan durumlar karşısında nefsin bağışlama eğilimine boyun eğmesidir.

Güzel tutum: Nefste kişinin yetkinliğe ulaşmasına yönelik bir rağbetin meydana gelmesidir.

Barışseverlik: Farklı görüşlerin çatışması esnasında kişinin acı çekmeden uzlaşmaya gitmesi ve bu yönde güzel davranışlar sergilemesidir.

Arzuları dizginleme: Şehvetin harekete geçmesi esnasında nefse hâkim olarak onun kötülöklere yönelmesini engellemektir.

Sabır: Lezzet veren şeyler karşısında, onlardan kötölükleri önleyecek şekilde nefsin dizginlenmesidir.

Kanaat: Bedenin zarurî ihtiyaçlarıyla yetinmeye nefsin razı olmasıdır.

Ağırbaşlılık: Arzu ve istekleri kararında tutma çabası gösterirken nefsin acı çekmemesidir.

Vera': Nefsin iyi ve güzel işlere yönelme iradesidir.

Düzenlilik: Faydalı işleri bir ölçü ve düzen içerisinde, maslahatı gözeterek yerine getirmektir.

Hürriyet: Kişinin kazancını güzel yollardan elde etmesi ve bu kazancı doğru yerlere harcamasıdır.

Cömertlik: Malın uygun şekilde infak edilmesidir.³⁸¹

³⁸⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 11-12; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 30; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93-94.

³⁸¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 12-13; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 28-29; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94-95.

Filozofumuz bahsi geçen on bir tâlî erdemden sadece cömertliği yedi alt erdeme ayırmıştır. Bunlar eli açıklık (*kerem*), diğergamlık (*îsar*), affetme (*afv*), insâniyet (*mürüvvet*), asâlet (*nübl*), yardımseverlik (*muvâsât*) ve hoşgörü (*müsâmaha*) şeklinde sıralanır.

Eli açıklık: Maslahatın gerektirdiği şeylerde umumun faydasına çokça mal infak etmektir.

Diğergamlık: Kendisinin ihtiyaç duyduğu şeyleri başkalarına bolca vermenin nefse kolay gelmesidir.

Affetme: Nefsin başkasını cezalandırmayı istemekten kolaylıkla vazgeçmesidir.

İnsâniyet: Nefste başkasına faydalı olmaya ve ona gerektiğinden de fazlasını vermeye yönelik geniş bir istek oluşmasıdır.

Asâlet: Nefsin güzel işleri yapmaktan mutlu olmasıdır.

Yardımseverlik: Dostlara ve muhtaç olan başka kimselere günlük hayatta mâlî yardım yapmaktır.

Hoşgörü: Bırakılması zorunlu olmayan bir şeyi nefsin başkalarının yararı için bırakmasıdır.³⁸²

Şehrezûrî'nin oniki maddede topladığı iffet erdeminin tâlî erdemlerini İbn Sînâ kerem, gözüpeklik, nefsin büyüklüğü, katlanma, hilm, sebat, sevinç, yüreklilik ve vakâr şeklinde sıralamıştır.³⁸³ Tûsî, Şehrezûrî'den farklı olarak, cömertliğin altında bağışlama (*semâhat*) erdemini de zikrederek bu başlıkta erdemleri sekize çıkarır. Affetme ve insâniyet erdemlerini cömertliğin alt erdemleri arasında zikretmeyen İbn Miskeveyh ise böylece cömertliğin tâlî erdemlerinin altı tane olduğunu belirtir.³⁸⁴

d. Adalet kapsamına giren tâlî erdemler

Şehrezûrî düşüncesinde “adalet” kavramı ferdî ahlâktan siyasete kadar amelî hikmetin bütün şubelerini içine alan merkezî konuma sahiptir. Filozofumuza göre adalet, -bireysel ahlâkta- erdemlerin kendisine nispet edildiği ölçüdür. Erdemlerin itidal düzeyinde olması da adalet erdemine bağlıdır. Bu anlamda adalet insan nefsinin kuvvelerinin dengelenmesi için

³⁸² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 13; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 95.

³⁸³ Bekir Karlığa, ‘Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risâlesi’, **Tıp Tarihi Araştırmaları**, İstanbul 1997, sy: 6, s. 134-135.

³⁸⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 31; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.115.

başvurulan bir ölçüdür.³⁸⁵ Bu erdemi -gerek bireysel gerek toplumsal yönü itibariyle kapsamının genişliğinden dolayı- ayrı bir başlık altında değerlendirip burada sadece bireysel ahlâk çerçevesinde filozofumuzun adalet erdeminin altında ele aldığı tâlî erdemleri zikredeceğiz.

Şehrezûrî adalet erdeminin altında oniki tâlî erdem zikretmiştir. İbn Miskeveyh'te ise bu erdem altında yirmi erdem sıralanır.³⁸⁶ Adalet erdemi kapsamındaki erdemler şunlardır: Dostluk (*sadâkat*), ülfet, vefâ, şefkat, akraba sevgisi (*sılatü'r-rahm*), mükâfât, güzel ortaklık (*hüsnü'ş-şerike*), isabetli karar (*hüsnü'l-kaza*), sevecenlik (*teveddüd*), teslim, tevekkül, ibadet.

Dostluk: Birini hoşnut edip gönlünü ferahlatmaya iten içten sevgidir.

Ülfet: Muhabbetlerindeki samimiyet nedeniyle günlük sıkıntılarında insanların birbirine yardımda bulunmasıdır.

Vefâ: Başkasının hakkına müdahale etmeden eşitlik ve yardımlaşma yolunu tutmaktır. İbn Miskeveyh'te bu erdem adaletin alt dalları içerisinde yer almamaktadır.

Şefkat: Kişinin acı çeken birini gördüğünde bu durumun kaldırılması için çaba göstermesidir.

Akraba sevgisi: Akraba ve yakınlarla dünyevî işlerde ilgilenmektir.

Mükâfât: İyilik ve ihsanda bulunan kimseye aynı şekilde ya da daha güzeliyle karşılık vermektir. Tûsî'de bu açıklamaya ek olarak “ve kötülüğe daha azı ile karşılık vermek” ifadesi geçmektedir.

Güzel ortaklık: Kişinin ticarî işlerinde alış verişlerinde dengeli olmasıdır.

İsabetli yargı: İnsanların haklarını koruma noktasında daima dürüst davranmak ve bundan hiçbir zaman pişmanlık duymamaktır.

Sevecenlik: Güzel bir nazar ve sözle erdemli insanlara muhabbet beslemektir.

Teslimiyet: Allah Teâlâ ile ilgili meselelerde itiraz etmemektir. Tûsî'de bu erdem “Allah'ın ve kendilerine itiraz edilmesi câiz olmayan insanların isteklerine -gönlü razı olmasa da- boyun eğmek” şeklinde geçer.

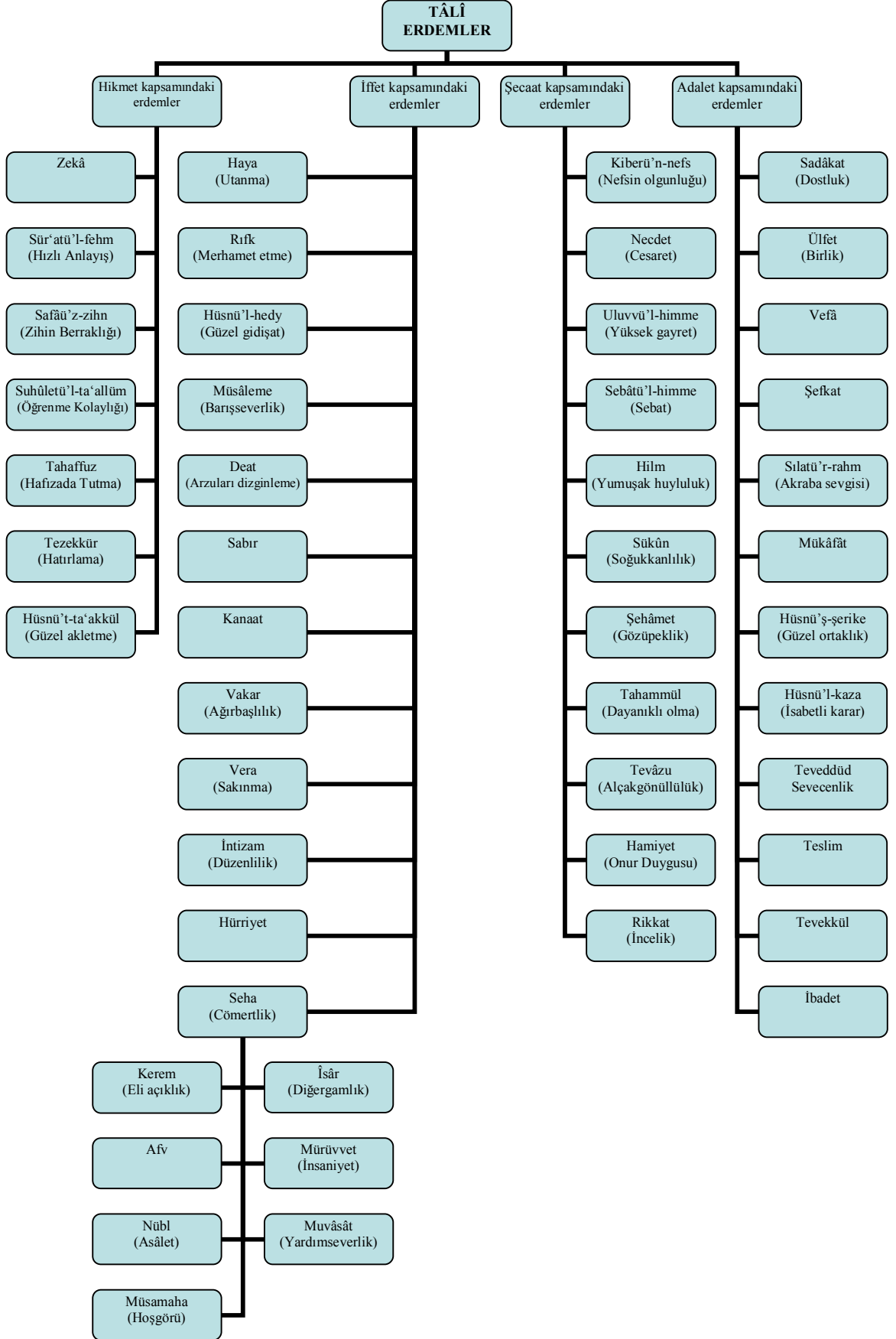
³⁸⁵ “Adalet” ve “i'tidal” kavramını birbirinin müterâdifi olarak kullanan Şehrezûrî, Tûsî'yi takip etmekle birlikte Kindî'den ayrılmaktadır. Kindî, “i'tidal” kavramını nefsin kuvvelerinin ölçülü hale gelmesi neticesinde kişinin kendisinde ortaya çıkan erdemler olarak tanımlamakta, “adalet” kavramını ise sosyal yönü ile ele alıp kişinin başkasına yönelik ölçülü davranışı şeklinde ifade etmektedir.(Kindî, **Resâil**, s. 178; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 148.)

³⁸⁶ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 32-33; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 96.

Tevekkül: Beşerî güç ve imkânları aşan ve kişinin tasarrufta bulunması mümkün olmayan işlerde, fazla ya da eksik oluşuna itiraz etmemek, (nimetlerin) hızlandırılmasını veya (sıkıntıların) ertelenmesini istemekten kaçınmaktır.

İbadet: Yüce Yaratıcı'yı, melekleri, peygamberleri ve evliyaları yüceltmek ve övmektir. İbn Miskeveyh ve Tûsî'de bu tanıma ilave olarak “şeriat kurallarına uymak” da geçer.³⁸⁷

³⁸⁷ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 13; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 97; İbn Miskeveyh'te vefâ, tevekkül ve şefkat erdemleri adaletin alt dalları arasında yer almamaktadır.(İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 32-33.)



Şekil 6 Tâlî Erdemler

3. Temel ve Tâlî Erdemsizlikler

Erdemleri –seleflerinde olduğu gibi- nefsin kuvvelerine dayandıran Şehrezûrî, erdemsizliklerin bu kuvvelerin itidalde olmadıklarında ortaya çıkacağını belirtir. Bu durumda dört cins temel erdeme mukabil dört cins erdemsizlik meydana gelir. Bunlar; hikmetin zıddı cehalet, yiğitliğin (*şecaat*) zıddı korkaklık (*cübn*), iffetin zıddı hazlara düşkünlük (*şereh*), adaletin zıddı ise zulümdür (*cevr*). Aradaki zıtlığın mecâzî olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî erdemini “ifrât ve tefrît olmak üzere iki zıt noktanın ortası” şeklindeki tanımından hareketle sekiz cins temel erdemsizliğin olduğunu belirtir.³⁸⁸ Bu durumda filozofumuz “her bir erdemini zıddı olarak tek bir erdemsizliğin olduğu” görüşünde olan Stoacı yaklaşımdan ayrılmakta³⁸⁹, erdemlerin “ifrât ve tefrît yönlü iki erdemsizliği olduğu ve dört temel erdemini de sekiz erdemsizliği olduğu”nu belirten Aristocu yaklaşımı benimsemektedir. Buna göre hikmet kurnazlık (*sefeh*) ve aptallığın (*büleh*), yiğitlik (*şecaat*) cüretkârlık (*tehevür*) ile korkaklığın (*cübn*), iffet hazlara düşkünlük (*şereh*) ile isteksizliğin (*humûd*); adalet, zulüm ile zulme boyun eğmenin (*inzilâm*) ortasında yer alır.

Şehrezûrî’ye göre hikmet, iffet, şecaat ve adalet erdemlerinin alt erdemlerinin kazanılmasıyla kuvveler yetkinleşerek mutluluğa ulaşılır. Bu erdemlerden hikmet, nazarî güçle elde edilmekte olup eserleri nefsi-nâtıkada görülür. Diğer üç erdem amelî kuvve ile elde edilerek eserleri bedende görülür. Erdemsizlikler ise nefsin öfke ve şehvet kuvvelerinin baskınlığı sonucunda ortaya çıkar. Bedenî kuvvelerinin etkisi altında kalan nefsin, bahsi geçen kuvveleri kabul etmesiyle kötülükler ve kötü ahlâk ortaya çıkar; kötü ahlâk da nihayetinde nefsin yetkinleşmesine engel olur.³⁹⁰

Şehrezûrî’ye göre insanlardan sâdır olan erdemli davranışlarla bunlara benzeyen davranışları birbirinden ayırt etmek oldukça güçtür.³⁹¹ Meselâ hikmet üzerine konuşan bazı insanlar ilmî meseleleri ezberleyip münazara ederler; izleyenler de onların erdemli davranışları sergilediklerini düşünürler. Halbuki onların sözlerindeki hikmet, burhanla elde edilen kesin bilgi olmayıp aldatmaya dayanan şüpheler üzerine kuruludur; yaptıkları da hakikatleri taklit ederek papağan gibi ezberleyip söylemekten ibarettir. Aynı şekilde iffet erdemi de bazen

³⁸⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 61; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 98-99.

³⁸⁹ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 67.

³⁹⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 523. Gazzâlî şehvet ve öfke kuvvelerini şeytanın giriş yollarının başlıcaları olduğunu belirtir. Çünkü öfke nedeniyle akıl fonksiyonlarını yerine getiremez. Akıl zayıflayınca şeytan da hücum eder. (*İhyâu ‘Ulûmi’-d-dîn*, c. III, s. 71.)

³⁹¹ Fârâbî’ye göre erdemli orta çoğu zaman benzerleri ile karıştırılabileceğinden dolayı benzerlerinden sakınması konusunda titiz davranılmalıdır. Ona göre hiddetlenme cesaretliliğe, israf cömertliğe, soytarılık nüktedanlığa, dalkavukluk dostluğa, bayağılık alçakgönüllülüğe, yapmacıklık da sadâkate karıştırılabilir. (bkz. Fârâbî *et-Tenbîh*, s. 66.)

iffetli olmayan kimselerde görülebilir.³⁹² Bu durumda bir davranışın erdemli sayılabilmesi için kötülüklerin de yapılabilmesine uygun bir ortam olması ve davranışın iradî bir hareket neticesinde gerçekleşmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle davranışların erdemli olarak nitelendirilmesi için mecbur kalınarak yapılan bir davranış olmayıp her türlü imkâna sahip olduğu halde tercih edilen bir davranış olması gerekir.

Şehrezûrî hikmet kapsamındaki bazı erdemlerin ifrât ve tefrîtleri olan erdemsizlikleri şu şekilde sıralar:

Zeka: Hilekârlık (*hubs*) ve ahmaklık (*belâdet*) arasındaki ortadır.

Hızlı anlayış: Tam anlamadan aniden kapma şeklinde gözüken tahayyül hızı ile anlayıştaki gecikmeden kaynaklanan yavaşlık arasındaki ortadır.

Zihin Berraklığı: Nefste meydana gelen karanlık ile neticelerin çıkarımındaki (*istinbat*) gecikme arasındaki ortadır.

Öğrenme kolaylığı: Suretlerin zihinde yerleşmesine imkân vermeyen çabukluk ile suretlerin yerleşmesini engelleyen zorlaşma arasında ortadır.

Akletme güzelliği: İstenilen şeyin idraki için fazla fikir sarfetmeyle, istenilenin tam akledilmesinde fikrin kusurlu olması arasındaki ortadır.

Zihinde tutma: Zihinde tutulmasında fayda olmayan şeylerin zihinde korunması için aşırı gayret (*inayet*) göstermekle önemli olan şeylerin zihinde tutulmasında gaflet göstermek arasındaki ortadır.

Hatırlama: Vaktin boşa geçirilmesi ve âletin köreltilmesine neden olan aşırı gösteriş yapma (*fart-ı isti'râdî*) ile zihinde korunması gerekli olan şeyi unutma arasında ortada olan erdemdir.³⁹³

Filozof diğer erdemlerden birkaçını erdemsizlikleri ile birlikte şu şekilde sıralar:

Haya: Arsızlık (*vekâhet*) ve çekingenliğin (*hurk*) ortasıdır.

Cömertlik: İsrâf ve cimriliğin (*buhl*) ortasıdır.

Alçak gönüllülük (*tevâzu*): Büyüklenme (*tekebbür*) ve kendini küçük görmenin (*tezelliil*) ortasıdır.

İbadet erdeminin erdemsizlikleri de günahkarlık (*fisk*) ve kayıtsızlıktır (*teharruc*).³⁹⁴

³⁹² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 47.

³⁹³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 14; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 101.

Şehrezûrî herhangi bir erdemin bulunduğu yer itibariyle ortaya nispet edilebileceğini belirtmekle birlikte bu durumun -yiğitlik ve cömertlik erdemlerinde olduğu gibi- gerçek anlamda bir orta olmadığına dikkat çeker. Aslında filozofumuzun cevabını aradığı soru şudur: Cömertliğin ifrâtı yani fazla ihşanda bulunmak da bir çeşit erdemsizlik midir? Şehrezûrî bu soruya erdemlerin tefrîtleri olan cimrilik ve korkaklık düşünüldüğünde ifrâta yakın olmanın erdemsizlik olmadığı cevabını verir.³⁹⁵ İbn Miskeveyh ve Tûsî bu problemi “ihtiyat” kavramıyla çözer. Örneğin ifrât tarafı savurganlıkla tefrît tarafı cimrilik arasında orta olan cömertlik erdemi ele alındığında ifrât yönüne doğru ilerleyiş tefrît yönündeki eksiklikten daha fazla ihtiyata yakındır. İbn Miskeveyh’in ifadesiyle cömertlik, fazla savurganlık halini almadıkça eksiklikten daha iyidir. Zira bu durum cömertliğin gereğini korumak için daha uygundur ve bu itibarla da “ihtiyat” veya “tedbîr” olarak isimlendirilir.³⁹⁶

Nefsin düşünce (*temyîz*), öfke (*def*) ve arzu (*cezb*) olmak üzere üç gücü olduğunu belirten Şehrezûrî, buna bağlı hastalıkları niceliksel ve niteliksel olarak ikiye ayırır. Bu ayrım İbn Miskeveyh’te yer almamakla birlikte Tûsî’de; Devvanî ve Kınalızâde gibi Şehrezûrî sonrası müelliflerde yer almaktadır. Niceliksel bozulma “nefsin ifrât ve tefrît taraflarıyla dengeden (*i’tidal*) uzaklaşması”, niteliksel bozulma (*redâet*) ise, nefsin ifrât ve tefrît taraflarının dışında kalarak itidalden sapmasıdır.³⁹⁷ Niceliksel bozulma nefsin tabiatına uygun olmakla birlikte ahlâken uygun değildir. Niteliksel bozulma nefsin ahlâkî yönüne uygun olmadığı gibi tabiatına da uygun değildir.

a. Düşünce (*Temyîz*) gücüne dair erdemsizlikler

Düşünce gücünün ifrât ve tefrît taraflarıyla erdemsizliğe dönüştüğünü belirten Şehrezûrî, bu erdemsizliklerin amelî ve nazarî olmak üzere iki yönü olduğuna dikkat çeker. Amelî cihetiyle düşünce gücünün ifrâtı; kötülük (*habs*), cerbeze, kurnazlık (*dehâ*) gibi erdemsizliklerdir. Nazarî yönüyle ise; vehimlerle, duyu güçleriyle ve duygularla soyut şeyler hakkında hüküm vermektir. Düşünce gücünde tefrît ise -duyulurların (*mahsûsât*) hükümlerini tatbik etmede olduğu gibi- nazarî meselelerde ve soyut şeyler hakkında düşüncenin gerektiği ölçüden az olmasıdır. Düşünce gücünün sapması ise; cedel, tartışma ve safsata gibi kesin bilgi

³⁹⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 14; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 102.

³⁹⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 14.

³⁹⁶ Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 156-157.

³⁹⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 61.

(*yakîn*) vermeyen ilimlere bağıllık ya da kum falı, sihirbazlık, simyacılık, kehanet gibi bayağı arzulara ulaşmayı hedefleyen sahaları içerir.³⁹⁸

b.Öfke (*Def*) gücüne dair erdemsizlikler

Şehrezûrî öfke gücünün ifrâtına aşırı öfke, intikam duygusu, kıskançlık ve yırtıcılığa benzeyen durumları; tefrîtime hamiyetsizlik ve zayıf tabiatlılık, düşkünlük, kadın ve çocukların ahlâkına benzeme gibi durumları örnek verir. Bu gücün sapması ise öfke için gerektirici bir sebep bulunmaksızın -cansızlara ve hayvanlara duyulan öfke gibi- bozuk intikamlara bağıllıktır.³⁹⁹

c. Arzu (*Şehvet*) gücüne dair erdemsizlikler

Arzu gücünde ifrât; oburluk, hırs, şehvet duygusundan kaynaklanan aşırı aşk ve cinsî istekte bulunmak; tefrîti ise, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasında ve neslin muhafazasında şehvetin donuk olması ya da gevşeklik göstermektir. Bu gücün sapması olarak aşırı iştaha sahip olmak, kendi cinsine şehvet duygusu beslemek ya da şehveti kullanılması gerektiği durumun dışında kullanmaktır.⁴⁰⁰

E. AHLÂKÎ HASTALIKLAR VE TEDAVİ YÖNTEMLERİ

İslâm filozofları ahlâkî amelî felsefenin bir şubesi olarak kabul ettikleri gibi ahlâkın iyileştirilmesi ve düzeltilmesini de felsefe ve tıbbın bir parçası olarak değerlendirirler. Bu şekilde tıbbî, fizyolojik hastalıkları ve tedavisini konu edinen “cismânî tıp” ile ahlâkî hastalıkları ve tedavisini konu edinen “ruhânî tıp” şeklinde ikiye ayırmışlardır.⁴⁰¹ Bu geleneğin İslâm ahlâk düşüncesinde ilk temsilcisinin Kindî olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar eserinin adı *Def'u'l-ahzân* olsa da filozof, eserinde ahlâkî “ruhânî tıp” olarak ele almış, kontrolsüz öfke ve şehvet gibi temel duygu ve ihtirasların baskısıyla ortaya çıkan taleplerin mutsuzluk ifadeleri olan üzüntü, kaygı ve ölüm korkusu gibi patolojik tezahürlerin nevroitik hastalıkları ortaya çıkarması yanında, insanın ahlâkî yetkinliğine de engel olacağı düşüncesini

³⁹⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s.61; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 150.

³⁹⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s.61; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 150.

⁴⁰⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s.61; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 150.

⁴⁰¹ İbn Hazm, ‘Merâtibü'l-Ulûm’, *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde, thk. İhsan Abbas, s. 80. Bu açıdan Ebû Zeyd el-Belhî'nin *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus* isimli eseri önemlidir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu eser cismânî ve ruhânî şeklinde ayrılan tıbbın iki yönüne de vurgu yapmaktadır. Çağdaşı olan Ebû Bekir Râzî'nin *Tıbbu'r-Ruhânî*'si ile değerlendirdiğinde İslâm ahlâk düşüncesi içerisinde nefsânî hastalıkların tedavisi (psikolojik tıp) noktasında bir geleneğin öncülerinden olduğunu söyleyebiliriz.

işlemiştir.⁴⁰² *et-Tıbbu'r-ruhânî* eserinde tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî ruhânî tıbbî insanın eylemlerinin ifrât ve tefrîten korunup dengede olmasının sağlanması için yapılan bir tür ikna ve kabul ettirme faaliyeti olarak değerlendirir.⁴⁰³ Tûsî de bedenî yetkinliğinde tıbbî duyulan ihtiyaç gibi nefsin yetkinliğinde de ahlâk sanatına ihtiyaç olduğunu ifade eder. Tıbbın biri sağlığın korunması, diğeri de hastalıkların giderilmesi olmak üzere iki kısmı olduğu gibi ahlâk ilminin de erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin giderilmesi şeklinde iki dalı vardır.⁴⁰⁴

Şehrezûrî de aynı şekilde erdemleri kazanmanın ve korumanın hastalıkları tedaviden daha önemli olduğuna dikkat çeker. Ona göre erdemleri kazanmak –seleflerinde olduğu gibi- doğuştan (*tabîî*) olmayıp sonradan (*sınâ'î*),⁴⁰⁵ yani tecrübeyle kazanılır. Bundan dolayı erdemlerin kazanılmasında belli bir sırayı takip etmek gerekir. Sonradan kazanılanın doğuştan gelene uyması gerektiğinden bir kimsenin ahlâkî açıdan terbiye edilme sürecinde (yani nefsin güçlerinin eğitiminde ve erdemlerin kazanılmasında) insan, çocukluktan başlayarak gelişmekte olan tabîî süreci izleyerek kuvvenin ortaya çıkma önceliğine göre terbiye edilmelidir. Buna göre ilk olarak şehvânî kuvvenin eğitimi ile başlanmalıdır; çünkü bu kuvve fitratımızda yaratılışımızdan itibaren vardır. İbn Miskeveyh ve Tûsî'de de yer alan bu gözleme göre çocukta ilk ortaya çıkan davranış besin arama ve elde etme çabasıdır. Çocuğun doğar doğmaz süt istemesi ve bu isteğini ağlayarak dile getirmesi, ilk ortaya çıkan gücün şehvet gücü olduğunun göstergesidir. Bu gücün eğitiminden sonra öfke gücünün eğitime geçilmelidir. Nitekim çocuk öfke gücü sayesinde zararlı şeylerden korunur; faydalı şeylere ulaşma konusunda gayret gösterir. Bundan sonraki aşamada nazarî kuvve güzelleştirilerek mantık, matematik, tabî'iyât ve ilâhiyyât ilimlerini tahsil etmek gerekir.⁴⁰⁶ Şehrezûrî dünya ve ahiretteki gerçek mutluluğun bu şekilde elde edileceğini belirtir. Bununla birlikte bedenî mutluluk tıp ve astronomi (*ilmü'n-nücûm*) gibi ilimlerle; medenî mutluluk fıkıh, kelam, Kur'ân (*tenzîl*), nahiv ve belâgat gibi ilimlerle elde edilir. Bu ilimlerin tahsilinin neticesinde işler düzene girerek toplum huzura erer.⁴⁰⁷

⁴⁰² Çağrııcı, 'Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri' **M.Ü.İ.F Dergisi**, sy. 7-8-9-10, İstanbul, 1995, s. 222. Kindî ile başlatılan bu geleneğin tesirleri İslâm ahlâk düşüncesinde Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Zeyd el-Belhî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, İbn Hazm, Gazzâlî, Râgıb el-İsfehânî, Nasîruddîn Tûsî'de görülmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Çağrııcı, **a.g.m.**, s. 221-241.)

⁴⁰³ Ebû Bekir er-Râzî, 'et-Tıbbu'r-ruhânî', **Resâilu Felsefiye** içinde, nşr. Paul Kraus, Kahire: Câmîatu Fuad el-Evvel, 1939, s. 29; Hüseyin Karaman, 'Platoncu Ahlâk Anlayışının İslâm Dünyasına Etkisi: Ebû Bekir Râzî Örneği', **Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk** içinde, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yay., 2007, s. 101.

⁴⁰⁴ Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 152-153; Gafarov, **Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, s. 55.

⁴⁰⁵ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 61.

⁴⁰⁶ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 57; krş. İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 66-67; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 135; Gafarov, **Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, s. 211-212.

⁴⁰⁷ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 57; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 135.

Erdemlerin kazanılması başlı başına yeterli olmayıp korunmasının da gerekliliğini vurgulayan Şehrezûrî, kişiyi olumlu ya da olumsuz olarak en fazla etkileyen unsurun arkadaş çevresi olduğunu belirtir. Bu nedenle erdemlerin korunmasında arkadaşlık ilişkilerine dikkat edilerek erdemli davranışlarda kendisine benzeyen kişilerle dostluk kurulmalı, kötü huyları edinmiş kimselerle dostluk kurmaktan sakınılmalı; onların sözleri, hikayeleri ve şiirleri dinlenilmemelidir. Özellikle hayatın farklı evrelerine geçişte, nefsin kötü şeylere meylettği dönemlerde ahlâkın bozulma ihtimali yüksek olduğundan onların meclislerine katılmaktan sakınılmalıdır.⁴⁰⁸ Böylece kişi güzel bir çevre edinerek erdemleri kazanmakla birlikte onları korumuş olur.

Şehrezûrî, hastalıkları ahlâka değil de, nefse nispet eder. Bunun sebebi gerek erdemlerin gerekse erdemsizliklerin kaynağının nefis olması ve her iki ahlâkî kavramın da nefsin bir melekesi olarak kabul edilmesidir. Erdemsizlik olarak kabul edilen fiilleri nefsanî hastalık olarak kabul ettiğimizde ahlâkî açıdan erdemli davranışlar sergileyen kişinin sağlıklı, erdemsiz davranışlar sergileyenin ise hasta olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁰⁹

Şehrezûrî kaynağı Platon'a kadar uzanan⁴¹⁰, İslâm dünyasında ise Ebû Bekir er-Râzî'den beri gelen ahlâkî hastalıkları bedenî hastalıklara benzetme geleneğini devam ettirir.⁴¹¹ Örneğin Fârâbî, bedenle nefis arasında ilişki kurarak bedende olduğu gibi nefste de sağlık ve hastalık durumlarının olduğunu belirtir. Bedenin sağlıklı olması organların insanın fiillerini tam ve mükemmel olarak yapma imkânı verecek şekilde olmasıdır. Bunun gibi nefsin sağlığı kendisinin iyi ve güzel fiiller (*el-ef'âlü'l-cemîle*) yaptıran durumlar olması, hastalığı ise devamlı kötü işler (*el-ef'âlü'l-kabîha*) yaptıran durumlar olmasıdır.⁴¹²

Ahlâkî hastalıkları bedenî hastalıklara benzetme geleneğini devam ettiren Şehrezûrî aynı şekilde ahlâkî hastalıklardan korunma yollarıyla bedenî hastalıklardan korunma yollarını

⁴⁰⁸ Şehrezûrî, *eş-Seceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 57-58.

⁴⁰⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 152; Gafarov, *a.e.*, s. 220-221.

⁴¹⁰ Platon, insanı çeşitli fonksiyonları denge içerisine sokulması gereken bir organizma olarak değerlendirir. Akciğer, mide, karaciğer, kalp, bağırsaklar gibi organizmayı oluşturan parçalardan biri hasta olduğunda, bu hastalık bütün bedenin denge ve uyumunu bozar. Bunun sonucu olarak herhangi bir organın hastalanarak fonksiyonunu yerine getirememesi diğerlerinin fonksiyonunu da etkilemekte, organlar arasındaki ahengi bozmakta ve sonuçta bütün organizmanın sağlığı bozulmaktadır. Dolayısıyla hem bedeninin organlarının fonksiyonlarını yerine getirmeleri, hem de ruhun parçalarının uyum ve denge içerisinde olmalarının neticesinde insan sağlıklı olur ve böylece mutluluğa ulaşır. Hekimin görevi bedeninin organlarının fonksiyonlarını ve birbirleriyle ilişkilerini bilerek bedeni her organın kendi işlevini yerine getirebildiği gerçek denge hali olan sağlığına kavuşturmasıdır. (Platon, *Kharmides*, trc. N. Şazi Kösemihal, İstanbul: MEB Yay., 1965, s. 35-39, 170a-172a; Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 62; Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yay., s. 44.)

⁴¹¹ Şehrezûrî, *eş-Seceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 61; krş. Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu'r-ruhânî*, s. 29.

⁴¹² Fârâbî, *Fusûlün Münteze*, s. 24. Şehrezûrî düşüncesinde ahlâkî hastalıkların tedavisinin kim tarafından yapılacağı açık bir şekilde belirtilmemiştir. Buna mukabil Fârâbî, bedenleri tedavi edenin doktor olması gerektiği gibi, nefsleri tedavi edenin şehrin yöneticisi olması gerektiğini belirtir. (*Fusûlün Münteze*, s. 42-43)

ilişkilendirir. Beden sağlığının korunmasında önce sağlığın elde edilmesi gerektiği gibi nefsin sağlığında da ilk olarak erdemlerin kazanılması sonrasında ise bunların korunması gelir. Bu hastalıkların tedavisinde bedenî hastalıkları tedavi manasında kullanılan “muâlece” kavramını da kullanarak ahlâk ile tıp arasında böyle bir benzerlik kuran Şehrezûrî, ahlâkî hastalıkların tedavisinde tıbbî yöntemlerin kullanılması gerekliliğini vurgular.⁴¹³ Aynı zamanda hastalık “dengede olan mizaçların bozulması” anlamına geldiğinden bu hastalıklar dengeye geri döndürülerek tedavi edilmelidir. Hastalıkların birçoğunun asılları uzun süreli olup kişiye zararı çok fazla olması da dikkate alındığında tedavi sürecinde hangi durumların ahlâkî hastalık olarak nitelendirildiği tespit edildikten sonra tedavi yolları öğrenilerek kısa zamanda tedaviye başlanması gerekir.⁴¹⁴ Bu hastalıklar genellikle şaşkınlık, bilgisizlik, öfke, korku, hüzn, kıskançlık, emel, aşk, tembellik ve kalbin sapkınlığı vb. şekillerde kendini gösterir.⁴¹⁵

1. Ahlâkî Hastalıkların Tedavisinde Genel Kurallar

Şehrezûrî'nin hastalıkları bedenî ve ruhânî olmak üzere iki kısma ayırdığını daha önce ifade etmiştik. Bedenî hastalıkların tedavisi “tıbb-ı cismânî” ile, ahlâkî hastalıkların tedavisi de “tıbb-ı ruhânî” ile yapılır. Buna göre bedenî hastalıkların tedavisi sırayla beslenme biçimi, ilaç kullanımı, tedavi amaçlı zehirden faydalanma, dağlama şeklinde yapıldığı gibi ahlâkî hastalıkların tedavisi de benzer şekilde dört yolla yapılır.⁴¹⁶ Bedenî hastalıkların tedavisinde olduğu gibi ahlâkî hastalıkların tedavisinde de en temel kural hastalığın zıddı ile tedavi edilmesi gereğidir.⁴¹⁷

İlk olarak, ortadan kaldırılması istenen erdemsizlik bütün yönleriyle bilinmeli; bu erdemsizliğin dinî ve dünyevî işlerde ortaya çıkacak başka erdemsizliklerle birlikte düzensizliğe yol açacağı bilgisine sahip olunmalıdır. Bu şekilde hastalığın tedavisi noktasında ilerleme kaydedilmezse bahsi geçen erdemsizliğin yakınındaki başka bir erdem üzerine yoğunlaşarak tedaviye devam edilmelidir. Bu yöntem tıpta beslenme şeklinde uygulanan tedaviye denk gelir. Bu şekilde hastalık tedavi edilemezse nefsin azarlama ve

⁴¹³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 61-62.

⁴¹⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 62-63.

⁴¹⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 63.

⁴¹⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II s. 63-64; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 185; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 152. Fârâbî ahlâkî hastalıkların tedavisinde “doğru orta” kavramını merkeze alarak tedavi metodu geliştirir. Doktorun bedenî sıcaklığını tıp verileri çerçevesinde orta sıcaklığa getirmesi gibi nefsin tedavisinde erdemsizliklerin “doğru orta”ya çekilmesi gerekir. Bunun için nefsin belli bir zaman tekrar yoluyla alıştırılması gerekir. Yapılan eylemin ahlâkî olmamasının nedeni aşırılıktan geliyor ise bunu zıddına çevirmek ve eksiklikten meydana gelen fiillere alıştırmak gerekir. Eksiklikten kaynaklanıyorsa, bu defa onu zıddından yani aşırılıktan meydana gelen fiillere alıştırmak gerekir. Bu şekilde ahlâkî ortayı bulana kadar o fiili yapmaya devam edilmelidir. (et-Tenbîh, s. 65.)

⁴¹⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 61.

kınama yoluyla kötülenmesi gerekir. Böyle de sonuç alınamıyorsa öfke ve şehvet gücünün ikisinden birinin diğerine karşı kullanımıyla diğeri ölçülü hale getirilmeye çalışılmalıdır. Filozofumuza göre şehvet kuvvesi bireyin ve türün muhafazasında, öfke kuvvesi şehvetin baskınlığını kırmada, temyîz kuvvesi de iyi ile kötüyü ayırt etme noktasında etkindir. İkinci tedavi yöntemi tıp ilmindeki ilaç tedavisi gibidir.

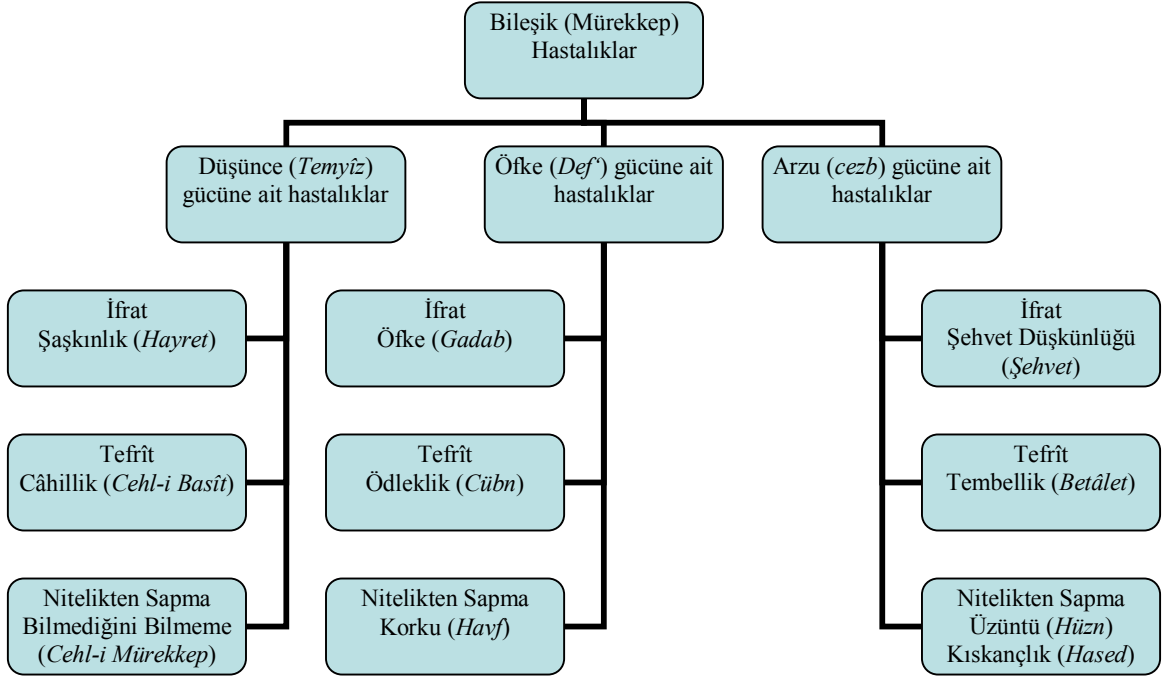
İkinci tedavi metodu da fayda vermez ve erdemsizlik kişide iyice kökleşip yer edinebilir. Bu durumda erdemsizliği ölçülü hale getirmenin yolu erdemsizliğin karşısında yer alan diğeri bir erdemsizliğe başvurmaktır. Ancak bu işlem yapılırken itidal durumu dikkate alınmalıdır. İtidal durumu göz önünde bulundurulmadığında erdemsizlik ortadan kaldırılmaya çalışılırken başka bir erdemsizliğe yerini bırakmış olacaktır. Bu hastalığın başka bir hastalığa neden olmaması için erdemsizlik ortadan kalkıp erdeme yaklaşıldıkça itidal durumunu muhafaza etmek için zıt taraftaki erdemsizlik terk edilmelidir. Bu tedavi yöntemi de tıptaki zehir tedavisine karşılık gelir. Bahsi geçen tedavi yöntemi de netice vermeyip nefis, her fırsatta kötü alışkanlıklara meyleder ve bu durum onda derin iz bırakacak seviyeye gelirse son tedavi yöntemi olarak nefsi cezalandırmak, zor eylemlerle, meşakkatli işlerle yükümlü tutmak gerekir. Bu tedavi tıpta organların kesilmesi ve dağlama yöntemine denk gelir. Bu metot bütün tedaviler netice vermediğinde son çare olarak uygulanmalıdır.⁴¹⁸

Şehrezûrî ahlâkî hastalıkların tedavisinde ortaya koyduğu bu genel ilkeler çerçevesinde erdemsizlikleri erdeme dönüştürebilmek için anahtar kavram olarak “itidal”i kullanır. Bu tedavi sürecinde ifrât ve tefrît arasında orta yolu izleyerek kötü alışkanlıklardan ve nefse azap verici eylemlerden uzak durulması gerekir. Filozofumuz bu genel ilkelerden sonra ahlâkî hastalıklardan bazılarını zikrederek tedavi yöntemlerini de dikkatlere sunmuştur.

2. Ahlâkî Hastalıklar ve Tedavisi

Şehrezûrî ahlâkî hastalıkları sınıflandırması ve önerdiği tedavi yöntemleri itibariyle kendinden önceki filozoflarla görüş birliği içindedir. Buna göre düşünce, öfke ve arzu güçleri olmak üzere üç kuvvenin ifrât ve tefrît tarafları ve sapma yönüyle üç cins hastalığı vardır. Her bir hastalık –yukarıda bahsedildiği gibi- bedenî hastalıkların tedavisinde uygulanan metotlarla erdemsizlikleri itidal düzeyine çekmek suretiyle tedavisi edilir.

⁴¹⁸ Şehrezûrî, eş-Şeceretü'l-İlâhiyye, c. II, s. 63-64; krş. Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, s. 152.



Şekil 7 Bileşik Hastalıkların Kısımları

a. Düşünce (Temyîz) Gücünün Hastalıkları

Düşünce gücünün hastalıklarının şaşkınlık (*hayret*), yalın bilgisizlik (*cehl-i basît*) ve bileşik bilgisizlik (*cehl-i mürekkep*) olmak üzere üç cins olduğunu belirten Şehrezûrî şaşkınlığın ifrât, yalın bilgisizliğin tefrît, bileşik bilgisizliğin ise sapma (*redâet*) olduğunu belirtir.⁴¹⁹

Şaşkınlık (Hayret) Hastalığı ve Tedavisi

Şehrezûrî'ye göre bu hastalık zor meselelerde delillerin tutarsızlığından dolayı nefsin doğruyu ortaya koyup yanlış çürütmede çaresiz kalması neticesinde ortaya çıkar. Bu hastalığa yakalanan kimse, hastalığının tedavisinde a priori hükümleri hatırlayıp “Nefy ve ispat, birlikte birleşmez ve kalkmazlar.” hükmünü dikkate almalı ve bu hükmü nefsinde meleke haline getirmelidir. Tedavide mantık bilmenin önemine dikkat çeken Şehrezûrî bu süreçte kişinin tereddütte kalınan meselede birbiriyle çelişen iki taraftan birinin yanlış olduğuna hüküm vermesi, sonrasında öncülleri inceleyip kıyas çeşitlerini araştırarak hatanın yeri ve kaynağına vâkıf olması gerektiğini belirtir.⁴²⁰

⁴¹⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 64; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 153.

⁴²⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 64; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 154.

Yalın Bilgisizlik ve Tedavisi

Şehrezûrî bu hastalığı “nefsin ilim erdeminden yoksun olması” şeklinde tarif eder. Diğer bir ifadeyle nefsin câhil kalmasıyla birlikte câhilliğinin farkında olmasıdır. Hastalığın ortaya çıkış aşamasında kişi yaptığı davranışın erdemli bir davranış olduğunu düşünür. Bu durum başlangıçta yerilip kınanmaz. Çünkü öğretimin meydana gelmesi için ilk şart bilgisizliğin varlığıdır. Burada önemli olan kişinin bilgisizliğinin farkında olmasıdır. Fakat bu bilgisizlik konumunda bulunup da öğrenmeye karşı ilgisiz olmak yerilir. Kişi kendi bilgisizliğinin farkında olup durumuna razı olur ve ilim öğrenmeme konusunda ısrar ederse erdemsizlikler kendisinde zamanla yerleşir. Aslına bakılırsa bu hastalığın olumsuz yanı kişinin ilim öğrenmeme konusunda ısrarlıdır.

Yalın bilgisizliğin tedavisi, insanın düşünme ve ayırt etme gücüyle hayvanlardan ve diğer canlılardan üstün olduğunu bilip bu bilgisine uygun davranmasıyla mümkündür. Çünkü insan kendi türüne özgü erdemleri yapmakla hayvanlardan üstündür. Câhil bir kimse araştırıp sorgulama gibi insan türüne ait özelliklerden yoksun olduğunu fark ettiğinde kendi hâlinin bir hayvana ne kadar benzediğini anlar. Çünkü fikir kuvveti, akledilirlere ve Mele-i A‘lâ’ya ulaşma imkânı insana has özelliklerdendir. Bunun gereklerini yerine getirmeyen kişi cansızlardan daha aşağı mertebede olduğunun farkına vararak ilim erdemini talep etmeye başlar.⁴²¹

Bileşik Bilgisizlik ve Tedavisi

Şehrezûrî bileşik bilgisizliği “kişinin bilgiden yoksun olduğu halde bilgi sahibi olduğuna inanması” şeklinde tarif eder. Şehrezûrî bu hastalığın diğerlerine göre daha şiddetli ve tedavi sürecinin zor olduğunu belirtir. Çünkü bu hastalıkta kişi, kendi kusurunu kabul etmediği için onu iyileştirmek yönünde herhangi bir çaba göstermez. Filozofumuza göre bileşik bilgisizliğin tedavisinde en iyi ilaç, kişiyi geometri ve matematik ilimlerini öğrenmeye teşvik etmektir. Çünkü matematik ilimleriyle uğraşan kimse bu sahada derinleştğinde yakînî bilginin lezzetini alarak yetkinliğe ve huzurlu bir yaşama ulaşır. Bu hastalık nazarî kuvveye ait bir hastalık olduğundan tedavisi de nazarî kuvve ile olmalıdır.⁴²²

b. Öfke Gücünün Hastalıkları ve Tedavisi

Şehrezûrî öfke gücüne ait hastalıkların sayısız olduğunu belirtmekle birlikte başlıca hastalıkları öfke taşkınlığı (*gadab*), ödlelik (*cübn*) ve korku (*hayf*) şeklinde sıralar. Öfke

⁴²¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 65; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 154.

⁴²² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 65-66; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 156.

hastalığı öfke gücünün ifrâtından, ödeklilik tefrîtiden, korku ise bu gücün sapmasından ortaya çıkar.⁴²³ Şehrezûrî'nin bu konudaki görüşleri Tûsî ve İbn Miskeveyh çizgisinde olup kaynağı Aristo'ya kadar uzanır.⁴²⁴

Öfke Hastalığı ve Tedavisi

Öfkeyi “nefsin intikam almak maksadıyla harekete geçmesi” olarak tarif eden Şehrezûrî, öfkenin gelişim sürecini şöyle açıklar: Kişide hararet şiddetlendiğinde öfke ateşi yanar, kan coşar ve kişinin dimağından koyu bir duman yükselir. Dimağ, koyu dumanla dolduğunda akıl işlevini yerine getiremez hale gelerek fiilleri zayıflar. Bu durumda olan kimsenin tedavisi oldukça zor olup; bu kimseye vaaz, nasihatler ve bunun dışındaki başka tedaviler de fayda vermez; tersine içindeki alevin çoğalmasına neden olur.⁴²⁵

Şehrezûrî'ye göre öfke hastalığının şiddeti kişilerin mizaçlarına göre değişiklik gösterir. Kimi insanların mizaçlarının terkîbi ufak bir sebeple tutuşturulan kibrit gibi, kimilerin mizacı tutuşturulması daha uzun zaman alan yağ ya da tahta parçası gibidir. Dolayısıyla bazı insanlar küçük bir söz ve işaretle büyük yangınlar çıkaracak öfke mizacına sahiptir. Yoğunluğu az ve çok iki bulutun temasından yıldırım çarpması ve şimşek çakması gibi büyük felâketlerin ortaya çıkması gibi küçücük bir söz bile öfkenin patlamasına neden olabilir.⁴²⁶

Filozofumuz -Tûsî'de olduğu gibi- öfkenin sebeplerini şu şekilde sıralar: Kendini beğenme (*ucb*), övünme/böbürlenme (*iftihar*), didişme (*mirâ*), çekişme (*lecâc*), şakacılık (*mizah*), büyüklük taslama (*tekebbür*), alaycılık (*istihza*), hainlik/hıyanet (*gadr*), haksızlık (*daym*), değerli şeyleri elde etme isteği.

Kendini Beğenme: Şehrezûrî'ye göre “kendini beğenme” hastalığı nefste meydana gelen yalancı ve aldatıcı bir zandan ibarettir. Bu hastalık kişinin kendi kusurlarının farkında olması ve sahip olduğu üstünlüğün sadece kendisinde olmayıp diğer insanlarda da olduğunu bilmesiyle tedavi edilebilir.⁴²⁷

Övünme/Böbürlenme: Kişinin bozulup yok olmaya mâruz kalan, devamlılığı olmayan şeyler hususunda övünmesidir. Bazı kimseler gasbedilme ve yağmalanma ihtimali

⁴²³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 66; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 156.

⁴²⁴ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 80-82, 1125b-1126b.

⁴²⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 66-67; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 203; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 157.

⁴²⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 66; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 204; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 157.

⁴²⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 68; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 203-204; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 158-159; İsfehânî, *ez-Zeri 'a*, s. 307.

olduğu halde servetiyle; bazıları da soyuyla iftihar eder. Halbuki soyundan gelen özellikler iftihar edene değil, onun soyuna aittir. Filozofumuz konuyla ilgili şu beyti aktarır:

“Eğer selef olarak geçmiş atalarınıza iftihar edersen; derler ki doğru söyledin. Ancak onların çocukları ne kötüdür.”

Hz. Peygamber'den “Bana neseblerinizle değil amellerinizle gelin.” hadisini de aktaran filozofumuz kişinin geçici şeylere bağlanıp gururlanmasının ne kadar hatalı bir davranış olduğuna dikkat çeker.⁴²⁸

Çekişme, Didişme: Bu erdemsizlikler toplumda dostluğun ortadan kalkmasına neden olmasının yanında karşılıklı nefretleşmenin, huzur bozan kavgaların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Toplumda yaygınlaşmasının neticesinde ise sosyal düzenin bozulmasına sebebiyet verir.

Şakacılık: Hz. Peygamber ve halifelerinin şaka yaptıklarına dikkat çeken Şehrezûrî şakanın ölçülü kullanımının övülen erdemli bir davranış olduğunu belirtir. Fakat şakayı denge sınırında tutmak zordur; insanların bir çoğu şaka yaparken dengeyi amaçlasalar da şakaya başladıklarında dengeyi aştıkları; neticesinde de öfkeye sebebiyet verdikleri görülmektedir. Bundan dolayı şaka yaparken dengeyi koruyamayan kimselerin şaka yapmamaları tavsiye edilir.⁴²⁹

Büyüklik taslama: Bu erdemsizlik kendini beğenme erdemsizliğine yakın olmakla birlikte aradaki fark kendini beğenen kişinin hak etmediği konuma kendini lâyık görme konusunda kendini aldatırken, büyülenen kişi bu hususta başkalarını aldatır. Bu hastalığın tedavisi kendini beğenme hastalığıyla aynıdır.⁴³⁰

Alaycılık: Bu erdemsizlik gülünç kimselerin ve soytarıların davranışlarından olup benzeri durumlara düşmeyi önemsemeyen, başkalarını güldürmeye neden olan zelillikleri ve diğer erdemsizlikleri kendi geçimlerine vesile yapan insanların işlerindedir. Filozofumuza göre nefsin ve şerefini korumak isteyen kimse kendisine çok büyük şeyler vaat edilse bile böyle bir işe girişmez.⁴³¹

Hainlik/Hıyanet: Şehrezûrî bu erdemsizliğin pek çok yönü olduğunu belirtmekle birlikte özellikle malda, mevkide ve dostlukta (*meveddet*) ortaya çıkan yönlerine dikkat çeker.

⁴²⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 68; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 159; İsfehânî, *ez-Zeri'a*, s. 304.

⁴²⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 68; krş. İsfehânî, *ez-Zeri'a*, s. 285.

⁴³⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 68-69; krş. İsfehânî, *ez-Zeri'a*, s. 299-300.

⁴³¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 69.

Bu erdemsizliğin herkes tarafından yerilen bir davranış olduğu bilindiğinden hiç kimse bu özelliğini kabullenip itiraf etmez.⁴³²

Haksızlık: Bu erdemsizlik intikam yoluyla başkasını zulme tahammüle zorlamaktır. Şehrezûrî'ye göre akıllı kimse ancak daha fazla zarar geleceğini bildiğinde intikama teşebbüs eder. Bu tür intikam da ancak müşâvere edip düşünöldükten sonra gerçekleşebilir.

Değerli Şeyleri Elde Etme İsteği: Şehrezûrî'ye göre değerli şeylere rağbet edip bunları elde etme isteğinde bulunmak kişide rekabet ve kıskacığın ortaya çıkmasına neden olur. Kıymetli cevherlere sahip sultanlar ve devlet adamları da hazinelerini kaybetme endişesi ve kaybettiğinde üzüme korkusuyla karşı karşıyadır. Bu endişe onlarda hayatları boyunca korku ve üzüntüye neden olmakla birlikte çok zengin de olsa aslında âciz ve muhtaç olduğunun göstergesidir. Bu erdemsizliğin tedavi sürecinde kişi oluş ve bozuluş âleminin doğası gereği değişim, bozulma ve felâketlerle karşı karşıya kalmanın her zaman mümkün olduğunu hatırdan çıkarmamalı; elindekileri kaybetme endişesiyle üzümesinin yersiz olduğunu bilmelidir.⁴³³

Şehrezûrî orta sınıf insanların ellerinde değerli şeylerin bulunması halinde, bu durumun kendileri için bazı sıkıntıları beraberinde getireceğine dikkat çeker. Örneğin zorba insanlar o kişideki değerli şeylere tama' ederek ellerinden almaya çalışacaktır. Kişi yumuşaklıkla davranırsa malın elinden çıkması tehlikesiyle karşı karşıya kalarak üzülecektir. Mâni olmaya çalıştığı takdirde başına daha büyük felaketlerin gelmesi muhtemeldir. Eğer ki o kimsede değerli şeyleri elde etme isteği bulunmamış olsaydı endişelerden ve başka sıkıntılardan korunmuş olurdu.

Filozofumuz öfke hastalığının sebeplerinin intikamı doğurduğunu belirtir. İntikamın sonuçlarını ise pişmanlık, dünya ve âhirette ceza beklentisi, dostların nefreti, rezil insanların ve düşmanların alay etmesi, mizacın değişmesi, o anda çekilen acı şeklinde çeşitli başlıklara ayırır. Öfkenin zararları hakkında çeşitli özdeyişlere de yer veren Şehrezûrî öfkenin, sahibine zarardan başka bir şey getirmeyeceğini vurgular. Konuyla ilgili olarak Hz. Ali'nin şu sözüne yer verir:

“Öfke, deliliğın bir çeşididir. Çünkü öfke sahibi sonunda pişman olur, pişman olmazsa bu durum deliliğın kendisinde yerleştiğini gösterir. Bazen de insan öfkesini içinde tutar ve bunun neticesinde kişiyi helâka götüren büyük hastalıklar ortaya çıkar.”

⁴³² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 69; krş. İsfehânî, *ez-Zeri'a*, s. 292.

⁴³³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 69-70; krş. İbn Miskevayh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 209-210; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 158-163.

Filozofumuza göre öfkenin tedavisinde temel ilke sebeplerin ortadan kaldırılmasının gerekliliğidir. Çünkü sebebin ortadan kaldırılması sonucun da ortadan kalkmasını gerektirir.⁴³⁴ Bununla birlikte kişinin adalet erdemini bütün davranışlarında kendisine meleke haline getirmesi öfkenin tedavisini kolaylaştırır. Çünkü öfke dengeden ifrâta doğru bir sapmadır ve bu da zulümdür.⁴³⁵

Ödleklilik ve Tedavisi

Öfke gücünün tefrîti olan ödleklilik nefsin intikam arzusunun harekete geçmesi gerektiği yerde sakin kalmasıdır. Filozofumuz bu hastalığın sebepleri olarak; nefsin değersizliği (*mihânetü'n-nefs*), kötü yaşam, bozuk ve bayağı arzulara istek duymak, işlerde başarı için gayret göstermemek, birçok erdemsizlikleri beraberinde getiren tembellik ve rahata düşkünlük, zulme boyun eğme, ailede ve malda meydana gelen kötü hallere rıza gösterme, sövme ve iftira gibi kötü sözlere katlanmak, utanma duygusundan yoksunluk, önemli işleri boşlama olmak üzere on çeşit sebep zikreder.

Bu hastalığın tedavisinde temel kural -öfkede olduğu gibi- ödlekliliği doğuran sebeplerin ortadan kaldırılmasıdır. İlk olarak nefsin uyarılıp öfke ateşini tutuşturmak için kışkırtılması gerekir. Hastalığın tedavisinde bazı filozoflar sebatı, sabrı ve cesareten ibaret olan öfke gücünü harekete geçirmek için insanın mâruz kaldığı işleri ve büyük korkuları tercih etmesi gerektiğini belirtir. Bu gücün erdemli davranışa dönüşebilmesi için suçluluğundan emin olduğu kimselerle mücadele etmesi gerekir.⁴³⁶

Korkaklık ve Tedavisi

Kindî'nin *Def'u'l-ahzân*'ından sonraki ahlâk kitaplarına yansıyan, Şehrezûrî'nin de tekrarladığı bilgilere göre korkaklık, ihtimal dâhilinde olan zarar endişesinden ya da defedilemeyecek tehlike beklentisinden doğan bir hastalıktır. Şehrezûrî korkunun gelecekte ortaya çıkacak bir hâdiseyle alâkalı olduğundan şimdiden onun meydana gelmesini endişeyle beklemenin doğru bir davranış olmadığını belirtir. Böyle bir durumda korkunun gereksizliğine dikkat çeken Şehrezûrî, olayları vukû bulmaları itibariyle gerçekleşmesi zarurî ve mümkün

⁴³⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 67; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 158.

⁴³⁵ Şehrezûrî'de yer almamakla birlikte İbn Miskeveyh ve Tûsî insanların kendilerine ve başkalarına sövmenin cansız nesnelere kavga etmelerin kendilerini aşırı öfkeden kaynaklanan gülünç durumlara düşürdüğünü ifade ederler. Bu gülünç durumlara ise bazı örnekler verirler. Örneğin İbn Miskeveyh gemisi durduğu için rüzgara kızan padişah ve ışık saçtığı için ayı hicveden kişiler olduğunu nakleder. (bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 209-210; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.158.)

⁴³⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 70-71; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 213; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 166-167.

olan şekilde ikiye ayırır.⁴³⁷ Zarurî olarak gerçekleşecek hâdiselerin ortadan kaldırılması insanın gücünün sınırlarını aştığı bilindiğinde; bu gibi şeylerden korku duymak belayı hızlandırma ve kazayı daha da yaklaştırmaktan başka fayda vermez. Bu durumda kişi gerek dinî, gerekse dünyevî diğer işlerini düzene koyarak ebedî mutluluğa ulaşmaktan mahrum kalarak apaçık bir hüsrâna uğrar. Gerçekleşmesi mümkün olan hâdiseleri filozofumuz; hâdiselerin meydana gelmesinde korku duyan kişinin “fiillerinin bizzat sebep olduğu hâdiseler” ve “fiillerinin sebep olmadığı hâdiseler” şeklinde ikiye ayırır. Gerçekleşmesi mümkün hâdisenin meydana gelmesi kişinin fiilleri neticesinde değilse, bu tür olayların meydana gelmesi mümkün olduğu gibi meydana gelmemesi de mümkündür. Bundan dolayı böyle bir korku yersizdir. Hâdiselerin sebebi kişinin iradî davranışlarıyla alâkalı ise, o durumda kişi kendi nefsi için en uygun olanı seçmeli; kendini mutsuzluğa, erdemsizliklere ve cezaya götürecek fiilden sakınmalıdır.⁴³⁸

Ölüm Korkusu ve Tedavisi

Kindî'den itibaren İslâm filozofları tarafından ele alınan bu mesele İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin ahlâk düşüncelerinde de temel bir problem olarak değerlendirilmiştir. Şehrezûrî'ye göre ölüm korkusu insanın karşılaştığı en büyük korkudur. Bu korkunun asıl sebebinin bilgisizlik olduğuna dikkat çeken filozofumuz, kişinin ölümün mâhiyeti hakkında, nefsin ölümden sonra gideceği yer hakkında bilgi sahibi olmaması, beden yapısının dağılıp yok olmasını vehmetmesi, ölümün hastalıkların sebep olduğu diğer acılardan daha büyük bir acı olacağı düşüncesi, ölümden sonra ceza görme kaygısı, öldükten sonra durumunun ne olacağını bilemeyip tereddüt etmesi, kendisinden sonra geriye kalan mal ve evlatları için endişe duyma gibi şeyleri ölüm korkusunun diğer sebepleri arasında zikreder.⁴³⁹ Bu korkular ise asılsız zanlara dayanmaktadır. Çünkü esasen ölüm bir yok oluş olmayıp, tıpkı marangozun baltasını testeresini kullanmayı bırakması gibi sadece bedenî âletleri kullanmayı terk etmekten ibarettir.

Ölüm korkusu nefsin gideceği yerin bilinmemesinden kaynaklanıyorsa bu durum ölümden korkmaktan değil, bilgisizlikten kaynaklanır. Böyle bir durumla karşılaşan kimse hakîmlerin hikmeti talep etmede yaptıkları gibi hikmeti öğrenerek bilgisiz kimselerden çekinmelidir. Nitekim hakîmler hikmet sayesinde cismânî arzularını, bedenî lezzetlerini

⁴³⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 71; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 216; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 166; İsfehânî, *ez-Zerî'a*, s. 330-333.

⁴³⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 71-72; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 168.

⁴³⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 73; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 217-218; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 169; İsfehânî, *ez-Zerî'a*, s. 334.

bilgisizlikten ve korkudan kurtulana kadar terk ederek rahat ve huzuru kazanmışlardır. Çünkü filozofumuza göre gerçek yorgunluk bilgisizlikte olduğu gibi hakiki rahat da ilm-i hakikîyi elde etmektedir. Hikmet ehli dünyada maddî ve manevî üzüntüler, süratli değişimler, nimetlerin sona ermesi, meşakkatler ve musibetler olduğundan dünyaya ehemmiyet vermeyip dünyayı terk etmişler; neticesinde ise ebedî âleme kavuşup sonsuz mutluluk ve sevince ve ezeli rahata kavuşmuşlardır. Asıl ölümün dünyaya karşı hırs ve tama' beslemek olduğunu belirten Şehrezûrî dünyevî arzulardan uzak hikmet ehli insanların model alınması gerektiğine vurgu yapar. Çünkü onlara göre dünyaya karşı hırslı olup lüks içinde yaşamak kişiyi boş bir gayeye götürür.⁴⁴⁰

Platoncu bir yaklaşımla⁴⁴¹ ölümü iradî ve tabîî olmak üzere ikiye ayıran filozofumuz aynı şekilde hayatı da iradî ve tabîî olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Tabîî ölüm, nefsin bedenden ayrılması; iradî hayat, yeme ve içmenin şart koşulduğu dünyadaki fâni hayattır. Tabîî hayatla kastedilen ise sürekli mutluluk ve sevinç içerisinde olup bu hâl üzere ebedî kalmaktır. Şehrezûrî, Platon'a atfettiği "İradenle ölürsen tabii yaşarsın." sözüyle mutasavvıfların "Ölmeden önce ölünüz." ilkesini beraber zikrederek bu konuda hikmet ehliyle mutasavvıfların aynı hususa dikkat çektiklerine işaret eder.⁴⁴²

Tabîî ölümden korkan kişi her zaman kendisiyle beraber olan ve kendi mâhiyetinin tamamının kaybolmasından korkan insandır. Çünkü insan "canlı, düşünen ve aynı zamanda ölümlüdür." Dolayısıyla ölümlü olmak kişinin mâhiyetinin bir parçasıdır. Kişinin kendisinin fâni olmasıyla tamamının yok olacağını zannetmesi en büyük bilgisizliktir. Akıllı kimse noksanlıklardan kaçınarak yetkinleşmeyi arzu etmeli; kendisini bedenî esaretten ve bağlardan kurtarmaya yardımcı olacak şeyleri talep etmelidir. Karanlık ve yoğun cevheri bırakıp nurânî şerefli cevherle baş başa kaldığında kendisinde bulunan ebedîlik arzusu ve temizlikle yüce âlemlere erişeceğini bilmelidir. Bu durumda kişinin ebedî hayatında mutlu olması kendisini bedenî bağlardan soyutlayıp nurânî âleme ulaşmayı arzu etmesiyle mümkündür. Aynı şekilde ebedî hayattan bahtsız olan (*şakî*) kişi bedeninden ayrılmadan önce cismânî lezzetleri özleyip ona meyleden, bu lezzetlerden ayrılmaktan korkan kişidir. Böyle bir kişi vatanından uzak olup

⁴⁴⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 73-74; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 219-220; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 169-170.

⁴⁴¹ Platon, *Phaidon*, s. 20-24.

⁴⁴² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 74; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 220-221; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 170. Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde ölüm ve hayatın kısımlarıyla ilgili aynı tasnifler yer alır. Fârâbî, konuyu ele aldığı eserinde Porfiriyus, Plotinus ve geç dönem Antik Yunanlı filozofların görüşlerine yer verir. İbn Sînâ da aynı tasnifi kullanarak tabîî ölümü "ruhun bedeni terk etmesi"; iradî ölümü ise, "şehvetleri öldürme" ve "şehvet düşkünlüğünü terk etme" şeklinde tarif eder. Platon'a atfedilen "iradenle öl ki, tabii yaşayasın." sözünü de kullanarak kişinin iradesiyle nefsin ifrât ve tefrît yönlerinden uzaklaşması gerektiğini ifade eder. (Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 62-63; İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, trc. M. Hazmi Tura, 1959, s. 15-16.)

bulunduğu yerden çok, gideceği yerden elem duyan insan gibidir.⁴⁴³ Kısacası filozofumuz ölüme dair bilgisizliğin ortadan kalkması için kişinin bedenî kuvvelerin esaretinden ve dünyevî hazlardan kurtularak ebedî hayatta kendisini kurtaracak ilmî faaliyetlerle meşgul olması gereğine dikkat çeker.

Şehrezûrî'ye göre insan ölümü sürekli hatırdâ tutmalı, dünyevî meşguliyetlerin kendisine fayda vermeyeceğini bilerek yaşadığı kısa dünya hayatında asıl gayelerine odaklanmalıdır. Bu gayelerden biri insanın yaratılış gayesi olan yetkinliği elde etmesi diğeri ise ölümün Allah'a götürün kapı olduğunu bilerek ölümü sevinerek beklemesidir. Ölümden nefret eden kişiler ise fâni ve gelip geçici işlerle meşgul olan başarısız kişilerdir. Konuyla ilgili filozofumuz Hz. Peygamber'den şu hadisleri nakleder:

*“Kim Allah’la buluşmak istemezse, Allah da onunla buluşmayı istemez. Kim de Allah’la buluşmayı severse Allah da onunla buluşmayı sever.”*⁴⁴⁴

*“Lezzetleri tahrip eden ölümü çokça hatırlayınız.”*⁴⁴⁵

Şehrezûrî ölümünden korkmanın fırsatları tepmeye sebep olduğunu belirtir. Çünkü ölüm ruhun bedenden ayrılması olup nefis-i nâtıkayı etkilemez. Bu açıdan düşünen insan dünyada sonsuza kadar kalmanın imkânsız olduğuna, nefsin ulvî âleme yükselmesinin kendisi için daha iyi olduğuna inanırsa ölüm korkusu çekmeyip dünyadan rahatlıkla ayrılır. Bu seviyeye gelen kişi âhîret hayatına yarayacak irşadî faaliyetlerle meşgul olarak rızkına kanaat, tövbede acele, ibadette ciddiyet gibi güzel vasıflarla kendisini ahiretteki mükafata yaklaştırır.

Ölümün acı vereceği zannıyla ortaya çıkan ölüm korkusunun tedavisi, söz konusu zannın yanlış olduğunu bilmekten geçer. Ölüm aslında hislerle birlikte bedene ait bir hâldir. Acı ise, canlı olan kişinin hissettiği bir duygu olup bu duygu nefsin etkisiyle bedende meydana gelir. Dolayısıyla nefis bedenle birlikte olduğu sürece canlı olan beden acı duyar. Nefis bedenden ayrıldıktan sonra beden cansız kalacağından ölüm acısı duymayacaktır. Dolayısıyla ölümün acı vereceği zannı boş bir zandan ibarettir. Ölümden sonra ceza verileceğinden dolayı korkan kimse bu korkunun ölümden kaynaklanmadığını, aksine kişinin yaptıklarından dolayı cezaya çarptırılmasından kaynaklandığını bilmelidir. Bu kişiler aslında ölümden değil, günahlarından korkarlar. Söz konusu hastalığı olan kişi ölümden korkmasının cezaya tesiri olmadığını bilmeli ve günah işlememeye özen göstermelidir. Ölümden sonra

⁴⁴³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 73; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 222; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 170-171.

⁴⁴⁴ Buhari, *Rikak*: 41.

⁴⁴⁵ Tirmizî, *Zühd*: 4; *Nesâî*, *Cenâiz*: 3

hâlinin ne olacağını bilmeyen kişi ise bilgisizliğini itiraf etmiştir; bu kimsenin ilacı hikmete sarılmaktır.⁴⁴⁶

Şehrezûrî'ye göre ölüm, halkın tasavvur ettiği gibi kınanmış bir şey değildir; kınanması gereken şey câhillikten kaynaklanan korkudur. Bunun tedavisi ise bekâyı temenni etmeme ve ölümün zarûretini bilmektir. Uzun yaşamayı isteyen kişi aynı zamanda içgüdülerinin zayıflayacağını, hareket ve enerji kabiliyetini kaybedeceğini, sindirim sisteminin işlevini yerine getiremeyeceğini ve nebâtî gücünün noksan olacağını düşünmelidir. Dünyadaki hastalıkların ve elemelerin gereği olarak dostların ölmesi, arkadaşları kaybetmek, musibetlere uğramak, uzun ömrün ve ihtiyarlanmanın gereğidir.⁴⁴⁷ Düşünen kimse bedenini zamanla bozulmaya dönük unsurlardan oluştuğunu görerek nefsin yetkinliği için asıl rahatın ayrılıkta (*mufârakat*), kendisine eziyet veren şeyleri terk etmesinde, zıtlıklar âleminden uzaklaşıp rubûbiyetin huzuruna yaklaşmada ve orada değişmezlik (*istikamet*) üzere kalmada olduğunu bilir. Ölümden emin olmak için insan bu gibi şeyleri düşünmekten korkacağına berzahın karanlıklarına, cehennem tabakalarına, yaratıcının hoşnutsuzluğuna, günahkârların düştüğü noktalara, kötülerin varacağı yere ve bahtsızların (*şakî*) döneceği cehenneme götürecektir davranışlardan uzak durmalıdır.⁴⁴⁸ Bu şekilde ölüm korkusunu yenen kişi âhîret hayatını düşünmeli, ahiretini kazanma yolunda Allah'ı samimî bir niyetle sürekli zikretmelidir. Şehrezûrî Allah'ı çok zikretmenin lüzumunu ise şu hadise dayandırır:

*“Gâfil kişilerin arasında Allah'ı anan kimse, kuru ağaçlar arasında yeşil ağaca benzer.”*⁴⁴⁹

c. Arzu Gücünün Hastalıkları ve Tedavisi

Şehrezûrî arzu gücünün hastalıklarının sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir. İbn Miskeveyh ve Tûsî'de olduğu gibi filozofumuz bu gücün ifrâtından şehvet düşkünlüğü (*şehvet*), tefrîtinden tembelliğe muhabbet besleme, sapmasından üzüntü ve kıskançlık hastalıklarının ortaya çıktığını belirtir.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 74; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 220-221; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 171.

⁴⁴⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 75; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 222; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 172-173.

⁴⁴⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 76; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 222-223; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 173-174.

⁴⁴⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 181

⁴⁵⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 76; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 175-183.

Şehvet Düşkünüğü ve Tedavisi

Şehrezûrî bu hastalığın belirtilerinin yiyecek-içecekler ve cinsellik gibi konularda aşırı istek duyma şeklinde kendini gösterdiğini belirtir. Yiyecek-içeceklerle aşırı istek (*şehvet*) duyan kimse bayağı işlere bağımlı olup erdemsizliklerle dolu bir hayat yaşar, çocukça heveslerle birlikte hayâsızlığa meylederek israftan kaynaklanan elemelerle midesinin kölesi haline gelir. Cinsellik arzusu ve hırsın da bedenî ve dinî noksanlıkların en büyük sebeplerinden biri olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî bu hastalıkların malın telef olmasına, akla zarar veren şeylere ve hayâsızlığa neden olduğunu belirtir. Hastalığın tedavi sürecinde kişi kendisine ait olmayan şeylere göz dikmesinin son derece kötü bir davranış olduğunu tasavvur etmeli, bu gibi tutumları güzel göstermenin şeytanın aldatmacalarından ve hilelerinden olduğunu bilmelidir.⁴⁵¹

Şehrezûrî, cinsellekle ilgili ahlâkî hastalığın kişide nasıl meydana geldiğini şöyle açıklar: Kişi kendisi için haram sayılan kadınlardaki aldaticı güzelliklere meyleder. Bu süreçte akıl, hayal vasıtasıyla kişinin ulaşamayacağı her türlü güzelliğin ulaşabildiği lezzetlere kıyasla daha fazla lezzetinin olduğunu vehmettirir. Kişi bu şekilde güzellikleri talep ederek ona ulaşma konusunda hırs gösterir. Bu yola girdiğinde ise dinî ve dünyevî hayatına dair yapması gereken önemli işlerden uzak kalarak sapkınlığın en ileri noktasına ulaşır. Bu hastalığın tedavi sürecinde kişi ilk olarak helal yolla lezzetlenmenin kendisi için haram sayılan kadınlardaki zannedilen güzellikten daha güzel olduğunu görmeli; kendisini nefsin kötü arzularına uymaktan koruyup mübahla yetinerek hayatını devam ettirmelidir; böylece çoğu kimsenin peşine düştüğü birçok sıkıntıdan da kurtularak rahata erer. Cinsellik hastalığının tedavisi şehveti teskîn etmekle, dostlarla bir araya gelmekle, yolculuğa çıkmakla, kişinin kendisini kuvvetten düşürmeyecek ve aşırı zarara götürmeyecek şekilde yeme-içmeyi azaltmasıyla mümkündür.⁴⁵²

Aşkın da bir çeşit hastalık olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî, âşık olan kişinin şehvet duygusunun kendisine hâkim olmasından dolayı bütün gayretini bir şahsı elde etmeye sarf edeceğini belirtir. Böyle bir hastalığa yakalanan kimse sevdiği kimseyi düşünmeyi bırakmalı, ince ilimlerle ve latîf sanatlarla meşgul olup erdemli ve güzel tabiatlı insanlarla aynı mecliste bulunmaya özen göstermeli, âşıkların hikayelerini dinlemekten ve şiir dinletilerinden kaçınmalıdır.⁴⁵³

⁴⁵¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 76; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 175-176.

⁴⁵² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 76-77; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 176-177.

⁴⁵³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 76-77; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 177.

Tembellik ve Tedavisi

Şehrezûrî'ye göre tembellik hastalığının neticesinde kişi geçim temininde ihmalkâr davranarak dünya ve âhîret kazançlarından mahrum kalır. Böyle bir durumda mutlulukları elde edemez ve Allah'ın cömertliğini akıtmasına vesile olacak sebeplerin bir araya gelmesini engellemiş olur ve neticede kendisini helâke götürür.⁴⁵⁴ Filozofumuz bu hastalığın tedavisiyle ilgili bir öneri sunmamıştır.

Üzüntü ve Tedavisi

Şehrezûrî'nin şehvet gücünün niteliği itibariyle bozulmasından ortaya çıkan üzüntü hastalığı konusundaki görüşleri, Tûsî ve İbn Miskeveyh'in görüşleriyle örtüşmekle birlikte aslında Kindî'nin *Risâle li def'i'l-ahzân* isimli eserine dayanır. Yunan düşünürleri içinde de Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'inin X. bölümü bu meseleye ayrılmış olup İslâm ahlâk filozoflarını önemli ölçüde etkilediğini görülmektedir.

Şehrezûrî üzüntüyü “sevileni kaybetmek ve istenilen şeyi elde edememek” şeklinde tarif eder.⁴⁵⁵ Kişinin sahip olduğu şeyleri elde etmede hırs gösterip bedenî arzulara doymamasının neticesinde bedene ait şeylerin elden çıkmasından kaynaklanan bu hastalık genellikle duyuların ve lezzetlerin devamlı olduğu vehminden dolayı istediği bütün şeylere herhangi bir tasarrufta bulunmadan ulaşma konusunda kendisine güvenen kişilerde görülür. Üzüntü hastalığına yakalanan kişiler dünya düzeni içerisinde hiçbir şeyin bâkî ve devamlı olmadığını, ebedîliğin ancak zıtlıklardan arınmış akıl âleminde olduğunu bilmelidir. Kişi bekâsı olmayan şeyleri talep etmeyip gayretini sebât ve devamlılığı olan şeyleri elde etmeye harcamalı, kişilik özelliklerine uygun olmayan kötü işlerden sakınmalı, ebedî olmayan şeyleri biriktirip çoğaltmayı terk etmeli ve elinden çıkan şeylerin yok olmaları sebebiyle üzüntüye kapılmamalıdır. Çünkü bu âlemdeki şeyler bir gün kişinin elinden çıkacaktır. Gerçek rahatlık aslında sahip olunan şeyleri terk etmekle mümkün olduğu gibi asıl üzüntü de bahsi geçen şeyleri bir araya getirmekten kaynaklanır.⁴⁵⁶

Filozofumuz bedenî tutkularımız, arzularımız ve kayıplarımızın nedeni konusunda son derece realist bir tavır sergiler. Arzuların tamamının bu dünyada karşılanmasının mümkün olmadığını ifade etmekle maddî âleme dair bir takım sınırlar koyar. Kişinin gerçek huzurunun ve rahatının maddî âlemin ötesindeki âleme yönelik olduğunu, arzularımızın ve

⁴⁵⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 77; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 177.

⁴⁵⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 77; krş. Kindî, ‘Risâle fi'l-hîle li-def'il-ahzân’, *Resâilü felsefiye* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Bingazi, 1973, s. 6; Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu'r-ruhânî*, s. 63; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 224-225.

⁴⁵⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 77.

gayretlerimizin o yönde olması gerektiğini vurgular. Eğer ki üzüntü sevilen bir şeyin kaybı ise, çok sevilip de kaybedilen bir şeyin üzüntüyü doğurması kaçınılmazdır. Bu durumda en doğru çözüm yolu bekâsı olmayan bir şeyi talep etmemektir. Filozofumuz bu konuda Sokrat'tan şu ifadeyi aktarır: “Mal üzüntülerin kaynağıdır ve kişinin mutluluğu kazanması kendisine kötü gelen şeyleri görmemesiyle mümkündür.” Dolayısıyla kişi kaybolmasından korktuğu şeyi elde etmek için çaba göstermeyip vakâr ve zühdü⁴⁵⁷ gerektiren ahlâka sahip olmalıdır.

Şhrezûrî sanat, meslek ve erdem sahiplerinin kendisi için taksim edilene razı olduklarından dolayı son derece mutlu olduklarına dikkat çeker. Çünkü onların asıl talep ettikleri erdemlere ve hakikate ulaşmaktır. Kişi, aklın gerektirdiği şekilde davranarak câhil kimselerin elde ettiklerinden daha fazla mutluluk ve lezzet alır ve yetkinliğin sevincini elde eder. Neticesinde Allah'ın sevgili dostu ve mutlu bir kişi (*sa'îd*) olur. Diğerlerinin ise bu hayırlardan nasibi olmayıp; onlar bahtsızdır (*şakî*).⁴⁵⁸

Kıskançlık ve İlacı

Kıskançlık (*hased*) “diğer insanların sahip olduğu şeylere aşırı hırs gösterip ellerindeki şeylerin onlarda olmayıp kendisinde olmasını istemek”tir.⁴⁵⁹ Bu hastalık, bilgisizlik ve doyumsuzluğun bir arada bulunmasından doğar. Bütün dünyevî iyiliklerin bir tek şahısta bulunması imkânsız olduğu gibi bir kişinin bütün bunlardan faydalanması da mümkün değildir. Doyumsuzluk (*şereh*) kıskançlığa götürür; neticesinde kıskanç kimse istediği şey varlığı imkânsız olduğunda üzüntü ve acıya maruz kalır. Bundan dolayı kıskançlıkla üzüntü hastalığının ilacı aynıdır. Filozofumuz kıskançlığın zararları hakkında Kindî ve eski bilgelere alıntılar yapar. Kindî'ye göre “kıskançlık, hastalıkların en kötüsüdür.” Eski bilgeler ise; “Kötü bir düşmana varmak isteyen kötülüğü sevmiştir; kötülüğü sevmek de kötüdür; bundan daha kötüsü, kötülüğü düşman olmaksızın seven kimsedir. Kim ki iyiliğin bir

⁴⁵⁷ Filozofumuz burada muhtemelen Sokratik zühdde işaret eder. Şhrezûrî'nin burada öngördüğü üzüntü reçetesi Kindî düşüncesiyle benzer özellikler taşır. Kindî'nin *Risâle fi'elfâzı Sukrat* isimli eserinde Kinik Diyojen'e ait olduğu kabul edilen meşhur “Gölge etme başka ihsan istemem” Sokrat kılığında karşımıza çıkar. “Hikaye edilir ki Sokrat bir gün öğle vakti güneşleniyordu. Kral önüne dikilip şöyle dedi: “Ey Sokrat! Bize gelmekten seni alıkoyan nedir?” Sokrat şu cevabı verdi: “Hayatın getirdiği meşgaleler.” Kral şöyle dedi: “Eğer bize gelersen bu konuda sana gerekeni yeterince sağlarız.” Kral, Sokrat'ın dünya geçimini kastettiğini sanmıştı. Halbuki kastettiği ebedî hayata yönelik meşgalelerdi. Sokrat şöyle karşılık verdi: “O şey sende bulunsaydı önce kendi ihtiyacını karşılardın.” Kral: “Peki öyleyse nedir ihtiyacın?” deyince, Sokrat: “Gölgeni üzerimden çekmendir, güneşime mâni oluyorsun.” dedi. (Kindî, *Risâle fi'elfâzı Sukrat*, vr. 48b-49a; akt: Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 122)

⁴⁵⁸ Şhrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 77-78; krş. Kindî, ‘Risâle fi'l-hîle li-def'il-ahzân’, s. 7-10; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 226; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 178-181.

⁴⁵⁹ Şhrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 79; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 181; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 226-227.

kimseye gelmesini istemezse kötülüğü istemiş olur. Eğer bu tutum arkadaşlara yönelik olursa daha kötüdür.” diyerek kıskançlığın kişiler arası ilişkilerdeki olumsuz neticelerine dikkat çekmişlerdir.

Şehrezûrî kıskanç kişinin sürekli kederli ve üzüntülü olduğunu vurgular. Çünkü yeryüzünde hayır hiçbir zaman kesilmez; kıskanç kişi de başkasının hayrını istemediğinden o da sürekli kederli olur. Kıskançlıkla ve gıpta arasındaki farka işaret eden filozofumuz kıskançlığı “başkasının sahip olduğu nimetin zevalini arzulayıp o nimeti kendisi için istemesi” gıptayı ise “sahibinde fayda ve nimetin bekâsıyla birlikte kendisi için de aynısını istemesi” şeklinde tanımlar. Gıpta da övülen ve yerilen olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Övülen gıpta, bu isteğin erdemlere ve saadetlere yönelik olması, yerilen gıpta ise bu isteğin şehvet ve lezzetlere yönelik olmasıdır.⁴⁶⁰ Şehvet ve lezzetlere yönelik yerilen gıptanın hükmü doyumsuzlukla aynıdır.

Yalan ve Tedavisi

Yalan söyleme hastalığının tedavisinde filozofumuz kişinin ilk olarak konuşma özelliğinin kendisini diğer canlılardan ayıran en temel özellik olduğunu bilmesi gerektiğini vurgular. Konuşma erdemi başkasının bilmediği bir meseleyi ona anlatma maksadını taşır. Yalan ise, bu maksadın zıddına hizmet etmektir ki bu, insan türünün özelliğine uygun değildir. Çünkü insan fitraten doğru söylemeye meyillidir. Yalanın esas sebebi ise mal ve makam peşine düşmek olup; ondan sonra hayânın kaybolması, önemli şeyleri ifsat etmek, koğuculuk, insanlar arasını bozmak, gammazlık ve iftira gelir.

İnat hastalığına da değinen filozofumuz inadın sebebini kızgınlık, kişide öfkenin hâkim olması, kendisinde olmayan bir meziyetin var olduğunu hayal etmek şeklinde belirler. Sonrasında ise sırasıyla bilgisizlik, haklara riayet etmede eksiklik gösterme, sert tabiatlılık ve asâletsizlik (*lü'm*) gelir. İnat ise kişinin kendini beğenmesi ve yalanın neticesinde ortaya çıkar. Cimrilik hastalığı da muhtaç olmaktan korkmak, malın fazla olmasını isteme, nefsin kötülüğü, insanlara iyiliklerin olmamasını isteme gibi sebeplerden ortaya çıkar.⁴⁶¹

Özetle ifade edecek olursak Şehrezûrî ahlâkî hastalıkları tespit ettiği ve tedavi yöntemlerini belirlediği *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'nin ahlâkla ilgili bölümünde bazı temel ilkelere dikkat edilmesi gerektiğini vurgular. Bu süreçte ilk olarak ahlâkî hastalıkların sebepleri hakkında bilgi sahibi olunmalıdır. Hastalığın dengede olan mizaçların bozulması olduğu

⁴⁶⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 79; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 181-182.

⁴⁶¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 80; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 183-184.

dikkate alındığında hastalığın itidal düzeyine yani erdemli davranışa döndürülmesi için adalet ilkesine riayet edilerek tıbbî tedavi yönteminde uygulanan sıra takip edilmelidir. Hastalık tedavi edildiğinde sağlığın korunması noktasında özen göstermek gerekir. Bu yollarla insan nefsinin üç temel gücü istenilen düzeye getirildiğinde yetkinleşme arzusunda olan insan yetkinliği kazanarak en yüce mutluluğa (*es-sa 'âdetü 'l-kusvâ*) erişebilir.

II. AİLE AHLÂKI

A. AİLE AHLÂKININ AMELÎ HİKMET İÇERİSİNDEKİ YERİ

İslâm filozoflarının ilimler tasnifinde “aile yönetimi/aile ahlakı” (*tedbîrû'l-men zil*), amelî hikmet kategorisi içerisinde değerlendirilmektedir. Fârâbî *Risâle fî mâ yenbağî en yûkaddem kable te'allûmi'l-felsefe* başlıklı eserinde aile ahlâkına ait kavramları kısaca tanıtmışsa da anlaşıldığı kadarıyla İslâm bilim tarihinde ilk defa Hârizmî *Mefâtihu'l-ulûm*'da amelî hikmetle ilgili yaptığı tasnifle ahlâkı; “kişinin kendini yönetmesi, yakınların yönetilmesi, toplumun ve ülkenin yönetilmesine dair bilgiler” şeklinde tarif ederek ev idaresini de ahlâk kapsamına almıştır. İhvân-ı Safâ *Resâil*'de siyasetin kısımlarını anlatırken aile ahlâkına yer vermiştir. İbn Sînâ *'Uyûnu'l-hikme*'de pratik felsefeyi medenî, menzîlî ve hulkî olmak üzere üçe ayırmış, tedbîrû'l-men zil yerine “el-hikmetü'l-men ziliyye” kavramını kullanmıştır. *el-'Ulûmu'l-'akliyye* isimli risâlesinde de bu disiplini aynı adıyla anmakta ve Yeni Platoncu olduğu kabul edilen Bryson'un buna dair bir eseri olduğunu belirtmektedir. İbn Miskeveyh, eserinde eğitim konusunu izah ederken bu konuyu Bryson'un kitabından aldığını belirtir.⁴⁶² Tûsî ise eserinde eski filozoflardan Bryson'un sözlerinin bir kısmının Arapça'ya tercüme edildiğini belirterek Müslümanların bu eserden yararlandığını ifade etmiştir.⁴⁶³ Bryson'un Grekçe *Oikonomikos* (*oikos(ev)*, *nomos(kanun)*) isimli bu eseri mâlî yönetim, köle ve hizmetçilerin idaresi, eşle ilişkiler ve çocukların eğitimi olmak üzere dört bölümden oluşur.⁴⁶⁴

Şehrezûrî öncesi filozoflarda aileyle ilgili müstakil makale kaleme alındığını Tûsî dışında görmemekteyiz. İbn Miskeveyh eserinde aileye dair bazı meseleleri bireysel ahlâk içerisinde işlemiştir. Özellikle Fârâbî'nin bireysel ahlâk ve siyasetle ilgili hacimli eserler ortaya koymasının yanında aileye dair müstakil eser kaleme almaması dikkat çekicidir. İbn Sînâ da *Kitâbü's-Siyâse* içerisinde aile ahlâkıyla ilgili konuları ele almıştır. Tûsî aile ahlâkı bölümünü yazarken İbn Sînâ'dan istifade ettiğini belirtir.⁴⁶⁵ Dolayısıyla Şehrezûrî ve Tûsî'nin müstakil olarak aile ahlâkını ele almakla kendilerinden önceki filozoflardan ayrıldığını

⁴⁶² İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 66-68. Konu hakkında tartışmalar için bkz. Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 250-251.

⁴⁶³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 189; Çağrııcı, ‘Tedbîrû'l-Men zil’, *DİA*, c. XV, s. 259-260.

⁴⁶⁴ Bahsi geçen eserin Bryson'a nispet edilen bir nüshası Louis Cheikho tarafından neşredilmiştir. (bkz. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 285.) Bir diğer nüsha ise Martin Plessner tarafından *Der oikonomikoc des neupythagoreers Bryson und sein ein fluss auf die Islamische wissenschaft* isimli eserin içinde neşredilmiştir.

⁴⁶⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 189-190; Hüseyin Sıddıkî, “Nasrettin Tûsî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, c. II, s. 187.

söyleyebiliriz. Şehrezûrî'nin aile ahlâkına dair görüşleri Tûsî'nin eseriyle dikkate değer benzerlikler içermektedir. Bu durumda ilk dönemlerden beri aileye dair konular müstakil bölümler olarak işlenirse de bu konuda bir geleneğin varolduğunu söylemek mümkündür.

B. ŞEHREZÛRÎ DÜŞÜNCESİNDE AİLE AHLÂKI

Şehrezûrî ilimleri tasnifinde –geleneğe uygun şekilde- amelî hikmeti üç bölüme ayırır. Bunlardan birincisi ahlâk ilmi olup kişinin eylemlerinde ve davranışlarında nasıl olması gerektiğini bildiren ilkeler üzerinde durur. İkincisi ev içerisinde koca, karı, baba, çocuk, hizmetçi ve köleler arasındaki eve ilişkin ortak durumların uygun bir biçimde nasıl düzenleneceğini ele alan menzîlî hikmettir. Üçüncüsü de yönetim biçimleri, başkanlık gibi toplumsal hayatla ilgili konuları inceleyen siyasî hikmettir.

Şehrezûrî önceki filozofların tanımında olduğu gibi evi çadır, mağara ya da ağaç kovuğu şeklinde bir “mekan” olarak değerlendirmekle birlikte evi, ev yapan ana unsurun evin sosyal yönü olduğuna dikkat çeker. Buna göre evin asıl yapıtaşları baba, anne, çocuk, hizmetçi ve gıdadır. Bu unsurlardan oluşan aile için bir başkan gerekli olup, erkek evin reisliği görevini üstlenmiştir.⁴⁶⁶ Erkek bu görevini yerine getirirken teşvik, korkutma, hoşgörü, sertlik gibi yöntemleri kullanarak en uygun şekilde yönetimi gerçekleştirmelidir.⁴⁶⁷

1. Ev İdaresinde Mal ve Gıdaların Yönetimi

Şehrezûrî mal ve gıdaların yönetimi konusunda da değerlendirmelerde bulunur. Buna göre insan, varlığını devam ettirebilmek için gıdaya muhtaç olup gıdasını hayvanlardan farklı olarak çaba gösterip sıkı bir çalışmayla elde edebilir. Gıdaların temininin yanında korunması ve saklanması da önemlidir. Bu hususta görev taksimatına giden Şehrezûrî erkeğin görevinin gıda ve erzak temini için çalışma; kadının görevinin toplanmış gıdayı korumak olması gerektiğini belirtir. Biriktirilen gıdaların zarar görmesine neden olan semavî felâketler ortaya çıkabileceğinden ev, sığınak ve depolama yeri konumunda olan yerlerde gıdaların korunup saklanması ve biriktirilmesi gerekir. Bu sayede çeşitli olumsuz durumlar neticesinde gıdaların

⁴⁶⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 17; krş. İbn Sînâ, 'Fi's-siyâsetü'l-menziliyye', *el-Mezhebü't-terbevi inde İbn Sînâ* içinde, Abdülemir Şemseddin, Beyrut: Şeriketü'l-alemiyye li'l-Kitâb, 1988, s. 237-238; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 187. Aristo düşüncesinde aile en küçük parçaya bölündüğünde efendi ile koca, koca ile karı, baba ile çocuklar olmak üzere üç çift ortaya çıkar. Bu üç ilişkiden birincisini anlatmak için “despotluk”, diğer ikisinin de henüz kesin adları olmadığından “kocalık” ve “babalık” şeklinde ifade eder. (Aristo, *Politika* 1/3, s. 11, trc. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Yay., 1983). Fârâbî ise aile için dört tip ilişkinin olduğunu belirtir. Bunlar; koca ve karısı, sahip ve köle, baba ve oğul, son olarak da mülk ve mülk sahibidir. Bu unsurların işbirliği ile aile fertlerine bir mesken temin etmeye çalışmak da aile reisinin görevidir. Filozofa göre şehir için şehrin yöneticisi ne ise aile için aile reisi de odur. (Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 40.)

⁴⁶⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 17; krş. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 40-41; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 199.

bir kısmı elden çıktığında yerine geri kalanla beslenebilmek ve ihtiyacı depolardan temin etmek mümkün olur.⁴⁶⁸

Şehrezûrî -Tûsî'de olduğu gibi- aile yöneticisinin, aile ekonomisinin yönetiminde bazı esaslara dikkat etmesi gerektiğini vurgular. Aile ekonomisinin gelir temini, kazançların korunması ve harcanması şeklinde üç yönü bulunmaktadır. Gelirler üretim, ticaret, miras, define ve hediye gibi yollardan elde edilir. Gelir sağlarken zulmetmek, onur kırıcı yollarla kazanmaktan ve düşkünlükten (itibarsız işlerden) sakınılmalıdır. Zulmetmek, malın değerini yüksek göstermek, tartıda hile yapmak, dolandırıcılık vb. hırsızlıkları yapmakla olur. Onur kırıcı yollar yüzsüzlük, soytarılık gibi nefsi alçaltıcı şeylere başvurmadır. Düşkünlük ise üstün sanatlar olduğu halde aşağı sanatlarla meşgul olarak elde edilen gelirdir.⁴⁶⁹

Kendi döneminin ve kültürünün bakış açısına göre iş ve meslekleri (sınâât) nitelikleri itibariyle de değerlendiren Şehrezûrî bu açıdan işleri “üstün, orta ve düşük işler” şeklinde üç grupta ele alır. Üstün işler bedenden ziyade ruha (nefs) fayda sağlayan uğraşılardır. Bunların da üç çeşidi vardır:

1. Görüşlerdeki sağlamlık, doğru istişâre ve iyi idare gibi akıl cevheriyle yürütülen sanatlar. Bu, yöneticilerin sanatıdır.

2. Yazıcılık, edebiyat, tıp, astronomi (nücûm), aritmetik ve coğrafya gibi alanlarla ilgili sanatlar. Bu, yazarlar ve uzmanların(fudalâ) sanatıdır.

3. Binicilik, askerlik, saldırı ve savunma gibi güç ve yiğitlikle ilgili sanatlar. Bu ise, savaşçıların sanatıdır.

Filozofumuz bu meslekleri, özgür ve mürüvvet sahibi kimselerin sanatı olarak nitelendirir.

Düşük işler de aynı şekilde üçe ayrılır.

1. Stokçuluk ve sihirbazlık gibi halkın genelinin yararına aykırı olan sanatlar. Bu, sahtekârların sanatıdır.

2. Erdemlere aykırı olan soytarılık, çalgıcılık ve kumarbazlık gibi sanatlar. Bu, aşağılık kimselerin sanatıdır.

3. Hacamatçılık, deri tabaklama ve çöpçülük gibi kişinin tabiatında tiksinti uyandıran sanatlar. Bu, düşük kimselerin sanatıdır.

⁴⁶⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 17-18; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 192.

⁴⁶⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 18; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 193.

Şehrezûrî'nin "orta sanatlar" olarak değerlendirdiği sanatlar üstün ve düşük sanatların dışında kalan sanatlardır. Bunlardan bir kısmı ziraat gibi zorunlu bir kısmı ise kuyumculuk gibi zorunlu olmayan sanatlardır. Düşük seviyede yer alan, dinî ve dünyevî açıdan zararlara neden olan kazançlardan uzak durulmalı ve onların yerine üstün kabul edilen sanatlar tercih edilmelidir.⁴⁷⁰

Gelirlerin korunmasında aile fertlerinin geçim düzeninin bozulmamasına dikkat edilmelidir. Kuraklık ve kıtlık dönemlerinde daha önceden biriktirilen malların saklanması doğru bir davranış olmayıp bu süreçte malın korunmasında dine ve nâmusaya aykırı durumlardan kaçınılmalıdır. Malı koruma düşüncesiyle cimrilik ve açgözlülük gibi erdemsizliklere düşülmemelidir. Gelirlerin korunmasında belli ilkelere dikkat etmek gerekir. Şöyle ki:

- Giderler gelirlerden fazla olmamalıdır.
- Duruma ve şartlara uygun olmayan, israf olacak harcamalar yapılmamalı, günün şartlarına uygun ve kolayca kazanılabilen şeylere önem verilmelidir.
- Evin yöneticisi, kıtlık ve kuraklık gibi ihtiyaç ve zarûret zamanlarını düşünerek böyle zamanlarda kullanılmak üzere dostlarına ve iyi insanlara harcayacağı mal ve besini saklamalıdır.⁴⁷¹

Gelirler aile fertlerinin ihtiyaçlarına uygun şekilde harcanmalı; cimrilikten ve savurganlıktan, övünme amacıyla harcama yapmaktan, gereğinden fazla ya da az harcama yaparak malını kötü yönetmekten kaçınılmalıdır.

Şehrezûrî malın harcanması gereken yerleri de üçe ayırır. Bunlar:

- Sadaka ve zekât gibi dinin emirlerini yerine getirmek ve Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan harcamalar.
- Hediyeleşmek gibi cömertliğin gereği olan harcamalar.
- Zarurî ihtiyaçları temin etme ve zararlı olanı uzaklaştırmak için yapılan harcamalar. Bu harcamalar evin ihtiyaçlarını karşılama ve ev halkını koruma maksadıyla yapılır.⁴⁷²

⁴⁷⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 19; krş. İbn Sînâ, 'Kitâbü's-Siyâse', *Makâlâtü'l-felsefiyye li-meşâhîri'l-Müslimîn ve'n-nasâra* içinde, nşr. Louis Cheikho, Kâhire 1900, s. 10; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 194.

⁴⁷¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 20; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 195.

⁴⁷² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 20-21; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 196. Tûsî, zarurî şeylere dair harcamalara yeme-içme, giyinme, barınma ihtiyaçları için yapılan harcamaları; zararlı işlerden korunma gayesi

Evlenmenin ve yuva kurmanın önemine değinen Şehrezûrî evliliğin birçok gerekçeleri olduğunu belirtmekle birlikte asıl maksadın malın korunması ve neslin devam ettirilmesi olması gerektiğine dikkat çeker. Dolayısıyla bayağı lezzetleri elde etme ve şehvet düşüncesi evliliğin gerekçesi olmamalıdır.⁴⁷³ Evlenilecek kadınlarda aranan ideal özellikleri de iffet, güzellik, bâkire ve doğurgan olma, hayâ sahibi, ince kalpli, cana yakın, az konuşan, kocasına bağlı ve iyi ahlâklı olma şeklinde sıralar. Aynı zamanda evlenilecek kadın üzüntülerin tesellisine, endişelerin giderilmesine yardımcı olmalıdır. İyi bir aileye mensup olması da tercih sebeplerindedir. Bu özelliklerin tamamı bulunmasa da akıl, iffet ve hayâ özelliklerin muhakkak olmalıdır.⁴⁷⁴ Bazı kadınlarla evlenmekten de kaçınılması gerektiğine dikkat çeken filozofumuz -geleneğe uyarak- Arap bilgelerine göre sakınılması gereken kadınların özelliklerini şu şekilde sıralar:

Hannâne: Başka eşinden çocuğu olup, yeni eşinin malıyla onlara geniş bir hayat yaşatmaya çalışır.

Mennâne: Kendisi varlıklı olup zenginliğiyle kocasını minnet altında bırakır.

Ennâne: Önceki eşinin daha varlıklı olduğundan dolayı sürekli yeni eşinden şikayet eder.

Keytetü'l-kâfa: Evine bir başkasını almak maksadıyla eşinin evde olmasını istemeyen kötü kadındır.

Hadrâu'd-demn: Çöplükte açan bir çiçek gibi güzelliği olan fakat soyu bozuk kadındır.

Filozofumuz kadınların ihtiyaçlarını karşılayamayacak durumda olanların evlenmektense kendi başına yaşamalarının daha doğru olacağını düşünür. Çünkü erkeğin bu acizyeti kadınlı ilişkilerinde ham maddî, hem psikolojik yönden ve ayrıca çocukların idaresi açısından ciddî tehlikeler ortaya çıkarabilir.⁴⁷⁵

Şehrezûrî'ye göre aile yuvası kurulduktan sonra erkeğin eşiyle olan ilişkilerinin şu özelliklere sahip olması gerekir.

taşıyan harcamalara da hırsızlardan, dolandırıcılardan ve zorba kimselerden korunmak için yapılan harcamaları örnek verir. Yine Tûsî malın harcanacağı yerler içerisinde birinci gruptaki harcamalar için verilenleri gönül hoşluğu ile verme, hâlis bir niyetle verme, özellikle hasta insanlara verme, iyilikleri başa kakmama gibi dört esasa dikkat edilmesi gerektiğini belirtir. İkinci gruptaki harcamalar için de yardımda acelecilik, gizlilik, yardımın niteliğinin pahalı da olsa ucuz gösterilmesi, yardıma ara vermeme ve yardımı yerinde yapma gibi beş esası; üçüncü gruptaki harcamalar için de denge ve ölçüyü muhafaza etme gereğini vurgular. (**Ahlâk-ı Nâsrî**, s. 196-198.)

⁴⁷³ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 17; krş. Fârâbî, **Fusûlün Müntezea**, s. 40-41; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsrî**, s. 199.

⁴⁷⁴ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 21; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsrî**, s. 199-200.

⁴⁷⁵ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 23; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsrî**, s. 205-206.

1. Saygınlık (Heybet): Erkeğin evde emir ve yasak cinsinden koyduğu kurallara eşinin uyması için kadının gözünde erkek saygın olmalıdır. Bu saygınlık olduğunda evin düzen ve kontrolü sağlanmış olur.

2. İyilik (Keramet): Kadının gönlünü şefkat ve muhabbetle kazanarak işlerini severek yapmasını sağlamak gerekir. Bu şekilde kadın ev işlerine özen gösterir ve evin düzeni sağlanmış olur. Bu özelliği kazanmak için ilk olarak kocası kadına güzel davranmalı; sonrasında kadının yabancı kimselerin kendisine bakmayacağı şekilde giyim kuşamına dikkat etmelidir. Ev işlerine dair konularda erkeğin kadınla istişâre etmesi gerekir. Evin erzakları, ihtiyaçları ve hizmetçileri konusunda kadına tam yetki vermeli, kadının akrabalarına iyi muamelede bulunmalıdır. Kadın yukarıda belirtilen özelliklere sahip olduğunda onun üstüne başka bir kadın almaya kalkmamalıdır.

3. Zihni meşgul etme: Kadının zihninin evi düzenleme ve aile fertlerinin geçiminin sağlanması için onların yararına olan şeyleri gözetme işine odaklanması gerekir. Çünkü insan çoğu zaman tembelliğe, yerine getirilmesi gereken şeyleri boş vermeye, dikkatini gereksiz şeylere vermeye meyilli olabilir. Kadın evin düzenlenmesi, çocukların bakımı, hizmetçilerin kontrolü ve yiyeceklerin hazırlanması gibi işlerle meşgul olmadığında evinde huzur kalmaz, nazarı yabancılara yönelir ve kocasının gözünde değeri kalmaz. Bu şekilde kadın çirkin şeylere yönelerek dünyada utanç verici durumlara, âhirette de mutsuzluğa düşer.⁴⁷⁶

Şehrezûrî, erkeğin kadını yönetiminde de bazı şeylerden kaçınması gerektiğine dikkat çeker. İlk olarak erkek kadına olan sevgisini dışa vurmamalı, aşırı sevgiye tutulmuşsa da bunu gizlemelidir. Çünkü kocanın eşine sevgisini göstermesi büyük bir bozgunculuğa (*fesâd*) yol açar. İkinci olarak, olumsuz durumlara neden olacağından koca genel konularda karısıyla istişare etmemeli, sırları ve malı konusunda onu bilgilendirmemelidir. Üçüncü olarak, kadını lüzumsuz şeyleri dinlemekten, yabancılara bakmaktan ve kötü işler yapmış kadın-erkek hikâyelerini dinlemekten, hatta kötü işler yapmış kadın örneğini içinde barındıran Yusuf sûresini öğrenmekten sakındırmalıdır. Çünkü bu durum kadının iffet erdeminden sapmasına neden olur. Bununla birlikte kadının şarap içmesi arsızlığa ve şehvetin coşmasına yol açacağından yasaklanmalıdır. Kadının kocasını kendisine meylettirmesi için iffetli, saygılı ve kocasına karşı iyi davranıp geçimsizlik yapmaması ve nâzik davranması gerekir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁶Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 21-22; krş. İbn Sînâ, 'Kitâbü's-Siyâse', s. 12; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 200-201.

⁴⁷⁷Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 21-22; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 202-203. Tûsî'nin eserinde de yer alan kadınların Yusuf sûresini okumaktan menedilmesi mezkûr surenin özellikle 23-25. ayetlerinden dolayı olması muhtemeldir. Zira söz konusu ayetlerde evli bir bayanın Yûsuf'a duyduğu arzu ve onunla olma

Görüldüğü gibi bu düşünceler, tamamen kadını erkeğin nesnesi olarak gören o dönem erkek-egemen zihniyetinin ifadeleridir. Burada genellikle kadının erkekle ilgili nitelik ve sorumluluklarına erkeği merkeze alarak yer verilirken, erkeğin kadın kimliğine ve kişiliğine saygısını yansıtacak nitelik ve sorumluluklarının ihmal edilmesi de aynı zihniyetin yansıması olarak değerlendirilebilir.

2. Çocuk Yetiştirme ve Terbiye Kuralları

Şehrezûrî aile ahlâkı içerisinde çocukların eğitimine de yer vermiştir. Çocuğun doğumundan gençlik yıllarına kadar ebeveyniyle, arkadaş ve öğretmenleriyle ilişkilerinde ailenin dikkat etmesi gereken kurallar, yeme-içmeye ve giyinmeye dair temel adab kurallarına bu bölüm içerisinde ele alınmıştır. Bu kuralların bilhassa Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'indeki bilgilerle örtüştüğü, Gazzâlî'den itibaren ahlâk kitaplarına yansıyan düşüncelerin ana hatlarıyla tekrarından ibaret olduğu görülür.⁴⁷⁸ Buna göre çocuğun doğumundan sonra ebeveynin ilk görevi çocuğa güzel bir isim vermektir.⁴⁷⁹ Zira kötü isim verildiğinde çocuk hayatı boyunca sıkıntı çekebilir. Ondan sonra sütanne seçimine özen gösterilmeli; kötü ahlâk sahibi, kusurlu ya da hastalıklı olmamasına dikkat edilmelidir. Çünkü çocuğa hastalıkların ya da diğer kusurların sütanne kanalıyla geçme ihtimali yüksektir.⁴⁸⁰ Aynı düşünceler Tûsî'de de yer alıp Tûsî de ahmak ve hasta olan bir sütannenin sütüyle çocuğa kötü alışkanlıklar ve hastalıklar geçebileceğini belirtir.⁴⁸¹ Çocuğun terbiyesi, eğitimi ve ahlâkının güzelleştirilmesi konusunda ebeveyne büyük görevler düşer. Çünkü çocuğun küçük yaşlarda iken ahlâk güzelliğine yatkınlığı vardır. Ancak çocuklar bu dönemde genellikle yapısındaki güçlerin galip gelmesi ve düşünen nefsin eksikliği nedeniyle kötü huylara meyleder. Küçüklükten itibaren bu kötü huylar engellenmez ve önüne geçilmezse çokça yapıp alışkanlık haline getirilir; neticesinde de çocuk dönüşü zor olan kötü ahlâk girdabına girer.⁴⁸²

Şehrezûrî çocuğun ahlâkî gelişimine büyük önem verilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre çocukta utanma duygusunun gelişimi birçok güzel özelliklerin gelişmesine katkı sağlar. Aynı zamanda utanma duygusu onun asâetli, edepli ve güzel ahlâklı olduğunun göstergesidir. Böylelikle çocuk çirkin davranışlardan sakınıp güzel işlere yönelir. Çocuk küçük yaşlarda

isteğinden, bu sebeple de Yusûf'un bulunduğu odanın kapısını kapatarak Yusûf'a onunla olma isteğini beyan etmesinden ve hatta bunun için Yusûf'un gömleğini yırtmasından bahsedilir. (Gafarov, **Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, s. 255)

⁴⁷⁸ bkz. Gazzâlî, **İhyâu 'Ulûmi'd-dîn**, c. III, s. 165-170.

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, 'Kitâbü's-Siyâse', s. 12.

⁴⁸⁰ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 24.

⁴⁸¹ Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 207.

⁴⁸² Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 24; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 207.

çevresinden etkilenmeye yatkın olduğundan kötü ahlâk sahibi olanlar, müfsitler ve erdemsiz kişilerle kaynaşması engellenmelidir. Çocuğun eğitimine ise ilk olarak dinî ilimlerle başlanmalıdır. Küçük yaşlardan itibaren dinî görevlerini yerine getirmesi teşvik edilmeli, yanında iyi ve hayırlı kimseler ve âlimler çokça övülürken kötü kimseler yerilmelidir. Çocuğun yaptığı yanlış davranışlarına müsamaha gösterilmemesi gerekir. Bunu yaparken bazı kriterlere de dikkat edilmelidir. Örneğin çocuğun yaptığı olumsuz bir davranışta ebeveyn onu uyarırken yaptığı kötü davranışı ön plana çıkarmamalıdır.⁴⁸³

Erkek çocukların kendi kişilik özellikleri itibariyle kız çocuklarından farklı olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî erkek çocuklara yeme-içmenin fazla önemsenmemesi kadınlara özgü süslü kıyafetlere özenilmemesi gerektiği öğretilmelidir. Ancak çocuk bu davranışlardan birine yönelirse uyarıda aşırıya gidilmemelidir. Çocuğun edebî zevklerinin erdemler üzerine inşa edilmesi de önemlidir. Örneğin çocuğa şiir ezberletilirken kadın sevgisi, içki, eğlence gibi değersiz konuların işlendiği şiirler yerine erdemleri ve yüksek ahlâkî değerleri aşıl原因an şiirler seçilmelidir. Çocukta geliştirilmesi gereken diğer bir anlayış da şöhretin ve malın önemsiz olduğu, bunun yerine cömertlikte, ilimde ve dinde ileride olmak gerektiği hususudur. Çocuklar, yaşları itibariyle ibadetleri ve dinî bilgileri çabucak öğrenecek özelliğe sahiptir. Çocuğun yanında ilmin, âlim kimselerin, iyilik ve erdemin övülerek erdemleri çocuğun kazanması temin edilmelidir. Bununla birlikte kötü işlerle uğraşmasına izin verilmemeli; yanında güzel yiyecek ve içecekler, süslü giysiler küçümsenmelidir. Çünkü bunlar kadınlara, kölelere ve hizmetçilere yaraşır. Çocuğun ahlâkını olgunlaştıracak işleri yapması emredilmeli; eğlenceli müzik ve aşkla ilgili şeylerden, içkiden, akılsızca hallerden çocuk men edilmeli ve onun yanında bu tarz şeylere itibar edilmemelidir.⁴⁸⁴

Şehrezûrî'nin çocuk eğitiminde önem verdiği diğer bir husus da çocuğun yeme-içme âdâbına dikkat etmesidir. Bundan dolayı çocuğa temel ilke olarak yiyip içmenin asıl gayesinin lezzet değil hayatın devamını sağlamak olduğu öğretilmelidir. Nitekim çok yemek kötülüğün kaynağı, birçok rahatsızlık ve hastalıkların da ortaya çıkmasının sebebidir. Buna karşın az yemek bedenin sağlıklı olmasını sağlar. Bu nedenle yemeğe aşırı düşkünlük kınanmalı ve mideye duyulan aşırı istek de hakir görülmelidir. Çocukta uykunun ve tembelliğin baskın hale gelmemesi için beslenme dengeli olmalıdır. Yemek esnasında su içirilmemeli, tatlı ve meyve az miktarda verilmelidir.⁴⁸⁵ Bedene ve nefse zarar verdiğinden dolayı çocuğun içki

⁴⁸³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 24; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 207-208.

⁴⁸⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 24; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 208.

⁴⁸⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 24-25; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 66-67; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 209. Benzer görüşler için bkz. Bryson, 'Kitâb fi tedbîri'r-racul li menzilih', *Der oikonomikoc*

içmesine, şarap içenlerle beraber oturup onların konuşmalarını dinlemesine oyun ve eğlenceyle vakit geçirenleri dinlemesine asla müsamaha gösterilmemelidir. Zihinde ağırlık yapması ve hafızayı köreltmesinden dolayı da çok uyumasına izin verilmemelidir. Erkek çocukların zorluklara alışması için onun yumuşak kıyafetler giymesine ve zorunlu olan durumlar dışında aşırı zevklerden faydalanmasına izin verilmemelidir. Çocuğun jimnastik, binicilik, yürüme gibi sportif etkinliklere, oturup-kalkma ve konuşma âdâbına alıştırılması gerekir. Saçına şekil verip değerli yüzükler takmamalı, akranları yanında malı, makamı, yiyeceği-içeceği ile övünmesi yasaklanmalıdır. Bütün insanlara karşı alçakgönüllü olup, onlara saygı göstermelidir.⁴⁸⁶

Şehrezûrî'ye göre çocuğu yetiştiren öğretmenin de belli niteliklerinin olması gerekir. İlk olarak öğretmen yumuşak huylu, ilim sahibi, vakârlı, akıllı ve güzel ahlâkla vasıflanmış olmalıdır. Bununla birlikte önemli kişilerin âdâbından, hükümdarların hayat hikâyelerinden haberdâr olmalı, her sınıftan insanla oturma ve yöneticilerle nasıl yemek yenileceği konusunda bilgi sahibi olması gerekir. Çocuğun cezalandırılması noktasında ölçülü olup vereceği cezayı ayarlamalı; gereksiz durumlarda ceza vermekten kaçınarak çocuğa karşı iyi davranmalı ve onu güzel bir şekilde ödüllendirmelidir. Eğitimini yumuşaklıkla yapmalı, yorulduğunda zihninin körelmemesi için dinlendirilmeli, ebeveynine, öğretmene ve büyüklere itaat etmesi öğretilmelidir. Gençlik çağına ulaştığında, mal ve gelirin asıl gayesinin karakteri geliştirmek, hastalık ve sıkıntılardan korunmak için bedeni rahatlatma ve sağlığın korunması olduğu öğretilmelidir. Çocuğa öğretilecek ilimlerde de belli bir sıra takip edilmelidir. İlk olarak ahlâk ilmi, sonrasında nazarî hikmet öğretilmelidir. Çocuğun duyularına hitap eden şeyler eğitimde öne alınmalı, bu arada kişilik yapısının gerektirdiği şeyler gözetilmelidir. Herkes mizaç itibariyle üst düzeyde bulunmaya yatkın olmadığı gibi hikmetin gereği olarak her insanın farklı bir şeye yatkınlığı bulunmaktadır. Bu yatkınlığın keşfedilip çocuğun durumuna uygun eğitim verilmelidir. Şehrezûrî bu konuda belirttiği hususların kız çocukların eğitimi için de geçerli olduğunu belirtmekle birlikte, yukarıda belirttiğimiz zihniyetin sonucu olarak kadınlara okuma-yazma öğretilmesine karşı çıkmaktadır.⁴⁸⁷

des neupythagoreers Bryson und sein ein fluss auf die Islamische wissenschaft içinde, nşr. Martin Plessner, Heidelberg, 1928, s. 188.

⁴⁸⁶ Şehrezûrî, eş-Şeceretü'l-İlâhiyye, c. II, s. 25; krş. İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, s. 66-69; Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, s. 210.

⁴⁸⁷ Şehrezûrî, eş-Şeceretü'l-İlâhiyye, c. II, s. 25-26; krş. Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, s. 210-211.

3. Aile ve Toplumda Davranış Kuralları

a. Konuşma âdâbı

Şehrezûrî topluluk içerisinde konuşurken dikkat edilmesi gereken kuralları şu şekilde sıralar: Kişi topluluk içindeyken çok konuşmamaya, başkasının sözünü kesmemeye dikkat etmeli, birisi hikaye anlattığında hikayeyi bilse dahi bildiğini belli etmemeli, başkasına yöneltilen soruya cevap vermemelidir. Konuşma esnasında herkese karşı alçakgönüllü olup başkası konuşurken sözü bitmeden araya girmemeli, sözü tekrarlamamalı, müstehcen ve kötü mana içeren ifadeler kullanmamalı, böyle bir zaruret doğduğunda da bunu kinâyeli bir biçimde söylemelidir. Konuşma esnasında, ortamın gerektirdiği haller dışında, eliyle ve göz işaretleriyle imâlı hareketler yapmamalı, sözünde yalan olmamalıdır. Muhatap kitlenin özelliklerini dikkate almalı; bilhassa çocuklarla, halkla, kadınlarla ve delilerle muhatap olmaktan kaçınılmalıdır. İnsanların sözleri ve davranışlarını alaycı şekilde anlatmamalı, gıybet ve koğuculuktan uzak durmalı ve kötülüğe yol açabilecek şeyler peşinde koşmamalıdır.⁴⁸⁸

b. Yürüme âdâbı

Kişi aceleyle, böbürlenerek, kararsız bir şekilde yürümemeli; yürürken sakin, vakarlı ve ağırbaşlı olmaya dikkat etmelidir. Tembel ve kibirlilere benzeyecek şekilde çok yavaş yürümemeli, bütün bu hallerde orta yolu gözetmelidir. Yürürken sık sık sağa sola bakmamalıdır; çünkü bu, akli dağınık olanların halidir. Devamlı olarak başını öne eğmemek gerekir; çünkü bu da kederli ve hüznü olanların halidir. Yürürken olduğu gibi otururken de gözetilmesi gereken kurallar vardır. Otururken ayağını uzatmak, ayak ayak üstüne atmak, diz üstü oturmak âdâba uygun değildir. Sadece büyük zâtların huzurunda diz üstü oturulur. Bir meclise girdiğinde kendi yerini bilip ona göre oturmak, topluluk içinde uyuklamamak da âdâbdandır.⁴⁸⁹

c. Yeme-İçme âdâbı

İnsanın aile ve toplum içinde sürekli yapmak zorunda olduğu meşguliyetlerden biri de yeme-içme olduğundan ahlâk ve görgü kurallarına dair eserlerde bu konuya önemle yer verilmiştir. İslâm ahlâk kültüründe de Kur'ân ve hadislerden başlayarak yeme-içme âdâbına

⁴⁸⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 26; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 215-216.

⁴⁸⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 26; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 217.

dair kurallardan bahsedilir. Şehrezûrî de önemli ölçüde bunları aktarmaktadır. Buna göre yemeğe başlamadan önce el ve ağız temizlenmeli, sofraya yakın oturulmalı, yemeğe hızlı başlanmamalı, yemek esnasında eller ve elbise kirletilmemeli ve üç parmak kullanılmalıdır. Yemek yerken ağız çok açılmamalı, lokmalar hızlı ya da çok yavaş biçimde yutulmamalıdır. Sofrada yemeğin rengine ve çeşidine bakılmamalı, sofraya güzel bir yemek bulunduğu açgözlülük gösterilmemelidir. Beraber yemek yerken sofradaki insanların lokmalarına bakılmamalı, başkalarını tiksindirecek tutumlardan sakınılmalıdır. Yemeğin sonuna kadar beraber yemek yenilen kişilere eşlik edilmeli, onlar yemeği bitirmişse -kendi evi ya da dostunun evi hâriç- yemeğe devam edilmemelidir. Yemeğin sonunda ise el ve ağız temizliğine dikkat edilmelidir. Şehrezûrî, muhtemelen Nasihatnâme, Siyasetnâme türü eserlerden yararlanarak içki sofrasında uyulması gereken kurallara da yer vermiştir. Buna göre içki meclisine katılan kişi bayağı ve kötü kişilerin yanında oturup onların sohbetlerine katılmamalı; onurlu ve vakarlı insanlara yakın oturup onların güzel hikayeleri ve şiirleriyle ilgilenmelidir. Sarhoşluk akıl için en zararlı durumlardan biri olduğu için sarhoş edecek kadar içki içmekten sakınmak gerekir.⁴⁹⁰

d. Hizmetçi ve kölelerin yönetimi

Şehrezûrî'nin hizmetçi ve kölelerin idaresiyle ilgili tavsiyeleri, bu hususta hem ehliyete hem de adalet ve merhamete önem veren, konuya köle-efendi veya işçi-işveren ilişkisinden ziyade aile bireyleri arasındaki özel ilişki olarak bakan genel İslâmî telakkinin bir yansıması niteliğindedir.

Şehrezûrî evdeki düzeni insan bedenindeki düzene benzeterak köle ve hizmetçilerin evdeki el, ayak, kol ve bacak mesabesinde olduğunu belirtir. Yani onların varlığı ile aile fertleri zahmetlerle karşı karşıya kalmak ve yorgun düşmekten kurtulur. Onların sayesinde evdeki bireyler rahatlığa kavuşarak boş vakit bulabilirler. Bu nedenle onların varlığına şükretmek, kendilerini Allah'ın emaneti bilmek, onlara yumuşak ve iyilikle davranmak gerekir.⁴⁹¹ Evdeki hizmetçiler yorulduklarında ve rahatsız olduklarında onlara zulüm yapılmamalı, istekleri ve ihtiyaçları yerine getirilmelidir. Onlara karşı insafı davranmak ve aralarında adaletli olmaya dikkat etmek gerekir. Hizmetçilerin işe alınma sürecinde belli kriterlere dikkat edilmelidir. Buna göre alınacak hizmetçiler hakkında iyi bir araştırma yapıp sağlam bilgiler toplamak, haklarında olumlu bir kanaate sahip olunduktan sonra işe almak

⁴⁹⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 27- 28; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 220.

⁴⁹¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 28; krş. İbn Sînâ, 'Kitâbü's-Siyâse', s. 15; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 227.

gerekir. Çirkin görünüşlü, özürlü, fazla uyanık ve keskin zekâlı kimselerden uzak durulmalı özellikle hayâ sahibi olanlar tercih edilmelidir.⁴⁹² Alınan hizmetçilere niteliğine uygun bir iş ve beceri öğretilmeli, başka türlü işlerle meşgul edilmemelidir. Ayrılmalarına neden olabilecek bir durumun ortaya çıkmaması için vefâ ve cömertliğe en uygun biçimde ölünceye kadar onlarla dostça ilişki kurmalı, onlara şefkat ve merhametle davranılmalıdır.

Hizmetçilerin efendilerine karşı tutumlarında dikkat edilmesi gereken kriterler de vardır. Buna göre hizmetçi efendisine karşı samimî, sevgi dolu ve şefkatli olmalıdır. Böyle olduğu takdirde hizmetçiler yaptıkları işlerden hoşnut olur ve ev işlerini de düzene sokar. İşleri korkuyla ya da mecbur oldukları için yaptıklarında işler düzene girmez. Hizmetçilerin yeme-içme, giyinme ve barınma ihtiyaçları ihmal edilmemeli, aksine bütün önemli ihtiyaçlardan önce onlarınki karşılanmalıdır. Sıkıntıları giderilmeli, dinlenme vakitleri belirlenmelidir. Hizmetçiler güzel bir terbiye ile eğitilmeli, hataları uygun bir şekilde düzeltilmelidir. Duruma göre suç ve kusurları affedilmeli; ancak affedildikten sonra aynı suçları işlemeyi sürdürürlerse artık ihmal edilmeden gerekli ceza verilmelidir.

Şehrezûrî köleleri karakterlerine göre üç sınıfa ayırır.

1. Karakter itibariyle hür olanlar. Bunlar ailenin evladı gibi yönetilmelidirler.
2. Karakter itibariyle köle olanlar.⁴⁹³ Bunlar evdeki yük hayvanı gibi düşünülmelidir.
3. Şehvetlerinin esiri olanlar. Bu gruptakileri ihtiyaç miktarınca kullanmak gerekir.

Şehrezûrî muhtemelen kölelerin savaşlar sonucunda değişik milletlerden gelmesini göz önüne alarak milletleri karakterlerine göre sınıflandırır. Buna göre Araplar, hitabet ve fesâhatte üstün olmakla birlikte öfke ve şehvet düşkünlüğü gibi özellikleriyle meşhurdur. Acemler (Fârisîler) akıl, edep siyaset, zeka ve temizlikleriyle ünlüdürler; bununla birlikte onlarda hırs ve hile gibi özellikler bulunur. Rumlar ise vefâ, güvenilirlik, sevgi ve kanaatkârlıkla meşhur olmakla birlikte onlarda da cimrilik ve düşük karakter özellikleri bulunur. Hintliler ise duygu ve sezgi yönleriyle üstündürler. Türkler cesaret ve güzel hizmet

⁴⁹² Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 29; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 228-229.

⁴⁹³ Aristo kölelerin tabiatı itibariyle efendilerinin bir aracı ve mülkü olduğunu belirtir. Doğası itibariyle başkasına bağlı kimse, köledir. Doğası gereği köle olanlar, başkasına bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama sahiplik manasında pay almayan kimsedir. Öteki hayvanlar sahiplerine akıllarını kullanarak değil, söz dinleyerek hizmet ederler. Bu açıdan kölelerin kullanılması da evcil hayvanların kullanılmasına benzer. Bu nedenle hem köle hem hayvanlar özgür insanların bedensel gereksinimlerinin giderilmesinde yaratılmışlardır. (**Politika**, 1/4, s. 12; 1/5, s. 14.)

verme gibi özelliklere sahip olmakla birlikte onlarda da zulüm ve kendine hâkim olamama gibi kusurlar bulunmaktadır.⁴⁹⁴

Şehrezûrî'nin aileye ilişkin görüşlerini yaşadığı yüzyıl çerçevesinde değerlendirmemiz gerekmele birlikte bugüne de ışık tutan önemli mesajları olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Aile kurumunu toplumsal hayatın yapıtaşı olarak gören filozofumuz aile kurumunun cinsel ihtiyacı tatmin ihtiyacını karşılama odaklı olmayıp neslin devamını sağlayan bir kurum olarak görmek gerektiğine dikkat çeker. Aile içi ilişkilerin ahlâkî temele oturtulmasının gerekliliği, eşler arası ilişkilerin sevgi-saygı üzerine tesis edilmesi, çocuğun ahlâkî eğitiminin diğer bilgilerine öncelenmesi bu ahlâk anlayışının temel esaslarındandır. Bu açıdan bakıldığında özelde Şehrezûrî ahlâkî genel itibariyle İslâm ahlâk düşüncesinin aileye ilişkin görüşleri günümüz problemlerine çözüm önerileri sunma niteliğindedir.

Şehrezûrî'nin bu bölümde yer alan görüşleri aslında Tûsî'nin eserinde yer alan bilgilerin özeti mahiyetindedir. Tûsî'nin de kaynakları itibariyle Aristo, Bryson ve İbn Sînâ gibi müelliflerden etkilendiğini dikkate aldığımızda aile ahlâkî konusunda bir geleneğin yerleştiğini söylemek mümkündür. Nitekim Şehrezûrî sonrası müelliflerde –Osmanlı müellifleri de dahil olmak üzere- aileye dair düşüncelerin benzer nitelikte olduğunu görmekteyiz.

⁴⁹⁴ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 29; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsrî**, s. 229-231. Milletlerin karakter özelliklerini değerlendirmenin başka bir örneğini Aristo'ya dayandırılan bir yaklaşımda görüyoruz. Buna göre soğuk ülke insanları olan Avrupalılar cesaret ve tutkuyla doludurlar; ancak beceri ve akıl bakımından geri oldukları için siyasal birlikleri ve başkalarına egemen olma özellikleri yoktur. Buna karşılık sıcak bölgede yaşayan Asyalılar zeki ve yaratıcıdır; ama cesaret ve iradeleri eksiktir. Bu yüzden hep köle ve uyruk olarak kalırlar. İliman ülkede yani orta bir durumda bulunan Helen ırkı hem zeki hem de yürekli oldukları için en iyi siyasal kurumlara sahiptir ve özgür bir yaşam sürerler. Yunanlılar'ın diğer bütün halklar ve ırklar üzerindeki mutlak üstünlüğüne inanmış olan Aristo, "Yunanlılar tek bir anayasa altında birleşse, bütün öteki ülkelere egemen olabilecek yetenektedir." der. (**Politika**, 7/7, s. 207-208.) Fârâbî'de *Kitâbü'l-Hurûf*'ta topografik unsurların milletlerin dil, gelenek, ve adetlerinin oluşmasında etkili olduğu gibi ahlâk ve mizaçlarının şekillenmesinde de etkili olduğunu belirtir. (**Kitâbü'l-Hurûf**, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1986, s. 137.) Benzer bir tasnifi İbn Haldun'da da görmek mümkündür. Nitekim filozof arzi hayalî olarak yedi iklim bölgesine ayırır. Ekvatordan kuzeye doğru giden bu yedi iklim içinde umran bakımından en mutedilî en ortada yer alan ve hava bakımından en ılıman olan dördüncü iklim kuşağıdır. Diğer iklim kuşakları dördüncü iklim mesafelerine göre itidalden uzaklaşırlar. Dolayısıyla İbn Haldun insanların ve toplumların şekillenmesinde iklim kuşaklarının bu şekilde önemine vurgu yapar. (**Mukaddime I**, Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, 1981, s. 387)

III. SİYASET

A. SİYASET FELSEFESİNİN KAYNAKLARI VE TEMEL YAKLAŞIMLAR

İlimler tasnifi içinde amelî hikmetin üç bölümünden biri kabul edilen siyaset (*tedbîrû'l-müdüin\tedbîrû'l-medîne*) Hârizmî'nin ilimler tasnifinde yer aldığı gibi Fârâbî'nin *Risâle fî mâ yenbağî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe* isimli eserinde felsefe kitaplarının uygulamaya ilişkin bölümleri sıralanırken de zikredilir. İhvân-ı Safâ *Resâil*'de ilâhî ilimlerden dördüncüsü olarak siyaseti sayarak bu ilmin idarecilerin kendilerine tâbi olanlara uygulayacakları yönetim usûllerine dair bilgileri içerdiğini belirtir. İbn Sînâ '*Uyûnu'l-hikme*'de "tedbîrû'l-medîne" yerine "el-hikmetü'l-medeniyye" terkiibini kullanır; *Fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* isimli eserinde de yönetim çeşitleri, erdemli ve erdemsiz toplumlar, bu toplumların nasıl gelişeceği veya zevâl bulacağı gibi konulara yer verir. Tûsî amelî hikmetin üç bölümünü de incelediği *Ahlâk-ı Nâsiri*'sinde siyaset konusunu "Siyasetü'l-müdün" başlığı altında değerlendirmiştir. Bu eserde filozofun özellikle Platon, Aristo ve Fârâbî'nin eserlerinden etkilenildiği görülmektedir.⁴⁹⁵ Şehrezûrî de –gelenekteki gibi- amelî ilimlerden üçüncüsünü "Siyâsâtü'l-müdün" şeklinde isimlendirir; bu başlık altında yönetim, yönetim türleri, devlet başkanının özellikleri, başkanın hizmetindekilerle, halkla ve düşmanlarıyla ilişkileri gibi konuları işler. Filozofumuzun siyasete dair görüşlerini daha iyi anlamak için kendinden önceki düşünürlerin siyaset yaklaşımlarını irdelemek faydalı olacaktır. Nitekim onun siyaset düşüncesinin oluşumunda Yunan düşünürleri başta olmak üzere İslâm düşünürleri ve özellikle Fârâbî ve Tûsî'nin önemli etkileri görülmektedir.

Siyaset felsefesinin temellerini Platon'a kadar götürmek mümkündür. Nitekim klasik siyaset felsefesi içinde sistematik akıl yürütme ve eleştirel düşünme yoluyla siyasî fikirlere ve kurumlara yer veren bir eser olması itibariyle Platon'un *Devlet*'i temel bir eserdir. Toplumsal hayata dair problemlerin çözüme kavuşturulabilmesi için siyaset kurumunun gerekliliğine dikkat çeken Platon, bu sorunların çözümünde ana kural olarak hayatın felsefeye dayandırılması; başka bir ifadeyle nesnelere aldatmacasından kurtulmuş ve akılla elde edilen salt teorik bilimin egemen olması gerekliliğini vurgular.⁴⁹⁶ Aristo'nun *Politika*'sının, diğer eserlerinde olduğu gibi, İslâm filozoflarının siyaset düşüncelerinin gelişiminde önemli etkileri olmuştur. Bu eser Arapça'ya *Kitâbü's-Siyâse, es-Siyâsetü'l-medeniyye ve Siyâsetü'l-müdün*

⁴⁹⁵ Çağrı, 'Tedbîrû'l-Medîne', *DİA*, c. XL, s. 259.

⁴⁹⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Yay., 1989, s. 137.

şeklinde tercüme edilmiş; eserin Grekçe orijinal adına yakın biçimde *Bulitîkâ* şeklinde anıldığı da olmuştur.⁴⁹⁷ Aristo, sosyalleşme boyutunda devletin önemine dikkat çeker ve devletin görevinin insanların sadece bir araya gelmelerini sağlamak olmadığını, aksine yaşamaya değer bir hayatı kurmak olduğunu belirtir.⁴⁹⁸ Yeni Platonculuğun kurucusu kabul edilen Plotinus her ne kadar siyaset felsefesine dair doğrudan görüşler belirtmese de,⁴⁹⁹ “insanın mümkün olduğunca Tanrı’ya benzeme gayesi içinde olması gerektiği” düşüncesinden hareketle insan ruhunun daha üst bir düzeye ulaşması için siyasete araçsal bir görev verir. Buna göre en yüce gayeye ulaşan filozoflar diğer ruhları da “Bir”e ve “İyi”ye ulaştırabilecek siyasî erdemleri içeren bir politik yapı oluşturmuşlardır. Kutsal ve mistik bir rengi olan Yeni Platonculuk’un siyaset felsefesine göre insanı kutsallığa ulaştıracak en iyi yol devletin kutsallaştırılmasıdır. Böylece bütün insanlar siyasî erdemleri edinerek ruhlarını bedenlerinden kurtaracak ve yüce âleme yükseleceklerdir.⁵⁰⁰

Platoncu ve Aristocu kavramlarla temellendirilmeye çalışılan İslâm filozoflarının siyaset felsefelerinin önemli özelliklerinden biri Yunan felsefi mirasının filozoflar tarafından İslâm’ın kendine mahsus öğretileriyle zenginleştirilmesi sûretiyle orijinal bir yapıya kavuşturulmuş olmasıdır. Dolayısıyla İslâm filozoflarının siyaset yaklaşımları sentezci olmakla birlikte özgünlüğü de bünyesinde barındırmaktadır. Filozoflar siyaset düşüncelerinde ahlâk, erdem, mutluluk ve adalet gibi kavramları hareket noktası kabul etmekle birlikte yer yer dinî nasrlara dayalı açıklamalarda da bulunmuşlardır. Bu felsefi geleneğin diğer bir özelliği ise filozofların siyaset düşüncelerinin genel felsefelerinin uzantısı olmasıdır. Yani siyaset diğer ilimlerden bağımsız bir ilim olmayıp metafizik, epistemolojik temellendirmelerle desteklenen bütüncül bir yaklaşımın uzantısı olma özelliğini taşır. Bu özelliği bünyesinde barındıran en tipik örneğin ilk defa sistemli bir siyaset teorisi ortaya koyması itibariyle Fârâbî olduğunu söyleyebiliriz. Onun eserleri Grek filozoflarından izler taşımakla birlikte, muhteva itibariyle metafizik ve epistemolojik uzantılarıyla birlikte bütüncül bir yaklaşımla üretilen siyaset teorisidir. Evrendeki hiyerarşik düzenin benzer şeklini topluma uygulamaya çalışan Fârâbî, insanı bu doğal düzenin bir parçası olarak ele alır. Bu düzende Tanrı, evrenin yöneticisi olarak kabul edilmekte; aynı şekilde yönetimin ve siyasetin de son gayesi olmaktadır. Ayrıca ideal bir yönetim tarzı ve mutlu bir hayata ulaştıracak ahlâkî ilkelerin tesisi için de zorunlu bir varlıktır. Bu yaklaşımda metafizik alanla insan toplulukları

⁴⁹⁷ Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi**, s. 266.

⁴⁹⁸ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 222.

⁴⁹⁹ Toktaş, **a.e.**, s. 42.

⁵⁰⁰ Korkut, **Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi Kökenler ve Problemler**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005, s. 43.

arasındaki ilişki “ittisal” kavramıyla açıklanarak ay altı âlemdeki varlıklar içerisinde insan, akıl sahibi olması itibariyle en üstün konuma sahip olup bu akli sayesinde ay üstündeki mufârık akıllar silsilesinin sonuncusu olan Faal Akıl’la bağlantı kurabilir. Bu metafiziksel alanla insan toplulukları arasındaki bağlantıyı ise ancak peygamberler ve filozoflar kurabilir.⁵⁰¹ Kaynağının Plotinus olduğu izlenimi uyandıran bu hiyerarşik düzen siyaset teorileriyle birlikte başta İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozoflarını da önemli ölçüde etkilemiştir.⁵⁰²

Sühreverdî siyaset felsefesini kendinden önceki düşünürler gibi ele almamıştır. Nitekim o, eserlerinde şehir türleri, yönetim biçimleri, adalet gibi siyaset felsefesinin temel konularına yer vermez. Yönetim kavramını ele aldığı anda “tedbîr-i İlâhî” terkiibini kullanmakla birlikte bu terkiiple sadece bir şehir ve ülkenin siyasî yönetimini kastetmeyip siyaset ve yönetimin ilâhî boyutuna dikkat çeker. Bu, meşru yönetim dünyevî bir saltanat şeklinde olmayıp gayb âlemiyle ilişkilidir. Yani yöneticiler vahiy derecesinde ilâhî ilham almaya müsait kişiler olup duyularla algılanan âlem ile gaybî âlem arasında köprü görevi görürler. Bu görevi üstlenecek yönetici kendisinde var olan ilâhî rabıtayı bir şekilde kanıtlamalıdır.⁵⁰³ Bunun için yönetici olacak kimsede aranan ilk özellik zevkî ve bahsî hikmette yetkin olmasıdır. Böyle bir kişi bulunduğu anda yöneticilik onun hakkıdır; bu şekilde Allah’ın yeryüzündeki halifesi olma özelliğini elde eder. Bu iki niteliği (zevkî ve bahsî hikmette yetkinlik) kendisinde taşıyan bir filozof bulunmadığı anda ise yöneticilik zevkî hikmette derinleşmiş bahsî hikmette orta düzeyde olanın hakkıdır. Şu var ki yeryüzü hiçbir zaman zevkî hikmette derinleşmiş kimselerden yoksun kalmamıştır. Dolayısıyla hiçbir zaman yöneticilik bahsî hikmette derinleşmiş, zevkî hikmette derinleşmemiş kimsenin elinde kalmaz.⁵⁰⁴ Onun *Hikmetü’l-İşrâk*’ın başında dile getirdiği bu düşüncelerinin dışında eserlerinde siyaset felsefesine yönelik doğrudan ya da dolaylı açıklamalarının olmadığını söyleyebiliriz.

Şehrezûrî’nin siyaset düşüncesinin şekillenmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz filozofların siyasete dair yaklaşımları genel itibariyle bu şekilde idi. Bu yaklaşımlar içerisinde Şehrezûrî’nin beslendiği ana damarın Platon, Aristo ve Fârâbî ve Tûsî olduğunu söyleyebiliriz. Sühreverdî şârihi olarak bilinen filozofumuzun, Sühreverdî’nin öngördüğü “tedbir-i İlâhî”, “ilâhî imam” kavramları merkezinde mânevî hâkimiyet sahasını da içeren

⁵⁰¹ Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 137-138.

⁵⁰² Mahmut Kaya, ‘Fârâbî’, *DİA*, c. XII, s. 157.

⁵⁰³ Charles E. Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., 1999, s. 267-268.

⁵⁰⁴ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 12-13.

siyaset teorisi üzerinde yoğunlaşması da beklenirdi. Görünen o ki filozofumuz siyaset konusunda daha realist tavır takınarak erdemli bir toplumun inşası için devleti oluşturan ana unsurlar olan yönetici-yönetilen ilişkileri çerçevesinde bir siyaset teorisini tercih etmiştir.

B. ŞEHREZÛRÎ’NİN SİYASET DÜŞÜNCESİ

Şehrezûrî’nin siyasete dair görüşleri ağırlıklı olarak eş-Şeceretü’l-İlâhiye’nin ‘Siyâsâtü’l-müdün’ başlıklı bölümünde yer alır. Buradaki görüşlerin Platon’dan beri süregelen siyaset düşüncesinin özeti mâhiyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle İslâm siyaset geleneği içerisinde Fârâbî’nin *el-Medînetü’l-fâzıla*, *Fusûlü’l-medenî* gibi eserlerinde sistemleştirdiği erdemli/erdemsiz devlet modelleri, devlet başkanının nitelikleri, halkıyla olan ilişkileri gibi temel konular Tûsî ve Şehrezûrî’de ve sonraki dönem müelliflerinde benzer şekillerde ele alınmaktadır.

1. İnsanın Sosyalliği ve Yardımlaşma

Şehrezûrî siyaset düşüncesine insanın sosyal bir varlık olması itibariyle temel ihtiyaçlarını karşılama konusunda yetersizliğinden dolayı başkalarına muhtaç bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle yardımlaşma konusuyla başlar. Yine insanın sosyal bir varlık olmasının neticesinde birlikte yaşamın kuralları, devletin gerekliliği, yönetenlerin ve yönetilenlerin hakları ve sorumlulukları, muhabbet ve adalet konularına da devamında yer verir. Diğer filozoflarda olduğu gibi Şehrezûrî de siyaset konusunu toplumsal hayatın ana düsturu olan yardımlaşma, dayanışma ve yetkinliği kazanma temeline oturtur. Dört unsurdan başlayarak bütün varlık kategorileri yardımlaşma ilkesine göre hareket ettiğinden kozmolojik düzenin temel taşının “yardımlaşma” olduğuna dikkat çeken filozofumuz aynı şekilde toplumsal düzenin dinamiği ve ilkesi olarak da yardımlaşmanın gerekliliğine vurgu yapar. Dolayısıyla Şehrezûrî –geleneksel siyaset düşüncesinde olduğu gibi- çatışmadan ziyade yardımlaşmaya dayanan siyaset teorisi geliştirmiştir.

Her bir varlığın yetkinliğe ulaşma gayesi taşıdığını belirten Şehrezûrî yetkinliğin iki şekilde gerçekleştiğini belirtir. Birincisi -semavî varlıklarda olduğu gibi- varlıkların varlık sahalarına yetkinleşmiş olarak çıkması; ikincisi -yere ait bileşimlerde olduğu gibi- yetkinliğin varlık sahasına çıktıktan sonra meydana gelmesidir. Yetkinliği varlığından sonra tamamlanan varlıklar eksiklikten yetkinliğe doğru hareket ederler. Bu hareket “yetkinleştirici” ve “hazırlayıcı” sebepler olmak üzere ikiye ayrılır; yetkinleştirici sebebe nutfenin insanî

yetkinliğe ulaşması gayesiyle Vâhibü's-Suver'den akan sûretler; hazırlayıcı sebebe ise maddenin mümkün olan büyüme sınırına ulaşması için alınan gıda örnektir.⁵⁰⁵

Şehrezûrî, Tûsî'yi takip ederek yardımı üç kısımda alır.

1. Madde ile yardım: Yardım edenin, yardıma muhtaç olan şeye madde gibi tikel yardımcı ile yaptığı yardımdır. Bu yardım şekline bitkilerin, bitkilerle beslenen hayvana yardım etmesi örnek verilebilir.

2. Âlet ile yardım: Yardım edenin, yardıma muhtaç şeyle onun fiili arasında vasıta olan yardımdır. Besinlerin organlara ulaşmasında beslenme gücünün (*kuvve-i gâziye*) yaptığı yardım gibi.

3. Hizmet ile yardım: Yardımcının, yardıma muhtaç olan şeye hizmet etmek suretiyle yaptığı yardımdır. Bu yardım zâtî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılır. Zâtî yardımda, -kölenin efendisine yardımında olduğu gibi- yardım eden, yardım ettiği şeyin gayesini gerçekleştirmesi için eylemde bulunur. Arazî yardımda ise yardım eden, doğrudan yardım ettiği varlığın gayesi için değil de başka bir gaye için eylemini gerçekleştirir; ama bu durum dolaylı olarak eylemin gerçekleşmesine hizmet etmiş olur.⁵⁰⁶ Şehrezûrî Fârâbî'den yaptığı iktibasla yılanların canlıları sokması sonucu zehrin vücuda yayılmasını zâtî yardım olarak değerlendirir. Çünkü yılanların canlıları sokmasında kendileri için bir fayda yoktur. Yırtıcı hayvanların ise canlıları parçalamaları bir fayda temin etmek maksadına yönelik olduğundan arazî yardım olarak değerlendirir.⁵⁰⁷

Unsurlar, bitki ve hayvanlar insana madde, âlet ve hizmet olmak üzere üç yolla; insan ise onlara ancak hizmet yoluyla yardım eder. Bunun nedeni insan türünün üstün, diğerlerinin aşağı mertebede olmasıdır. Aşağı mertebedeki varlıklar kendisi gibi aşağı mertebedekilere ve kendilerinin üstündeki varlıklara hizmet eder. İnsan ise tabiatı itibariyle unsurlara, maden bileşiklerine bitkilere ve hayvanlara muhtaçtır. Hayvanın tabiata ve bitkilere ihtiyacı olduğu gibi kendi türüne de ihtiyacı olup bu ihtiyaç her bir hayvan türünde farklılık gösterir. Bazı hayvanlar sadece çiftleşme ve sulanma dönemlerinde, bazıları ise sürekli bir arada bulunarak ihtiyaçlarını karşılarlar. Balarısı, karınca ve bazı kuş türleri bireyin ve türün korunmasında yardımlaşmaya ve toplu halde yaşamaya muhtaçtırlar. Bitkiler ise unsurlara muhtaç olup bu ihtiyaç -yukarıda da ifade edildiği gibi- üç cihetten biriyledir. Birincisi madde itibariyle muhtaç olması, ikincisi bitkilerin sıcak-soğuktan çekirdeğini korumak için kabuğa muhtaç

⁵⁰⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 31; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 235.

⁵⁰⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 31-32; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 235-236.

⁵⁰⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 32; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 236.

olması gibi âlet itibariyle muhtaç olması, üçüncüsü ise bitkilerin dağlardaki kaynak sulara ve gözlere muhtaç olmasında olduğu gibi hizmet yoluyla ihtiyacıdır. Bitkilerin diğer bitkilere ihtiyacı ise türün ve her bir ferdinin korunması içindir.⁵⁰⁸ Bu şekilde filozofumuz bütün varlıkların birbirine ihtiyacı olduğu gerçeğinden hareketle zembereği yardımlaşma olan bir kozmolojik düzen vurgusu yapar.

Her bir varlık tabakasının birbirine muhtaç olması aslında bütün varlıklardan üstün olan insanın da başkalarına ihtiyaç duyduğu anlamına gelir. Nitekim insan; gıda, elbise, mesken başta olmak üzere ihtiyaçlarının birçoğunu kendi başına karşılayamaz. Çiftçinin tarım yapabilmek için tarım âletlerine ihtiyacı olması demircilik ve marangozluk mesleklerine de ihtiyacı olduğunu gösterir. Bu âletlerle hasat edilen tahılı öğütmesi, yoğurması ve ekmek yapması; giydiği giysiler için yün dokuması ve eğirmesi gerekir. Bütün bunları tek başına gerçekleştirmek zor olmakla birlikte yine de tek başına gerçekleştirmeye kalkan insan erdemleri ve yetkinliği elde edemez; neticede hayatı çekilmez bir hal alır.⁵⁰⁹ Bundan dolayı gerek bireysel mutluluğun elde edilmesi gerekse toplumsal huzur ve türün bekâsı için sosyal ilişkilerde adalet ve insaf düsturlarına göre hareket edilmeli ve toplumsallaşmanın bir gereği olan yardımlaşma ilkesi dikkate alınmalıdır. Konuyla ilgili olarak Âdem'in (a.s.) yeryüzüne gönderildiğinde bir ekmeği yapıp yiyebilmek için bin işle meşgul olmasını örnek veren Şehrezûrî yardımlaşma sayesinde işlerin kolaylaştığına ve yetkinliğin tamamlandığına dikkat çeker.⁵¹⁰

Yardımlaşma sonucunda toplumda farklı meslek ve sanat gruplarının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Çünkü toplumdaki her birey tek bir sanatla uğraştığında ihtiyaçlar karşılanamaz ve geçim zorlaşır. Bu açıdan bakıldığında toplumdaki gerek düşünsel faaliyetler gerekse ihtiyaç noktasında farklılıkların olması ilâhî hikmetin gereği olup zengin-fakir, köylü-şehirli gibi sınıf farklılıklarının olması toplumdaki düzenin sağlanması için zorunludur. Çünkü böyle bir ayrım olmasaydı herkes kendisine yeteceğinden başkasına yardım etmezdi. Filozofumuz bu konuda hikmet sahipleri olarak nitelediği kimselerin şu sözünü hatırlatır:

⁵⁰⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 32-33; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 236-237.

⁵⁰⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 34; c. III, s. 545.

⁵¹⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 34; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 238. Yardımlaşma hemen bütün ahlâk kültürlerinde insanlığın varlığını sürdürmesinin temel bir şartı ve dolayısıyla en değerli erdemlerden bir olarak görülmüştür. Meselâ Platon'un ahlâk ve siyaset düşüncesi yardımlaşma temeline dayanır. Zira ona göre toplumu meydana getiren şey, insanın kendi başına yetersiz olması ve bazı ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarına ihtiyaç duymasıdır. Toplumda kimi çiftçi, kimi duvarcı, kimi dokumacı olur. Bunlar eksiklikleri için birbirlerine başvurur ve yardımlaşarak birlikte yaşar. Bu ihtiyaç ve işbirliğine dayanan yardımlaşma türüne toplum düzeni denir. (Platon, *Devlet*, s. 59, 369b-c.)

“Şayet insanların hepsi eşit olsaydı hepsi de helâk olurdu.”⁵¹¹ Dolayısıyla toplumda farklılıkların olması, bireylerin hayat standartlarını arttırmada, sosyal ilişkilerin bir düzen içerisinde tesisinde önemli katkılar sağlamaktadır. Toplumdaki bireylerin yardımlaşması sadece gıda, barınma, giyim gibi maddî konularda değil, manevî yönüyle de olmalıdır. Çünkü insan her ne kadar maddî cihetiyle kendini geliştirse de, sahip olduğu düşünme gücü (*nâtık*) yönünden yetkinliği kazanmalıdır.⁵¹² Bu yetkinliğe ulaşmak ise ancak sosyal hayat içerisinde kalmakla mümkündür.

Şehrezûrî yardımlaşma temeline dayanan bir arada yaşama kültürünü “medeniyet” şeklinde isimlendirir. İnsan “tabiatı itibariyle medenî” olduğundan medeniyetin konusu “hayatı devam ettirmenin gereği olan sanat ve meslekler icra ederek toplanmak” şeklinde belirlenir.⁵¹³ Fârâbî’nin “el-hayvânü’l-medenî”⁵¹⁴ ve Aristo’nun “zoon politikon”⁵¹⁵ şeklindeki tanımları da insanın toplum içinde Tanrı’yı, evreni ve kendisini kavrayarak siyasetle iç içe yaşamayı başaran bir varlık olma gayesine işaret eder. Bununla birlikte insanların emelleri ve arzuları farklı olduğundan kendi hallerine bırakıldıklarında çoğu zaman her birey menfaat ve hayırları sadece kendisi için ister. Bu da menfaat çatışmalarıyla birlikte toplumda kavga, karışıklık, bozgunculuk ve üstünlük kurma gibi olumsuz durumları doğurur. Bu olumsuzlukları ortadan kaldırmak ise sosyal hayat içinde kalarak ahlâkî erdemleri elde etmekle mümkündür. Bu durumda insanın içinde bulunduğu toplumla ilişkilerinin düzenlenmesi ve bu düzenin gereği olan adaletin sağlanması için siyaset kurumuna ve siyasî düzene ihtiyaç vardır.⁵¹⁶ Bu düzeni filozofumuz “medenî hikmet” şeklinde isimlendirir. Şayet idare, hikmet ve maslahata uygun olursa bu durum türün yetkinliğini ve bireyin muhafazasını sağlar. Buna da “siyaset-i İlâhiyye” denilir.⁵¹⁷ Bu kavram İlâhî hikmet gereği evrene konulan düzenin tamamlanması manasında düşünülebilir. Şöyle ki, İlâhî hikmetin gereği evrende bütün varlıkların hayatlarını sınırlandıran belli yasalar bulunmaktadır. İnsan da bu düzen içerisinde müdahil olduğu sosyal hayata dair düzenleme yapmakla aslında düzen kurgusunu tamamlamaktadır. Bu şekilde İlâhî hikmetin kendisinden beklediği yetkinleşmeyi sağlamak için siyaset kurumunu tesis etmesi gerekir. Özetle ifade edecek olursak filozofumuz insanların

⁵¹¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 34; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 239. Şehrezûrî’de olduğu gibi Mâverdi de sosyal uyum ve dayanışmayı insanlar arasındaki uyum farklılıklara bağlayarak mutlak eşitliğin ihtiyaç-yardım ilişkisini ortadan kaldıracığını, dolayısıyla toplumu yıkıma götüreceğini belirtmektedir. (*Edebü’l-Dünyâ ve’l-Dîn*, s. 199.)

⁵¹² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. III, s. 545.

⁵¹³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 34; krş. Aristo, *Nikomakhos’a Etik*, s. 192, 1169a; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 239.

⁵¹⁴ Fârâbî, *Tahsilü’s-Sa’âde*, s. 62.

⁵¹⁵ Aristo, *Politika*, s. 7.

⁵¹⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 35.

⁵¹⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 35; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 240.

yardımlaşma olmadan bir araya gelmesinin, yaşamasının sosyalleşmesinin ve bu sayede maddî-manevî yetkinliği kazanmasının imkânsız olduğunu vurgular.

2. Yönetim Biçimleri

Şehrezûrî, Grek kültüründen intikal eden hâkim anlayışa göre yönetim biçimlerini dörde ayırır.⁵¹⁸ Bunlardan birincisi “hükümdarlık yönetimi” (*siyâsetü'l-mülk*), ikincisi “zorbalık yönetimi” (*siyâsetü'l-galebe*), üçüncüsü “itibar yönetimi” (*siyâsetü'l-kerâme*), dördüncüsü ise “demokratik yönetim”dir (*siyâsetü'l-cemâ'a*).⁵¹⁹ Hükümdarlık yönetimi toplumun her bireyinin erdemleri elde etmesini sağlayacak asıl yönetim biçimidir. Buna “erdemlilerin yönetimi” (*siyâsetü'l-fudalâ*) de denir.⁵²⁰ Bu yönetim Aristo'daki monarşiye karşılık gelmekle birlikte Platon'daki aristokrasi ile de benzer özellikler taşır. Zorbalık yönetimi özellikle kölelere karşı zorbaca davranan bilgisiz ve düşük karakterli insanların yönetimidir, buna “bayağılık yönetimi” (*siyâsetü'l-hasâse*) de denir. İtibar yönetimi, üstünlüğü elde etmeye çalışanların yönetimidir. Demokratik yönetim ise belirlenmiş kanuna uygun olarak birden çok grubun yönetimi paylaşmasıdır.⁵²¹

Hükümdarlık yönetimini “yönetimlerin yönetimi” şeklinde niteleyen Şehrezûrî bu yönetim biçiminin temel özelliğini “halkın her bir tabakasının kendilerinde var olan yetkinlikleri kuvveden fiile çıkarma gayesiyle özel bir yönetimle idare edilmesi” şeklinde belirler.⁵²² Platon düşüncesinde benzer şekilde yer alan bu devlet modeli gökte örneği bulunan⁵²³ ideal devlete en yakın modeldir. Platon'un “aristokrasi” şeklinde isimlendirdiği bu modelde devlete düzeni verecek özellikler ruh ve adalettir.⁵²⁴

Hükümdarlıkla çoğunluğun yönetimi arasındaki benzerliğe vurgu yapan Şehrezûrî bu yönetimlerin ortak özelliğinin ülkenin/şehirlerin idaresi ve düzeni için yasaların konulması

⁵¹⁸ İslâm filozofları genel itibarıyla Fârâbî'nin Yunan düşüncesinden iktibasla yaptığı yönetim sınıflarını benimsemektedir. Ancak İhvân-ı Safâ siyaset kavramını daha geniş perspektifte ele alarak beş kısma ayırır. Bunlar; es-Siyâsetü'n-Nebeviyye, es-Siyâsetü'l-Mülûkiyye (Meliklik Siyaseti), es-Siyâsetü'l-Âmmiyye (Genel Siyaset), es-Siyâsetü'l-Hâssiyye (Özel Siyaset), es-Siyâsetü'l-Zâtiyye (Kişisel Siyaset). Bunlar içerisinde meliklik siyaseti ve genel siyaset Fârâbî'nin öncülüğünü yaptığı siyaset türlerine denk geldiğini söyleyebiliriz. Özel siyaset ise ev yönetiminin içine almakta, kişisel siyaset de kişinin beden yönetimini kapsamına alır. (İhvân-ı Safâ, **Resâil**, c. I, s. 265.)

⁵¹⁹ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 35; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 240. Bu yönetim biçimleri Aristo'da monarşi, aristokrasi, siyasal yönetim (*politeia*) ve tiranlık şeklinde geçer. (Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, s. 169-172, 1160b-1162a.)

⁵²⁰ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 35.

⁵²¹ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 35, krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 241.

⁵²² Şehrezûrî bu yönetim modelinde, Aristo'nun monarşik devletinden ayrılmakla birlikte Platon'daki erdemlilerin yönetimi (*siyâsetü'l-fudalâ*) ile özdeş bir yaklaşım sergilemektedir. (Platon, **Devlet**, s. 228, 544e.)

⁵²³ Platon, **Devlet**, s. 280, 592b.

⁵²⁴ Platon, **Devlet**, s. 231-247, 548b- 562c.

olduğunu belirtir. Bu yönetim biçimlerinde yapının işleyebilmesi için yetkinlik temel bir şarttır. Bu nedenle yetkin olmayan bir kimse bu yönetim biçimlerinden birinde yer almamalıdır. Aslında ahlâkî anlamda yetkinleşmemiş insan yapı itibariyle kendini başkasından üstün görme eğiliminde olduğundan yetkin olmayan toplumun bireyleri de bilgi ve erdem konusunda kendini diğerlerinden daha liyâkatli görür; bu ise toplumda kavga ve çekişmeyi doğurur. Bu olumsuz durumun önüne geçmek ve toplumda düzenin sağlanması için uyulması gereken hükümleri koyacak İlâhî özelliği olan, erdemleri kazanmış kişiye ihtiyaç vardır. Bu kişi ise insanlar arasında nâdiren bulunur. Böyle bir kimse bulunduğu zaten halkın büyük çoğunluğu ondaki rabbânî erdem ve ilâhî görevinden dolayı kendisine itaat eder. Erdemleri, mucizeleri ve ilhamları ile Allah tarafından görevlendirilen böyle bir şahıs ilâhî kanunları ve nebevî kuralları koyar. Bu durumda ona muhalefet etmek doğru olmaz. Bu kişiler filozofların ıstılahında “kanun koyucu” (*sâhibü’l-nâmus*) şeklinde; muhaddislerin ıstılahında ise “Şâri’”, “Nebi” ve “Resul”, getirdiği kurallar ise “şeriat” olarak isimlendirilir. Şehrezûrî bu kişileri, Platon’un “üstün ve yüce güce sahip insanlar”, Aristo’nun “Allah’ın inayetine ulaşan medenî hükümleri aklî kanunlara uygun şekilde belirleyen insanlar” şeklinde nitelediklerine dikkat çeker. Bu kimseler ülkeyi ilâhî kurullarla yönetirler ve insanları bu yolla yetkinleştirirler. Eski bilgiler onlara “melik”, yaptıklarına da “meliklik sanatı”, sonraki bilgiler ise onlara “imam”, getirdikleri kurallara da “imamet” demişlerdir. Bu kimseleri Platon “âlemin idarecisi” (*müdebbirü’l-âlem*), Aristo ise “devlet adamı” (*el-insanü’l-medenî*) şeklinde isimlendirir. Devlet adamlığından maksat ise yöneticinin malının, askerinin ve silahının çokluğu olmayıp siyaset ve idaresinin güzelliğidir.⁵²⁵ Şehrezûrî bu şekilde ideal bir yönetim için peygamber ya da nasslardan ilham alan üstün bir kimsenin devlet başkanı olması gerektiğini vurgular. Nebi, imam ya da erdemli yönetici olmadığında ise yönetim diğerlerinin elinde kalır; böylece toplumda zulüm ve haksızlık giderek artar, insanlar arasında huzursuzluklar ortaya çıkar. Böylece toplumda düzen bozulur, şehirler yaşanılmaz hale gelir ve insanlar da büyük felaketlerle karşı karşıya kalır. Bundan sonra âlem, uzun bir dönem kanunları uygulayıp şeriatın hükümlerini koyacak, düzeni tekrar kuracak ve halkı yetkinleştirecek erdemli bir başkan bekler.⁵²⁶

Metafiziğin diğer ilimlere üstünlüğünde olduğu gibi siyaset sanatının da diğer bütün sanatlardan üstün olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî siyasetin, bir araya gelen bireylerin en yetkin şekliyle fiillerini toplum içerisinde düzenleme görevi olduğunu belirtir. Bu kurallar çerçevesinde insanlar diğerleriyle yardımlaşma ve paylaşma zemininde buluştuğunda türünü

⁵²⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 36; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 241-242.

⁵²⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 36; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 242.

en güzel şekilde korur. Tersine durumda ise toplumu ayakta tutan ana kaideden, yani adaletten sapılarak dünyanın düzeni bozulur. Bu açıdan siyaset ilmini insanların en azından sosyal ilişkilerde ve ticaretle güç yetirebileceği ölçüde ve erdemleri elde edebilecek kadarıyla öğrenmesi gereklidir. Erdemlerin toplum içerisinde kazanılabileceği gerçeğinden hareketle sosyalleşme ve en azından ihtiyacı kadar siyaset ilmini bilmek gereklidir. Nitekim topluluktan uzaklaşarak yalnız yaşamayı tercih eden kişiler erdemleri elde edemez, yetkinliğe ulaşamazlar. Yalnızlık nedeniyle kişinin tabiatında kuvveden fiile çıkmayan erdemsizlikler kalır; çoğu zaman toplum o kimselerin erdemli olduğunu zanneder. Meselâ iffet erdemi arzu ve isteklerden bütünüyle el çekmek değildir. Aksine her şeyde aşırılık ve noksanlıktan sakındıran kurallara uygun davranmaktır. Adalet sadece zulmü terk etmek değil, bilakis herkese insaf kâidesine göre gereği gibi davranmaktır. Aynı şekilde cömertlik ve cesaret gibi erdemler de insanlar arasına katılmayan kişilerde ortaya çıkamaz.⁵²⁷ Netice itibarıyla insanlarla bir arada yaşamak erdemleri elde etme ve erdemsizlikleri terk etme noktasında hikmete daha uygun davranıştır.

Şehrezûrî bir arada yaşayan insan topluluklarını da ev, mahalle, şehir ve millet gibi küçükten büyüğe doğru sıralar.⁵²⁸ En büyük topluluk dünya halklarının tamamının bulunduğu topluluk olup bütün topluluklar büyük olan topluluğun bir parçasıdır. Küçük topluluktan başlamak üzere her topluluk hiyerarşik biçimde kendisine göre büyük olan topluluğun başkanına tâbidir. Fayda itibarıyla ise her şey kendinden aşağıda olandan faydalanır. Bu açıdan noksan olan kırsal toplum, tam medenî topluma hizmet eder. Böylece toplumların her biri diğerine madde, âlet ve hizmet olmak üzere üç şekilde yardım eder.⁵²⁹ Şayet erdemli bir yönetici olsa en büyük topluluktan en küçük topluluğa kadar hiyerarşik biçimde erdemli toplumun inşası mümkün olmaktadır. Kaynaklarını Fârâbî'de gördüğümüz bu tasnifi Tûsî de yapmaktadır. Yalnız Fârâbî tasnifi daha kapsamlı bir şekilde yaparak toplulukları yetkin ve yetkin olmayan şeklinde ayırır. Yetkin toplulukları büyük, orta ve küçük şeklinde dallara ayırır.⁵³⁰

⁵²⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 38; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 245-246.

⁵²⁸ Şehrezûrî Aristocu bir yaklaşımla topluluğun kaynağının aile olduğunu ifade eder. Buna mukabil, Sokrates ve Platon felsefelerinde devlet ve aile birbirine karıştırılmaz. Başka bir ifadeyle toplumun unsuru kişi değildir. Her ne kadar kişi aileden çıkarsa da kişiyi yalnız başına dikkate almak bir çeşit soyutlama olacaktır. Bu nedenle baba ve aile hükümeti, hiçbir zaman muntazam bir devlete örnek olamaz. (Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, trc. Sâlih Zeki, Ankara: Seba Yay., 1999, s. 131.)

⁵²⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 37; krş. Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medenî*, s. 69; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 242-244.

⁵³⁰ Fârâbî'de yetkin topluluk içerisinde yer alan büyük topluluk tüm toplumların yeryüzünde bir araya gelerek oluşturduğu topluluktur. Orta büyüklükteki topluluk yeryüzünün bir bölümünde tek bir millettten (ümme) oluşan topluluktur. Küçük topluluk ise herhangi bir milletin oturduğu coğrafyanın bir parçasında halkın bir araya

3. Ülke/Şehir Çeşitleri

Şehrezûrî'ye göre insanların fiilleri iyilikler ve kötülükler şeklinde ikiye ayrıldığı gibi; toplumlar da, sebebi iyilik ve kötülük olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi “erdemli şehir” (*el-medînetü'l-fâzıla*), ikincisi “erdemsiz şehir” (*medînetün gayr-ı fâzılâtin*) şeklinde isimlendirilir. Şehrezûrî erdemli şehrin tek, erdemsiz şehirlerin ise üç tane olduğunu belirtir.⁵³¹ Filozofumuzun buradaki değerlendirmeleri Tûsî ile önemli benzerlikler içermekte olup özü itibariyle Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *Fusûlü'l-medenî* gibi eserlerine dayandığı izlenimi uyandırmaktadır.

a. Erdemsiz Şehirler ve Özellikleri

Erdemsiz şehirler câhil, fâsık ve sapkın (*dâlle*) olmak üzere üçe ayrılır; her bir şehrin de kendi içerisinde bir çok şubesi vardır. Bununla birlikte erdemli şehirler içerisinde erdemli olmayan şehirler de bulunmaktadır. Bunlar “ayrık otu” (*nevâbit*) şeklinde isimlendirilir.

aa. Câhil Şehirler

Câhil şehrin bireylerinin temel özelliği düşünme gücünü (*kuvvetü'n-nutkiye*) gerektiği gibi kullanmamalarıdır. Toplumun medenîleşmesi düşünme gücü kullanma dışında başka sebeplerden kaynaklanır. Bu şehirler kendi arasında basitliğine göre altı gruba ayrılır.

Zarûrî Toplanma (İctimâ'-i zarûrî): Bu şehirde toplanmadan kastedilen bedenin devamlılığını sağlayan yiyecek-giyecek temini gibi zorunlu işlerin yapılması noktasında bir araya gelmektir. Toplumda kazanç yolları çok olmakla birlikte bu kazanç yolları övülen ve yerilen olmak üzere ikiye ayrılır. Çiftçilik, çobanlık ve hırsızlık bu şekillere örnek verilebilir. Şehirde pek çok kazanç yolları olabileceği gibi çiftçilik gibi bir tek geçim yolu da olabilir. Bu şehirlerin en erdemlisi zarûrî işlerin elde edilmesinin mümkün olduğu ve geçimin kolay ve kazancın çok olduğu şehirlerdir.⁵³² Platon bu şehrin bireylerinin eksikliklerin ve ihtiyaçların giderilmesinde diğer şehirlere başvurduğunu belirtir. Dolayısıyla insanlar sadece

gelerek oluşturduğu topluluktur. Yetkin olmayan insan toplulukları ise köy, mahalle, sokak ve ev halkının bir araya gelmesiyle oluşan topluluklardır. Köy, şehrin hizmetkârı konumundayken, mahalle şehrin bir parçasıdır. Ayrıca şehir milletin oturduğu toprakların, millet ise yeryüzünde yaşayan tüm insanların bir parçası konumundadır. (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 117-118)

⁵³¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II s. 80; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 268. Fârâbî'ye göre erdemli şehir bir tane olup erdemsiz şehirler câhil, fâsık, değişebilen (*mübeddele*) ve sapkın (*dâlle*) şehir olmak üzere dört çeşittir. Câhil şehirleri ise; zarûrî, değiştirici (*beddâle*), bayağı ve bedbaht (*hasis*), haysiyete düşkün (*kerrâmiye*), zorba (*tağallup*) ve demokratik (*cimâî*) devlet olmak üzere altı kısma ayrılır. (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 132-133.)

⁵³² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 88; krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 131; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medenî*, s. 88; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 277-278.

ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında toplanır ve bu konuda yardımlaşarak ortaklık içinde yaşarlar.⁵³³

Aşağılık Şehir (*el-Medînetü'l-bezzâle*)⁵³⁴: Bu şehir halkının temel özelliği servet edinme; erzak, altın, gümüş gibi zorunlu ihtiyaç maddelerini arttırmada bir araya gelmektir. Bu şehir halkı servet kazanmak için güçbirliği yapar ve mallarını zorunlu ihtiyaçlar için harcarlar. Bu şehirde gelir noktasında en iyi konumda olan başkanlardır. Halkın büyük çoğunluğu kazançlarını marangozluk ve kiralama gibi istenen ya da çiftçilik ve hırsızlık gibi istenmeyen işlerle elde eder.⁵³⁵ Fârâbî'ye göre bu şehir türünde halkın kendilerince erdem kabul edilen konularda ileride olan daha değerlidir. Aynı zamanda halkın kendisini yönetecek kişide aradığı kriterlerin başında da zenginlik, mal ve servet gibi özellikler yer alır.⁵³⁶ Bu devlet türü Platon'un devlet çeşitleri arasında yapı itibarıyla oligarşiye benzer. Nitekim Platon, oligarşiyi "gelir üstünlüğüne dayanan zenginlerin yönettiği ve fakirlerin hiç karışmadığı devlet düzeni" şeklinde tarif eder.⁵³⁷

Bayağılık Şehri (*el-Medînetü'l-hisse*): Bu şehirdeki insanlar yeme, içme ve cinsellik gibi duyuusal hazlardan faydalanmak maksadıyla bir araya gelirler. Onların gayeleri bedeni ayakta tutacak şeyleri talep etmek olmayıp bizzât hazzı elde etmektir. Bu şehir câhil şehirler arasında mutlu ve gıpta edilen şehirdir; çünkü onlara göre eğlenceye-oyuna güç yetirebilen ve lezzetin gereklerini yerine getiren herkes mutludur. Başkanları da bu konuda onlara yardımcı olur.⁵³⁸

Asâlet Şehri (*el-Medînetü'l-kerâme*): Şehrezûrî bu şehri "sözlü ve fiilî olarak asâlete ulaşmada yardımlaşan topluluğun bir araya gelmesi" şeklinde tarif eder. Bu topluluk asaleti eşitliğe veya üstünlüğe göre elde eder. Eşitliğe göre asâlet, görev anlayışıyla bazısının bazısına farklı zamanlarda ikramda bulunması ya da hediyeleşmesidir, aslında bu daha sonra alınmak üzere verilen borç gibidir. Üstünlüğe (*tefâdul*) göre asalet ise; birinin kendisinde bulunan birtakım özelliklerle asâletinin kendisini başkasına üstün kılmasıdır. Kişinin bunu hak etme ehliyetine sahip olması gerekir. Hak etme ehliyeti de rahatlık, lezzet alma,

⁵³³ Platon, **Devlet**, s. 59, 369c.

⁵³⁴ Bu anlamı karşılamak üzere farklı eserlerde "bezzâle", "neddâle", "nezzâle" kavramları geçerken Tûsî ve Şehrezûrî bu kavramı "nezzâle" şeklinde zikretmiş, Fârâbî ise bu tip toplumlar için "beddâle" sıfatını kullanmıştır. (bkz. Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, s. 132; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye** c. II, s. 89; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 278)

⁵³⁵ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 88; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 277-278.

⁵³⁶ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 88; krş. Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medenî**, s. 89; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 278.

⁵³⁷ Platon, **Devlet**, s. 234, 550d.

⁵³⁸ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 89; krş. Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, s. 132; **es-Siyâsetü'l-medenî**, s. 89; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 278.

eğlencenin sebeplerine yardım etmek ve yorulmaksızın zarurî ölçülerin (kazancının) artmasına güç yetirmek şeklinde dört sebeple kazanılır.⁵³⁹ Câhil şehrin halkının asaleti elde etme yollarından biri de güçlülüktür (*galebe*). Bu, bir kimsenin bizzat ya da yardımcıları vasıtasıyla başkalarına galip gelmesidir. Şöhreti sayesinde başkasına galip olan kimse başkalarının kendisine kötülük yapamayacağını, kendisinin ise istediği herkese kötülük yapabileceğini düşünür. Soyluluk (*haseb*) ise; kişinin zenginlik, zorunlu ihtiyaçlar konusunda kendisine yeterli olması; yardım ve cesaret gibi konularda başkalarından üstün olmasıdır. Asalet şehrinin başkanı nesep, servet ya da kendine mahsus diğer özelliklerinden dolayı şehir halkından daha fazla asaletle layıktır. Böyle bir toplumda devlet başkanı asâleti rahatlık ve lezzet için değil, övülmek ve yüceltilmek için ister. Zenginliği ise bazen halkından vergi toplayarak, bazen de düşman devleti mağlup edip mallarına el koyarak elde eder. Bu şekilde kazandığı serveti kendisinden sonra soylu kabul edilen çocuklarına bırakır. Soylu devlet başkanı halkını da bu duruma alıştırdıktan sonra çeşitli sınıflara ayırarak her birine ayrı makam verir. Zamanla devlet başkanı ve halkı kendi şehrini üstün erdemli başka şehirleri câhil görmeye başlar. Böylece aşırıya gidilerek zorbalık (*tegallüb*) şehrine dönüşür.

Zorba Şehir (*el-Medinetü't-tagallüb*): Câhil şehirlerin beşincisi olan bu şehir türü, hâkimiyet kurma arzusu etrafında birleşmek suretiyle ve başkalarına üstün gelmek amacıyla dayanışma içinde olan topluluğun birlikteliğidir. Hâkimiyet kan akıtma, malları ele geçirme veya insanları esir alıp köleleştirme gibi yollarla elde edilir. Bu şehrin bireyleri başkalarına üstünlük kurup onları kendilerine boyun eğdirmekten haz alır. Böyle bir şehrin başkanı onların düşmanlığını defetmek daha iyi olduğundan onları hile ve tuzakla idare eder. Bu toplum başka toplumlara düşmanlık üzerine kurulmuş olup varlıklarını bu şekilde devam ettirir; bunu zorbaca, silahla ve fizikî güç kullanmak gibi yöntemlerle gerçekleştirirler.

Filozofumuz bu topluluğun genel ahlâkî özelliklerini katı kalplilik, kırgınlık, büyülenme, kin, hırs, çok yeme içme ve evlenme şeklinde sıralar. Toplumun bireyleri hiç kimseye değer vermeyip başkalarına ahmaklık nispet ederler; kendini beğenme ve hükümrancılık gibi özellikler hâkim olduğunda zorbalık yapmaya başlarlar. Bu toplumun her bireyinde zorbaca davranışlar görülebileceği gibi sadece bir kısmında da görülebilir. Şehirde bir kişi zorba diğerleri onun üstünlük araçları olabilir. Bu topluluk başkana nispetle vücudun azaları gibidir. Şehrin sâkinleri bu başkanın kendilerine mâlik olmayan köleleri gibidir. Bu

⁵³⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 88-89; krş. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medenî*, s. 93-94; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 277-279.

şehrin halkı kendini diğer toplumlardan üstün görür. Onlarda erkeklik (*racûliyet*) özellikleri hâkimdir.⁵⁴⁰

Özgürlerin Şehri (*el-Medînetü'l-ahrâr*): Bu şehrin temel özelliği toplumun bireylerinin diledikleri gibi yaşamaları ve istediğini yapacak kadar özgür olmalarıdır. Şehir halkının birinin diğerine fazilet noktasında hiçbir üstünlüğü olmamakla birlikte şehirde yaşayanların ahlâkları ve arzuları birbirinden çok farklıdır. Toplumda birbirine benzer davranışlar sergileyen bireyler olduğu gibi farklı bir hayat tarzı benimseyenler de bulunur. Bu şehir diğer şehirlerle değer bakımından aynı özelliklere sahiptir.⁵⁴¹ Filozofumuz bu şehirde başkanlık yapan kişinin halkın istediğini yapmaya mecbur olduğundan şehir halkının çoğunluğun kendisine galip geleceğini belirtir. Aslına bakılırsa bu şehrin bireyleri arasında ne bir başkan ne de kendisine başkanlık edilen kimse vardır. Şehrin en erdemli ve değerli kişisi toplumun temel ihtiyaçlarını karşılayıp onları düşmanlardan koruyan ve onların özgürlüğüne çalışan kişidir. Şehirdeki her bir birey makam ve mevkiyi sever; bu amaçlarına ulaşmak ve arzularını (*şehvet*) gerçekleştirmek için de kendilerine bir engel yoktur. Şehrin genel özellikleri neslin çoğalması, çocuğa karşı ilgi, yabancı da olsa hiçbir kimsenin diğerine üstünlüğünün olmaması şeklinde sıralanabilir. Şehrin bireyleri arasında zamanla -erdemli şehrin ana unsurları olacak kadar- hatipler, şâirler, filozoflar, erdemliler ve yetkin kimseler ortaya çıkar. İyilik ve kötülük nâmına her şey için son nokta olan bu şehrin büyüklüğüne oranla iyilik ve kötülükleri de artar.⁵⁴²

Özgürlerin şehrinde diğer şehir türlerinde olduğu gibi erdemli başkanın başkanlık yapması imkansızdır. Şayet erdemli biri başkanlık ederse, o başkanın ya başkanlığı düşürülür ya da öldürülür.⁵⁴³ Şehrezûrî bu yönetim biçimine getirdiği eleştirilerle Platon'a benzer bir yaklaşım sergiler. Nitekim Platon câhil halkın kendisinin seçtiği yeteneksiz yöneticiler tarafından yönetilen demokrasi rejiminin hiç bir erdemi doğurmayacağını düşünür. Bu tür bir yönetim kişilerin eğitim, servet, soy-sop vb. farklılıklara bakmaksızın herkese eşit haklar sağladığından adalete de uygun değildir. Platon bu devlet biçimini tiranlıktan sonra en kötü

⁵⁴⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 90-91; krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 132; a.mlf, *es-Siyâsetü'l-medenî*, s. 93-94; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 281-284.

⁵⁴¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 91; krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 133; a.mlf, *es-Siyâsetü'l-medenî*, s. 99; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 285-286. Aristo bu devlet modelini "tiranlık" şeklinde isimlendirir. Krallık yönetiminden sapma olarak ifade ettiği tiranlık mutlak efendiliktir. Tiran, halkı tamamen sindirip onların üzerinde mutlak hâkimiyet kurmuş kimsedir. Tiran halkın düşmanı olup halkı ezerek, zorla yönetim başına gelmiştir. Aristo tiranlığı yıkılmaya en yakın yönetim biçimi olarak görmektedir. (Aristo, *Politika*, 7/12, s. 171)

⁵⁴² Platon ve Fârâbî bu şehri "dış görünüşü itibariyle renkli figürleri ve süslü nakışları olan bir giysi"ye benzetir. (bkz. Platon, *Devlet*, s. 241, 557c; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medenî*, s. 99.)

⁵⁴³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 91-92; krş. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medenî*, s. 101; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 285-287.

rejim olarak niteler.⁵⁴⁴ Fârâbî ise daha esnek bir yaklaşımla bu devlet biçiminin diğer bilgisiz devlet türlerine göre erdemli yönetimlerin kurulmasına daha elverişli olduğunu belirtir. Bu devletin sınırlarının genişliği, nüfusunun yoğunluğu, yetkinliği ve üretkenliği nispetince iyilik ve kötülükler artar.⁵⁴⁵

Şehrezûrî en iyi yönetimin tek kişinin otoritesi (*mülk/hükümdarlık*) olduğunu yineler; diğer câhil şehirleri ise genel bir tasnif yaparak özellikleriyle birlikte şu şekilde sıralar: Zarurî şehirlerde erdemlilerin başkanlık etmesi diğer şehirlere göre daha kolaydır. Katı ve sert mizaçlı insanlardan oluşan şehirlerde ise şiddet hâkimdir. Bu toplumlarda silah imalâtı yaygındır. Haz peşinde koşan şehirde (*el-medînetü'l-lezze*) ise doyumsuzluk, sürekli artan hırs, görüş çokluğu ve esnekliği vardır. Öfke kuvvesi (*kuvvetü'l-gadabiye*) genellikle onlara galip gelir. Nâtık şehir olarak nitelediği düşünme kuvvesinin bireylerinde hâkim olduğu şehirde öfke kuvvesi, arzu kuvvesi (*kuvvetü's-şehviye*) de nâtık kuvveye (*kuvvetü'n-nâtika*) hizmet eder.

Filozofların siyaset teorilerine bakıldığında demokratik rejim, erdemli şehrin bozulmuş şekli olarak kabul edilir. Filozofların tasarlamış olduğu erdemli toplum anlayışı aslında toplumda seçkinlerle avâm ayırımına dayanan hiyerarşik yapıda eşitlikçi olmayan bir devlet modeli olarak nitelendirilebilir. Buna göre toplumsal hiyerarşinin tepesinde hakikatin bilgisine sahip filozoflar ve altta hakikati kavrama kapasitesi sınırlı olan avâm yer almaktadır. Erdemli toplumun hiyerarşisini insanların hakikatin bilgisine olan mesafeleri belirlemektedir.⁵⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında filozofların siyasal öğretileri demokratik çoğulculuktan uzaktır. Ancak onların tasarladığı erdemli toplumda asıl amaç, hakikati kavrama yönüyle farklı kapasitelere sahip bireylerin kendi kapasitesine uygun bir yolla nihaî amacına ulaşmasını sağlamak olduğundan farklı hayat tarzlarını meşru kabul eden ve barış içinde bir arada yaşamanın öngörüldüğü bir tür çoğulculuk içerdiği söylenebilir.⁵⁴⁷

ab. Fâsık Şehirler

Bu şehrin sâkinleri iyi ve doğru davranışların önemini bilmekle birlikte bunu nefsin daha düşük güçlerine hizmet ettirirler. İnanç itibarıyla erdemli şehrin halkının inançları gibi olmakla birlikte iyi ve güzel davranışları yapma noktasında onlar gibi değildirler; çoğu zaman

⁵⁴⁴ Platon, **Devlet**, s. 242, 558c.

⁵⁴⁵ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medenî**, s. 102.

⁵⁴⁶ Louise Marlow, **Hierarchy and Egalitarianism in Islâmîc Thought**, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 49-60; Mehmet Kuyurtar, **Ortaçağ İslâm Düşüncesinde Hoşgörü**, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, 2000, s. 196.

⁵⁴⁷ Kuyurtar, **a.e.**, s. 197.

iyilik yapmayıp eğlenceye, oyuna ve câhilce davranışlara meylederler. Bu şehirlerin sayılarının câhil şehirlerin sayıları ile aynı olduğunu belirten filozofumuz şehirler hakkında bilgi vermez.⁵⁴⁸

ac. Sapkın (*Dâlle*) Şehirler

Fikrî güçten yoksun olan bu şehrin halkı bir kanun hayal eder, hayal ettikleri kanunu tam bir erdem olarak isimlendirir, şehri de onun üzerine bina ederler.⁵⁴⁹ Bununla birlikte dinî nasslara uygun olmayan şekilde başlangıç ve sonu (*mebde'* ve *me'âd*) tevehhüm ederler. Bu şehirde halk hiçbir zaman hayırlara ve en yüce mutluluğa erişemez.⁵⁵⁰ Fârâbî ise bu şehrin halkını saptıranların onların reisleri olduğuna dikkat çeker. İlk başkan vahiy almadığı halde vahiy aldığı iddiasında bulunur; böylece halkını kandırır ve zamanla diğer câhil şehirlerde olduğu gibi çözülmeye ve ortadan kalkmaya mahkûm olurlar.⁵⁵¹

b. Erdemli Şehir ve Özellikleri

Erdemli şehrin en temel özelliği toplumun gayretinin iyilikleri elde etmeye ve kötülükleri ortadan kaldırmaya odaklanması ve insanların bu gaye çerçevesinde bir araya gelmesidir. Bu toplumun bireyleri arasında görüşler ve davranışlar konusunda uyum vardır. Görüşlerdeki ittifak bireylerin başlangıç ve sona (*mebde'* ve *me'âd*) gerçeğe uygun şekilde inanmalarıdır.⁵⁵² Bu toplumun bireyelerinin adalet kanunlarıyla belirlenmiş, akılla takviye edilmiş ve ahlâkla şekillendirilmiş yasaları vardır. Toplumda kişilerin ve karşılaşılan durumların farklılığına rağmen yapılan fiiller siyasete ve yaşama uygun düşen bir amaca yöneliktir.

Şehrezûrî'ye göre düşünme gücü bütün insanlarda aynı düzeyde yaratılmamış olup bu gücün insanların en yükseğinden en düşüğüne kadar farklı mertebeleri bulunmaktadır. Bu gücün en yükseğindeki sınır peygamberler ve filozoflarda olduğu gibi meleklerle kadar ulaşır, en düşüğündeki sınır ise hayvanlara kadar gider. Temyîz gücü toplumdaki bireyler arasında eşit olmayınca başlangıç ve sonu aynı şekilde idrak edemezler.⁵⁵³ Nefs-i nâtika duruluğu, gücü ve kapasitesine göre *mebde'* ve *me'âda* ilişkin bilgileri elde eder. Yetkin akıl sahipleri, erdemli insanlar, temiz bir fitrata ve dosdoğru alışkanlıklara sahip olma özellikleriyle temayüz

⁵⁴⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 92.

⁵⁴⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 80-81.

⁵⁵⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 92; krş. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medenî*, s. 102-104; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzla*, s. 133; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 288.

⁵⁵¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzla*, s. 133.

⁵⁵² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 81; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 269.

⁵⁵³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 82.

edenler ve ilâhî desteğe mazhar olup irşadla korunanlar idrak keyfiyeti açısından üstün konumdadırlar. Bu idrak olayının tam olarak gerçekleştiği mertebe erdemli ve “yetkin filozoflar” (*efâzîlû'l-hukemâ*) mertebesi şeklinde isimlendirilir. Bu mertebenin altında idrâkte yetersiz olanların mertebesi vardır; onların idrâk melekesi vehim gücüyle elde edilen tasavvurların ötesine geçemez. Mebde' ve me'âdın idrâki cismânî ve hayalî şeylerden uzak olması gerekirken onların zihninde anlayabilecekleri şekilde canlanır. Bu grup “iman ehli” (*ehlü'l-iman*) olarak isimlendirilir. Vehme dayalı tasavvurdan yoksun daha aşağı mertebekiler ise mebde' ve me'âdı cismânî özellikleri sayesinde tahayyül ederler.⁵⁵⁴ Bu grup cismâniliğin mebde' ve me'âdın tam anlamıyla idrâkine engel olduğunu bilmekle birlikte hakikate dair bilgileri ancak vehim gücüyle kazanabilirler ve ilk iki mertebenin bilgisini kabul ederler. Bu grup “kabul ehli”dir (*ehlü't-teslim*). Bunların altında nazari konularda âciz olanlar gelir; bu gruptakiler ancak cismânî şeyleri kısmen bilebilen zayıf akıllılardır. Kısacası bu farklılıklar istidatlarına göre şekillenir. Tûsî'ye göre bu durum tıpkı bir kimsenin bir şeyin hakikatine, diğerinin onun suretine, başka birinin o suretin aynaya düşen yansımasına ve bir başkasının ressamın aynı surette yaptığı resme vâkıf olması gibidir.⁵⁵⁵ Kişiler üstün mertebelerde olmadıklarından dolayı kusurlu sayılmamakla birlikte en üst seviyede olan peygamberler ve filozoflar onların seviyelerine uygun şekilde hitap ederek onları istidadına göre yetkinleştirmelidir.⁵⁵⁶ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “*Ben siyaha da kızıla da gönderildim*”⁵⁵⁷ ve “*Biz peygamberler insanlarla akıllarının gücüne göre konuşmakla emrolunduk*”⁵⁵⁸ şeklinde buyurduğu gibi peygamberlerin mesajı umumî olup; onlar bütün insanların seviyelerine göre hitap ederler. Bundan dolayı hitaplarının mecazlar, işaretler, muhkem ve müteşabih âyetler içermesi zorunludur. Böylece her bir grup kendi gücü ve istidadına göre bu hitaptan payını alır. Nitekim Aristo Faal Akıl'dan nefis-i nâtıkanın güçlerine bunlarla ilgili bahşedilen bilgiler (*mebâdi*) nispetince bu bilgileri alabilsinler diye burhanî, hatabî, cedelfî ve şiiirle ilgili olan kıyaslarda böyle yapmıştır.⁵⁵⁹

Erdemli şehirde, şehrin erdemli yöneticisine rağmen farklı özelliklere sahip başka erdemli kişiler de vardır. Bu kişiler arasında mezheplerinden ya da görüş ayrılıklarından kaynaklanan taassup ve inatlaşma olabilir. Böyle bir durumda şehrin en büyük ve erdemli yöneticisi, yönetimindeki herkese ve her topluluğa kendisine lâıyk olarak aralarında yönetimi

⁵⁵⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 82-83.

⁵⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 269-271.

⁵⁵⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 83.

⁵⁵⁷ Müslim, *Mesâcid*: 3; Ahmed b. Hanbel, I, 250.

⁵⁵⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 196.

⁵⁵⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 83; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 271-272.

tertip edecek şekilde davranmalı; onlara karşı hikmetin gerektirdiği şekilde hizmet etmelidir. Topluluklar arasında da bu şekilde hiyerarşik bir yapı olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî bir topluluğun kendisinden altta bulunan başka bir topluluğa; başka topluluğun altındaki topluluğa yöneticilik yapacağını, bu durumun sadece hizmet edecek olan ve yönetimi hak etmeyen topluluğa kadar devam edeceğini ifade eder. Bu tertibe göre düzenlenmiş şehrin halkı âlemdeki varlıklara benzer. İlk sebepten son sebebe kadar herkes bu âlemde varlık mertebeleri içerisinde yer alır. Varlıkların âlemdeki mertebeleri mutlak ilâhî bağa (*nispet*) uymakla şekillenir.⁵⁶⁰ Bu yaklaşımın temellerini Fârâbî’de görmemiz mümkündür. Nitekim Fârâbî’nin ortaya koyduğu ve sonraki müelliflerin kabul ettiği devlet modeli kozmolojik modelin siyasal alana bir yansıması olarak görülebilir.⁵⁶¹ Buna göre Fârâbî âlemdeki varlık mertebelerinin aralarındaki düzenle devletteki düzen arasında paralellik kurar. Âlemde ilk ilke ve sonrasında bir düzen içinde birbirini takip eden başka ilkeler, bu ilkelerden çıkan varlıklar ve düzen içinde bu varlıkları takip eden varlıklar varsa aynı şekilde devlet içinde de bir hiyerarşi vardır. Fârâbî, devletteki bu mertebelerin bağlanış ve uyumunu ilk sebepten başlayıp ilk madde ve dört unsurda son bulan varlık mertebelerine benzeter. Devletin yöneticisi var olanların kaynağını oluşturan ilk sebebe benzer. Sonra var olanların dereceleri gittikçe aşağıya doğru iner ve onlardan her biri yöneten ve yönetilen olur. Bu durum varlık mertebelerinin en aşağısında olan ilk madde ve dört unsura kadar devam ettiği gibi devlette de bu şekilde devam eder.⁵⁶²

Bu düzen içerisinde devlet başkanına uyulmadığı takdirde şehirde öfke kuvvesi düşünme kuvvesinin üstüne çıkar; bu durum toplumda taassup, inat ve mezhep çatışmalarının doğmasına neden olur. Başkan olmadığına ise herkes başkanlık iddiasında bulunur, halktan her bir grup da kendine göre bir yöneticiyi takip eder. Bu ise toplumda kaos ortamı oluşturarak kavga ve çatışmanın körüklenmesine neden olur.⁵⁶³ Böyle bir kaostan kaçınmanın için Şehrezûrî bireylerin öfke ve şehvet kuvvelerinin kontrol altına alınmasının gerekliliğine vurgu yapar. Bu kuvveler uygun şekilde kullanılmadığında toplumda önü alınmaz büyük yıkımların olması kaçınılmazdır. Zaten insanlar yapı itibarıyla ilk olarak kendi menfaatlerini önceleyip kendi başına gelen sıkıntılardan ızdırap duyduklarından menfaatler çatıştığında sonu ölüme giden tahriplere sebebiyet verir. Şehrezûrî bütün bu olumsuzlukların ortadan kaldırılması için yasaların çıkarılması ve gereği gibi uygulanmasını teklif eder.

⁵⁶⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 84; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 272.

⁵⁶¹ Yaşar Aydın, ‘Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan Kavramı’, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 1987, c. II, sy. 2, s. 298-299.

⁵⁶² Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeni*, s. 84; a.mlf, *el-Medînetü’l-fâzıla*, s. 121-122.

⁵⁶³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 84; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 272.

Nitekim yasalarla birlikte toplumdaki kaos ve anarşi ortamı yerini asayiş ve düzene bırakacaktır.⁵⁶⁴ Şehrezûrî bireylerdeki öfke ve şehvet gücünün toplum için de geçerli olduğuna dikkat çeker. Vücudun sıhhatli olabilmesi hücrelerine varıncaya kadar organların sıhhatli olmasıyla mümkün olduğu gibi toplumun erdemli olmasının yolu da toplumu oluşturan bireylerin kuvvelerini dengeleyerek erdemleri kazanmasıyla mümkündür. Bu açıdan bakıldığında bireydeki erdemli davranışın ifrât ve tefrîti olan erdemsiz davranışlar toplumsal manada adaletin karşısındaki kaos ve düzensizliğe tekabül eder. Bu durumda erdemli şehri diğer erdemsiz şehirlerden ayıran en temel özelliklerden birinin toplumdaki bireylerin öfke ve şehvet güçlerini kontrol altına alarak düşünme gücünü nefsin diğer güçlerine üstün kılması olduğunu söyleyebiliriz.

Şehrezûrî -Fârâbî'deki gibi- erdemli şehrin halkının muhabbet ve dostluk üzerine kurulu tek bir vücut olması gerekliliğini yineler. Bu şehrin düzeni için konulan kanunlar şer'î emirlere uygun olarak yapılmalıdır. Filozofumuz böylece din ve devletin ayrılmaz bütün olduğuna dikkat çeker; bunu da Erdeşir Babek'in şu sözüyle destekler:

“Din ve devlet her biri diğeri ile ilişkilidir. Din ve devlet biri diğeri olmaksızın tamamlanmayan ikizdir. Din temeldir ve devlet ise sütundur.”

Bu durumda Şehrezûrî'nin öngördüğü erdemli devlet modelinin kuralları şer'î esaslara göre belirlenen bir devlet olduğu görülür. Bu şehrin belirleyici diğer bir özelliği de şehirdeki yöneticilerin ve halkın gaye birliği içinde olmasıdır. Bu gaye en yüce mutluluğa (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) ulaşmak olup erdemli şehri yönetenler ahireti dünyaya önceliklerinden Allah'ın kanunlarına aykırı davranmazlar. Âlimlerin yapmış olduğu düzenlemelerin şer'î kanunları tamamlayan bir özelliği olduğundan dolayı da onların yaptıkları kanunlara uyarlar. Şehrezûrî Mesih'in (Hz. İsa) “Tevratı hükümsüzleştirmek için değil aksine onu tamamlamak için geldim.” beyanına da yer vererek âlimlerin içtihatlarının şer'î kanunları tamamlama özelliğine dikkat çeker.⁵⁶⁵

Şehrezûrî'nin Fârâbî ve Tûsî'nin izinden giderek erdemli şehrin yapıtaşları olarak nitelediği şehirdeki beş sınıfa şu şekilde sıralar:

1. Bu grupta düşünme gücü ve isabetli görüş sahibi olmasıyla diğerlerinden ayrılan erdemli ve yönetimi doğru filozoflar (*hukemâ*) yer alır. Varlıkların hakikatine vâkıf olan bu grup “erdemliler” şeklinde isimlendirilirler.

⁵⁶⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 545.

⁵⁶⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 84; krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 134; a.mlf, *es-Siyâsetü'l-Medenî*, s. 78; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 273-274.

2. Toplumunu göreceli yetkinlik (*el-kemâlî'l-izâfî*) mertebesine ulaştıran bu grup, halka verdiği nasihat ve öğütlerle onları birinci gruba, yani efâzıl ve hükemâyâ itaat eder hale getirir. “Dilciler” (*zü'l-elsine*) olarak isimlendirilen bu gruptakiler fıkıh, kelam, nahiv, hitabet, şiir ve kitabet ehlidirler.
3. Şehirdeki kanunlara riayet eden bu grup alışverişte ölçüyü gözetip insanlar arasında eşitliğin ve adaletin teminine çalışırlar. “Ölçenler” (*mukaddirûn*) şeklinde isimlendirilen bu grubun sanatları tıp, yıldız bilimi, geometri, muhasebe gibi sanatlardır.
4. Devleti koruma ve şehri muhafaza özellikleriyle ön plana çıkan bu grup erdemli şehrin halkını erdemsiz şehirlerin halklarından korur. Bu grubun belirgin özelliği yiğitlik ve cesurluk olup “savaşçılar” (*mücâhidûn*) şeklinde isimlendirilir.
5. “Muhasebeciler” (*mâliyyûn*) şeklinde isimlendirilen bu grup yukarıda bahsi geçen sınıfların erzaklarının temin edip mâlî kaynakların kontrol ve denetimini yaparlar.⁵⁶⁶

Şehrezûrî erdemli şehirdeki en büyük devlet başkanlığına dair dört başkanlık türünden bahseder. Bunlardan birincisi, devleti yönetecek bütün özelliklere sahip bir başkanın olmasıdır. Başkanda hikmet, tam akletme, ikna kabiliyeti ve şiirsel hayal gücü, şehri savunma ve mücadele kuvveti olmak üzere dört temel özelliğin bulunması gerekir. Bu başkanlık “hikmet başkanlığı” (*riyâsetü'l-hikme*) şeklinde isimlendirilir.⁵⁶⁷ İkincisi bu dört özelliğin bir kişide bulunması zor olduğundan dört ayrı kişide görülmesi ve onların birbirleriyle uyumlu bir şekilde şehri yönetmesi gerekir. Bu başkanlık sistemi “erdemlilerin başkanlığı” (*riyâsetü'l-efâzıl*) şeklinde isimlendirilir. Üçüncüsü her iki başkanlığın da bulunmadığı durumda devlet başkanı önceki başkanların özellikleriyle donanmış, karşılaştığı durumlarda öncekilerin uyguladığı kuralları bilen, anlaşılması açık olmayan hükümlerden çıkarımda bulunabilen, ikna kabiliyeti yüksek ve cihada gücü yeten biri olmalıdır. Bu çeşit başkanlık ise “sünnet başkanlığı” (*riyâsetü's-sünne*) şeklinde isimlendirilir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da böyle bir kişinin filozof olması gerektiğini belirtir.⁵⁶⁸ Dördüncüsü de bütün bu vasıfların bir kişide bir araya gelmeyip farklı kişilerde bir araya gelmesi durumunda başkanlık görevinde olanlar

⁵⁶⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 85-86; krş. Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 49-50; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 274.

⁵⁶⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 86; krş. Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 50-51; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 274.

⁵⁶⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 86; krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 129.

şehrin yönetimini birlikte icra ederler. Bu başkanlık da “gelenek takipçilerinin başkanlığı” (*riyâsetü ashâbi’s-sünne*) şeklinde isimlendirilir.⁵⁶⁹

Şehrezûrî en büyük başkanlığın altındaki diğer başkanlıkları da en büyük başkana bağlar. Bu ikincil başkanlıkları hak etmek üç yolla mümkündür. Birincisi kişinin fiilinin başka birinin gayesi olması; yani diğer kişinin fiilinin gayesini bizzat yapan kişinin onun başkanı olması durumudur. At sahibinin atlara bakana, semer yapana, gem yapana başkanlık etmesidir. İkincisi fiillerin gayesi aynı olmakla birlikte gayeyi kendi başına istinbat etmeye güç yetiren kişinin, kendisinde bu özelliğin olmadığı kişiye başkanlık etmesidir. Bu durumdaki başkanlıkta sanatın ilk ustasından sanatın en alt kademesindeki uygulayıcısına kadar bir çok mertebe vardır. Mühendisin müteahhide başkan olması gibi. Üçüncüsü, üçüncü bir fiili gaye edinen iki fiil sahibinden birinin -yaptığı işin daha üstün ve faydalı olması nedeniyle- diğerine başkan olmasıdır. At binicisi için gem yapan kişinin tabaklama yapan kişiye başkan olması bu duruma örnektir.⁵⁷⁰

Şehrezûrî her sanat erbabının kendi mesleğinde ve mertebesinde kalıp o alanda uzmanlaşmasını ve birden fazla sanatla meşgul olmamasını adaletin gereği olarak görür. Çünkü her tabiatın kendine has özellikleri bulunmaktadır; bu ise herkesin her işle uğraşması için uygun değildir.⁵⁷¹ Tûsî buna ilaveten bir kaç neden daha sayar. Buna göre bir sanat sahibinin ancak uzun süreli derin inceleme sayesinde sanatında yetkinleşeceğinden dolayı farklı sanatlara dağıtılan mesai neticesinde hiç birinde ilerleme ve yetkinleşme sağlanamaz. Bunun yanında iki sanat aynı anda yapılabilse bile insan bu sanatların birinde geri kalır. Bu durumda her birey kendine en uygun olanı ve uğraştığı sanatlar içerisinde en üstünü ile meşgul olmalıdır.⁵⁷² Erdemli şehir içerisinde erdemlerden yoksun, bir meşguliyeti olmayan bazı insanlar da bulunabilir. Onlar toplumda araç-gereç konumunda olup yetkinleştirilmesi mümkün ise şehrin erdemlileri tarafından yetkinleştirilmelidir. Yoksa bu topluluk eğitilmiş hayvanlar derecesinde kalır.⁵⁷³

Filozofumuz erdemli şehirlerden erdemli olmayan şehirleri ortaya çıkarabilecek beş gruptan bahseder. Bu grupları Fârâbî’deki gibi ayırık otları (*nevâbit*) şeklinde isimlendirerek

⁵⁶⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 86-87; krş. Fârâbî, *Fusûlü’l-medenî*, s. 50; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 275-276.

⁵⁷⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 87; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 276.

⁵⁷¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 87.

⁵⁷² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 276.

⁵⁷³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 87.

riyakârlar (*murâiyyûn*), bozguncular (*muharrifûn*), isyancılar (*bağûn*), sapkınlar (*mârikûn*), safsatacılar (*muğâlitûn*) şeklinde sıralar.⁵⁷⁴

Riyakârlar (*Murâiyyûn*): Erdemli davranışları haz ya da başka çıkarlara ulaşmak için yaparlar.

Bozguncular (*Muharrifûn*): Câhil şehirlerin davranışlarına meyilli olmakla birlikte erdemli şehirlerin yasalarını kendi hevâ ve arzuları doğrultusunda bozmaya çalışırlar.

İsyancılar (*Bağûn*): Erdemlilerin yönetimine razı olmayıp zorba yönetime meyleden topluluktur. Bu topluluk ilk olarak halkın hoşuna gidecek şekilde başkanın fiillerini yapar, sonrasında halkı başkana itaatten uzaklaştırır.

Sapkınlar (*Mârikûn*): Erdemlilerin kanunlarını anlamayıp başka şekilde yorumlayarak doğru yoldan sapan topluluktur.

Safsatacılar (*Muğâlitûn*): Hakikatlere vâkıf olmayıp gerçeği tam anlamıyla bilmedikleri halde bilgisizliklerini itiraf etmeden sahte delillerle ve doğruya benzeyen yalan sözler söylemek suretiyle insanları yanıltırlar. Bu topluluk haddi zâtında şaşkın bir topluluktur.⁵⁷⁵

Şehrezûrî’de geçmemekle birlikte Fârâbî toplumu ayırık otlarının (*nevâbit*) kötülüklerinden kurtarmak maksadıyla bu kimseleri erdemli davranışlara ve doğru işlere yönlendirmek suretiyle düşüncelerini meşgul edecek bir takım işleri sorumluluklarına vererek topluma kazandırılmasını teklif eder. Bu yöntemle netice alınmazsa zor işlerde çalıştırma, hapis ya da sınırdışı etme gibi daha katı yöntemler uygulanmalıdır.⁵⁷⁶

4. Devlet Başkanlığı

Şehrezûrî yönetimlerin yönetimi olarak gördüğü hükümdarlık yönetimini (*es-siyâsâtü'l-melik*) iki kısma ayırır; her kısmın bir amacı ve bir gereği vardır. Birinci yönetim şekli “erdemli yönetim” (*es-siyâsâtü'l-fâdıla*) olup “imâmet” şeklinde isimlendirilir. Bu yönetimin amacı halkın yetkinleşmesini sağlamak, neticesi (lâzım) ise mutluluğa ulaşmaktır. Bu yönetimde yöneticinin adalete sarılması şehrin refahı için en temel kuraldır. Yönetici adaletli olduğu takdirde onun katında halk arkadaş gibi olur. Bu şekilde yönetici, şehri

⁵⁷⁴ Fârâbî’de “ayırık otları” altı sınıfa ayrılır. Bunlar; fırsatçılar (*mütekannisûn*), yanlış yorumlayanlar (*muharrifûn*), anlayışsızlar (*marikâ*), sahteciler (*müzeyyifûn*), el-kara cahiller (*ağmâri’l-cuhhâl*), hayvan düzeyinde olanlar (*behimiyûn*). (bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medenî*, s.104-106. Grupların Türkçe çevirileri için bkz. Adnan Ayaz, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi ve Kaynakları*, s. 275-276.)

⁵⁷⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 93; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 288-289.

⁵⁷⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medenî*, s. 106.

hayırlar yurdu haline getirir. İkincisi ise “eksik yönetim” (*es-siyasetü'n-nâkısâ*) “zorbalık” (*tegallüb*) şeklinde isimlendirilir. Bu yönetim biçiminin amacı halkı köleleştirerek mutsuzluklarına neden olmak, neticesi ise mutsuzluk (*şekâvet*) ve zemmedilmedir. Bu yönetimde yönetici zulme yapışır, halkı kendisine hizmetçi yaparak şehirde kötülüğün yayılmasına sebep olur; kendisi de şehvetinin, kötü arzularının kölesi olur. Genel manada iyilik ve kötülükleri sınıflandıran filozofumuz genel iyilikleri emniyet, sükûn, sevgi, adalet gibi güzel hasletler genel kötülükleri de; korku, ızdırap, fikir ayrılığı, hırs, şiddet, aldatma, alay, koğuculuk gibi yerilen davranışlar olduğunu belirtir.⁵⁷⁷

a. Devlet Başkanında Bulunması Gereken Özellikler

Şehrezûrî devlet başkanında bulunması gereken özellikleri sıralarken seleflerinden etkilendiği görülmektedir. Nitekim Şehrezûrî'nin saydığı özellikler sarâhaten ve zımnem Fârâbî'de yer almaktadır. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'da doğuştan devlet başkanında bulunması gereken özellikleri oniki maddede toplar. Bununla birlikte başkanın iradeye bağlı olarak sonradan kazanması gereken altı özelliğın olduğunu belirtir.⁵⁷⁸ Tûsî'nin eserinde ise başkanda bulunması gereken özellikler Şehrezûrî'nin sıralamasıyla aynıdır. Şehrezûrî'de bu özellikler şöyle sıralanır:

a) Nesep ve soy (*el-übüvvetü ve'l-haseb*): Bu özellik insanların gönüllerini almaya ve onların nezdinde heybet ve itibar uyandırmaya vesile olur.

b) Yüce gönüllülük (*ulüvvü'l-himme*): Bu, devlet başkanının nefsinin kuvvelerini terbiye ettiğini, öfke gücünde dengeyi yakaladığını ve şehvetleri önlediğini gösterir.

c) Sağlam görüşlülük (*metânetü'r-re'y*): Bu özellik önceden yaşayanların durumlarını, tecrübelerini bilip doğru düşünceye sahip olduğunu gösterir.

d) Tam kararlılık (*azîmetü't-tâm*), hükümdarların kararlılığı (*azmü'l-mülük*), ya da devlet ricalinin kararlılığı (*azmü'r-ricâl*) şeklinde de isimlendirilen bu erdem, doğru görüş ve tam kararlılıktan oluşur. Bu erdem olmadan hiçbir erdem kazanılamaz, erdemsizliklerden de sakınılamaz. Devlet başkanları yönetimlerinde en fazla azim ve kararlılığa muhtaçtırlar. Şehrezûrî bu konuda Me'mun'un hikayesini örnek gösterir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Şehrezûrî, *eş-Seceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 93-94.

⁵⁷⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 122, 137-139.

⁵⁷⁹ Şehrezûrî'nin zikrettiği bu örnek Tûsî'nin eserinde ayrıntılı olarak şu şekilde geçer. “Anlatıldığına göre Halife Me'mun kil yemeyi âdet hâline getirmiş tesiri görülmeye başlayınca da rahatsızlığa sebep olmuştur. Hekimleri çağırarak onlara danıştı, onlar da toplanarak bir çok tedâvi yolu ve ilaç önerdiler; ancak bir netice vermedi, ona alışkanlığını bıraktıramadılar. Bir gün yine Halife'nin huzurunda konuşurlarken değişik kitapları ve çeşit çeşit

e) Sabır: Zor şartlara, ümitsizliğe ve bıkkınlığa düşmeksizin istemeye devam etmektir. Bu özellik bütün isteklerin anahtarıdır.

f) Zenginlik (*yesâr*).

g) Sâlih yardımcıları (*el-a'vânü's-sâliha*).

Bahsi geçen özelliklerden zürriyet büyük bir etkiye sahip olmasına rağmen zarurî değildir. Zenginliği ve yardımcıları kazanmanın yolu ise gayret, sağlam görüş, kararlılık ve sabırdır.⁵⁸⁰

Şehrezûrî'nin Fârâbî düşüncesinden ilhamla devleti bir vücuda ve devlet başkanını doktora benzettiğini daha önce ifade etmiştik. Filozofumuz yine bu metafordan hareketle dünyanın zorbalığa meyilli sultan (*tegallübî*) ve kaosa sebebiyet veren savaş nedeniyle hasta olacağına dikkat çeker. Bu nedenle bütün dünyanın hastalıklarını görüp tedâvi etmeye güç yetirebilen kimseyi başkanlığa lâayık görür. Zorbalık görünüşte devlet başkanlığına benzese de aslında zıttır. Zorba yönetim ve savaş özü itibarıyla kötü olup bozuk kişiler tarafından iyi görülür.⁵⁸¹ Bu ise toplum bünyesinin zedelenmesine ve bünye içerisinde mikropların üremesine neden olur. Yardımlaşma ve dayanışma temeline dayanan devletin bireyleri ise sağlıklı bir kimsenin azalarına benzer; her bireyin sınırlı kuvveti olmakla birlikte bireyler bir araya geldiğinde kuvvetleri artar. Şayet kuvvetlerini hevâ ve hevesleri yolunda harcarsa devlet kısa zamanda yok olmaya mahkûm olur. Kuvvetlerini ve arzularını tek bir potada eritip devletin idamesi noktasında dayanışma, yaşayış itibarıyla adalet hâkim olduğunda devlet düzeni devam eder; aksi takdirde düzen bozulur. Çünkü bireylerin duygu ve dürtülerinde (*devâî*) birlik yerine ayrılıkların olması dağılmayı gerektirir. Toplumun kararlı duruşu ve birlikteliği devam ettiği sürece devlet de güçlenmeye devam eder.⁵⁸² Kısacası toplum bünyesinin sağlıklı olması için kabiliyetli bir başkana, gücünü devletin bekâsı için kullanan halka ve adaletli bir yönetime ihtiyaç vardır. Bu şekilde devlet uzun ömürlü olur ve toplum da huzura erer.

tedâvi edici otları bulmasını öğütlediler. Bu sırada nedimlerinden biri içeri girdi ve bu hali görünce halifeye; “Ey Mü'minlerin Emiri sultanlar azmine ve iradesine ne oldu” diye sorunca Me'mun hekimlere “Artık benim tedâvimle meşgul olmayın, bundan sonra bende böyle bir hal göremeyeceksiniz.” dedi. (Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 293.)

⁵⁸⁰ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 95; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 291. Aristo'ya göre devlet başkanı anayasaya bağlı olmalı, onun ilkelerinden asla taviz vermemelidir. Bununla birlikte işini yeterince yapabilecek yeteneğe sahip olup yaşam biçimine uygun bir şekilde iyi ve dürüst olmalı ve kötü eylemlerden kaçınmalıdır. (Aristo, **Politika**, 5/9, s. 160.)

⁵⁸¹ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 95; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 293.

⁵⁸² Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 96; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 293.

Devletin gerilemesinin temel sebebi ise insanların mal ve asâlete rağbet etmesidir. Mal sevgisine tutkunluk ve gösterişe dayalı hayat neticesinde insanlar erdemli yaşayışı terk ederek zamanla rahatlığa alışıp rehâvete kapılır; kendilerinde var olan kâbiliyetleri unuttur ve mecbur kalındığında dahi savaşmak kendilerine ağır gelmeye başlar. Böylece toplumun bireylerinde kibirlilik, zorbalık ve ayrışma gibi olumsuz özellikler hâkim olmaya başlar; bireyler menfaatlerini önceleyerek mal toplama ve birbirlerine karşı üstünlük kurma yarışına girerler.⁵⁸³ Bu nedenle ilk olarak devletin korunmasına dair önlemler alınmalıdır. Şehrezûrî bunun için dostların birlikteliği (*ülfet*) ve düşmanların anlaşmazlığı (*niza*) gibi iki temel esasa dikkat çeker. Konuyla ilgili İskender'den şöyle bir anekdot aktarır:

“İskender, Dârâ'nın ülkesine galip geldiğinde yabancıları kuvvetli, silahlarla donanmış şekilde gördü. Onlardan uzun bir dönem uzak kalırsa Dârâ'nın kanını isteyeceklerinden korktu. Bunun sonucunda da Rum hâkimiyeti sona erecekti. Böyle bir durumda iken Aristo ona yabancıların kelimelerini ayırmayı işaret etti. Böylece onları yerel melikliklere ayıracak; neticesinde de bir kısmını diğerleri ile meşgul ederek İskender rahata kavuşacaktı.”

Şehrezûrî'ye göre devlet başkanı hâkimiyeti altındaki vatandaşlarına karşı yaklaşımında dikkatli olmalıdır. Buna göre başkan kendisinden yardım isteyenleri -ihtiyacı olmayıp da isteyenler dışında- boş çevirmemeli, halkın kendisinden korkma ve ümitlenme dengesini sağlamalı, sokaklarda güvenliğe, insanların ihtiyaçlarını gidermeye özen göstermeli, başkalarının haklarına el uzatanlara da gereken cezaları vermelidir. Toplumda cesurca erdemli işler yapanları ve insanların yardımına koşanları ikram ve iltifatlarla ödüllendirip erdemli insanlarla karışması sağlanmalıdır.⁵⁸⁴ Başkanın mülkünü beklemesinin askerin kuvvetinden daha etkili olduğuna dikkat çeken Şehrezûrî, şehrin boşluğa düşmesi ve yönetiminin zayıflaması sebeplerinin başında başkanın eğlence ve lezzet peşinde koşmasını sayar. Böyle bir durumda toplumda bencillik hâkim olur ve herkes kendi arzusunun peşine düşmeye başlar; bu şekilde toplum ters yüz olur ve dinî emirlerin yerine getirilmesi de ihmal edilir. Neticede şehirde yeniden tedbir almaya ve âdil bir devlet başkanının seçilmesine ihtiyaç duyulur.

b. Savaş ve Barış

Devlet başkanının devletin yönetiminde dikkat edip doğru kararlar vermesi gereken ana konulardan biri de savaş stratejisidir. Şehrezûrî bu konuda başkanın ilk olarak devletin

⁵⁸³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 96; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 294.

⁵⁸⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 100; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 299.

menfaatlerini korumasının gereğine dikkat çeker. Bununla birlikte ülkenin düşmanlarıyla ilişkilerinde barışın asıl, savaşın arızî olması gerektiğini hatırlatır. Bu yaklaşım klâsik İslâm siyaset teorisi ve savaş stratejisinin de ana esasını oluşturur. Aynı zamanda bu yaklaşımı savaş ahlâkı şeklinde de değerlendirebiliriz. Nitekim Fârâbî gibi klasik İslâm siyaset ve yönetim teorisyenleri zulüm ve haksızlık temeline dayanan savaşı meşrû görmez. Aynı şekilde başkasını itaate zorlamak, şeref ve itibar kazanmak, öfkeyi dindirmek, zaferden dolayı haz duymak maksadıyla yapılan savaşlar da meşrû kabul edilmez. Ancak düşmanların saldırılarını önlemek, dışarıdan hak ettiği bir faydayı temin etmek, başlarında devlet başkanı olmayan halkı itaat ettirmek, erdemli devletin halkından olmayıp da tehlike arz eden insanları yola getirmek gayesi gibi haklı gerekçelerle savaş yapılabilir.⁵⁸⁵ Bu durum İslâm siyasî düşüncesinin zorbalığa dayalı hâkimiyet kurma anlayışından ziyade hak ve hukuk temeline dayanan fetih ruhunu göstermesi açısından önemlidir.

Şehrezûrî ülkesini korumak maksadıyla devlet başkanının alacağı stratejik tedbirler, düşmanlarla ilişkiler ve savaş şartları gibi konularda dikkat edilmesi gereken hususları sıralar. Buna göre başkan devlet işlerinin gizliliğini sağlamak için ilk olarak sırlarını saklayacak sırdaş edinmeli, onu korumalı, ona düşmanların ulaşmasını engellemeli; istişâre için akıllı ve gayretli kişileri seçmeli, kadınlar ve çocuklarla istişâre etmekten uzak durmalıdır. Casusları kullanarak gizli işlerden haberdar olmaya çalışmalı; özellikle düşmanların durumlarını, yaptıkları hazırlıkları, aldıkları tedbirleri hazırda tuttıkları adam sayısına varana kadar öğrenmelidir. Bununla birlikte casuslarının kaynaklarına, özel adamlarına, gelir kaynaklarına bakmalı, özellikle haberleri çocukların ve hizmetçilerin ağzından almaya çalışmalıdır. Çevresindeki insanlarla çokça konuşarak en sıhhatli bilgiyi elde etmeye özen göstermelidir.⁵⁸⁶

Başkan, savaşa değil, barış ve anlaşmaya öncelik vermeli; düşmanlarını imkânları ölçüsünde anlaşma yapmaya teşvik etmeli, anlaşmazlıkları savaş yapmadan çözme imkânı varsa buna öncelik vermelidir. Savaşmak mecburî hale gelmişse bile amacı zorbalık ve salt üstünlük kurmak olmamalı sadece güzel neticeler elde etmeyi gaye edinerek savaşmalıdır. Başkan üstünlük sağlayıp zaferi elde edeceğine iyice kanaat getirmeden savaşa girmemeli, bu konuda kendi başına karar vermeyip çevresindekilerle istişâre etmelidir. Savaş esnasında vücuduna, kıyafetine ve heybetine zarar gelebileceğinden dolayı mümkün oldukça kendi

⁵⁸⁵ Fârâbî'nin konuyla ilgili düşünceleri İslâm siyaset düşüncesinin savaş ve barış anlayışını yansıtmaları açısından önemlidir. Filozofun değerlendirmeleri için bkz. **Fusûlün Münteze'a**, s. 76-77.

⁵⁸⁶ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 101; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 301.

başına harbe girmemelidir.⁵⁸⁷ Başkanın ordu komutanı olması itibariyle üç özelliğinin bulunması gerektiğini belirten filozofumuz bunları şöyle sıralar:

a) Cesur ve yürekli olmalı; bu özellikleriyle anılmalı, cesarettaki şöhreti uzak diyarlara kadar ulaşmalıdır.

b) İsabetli görüş sahibi olmalıdır. Böylece çeşitli hile ve tuzaklar karşısında yönetime tam anlamıyla sahip olur.

c) Savaş ve savaşma tatbikâtı hakkında deneyim sahibi olmalı, düşmanları ayırmayı ve onları ortadan kaldırmayı bilmelidir.

Şehrezûrî'ye göre başkanın savaş stratejisinde bütün yollar denendikten sonra en son çare savaşmak olmalıdır. Savaşta düşmanın birlikteliğini bozma konusunda çeşitli hilelere, yalanlara ve başka taktiklere başvurulabilir. Savaşa girildiyse savaş esnasında uyanık olunmalı, casuslar kullanılarak düşmanların planlarından haberdar olunmalı, mecbur kalındığında duruma göre hendek kazdırılıp sur yaptırılmalıdır. Başkan savaşta kahramanlık gösterenleri destekleyip onları övmeli; sebatkâr ve sabırlı olup acele karar vermekten, tedbir almadan işe girişmekten uzak durmalı ve düşmanlarını küçük görmemelidir. Bütün hazırlıklarını tamamlayıp zafer kazansa bile ihtiyat ve kararlılığı elden bırakmamalıdır. Filozofumuza göre savaş sonunda düşmanı esir almak onu öldürmekten daha iyidir. Çünkü öldürmenin bir fayda getirmemesine karşılık esir almakta fidye alma, üstünlük kurma gibi birçok menfaat vardır. Zaferden sonra af yolunu tutmak ise en güzel davranışlardan biridir. Savunma savaşı yapıldığında ise, düşmana karşı koyma gücü varsa kuşatma ve gece baskınları yapılmalı, karşı koyma gücü yoksa hendek, sur ve kaleler yapma gibi yöntemlere başvurulmalıdır. Barış imkanı varsa bu yol denenmelidir.⁵⁸⁸

c. Halkın Devlet Başkanıyla İlişkileri

Şehrezûrî devlet başkanının yönetiminde bulunan halka bir takım tavsiyelerde bulunur. Buna göre başkan ve diğer yöneticilerin riyâsetindeki halk başkana nasihat etmeli, toplumda övülen şeyleri yaymaya, ayıpları örtmeye ve dilini korumaya özen göstermeli, haraç ve cizye gibi vergilerini gönül rahatlığıyla ödemelidir. Başkanın emirlerine yapışıp yasaklarından titizlikle kaçınmalı, ona olan saygısını, utanma duygusunu yitirmemeli, çeşitli olaylarla karşılaştığında dinini, halkını, neslini ve ülkesini korumak için canla başla çalışmalıdır.

⁵⁸⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 101; krş. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 76-77; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 302.

⁵⁸⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 102-103; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 303-304.

Devlet başkanına hizmetle görevli olmayan bir kimsenin ona yaklaşmaması gerektiğini belirten Şehrezûrî, başkanla sohbeti ateşe girmeye ve yırtıcı hayvanlarla beraber olmaya benzetir. Başkanın yakınında olmak çoğu zaman insanı büyük sıkıntılara sokabilir. Bu nedenle devlet ricaline yakın olmayıp kendi halinde yaşayan insanlar yaşayış itibariyle en iyi konumdadırlar. Şehrezûrî bunu şu anekdotla destekler:

“Ziyâd b. Ebîh arkadaşlarına “Yaşam olarak insanların en iyisi kimdir?” şeklinde bir soru yöneltti. Cevap olarak bir kısım insanlar emir ya da onun benzeri olan yönetici vasfındaki topluluk; diğer bir kısmı da, mal sahipleri dediler. Ziyâd dedi ki; aksine ücretsiz olarak sığındığı bir evi, kendisine yeten hanımı, kendisini başkasına muhtaç bırakmayan rızkı olan bizim kendisini tanımadığımız ve kendisinin de bizi tanımadığı kişidir.”

Devlet başkanına hizmet eden kişiler de görevlerini yaparken bazı hususlara dikkat etmelidir. Buna göre hizmetle görevli kimseler görevlerini yerine getirme konusunda titiz olmalı, başkanın görüşleri doğrultusunda hizmetine devam etmeli, yaptığı işlerde onu övmeli, söylediklerini ve yaptıklarını güzele yormalıdır.⁵⁸⁹ Başkanın çevresinde yer alan vezirler, danışmanlar ve hocalar yumuşak huylu olup başkana faydalı yolları göstermeli, zararlı şeylerden de başkanı sakındırmalıdır. Başkanın yapacağı işlerin sonuçlarını ona göstermeli bunu yaparken emretme-yasaklama gibi üslûbunu aşan ifadelerden kaçınmalıdır. Başkanı dağın başından inen sele benzeten filozofumuz, selin istikametini tek seferde çevirmek isteyen kişinin büyük felaketlerle karşı karşıya kalacağını, bundan dolayı da başkanın fikirlerini tek seferde değiştirmenin mümkün olmayacağına belirtir. Bunun yolu özel sohbetler sırasında çeşitli temsillerle, öncekilerin başından geçen hikâyelerle onun fikrinin değiştirmeye çalışmaktır. Başkanın hizmetinde bulunanların dikkat etmesi gereken bir başka husus da sır saklamaktır. Bu kişiler sözlerinde ve davranışlarında dikkatli olarak onun sırlarını gizleme noktasında azâmî gayret göstermeli, söylenmesinde sakınca olmayan şeyleri dahi başkalarına söylemeyerek alıştırma yapmalıdır.

Başkanla ona hizmet eden kişi arasında bir anlaşmazlık ortaya çıktığında hizmet eden başkanı suçlamayıp kötülüğü kendi üstüne almalı ve onunla çeliştiği noktaları ortaya çıkarmamalıdır. Hizmet eden kişi başkanla herhangi bir meselede karşı karşıya geldiğinde kendi payını terketmeli; başkandan sürekli bir şey istemekten, doyumsuzluktan ve soru sormada ısrar etmekten kaçınmalıdır. Başkanın sevgisini kazanmanın asıl yolu onlardan menfaat yerine menfaatlerin sebeplerini talep etmek olduğunu bilmelidir. Hizmetçi başkanın ağzından çıkan bir sözle sahip olduğu bütün şeyleri harcayacakmış gibi kendini göstermeli,

⁵⁸⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 103; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 306-307.

başkanın azarlaması karşısında bile durumundan şikayetçi olmamalı, ortaya çıkan bu olumsuzluğu giderme noktasında yumuşak davranmalıdır. Burada en tehlikeli durum hizmetçinin kötü huylu ve zâlim bir idarecinin eline düşmesidir. Bu durumda o sanki iki ateş arasında kalmış gibi olur. Başkanın yaptıklarını hoş gördüğünde ve onunla birlik olduğunda dini, ona muhalefet ettiğinde dünyası tehlikeye girer. Bu durumdan ancak ölmekle, görevini bırakmakla, başkanı idare etmekle, durumunu muhafaza etmekle ya da vefâ göstermekle kurtulur.⁵⁹⁰

Filozofumuz Abdullah b. Mukaffa'nın âdâbından şöyle bir iktibas yapar:

“Kral, seni kardeş edindiye öyleyse köle ol. O, kendine yaklaştırmada sana paye veriyorsa sen de ona hürmetini arttır. İşlerin en büyüğü ve en ağırı sultanın vezirliğidir. Çünkü o makâmı elde etmede yarış çoktur ve sultanın yakınları o kişiye haset eder.”

Vezirlere de çeşitli nasihatlerde bulunan Şehrezûrî bu makamda bir çok kimsenin gözü olduğundan ve ele geçirmek isteyenlerin çokluğundan dolayı herkesin fırsat kolladığını hatırlatır. Bu durumda vezirlerin onlara üstün gelmelerinin en önemli adımı niyetin doğruluğudur. Vezir, kıskanç kişilerin tuzağı ile karşılaşırsa bu durumda işin farkında olmakla birlikte bunu belli etmemelidir. Efendisinin yanında kinini ve kızgınlığını asla göstermemeli, sohbet zamanlarında soru-cevap ve münazara esnasında vakâr ve yumuşaklık içerisinde olmalıdır. Hizmet eden yaptığı işleri başkanın kişilik özelliklerine ve arzularına göre düzenlemeli, onun istediği gibi hareket etmeli, görüşlerini onun onaylayacağı şekilde hesap etmeli, hatta görüşlerini kabul ettirmek için süslemelidir. Devlet başkanına hizmet etmesi mümkün olmayan kimsenin ona yaklaşmaması en uygun durumdur. Çünkü başkana hizmet eden kişi dünyevî ve uhrevî lezzetlere ulaşamamakla karşı karşıya kalabilir.⁵⁹¹ Şehrezûrî'nin yönetici-yönetilen arasında uyulması gereken kuralları o günün şartları itibariyle değerlendirmek gerekir. Hükümdarlığa dayalı bir yönetimde vezirlerin ve diğer hizmetlilerin sultana yaklaşımları devleti temsil ettiği cihetiyledir. Bu nedenle sultanın itibarının zedelenmesi aynı zamanda devletin itibarının zedelenmesine neden olacaktır. Dolayısıyla başkanın emrindekilere tavsiye edilen davranış kurallarını devletin itibarının korunmasına yönelik olduğu düşünülmelidir.

Şehrezûrî'nin halkın devlet başkanıyla ilişkilerini ele aldığı bu bölüm âdâb-ı muâşerâta dair ahlâkî-didaktik mahiyette kaleme alınan nasihatnâme ve siyasetnâme türü eserleri hatıra getirmektedir. Her ne kadar nasihatnâme türü eserler dinî ve tasavvufî gelenekte yapılması ve

⁵⁹⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 104-105; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 307-308.

⁵⁹¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 105; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 311.

yapılmaması gereken davranışları konu edinse⁵⁹² de bu eserlerde devletin yönetiminde dikkat edilmesi gereken davranış kuralları, halkın başkanla ilişkileri gibi konulara değinilmesi, çok miktarda atasözleri ve kıssalara yer verilmesi cihetiyle filozofumuzun konuyla ilgili kaleme aldığı bölümlerle benzerlik kurulabilir. Bu açıdan Şehrezûrî'nin çokça iktibaslar yaptığı İbnü'l-Mukaffâ'nın *Edebü'l-Kebîr* isimli eserinin kendisine iyi bir örneklik teşkil ettiğini söylemek mümkündür.⁵⁹³

Şehrezûrî'nin siyasete dair görüşlerini genel itibariyle değerlendirdiğimizde filozofumuzun Platon'dan başlayan gelenek içerisinde özellikle Aristo, Fârâbî ve Tûsî'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu siyaset teorisinin “yardımlaşma” ve “insanın sosyal bir varlık olması” temeli üzerine inşa edilmesi, kozmolojik yapıdaki hiyerarşik düzenin erdemli toplum için model olması, şehir türlerini erdemli ve erdemli olmayan şekilde ikiye ayrılması gibi özellikleri itibariyle Fârâbî'nin siyaset teorisiyle benzerlikler taşır. Fârâbî etkisinin bâriz bir şekilde kendini hissettirdiği bu siyaset teorisinin Yunan felsefî geleneğinden etkilendiğini kabul etmekle birlikte vahiy eksenli oluşu ve dinî kavramları kullanmak suretiyle özgün bir yönü olduğunu söyleyebiliriz.

IV. ADALET

İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesinin en temel kavramı hiç şüphesiz adalettir. Gerek bireysel ahlâkta gerekse aile ve toplum ahlâkında merkezî bir yere sahip olan bu kavram bireyin ahlâkının güzelleştirilmesinde itidal ve orta (*vasat*) manasında olup erdemlerin kazanılmasında denge işlevi görmekte, toplumsal manada sosyal hayatın düzene girmesinde esas alınan temel kriter olma özelliği taşımaktadır.

Adalet kavramı sözlükte “hak ve hukuka riayet etmek, dengelemek, iki şeyi birbirine benzer yapmak, hükmünde doğru olmak” gibi anlamlara gelir.⁵⁹⁴ Terimsel olarak ahlâkî erdem olmasının ötesinde oldukça geniş bir kullanım alanı vardır. Meselâ, İbn Miskeveyh adaleti tabîî, vaz'î (*pozitif, konulmuş*) ve ilâhî olmak üzere üç kısma ayırır. Tabîî adalet birlik ve bütünlük arzeden âlemdeki denge, uyum ve düzenin ilkesi olup bu, kozmik düzendeki adaleti gösterir. Vaz'î adalet yasama faaliyetiyle ilgili olup evrensel ve yerel hukukun ilkesini

⁵⁹² İskender Pala, ‘Nasihât-nâme’, **DİA**, c. XXXII, s. 409.

⁵⁹³ karşılaştırma için bkz. İbnü'l-Mukaffâ, **el-Edebü'l-kebir ve'l-edebü's-sağir**, Beyrut: Dârü'l-Cîl, trs., ss. 7-125.

⁵⁹⁴ Râgıp el-İsfehânî, **el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Halil Aytânî, Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1998, s. 329 - 330; İlhami Güler, **İman-Ahlâk İlişkisi**, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2010, s. 43.

oluşturur. İlâhî adalet ise metafizik âleme hükmeden denge ve düzen ilkesidir. Bunun dışında bir de ihtiyarî adalet vardır ki o da ruhun güçlerinin uyumlu işleyişinden doğan ahlâkî bir erdem olup manevî sağlığın teminatıdır.⁵⁹⁵ Bu tasnif İslâm ahlâk filozoflarının ufkunun derinliğini göstermesi açısından önemlidir. Zira bu tasnifte adaletin bireyin hayatından toplumsal hayata kadar uzantıları olduğunu, dahası, varlık düzeninin de adalet esası üzerine şekillendiğini görmekteyiz. Bir ahlâk kavramı olarak değerlendirdiğimizde ise adalet hem düşünme gücünün neticesinde ortaya çıkan nefsin bir erdemi hem de hikmet, iffet ve cesaret erdemlerinin bir arada uyum içinde olmasını sağlayan ölçülülük ilkesidir. Bu erdem sayesinde kişi önce kendi nefesine karşı insafli olmayı, başkasına insaf ettiği ölçüde ondan insaf beklemeyi tercih eder.⁵⁹⁶

İslâm ahlâk filozofları adaletin tarif ve tasniflerinde büyük ölçüde Platoncu yaklaşım sergiler. Bu yaklaşıma göre adalet bireysel manada ölçülülük, yiğitlik ve bilgelik erdemlerinin neticesi, toplumsal manada öteki erdemlerle birlikte devletin üstünlüğünü temin eden güçtür.⁵⁹⁷ Her bir toplumsal sınıfın gerçekleştirmekle mükellef olduğu erdem kılavuzluğunda işler yapması; askerin cesur, yöneticilerin bilge ve toplumun bütün kesimlerinin ölçülü olması adalettir.⁵⁹⁸ Dolayısıyla adalet hem devlette hem de kişide bulunması gereken önemli bir erdem olup bu cihetiyle adaletli devlet ile âdil insan arasında benzerlik bulunur. Nitekim devlet içerisinde adalet, her bir sınıfın kendilerine has erdemleri ortaya çıkarıp birbiriyle uyumlu hareket etmesiyle gerçekleştiği gibi tek bir insan için de adalet, nefsin kuvvelerinden birinin itidaliyle oluşan erdemlerin bileşiminin ortaya çıkardığı psikolojik uyum neticesinde kazanılır.

Adaleti bireysel, sosyal ve siyasî yönleriyle değerlendiren Şehrezûrî bireysel yönüyle kişinin kendi yetkinliğini kazanması ve yaratıcısına karşı sorumlulukları; sosyal boyutu itibarıyla aile, akraba ve diğer hemsinleriyle ilişkileri; siyasî olarak ise yönetici-yönetilen ilişkileri çerçevesinde ele alır. Filozofumuz adaletin bireysel boyutunda Platoncu “psikolojik uyum” anlayışına uygun şekilde özellikle İbn Miskeveyh ve Tûsî’den, sosyal ve siyasî yönüyle de Aristocu çizgide olup Fârâbî ve Tûsî’den önemli ölçüde etkilenmiştir. Yine filozofumuz eserlerinde adalet erdemini müstakil bir başlık altında değerlendirmemekle birlikte amelî hikmetin bütün şubelerini adalet temeli üzerine bina etmiştir. Filozofumuz eş-

⁵⁹⁵ İbn Miskeveyh, **Risâle fi mahiyeti'l-adl**, ed. M. S. Khan, Leiden: E. J. Brill, 1964.

⁵⁹⁶ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 27.

⁵⁹⁷ Platon, **Devlet**, s. 123, 433e.

⁵⁹⁸ Platon, **Devlet**, s. 124, 434d-435a.

Şeceretü'l-İlâhiyye'nin bireysel ahlâkla ilgili kısmında Platoncu bir yaklaşımla⁵⁹⁹; nefsin kendi yetkinliğini sağlayabilmesini melekî, behimî ve sebû'î olmak üzere üç gücüne karşılık gelen hikmet, iffet ve şecaat erdemleriyle bunların uyumundan ortaya çıkan adalete bağlar; erdemi de Aristocu bir yaklaşımla “iki erdemsizliğin orta noktası” şeklinde tarif eder Nefs, erdemlerinin ancak ifrât ve tefrîttan korunup orta ve itidal noktasında kalarak kazanır. Adalet hem hikmet, iffet ve şecaat erdemlerinin ortaya çıkmasında bir ölçülülük ilkesi hem de bu üç erdemden dışında dördüncü bir erdemdir.⁶⁰⁰ Görüldüğü üzere filozofumuz adaleti sadece erdemlerden biri olarak değil, erdemlerin bütünü olarak değerlendirir. Aynı şekilde adaletin zıddı olan zulüm de erdemsizlik olmakla birlikte erdemsizliklerin tümünü ifade eder. Adaleti gerçek orta (*vasatun hakikiyyün*) olarak niteleyen filozofumuz adaletin “orta” oluşunu diğer erdemlerden ayırır. Çünkü bu erdem diğer erdemleri de kuşatıcı ve kapsayıcıdır. Bununla birlikte özünde eşitlik ve orta olmayı barındıran adalet diğer erdemlerin oluşmasında da etkin olup o erdemlerden daha üstün ve yetkin bir erdemdir.

Kozmolojik düzenin temelinde de adaletin olduğunu vurgulayan Şehrezûrî varlık dairesinin ancak adaletle tamamlanacağını belirtir. Ona göre bütün çoklukların nispeti “bir”e döndüğü gibi bütün erdemler de adalet erdemine döner. Çünkü adalet birliğin gölgesidir. Yani birliğin gereği sebat ve devamlılık, çokluğun gereği de değişim ve bozulma olduğundan adalet denge ve birlik üzerine devamı gerektirir. Aynı şekilde nefsin güçleri de adalet ölçüsüne göre dengelenmediğinde ortaya erdemsizliklerden başka bir şey çıkmaz.⁶⁰¹ Adalet erdemi ile eşitlik (*musâvât*) arasında da irtibat kuran filozofumuz İbn Miskeveyh ve Tûsî'de gördüğümüz gibi⁶⁰² aradaki irtibatı Pisagorcu yaklaşımla⁶⁰³ açıklayarak adalet ve eşitliği musikîde olduğu gibi “farklılıkların düzeni” şeklinde değerlendirir. Âlemdeki bütün unsurlar arasında eşitlik bulunmakta olup, bunlar arasında eşitlik olmasaydı âlemin düzeni bozulurdu. Bu durumda adalet eşitlik ve birlik kavramıyla ilişkilendirilmiş olmaktadır. Zaten eşitlik bir şeyin başka bir şeyle bir olması olup birlikten kastedilen bir mana da budur. Bu yaklaşımıyla Şehrezûrî adaleti eşitliğe, eşitliği âlemdeki düzenle beraber birliğe, birliği ise Allah'ın birliğine bağlar.

⁵⁹⁹ bkz. Platon, **Devlet**, s. 116, 122; 427e, 432d.

⁶⁰⁰ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 10.

⁶⁰¹ Şehrezûrî adaletle birliği ilişkilendirdiği gibi İbn Miskeveyh de varlık sahasının adaletle göre tanzim edildiği ve bunun “bir”liğin göstergesi olduğunu ifade eder. İbn Miskeveyh'e göre tam varlık, mutlak ve gerçek olan “bir”dir. Yetkinliği de ifade eden “Bir” eksikliklerden uzak olup değişmez ve bizatihî iyidir. Varlığın olmaması ise yokluk olup yokluk da kötülükle eşitlenir. Âlemin adalet üzerine kurulu olması doğrudan varlık alanına, adaletin olmaması zulüm olup bu da doğrudan yokluk alanıyla ilgilidir. (İbn Miskeveyh, 'Risâle fi mâhiyeti'l-adl', **An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fi Mahiyat Al-adl li Miskawaih**, ed. M. S. Khan, E. J. Brill, Leiden 1964, s. 12-13.; akt: Hümevra Karagözoğlu, 'İbn Miskeveyh'te Adalet Erdemlerinin Siyasî Yansımaları', **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XIV, sy. 27 (2009/2), s. 101)

⁶⁰² İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 126; Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 113.

⁶⁰³ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, İzmir: Ege Üniversitesi Yay., 1995, s. 74-75.

Bu şekilde adalet Allah'ın birliğinin bir yansıması olarak görülebilir.⁶⁰⁴ Adaletle ilgili bir başka husus da göklerin ve yerin yani bütün varlıkların adalet üzere yaratıldığı gerçeğidir. Şehrezûrî'ye göre Allah adalete tümel şekilde işaret etmiştir. Zira varlıkların yaratılışı dört unsurdan itibaren nitelikleri güçleri itibariyle eşit ve adalete uygundur. Dolayısıyla kozmolojik düzen de adalet esası üzerine kurulmuştur. Şehrezûrî bu duruma Hz. Peygamber (s.a.v.), “Göklerin ve yerin ayakta durması adalet iledir” hadisiyle işaret eder.⁶⁰⁵ Kısacası âlemdeki her bir şeyde adalet olarak isimlendirilen bir denge mevcut olup dengenin olmaması adaletsizliği yani düzenin bozulmasını netice verir.

Adaleti “orta olma” (*vasat*) şeklinde niteleyen Şehrezûrî orta yolun sırat-ı müstakim olduğuna dikkat çeker. Bu yönüyle filozofumuzun şer’î bir ifade olan “sırat-ı müstakim” ile ahlâkî bir kavram olan “vasat”⁶⁰⁶ arasında ilişki kurduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla dinin emirleri ile ahlâkî erdemlerin aslında aynı kaynaktan beslendiği ya da ahlâkın menşeinin dinî tavsiyeler olduğu gibi bir sonuç çıkarmak da mümkündür. Bu orta yolu muhafaza etmenin zor olduğunu belirten filozofumuz yine şer’î bir yaklaşımla peygamberlerin ve erdemli insanların bu yolu takip ettiğini belirtir. Nitekim Hz. Muhammed’in “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol.”(Hud, 11/112) mealindeki ayet karşısında “*Hûd sûresi beni ihtiyarlattı.*”⁶⁰⁷ beyanıyla filozofumuz orta yolu takip etmenin zorluğuna dikkat çeker. Ancak bu orta yol muhafaza edildiğinde dünyevî mutluluğun yanında uhrevî mutluluk da kazanılır.⁶⁰⁸

Adalet diğer bütün erdemlerin kaynağı olup kişi bu erdem sayesinde fiilleri en erdemli şekilde yapar. Aynı zamanda adaletli kimse sadece kendi dünyasında erdemleri kazanmakla kalmayıp Allah’a karşı sorumluluklarını yerine getirerek davranışlarını O’nun yasasına (*nâmusu’l-İlâhî*) uygun bir şekilde yapar. Böylece hem kendi dünyasında hem de Yaratıcı’ya karşı sorumluluklarında adaleti kendisinde meleke haline getirerek erdemleri kazanmak suretiyle yapı itibariyle dengeli olur. Dolayısıyla adalet dengeli insanda meydana gelen nefsânî bir yapıdır. Bu yapı fiilden, bilgiden ve kuvveden farklı olup kendisinde adalet erdemi meleke haline gelmediği için haddizatında adaletli olmayan bir kimsenin bazen adalete uygun davranması adalet erdemi kazandığını göstermez. Aynı şekilde bir kimsenin nâdiren yaptığı, ya da potansiyel olarak ve bilgi itibariyle kendisinde bulunduğu adalete uygun herhangi bir

⁶⁰⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 47.

⁶⁰⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 55-56.

⁶⁰⁶ Şehrezûrî itidal ve adalet kavramını zaman zaman birbirinin yerine kullanmaktadır. Bu açıdan Kindî’den ayrılmaktadır. Nitekim Kindî adalet ve itidal kavramlarını birbirinden ayırarak adaleti, kişinin başkalarına yönelik erdemli davranışı ve ölçülü olması şeklinde tanımlarken, itidali kişinin kendisine yönelik ölçülü davranışı ve kuvvelerini ölçülü hale getirmesi şeklinde tanımlar. (Kindî, *Resâil*, s. 178)

⁶⁰⁷ Tirmizî, *Tefsir*, 57.

⁶⁰⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 10.

durum o kişinin adaletli olduğunu göstermez. Bu nedenle erdemleri ortaya çıkaracak adalet erdeminin kişide meleke haline gelmesi gerekir. Bununla birlikte gereğinden fazla adaletli olmak ise diğer erdemlerde olduğu gibi ifrât tarafını ortaya çıkaran bir erdemsizlik olmayıp bu aşırılık adaletten daha üstündür.⁶⁰⁹

Şehrezûrî akıl kuvvesini yüceltip ona özel bir önem verir. Nitekim insan akli sayesinde şehvet ve öfkesine hâkim olur ve tutkularının esiri olmaktan kurtulur. Aynı zamanda akıl, Allah'ın insana bahşettiği en önemli özelliktir. Bundan olsa gerek filozofumuz akıl kuvvesinin kişide üstün gelmesinin neticesinde Allah'ın halifesi olduğunu hatırlatır. Zâtında Allah'ın halifesi olan insan, ayırt etme kuvvesi (*temyîz*) ılımlılık (*i'tidal*) ve denge (*tesâvi*) ilkelerini bünyesinde barındırarak kuvvelere hâkim olduğunda erdemsizlikler ortadan kalkar. Nefsini bu şekilde dengeleyen kişi ailesi, dostları, diğer insanlar üzerinde şerefli hale gelir. Kişi bu şekilde adalette son noktaya ulaştığında Allah'ın dostu (*veli*) ve halifesi olur. Yaratılmışların en kötüsü ise ilk olarak kendisine, kardeşlerine ve kendisiyle alâkalı olan insanlara ve kendi cinsinin dışındaki diğer yaratılmışlara zulüm yapandır.⁶¹⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki Şehrezûrî bireysel ahlâk çerçevesinde adaleti yalın bir erdem olarak kabul etmekle birlikte hem hikmet, iffet ve şecaat erdemlerinin birleşmesinden meydana gelen bileşik bir erdem hem de bir ölçülülük prensibi şeklinde görmektedir. Bu manada gerçek adaletli insan kendi iç dünyasında uyum ve itidali sağladığı gibi kendi dışındaki başka varlıklara karşı davranışlarında adaleti gözeten kimse olup Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma özelliğini taşır.

Toplumsal Hayatta Adalet

Toplumsal hayatın düzene girmesi için adalet en temel esastır. Şehrezûrî sosyal hayatın düzenini sağlayan durumlarda adaleti Aristocu üç kanun anlayışına göre temellendirilir. Yani ilâhî kanun (*nâmusu'l-İlâhî*), yönetici (*hâkimü'l-insanî*) ve para adaletin toplumda korunması için gereklidir. Buna göre en büyük kanun Allah katında olup ikinci kanun olan yönetici onu örnek alır. Ekonomik ilişkilerde ise ölçüyü belirleyen paradır. Dolayısıyla toplumda adaletin tesisi kaynağını Allah'tan alan bir kanun -ki bu kanun insan için iyi ve faydalıdan başka bir şeyi istemez- bu kanunu uygulayacak dinin emirlerini uygulayan erdemli devlet başkanı ve ticarî ilişkileri düzenleyen para ile mümkündür.

⁶⁰⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 55; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 127.

⁶¹⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 56-57; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 129.

Orta dereceyi yani adaleti bilmek insanlar için zor olduğundan gerçekte adaleti ve eşitliği koyan birliğin olması gerekir ki bu, ilâhî kanundur. Dolayısıyla ilâhî kanun toplumsal ilişkilerde ölçüleri belirleyen ve itidali sağlayan her şeyin üstünde ana unsur olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın tabiatı itibariyle medenî olması geçimin ancak birbirine hizmet etme yani yardımlaşma ile mümkün olduğunu gösterir. Bu nedenle toplumda eşitliği ve dengeyi sağlamak için insanlar başka insanlara yardım eder. Meselâ marangoz işinin mahsulünü boyacıya, boyacı da kendi çalışmasını marangoza verir; bu ise denkliğin meydana gelmesini sağlar. Bazen marangozun yaptığı iş boyacınınkinden, boyacının yaptığı iş marangozun yaptığından daha çok ve nitelik itibariyle iyi olabilir. Bu durumda aracıya ve ayarlayıcı unsura ihtiyaç vardır ki o da paradır. Para insanlar arasında adaleti sağlayıp dengeleyici bir rol üstlendiğinden -Aristo'daki şekliyle- “sessiz âdil” (*âdilü's-sâmit*) şeklinde isimlendirilir. Sessiz âdil olan para aracılığıyla alışveriş yapanlar doğruluktan ayrıldıklarında düşünen âdilden yardım istenir; bu da hâkimdir. Netice itibariyle insanlar arasında ilâhî kanun, yönetici ve para olduğunda sosyal hayatta adaleti sağlamak mümkün olur.⁶¹¹ Şehrezûrî Aristo'nun “para âdil kanundur (*nâmusu'l-âdil*)”⁶¹² ifadesindeki “kanun”un (*nâmus*) onun dilinde idare etme (*tedbîr*) ve siyaset manasında olduğunu, bundan dolayı şeriata ilâhî kanun denildiğini hatırlatır. Aristo *Nikomakhos'a Etik*'te en büyük kanunun (*nâmusu'l-ekber*) Allah katından geldiğine ve bu kanunun diğer kanunlara rehber olduğuna işaret eder. İkinci kanun “yönetici” olup en büyük kanuna uyar. Üçüncü kanun ise ikinci kanuna uyar.⁶¹³ Üç kanun anlayışını İbn Miskeveyh⁶¹⁴ ve Tûsî⁶¹⁵ aracılığıyla Aristo'dan alan filozofumuz bunu bir ayetle kuvvetlendirir.

“Onlarla insanların adaleti yerine getirmeleri için kitabı ve mizanı indirdik ve yine kendinde büyük bir kuvvet ve insanlar için fayda olan demiri indirdik.” (el-Hadîd, 57/25)

Kınalizâde ayetteki “kitap” kelimesinin ilâhî kanuna, “mizan”ın alışverişte dengeyi sağlayan paraya, “demir”in ise keskin kılıcı ile ülkeleri elinde tutan hükümdara işaret ettiğini ifade eder.⁶¹⁶ Farklı şeyleri eşitleyen para olmadığında ticarî işlerde ortaklık bozulur ve bu durum düzensizliğe neden olur. Paranın azaltılıp arttırılmasıyla denge ve eşitlik sağlanarak toplumsal adalet sağlanmış olur. Özetle ifade edecek olursak toplumun huzuru için sosyal

⁶¹¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 49; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 126-127; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 115.

⁶¹² Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 99.

⁶¹³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 50; krş. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 97-98; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 127; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 115.

⁶¹⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 126-128.

⁶¹⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 114-115.

⁶¹⁶ Oktay, *Kınalizâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 29.

adaletin zorunluluğuna işaret eden Şehrezûrî bunun yukarıda geçen üç kanun sayesinde mümkün olduğunu ifade eder.

Yukarıda zikredilen adalet esaslarına uyulmadığında dünyanın düzeni bozulur ve sosyal hayatta zulüm ve haksızlık ortaya çıkar. Zulmün ortaya çıkmasına neden olan zâlimler, uygulamalarının neticesinde medeniyetsizlik şeklinde nitelendireceğimiz bir çok olumsuzlukların doğmasına sebep olur.⁶¹⁷ Şehrezûrî –seleflerindeki gibi- dünyanın imârı için üç tür âdil olduğunu belirtirken zıddı olarak üç tür zâlim yani üç tür adaletsizlikten bahseder. Bunlardan birincisi büyük adaletsizliktir, bu İlâhî kanuna uymamaktır; ikincisi orta adaletsizliktir ki bu yöneticiye itaat etmemektir. Şehrezûrî bu adaletsizliği ortaya çıkması muhtemel karışıklıkların en büyüğü olarak nitelendirir. Üçüncü tür adaletsizlik ise, küçük adaletsizlik olup bu da paranın hükmünü yerine getirmemektir. Bunun neticesinde mal gasbı, hırsızlık ve ihanet gibi zulüm çeşitleri ortaya çıkar.⁶¹⁸ Şehrezûrî Aristo’dan iktibasla kanuna sarılan kişinin eşitlikle davranıp adalet yoluyla iyilik ve mutluluğu kazanacağını ifade eder. İlâhî kanun iyiliği ve bozgunculuktan (*fesâd*) korunmayı emreder. Savaşta düzeni korumak için cesareti, şehvete dayalı gûnahtan korunmak için de iffeti emreder. Bu İlâhî kanuna uyulduğunda toplumun bireyleri erdemsiz davranışlardan uzaklaşıp erdemli davranışları yapmaya başlar.⁶¹⁹

Şehrezûrî adaletin kişinin kendisinden başlayarak yakından uzağa doğru toplumun bütün kesimlerine uygulanması gerektiğini vurgular. Ancak bu sayede toplumda adaletin sağlanması mümkün olur. Bu ise bütün erdemli davranışların toplumun bireyleri tarafından yapılmasıyla sağlanır. Çünkü Şehrezûrî adaleti erdemlerden biri olarak görmekle birlikte erdemlerin tamamı olarak değerlendirir. Zulüm de aynı şekilde erdemsizliklerden biri olmakla beraber erdemsizliklerin tamamıdır. Dolayısıyla bireyin kendi dünyasından topluma uzanan bütün alanlarda erdemler kazanıldığında adalet sağlanmış olur. Bu açıdan bakıldığında erdemsizliğin yaygınlaşması toplumda zulmün de yaygınlaşacağını gösterir. Özellikle bazı zulüm çeşitleri toplumda diğerlerinden daha açık bir şekilde görülür. Genellikle alışverişlerde, ticarî ilişkilerde ortaya çıkan bu zulüm türleri hırsızlık, aldatma ve yalan yere şahitlik gibi örnekleriyle toplumda tezâhür eder.⁶²⁰

⁶¹⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 50; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 128; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 116.

⁶¹⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 51; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 117.

⁶¹⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 51; krş. Aristo, *Nikomakhos’a Etik*, s. 90-94, 1129a-1130b.

⁶²⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 51; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 128.

Toplumsal hayatta düzenin bozulup zulmün artmasının önemli sebeplerinden biri olarak herkesin gayretini kendi menfaatini elde etme gayesine hasrettiğine dikkat çeken Şehrezûrî, böyle bir toplumda birçok kimsenin kendi menfaatlerini elde etmek için şehvet ve öfkelerinin kurbanı olduğunu belirtir. Bu şekilde zamanla oluşan düşmanlık toplumda hâkim olmaya başlar ve toplum bozulmaya yüz tutar. Düzenin bozulması haddizatında Allah'ın rahmetine uygun olmadığından düzenin tekrar sağlanması hayatî öneme sahiptir. Bu nedenle ilâhî kanunları yapıp uygulayacak, insanlar içerisinde en şerefli olan kimselerin seçilmesi gerekir. Şehrezûrî burada peygamberlik müessesesinin gerekliliğine dikkat çekerek peygamberlerin getirdiği hükümlerin ilâhî yönüne, mucizevî oluşuna, geçmiş ve geleceğe dair haberler vermesine ve hikmetli sözlerine özellikle vurgu yapar. Bu şer'î kanunların yanında peygamberlerin gösterdiği mucizeler de onların getirdiği mesajların doğruluğunu tasdik eder. Dolayısıyla peygamberler adaleti sağlayıp toplumun bozulan düzenini tekrar inşa etmek için en güvenilir kaynaklardır. Şer'î kanunların insanları yetkinleştirme yönüne de vurgu yapan Şehrezûrî, duyuşsal lezzetlere önem veren toplumun önemli bir kısmının yetkinleşmesi için dinî emirlerin sevap ve günah cinsinden değerlendirilmesi suretiyle insanların bu emirlere daha fazla uyması ve bu şekilde terbiye edilerek topluma kazandırılması gerektiğine dikkat çeker. Böylece toplumsal hayatta kaynağı ilâhî olan kanun ve düzenlemelerle toplumun huzur ve refahı artmış olur.⁶²¹ Adaletli yönetici de toplumda eşitlikle hükmederek kötülükleri ortadan kaldırmakla yeryüzünün halifesi olur. Yalnız bu görevin ifâsında câhil şehirlerin başkanlarında olduğu gibi servet ve soy üstünlüğü değil; erdemli şehrin başkanındaki gibi hikmet ve adalete dayanıp şehrin imârı için çalışması gerekir.⁶²²

Şehrezûrî'ye göre zararlara yol açan dört çeşit sebep vardır. Bunlardan birincisi hazda aşırıya sapmayı doğuran şehvet duygusu, ikincisi zulmü doğuran kötülük, üçüncüsü üzüntüyü doğuran kasıtsız kötülük (hata), dördüncüsü kederi doğuran şaşkınlık ve bahtsızlıktır.⁶²³ Filozofumuzun özet olarak ifade ettiği zararlar ve sebeplerini Tûsî ayrıntılı şekilde şöyle açıklar:

“Şehvet duygusu, başkasına zarar verdiği için kişinin bu zararlardan zevk alması düşünülemez. Başkalarına kasten zarar veren kötü kimseler ise şehvetten zevk alırlar. Hata, başkasının zarar görmesine kasten sebep olmadığı için haz almayı gerektirmez. Burada kasıt atılan okun kazara birine isabet etmesi gibi başka bir fiille ilgili olup zarar dolaylıdır. Bu

⁶²¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 545-546.

⁶²² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 50; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 117.

⁶²³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 52; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 129; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 117-118.

durum ise, üzüntünün doğmasına neden olur. Bahtsızlıkta eylemin ilkesi bahtsız kişinin kendisi dışındaki bir sebeptir. Bir kişinin başkasının bindiği eğitimsiz bir atın çarpması sonucu yaralanması veya ölmesi böyledir. Binici bundan dolayı suçlanmamalıdır. Fakat iradeye bağlı sarhoşluk, öfke ve kıskançlık nedeniyle yapılan çirkin fiiller ceza gerektirir.”⁶²⁴

Şehrezûrî, Hakîm-i Evvel olarak tavsif ettiği Allah’ın adalet bağlamında insan fiillerini üçe ayırdığını belirtir. Bunlardan ilki hayatı veren ve bütün varlıkların vücudunun kendisine tâbi olduğu Allah’a karşı sorumluluklardır. Bu işlerde adalet, kişinin Yaratıcı ile arasında gücü nispetinde en erdemli yolu takip etmeyi gerektirir. Yani alışverişte olduğu gibi günlük hayata dair işlerde adalet şartları yerine getirildiği gibi Allah’ın sınırsız nimetleri ve ihsanları karşısında şükür borcu ödendiğinde Allah’a karşı sorumluluk yerine getirilmiş olur. Bu alanda adalet yapılan işlerin karşılığında mükâfat ve ceza olduğu bilinciyle ihmal gösterilmeksizin çalışmayı gerektirir. Kişi Allah’ın kendisine verdiği nimetleri düşündüğünde yıldızların ve gezegenlerin hareketlerinden başlayarak insanın farklı unsurlardan oluşmasına, diğer ifadeyle makro âlemden mikro âleme kadar her bir varlıkta kendisini hayrette bırakacak ölçüde sayılamayacak kadar nimetlerin olduğunu görür. Bu şekilde Allah’ı tanıma (*ma’rifetullah*) hedefine yönelerek özellikle metafizik meselelerde tefekkür etmek ve nefsin tezkiyesi için mücadelede bulunmak suretiyle Allah’ın hakkı olan övgü ve şükürü yerine getirir. Böylece irfânî yetkinliğe ulaşarak tevhid inancını sağlamlaştırmış olur. Filozofumuz Allah’a yönelik vazifenin tek bir yönünün olmayıp insanların bilgi ve doğalarına göre bir çok çeşidinin bulunduğunu belirtir.⁶²⁵

Tûsî’de olduğu gibi Şehrezûrî de adaletin tâlî erdemleri arasında ibadeti de sayar. İbadet sayesinde kişi Allah’a karşı sorumluluğunu yerine getirerek Allah’la olan münasebeti çerçevesinde adaleti sağlamış olur. Buna göre filozofumuz “sonraki dönem filozofları” dediği kimselerin üç çeşit ibadetten bahsettiğini ifade eder. Bunlardan birincisi namaz ve oruç gibi bedenle yapılan ibadetler, ikincisi Allah’ı övmek ve birlemek, doğru inanca sahip olmak, O’nun hikmetinden ve cömertliğinden pay almak gibi nefisle ilgili ibadetler, üçüncüsü ise insanî ilişkilerde özellikle ticaret, tarım, nikâh ve emanete riayet gibi halkla ortaklaşa yapılan işlerle ilgili olanlardır. “Ehl-i tahkik” şeklinde isimlendirilen grubun ibadetleri ise Allah’a inancın tam olması, doğru söz ve sâlih amel olmak üzere üç türdür. Bu ibadetlerden her birinin vaktinden ve şartlarından dolayı farklı açıklamaları olduğunu belirten Şehrezûrî bu

⁶²⁴ bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 115-118.

⁶²⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, c. II, s. 52-53.

açıklamaları peygamberler ve bilginlerin yaptığını belirtir. Buraya kadar sayılan ibadetleri ve Allah'a karşı sorumlulukları kişilerin koruyup emirlere tâbi olması gerekir.⁶²⁶

Allah'a yakınlığa bağlı olarak makamları beş sınıfta ele alan filozofumuza göre “makâmü'l-evvel” kesin bilgi sahibi olan (*ehlü'l-yakîn*) filozof, âlim ve müctehidlerin makamı; “makâmü'l-muhsinîn”, ilmin yetkinliğiyle birlikte amelle süslenmiş ve sayılan erdemlerle vasıflanmış iyilik ve ihsan sahiplerinin makamı; “makâmü'l-ibrâr”, insanların yetkinleştirilmesine çalışan, halkın ve ülkelerin ıslahıyla uğraşan iyilerin makamı; “makâmü'l-muhlisîn”, kurtuluşa eren hâlis kimselerin makamıdır. Bu mertebenin sonu ise birlik (*ittihad*) makamıdır.⁶²⁷ Sayılan bu makamları elde etmek için kişide dört özellik bulunmalıdır. Bu özellikler makamları talep etme konusunda istekli ve hırslı olma, hakiki ilimlere ve yakînî bilgilere kanaat etme, gücü yettiği kadarıyla erdemlere yönelmedir. Bu, aynı zamanda “Hak Teâlâ ile ittisale götürülen sebepler” şeklinde de isimlendirilir.⁶²⁸ Bu şekilde filozofumuz Allah'a karşı sorumlulukların sadece metafizik düzlemde inanç ve ibadet boyutlu olmayıp günlük hayata dair yaptığı iyi ve yararlı davranışların da sorumluluk kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Aynı şekilde Allah'tan uzaklaşmaya neden olan hususlar içerisinde pratik hayata dair yapılan kötü işleri de sayar. Buna göre Allah'tan uzaklaşmanın sebepleri şöyledir: Allah katında yüz çevirmeye yol açan düşüştür ki bunu küçümseme takip eder. Perdelenmeyi gerektiren düşüştür ki bunu hafife alma takip eder. Kovulmayı gerektiren düşüştür ki bunu hoşlanmama (*makt*) takip eder. Allah'tan uzak olmayı gerektiren düşüştür ki bunu nefret (*buğz*) takip eder. Allah'tan uzaklaşmaya neden olan ebedî bahtsızlık (*şekâvet*) sebepleri ise; tembellik ve ömrün boşa geçmesi, nefsin hayır eğitimi ile eğitilmemesinden ve nazârî gelişimi terk etmekten dolayı ortaya çıkan bilgisizlik ve ahmaklık, nefsin şehvete engel olmadığı durumlarda ortaya çıkan arsızlık ve ahlâksızlık, çirkin şeylere devam etme ile nefsin erdemsizliklere rıza göstermesidir.⁶²⁹

Şehrezûrî adaletin uygulanması gereken alanlardan ikincisi olarak sosyal hayata vurgu yapar. Buna göre kişi, hemcinslerinin haklarını gözetme, yöneticilere saygı ve hürmet gösterme, emanetleri koruma gibi sosyal hayata dair konulara dikkat etmelidir. Adaletin bu yönünün insanî ilişkiler çerçevesinde günlük hayatla ilgili hususlar itibariyle üç ciheti vardır.

⁶²⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 53-54; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 133-134; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 122.

⁶²⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 54.

⁶²⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 54; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 135; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 123.

⁶²⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 54; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 136-137; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 123-124.

Bunlardan birincisi mallar ve ihsanlarla, ikincisi muamelâta dair konular ve takas usûlü alışverişlerle, üçüncüsü de siyaset ve yönetim türleri gibi durumlarla ilgili olan adalettir.

Birinci türde kişinin bir maldan alacağı pay onun sahip olduğu derecenin değerine ve hakkı olan mala göredir. Yani kişinin mala olan nispeti, benzer durumdaki kimsenin aynı miktardaki mala olan nispetine benzediğinden bu mal onun hakkıdır ve ona verilmelidir. Bu oran, sayılardaki ayırık (*munfasıl*) orana benzer. İbn Miskeveyh ve Tûsî bu durumu basit bir örnekle açıklar. Buna göre iki farklı kısma bölünmüş olan bir çizginin bu kısımlarının birbirine eşit olmaları istenildiğinde bu kısımlardan daha uzun olandan belli bir miktar kesilip kısa olana eklenir ki böylece onlar arasındaki fazlalık ve eksiklik ortadan kaldırılarak eşitlik sağlanmış olur. Aynı şekilde hafif ve ağır olan şeylerde ağır olandan alınıp hafif olana ilave edilirse eşitlik meydana gelir.⁶³⁰ İkinci türde bazen ayırık, bazen de bitişik (*muttasıl*) oran vardır. Ayırık oran, dokumacının elbiseye oranının marangozun sandalyeye oranı gibidir. Elbise ile sandalye takas usûlüyle değiştirildiğinde aralarındaki takasta mal farklılığına rağmen haksızlık olmaz. Bitişik oran elbisenin parasal değerine oranı ile bu parasal değer sandalyeye oranındaki durum gibidir. Elbise ile sandalye değiştirildiğinde aralarında yine haksızlık olmaz.⁶³¹ Adaletin üçüncü türündeki oran geometrik orana benzer. Bu türde bir kimsenin kendi mertebesine nispeti, başka birisinin onun mertebesine nispeti gibidir. Fârâbî ve İbn Miskeveyh'te görülen ve Pythagorasçılara kadar götürülmesi mümkün olan bu anlayışa göre; şahıslardan biri haksızlık edip zarar vermekle eşitliği bozsa önceki dengenin ve yeterliliğin sağlanması için aynı insana da bu oranda haksızlık edilmesi gerekir.⁶³² Özellikle üçüncü durum için devlet yöneticisine ihtiyaç duyulabilir. Çünkü insanların aşırı arzu ve hevesleri güçler çatışmasına neden olur. Bunun neticesinde toplumun huzurunu bozacak kaos ve karışıklıkların ortaya çıkması muhtemel olup bu kaos ortamını gidererek yasayı uygulayacak adaletli bir yönetim tesisine ihtiyaç vardır. Bu ise erdemli bir yönetici sayesinde mümkün olur.

⁶³⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 47; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 124-125; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 113-114.

⁶³¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 49; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* s. 124-125; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 114. Aristo alışverişteki adaleti şu örnekle açıklar: A bir mimar, b bir ayakkabıcı; c bir ev, d ise bir ayakkabı olsun. O zaman mimarın ayakkabıcıdan onun yaptığını alması, ona da kendininkini vermesi gerekir. Şimdi eğer ilkin oranlamaya göre eşit olan bu alışveriş yapılırsa, sonra da buna karşılık verilirse o zaman söylediğimiz olur. Yoksa eşitlik sağlanmaz, ilişkileri de devam etmez.(Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 98-99, 1133a.) Dolayısıyla değiş-tokuş usûlüne dayanan alışverişte öncelikle değiş tokuş yapılan ürünler eşitlenmelidir.

⁶³² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 48-49; krş. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 98; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 125-126; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 113-114.

Şehrezûrî adaletin uygulandığı alanlara ilişkin tasnifte üçüncü olarak kişinin atalarına karşı borçlarını ödemesini, vasiyetlerini yerine getirmek sûretiyle görevlerini ifa etmesini sayar.⁶³³

İbn Miskeveyh'e kadar ulaşan bir görüşü filozofumuz da tekrar ederek mesleklerin niteliğinin adaletin tesisi için önemli olduğuna dikkat çeker. Buna göre toplumda bazı meslek gruplarının çalışmaları diğerlerinin çalışmalarına denk tutulamaz. Yani çoğu zaman nicelik itibarıyla çok emek sarfeden bazı meslek erbabı nitelik itibarıyla az iş yapmış sayıldığı gibi, nitelik itibarıyla çok çalışıp nicelik itibarıyla az iş yapmış olanlar da aslında çok iş yapmış sayılır. Meselâ, mühendisin az bir gayreti diğer çalışanları çok zahmetli işlerden kurtardığından birçok işçinin çalışmasından, ordu komutanının aldığı tedbirler büyük tehlikelerden kurtardığından askerlerin çarpışmasından daha değerlidir.⁶³⁴

Siyâsî alanda adaletin uygulanması konusunda ise filozofumuz ilk olarak devlet başkanlarının halkına karşı sorumluluklarına dikkat çeker. Buna göre sultanın en önemli görevlerinden biri halkın şartlarını dikkate alarak toplumu adalet kanunlarına göre idare etmektir. Adalette birinci şart çeşitli halk sınıfları arasında denkliği sağlamaktır. Halkın adaletten eşit derecede faydalanması -vücudun dört unsuru arasındaki uyumda olduğu gibi- insanın sağlıklı olabilmesi için toplum içindeki dört sınıfın uyumlu olmasıyla mümkündür. Uyumlu (*mu'tedil*) toplumun inşa edilebilmesi için toplumda dört sınıfın olması gerekir. Bunlardan birincisi kalem erbabı olan bilginler, fakihler, kadılar, matematikçiler, mühendisler, doktorlar, kâtipler, şairler ve müneccimlerin içinde bulunduğu sınıftır. Dinî ve dünyevî işlerin düzenlenebilmesi ve devamlılığının sağlanması kalem erbabına bağlıdır. Onlar dört unsurdaki su gibidir. İkincisi savaşçılar, mücahitler, gaziler, devletin muhâfızları ve başkanın yardımcılarının içinde bulunduğu gruptur. Bu grubun varlığı ile dünyanın düzeni sağlanır. Onlar dört unsur içindeki ateş gibidir. Üçüncüsü memurlar ve ticaret ehli olup bir bölgeden diğerine kumaş taşıyan tüccarlar gibi, sanat ve meslek erbabı, vergi tahsildarları bu grup içerisinde yer alır. Bu grubun desteği olmadan insanların hayatlarını devam ettirmeleri mümkün değildir. Bu grup hava gibidir. Dördüncüsü herkes için azık tertip eden çiftçilerdir. Dört unsur içerisinde toprak gibi olan bu grubun gayretleri olmadan insanların yaşayabilmeleri mümkün değildir.⁶³⁵

⁶³³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 52; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 131; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 118-119.

⁶³⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 50; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 116.

⁶³⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 97.

Filozofumuzun Platoncu bir yaklaşımla⁶³⁶ insan bedeniyle devlet arasında benzerlik kurduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu benzerlikten hareketle insandaki unsurların bir kısmının diğerlerine baskın olmasıyla bedendeki uyum bozulduğu gibi bu dört sınıftan birinin üstünlüğü durumunda toplumun dengesinde sapma meydana gelip karışıklıklar ortaya çıkar.⁶³⁷ Bu dengesizliğin ortadan kalkması için her sınıf temel bir erdem olan yardımlaşma bilinciyle hareket etmelidir. Nitekim konuyla ilgili eski filozofların “Çiftçilerin erdemi yaptığı işlerde yardımlaşma, tüccarın erdemi mallarda, sultanların erdemi siyasî görüşlerde, filozofların erdemi ise hakiki hikmeti elde etmede yardımlaşmadır. Sonrasında bu grupların her biri elbirliği ile şehirlerin mâmur olması için yardımlaşsınlar.”⁶³⁸ ifadelerine yer veren filozofumuz toplumsal huzur, refah ve kalkınma için meslek gruplarının önce kendi içinde sonra diğer meslek gruplarıyla yardımlaşmasının önemine dikkat çeker.

Adalette ikinci şart devlet başkanının halkın durumuna ve eylemlerine bakıp herkese liyâkat ve kâbiliyetlerine uygun vazife vermesidir. Bu yönüyle insanlar iyilik ve kötülük karşısındaki tutumlarına göre beş sınıfa ayrılır:

⁶³⁶ Bu yaklaşım filozofumuz gibi diğer İslâm filozoflarını da etkilemiştir. Meselâ Fârâbî bu metafordan hareketle devletin organlarını insan vücudunun organlarına benzetir. İnsan vücudunda ilk teşekkül eden kalptir. Sonra kalp, diğer organların teşekkülüne, kuvvetlenmelerine ve mertebelerine göre yer almalarına sebep olur. Şayet organlardan birisinde bozukluk olursa kalp bu bozukluğu giderecek vasıtayı ona yollar. Devletin oluşumunda da ilk önce bir başkan var olmalıdır. Başkan devletin kurulmasına sebep olacak bütün insanları bir araya getirir. Devletin organlarından biri aksayacak olsa bu aksaklığı giderecek vasıtayı ona yollar. Fârâbî kalbin vücudun reisi olduğunu beyinin reisliğinin de kalbin altında olduğunu ifade eder. Beyin bir konak kâhyasıdır. Kâhya konak sahibine hizmet eder. Konağın hizmetçileri kâhyanın emrinde oldukları halde konak sahibinin amaçlarına uygun hizmet ederler. Netice itibarıyla vücutta kalbin konumu ne ise devlette başkanın konumu odur. (Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, s. 120-122.) Aynı şekilde Gazzâlî de insan bedenini ülkeye, beden bir parçası olan kalbi devlet başkanına, aklı da başkan olan kalbin yardımcılarına benzetir. Bedenin kuvvetlerini ve diğer organlarını ise sanatkâr ve işçilere benzetir. Devletin ömrünün uzun ve sağlıklı olması için de, devlet yönetiminin ve yönetilen halkın uyum içerisinde olmaları şarttır. (Gazzâlî, **Kimya-yı Saâdet**, trc. A. Faruk Meyan, İstanbul:Bedir Yay. 1969, s. 28-29.) Benzer bir yaklaşımı İbn Arabî'nin *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinde de görmekteyiz. Burada müellif, insan bedenini şehre benzeterek “memleket-i insaniye” olarak isimlendirmiştir. “Memleket-i insaniye” de halifenin yeri kalp, onun veziri ise akıldır. “Memleket-i insaniye” ile “memleket-i dünyeviyye”yi mukayese eden müellif “insan-ı kâmil” ile “ideal devlet” arasında da benzer bir ilişkinin olduğunu belirtir. Dolayısıyla tasavvuf ile siyaset arasında farklı bir sentez ortaya koyar. Devlet idaresinin mükemmel bir şekilde yapılabilmesi için imamın yapması gerekenler ile beden yöneticisi olan ruhun kemâle erişmesi için yapması gerekenler arasında analogik bir bağ kurulmuştur. Dolayısıyla mükemmel bir devlet yapısını sağlıklı bir insanın uzuvlarıymış gibi tasavvur eden İbn Arabî aynı zamanda yetkin insanı da tanımlamış olmaktadır. (İbn Arabî, **Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, trc.: Ahmed Avni Konuk, haz: Mustafa Tahralı, İstanbul: İz yay., 2001, s.105-113; Zeliha Öteleş, **Ahlâk ve Siyaset Felsefesi Açısından Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrâtü'l-İlâhiyye'nin Karşılaştırılması**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007, s. 59-60)

⁶³⁷ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 97-98; krş. Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, s. 295-296. Nitekim Platon da insan nefsinin güçleriyle devletteki sınıflar arasında benzerlik kurar. Buna göre insan nefsinin düşünme, öfke ve şehvet gücünün itidali olan bilgelik, yiğitlik ve ölçülülükte birlikte aralarında adaletinde bulunduğu dört erdem, devlet nazariyesinde dört sınıfa tekabül eder. Buna göre bilgelik erdemi filozof yöneticilere yiğitlik erdemi koruyuculara, ölçülülük erdemi üretici sınıfa karşılık gelir. Adalet ise bu üç temel erdemle ilişkilendirilerek yönetim, koruma ve üretim sınıfları arasındaki uyumdan ortaya çıkar. Her üç sınıfın kendi işlerine bakıp işlerine yoğunlaşması adalet olarak nitelendirilir. Toplumda hiyerarşik biçimde düzenlenen bu sınıflardan her birinin diğerinin işine karışması ve görevlerini ihmal etmesi adaletsizlik olur ve bu durumda devletin yıkılmasına neden olur.(Platon, **Devlet**, s. 123-124, 433a-434b.)

⁶³⁸ Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, c. II, s. 98.

a) Tabiatı itibariyle iyi olanlar: Yaratılışça en büyük başkana benzeyen bu insanların başkanın en yakınında olmaları gerekir. Bu kimselere ikram edilmeli, saygı gösterilmeli ve halkın başkanı nazarıyla bakılmalıdır.

b) Tabiatı itibariyle iyi olup başkalarına iyilik yapmayanlar: Bu gibi insanlara kendilerindeki hastalıkların giderilmesi için değer verilmeli ve çeşitli ikramlarda bulunulmalıdır.

c) Tabiatı itibariyle ne iyi ne de kötü olanlar: Bu grubun kâbiliyetleri ölçüsünde yetkinliğe ulaşmaları için övülen davranışlara teşvik edilmelidir.

d) Tabiatları itibariyle kötü olup kötülükleri başkasına bulaşmayanlar: Bu topluluğun alçak görülmeleri ve durumlarının küçümsenmesi gerekmele birlikte tabiatlarını düzeltmek ve güzel şeylere yönlendirmek maksadıyla vaaz ve nasihatlerle güzel davranışlara teşvik edilmelidir. Yoksa zillet ve alçaklık içinde kalırlar.

e) Tabiatları kötü olup kötülüklerini başkalarına bulaştıranlar: Bu gruptaki insanlar halkın en değersizleri olup tabiatları en büyük yöneticinin tabiatına zıttır. Onlarla diğer dört sınıf arasındaki ayrılık öz itibariyle (*zâtî*) bir ayrılıktır. Bu gruba giren kişilerin çeşitli mertebeleri olup bazısının eğitim ve yasaklama gibi yollarla halleri düzeltilmeli, halleri düzeltilmesi mümkün olmayanlar içinde başkalarına zarar vermeyenler toplum tarafından idare edilmeli, başkalarına zarar verenlerin ise kötülük yapmaları engellenmelidir. Kötülüklerinin giderilmesi için suçlarının derecesine göre farklı yöntemler uygulanmalıdır. Bu yöntemler sırasıyla hapsedilerek halkın arasına karışmasını engelleme, yapacakları bedensel tasarruflardan alıkoyma, sürgün yoluyla toplum hayatından uzaklaştırılma şeklindedir.⁶³⁹

Şehrezûrî kötülükte halkı bozmaya kadar aşırıya gidenlere verilecek ceza konusunda eski filozofların fikir ayrılığına düştüklerini belirtir. Bu görüşler içerisinde en önde geleni el, ayak gibi bir uzvun kesilmesi ya da kötülüğe âlet olan duygunun işlevsiz hale getirilmesidir; ölüm cezası ancak bilfiil suç işleyenlere verilir. Bu konuda Fârâbî'yi takip eden Şehrezûrî'ye göre temel kural doktorların hastanın bir uzvunun tedâvisinde bütün azaları dikkate almasında olduğu gibi suçluyu cezalandırırken bütün halkın yararının gözetilmesidir; sonrasında özel yararlar dikkate alınabilir. Şayet hastanın uzvu kaldığında bütün bedenin sağlığı tehlikeye girecekse o uzvun kesilmesi gerekir. O uzvun kalmasının diğer uzuvlara zararı yoksa ıslahına çalışılmalıdır. Aynı şekilde devlet başkanı da halkının bireylerinin tamamını dikkate alarak

⁶³⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 98-99.

suça bulaşan kişinin topluma zarar verme ihtimalinin derecesine göre önlem almalıdır. Bedeni tedâvi edenin doktor, ruhları tedâvi edenin yönetici olması gerekliliğinden dolayı bu işi yöneticiler yapmalıdır. Bu nedenle siyaset sanatına sahip yönetici insanların iyi eylemlere yönelip kötü eylemlerden kaçınmalarını sağlamak, toplumda iletişim ve yardımlaşma kanallarını açmak gibi toplumsal hayat için lüzumlu faaliyetleri yapmayı gaye edinmelidir.⁶⁴⁰

Adalette üçüncü şart ise; toplumdaki her sınıf arasında uyum ve denkliğin sağlanması için herkese kabiliyetine göre vazife verilmesi ve ortak gelirlerin liyâkat ve kabiliyet esasına göre dağıtılmasıdır.⁶⁴¹ Gelirlerde herkesin bir payı olmakla birlikte herkese hak ettiği kadar fazlasını ya da eksikliğini vermek zulümdür. Fazla verildiğinde başkasına haksızlık, az verildiğinde ise verilen kişiye haksızlık yapılmış olur. Devlet başkanı bu gelirler dağıtıldıktan sonra gelirleri korumalı, halkın faydasına uygun bir şekilde kullanmalı, şayet kullanmazsa bedelini ödemelidir.⁶⁴² Toplumdaki bireylere hak ettikleri paylar verildikten sonra başkan, artan gelirlerden halkına ikramda bulunarak ihsan ve cömertliğini göstermelidir. Şehrezûrî adaletten sonra en büyük erdem olan ihsan olduğuna dikkat çekerek başkanın ikramla cömertliğini gösterirken de bireyler arasında adaleti gözeterek hak ettiği miktarına göre dağıtması gerektiğini belirtir. Yine bu dağıtımda başkan heybetini (başkana karşı korku hissi) korumalı ve hikmete uygun davranmalıdır.⁶⁴³ Nitekim şehri insan bedenine benzetme metaforunda olduğu gibi insan bedeninin ayakta durması nefisle, nefsin ayakta durması akılla olduğu gibi şehirlerin ayakta durması da sultanlıkla, sultanlığın ayakta durması siyasetle, siyasetin de ayakta durması hikmetledir. Şehirde yaşayanlar lâyıkıyla hikmeti bilip toplumda gerçek yasalar uygulanırsa toplumda düzen sağlanarak herkes yetkinleşmek için çabalar. Şehrin halkı hikmete uygun davranmayıp şehirde erdemsizlikler yaygınlaştığında; sultanın yetkinliği azalarak fitneler ortaya çıkar.

Netice itibarıyla Şehrezûrî adaleti bireyin iç dünyasından toplumsal hayata, kozmolojik düzenden metafizik âleme kadar her sahada anahtar bir erdem ve kural olarak görmektedir. Özellikle bireyin erdemleri kazanmasında ölçülülük ilkesi olarak görülen adalet sosyal bir varlık olması yönüyle toplum içinde davranış kurallarını belirleyen, ilişkileri düzenleyen kuralların da esasını oluşturur. Bununla birlikte siyaset sahasında erdemli bir hayat ve toplum inşası için adaletin önemli bir fonksiyon icra ettiğini düşündüğümüzde siyasî anlamda adalet ve bu düzenin emanet edildiği devlet başkanında âdil olma vasfına ihtiyaç

⁶⁴⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 98-99; krş. Fârâbî, *Fusûlü'n-Müntezze*, s. 42-43; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 296-297.

⁶⁴¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 99.

⁶⁴² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 99; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 297-298.

⁶⁴³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 100; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 298-299.

duyulduğu ortaya çıkacaktır. Bu durumda Şehrezûrî'nin tıpkı kendinden önceki filozoflarda olduğu gibi âlem-toplum-insan düzeyinde adalet esasına dayanan bir ahlâk ve siyaset felsefesi ürettiğini söyleyebiliriz.

V. SEVGİ

Şehrezûrî düşüncesinde sevgi konusu siyaset kapsamında ele alınmıştır. Çünkü sevgi sosyal ahlâkın gelişimi açısından önemli bir yere sahip olmakla birlikte toplumun tabakalarını, katmanlarını birbirine bağlayan önemli bir bağ görevi görür. Bu açıdan sevgi erdemi adaletten daha üstündür. Bununla birlikte “adalet” yapay (*sinaî*) bir birliği gerektirirken “sevgi” doğal (*tabiî*) bir birlikteliği gerektirir. Şehrezûrî toplumun birleştirici hamuru olarak sevgiyi görmenin yanında adaletin de toplumu koruyucu yönüne vurgu yapar. Sevginin olduğu toplumda tam bir düzen ve adalet için gerekli olan hakkını verme (*insaf*) ve hakkını alma (*intisaf*) mevcut olduğundan adalet sağlanmış olur.⁶⁴⁴ Yani sevgi olmadığında düzenin korunması için adalet erdemine ihtiyaç duyulur. Sevginin adaletten üstün olması konusunda daha geniş açıklamalar yapan İbn Miskeveyh, toplumun bireyleri arasında sevgi olduğunda bireyler arasında herhangi bir anlaşmazlığın çıkmayacağına dikkat çeker. Çünkü bireylerin birbirlerine sevgilerinden dolayı kendisi için istediklerini dostları için de isteyecektir. Bu ise kaynağı sevgi olan bir yardımlaşma ve dayanışma ile mümkündür.⁶⁴⁵ Kısacası sevgi temelli kurulan sosyal ilişkiler toplumsal mutluluğun artmasına katkı sağlar.

Şehrezûrî, İbn Miskeveyh ve Tûsî'de olduğu gibi, sevginin bir ihtiyaç olmasını doğal ve ahlâkî gerekçelerle temellendirir. Doğal bir ihtiyaç olması insanın sosyal varlık olmasından kaynaklanır. Bireyler birtakım eksikliklerle yaratılmış olması bu eksiklikleri tamamlamak ve yetkinliğini kazanmak için başkalarının yardımına ihtiyaç duyması da ahlâkî temelini gösterir.⁶⁴⁶ Dolayısıyla toplumdaki soyutlanmış, bireysel manada sevgiden ve neticesinde mutluluğa ulaşmaktan bahsedilemez. Filozofumuz Empodokles ve diğer eski filozofların sevgi konusunda abartılı ifadelerinden dolayı onları eleştirir. Onlar bütün varlıkların yaşama sebebinin sevgi olduğunu ve hiçbir varlığın sevgisiz vücut bulamayacağını iddia ederler. Buna karşılık filozofumuzun “sonraki bilgiler” şeklinde nitelendirdiği bir grup da sevgi ve nefret duygusunu sadece düşünme kuvvesi için kullandıklarından unsurların itme-çekme şeklindeki

⁶⁴⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 38; krş. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 71; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 245-246.

⁶⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 149.

⁶⁴⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 149; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 247-248.

etkileşimini sevgi ve nefret kaynaklı görmezler. Bileşikler, karışımlarındaki oranlarına göre ortaya çıkan şekilsel ve sayısal benzerliklerden dolayı birbirlerine eğilim gösterirler. Miknatisin demiri çekmesi ve sirkenin kabarma esnasında taş kapağı itmesi buna örnektir.⁶⁴⁷

Sevgiyi doğal ve iradî olmak üzere ikiye ayıran filozofumuz doğal sevgiye annenin çocuğuna sevgisini örnek verir. Bu sevgi olmadığında annenin çocuğunu yetiştirmesi mümkün olmaz bu nedenle türün kalıcılığı da sağlanamaz.⁶⁴⁸ İradeyle ortaya çıkan sevgiyi⁶⁴⁹ filozofumuz seleflerindeki gibi dörde ayırır:

1. Çabuk kurulan ve çabuk bozulan.
2. Yavaş kurulan ve yavaş bozulan.
3. Yavaş kurulan ve çabuk bozulan.
4. Çabuk kurulan ve yavaş bozulan.⁶⁵⁰

Şehrezûrî bu dördlü tasnifle ilişkili olarak insanları hazzı, menfaati ve iyiliği isteyenler şeklinde üç gruba ayırır.⁶⁵¹ Bu üçünün terkiibinden de gayesi sevgiyi elde etmek olan dördüncü grup çıkar⁶⁵² ve her bir grup sevgi türlerinden birinin sebebini oluşturur. Buna göre haz talebi neticesinde ortaya çıkan sevgi hazzın çabuk değişmesinden dolayı çabuk bozular. Menfaat talebi neticesinde ortaya çıkan sevgi yavaş kurulur, fakat çabuk bozular. İyilik talebi neticesinde ortaya çıkan sevgi ise çabuk oluşur, bozulması da yavaş olur. Bu sevgi türünün çabuk kurulmasının sebebi insanların iyiliği ve faydası için çalışan kimseler arasındaki zâtî

⁶⁴⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 39; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 152; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 248.

⁶⁴⁸ krş. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 70. Bu sevgi türü Aristo düşüncesinde tarafların eşitsizliğine dayanan dostluk türüyle örtüşmektedir. Aristo her ne kadar anne-baba ve çocuk arasındaki sevgiyi içgüdüsel olarak görse de tarafların eşitsizliğine dayanan dostluk türü içinde değerlendirmektedir. Bununla birlikte karı-koca, yaşlı-geç, yöneten-yönetilen arasındaki dostlukları da bu gruba dahil etmektedir. (Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 155-156, 1155a-1155b; Mehmet Türkeri, 'Aristo, Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in Ahlâk Kuramlarında Dostluk'un Önemi', *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2004, sy. XIX, s. 97.)

⁶⁴⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 39. Sevginin iradî yönü için bkz. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 158-160, 1156a-1157a; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 70; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 149; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 249.

⁶⁵⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 39; krş. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 70; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 149; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 249.

⁶⁵¹ Şehrezûrî'de yer alan iradî sevginin kısımları Fârâbî'de üç kısma ayrılmış; İbn Miskeveyh'te ise filozofumuzda olduğu gibi dörde ayrılmış olup diğer üç amacı içeren dördüncü sevgi türü en ideal sevgi türü olarak nitelendirilmiştir. Aristo ise konuyu dostluk kapsamında ele alıp dostluğu menfaat, haz ve erdem dostluğu olmak üzere üçe ayırır. Bu türler içerisinde en doğrusu erdem dostluğudur. Çünkü bu dostluk iyiler arasında ve erdemce birbirine benzeyenler arasında olan dostluktur. Haz ve yarara dayalı dostluklarda sevilen kişi kendisinden dolayı değil, haz elde etmeye yardımcı olduğundan ya da yarar sağladığı için sevilir. Bu dostluklar ise gelip geçici dostluklardır. (Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 158, 1156a; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, s. 69-70; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 149-150.)

⁶⁵² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 39; krş. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 156-158, 1155b-1156a; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 250-251.

münasebettir.⁶⁵³ İyi insanların arasındaki sevgi menfaat ve haz teminine yönelik olmayıp erdemli hayatı seçmek, anlaşmazlık ve ayrılıklardan uzak olma, her birinin diğerine nasihat etmesi, adaletin kullanımı, aralarında birliğin olması gibi durumların neticesinde ortaya çıkar.⁶⁵⁴ İyilik ve birlik üzerine kurulu olduğundan bu sevgi türünün bozulması yavaş olur. Haz, menfaat ve iyiliğin terkiibinden ortaya çıkan dördüncü türün kurulması ve bozulması da yavaş olur. Çünkü menfaat ve iyiliğin bir araya gelmesi sevginin kalıcılığını sağlar.⁶⁵⁵ Yaşlılar arasındaki dostluğun sebebi menfaati talep etmek olup menfaatler arttığında ve birliktelik devam ettiğinde dostluk ortaya çıkar; menfaat kesildiğinde dostluk da biter. İyi kimselerin dostluğu hayır üzerine kurulup iyilik değişken olmadığından onların sevecenlikleri (*meveddât*) de sâbit ve değişmezdir.⁶⁵⁶ Menfaate dayalı sevgi özü itibariyle iyiler ve kötüler arasında meydana gelir ve çabuk kurulup çabuk bozulur. Bu sevgi türü genellikle gemi yolculuğu gibi insanların kısa süreli beraberliği sonucunda ortaya çıkar. Bu sevginin sebebi insanın tabiatında var olan yoğun tanışma ve dostluk kurma isteğidir. Her şeyin yetkinliği onun özelliğini göstermesinde olduğu gibi insan nev'inin yetkinliği de bu özelliğini diğer insanlara göstermesiyle gerçekleşir.⁶⁵⁷

Şehrezûrî sevginin sebeplerini ve türlerini açıkladıktan sonra sevgi, dostluk (*sadâkat*) ve aşk arasındaki irtibata değinerek benzer ve farklı yönleri hakkında bilgi verir. Buna göre sevgi dostluktan daha genel, sevecenlik (*meveddet*) dostluktan daha yakın, aşk ise sevginin aşırı şekli olup daha özeldir. Aşk aşırı hazza ulaşma isteği, çokça iyilik elde etme ya da aşırı menfaatten kaynaklanır.⁶⁵⁸ Filozofumuza göre hazzı istemede aşırılığa giden aşk yerilmiş, iyilikleri ve hayırları gaye edinen aşk ise övülmüştür.

Aslında insan kendisinde var olan sosyal yön itibariyle sevgiye dayalı ilişkiler kurarak medenileşir. Bu açıdan dinin emirleri, muâşeret kuralları, ibadette ve ziyafette bir arada bulunmaya teşvik, insanda var olan sevgiyi kuvveden fiile çıkarmanın çeşitli yollarıdır. Meselâ cemaatle namaz kılmaya teşvik, Cuma ve bayram namazı ve hac gibi ibadetlerin topluca yapılmasının emredilmesi insanların bir araya gelmesini sağlayıp toplumda sevgi ve dostluğun tohumlarını atarak bir arada yaşama kültürüne önemli katkılarda bulunur. Bu

⁶⁵³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 40; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 150; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 249-250.

⁶⁵⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 44; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 150; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 256.

⁶⁵⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 40; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 249-250.

⁶⁵⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 40-41; krş. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 156-162, 1155b-1157b; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 124; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 250.

⁶⁵⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 42; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 153; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 252.

⁶⁵⁸ Tûsî'ye göre menfaatin aşk da hiçbir müdahalesi yoktur. (Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 255.)

şekilde medenileşmenin gereği olan kaynaşma gerçekleşince dünyanın düzeni sağlanmış ve âhiret mutluluğu elde edilmiş olur.⁶⁵⁹

Şehrezûrî ilâhî sevgi dışında kalan sevgi türlerini üçe ayırır. Bunlar:

1. Aynı anda meydana gelip yok olan sevgi.

2. Bir tarafta devam edip diğer tarafta yok olan sevgi. Haz noktasında karı-koca ve ikisinin ortaklığı neticesinde ortaya çıkan durum buna örnektir.⁶⁶⁰

3. İki tarafta meydana gelen sevgi. Bu sevgi türünde sevginin bir tarafta kesilip diğer tarafta devam etmesi mümkündür. Karı-koca arasında eve ait ortak menfaatlerde ne zaman yardımlaşma olursa sevgi ortak olur, yoksa ihtilaf sebebiyle anlaşmazlıklar baş gösterir.

Şehrezûrî'ye göre taraflar arasında sevginin sebepleri değişebilir. Meselâ bir tarafın sebebi hazzı elde etmek iken diğer tarafın sebebi menfaat elde etmek olabilir. Şarkıcı ile dinleyen arasındaki sevgide şarkıcı menfaat, dinleyen ise haz elde eder. Âşık ile mâşuk arasındaki sevgi de aynı şekilde olup âşık sevdiğine haz için, mâşuk âşık olana menfaat için bakabilir. Bu sevgi türü “kınanan sevgi” (*muhabbetü'l-levvâme*) şeklinde isimlendirilir. Bunun sebebi, hazzı talep edenin istediğine ulaşmada acele etmesi, menfaat isteyen de menfaatini geciktirmesidir. Bu tür sevgiye sultan ile halk, başkan ile ona tâbi olanlar, fakir ile zengin arasındaki sevgi türleri örnek verilebilir. Bu sevgi türünün kınanmasının sebebi her bir kesimin diğerinden bir şey beklemesidir. Köleler ve efendileri arasındaki bağda ise adalet şartının yerine getirilmesi gereklidir. Bu şart gözetilmediğinde köleler efendilerinden hak ettiklerinden fazlasını beklerken efendiler onların hizmetini yetersiz bulur. Neticede kınama ve azarlama yüzünden arada sevgi bağı kalmaz.⁶⁶¹

Aile fertlerinin birbirlerine sevgisine de değinen Şehrezûrî babanın çocuğunu içten sevmesinin nedeni olarak çocuğun babasından sûretini almasını ve babanın çocuğu üzerinde hakkının çok olduğunu düşünmesini gösterir. Bundan dolayı kendisinin ulaşamadığı bütün yetkinliklerin (kendisine nasip olmayan mutluluk ve erdemlerin) çocuğunda da olmasını ister. Çocuğun, babasına yeterince sevgi duymamasının nedeni akli olgunlaşmadığından gerektiği gibi babasını bilip saygı göstermemesidir. Bu nedenle dinî emirlere göre çocuğun babasına

⁶⁵⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 42; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 153-154; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 253.

⁶⁶⁰ Tûsî konuya şu şekilde açıklık getirir: Karı ve koca arasında sevgiye sebep olan karşılıklı lezzet bir tarafta söndüğü halde diğer tarafta devam ediyor olabilir. Burada lezzetin değişken olduğu bilinmektedir. Ancak bunun bir tarafta değişmiş olması diğer tarafı da değişmeye mecbur etmez. (Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 259.)

⁶⁶¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 43; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 155-156; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 254.

saygı göstermesi ve iyilik etmesi emredilmiştir. Kardeşlerin birbirine sevgisi ise nesepte ortaklıktan kaynaklanır. Sultanın halkına sevgisi babanın çocuklarına sevgisine, halkın sultana sevgisi çocukların babalarına, halkın birbirine sevgisi de kardeşlerin birbirine sevgisine benzer. Sultan halkına lütufla, yumuşaklıkla ve onların faydasını gözeterek şefkatli bir baba gibi yaklaşmalı; halk da sultana itaatte, onu takdirle anıp yüceltmede akıllı bir çocuk gibi olmalıdır. Halkın bireyleri ise kendi arasında ikram ve ihsanda, her birinin hak ettiği şeyi vermede şefkatli kardeşler gibi olmalıdır. Bu durum bozulduğunda düzen bozulur, adalet ortadan kalkar. Neticede sultanın yönetimi de zorbalık yönetimine dönüşür. Sevgi yerini kin ve nefrete, uyum yerini uyumsuzluğa bırakarak toplumda dostluklar ortadan kalkar ve karışıklıklar çıkar.⁶⁶²

Şehrezûrî sevginin en üstün şeklinin Allah'a duyulan sevgi olduğuna dikkat çeker. İnsan, özünü (*cevher*) kirlerden ve şehvete dayalı sevgilerden temizlediğinde onda bütün iyiliklerin kaynağı olan Allah'ın celâlini düşünme isteği ortaya çıkar. Kişi bu sayede tefekküre dalar ve kendisine rabbanî nurlar akmaya (*feyezân*) başlar. Bu şekilde diğer cismânî hazlarla kıyaslanamayacak derecede yüksek hazza ulaşır. Zamanla ittisal derecesine ulaşarak cismânî yönünü ve duyularını kullanması zayıflar. Nefs bedenden ayrıldığında ise saf hazzı ve mutluluğu elde eder.⁶⁶³ Nazarî kuvvenin yetkinliğiyle birlikte bu şekilde elde edilen akla dayalı hazlar halkın çoğunluğunun değerli gördüğü duyusal hazlardan daha üstündür. Buna rağmen kimi insanlar yiyecek-içecek ve güzel suretlere bakma gibi duyusal lezzetleri tercih ederken kimisi dama, satranç gibi diğer duyusal lezzetleri de etkileyen vehme dayalı lezzetleri seçer, kimileri de makam ve mevkinden dolayı saygı görmeyi istemekten dolayı iç dünyasına dair bir haz yaşar. Filozofumuz akleden her bir varlığın en yüce mutluluğunun Nurlar Nuru'ndan akan feyzi kabul etmekten aldığı haz olduğunu belirtir.⁶⁶⁴ Bu şekilde Allah'a karşı sevgisi tam olan kişi hazların en büyüğüne ulaşır. Bu seviyeye ulaşan kişi Allah'ın fiillerine uyar, hakiki lezzetlerin tadına varır, dostlarına ve diğer insanlara iyilikte bulunur. Erdemleri elde ettikten sonra Allah onu sever, o da Allah'ı sever. Bir kimsenin dostuyla ahitleşmesi gibi o kişi de Allah ile ahitleşerek hakiki lezzetlere ulaşır. İnsanlardan bir kısmı iyiliklere ve erdemlere rağbet gösterdiğinde kendilerinde güzel öğütlerin tesirleri görünerek erdemsizliklerden ve kötülüklerden uzaklaşır. Bazı insanlar da Cehennem azabından korktuklarından dolayı kötülük ve sapkınlıktan uzaklaşır. Bu şekilde Şehrezûrî, iyileri tabiatı

⁶⁶² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 44-45; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 157-158; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 257-258.

⁶⁶³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 41-42; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 252.

⁶⁶⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 517-518.

gereği ve şeriat gereği iyi olanlar şeklinde ikiye ayırır.⁶⁶⁵ Bütün kirlilerden ve kötülüklerden arınmış en temiz sevgi türünün yaratılmışların yaratanına olan sevgisi olduğunu yineleyen Şehrezûrî Allah'ın dışındakilere saf sevgi beslemeyi de doğru görmez. Ancak Allah'ı hakkıyla bilmeyen, O'nun insanın gerek nefesine ve gerekse bedenine yaptığı kesintisiz iyiliklerin farkında olmayan kimse O'nu gerçek manada sevmez. Bu şekilde O'na karşı sevgi iddiasında olan çok olmakla birlikte bunlardan az bir kısmı hakiki sevgi besler.

İnsanlar arası sevgi mertebelerini derecelendiren filozofumuza göre en yüce sevgi mertebesinden sonra çocuğun anne-baba sevgisi ve öğrencinin öğretmen sevgisi gelir. Bunun dışındaki sevgi türleri mertebe olarak bu iki sevgi türüne erişemez. Çocuğun ebeveyne sevgisiyle öğrencinin öğretmene sevgisi arasında hangisinin üstün olduğu konusunda karşılaştırma yapan Şehrezûrî İskender'den iktibasla öğretmenin daha fazla sevilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü öğretmen geçici hayatın değil, ebedî hayatın kazanılmasına vesiledir. Bu açıdan nefis bedenden ne kadar şerefli ve üstün ise, öğretmen de babadan o kadar üstündür.⁶⁶⁶

Sevginin dereceleri kişi tarafından tam olarak tasavvur edilmediğinde o kişi adalet şartlarını yerine getiremez. Yani yerinde kullanılmayan ve ehline yapılmayan sevgi ahmaklık, bilgisizlik ve karışıklık (*fesâd*) gibi olumsuzlukları doğurur. Bu nedenle kişi herkese iyi niyet beslemeli, dostlarını gözetip onlara iyilik yapmalı ve onları bütün hayırlarda kendi gibi görmelidir. Buna mukabil kötü insanlar bu durumdan nefret eder, hayır ve şerri ayırt etme konusunda gayret göstermezler. Böyle kimselerin tabiatında yer alan düşük karakterlilik, kendi nefsinden uzaklaştıracak şeylerle meşgul olmayı gerektirir. Şehrezûrî'ye göre bu kişiler daima kendini eğlence ve geçici şeylere vererek kendinden kaçmaktadırlar. Onların dostlarıyla muhabbeti aslında kendinden kaçma arzusunun sonucudur. Böyle bir kimsenin sevgisi karşılıklı olup bir kimseyi sevmediğinde, sevmediği kişi de onu sevmez, ona nasihat eden ve onun iyiliğini isteyen kimse de bulunmaz.⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 46; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 264.

⁶⁶⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 45; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 159; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 258.

⁶⁶⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 45-46; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 162-163; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 260-261.

VI. DOSTLUK

Şehrezûrî'nin ele aldığı temel konulardan biri de dostluktur. Dostluğun tanımı, çeşitleri ve dostlar arasındaki ilişkiler filozofumuz tarafından seleflerine benzer şekilde değerlendirilmiştir. Nitekim İslâm ahlâk filozoflarının “dostluk” hakkındaki görüşleri önemli ölçüde Aristo'ya dayanmaktadır. Aristo ise dostluğun tabiatı itibariyle medeni olan insan için ihtiyaç olduğunu; bu ihtiyacın iki sebepten kaynaklandığını belirtir. Birincisi dostluğun bir tür erdem olması ve hayat için en lüzumlu şey olmasından, ikincisi dostların yardımı olmadan mutluluğun imkansız, dostlarla paylaşılmayan mutsuzluğun anlamsız olmasındandır.⁶⁶⁸ Dolayısıyla gerçek mutluluğa ulaştıracak önemli unsurlardan biri de dostların varlığıdır. Bu nedenle filozofumuz sosyal hayatın tesisinde vazgeçilmez unsur olarak dostluk vurgusu yapar ve dostluğa dair bir takım hatırlatmalarda bulunarak belli kurallar koyar.

Şehrezûrî insanın toplumun çeşitli tabakalarıyla ilişki türünü üçe ayırır. Kişi ya ilişki kurduğu tabakadan yüksek konumda olur, ya onlarla eşit, ya da onlardan daha aşağı konumda olur. Diğer halk tabakalarından yüksek mevkide olduğunda mevkiini ve konumunu muhafaza etmeye çalışmalı, aşağı tabakaya düşmeye neden olacak kişilere meyletmemelidir. Onlarla eşit durumda ise üst mevkiye çıkmak için gayret göstermeli, bunun için yetkinleşmeye çalışmalıdır. Şayet aşağı mertebede ise kendi üstündeki tabakanın durumuna yaklaşmak için çaba göstermelidir. Çünkü insanların birbiriyle ilişkileri buldukları konum itibariyle şekillenir. Eşit mertebede olduğu durumda ise ilişkiler üç şekilde olur. Bunlardan birincisi dostlarla ilişki, ikincisi düşmanlarla ilişki, üçüncüsü ne dost ne de düşman olanlarla ilişkidir.⁶⁶⁹

Dostluğun gerekliliğini doğal ve ahlâkî gerekçelerle açıklayan Şehrezûrî insanın yaratılışı itibariyle toplumsal bir varlık olmasından dolayı dostluğun psiko-sosyal bir gereklilik olduğu vurgusu yapar. Nitekim insanın mutluluğu çevresindeki dostlarıyla birlikteliğine bağlıdır. Bu nedenle kişi sahip olduğu iyilikleri dostlarına aksettirmeli ve onların faydalanmalarını sağlamalıdır. Aynı zamanda ömrü boyunca onların varlığından istifade ederek gerçek mutluluğu elde etmelidir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 155, 1155a.

⁶⁶⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 113; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 329.

⁶⁷⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s.107; krş. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 155-156, 1155a; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 166; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 314.

Şehrezûrî dostları hakiki ve hakiki olmayan şeklinde de ikiye ayırır. Dostluğu hakiki olmayıp kendini dost gibi gösterenlerin dostlukları menfaat üzerine kuruludur. Bu durumlarına rağmen onlara güzel söz söylemeli, iyilik yapmalı, hoş olmayan durumlarını sabırla karşılamalı, muhtemel olumsuz davranışlarına karşı dikkatli olunmalıdır. Kusurlu davranışlarından dolayı sorgulanıp azarlanmamalı, hakları varsa ödenmeli, akrabalarının halleri sorulmalı, onlara karşı güler yüz gösterip ihtiyaçları giderilmelidir. Bu şekilde güzel davranışlar sergilendiğinde zamanla onların bir kısmı en iyi dost seviyesine ulaşır.⁶⁷¹ Şehrezûrî bu yaklaşımıyla olumsuz davranışlar da olsa her zaman iyilikle karşılık verilerek güzel model olduğunda bireysel ve toplumsal manada kazanımları çok olacağına dikkat çeker.

Dostluğu alınan hazza göre de sınıflandıran filozofumuz bu hazları hayvanî hazlar ve üstün hazlar şeklinde ayırır. Hayvânî hazlar üzerine yoğunlaşan dostluklar, çok olduğunda yemeğin tadını bozan tuz ve baharata benzer. Böyle dostların nicelik itibariyle çok olması kişiye yarar sağlamaz. Kıymetli şeylerin az bulunması gibi bağlılığı (*sadâkat*) gönülden olan dostların sayısı az olmakla birlikte nitelik itibariyle bakıldığında çok dosttan daha değerlidir.⁶⁷² Filozofumuz kendinden önceki filozoflardan iktibasla dostluğun önemine ve hakiki dostun özelliklerine değinir. Aristo'dan iktibasla "İnsanlar rahatlık hâlinde yardım etmek ve dostluk kurmak için arkadaşlara muhtaç olduğu gibi zor zamanlarında da kendisine maddî-manevî yardımda bulunacak dostlara ihtiyacı vardır. Nitekim insanda var olan sadâkat erdemi yardımlaşmayı gerektirir. Bu durum ibadetler, av ve spor gibi birlikteliği gerektiren işlerde güzel davranışlar sergilemeye götürür." Bu faaliyetler sayesinde yardımlaşma temeline dayanan dostluğun gelişmesiyle bir arada yaşama kültürünün oluşmasına katkı sağlanır. Filozofumuz, Sokrat'tan da şöyle bir iktibas yapar: "Ben çocuklarına sevgi, dostluğu anlatmaksızın sultanların tarihini, savaşlarını, olayları öğretenlere şaşıyorum. Dostluk ve sevgiyi kuşatan iyilikler -ki hayat onlarsız olmaz- dikkate alınmadığında bütün dünya bir kişinin olsa o kimse, bu erdemi elde edemez. Onun hayatı zamanla kendisine yük olur. Dostluğa kolaylıkla ulaşılabileceğini düşünse hata etmiş olur, çünkü dost edinmek onların tecrübeleri, imtihanlarıyla ve onlara güvenmek son derece zor ve hatta imkânsızdır."⁶⁷³

İnsan dostuna en fazla musibet anında ihtiyaç duyar. Böyle zamanlarda dostun yerini başka hiçbir şey tutamaz. Bu nedenle dostluğun kıymeti sevginin gücüyle birlikte sahip

⁶⁷¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 114; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 329-330.

⁶⁷² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 107; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 166-167; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 314.

⁶⁷³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 107; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 167.

olunan bütün kıymetli şeylerden daha değerlidir. Sadâkatli bir arkadaş edinen kimse mal, mülk ve şöhret olmadan da dünyanın sultanı olur. Bununla birlikte halkın sıkıntılarını gidermeye çalışan devlet başkanı da kendi başına yeterli olmayıp işlerinde kendisine yardımcı olacak, gerektiğinde istişare edebileceği bazı önemli görevleri üstlenecek dostlara ihtiyaç duyar. Bu şekilde çok sayıda sadâkatli dostu sahip olduğunda ülkesinin her köşesine kolaylıkla ulaşabilir, kendisinden saklanan her türlü bilgi ve faaliyeti de rahatça öğrenebilir. Ancak samimî bir dost olmadığında yukarıda sayılan güzelliklere ulaşması imkansızdır.⁶⁷⁴

Şehrezûrî dostluğun mahiyeti hakkında açıklama yaptıktan sonra dostluk erdeminin nasıl kazanılıp korunacağı konusunda da bilgi verir. Buna göre kimi insanlar yapmacıklık ve riyakârlıkla kendi aslını gizleyerek insanlara içindekinin tersini yansıtır. Meselâ bazı cimriler cömertlikle tanınmak için bol para harcar, bazı korkaklar da insanlar kendisine “cesur” desin diye tehlikelere atılır. Böyle insanlardan uzak durulmasını tavsiye eden filozofumuz dostluk kurulacak kimselerin seçiminde dikkat edilmesi gereken hususları şu şekilde sıralar:

- Dost edineceğimiz kişinin çocuğu ve ebeveyni ve akranlarıyla kısacası yakınlarıyla ve iletişim kurduğu diğer kimselerle diyaloglarının araştırılması gerekir. Şayet dostluk kurulacak kimsenin yakınlarıyla ilişkileri sağlıklı değilse, anne-babasına saygısızlık ediyorsa onlardan iyi dost olmayacağına hükmedilebilir.

- Dost edineceğimiz kişinin mal-mülk ve servet konusundaki tutumu araştırılmalıdır. Kendisine verilen iyiliklere karşı nankörce davranarak her iyiliğin kendi hakkı olduğunu varsayan kişiler, bayağı lezzetlere ve mal biriktirmeye karşı aşırı muhabbeti olan kimseler arzu ve heveslerinin etkisinde kalarak arkadaşlarının haklarını korumaktan uzaklaşacağından bu özelliğe sahip kimselerle dostluk kurulmamalıdır.

- Yöneticiliğe düşkün olan kimselerle de dost olunmamalıdır. Çünkü yüksek mevkilere meyleden kişi sevgi noktasında insafsız olur. Böyle bir kişi çoğu zaman dostlarıyla arasında eşitliğe razı olmayıp daima fazlasını ister. Kendisinde kibir ve yükselme hırsları olup bulunduğu meclislerde arkadaşlarını küçük düşürür. Bu durumda ise dostlarına sevgisi yeteri kadar olmaz; hatta bazen işi düşmanlığa ve kine kadar götürür.

- Müzik ve eğlence gibi duyuşsal lezzetleri ortaya çıkaran etkinliklere düşkün olanlarla da dost olunmamalıdır. Çünkü bu gibi şeylere fazlasıyla muhabbeti olan kişi

⁶⁷⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 108; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 315-316.

dostlarına yardım etmekten ve iyilikte bulunmaktan çekinir.⁶⁷⁵ Kısacası dost, arzularının esiri olmayan, her durumda dostunu koruyarak bağlılığı ve muhabbeti gönülden olup dostluk dışında başka bir gaye gütmeyen kimselerden olmalıdır.

Dost seçiminde yukarıda bahsedilen kriterlere göre çevresindekileri değerlendiren kişi özellikle güzel ahlâk sahibi olanları dost edinmelidir. Böyle bir dost bulduğunda dostunu korumada, ona zaman ayırmada özen göstererek dostunu ihmal etmemelidir. Aslında en güzel durum bu özelliklere sahip bir kişinin bulunması halinde onunla yetinmektir. Çünkü dostların çok olması arada kalmayı ve birini diğerine tercih etmeyi gerektirir. Meselâ bir arkadaşın sevinçli ve mutlu anına ortak olmayla diğerinin üzüntüsü ve acısına ortak olma durumları çakışabilir. Neticede birini ihmal etmekten kaynaklanan olumsuzluklara yol açar. Her ne kadar filozofumuz az dostla yetinmeyi tavsiye etse de onun bu konuda asıl söylediği dostlar seçilirken sayı çokluğundan ziyade niteliğine dikkat edilmesi gerekliliğidir. Dostluğun bir erdem olduğunu ısrarla vurgulayan Şehrezûrî⁶⁷⁶ bazen kişinin erdemli davranışlar sergileyen dost bulma noktasında aşırı titiz davrandığından dost bulamama tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını belirtir. Çünkü hatasız dost arayan dostsuz kalır ve böylece dostluk erdeminden de mahrum kalmış olur. Bu nedenle dostun küçük hatalarını ve kusurlarını büyütmeyp kusurlarını araştırıp yüzüne vurmamak gerekir. Aynı zamanda insan bu kusurların ve eksikliklerinin bir kısmının kendisinde de olduğunu bilmelidir.⁶⁷⁷

Dostluk kurulan kimselerle ilişkilerde de bazı hususlara dikkat edilmelidir. Buna göre kişi biriyle dost olduğunda onunla sosyal ilişkilerinde aşırıya gitmeden hâlini-hatırını sormaya özen göstermeli, ona karşı güler yüzlü olup güzel ahlâkla davranmalı, onun önem verdiği şeyleri ihmal etmemelidir. Bu davranışlarıyla Allah'ın rızasını kazanmayı gaye edinerek ikiyüzlülük yapmamalıdır. Bu şekilde dostlarıyla güzel ilişkiyi kendisine alışkanlık haline getirdiğinde arada gerçek sevgi tesis edilmiş olur; çevresindeki birçok kişi onunla dostluk kurmak ister. Dostluk sadece rahatlık dönemlerinde olmayıp dostların başına gelen ağır olayları, kötülükleri defetmede ve zorluk zamanlarında onlara yardım etmede kendini göstermelidir. Çünkü gerçek dostlar zorluk ve sıkıntı dönemlerinde ortaya çıkar. Böyle zamanlarda kişi dostlarının sıkıntılarını giderme konusunda titizlik göstermeli, gerek canı gerekse malıyla onlara destek olmalı, teselli vermeli ve normal zamanlardan daha fazla ilgi göstermelidir. Büyük bir makama ulaştığında dostlarla bağını koparmamalı, onları minnet

⁶⁷⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 108; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 169-170; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 317-318.

⁶⁷⁶ Dostluğun erdem oluşuyla ilgili olarak bkz. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s.156, 1155a.

⁶⁷⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 109; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 171; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 319.

altında bırakmayacak şekilde davranmalı, onlara el uzatmalı, aralarındaki sevgi bağı koparmamalıdır. Bununla birlikte kalbinden çevresindekilere karşı kin ve nefreti söküp atmalı, dostu hata yaptığı takdirde onu yumuşaklıkla uyarmalı, hatasını hatırlattıktan sonra tamamen unutmalıdır.⁶⁷⁸ Dostlarla sosyal münasebetler (*muânese*) tatlı mizah ve hikayelerle mübah, övülmüş, aşırılığa kaçmadan ifrât ve tefrît derecesine varmadan şehvete dayalı olmayıp düşünme kuvvesinin gerektirdiği şekilde olmalıdır. Bu sosyal münasebetlerin ifrâtında soytarılık (*mucûn*), ahlâksızlık (*halâet*) ve günahkârlık (*fisk*) gibi erdemsizlikler; tefrîtinde ise sersemlik (*fedâmet*), surat asmak (*ubûset*), sert tabiatlılık (*dayyigun hulk*) gibi erdemsizlikler ortaya çıkar; vasatında ise neşe (*haşâset*), serbestlik (*talâkat*) ve güzel hayat (*hüsn-ü işret*) şeklinde isimlendirilen erdemler ortaya çıkar.⁶⁷⁹

Dostlar arasında sevgi bağının kalıcılığı her durum ve şartta dostlarla ilgilenmekle mümkündür. Aradaki bağın bozulması halinde bu durum başkalarıyla dargınlığa benzemez. Çünkü böyle bir durumda taraflar dargınlıktan daha kötü bir durumu ortaya çıkarıp önceden yaşanmış bütün kötülükleri kapsayan ve daha büyük ayrılıklara sebebiyet veren olumsuzlukların ortaya çıkmasına neden olur. Böylece dostluğun derecesi nispetinde düşmanlık da artar. Bu nedenle dost seçiminde nezaket kurallarına aykırı davranan bayağı ve kaba insanlardan uzak durulmalıdır. Bu karakterdeki insanlar ellerine nimet ve servet geçtiğinde dostlukları unutup hadlerini aşar, dostlarının kusurlarını ulu-orta söyler ve hatta iftiralar atarlar. Bunun neticesinde düşmanlık artarak kan dökmeye varıncaya kadar bir çok kötülük ortaya çıkar.⁶⁸⁰

Şehrezûrî dostların ayıp ve kusurları görüldüğünde adım adım yapılması gerekenleri şu şekilde sıralar: İlk olarak onu yumuşaklıkla karşılayıp irşad edilmeli, bu fayda vermezse konuşma sırasında üstü örtülü ifadelerle târiz edilmelidir. Şayet bu da fayda vermezse ona hatası uygun vakitte söylenmelidir.⁶⁸¹ Bunun yanında bazı kötü niyetli kimseler iyilerin arasına nasihat bahanesiyle karışarak dostların arasını bozmak maksadıyla çirkin ve iğrenç şeyler söyler. Bu kimselerin sözlerini dinlemekten uzak durmalı ve onlarla yapılan sohbetlerde koğuculuğa girilmemelidir. Dostluk konusunda en önemli husus aslında dostluk ve muhabbetin kalıcılığının sağlanmasıdır. Bunun yolu ise medeniyetten ve dostlarla kaynaşmaktan vazgeçmemektir. Çünkü medeniyetten uzak yaşayanlar ve dostlarından ayrı

⁶⁷⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 109-111; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 171-172; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 320-323.

⁶⁷⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 57; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 137.

⁶⁸⁰ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 111; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 172-173; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 322.

⁶⁸¹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 111; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 324-325.

kalanlar erdemleri gerçekleştiremezler. Bununla birlikte alışverişlerde ve diğer ticarî işlerde anlaşma yapılmalı, dostlara bilinen konuların öğretilmesinden çekinilmemelidir.⁶⁸²

Şehrezûrî dostlarla ilişkiler hakkında çeşitli kuralları bu şekilde belirttikten sonra düşmanlarla ilişkilerin nasıl olması gerektiğine dair tavsiyelerde bulunur. Buna göre düşmanlık türlerini “uzakta olanlar” ve “yakında olanlar” şeklinde ikiye ayıran filozofumuz bu türleri de kendi içerisinde “açık” ve “gizli” düşmanlık şeklinde ayırır. Yakın düşmanların sırlara vâkıf olma ihtimali olduğundan onların tehlikelerinden sakınmak, ikram ettikleri yiyecek-içeceklerden korunmak gerekir.

Düşmanları yönetmede genel kural onların kalplerinden kin, kıskançlık ve kötü ahlâkı sökmek, mümkünse onları dost yapmak için çaba harcamaktır. Düşman olan bir kimseyle düşmanlığın açığa çıkmasına fırsat verilmemelidir. Bu nedenle onun kötülüklerini kötülükle bastırmamalı; akılsızca davranışları, meşrû olmayan eğlenceleri ile ilgilenmeyip görmezden gelinmeli; onlarla lüzumsuz tartışmalara ve yarışmalara girilmemelidir. Düşmana karşı düşmanlığını göstermek nimetlerin elden çıkmasına, üzüntülerin çoğalmasına, malın ve ömrün zayi olmasına ve kan dökülmesine neden olur.⁶⁸³

Şehrezûrî kişilerin yol açtığı (*irâdî*) düşmanlığı beş kısma ayırır.

Birincisi servet kavgası, ikincisi makam/mevkide ayrılığa düşme, üçüncüsü gaye ve hedefte ayrılığa düşme, dördüncüsü haram şeylere saldırmayı gerektiren şehvetlere yönelme, beşincisi ise görüş ayrılığıdır. Kişinin bu düşmanlıklardan korunması onların sebeplerini doğuran nedenlerden uzak durmasıyla mümkündür. Bu durumda düşmanların hallerinden her zaman haberdar olmalı, onlardan gelen haberleri denetlemeli, onların muhtemel tuzaklarına vâkıf olunsun diye yöneticilerin yanında düşmanları şikayet etmeli, onların süslü ve aldatıcı sözlerini kabul etmemeleri için insanlar bilgilendirilmelidir. Düşmanların kusurları eksiklikleri bilinerek bu bilgileri gizleme noktasında dikkatli olunmalıdır. Onların kusurlarını vaktinden önce neşretmek yapılan işin tesirini azaltacağından doğru değildir.⁶⁸⁴

Halkın tabakalarının âdetleri, gelenekleri ve kendine has özellikleri bilinmelidir. Çünkü bu bilgiler vasıtasıyla insanları rahatsız eden ve onların kötü gördüğü şeyler de bilinmiş olur. Böylece onlara karşı galip gelmek, üstünlük kurmak daha kolay olur. Düşmanlarla dostluğu kurabilmek ve onların arkadaşlarına karışmak kişinin kararlılık ve zekiliğini gösterir. Bu şekilde kişi düşmanın ayıplarını ve kusurlarını daha kolay öğrenmiş

⁶⁸² Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 112-113; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 327.

⁶⁸³ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 114; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 330.

⁶⁸⁴ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 115; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 331.

olur. Düşmanı lanetlemek, onlara sövmek ve nâmuslarına el uzâtmak kınanan bir davranış olup bu şekilde davranmanın ne onların kendilerine ne de mallarına faydası vardır.

Düşmanın başına gelen bir bela ya da sıkıntı karşısında sevinmek de doğru değildir; çünkü onun başına gelen bela geçici olup bu beladan sevinen kişinin başına da aynı olayın gelmesi muhtemeldir. Düşmanın düştüğü herhangi bir sıkıntı karşısında ona lütufla ve esnek bir şekilde davranılmalı ama karakteri ortaya çıkaracak kadar ona dayanmamak gerekir.⁶⁸⁵ Düşmanın ıslahını önceleyen Şehrezûrî bu durumun mümkün olmaması halinde onun zararlarını gidermenin üç yolu olduğunu belirtir. Birincisi onları ıslah etmek, ikincisi onlarla düşüp kalkmaktan uzak durmak, üçüncüsü ise baskı ve güç kullanmaktır. Bu ise alınacak tedbirlerin en son derecesidir. Bunun yapılabilmesi belli şartlara bağlıdır. Şayet düşmanın hiçbir şekilde ıslahı mümkün olmayıp ortadan kaldırmaktan başka hücumlarından kurtulma için çare yoksa, kötülükleri ve zararları başkalarını da içine alıyorsa, düşman bütün yapılan hayırları ortadan kaldırma konusunda gayret ediyorsa, düşmana karşı güç kullanıldığında bu ihanet ve aldatmak gibi erdemsizliklerle vasıflandırılacak olmadığında, yapılan fiilin ne dünyada ne de âhirette kınanan bir neticesinin olmaması durumunda baskı ve güç kullanılabilir. Bununla beraber onu bir başka düşman eliyle ortadan kaldırabilme yolu varsa, bu daha iyidir. Kişi bu şekilde düşmanlarının tuzaklarından korunmuş olur.⁶⁸⁶

Şehrezûrî, ne dost ne de düşman olan kişiye karşı davranış kurallarının diğerlerinden farklı olması gerektiğini belirtir. Bu durumda en güzel davranma biçimi, herkese lâyük olduğu şekilde davranmaktır. Kişi kendisine nasihat eden kişilerle beraber oturup kalkmalı, sözlerini dinlemeli, onlara hizmet etmeli ve onlarla görüştüğünde yüzünden tebessümü eksik etmemelidir. Bununla birlikte herkesin sözünü dinleyip itibar etmemeli; çünkü bazı insanların görünüşleri insanları aldatabilir. Bu durumda onların görünüşlerine aldanmadan amaçlarına vâkıf olunmaya çalışılmalıdır.⁶⁸⁷

Şehrezûrî sefih ve eğlence düşkünü olan insanlara karşı yumuşak davranılmamasını, onların aptalca tutumları karşısında ve sataşmalarında onlarla ilgilenmemek gerektiğini belirtir. Bu durumda kişi onlara karşılık vermemeli ve onlarla aynı mecliste oturup kalkmamaya özen göstermeli; büyüklenenlere karşı tevâzu göstermeyip onlara karşı büyüklenmelidir. Çünkü büyüklenene karşı alçak gönüllü olmak onların nazarında alçalmayı gerektirir. Kişi aynı zamanda erdemli insanlarla oturup kalkmalı, onlardan istifade etmeye ve

⁶⁸⁵ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 116; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 331-332.

⁶⁸⁶ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 116; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 333.

⁶⁸⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 117; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 334.

yardıma ihtiyacı olduğunda onlara yardım etmeye özen göstermelidir. Filozofumuz komşuluk konusunda detaylı bilgi vermemekle birlikte kötü ve erdemsiz davranışlar sergileyen komşulara karşı sabırlı davranılmasını ve onlara hoş sözler söyleyerek idare edilmesini tavsiye eder.⁶⁸⁸

Mevkî ve konum itibariyle alt tabakada olanlar konusunda Şehrezûrî onlara iyilik edilmesi gerektiğini, tabiatlarına ve kafasındaki şüphelere bakılarak onlara ilim öğretme konusunda cimrilik yapılmamasını tavsiye eder. Bu kimseleri öğrenenler sınıfı olarak nitelendiren filozofumuz onlarda var olan öğrenme konusundaki hastalıkların giderilmesinin ve ahlâklarını güzelleştirilmek için çabalamanın gerekliliğine vurgu yapar. Onların kusurları ve ayıplarına karşı dikkatli olup bu kusurlardan uzaklaştırılmalı, kabiliyetlerine uygun ilimlerle meşgul edilmeli ve bu şekilde yetkinliğe ulaştırılmalı; kabiliyetleri yetersiz olanlar ise anlayışlarına uygun şekilde faydalı şeylere yönlendirilmeli, ömrünü boş ve lüzumsuz faaliyetlerle geçirmeleri engellenmelidir. Sadaka isteyen kişiler (dilenciler) ısrarcı davranırsa onların gerçekten ihtiyaç içerisinde olmadıkları bilindiğinde istediklerini verme konusunda yavaş hareket edilmeli, ihtiyaç sahibi olanla ihtiyacı olmadığı halde isteyen birbirinden ayırıp sadece muhtaç olan kimseye yardım edilmeli, onlara hayatlarını devam ettirmesi noktasında destek olunmalıdır. Îsâr (başkasını kendine tercih etme) kişinin geçiminde ve ailesinin yaşantısında bozukluğa neden olmaması kaydıyla övülen bir davranıştır. Bu şekilde kişi fakirlere, miskinlere merhamet ve şefkat etmeli, mazlum insanların elinden tutmalıdır.⁶⁸⁹

Şehrezûrî'nin dostluğa dair görüşlerini insanın sosyal bir varlık olması temeline dayandırdığını söyleyebiliriz. Sosyal bir varlık olması itibariyle insan çevresiyle birlikte kendi mutluluğunu sağlamak için sağlıklı dostluğu tesis etmelidir. Zira mutluluk için vazgeçilmez olan erdemlerin kazanılması da ancak erdemli insanların oluşturduğu bir toplum içerisinde mümkündür. Erdemli insanların kurduğu dostluklar haz ve menfaat odaklı olmayıp tamamen iyilik üzerine kurulu olduğundan böyle dostlukların kurulması için gayret göstermek gerekir. Filozofumuzun sosyal ilişkilerde tavsiye ettiği temel ilkenin dost-düşman fark etmeksizin bütün insanlarla iyi niyet ve hoşgörü zemininde diyaloglar kurulması gerekliliğidir. Bu şekliyle dostun dostluğu kalıcı olur, düşmanların da düşmanlıkları dostluğa dönüşür. Netice itibariyle erdemlerin kazanılması, toplumsal huzur ve mutluluğa ulaşmanın ana unsuru olarak dostluk Şehrezûrî de olduğu gibi kendinden önceki filozoflardan Aristo, Fârâbî ve İbn Miskeveyh ve Tûsî'de ahlâk ve siyasetin ana teması olarak yerini korumaktadır.

⁶⁸⁸ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 117; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 334-335.

⁶⁸⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 118; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 335.

SONUÇ

Ahlâk ve siyaset ilminin İslâm dünyasında Meşşâî felsefe geleneği içerisinde geliştirildiği ve sistematize edildiği düşüncesi yaygın bir kanaattir. İslâm dünyasında Kindî tarafından temelleri atılan Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî ile zirveye taşınan Meşşâî model, sonraki dönem müelliflerini de önemli ölçüde etkilemiştir. Bununla birlikte ahlâkın sadece Meşşâî geleneğin ürünü olduğu düşüncesini İşrâkî ve tasavvufî yaklaşımları incelemekten dile getirmek eksik bir kanaat olur. Bu maksatla çalışmamızda XIII. yüzyıl İşrâkî şârih ve düşünürlerinden biri olan Şehrezûrî'nin -eserlerinde yer yer Meşşâî düşünce ve tasavvufî unsurlara yer vermesi itibarıyla önemine binaen- ahlâk ve siyaset düşüncesinin tahlilini yapmayı uygun bulduk. Bu çalışmamızda filozofumuzun düşüncesinde ahlâk ve siyasetin ilimler arasındaki yerini, metafizik ve epistemoloji gibi felsefenin diğer alt dallarıyla ilişkilerini irdelemeye, filozofumuzun ahlâk düşüncesinin tasavvufî ahlâk ve felsefî ahlâk gelenekleri ile karşılaştırmaya çalıştık. Bunun yanında felsefî gelenek içerisinde bir ilim dalı olarak sistematize edilen ahlâk ve siyaset düşüncesinin Şehrezûrî'ye etkilerini, Sühreverdî temelinde İşrâkî düşüncenin ahlâk ve siyasete dair katkılarını da araştırmamız kapsamında değerlendirmeye gayret ettik. Çalışmamızın neticesinde aşağıdaki sonuçlara ulaştık.

I

İlimleri “bizâtihi kendisi için istenen ilim” (başka bir ilim için araç olmayan) ve “başka ilimlere âlet olması itibarıyla istenen ilim” şeklinde kategorize eden filozofumuz ahlâk ve siyaseti “bizâtihi kendisi için istenen ilimler” kapsamında amelî ilim içerisinde değerlendirir. Aynı zamanda ilimleri elde etme yöntemi olarak da bahsî (burhanî) metodu yetersiz görerek, bunun yanında zevkî yöntemi de teklif eden filozofumuz böylelikle felsefesinin işrâkî rengini ortaya koyar. Buna göre hakiki bilgiye ancak zevk ve keşf yöntemi ile ulaşılabilir. Şehrezûrî bahsi geçen yöntemin kaynaklarını Hermes, Pisagor, Empedokles ve Platon gibi kadîm bilgelere kadar dayandırarak bu yöntemin kadîm bir geleneği olduğunu hatırlatır.

II

Şehrezûrî'nin nefis görüşünün felsefî düşüncesinin anahtar kavramı olduğu söylenilebilir. Nitekim metafizik, epistemoloji ve özellikle ahlâk ve siyaset düşüncesinde nefis merkezî bir yere sahiptir. Filozofumuzun nefsin kısımlarına dair görüşleri her ne kadar Meşşâî filozofların ve özellikle İbn Sînâ'nın düşüncesiyle paralellikler arzetsen de nefsin ispatı konusunda Sühreverdî'nin kavramsallaştırmalarından yola çıkar. Özellikle nur, zuhûr, işrak

kavramları merkezinde nefsin ispatlanmaya ihtiyaç duymayacak düzeyde apaçık olduğu tezi temel hareket noktasıdır. Nefsin varlığının kavranamamasını bedenî engellerle izah eden filozofumuz buradan ahlâk sahasına geçiş yapar. Zira bu anlamda ahlâkî, insanın metafizik varlığının farkındalığı serüveninin ilk basamağı şeklinde de değerlendirebiliriz. Nitekim varlığını anlamlandırma sürecinde insanın kendi nefsinin bedenî bağlardan ve engellerden kurtulması ilk aşama olup, bu durum nefsin yetkinliği kazanma sürecinde ahlâkî ilkeleri temel hareket noktası yapmayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla filozofumuz bu şekliyle ahlâkî metafizik ve epistemolojik sahalarda da ilişkilendirmektedir. Bu yaklaşımda nefsin yetkinliği “kendini bilen Rabbini bilir” esasını üzerine kurgulanmış olup nefsin özünü ve Rabbini bilmesi ahlâkî esaslara riayet edilmesi ile mümkündür. Bu süreçte filozofumuz zihnî arınma faaliyeti olarak nitelendireceğimiz “keşf-müşâhede” ve bedenî bağlardan kurtulma şeklinde değerlendireceğimiz “riyâzet” metodunu önerir. Bunlar her ne kadar sûfilerin uyguladığı metotlar gibi görünse de filozofumuzun bu metotlara felsefî rengi ustalıkla kattığını söyleyebiliriz. Bu ahlâkî yetkinlik türünü temellendirmede İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* isimli eserinin ‘Mâkâmâtü'l-Ârifîn’ bölümünden önemli ölçüde istifade ettiği gözlenen filozofumuzun tasavvufî metottan ayrıldığını göstermesi açısından “ârif” tipolojisine vurgu yapması önemlidir. Aslında ârif tipolojisi “ideal bir ahlâk karakteri” şeklinde anlaşılabilir. Çünkü ârif tipolojisinde cisme bürünen hakiki yetkinlik, burhânî bilgiyle birlikte zevkî hikmette derinleşip bu süreçte kendini engelleyen bedenî bağlardan kurtulmakla kazanılır. Filozofumuz mârifet-ahlâk ilişkisi bağlamında değerlendirdiği bu epistemolojik yaklaşımıyla Meşşâî felsefenin ve tasavvufî düşüncenin önerdiği yetkinlik metotlarından ayrılır. Çünkü Meşşâî yaklaşım sadece burhânî bilgiyi esas almakta, tasavvuf ise burhânî bilgiyi hareket noktası kabul etmeyip mükâşefe/müşâhedeğe dayanan bilgiyi esas almaktadır. Şehrezûrî ise burhanî/husûlî bilginin ve zevkî/huzûrî bilginin sentezinden hakikate ulaşmayı önermektedir.

III

Şehrezûrî her ne kadar bir ahlâk filozofu olma özelliği ile temayüz etmemiş olsa da ahlâk ve siyaseti ilimlerin mütemmim cüz'ü kabul eder. Nitekim *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* isimli eserinde ilimleri İlâhî ağacın dalları olarak değerlendirir; ahlâk ve siyaseti de bu dallardan biri olarak kabul eder. Bu eser içinde ahlâk ve siyasete dair kaleme aldığı risâlede ortaya koyduğu ahlâk düşüncesinin klâsik Meşşâî ahlâk anlayışının bir yansıması olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu risâlede amelî hikmetin üç şubesine yer verilmiş olması, konuların tertibi ve muhtevaya yönelik önemli benzerliklerin olması iddiamızı güçlendirmektedir. Bu risâleyi

kaynakları itibariyle değerlendirdiğimizde Platon, Aristo, Kindî ve İhvân-ı Safâ'dan dolayı olarak, İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî'den doğrudan etkilendiğini söylememiz mümkündür. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'siyle karşılaştığımızda amelî hikmetin üç şubesini ele alıp erdemler ve alt dalları, ahlâkî hastalıklar ve tedavi yöntemleri, adalet, dostluk ve mutluluk konularına yer vermesi, aile bireyleri arasındaki ilişkiler, çocuk eğitimi, ailevî gelirlerin yönetimi, hizmetçilerin idaresi gibi aile ahlâkına dair konular ve sosyalleşme, devletin gerekliliği, devlet çeşitleri, başkanda olması gereken özellikler gibi siyasete dair konularda iki eser arasında önemli benzerlikler olduğunu görürüz. Genel itibariyle değerlendirdiğimizde ise filozofumuzun *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* isimli eserin bahsi geçen risâlesinin bölümler halinde kaynaklarını şu şekilde sıralayabiliriz: 'Tehzîbü'l-ahlâk' bölümü -isimleri zikredilmemekle birlikte- Tûsî ve İbn Miskeveyh'in eserlerinden; 'el-Hikmetü'l-menziyye' başlığı altında aile ahlâkına dair bölüm Yeni Platoncu olduğu iddia edilen Bryson'un eseri, İbn Sînâ'nın *Kitâbü's-Siyâse* isimli eseri, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı ve Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinin ilgili bölümünden; 'Siyasâtü'l-müdün' başlığı altında amelî hikmetin üçüncü şubesi olarak siyasete dair bölüm Platon, Aristo ve Fârâbî'nin siyasete dair eserlerinden ve Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinden önemli ölçüde istifade edilerek kaleme alındığı söylenilebilir. Ebû Bekir er-Râzî'den beri süregelen ahlâk ile tıp arasında kurulan irtibat da filozofumuzun ele aldığı konular arasındadır. Bu konu İbn Miskeveyh ve Tûsî'de de yer almakla birlikte filozofumuzun onlar aracılığıyla Râzî'den etkilendiği görülür. Şehrezûrî'nin bir ilim dalı olarak amelî hikmet kategorisi içerisinde ele aldığı ahlâk ve siyaset görüşü diğer müelliflerin eserleri ile birlikte değerlendirildiğinde, ortaya çıkan şekil ve muhtevaya yönelik benzerlikler, asırlar boyunca ve coğrafyaların değişmesiyle dahi bozulmayan sağlam bir ahlâk ve siyaset geleneğinin olduğunu göstermektedir.

IV

Eserlerinde herhangi bir ayrıma gitmese de Şehrezûrî'nin ahlâk düşüncesinden anladığımız kadarıyla onun iki boyutu olan bir ahlâk anlayışı vardır. Bunlardan biri, ahlâkın dikey yönü itibariyle nefsin yetkinliğini kazanması sürecinde nefsin kendini ve Rabbini bilmek suretiyle nazarî ve amelî yetkinlikleri elde etme serüveninde yaşadığı ahlâkî tecrübedir. Bu alanda Şehrezûrî "kendini bilen Rabbini bilir" esası üzerine kurguladığı düşüncesinde nefsin yetkinliğini kazanma sürecinde müşâhede-mükâşefe ve riyâzet metoduyla varlığını anlamlandırarak var oluş gayesini gerçekleştirir. Nitekim riyâzet "şehvet ve öfke gibi bedenî kuvveleri dengede tutmak suretiyle nefsin arzularını kırma yolu" şeklinde de değerlendirebileceğimiz bir ahlâkî metottur. Bu metot, eylemlerde kendini kısıtlamak

suretiyle zamanla erdemleri kazanma şeklinde de anlaşılabilir. Az uyumak, insanlardan uzak kalmak, yemeği kısmak gibi riyâzet kurallarıyla kişi, beklenen yetkinliğe ulaşmak için nefsinin eğitim ve terbiye sürecinden geçirir. Bu yetkinlik süreci aynı zamanda erdemleri kazanma süreci olarak da değerlendirilebilir. Filozofumuzun önerdiği riyâzete dayalı ahlâkîlik sürecinin ayırt edici özelliklerini birkaç maddede toplayabiliriz. İlk olarak, bu ahlâkîlik süreci kişinin iç dünyası ile alâkalı olup öze dönük bir ahlâkî yetkinliktir. İkinci olarak, marifet-ahlâk bağlamında değerlendirebileceğimiz bu yöntem sayesinde kişi “Rabbini tanımak” suretiyle kendisinden beklenen hakiki yetkinliği elde ederek “ârif” makamına ulaşabilir. Üçüncü olarak, bu ahlâkîlik subjektif kurallar demeti olduğu söylenebilir. Yani her kişinin kendi durumuna göre kuralları belirlenen, genel ahlâk kuralları şeklinde nitelendiremeyeceğimiz bir yaklaşımdır. Her ne kadar böyle bir yaklaşım tasavvuf ahlâkını hatıra getirirse de filozofumuzun düşüncesine bütün olarak bakıldığında saf bir tasavvuf ahlâkı olduğu söylenemez.

Filozofumuzun sunduğu ikinci ahlâk modeli ise bir ilim olarak ahlâkın ele alındığı geleneksel felsefî ahlâk modelidir. Ahlâkın tarifi, değişebilirliği, erdemler-erdemsizlikler, ahlâkî hastalıklar ve tedavi yöntemleri gibi konuları da içine alan bu gelenek, yatay düzlemde kişinin toplum içerisinde birey olması itibariyle bireysel ahlâkını, aile içi ilişkilerde dikkat edilmesi gereken kurallar itibariyle aile ahlâkını ve sosyal bir varlık olması itibariyle siyasete dair konuları içerir. Bu düzlemde belirlenen kurallar bütün bireyleri kapsayıcı kurallar olması yönüyle önemli olup bu kurallar sayesinde kişi toplum içerisinde kendi yetkinliğini kazanmış, ailesinin yetkinliğini ve içinde bulunduğu toplumun yetkinliğini kazanmasına katkı sağlamış olur. Bu durumda Şehrezûrî'nin ahlâka dair görüşlerinin yetkinleşme merkezinde öze dönük, bireysel, ailevî ve toplumsal olmak üzere dört yönü olduğunu ve bu alanlarda yetkinleşme sağlandığında kendisinden beklenen hakiki yetkinliğe ulaşılabilirliğini söyleyebiliriz.

V

Araştırmamızın temel hedeflerinden biri İshrâkî düşüncede yerleşmiş ahlâk ve siyaset geleneğinin varlığını araştırmak idi. Bu bağlamda İshrâkî geleneğin ahlâk ve siyaset düşüncesini Sühreverdî ve Şehrezûrî üzerinden okuduğumuzda -her ne kadar müelliflerin eserlerinde ahlâkî erdemlerden bahsedilse de- mebâdi-mesâil-makâsîd denklemine ilim dalı haline gelen bir ahlâk ve siyaset geleneğinin olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Sühreverdî ahlâk ve siyaseti amelî hikmet kategorisinde değerlendirmekle birlikte ahlâk ve siyasete dair bütüncül bir teori öne sürmez. Şehrezûrî ise *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'nin bahsi geçen bölümünde

Meşşâî ahlâk ve siyaset yaklaşımının dışına taşmaması, İşrâkî ve tasavvufî ahlâka dair bilgilere yer vermemesi itibariyle dikkat çekicidir.

VI

Şehrezûrî'nin "Siyasâtü'l-müdün" başlığı altında ele aldığı siyasete dair görüşlerinin Platon, Aristo, Fârâbî ve Tûsî etkisinde oluştuğu görülür. Nitekim bu siyaset düşüncesinin "yardımlaşma" temeline oturan, insanın "medenî bir varlık" olduğu temel tezini merkeze alan bir siyaset teorisi olduğunu söyleyebiliriz. *Eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'nin yönetim biçimlerine dair bölümünde -Aristo ve Fârâbî'de geçtiği gibi- dört çeşit yönetimden bahseden filozofumuz en iyi yönetim biçiminin -Platon'da olduğu gibi- hükümdarlık yönetimi olduğunu belirtir. Bu bölümde özellikle "siyasâtü'l-cemâ'a" olarak isimlendirdiği, "çoğunluğun yönetimi" ya da "demokrasi"ye eleştirilerde bulunması dikkate değerdir. Şehir türlerini de erdemli ve erdemli olmayan şehir şeklinde ikiye ayıran filozofumuz tipik bir Fârâbî yaklaşımı içerisindedir. Nitekim Fârâbî'de görülen erdemli şehrin özellikleri, erdemli olmayan şehir çeşitleri ve özellikleri benzer şekilde Şehrezûrî'de de yer almaktadır. Erdemli şehrin yapı taşları olarak isimlendirdiği beş grup topluluk ve devlet başkanıyla ilgili üç durum da Tûsî ve Fârâbî'deki gibidir. Devlet başkanında bulunması gereken özellikler ise Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sında yer alan devlet başkanının özelliklerinden farklı olup Tûsî'de geçen özelliklerle aynıdır. Bununla birlikte filozofumuz siyaseti genel itibariyle teorik düzeyde ele alır. Özellikle Kınalızâde Ali Efendi'de gördüğümüz bir özellik olarak kendi döneminin genel yapısını yansıtan toplum ve devlet tecrübesine dair örnekler verilerek toplumsal olayların siyasetle ilişkilendirilmesi geleneğinin Şehrezûrî'nin siyasete dair metinlerinde yer almaması kayda değer bir başka durumdur.

Şehrezûrî'nin üstadı Sühreverdî'nin siyasete dair konulara yer vermesi beklenirdi. Ancak görünen o ki İşrâkî düşüncede bir siyaset geleneğinden bahsetmek pek mümkün değildir. Nitekim İşrâkî filozofların siyasete dair telif çalışmaları bulunmamaktadır. Bununla birlikte Sühreverdî, siyaset konusunu "tedbîr-i ilâhî" ve "ilâhî imam" kavramları çerçevesinde değerlendirerek manevî otoriteyi içine alan başkan modeli öngörmekte olup detayları hakkında pek bilgi vermez. Şehrezûrî'nin siyaset konusunda üstadının öngördüğü model üzerine yoğunlaşması beklenirdi. Ancak filozofumuz daha realist bir tavır takınarak yaşanan sosyal hayatın düzeni ve imarına yönelik bir siyaset teorisi üzerinde durmayı tercih etmiştir.

VII

Şehrezûrî'nin felsefî düşüncesinin bütününe bakıldığında metafizik karakteri baskın bir amelî hikmet yaklaşımı takip ettiği söylenilebilir. Bununla birlikte ahlâk ve siyasete dair

risâlesinde felsefî ahlâk geleneğinin izleri, diğ er eserlerinde tasavvufî ahlâkın etkileri görülür. Bu durumda Şehrezûrî'nin, insanın metafiziksel varlığını tanımlama cihetiyle ahlâkın nazarî boyutunu, toplum içerisinde doğru davranışın ilkelerini belirlemesi itibariyle amelî boyutunu, nefsin eğitiminde riyâzet ve mücahede yaklaşımıyla da tasavvufî boyutunu harmanlayan bir yaklaşım ve yöntem izlediğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, **Keşfü'l-hafâ**, I-II, Beyrut 1351.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, Ankara: V Yay., 1989.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **el-Müsned**, Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1955.
- Akarsu, Bedia, **Ahlâk Öğretileri**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- , **Mutluluk Ahlâkı, Ahlâk Öğretileri I**, İstanbul: İnkılâp Yay., 1998.
- Akyol, Aygün, **Şhrezûrî Metafizigi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2009.
- , 'Şhrezûrî ve Adalet Anlayışı', **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008/1, c. VII, sy. 13.
- Ali el-Müttakî, Alaüddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han, **Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akval ve'l-ef'al**, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Altıntaş, Hayrani, **Tasavvuf Tarihi**, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1991.
- , **İbn Sînâ Metafizigi**, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1985.
- Altıparmak, Ömer Faruk, **Şhrezûrî'de Tasavvuf-Felsefe İlişkisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa, 1999.
- Âmirî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf en-Nisâbü'rî, **el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm**, thk. Ahmed Abdülhamid Gurab, Riyad: Dârü'l-isale, 1988.
- Arıcı, Müstakim, 'İbn Kemmume'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi', **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011, sy. XXIV, ss. 41-78.
- Aristo, **Eudemos'a Etik**, trc. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- , **Metafizik**, trc. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Yay., 1985
- , **Nikomakhos'a Etik**, trc. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yay., 1997.
- , **Kategoriler**, trc. Saffet Babür, Ankara: İmge Yay., 1996.
- , **Retorik**, trc. Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY Yay., 1995.
- , **Ruh Üzerine**, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay., 2000.

- , **Politika**, trc. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.
- Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, İzmir: Ege Üniversitesi Yay., 1995.
- Aster, Ernest Von, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, trc. Vural Okul, İstanbul: İm Yay., 1999.
- Ayaz, Adnan, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi ve Kaynakları**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2008.
- Aydın, Mehmet, 'Ahlâk', **DİA**, İstanbul 1989, c. II, s. 10-14
- , 'İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı', **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı** içinde, Ankara 1984, s. 433-451.
- Aydınlı, Yaşar, 'Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan Kavramı', **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bursa 1987, sy. II.
- Bayrakdar, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1997.
- , "İbn Miskeveyh", **DİA**, İstanbul 1999, c. XX, s. 201-208.
- Bekiryazıcı, Eyüp, **Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İshrâk Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2000.
- , 'İshrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Sühreverdî Örneği)', **Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu**, İstanbul 2008, s. 361-368.
- el-Bennâ, Hasan, **Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi**, trc. Âyetullah Güneş-Cuma Karan, İstanbul: Nida Yayınları, 2008.
- Behiy, Muhammed, **İnanç ve Amelde Kur'âni Kavramlar**, trc. Ali Turgut, İstanbul: Yöneliş Yay., 1988.
- Bertrand, Alexis, **Ahlâk Felsefesi**, trc. Sâlih Zeki, Ankara: Seba Yay., 1999.
- Bircan, Hasan Hüseyin, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001
- Bryson, 'Kitâb fi tedbîri'r-racul li menzilih', **Der oikonomikoc des neupythagoreers Bryson und sein ein fluss auf die Islamische wissenschaft** içinde, nşr. Martin Plessner, Heidelberg 1928.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **Sahih-i Buhâri**, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1895.

Butterworth, Charles E., **İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi**, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay., 1999.

-----, 'Ahlâk ve Siyaset Felsefesi', **İslâm Felsefesine Giriş** içinde, trc. M. Cüneyt Kaya, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, İstanbul: Küre Yay., 2007.

Câbir b. Hayyân Ebû Mûsâ, 'Kitâbü'l-Hudûd', **Muhtâru Resâil-i Câbir b. Hayyân** içinde, nşr. Paul Kraus, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1354.

Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara: Rehber Yay., 1997.

Cevizci, Ahmet, **Etiğe Giriş**, İstanbul: Paradigma Yay., 2002.

-----, 'sophia', **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yay., 2000.

Cihan, Ahmet Kamil, **İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi**, İstanbul: İnsan Yay., 1998.

Corbin, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi**, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yay., 1986.

Çötök, Tufan, **Aristo Ahlâkının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis**, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya, 2011.

Cürcânî, Seyyid Şerif, **Kitabu't-Ta'rîfât**, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

-----, **Kitabü't-Ta'rîfât**, thk. Abdu'l-Münim Hafna, Kâhire: Dâru'r-Reşâd Yay., trs.

Çağrııcı, Mustafa, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, Birleşik Yay., 2000.

-----, 'Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri', **M.Ü.İ.F Dergisi**, sy. 7-8-9-10, İstanbul, 1995, s. 221-241.

-----, 'Ahlâk', **DİA**, c. II, s. 1-9.

-----, 'Gazzâlî', **DİA**, c. XIII, s. 489-505.

-----, 'Tedbîrü'l-Medîne', **DİA**, c. XL, s. 259-260.

-----, 'Edep', **DİA**, c. X, s. 412-414

-----, 'Fazilet', **DİA**, c. XII, s. 269-270.

-----, 'Saadet', **DİA**, c. XXXVII, s. 320-321.

Çetinkaya, Bayram Ali, 'İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler', **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. IX, 2005, s. 205-261.

Demirkol, Murat, **Nasıruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi**, Ankara: Fecr Yay. 2011.

Durak, Nejdî, **Aristoteles ve Fârâbî'de Etik**, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.

Durusoy, Ali, **İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1992.

Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, **Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ**, I-X, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.

Ebû Reyyân, Muhammed Ali, **Târihu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1986.

Erdem, Hüsameddin, **Ahlâk Felsefesi**, Konya: Hü-Er Yayınları, 2003.

-----, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Konya: Hü-Er Yayınları, 1999

Fârâbî, Ebû Nasr, **İhsâu'l-'ulûm**, thk. Osman Muhammed Emîn, Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, 1931.

-----, **Fusûlün Müntezea**, nşr. Fevzî M. Neccar, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

-----, **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, nşr. Fevzi M. Neccar, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993.

-----, **Kitabu't-Tenbîh alâ sebîlis's-sa'âde**, thk. Câ'fer Âl-i Yâsin, Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1985.

-----, **Tahsîlü's-sa'âde**, thk. Ca'fer Âl-i Yasin, Beyrut: Darü'l-Endülüs, 1983.

-----, **Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâzıla**; thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986.

-----, **Risâle fimâ yenbeği en yukkadime kable te'allumi'l-felsefe**, thk. Ahmed Naci Cemali, Matbaatü'l-Adenî, 1907, ss. 57-64.

-----, **Fârâbî'nin Üç Eseri**, trc. Hüseyin Atay, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974.

Fahri, Macit, **İslâm Ahlâk Teorileri**, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yay., 2004.

Ferruh, Ömer, **Târîhü'l-fikri'l-Arabi ilâ eyyâmi İbn Haldun**, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1983.

Firuzâbâdî, Mecidüddîn Muhammed b. Yakub, **el-Kamusu'l-Muhîd**, Beyrut 1995.

Gafarov, Anar, **Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, İstanbul: İSAM Yay., 2011.

Galen, **Kitâbü'l-ahlâk li-Calinus**, nşr. P. Kraws, Kâhire, 1937.

-----, 'Muhtasarı min Kitâb el-Ahlâk li Câlînûs', **Dirâsât ve'n-nusûs fi'l-felsefe ve'l-'ulûm inde'l-Arab** içinde, Abdurrahman Bedevî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabîyye, 1981.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **İhyâu 'Ulûmi'd-Din**, c. III, trc. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yay., 1974.

-----, **İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn**, nşr. Muhammed Ali Beydavî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, c. III.

-----, **Meâricü'l-Kuds**, trc. Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yay., 1998.

-----, **Kimya-yı Saâdet**, trc. A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yay., 1969.

Görgün, Necip, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye ve Şehrezûrî'nin Felsefesi**, İstanbul: Elif Yay., 2004.

Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.

Güler, İlhami, **İman-Ahlâk İlişkisi**, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2010.

Hârizmî, Ebû Abdullah el-Kâtib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, **Mefâtihi'l-'ulûm**, Kâhire, İdaretü't-Tıba'âti'l-Müniriyye, 1923.

Homeros **İlyada**, trc. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul: Sander Kitabevi, 1967.

Hourani George F., **Reason and Tradition in İslâmic Ethics**, Cambridge University Press, 1985.

İbnü'l Arabî, **Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, trc. Ahmed Avni Konuk, yay. haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz yay., 2001.

İbn Düreyd, **Cemheretü'l-lüga**, Beyrut: Dâru Sadr, trs., I-IV.

İbn Hazm, 'Merâtibü'l-'ulûm', **Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî** içinde, thk. İhsan Abbas, ss. 59-90.

İbn Haldun, **Mukaddime I-II**, nşr. Ali Abdülvahid Vâfi, Kâhire: Daru Nahdati Mısır, 1981.

İbn Kemmûne, **el-Cedîd fi'l-Hikme**, thk. Hamid Mer'id Kübeysi, Bağdad, 1982.

İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, yay. haz. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydî, Beyrut: Dârü'l-ihyâi't-Türasi'l-Arabi, 1997.

İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, thk. İbnü'l-Hatîb, el-Matbaatü'l-Asriyye, 1398/1978.

-----, **el-Hikmetü'l-hâlîde**, thk. Abdurrahman Bedevi, Beyrut: Daru'l-Endelus, 1983.

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

İbn Mukaffâ, Abdullah, **Kelile ve Dimne**, trc. Hayreddin Karaman-Bekir Topaloğlu, Nesil Yay., 1990.

-----, **el-Edebü'l-kebir ve'l-edebü's-sağir**, Beyrut: Dârü'l-Cîl, trs.

İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-ayn**, Kazan: M. A. Çirkof Hatun Tabhanesi, 1892.

İbn Sînâ, **Avicenna's de anima (Kitabü'ş-şifâ: el-fennü's-sâdis mine't-tabî'iyât ve hüve kitâbü'n-nefs)**, ed. Fazlurrahman, London: University of Durham, 1970.

-----, 'Aksâmü'l-'Ulûmi'l-'akliyye', **Tis'u Resâil** içinde, İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1298.

-----, **Hayy bin Yakzân**, trc. Babanzâde Reşid-M. Şerafeddin Yaltkaya, hzr. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Yay., 1996.

-----, 'İlmü'l-Ahlâk', **Mecmuatü'r-resâil** içinde, Kâhire: Matbaatü'l-Kürdistani'l-İlmiyye, 1328.

-----, **el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerhi Nasîrüddin et-Tûsî**, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-numan, 1993, c. IV.

-----, **eş-Şifâ el-İlâhiyyât**, nşr. G. C. Anawati, Saîd Zâyed, Kâhire h. 1363.

-----, **Kitâbü'ş-Şifâ/Mantık (el-Medhal)**, thk. İbrâhim Medkur, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Abdurrahman Bedevi, Kâhire, 1966.

-----, **en-Necât**, thk. Macid Fahri, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1985.

-----, 'Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risâlesi', nşr. Bekir Karlığa, **Tıp Tarihi Araştırmaları**, sy: VI, s. 133-139, İstanbul 1997.

-----, **Ölüm Korkusundan Kurtuluş**, trc. M Hazmi Tura, 1959.

-----, 'Uyûnu'l-hikme, thk. Muvaffik Fevzi Cebr, Dımaşk: Dârü'l-Yenabi', 1996.

-----, 'Kitâbü's-Siyâse', **Makâlâtü'l-felsefiyye li-meşâhîri'l-Müslimîn ve'n-nasâra** içinde, nşr. Louis Cheikho, Kâhire 1900.

-----, 'Mantıku'l-meşrikıyyîn', **Resâil fi'l-felsefe** içinde, ed. Fuat Sezgin Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999.

-----, 'Risâle fi'l-Ahd', **Tis'u Resâil** içinde, İstanbul: Matbaatü'l-Cevaib, 1298.

-----, 'Kitâbu'l-Hudûd', **Tis'u Resâil** içinde, İstanbul: Matbaatü'l-Cevaib, 1298.

-----, 'Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye', **Ahvâlü'n-Nefs** içinde, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1952.

-----, 'Risâle fi Ma'rifeti'n-nefs-i nâtıka', **Ahvâlü'n-Nefs** içinde, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1952.

-----, 'fi's-Siyâsetü'l-menziliyye', **el-Mezhebü't-terbevî inde İbn Sînâ** içinde, Abdülemir Şemseddin, Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, 1988.

İhvân-ı Safâ, **Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ I-V**, haz. Arif Tâmir, Beyrut-Paris, 1995.

el-İsfehânî, Râgıb, **ez-Zerî'a ila mekârimi's-şeria**, thk. Ebü'l-Yezid el-Acemî, Kâhire: Dârü's-Sahve, 1985.

-----, **el-Müfredât fi Ğarîbü'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Halil Aytânî, Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1998.

İzmirli İsmail Hakkı, "İbn Sînâ Felsefesi", **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler** içinde, İstanbul: T.T.K. Yay., 1937.

Joad, C. E. M., **Dünyanın Büyük Felsefeleri**, trc. Semih Umar, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

Karagözoğlu, Hümeýra, ‘İbn Miskeveyh’te Adalet Erdeminin Siyasî Yansımaları’
Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, c. XIV, sy. 27, s. 93-118

Karaman, Hüseyin, **Ebû Bekir Râzî’nin Ahlâk Felsefesi**, İstanbul: İz Yay., 2004.

-----, ‘Platoncu Ahlâk Anlayışının İslâm Dünyasına Etkisi: Ebû Bekir Râzî Örneği’, **Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk** içinde, ed: Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yay., 2007.

Kaya, M. Cüneyt, ‘Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi’, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. XIV, sy. 27, ss. 57-91.

Kaya, Mahmut, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yay. 1983.

-----, ‘Kindî’, **DİA**, c. XXVI, s. 41-58.

-----, ‘Fârâbî’, **DİA**, c. XII, s. 145-162.

-----, ‘İşrâkıyye’, **DİA**, c. XXIII, s. 435–438.

Kılıç Serap, **İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet**, İstanbul: İnsan Yay., 2012.

Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yay., 2007.

Kindî, Ebû Yusuf b. Yakub b. İshak, **Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye**, nşr. M. A. Ebû Ride, Kâhire: Dâru’l-Fikri’l- Arabiyye, 1950.

-----, ‘Risâle fi’l-hîle li-def’ il-ahzân’, **Resâilü felsefiye** içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Bingazi 1973.

Korkut, Şenol, ‘Fârâbî’de Siyaset ve Ahlâk’, **İslâmiyât**, 2003, sy. I, ss. 43 – 59.

-----, **Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi Kökenler ve Problemler**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.

Kraemer, Joel L., **Humanism in the Renaissance of Islam**, Leiden : E. J. Brill, 1986.

Köroğlu, Burhan, ‘Şehrezûrî’, **DİA**, c. XXXVIII, ss. 462-466.

-----, ‘İşrâkî Filozof Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî’nin Felsefî Sistemi ve İslâm Düşüncesi İçindeki Yeri’, **Kelam Araştırmaları**, 2014/12:1, ss. 91-108.

Kutluer, İlhan, **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989.

-----, **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İstanbul: İz Yay, 2001

-----, 'Hikmet', **DİA**, c. XVII, ss. 503-511.

-----, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul: İz Yay., 1996.

Lange, Friedrich Albert, **Materyalizmin Tarihi I**, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Gündoğan Yay., 1990.

MacIntyre, Alasdair, **Erdem Peşinde**, trc. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001.

Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, **Muvatta'**, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.

Marlow, Louise, **Hierarchy and Egalitarianism in İslâmic Thought**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b.Habib el-Basri, **Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn**, trc. Ali Akın, İstanbul: Çelik Yay., 1998.

Muhammed Abdurrahman Merhaba, **Hitâbü'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye**, Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1993.

Mücahid, Huriye Tevfik, **Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce**, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yay., 2005.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, **Sahih-i Müslim**, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Kâhire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1955.

Nasr, Seyyid Hüseyin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, ed: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap Yay., 2007.

-----, 'Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul', trc. M. Alper Tuğsuz, ed. M. M. Şerif, Mustafa Amağan, **İslâm Düşüncesi Tarihi** içinde, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, c. I, s. 411-435.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, **Sünenü'n-Nesâî**, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

Oktay, Ayşe Sıdika, **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî**, İstanbul: İz Yay., 2005.

Okudan, Rıfat, ‘Şeyhu’l-İşrak Sühreverdi-i Maktûl’ün Tasavvufî Görüşleri’, **EKEV Akademi Dergisi**, sy. XXII, ss. 111-126.

Olguner, Fahrettin, ‘Eflâtun’, **DİA**, İstanbul 1994, c. X, s. 469-476.

Ögke, Ahmet, **Kur’ân’da Nefs Kavramı**, İstanbul: İnsan Yay., 1997.

Öngören, Reşat, ‘Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Yeri’, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul 2002, sy. V, s. 85-96.

Öteleş, Zeliha, **Ahlâk ve Siyaset Felsefesi Açısından Sırru’l-Esrar ve Tedbîratü’l-İlahiyye’nin Karşılaştırılması**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.

Özlem, Doğan, **Etik-Ahlâk Felsefesi**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.

Pala, İskender, ‘Nasihatnâme’, **DİA**, c. XXXII, s. 409.

Platon, **Devlet**, trc. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

-----, **Timaios**, trc. Erol Güneş-Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yay., 2001.

-----, **Phaidon**, trc. Suut Kemal Yeltkin-Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: MEB Yay., 1945.

-----, **Kharmides**, trc. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul: MEB Yay., 1965.

Privot, Michael, ‘Some Notes on the Typology of the Works of al-Shahrazuri al-Isra’î’ trc. Aygün Akyol, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012/1, c. XI, sy. 21, ss. 231-240.

Râzî, Ebû Bekir, ‘et-Tıbbu’r-rûhânî’, **Resâilu Felsefiye** içinde, nşr. Paul Kraus, Kahire: Câmiatu Fuad el-Evvel, 1939.

-----, **et-Tıbbu’r-ruhânî**, trc. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yay., 2004.

Reis, Bedriye, **Gazzâlî’de Ahlâk-Marifet İlişkisi**, Bursa: Emin Yay., 2011.

Ross, David, **Aristoteles**, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yay., 2002.

Saruhan, Müfit Selim, ‘İbn Sînâ’da Ahlâkî Çözüm Üzerine’, **Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul, 2009.

-----, ‘İbn Kemmûne’nin Nefs Hakkındaki Görüşleri’, **Tasavvuf Dergisi**, 2005, sy. XV, s. 289-300.

Sıddıkî, Hüseyin, ‘Nasrettin Tûsî’, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, ed. M.M. Sharif-Mustafa Armağan, İstanbul 1990, c. II.

Solomon, Robert C., **Adalet Tutkusu**, trc. Ertuğ Altınay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004.

Sözen, Kemal, **Şehrezûrî’nin el-Şeceret el-İlâhiyye isimli eseri ve Türkçe Tercümesi Semeret el-Şecere**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1989.

Sunar, Cavit, **İbn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslâm’da Ahlâk Görüşleri**, Ankara, 1980.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, **Câmiü's-sağır**, Kâhire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1321.

Sühreverdî, Ebü'l-Fütuh Şehabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek, ‘Kitâbu’t-Telvihâtî’l-levhiyye ve’l-‘arşîyye’, ed. Henry Corbin, **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk** içinde, c. I, s.1-121, Tehran: Müessese-i Mütâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî (Pijûhisgâh), 1993/1372.

-----, ‘Âvâz Per-i Cebraîl’, **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk** içinde, c. III, s. 207- 223.

-----, ‘Bustânu’l-kulûb’, **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk** içinde, c. III, s. 333-401.

-----, ‘Heyâkilü’n-nur’, **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk** içinde, c. III, s. 83-108.

-----, **Makâmâtü’s-sûfiyye**, thk. Dr. Emil Ma’lûf, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1993.

-----, ‘Kelimetü’t-tasavvuf’, **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk** içinde, ed. S. H. Nasr, Necefkulî Habîbî, Tahran: Pijûhisgâh-ı ‘Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 2001, c. IV, s. 129.

-----, ‘Pertevnâme’, **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk** içinde, c. III, s. 1-81.

-----, ‘Safir-i Simurk’, **Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk** içinde, c. III, s. 313-332.

-----, ‘Kitabü’l-Meşâri’ ve’l- Mutârâhât’, **Mecmua-i musannefâti Şeyh-i İsrâk** içinde, c. I, s. 193-506.

-----, ‘Hikmetü’l-İşrâk’ **Mecmuâtu musannefâti Şeyh-i İşrâk** içinde, Tahran: Müessesesi-i Mutalâât ve Tahkikât-ı Ferhengî, nşr. Henry Corbin, Tahran 1993.

-----, ‘el-Lemehât’, **Se Risâle ez Şeyh-i İşrâk Şihâbuddîn Yahya Sühreverdî**, ed: Najaf Ali Habibi, Tahran 1977.

-----, ‘Kıssatu’l-kurbeti’l-garbiyye’, **İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler** içinde, trc. İsmail Yakıt, drl. Derya Örs, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s.97-106.

Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed, **eş-Şeceretü’l-İlâhiyye fî ‘Ulûmi’l-hakâiki’r-Rabbâniyye**, thk. Necip Görgün, İstanbul: Elif Yay., 2004, c. I, s. 23-39.

-----, **Şerhu Hikmeti’l-İşrâk**, thk. Hüseyin Ziyâî, Tahran: Müessesesi-i Mutalâât ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1993.

-----, **Târîhu’l-hükemâ Nüzhetü’l-ervâh ve ravzatü’l-efrâh**, thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib, Trablus: Cem‘iyyetü’d-da‘veti’l-İslâmî, 1988.

-----, **Kitâbü’r-Rumûz ve’l-emsâli’l-lâhûtiyye fî’l-envâri’l-mücerredeti’l-melekiyye**, Müstensih Abdurrahman b. Ahmed, Hicri 687, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1205.

-----, **Şerhu’t-telvîhât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu, 819.

Tehânevî, **Keşşâfü Istilâhâti’l-Fünûn**, nşr. Ali Dahrûç, Beyrut: Mektebetü Lübnan 1996.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, **el-Câmiü’s-sahih**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1978.

Toktaş, Fatih, **Fârâbî’de Ahlâk ve Siyaset**, Samsun: Etüt Yay., 2009.

-----, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul: Klasik Yay. 2004.

Tûsî, Nasîruddin, **Ahlâk-ı Nâsirî**, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yay., 2007.

-----, ‘Tefsîru Sûreti’l-Asr, **Evsâfü’l-Eşraf (Seçkinlerin Ahlâkı)** içinde, trc. Anar Gafarov, İstanbul: İz Yay., 2009.

Türker, Ömer, ‘Nefis’, **DİA**, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 529-532.

Türkeri, Mehmet, ‘Aristo, Fârâbî ve İbn Miskeveyh’in Ahlâk Kuramlarında Dostluk’un Önemi’, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir 2004, sy. XIX, ss. 79-101.

Ulaş, Sarp Erk, ‘Erdem’, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara: Bilim Sanat Yay., 2002.

Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yay., 2002.

-----, ‘Keşf’, **DİA**, c. XXV, s. 315-317.

Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş**, İstanbul: Ülken Yay., 1995.

Walbridge John, ‘Sühreverdî ve İsrâkîlik’, **İslâm Felsefesine Giriş**, ed: Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yay., 2007.

Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yay., 1991.

Yaman, Hikmet, ‘Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa’, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, sy. 2010, sy. LII, s. 195-212.

Yenen, Halide, **Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.

Yıldırım, Ramazan, **Şehrezûrî’nin Tabiat Felsefesinde Nefs Teorisi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005.

Ziyâi, Hüseyin, ‘İsrâkî Gelenek’, **İslâm Felsefesi Tarihi**, ed. S. H. Nasr-O. Leaman, trc. Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007.