



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

AHLÂK-I ALÂÎ'DE İNSAN TABİATİ:
TABİÎ VE KESBÎ NİTELİKLER
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Emre ÇELİKER

Haziran-2016



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

AHLÂK-I ALÂÎ'DE İNSAN TABİATİ:
TABİÎ VE KESBÎ NİTELİKLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Emre ÇELİKER

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU

Haziran-2016

ONAY

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans öğrencisi olan Emre Çeliker'in hazırladığı ve jüri önünde savunduğu “Ahlâk-ı Alâî'de İnsan Tabiatı: Tabîî ve Kesbî Nitelikler” başlıklı tez başarılı kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

İMZA

.....

Üyeler:

Yrd. Doç. Dr. İlker KÖMBE
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Yrd. Doç. Dr. Mustakim ARICI
İstanbul Üniversitesi

.....

Tez Savunma Tarihi:

03.06.2016

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

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

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

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

Emre ÇELİKER

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın son halini almasında emeği geçen herkese teşekkürlerimi iletmek isterim. Öncelikle, değerli görüşlerini ve kaynaklarını benimle paylaşan danışman hocam sayın Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu'na, gayri resmi danışmanım olarak tezimi inceleyen, hem hocam hem de abim olarak desteklerini esirgemeyen Dr. Zahit Tiryaki'ye ve teze değerli katkılarını aktaran Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı'ya müteşekkirim.

Hayatım boyunca eksikliklerini bir an olsun hissetmediğim güzel ailemin fertlerine, annem Ayfer Çeliker, babam Ali İhsan Çeliker, kardeşim Betül Çeliker ve eşi Şahin Benek'e,

Tezini ve kaynaklarını ivedilikle paylaşan İbrahim Aksu'ya, kafama takılan konularda yardımını esirgemeyen hocam Yrd. Doç. Dr. Nihal Petek Boyacı Gülenç'e, sorularımı yol göstericiliğiyle cevaplayan hocam Yrd. Doç. Dr. İlker Kömbe'ye ve tez boyunca bana destek olan yakın dostum ve kardeşim Samet Büyükkada'ya

Sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Emre Çeliker
Kadıköy, 2016

İÇİNDEKİLER

ONAY	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI.....	iii
ÖNSÖZ	v
ÖZET.....	xi
ABSTRACT.....	xiii
GİRİŞ	1
1. ANTİK YUNAN’DA İNSANA BAKIŞ (TARİHİ ARKA PLAN I)	5
1.1. ‘Physis’ Bağlamında Tabiat ve İnsan	5
1.2. İnsan Merkezli Felsefede Erdemin Kaynağı: Yaradılış ve Eğitim	9
2. İSLÂM FELSEFESİNDE AHLÂKIN TABİÎ VE KESBÎ KAYNAKLARI (TARİHİ ARKA PLAN II).....	17
2.1. İyi ve Kötü Ahlâkın Kaynağı (Yaradılış, Alışkanlık, Eğitim).....	18
2.2. Ahlâkın Değişebilirliği	27
2.3. İnsanın Toplumsal Bir Canlı Oluşu	31
2.4. Toplumsal Arasındaki Mizaç ve Ahlâk Farklılıkları	34
3. AHLÂK-I ALÂÎ’DE İNSAN TABİATİ.....	39
3.1. Tabî –Kesbî Ahlâk.....	42
3.2. Tebdil-i Hulk (Huyların Değişmesi Meselesi).....	44
3.3. Toplum ve Irklardaki Mizaç ve Ahlâk Çeşitliliği.....	48
3.4. İnsani Nefsin Güçlerinin Açıklanması ve Diğer Güçlerden Temyizi.....	51
3.5. Nefsin Kemâli ve Eksikliği Bakımından Huyların Taksimi.....	54
3.6. İnsanın Kemâl Açısından Varlıklar Arasındaki Konumu ve Diğer Canlılardan Ayrımı	55
3.7. Varlıklar Arasındaki İlişkiler Bağlamında İnsan	60
3.8. İnsanın Toplumsal Bir Canlı Oluşu	64

4. AHLÂK-I ALÂÎ'DEKİ PROBLEMLERİN MODERN DÖNEMDE ELE ALINIŞI	67
4.1. Modern Bilimlerde İnsanın Yeri.....	67
4.2. Tabiat-Çevre Tartışması	71
4.3. İnsanın Toplumsal Oluşu	78
5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	81
KAYNAKÇA	83
ÖZGEÇMİŞ	87

ÖZET

16.yy. Osmanlı düşünürlerinden Kınalızâde Ali Çelebi'nin İslâm felsefesi meşşâî ahlâk geleneğine bir devam niteliği taşıyan *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri, insanı tüm yönleriyle ele alan, iyi ahlâklı bir birey olmanın, düzen sahibi bir aile ve toplum hayatı oluşturma'nın ön koşullarını kapsamlı şekilde ortaya koyan bir yapıdadır. Nitekim insanın her şeyden önce kâinattaki yerini bilmesi ve ona göre eylemesi ahlâkî yaşamın kat'î şartıdır. Nefsin kemâle erdirilmesi anlamı taşıyan hikmet, kendinden önceki filozoflardaki gibi Kınalızâde'de de insanın nihai gayesidir. Bu açıdan çalışmamızın konusu insanın bu nihai amaç üzere yetkinleşmesinde rol oynayan, tabiatı gereği var olan ve sonradan kazanılan nitelikleridir.

Tezimizin iki temel iddiası bulunmaktadır. İlk olarak, Aristotelesçi çizgideki filozofların ve Kınalızâde'nin görüşlerine dayanarak ahlâk ilminin vaz'î-uzlaşım sal değil, tabîî olduğunu savunmaktayız. Bu iddiayı tarihsel arka planıyla vermeye çalıştık. İkinci iddiamız ise, varlıktaki yerinin ve kendi türüne has niteliklerinin sonucu olarak, olanaklar çerçevesinde insanın bir ahlâkî tabiata sahip olduğudur. Ahlâkî önermeler de bu insan tabiatı zeminine oturmaktadır. Tabîî ve kesbî nitelikler ifadesi, tabiatındaki olanakların insanı ne şekilde ve ne derecede kemâle ya da eksikliğe götürdüğüne dair bir araştırmayı ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, insan tabiatı, huy, insanî nefis, yaradılış, eğitim, insanın kemâli.

ABSTRACT

As a continuation of classical ethics in İslâmic philosophy, Kınalızāde Ali Celebi's, one of 16th century Ottoman philosophers' Akhlāq-ı Alāi discusses human being in its all parts and asserts comprehensively the preconditions of being an ethical person, having a well-managed family and society. Hence for a man it is the essential condition to know his position in the universe and act accordingly in order to have an ethical life. Hikmah (philosophy) which means the perfection of the nafs (soul) is the final cause of human being for Kınalızāde as for his predecessors. In that respect, the main subject of this study is the natural and acquired qualities that are contrubitory to the perfection aiming this final cause.

We have two basic assertions in this thesis. Firstly, with regard to the thoughts of Aristotelian philosophers and Kınalızāde, we claim that ethics is not conventional but natural. We've tried to explain this assertion with its historical background. Our second assertion is, as an inference from his ontological position and species-specific qualities, human being has an ethical nature within the frame of his potentials. Ethical propositions are manifested on this basis of human nature. The statement of 'natural and acquired qualities' implies a research regarding in what way and to what extent do the potentials in his nature carry human being to perfection or imperfection.

Keywords: Kınalızāde, Akhlāq-ı Alāi, human nature, disposition, the rational soul, temperament, nurture, human perfection.

GİRİŞ

Kınalızâde Ali Çelebi, 16. yüzyılda çeşitli Osmanlı Medreselerinde ders almış ve görev yapmış bir âlimdir.¹ *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinin en önemli özelliği ilk Türkçe ahlâk kitabı olmasıdır, nitekim daha önceki ahlâk eserleri Arapça veya Farsçadır. Bu eserde felsefe geleneğindeki birçok isimden faydalanmış olmakla birlikte, Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Celâleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'i onu en çok etkileyen felsefi ahlâk eserleridir.

Ahlâk-ı Alâî, kendisinden önceki ahlâk görüşlerinin çizgisinde devam eden bir içeriğe sahiptir. Bu içerik, bireysel ahlâk (tedbirü'l-ferd), ev ve aile idaresi (tedbirü'l-menzil) ve şehir yönetimi-siyaset (tedbirü'l-medine) şeklinde üç başlık altında incelenir. Kınalızâde, çoğunlukla Tûsî ve Devvânî'den devraldığı mesele ve görüşleri genişçe inceleyip, eleştiri ve ilaveler ile zenginleştirmiştir. Eserin latinize edilmiş halini hazırlayan Mustafa Koç'un giriş kısmında belirttiği gibi, ahlâk literatürü önceki metinleri kapsayarak ilerler. Miras incelenir ve ilavelerle daha mükemmel hale getirilmeye çalışılır. Bu açıdan orijinallik, terkipte, ifadede ve ilavededir.²

Biz de *Ahlâk-ı Alâî*'nin tarihi arka planını verirken meselelerin geçmişte ele alınma şeklini, dönemin bazı diğer unsurlarını da işin içine katarak, kapsamlı şekilde incelemeye çalışacağız. Bu açıdan ilk kısımda tabiat kavramına ayrıntılı şekilde değinecek, felsefenin insana yoğunlaşan ve onu merkeze alan tavra doğru seyrini inceleyeceğiz. Felsefenin ilk döneminde filozofların insanın ahlâkî yapısını ele alırken çerçevemizi oluşturan tabîî ve kesbî niteliklere vurgu yaptığı noktaları vermeye çalışacağız. Antik Dönemde diğer felsefe dallarında olduğu gibi ahlâkta da değişmeyen bir öz arayışının hâkim olduğu görülmektedir. Bunu physis (tabiat) ve

¹ Kınalızâde Ali Çelebi'nin hayatı ve diğer eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s.37-66.

² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Mustafa Koç (haz.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s.8, (bundan sonra AA şeklinde kısaltılacaktır).

uzlaşım (nomos) ayrımı üzerinden incelemeye çalışacağız. Uzlaşımın değişken ve göreceli yapısına dayanan görüşlerin, bilgi mefhumunu bulanıklaştırmakta olduğuna ve buna karşı çıkışın nasıl gerçekleştiğine değineceğiz. Sokrates’le başlayan değişmez öz arayışının, mesele insanın eylemleri ve ahlâkın temeli olduğunda dayandırıldığı noktayı vermeye çalışacağız. Bu noktadan sonra insanın ahlâkî niteliklerinin kaynağı olarak görülen yaradılış ve eğitim mevzusunu ele alacağız. Antik Dönemde bilmeye dayalı ahlâkın insanın sadece terbiyesine ve eğitilmesine değil, doğuştan getirdiği özellikler ve yatkınlıklara da vurgu yaptığını örneklerle ifade etmeye çalışacağız.

Meşşâî geleneğindeki ahlâk anlayışı, Platon ve Aristoteles çizgisini takip etmekle birlikte, hikmet ve eğitim vurgusuyla ön plandadır. Galen’den devralınan mizaç teorisi, doğuştan gelen bazı özellikler ifade etmekte, bununla birlikte ahlâkın Aristotelesçi alışkanlık, meleke haline getirme ile kazanıldığına işaret edilmektedir. Bu mesele, ‘iyi ve kötü ahlâkın kaynağı’ başlığında tartışılacak, ahlâk ilminde önemli meselelerden biri olan ‘huyun değişmesi’nin ele alınmasıyla desteklenecektir.

Tezimize adını veren *Ahlâk-ı Alâî*’nin öneminin ilk Türkçe ahlâk eseri olmasında ve meseleleri geçmişiyle birlikte ele alıp zenginleştirmesinde yattığını söylemiştik. Bu bağlamda yer yer seleflerinden alıntılar yapmış, katıldığı ve katılmadığı noktaları açıklamıştır. Bizce bunlardan en önemlisi, huyun değişmesi bölümünde Calinos’tan (Galen) aktarılan görüşleri zikrettikten sonra benimsediğini ifade ettiği ‘hiçbir huy tabîî değildir’ görüşüdür. Huyların tabîî olmadığı ifadesi, her huyun değişebileceğini göstermektedir. Nitekim selefleri huyları tabîî ve kesbî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Kınalızâde, bu görüş çerçevesinde her huyun sonradan kazanıldığını söylemekle, ahlâkın tamamıyla kesbî olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, nadir de olsa kimi insanların bazı yetkinliklerle ya da eksikliklerle dünyaya geldiğini yadsımamaktadır. Üçüncü bölümde de bu tartışmalara yer vereceğiz.

Son bölümde ise düşünürümüzün ve felsefî geleneğimizin ele aldığı meselelerin günümüzde ne şekilde ele alındığını inceleyeceğiz. Bu sayede, araştırmamızın tarihe gömülü ve güncel gelişmelerden uzak bir şekilde kalmamasını umut ediyoruz. Takdir edilecektir ki, on altıncı yüzyıldan günümüze kadar yaşanan bilimsel gelişmeler, bazı konularda Kınalızâde’yi desteklerken, bazı konularda

olumsuzlamaktadır. Bunda gelişen deney imkânlarının ve düşünsel birikimin payı büyüktür. Birkaç temel mesele etrafında bu gelişmeleri aktarmaya çalışacağız. Dikkate değer bir husustur ki, daha çok psikoloji ve antropoloji alanlarına kaymış olan insanın zihnî ve ahlâkî niteliklerine dair araştırmalar, değişen paradigmalara rağmen bize çok da yeni şeyler söylememektedir. En önemli değişiklik olarak nefis ya da ruh kavramının artık kabul edilmemesi ve tamamen mekanik açıklamaların ağırlık kazanması ifade edilebilir. Ancak tabiî ve kesbî nitelikler tartışması tüm gelişmeler ışığında güncelliğini korumaktadır. Huyları ve nitelikleri insanın tabiî yapısı olarak genlere indirgeyen görüşler ve hiçbir tabiî nitelik tanımayan davranışçı görüşlerin yanı sıra, hem tabiatın hem de çevre ve eğitimin etkisini kabul eden görüşler mevcuttur. Dolayısıyla Kınalızâde'nin on altıncı yüzyılda yazdığı eserinin, bugünkü tartışmalar çerçevesinde hala güncelliğini koruması ve bize anlam ifade etmesi, onun zamanın ötesinde oluşunun göstergesidir.

1. ANTİK YUNAN'DA İNSANA BAKIŞ (TARİHİ ARKA PLAN I)

İlk bölümde felsefenin başlangıç döneminde insanın ele alınmasından evvel meseleyi insana götüren süreci de ele almak istiyoruz. Zira meselemizin ‘insan tabiatı’ olarak adlandırılmasının amillerinden biri de tabiatın ele alınış şeklidir. Bu çerçevede tabiat kavramının ne şekilde geliştiği ve mefhumunun ne yönde içerik kazandığını göstermeyi uygun buluyoruz.

1.1. ‘Physis’ Bağlamında Tabiat ve İnsan

Antik Yunanlılar için toplum ile tabiat arasında, modern akademik tahayyül dünyasındaki kadar katı biçimde belirlenmiş veya analitik olarak denetim altına alınmış sınırlar bulunmamaktaydı.³ Yunanlıların gözünde insani-toplumsal yaşam ya da kültür, doğal yaşamın bir uzantısı olarak kabul edilmişti. Yunan filozofları, Tanrıların iradesine bağlı bir evren anlayışından insan aklına dayalı bir açıklama tarzına geçmekle birlikte, tabiat ve toplumun ayrı ve farklı bilgi alanları oluşturabileceklerini düşünmemişlerdi. Bu nedenle toplum ve tabiatın aynı kural ve yasalara bağlı olduğu görüşü devam etmişti.⁴

Thales’le başladığı kabul edilen felsefenin ilk dönemdeki amacı bir bütün olarak kozmosu açıklamak ve her varlığın varoluşunun temelinde yatan ana öğeyi ortaya koymaktı. Bu amaçla ilk olarak Thales tarafından kullanılan *physis* terimi, hem kozmosu, hem de tek tek varlıkların özyapısını açıklamak amacıyla kullanılmıştı. Mesele insan olduğunda, onun iç dengesini sağlayan, büyüme, değişme ve yok olma gibi olguların düzenine işaret etmekteydi.⁵ İnsanın zorunlu fiillerini

³ Marshall Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, Emine Ayhan & Zeynep Demirsü (çev.), İstanbul: Bgst Yayınları, 2012, s.42.

⁴ Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Adana: Karahan Kitabevi, 2010, s.9.

⁵ A.W.H. Adkins, *From the Many to the One*, Londra: The Anchor Press Ltd, 1970, s.93.

açıklayan bu ‘tabiat’ kavramı, insanın tercihen yaptığı eylemler söz konusu olduğunda da yüksek oranda geçerliliğe sahipti ve erdemin kaynağını genellikle *physis* veya tanrıların kanunları olarak gören yargılar ortaya konmaktaydı. Bu da ahlâk görüşlerine, *physis*’e ya da tanrıların buyruklarına uygun yaşama olarak yansımaktaydı. Dolayısıyla Sofistlere kadar olan dönemde, insanın doğuştan sahip olduğu bazı özellikler ya da potansiyeller, erdemli olmada önemi haizdi.

Sofistler, doğa filozoflarından sonra önemli bir kırılma noktasını oluşturur. Sofistlik, öncelikle bir insan ve toplum felsefesidir. Amacı birey ve onun meydana getirdiği dil, din, sanat, şiir, ahlâk ve siyasetle birlikte toplumsal varlık olarak insandır. Sofistler öncelikli olarak şunu sorarlar: “Tanrılara tapınmadan özgür insan ile köleler, Helenler ve barbarlar arasındaki farklılıklara kadar bütün bu nizamlar ve müesseselerin kaynağı tabiat (*physei*) mıdır ve dolayısıyla kutsal olup karşı gelinmez midir, yoksa âdetin (*nomos*, *thesei*) husule getirdiği, dolayısıyla değişme ve inkişafa tabi şeyler midir?”⁶

Sofistlerin meselenin odağına insanı koymasıyla birlikte artık insanın bizatihi tabiatı ve bununla birlikte ahlâkî-siyasî sorular ciddi bir biçimde tartışılmaya başlanır. İnsan artık sadece düşünen değil, aynı zamanda eylem halindeki bir varlık olarak problem haline gelir.⁷ Fakat Sofistler de genel-geçer bir ahlâk ve siyaset yasası olmadığını söylerler. Dönemin siyasi ve toplumsal yapısı gereği (Perslerle mücadele, Peloponez Savaşı, kargaşa ve sonrasında iktidarda söz sahibi olmanın revaçta olduğu demokrasinin güçlenmesi) insanlar bazı nitelikli kişilerce hükmedilmesi gereken yığın olarak görülür. Nitekim Sofist Glaukon, tabiatla haksızlık etmenin iyi, haksızlığa uğramanın ise kötü olduğunu söyler. İnsanlar birbirine haksızlık ettikçe, birinin tadını, ötekinin acısını duymuşlardır. Böylece haksızlığa uğramaktan sakınmanın ve haksızlık etmenin zorluğunu görüp anlamaya varmışlar ve kanunları koymuşlardır.⁸ Yani insanların tabiatında, sahip olduğundan daha fazlasını isteme ve başkalarına haksızlık etme vardır, bir arada yaşamayı

⁶ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008, s.110.

⁷ Gunnar Skirbekk & Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Emrah Akbaş & Şule Mutlu (çev.), İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1999, s.52-53.

⁸ Platon, *Devlet*, Sabahattin Eyüboğlu & M.Ali Cimcoz (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, 358e.

mümkün kılması için de *nomos* devreye sokulmuştur. Hatta Kallikles, yapma yasaların, tüm canlıların ve insanın tabiatlarında olan güçlünün daha çok kazanması ve zayıfı ezmesi kuralına karşı geldiğini söyler.⁹ Bu yüzden yasalar tabii yasalara uygun şekilde, güçlünün hükmetmesine yönelik olmalıdır. Sofistlerin bu sebeple insanları siyasi amaçlar doğrultusunda eğitmek üzere yola çıkan ücretli eğitimciler olarak tasvir edildiği görülür. Yaratıkları tartışma ortamı, insanların görüş ve kanaatlerinin belirsizliğinden bağımsız belli bir bilgi objesinin mevcudiyetini araştırmanın ve insanın kendi tabiatının derinliklerinde günlük hayatında ona kılavuzluk edecek sarsılmaz idealler bulmanın zaruretiye kapı açmıştır.¹⁰

Sofistler, filozofların farklı farklı görüşlerinin temellendirilmemiş olduklarını açığa çıkarır fakat çoğu, şüpheciliği bir yönetime dönüştürmek yerine göreceliliği gerçeklik kabul eder. Bir kısmı da tabiatı güçlünün güçsüzü ezmesinin gerekliliği olarak yorumlar ve insanın tabiatında toplumsallık yerine savaşın bulunduğunu iddia eder. Bu noktada tabiat ve daha özelde insan tabiatına dair kesin bilgi arayışına yönelen ve yönlendiren Sokrates'tir. Kaotik toplumsal yapı ve Sofistlerin öz arayışını sekteye uğratması neticesinde ahlâkî kanaatler sarsılmıştır ve sağlam ilkelere sahip bir ahlâk arayışı zorunlu hale gelmiştir. Doğa felsefesindeki tek yönlü ve dogmatik tavır ise Sokrates'le birlikte algıya dayalı gözlemlerden bir kavram felsefesine geçişi ifade etmektedir.¹¹ Bu nokta aynı zamanda dış dünyadan çok iç dünyaya başvurmaya anlamına gelir. Sokratik düşünce, bir nesnenin meydana geldiği şeyin maddi değil, ona biçim veren, her şeyi ne ise o yapan ve dolayısıyla onun gerçek tabiatını temsil eden kavram olduğunu görmek için tabiata uyguladığı nihai-gai sebepler teorisine dayanır.¹²

Sokrates, Sofistlerin öznelliğini aşarak ahlâk kurallarının ardındaki ahlâkî değeri, pozitif hukukun ardındaki adaleti, mevcut devletlerin tarihinde insanın toplumsal hayatı için değişmez ilkeleri ve tanrıların ardında yatan tanrısallığı arar.

⁹ Platon, "Gorgias", Melih Cevdet Anday (çev.), *Diyaloglar I* içinde (47-139), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989, 483b-c.

¹⁰ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.128.

¹¹ A.g.e., s.154.

¹² A.g.e., s.157.

Yani tabîî iyi ve tabîî kötünün mahiyetini arar.¹³ O, *Nomos*'un değişkenliğinden *physis*'in sağlamlığına geçişin peşindedir. İyi ve ahlâklı yaşamın kozmik yapıyla uyum içinde olmakla gerçekleşeceği sonucuna varır. Bu bütün içerisinde her şey gibi insanın da nihai bir amacı vardır. Ahlâkî hayat, tabîî düzenin bir devamı gibidir. Dolayısıyla iyiyi belirleyen şey, uzlaşım değil, insan tabiatıdır. Bu insan tabiatı düşüncesi, Sofistlerin yorumladığı gibi insanı salt çıkar ve hükmetme arayışındaki bir canlı olarak değil, akıl ve bilgi temelinde erdemli yaşamının gerekliliğini özünde barındıran bir varlık olarak ele almaktadır.

Platon, hocası Sokrates'in arayışını devam ettirir. Gerçekliği ve değişmez özleri duyumlanan dünya anlamındaki tabiatın dışında bir yere koyar. Platon için şeylerin duyumsal olmayan tabiatı, duyumsal fenomenlerden ayrılması gereken yegâne gerçekliktir. Sadece şeylerin değil, niteliklerin, ilişkilerin ve etkinliklerin de, sadece tabîî şeylerin değil, sanat eserlerinin de; sadece değerli şeylerin değil, kötü ve değersiz şeylerin de ezeli-ebedi, değişmez, düşünceyle kavranabilen ideaları vardır.¹⁴ Platon, tabîî yapı ve uzlaşım arasındaki ikilikten, hakikati kavramsal bir üst yapıya atfederek sıyrılmıştır. Referans alınabilecek tek gerçeklik ve bilgi kaynağı idealardır. Dolayısıyla onun için önemli olan tabiatın, tabîî olanın ya da uzlaşım olanının iynin ideasına götürmesidir.¹⁵ Platon'un insan görüşü de bu çerçevede şekillenir. İdealar tüm varlıkların olduğu gibi insanın da amacının belirleyicisi ve taşıyıcısıdır. Ruh görünmez ve ebedi dünyaya, beden ise görünür ve geçici dünyaya ait olduğundan, ruhun bedene hâkim olduğu bir yaşam amacına uygundur.¹⁶

Aristoteles, Sokrates'in ve Platon'un değişmezlik anlayışını ve gayri maddi gerçeklik görüşünü paylaşır. Ancak maddeyi de bir kenara atmaz, onun gerçekliğini de teslim eder. Tabiatın bir bütün halinde madde ve formdan mürekkep varlıklardan oluştuğunu, hareket ve dolayısıyla amacı barındıranın form olduğunu söyler. Bu form, Platon'daki gibi ötede beride değil, varlığın özündedir. Aristotelesçi teleolojinin en önemli özelliği, ne insan merkezli bir vasfa sahip olması, ne de

¹³ A.g.e., s.171.

¹⁴ A.g.e., s.201-202.

¹⁵ Platon, *Devlet*, 505a.

¹⁶ Plato, *Phaedo*, David Gallop (İng. çev.), Oxford: Clarendon Press, 2002, 79a-80d.

dünyanın dışında mevcut olan bir yaratıcının, hatta dünyanın salt düzenleyicisinin eylemlerine gereksinim duymaması, buna karşılık daima onu tabiatta içkin olarak düşünmesidir.¹⁷

Aristoteles tabiatı şöyle açıklar: “Genel olarak, varlıkların kendisinden meydana geldikleri şey, doğadır. Onların kendisine göre meydana geldikleri şey de doğadır. Çünkü meydana gelen şeyin, mesela bir bitki veya hayvanın bir doğası vardır. Nihayet meydana gelmenin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, gerçekleştiği şey de doğadır.”¹⁸ Yani varlıkların hem maddesi, hem formu doğadır. Bu form, aynı zamanda varlığın gerçekleşmesini, yani amacını da içinde barındırır.

1.2. İnsan Merkezli Felsefede Erdemin Kaynağı: Yaradılış ve Eğitim

Antik Yunan düşüncesinde Sokrates’ten sonra insanın tam anlamıyla ele alınıp incelenmesi söz konusu olur. Bir bilim olarak ahlâkın ele alınması Aristoteles’le gerçekleşirken, Platon çeşitli diyaloglarında insana dair niteliklerin, onu amacına ulaştıracak potansiyellerin doğuştan mı geldiğini, yoksa eğitimle mi oluştuğunu tartışır.

Sokrates’in Sofistlerle yaptığı tartışmaların açtığı yoldan ilerleyen Platon’un asıl meselesi tümel gerçeklik bağlamında insandır. Fakat Sokrates’ten farklı olarak, insanın toplumsal oluşu daha net biçimde ön plandadır. Çünkü ona göre insan tabiatı itibarıyla toplumsaldır. Eğitime verdiği önem de bununla birleşince politikayı ahlâktan daha öncelikli görmüş, ahlâka dair meseleleri politika başlığı altında incelemiştir. Dolayısıyla denebilir ki Platon için insanın olumlu nitelikleri, bir arada yaşamak zorunda olan insanlar ve bu insanlardan oluşan devletin faydası içindir. Çünkü devletin iyi olması, vatandaşlarının da iyi olması demektir.

Platon için tabiattaki tüm var olanlar gibi insanların da belirli işleri vardır ve bu işlerde üstün olabildikleri ölçüde o iş onlara mahsustur. Bu iş, doğuştan gelen yatkınlık ve yetenek ile sürekli alıştırmaya yapma ve eğitim ile ortaya çıkar. Eğer

¹⁷ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.254.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 1032a 21-24.

yetenek veya yatkınlık yoksa alınan eğitim o kişiyi o işin ustası yapmaz. Eğer doğuştan gelen yetenekler doğru bir eğitimle geliştirilmezse körelir, işe yaramaz.

... bir insan tavlâ veya zar oyununu bile asıl işi saymazsa, onunla çocukluğundan beri uğraşmamışsa, iyi oyuncu olamaz... Peki, bu iş için uygun bir yaratılış da istemez mi?¹⁹

... her bitkinin ilk sürgünü doğru sürmüşse, kendi doğasının varabileceği en üst noktaya kadar gelişimini tamamlamak için olanağı var demektir; başka bitkiler, evcil ve vahşi hayvanlar ile insanlar için de böyledir: dediğimiz gibi, insan evcil bir yaratıktır; gene de doğru bir eğitim alırsa ve yaratılışı da buna uygun olursa, genellikle tanrıya en yakın ve uygar bir yaratık olur; ama yaratılışı buna elvermez, üstelik iyi de yetiştirilmezse, yeryüzündeki en vahşi hayvan olur.²⁰

Aynı durum huylar için de söz konusudur. Erdemli huyların oluşması, yaratılıştan gelen bazı niteliklere sahip hammaddenin doğru şekilde yontulup ondan estetik bir eser çıkarılması gibidir. Kendi haline bırakıldığında değerini kaybeder. Hatta yanlış eğitim iyi yaratılışlı birini normal yaratılışlı birine göre çok daha kötü birisine çevirir.

...sertlik insanın içindeki coşkunluktan gelse bile, eğitim yoluyla yiğitliğe çevrilebilir. Ama bu sertlik aşırı bir hale gelirse, çekilmez bir kabalık doğurur... Yumuşaklıksa filozofça bir tabiata vergi değil midir? Ama o da aşırı bir hal alırsa, gereğinden çok gevşeklik doğurur. Bu huy güzelce geliştirilirse, ölçülü bir yumuşaklığa götürür.²¹

... en güzel değerlerle yüklü insanlar kötü bir eğitime düşerlerse kötünün kötüsü olurlar. Büyük suçları, korkunç kötülükleri, orta yaratılışlı insanlar mı işler sence, yoksa eğitimin bozduğu sağlam yaratılışlılar mı? Cılız bir yaratık ne iyyinin ne de kötünün büyüğüne ulaşır değil mi?²²

¹⁹ Platon, *Devlet*, 374c-e.

²⁰ Platon, *Yasalar*, Candan Şentuna & Saffet Babür (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 765e-766a.

²¹ Platon, *Devlet*, 410d-e.

²² A.g.e., 491e.

Platon erdemli insanı ve erdemli toplumu tasvir ederken eğitimin önemini vurgulamakla birlikte, tabiatın da aynı ölçüde önemli olduğunu düşünür. Eğitim ile birlikte bahsi geçtiğinde insanın tabiatı, doğuştan gelen nitelikler ve potansiyeller olarak anlam kazanmaktadır. Bu nitelikler Platon’a göre kişinin toplum içinde kazanacağı rol açısından ve bununla bağlantılı olarak erdemlilik derecesinin onda ne ölçüde aranacağı, yani hangi erdemlerin onda tezahür etmesi gerektiği açısından önemlidir.

...tabiatları ve gördükleri eğitimin iyiliği dolayısıyla neden korkup, neden korkmayacakları üzerinde sarsılmaz bir inançları olsun... iyi bir yaradılışla, iyi bir eğitimi birleştirmiş küçük bir azınlık, akıl ve düşünce yoluyla, sade ve ölçülü isteklerle yaşayacak.²³

Platon’un düşüncesinde insanlardan bazıları diğerlerine göre bazı işlere ve görevlere daha yatkındır. Örnek olarak, halkı idare edebilecek filozof yaradılışın binde bir geldiğini söyler. Bu yüzden de eğitimin önemi oldukça fazladır. Hatta o kadar ki, filozof yaradılışlı kişi, kötü bir düzende devletine ve halkına çok büyük kötülükler yapabilir, ama doğru bir eğitimle çok büyük iyilikler de yapabilir.²⁴ Onun eğitim ile kastettiği yalnızca öğretmen eşliğinde öğrenilenler değildir, kişinin gelişiminde etkili olan tüm sosyal etmenlerdir. O, formel akademik öğrenimi, uygun olgunluğa erişmiş elit grup üyelerine has olarak görür. Herkes için (elbette köleler hariç) elzem olan ise kişinin aklını, öfke yanını ve iştah yanını kapsayan bütünsel eğitimidir.²⁵

Platon’a göre öğrenme süreci aynı zamanda bir hatırlamadır. Kişinin öğrendiği şeyler tamamıyla sonradan edindiği şeyler değildir. Ancak doğmadan önce ideaları görmüş kimse insan olarak dünyaya gelebilmektedir ve dünyaya geldikten sonra zamanla öğrendiği şeyler aslında önceden ruhunun gördüğü şeyleri

²³ A.g.e., 430a-431b.

²⁴ A.g.e., 495a-b.

²⁵ Leslie Stevenson & David L. Haberman, *Ten Theories of Human Nature*, New York: Oxford University Press, 1998, s.104-105.

hatırlamasından ibarettir.²⁶ Birçok kere yeniden doğan ve yaşayışındaki erdemlilik ve erdemsizlik açısından değerlendirilen ruh, bir sonraki hayatında ona göre bir yaşama sahip olur. Köleleri ve en alt tabakada yer alan halkı yaradılış itibarıyla aşağıda ve erdemleri edinmeye namüsaıt şekilde gören Platon, bu görüşü temellendirmek için ruhun önceki hayatına dair bazı mitlere başvurmuştur. Kölelik ve aristokrasi dönemin yaygın ve kabul gören olguları olduğundan Antik Yunan filozoflarında insanların tümüne dair bir eşitlik görüşü bulamıyoruz.

Aristoteles'e geldiğimizde ise sistematik bir şekilde ahlâk üzerine yazılmış ilk eser olarak kabul edilen *Nikomakhos'a Etik* kitabında, insanın amacını salt kendisi için istenen ve başka bir şeye aracı olmayan mutluluk olarak tespit ettiğini görüyoruz. Bu, tüm insanların ulaşmak istediği nihai erektir. Fakat bu mutluluğun ve iyinin tanımı insandan insana değişmektedir. Bu göreceliliği aşmak adına Aristoteles insana özgü eylemi sorgular.²⁷ Çünkü insanın asıl işinin (ergon) ne olduğunu tespit edebilirsek, o işin nasıl iyi yapılacağını ve dolayısıyla insanın nasıl iyi olacağını da açıklamış oluruz. İnsanların mutluluktan anladıkları değişkendir, mekân ve zamana göre değişir, sabit bir kurallılığı yoktur. Ama insan tabiatını ele aldığımızda, onun tabîî işi, eylemi nedir diye sorduğumuzda, insan türünün bütününde ortak olan, sabit ve kurallı bir yapıyı araştırmış oluruz. İnsanın tabiatını ele almak Aristoteles'te doğuştan gelen nitelikler ve yatkınlıklara ek olarak bir amaç (telos) barındırması açısından da önem kazanmaktadır. Zira insanın erdemli oluşu onun yetkinliğe ulaşmasıyla gerçekleşir.

Aristotelesçi düşüncede her varlığın bir amacı vardır, doğa amaçsız iş yapmaz.²⁸ Aristoteles için doğru ve yanlış, iyi ve kötü şeylerin biyolojik yapılarından elde edilir. İnsan için iyiye dair bilgimiz de tür olarak homo sapiens'in biyolojik bilgisinin bir fonksiyonudur.²⁹ Her biyolojik yapının da amacını (telos) barındıran bir tabîî yapısı vardır. Bu nedenle Aristoteles'te mükemmelleşme amacının

²⁶ Platon, "Menon", Adnan Cemgil (çev.), *Diyaloglar I* içinde (149-191), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989, 81d-e.

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Saffet Babür (çev.), Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007, 1097b 20-30.

²⁸ Aristoteles, *Politika*, Mete Tuncay (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s.9.

²⁹ Gordon Graham, *Theories of Ethics*, New York: Routledge Publishing, 2011, s.50.

gerçekleştirilmesini sağlayacak olan şartlar ve eylemler için insanın tabiatını ele almak gereklidir.

Aristoteles de Platon gibi, insanın yetkinleşmesinde tabiatın ve eğitimin rolünü açıkça ortaya koyar. Eğitime verdiği önemin yanı sıra, bu eğitimin insanın doğuştan getirdiği yatkınlıklar çerçevesinde önem kazandığına dikkat çeker:

Düşünce erdemleri daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir... apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez... Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz.³⁰

Burada görüldüğü üzere, Aristoteles doğuştan gelen yatkınlıkların eğitimle birleşmesi sonucu erdemlerin ortaya çıkacağını vaz etmektedir. İnsanlar bir işte o işi iyi bir şekilde tekrar yapıp ustalaşmaktadır. Bunun aksi düşünüldüğünde, yapılan işleri öğretene kimsenin olmaması, herkesin öğrenmeksizin, alıştırmaya yapmaksızın doğuştan iyi ya da kötü olması söz konusu olurdu. Dolayısıyla olanak halindeki erdem, etkinliklerin tekrarıyla huy haline dönüştürülmesi gerekmektedir.

Aristoteles'e göre karakter erdemlerine sahip olup ondan sonra erdemli davranıyor değiliz; bilakis erdemli davranışa erdem sahibi oluyoruz. Erdemli olma kabiliyetimizi eğitim ve uygulama ile meleke haline getirdiğimizde erdemli olabiliyoruz. Bu açıdan dynamis (olanak, potansiyel) terimi önemlidir:

Dynamis (δύναμις) kavramı iki anlama sahiptir: Öncelikle doğuştan sahip olduğumuz salt bir *alışkanlık edinme kabiliyetini* ifade eder. İkinci olarak alışkanlığın doğal sonucu olan ve kendi çabalarımızla elde edilen bir *eylemi gerçekleştirme melekesi* anlamına gelir. Duygular gibi doğayla verilen şeylerde doğa hem o imkânı hem de melekeyi destekler ve derhal iş ya da etkinlik meydana gelebilir. Ahlâkî erdemler ve sanatlar gibi elde edilen (kesbî) şeylerde doğa imkânı verir, fakat meleke kullanımla ya da uygulamayla kazanılır... Hem

³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a 15-30.

bu imkân ya da kabiliyet hem de bu meleke ya da beceri aynı sözcükle, dynamis ile ifade edilir.³¹

John Burnet Aristoteles'in doğaya dayanan ve akla dayanan kabiliyetler arasındaki ayrımının karakter ve düşünce erdemleri ayrımına temel oluşturduğunu söyler. Ona göre bu yüzden Aristoteles insanda doğuştan var olan kabiliyetlerin ortaya tek bir etkinlik ürünü çıkarabileceğini, oysa akli kabiliyetlerin ya da yatkınlıkların karşı türden etkinlikleri gerçekleştirmeye açık olduğunu ifade eder. Dolayısıyla eğitim ve alışkanlık karakter erdemlerinin oluşumu için gereklidir.³²

Aristoteles insanların bazı niteliklerle doğdukları varsayımını sürdürür. Bu nitelikler kimi zaman eğitimle tamamlanıp ortaya çıkar ve sadece özgür insanlara aittir. Bazı nitelikler ise genel olarak insan türüne aittir. Bunun örneğini, siyaset meselesini ele alırken, insanların birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile, toplumda yaşamak için doğal bir istekleri olduğunu, insanın tabiatı itibarıyla siyasal (toplumsal, birlikte yaşamak eğilimli) bir canlı olduğunu söylediğinde görüyoruz.³³ Ona göre, şehrin (polis) oluşumunda özgür bireyler yer almalıdır. Kölelerden bir şehir kurulamaz, çünkü Aristoteles köleleri doğuştan akıl yetisine sahip olmayan hayvanlar gibi görür. Tüm insanların eşit görüldüğü bir toplum sapkın bir toplumdur, zira insanlar arasında bazılarının bazılarına belirli açılardan üstünlük sağladığı bir gerçektir. Dolayısıyla her işi, o işi en iyi yapan yapmalıdır. Üstün olanın üstünlüğü kabul edilmelidir. Yöneticilerin vasıflarından bahsederken de, iyi doğumu, serveti, adalet ve cesaret gibi erdemleri, eğitim ve yüksek kültür gibi nitelikleri öne sürerek liyakat vurgusu yapar.³⁴ Anlaşılacağı üzere, bu üstünlük Sofist Kallikles'in tabiatın güçlünün hükmetmesini gerektirdiğini söylediği durumla aynı şey değildir. Üstünlükten kasıt, insanın ereğine uygun erdemlere sahip olmasıdır.

³¹ John Burnet, *Aristoteles Eğitim Üzerine*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008, s.68.

³² A.g.e., s.68-69.

³³ Aristoteles, *Politika*, s.79.

³⁴ A.g.e., s.90.

Aristoteles *Politika*'da şehrin iyi olmasını yurttaşların iyi olmasına bağlar ve yurttaşın, dolayısıyla insanın nasıl iyi olacağını sorar:

...gerçekte insanlar üç nedenden ötürü iyi ve erdemli olurlar. Bunlar doğa, alışkanlık ya da eğitim ve akıldır. Önce doğa: Bir adam doğmalıdır, başka bir şey olarak değil de, bir adam olarak doğmalıdır; kendisinde bir adam vücudu ve zihni olmalıdır. Belli birtakım niteliklerle doğmakta hiçbir yarar bulunmayabilir, çünkü alışkanlık ve eğitim bunlarda değişikliklere yol açar. İkili bir olanağı içinde taşıyan bazı nitelikler vardır; daha sonra edinilen alışkanlıklar bunları iyi yahut kötü yapar. Yaratıkların çoğunluğu yalnızca doğaya göre yaşar; bazıları bir ölçüde alışkanlıklara göre de yaşar. İnsan, üstelik akla göre de yaşar, akıl yetisi yalnız onda vardır. İyi bir insan meydana gelmesi için bunların üçünün de uyumlu olarak işlemesi gereklidir.³⁵

Sonuç olarak, Sofistlerle başlayıp Sokrates, Platon ve Aristoteles ile devam eden ahlâk düşüncesi, insanın hem tabîî, hem kesbî niteliklerine vurgu yapan, ama daha çok doğuştan gelen niteliklerin ve yatkınlıkların eğitimle bütünleşerek yetkinleştirilmesine dayanan düşüncelerdir. Tabiattaki tüm varlıkların bir amacı olması ve bu amaca yönelik işlevlerinin onu tam anlamıyla olduğu şey yapması, insan mesele edinildiğinde daha çetin ve üzerine daha çok düşünülen bir hal almaktadır. Yetkinleşme ve amaca uygun eylem düşüncesi klasik ahlâk felsefesinin temelini oluşturmaktadır.

Gerek İslâm felsefesini, gerek Ortaçağ Avrupa felsefesini etkileyecek olan Yunan ahlâk anlayışının en önemli özelliği ereksel şemaya sahip oluşudur. Bu şema içinde, 'olan insan' ile 'asıl tabiatının farkına vardığında olabilecek insan' arasında köklü bir karşıtlık vardır. Ahlâk ise, bir bilim olarak, insanın birinci halden ikincisine nasıl geçebileceğini olanaklı kılmak üzere vardır. Bu nedenle, bu görüşe göre ahlâk, belirli bir olanak halinde olma ve fiil anlayışını, belirli bir rasyonel hayvan olarak insanın özü anlayışını ve en önemlisi belirli bir insansal telos (nihai amaç) anlayışını varsayar. Bu türden ahlâk içinde birtakım erdemleri öğütleyen ve zaafı yasaklayan buyruklar, olanak halinden fiil haline nasıl geçeceğimizi, asıl tabiatımızın farkına nasıl varacağımızı ve asıl amacımıza nasıl ulaşacağımızı öğretir. Bunlara karşı

³⁵ A.g.e, s.219-220.

gelmek, mutsuz olmak ve eksik kalmak, elde etmeye çalışarak bir tür olarak bizlere has olan akli mutluluğa ait iyiliğe ulaşmada başarısız olmak demek olacaktır.³⁶ Dolayısıyla bu üç ögenin, yani bilgisiz insan, kendi telos'unun bilincine vardığında olabilecek insan ve birinci durumdan ikincisine geçişi sağlayacak ahlâkın bir arada olduğu yapı, sıkı bir örgüyle birbirine bağlıdır ve fiziksel, kozmolojik teorilerle ortak zemine oturur. İnsanın varlık açısından yeri bellidir, onu diğer varlıklardan, canlılardan ayıran nitelikleri bellidir, amacı bellidir; onu açıklayan kavramların içerikleri doludur. Nitekim bu tür ahlâk anlayışını zenginleştirerek sürdüren İslâm felsefesinde bunu daha net biçimde görebiliyoruz.

³⁶ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, Muttalip Özcan (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s.87.

2. İSLÂM FELSEFESİNDE AHLÂKIN TABİÎ VE KESBÎ KAYNAKLARI (TARİHİ ARKA PLAN II)

Tabiat kelimesinin aslı Arapça olup ‘tabeâ’ fiilinden türemiş bir isimdir. Fiil olarak kullanımı bir şeye mühür basmak anlamı taşır. ‘Tab’ şeklindeki mastar ise mühür basma fiilini ve bir şeyin yaradılışını, karakterini ifade eder. Tabiat kelimesi sözlükte seciye, huy, nefsanî sıfatların ondan meydana geldiği tabîî yapı, onunla cismin tabîî kemâline ulaştığı kuvvet gibi anlamlarla açıklanmaktadır.³⁷ Ahlâkî açıdan ele aldığımız tabiat, insanın huylarını, bu huyların kaynağı olan psikolojik yapıyı ifade etmektedir. Bazı görüşler huyların doğuştan gelen niteliklere bağlı olduğunu, bazı görüşler huyların tamamıyla sonradan edinildiğini, bazı görüşler ise hem yaradılışın hem de sonradan kazanmanın huyların oluşumunda etkili olduğunu savunur.

İlk kısımda bahsettiğimiz tabiat ve uzlaşım ayrımı, meşşâî felsefe geleneğinde de ele alınan bir meseledir. Nitekim bu ayrım, insanın ahlâkî yönü söz konusu olduğunda onun neden tabiat kavramıyla birlikte ele alındığının gerekçesini vermektedir. Günümüzde sıkça yanlış anlaşılan ve gelenek ile karıştırılan ‘ahlâk’ kavramı aslında hayatın değişkenliği içindeki değişmeye işaret etmektedir. Pratik felsefe içerisindeki ahlâk ilmi, kişiye, topluma, döneme göre değişmeyen bir tümeller arayışıdır.

Esası gelenek olan, toplum fikrine uygunluk anlamındaki adap ve adet, peygamber ya da imam gibi büyük kişilerin fikirleriyle uygunluk anlamındaki ilahi kanunlar cinsindeki işlerin ilkesi insan tabiatı olmadığından bunlar şartların değişmesi, insanların üstünlüğü, dönemin farklılaşması, millet ve devletlerin

³⁷ Tehânevî, *Mevsuatu Keşşâfî Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Refik el-Acem (ed.), Ali Dahruc (thk.), Abdullah el-Hâlidî-Curc Zînâtî (Ar. çev.), Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996, s.1127; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990, VIII/232.

değişimiyle değişmeye maruz kalabilir. Dolayısıyla bu bölüm, özellikleri bakımından felsefenin dışında olmalıdır. Çünkü filozofun bakışı milletlerin yeryüzünden silinmesi, devletlerin yıkılıp değişmesiyle zevale ve değişikliğe uğramayan akılların hükümlerinin izlenmesi ve tümel işlerin incelenmesine yöneliktir.³⁸

İslâm filozofları ahlâk eserlerinde Aristoteles'in yaptığı gibi önce insana has güçleri ve kabiliyetleri, onu diğer canlılardan ayıran özsel yapıyı araştırmışlardır. Bu ilk kısım insanî nefsin nutk ile diğer tür nefslerden ayrıldığı ve onlardan üstün kılındığının açıklanması şeklindedir. İnsanın bu farkı ortaya konmakla birlikte, insana has nefsten ne tür fiillerin ortaya çıkabileceği, insan fiillerinin, yetkinlik ve amacının ne olduğu, ne tür fiillerin iyi, ne tür fiillerin kötü olarak adlandırıldığı, bu fiillerin kaynağı olan nefsin ne gibi yatkinlıklara sahip olduğu ve bu yatkinlıkların doğuştan mı, ya da eğitim ve tefekkürün sonucu olarak mı meydana geldiği gibi sorular temelinde insanın ahlâkî tabiatı tartışılmıştır.

İnsanın kendine has nefsinin ve fiillerinin araştırılmasındaki neden, her varlığın varoluş amacına yönelik işini iyi yapmasıyla mükemmelleştiği düşüncesidir. Bir varlığın sureti, onun hem formel (sûrî), hem gaye, hem de fail nedenidir. Fail ve gaye nedeni sûrî sebebe indirgemek mümkündür.³⁹ Dolayısıyla insana has suret olarak nefsi ve ondan çıkan fiilleri bilmek, onun yetkinliğini ve amacını bilmekle eşdeğer görülür. Zira her varlık için mutluluğun, kendisine has olan fiillerinin ondan tam ve kâmil olarak meydana gelmesine bağlı olduğu ifade edilir.⁴⁰

2.1.İyi ve Kötü Ahlâkın Kaynağı (Yaradılış, Alışkanlık, Eğitim)

İslâm düşüncesinde insanın kemâli onun aklına ve iradesine bağlıdır, diğer nefs sahibi varlıklarınki gibi tabîî süreçlerle meydana gelmez. Dolayısıyla her insanın kemâle ulaşması söz konusu değildir. İnsan, sorumluluk sahibi bir canlı olarak, kendi tabiatını, onu beşerden insana dönüştürecek nitelikleri tam anlamıyla bilmeli ve

³⁸ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Anar Gafarov, Zaur Şükürov (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s.17-18.

³⁹ Mahmut Kaya, “Sûret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, c. 37, s. 540.

⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu (çev.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013, s.30.

ahlâkını bu yönde şekillendirmelidir. Bu açıdan bakıldığında, ahlâk, türe özgü bir tabiat anlayışı üzerine oturur. Bireyler arasındaki farklılıklar ise nicelikselidir. Bazı insanların doğuştan iyi ahlâk kazanamayacak yapıda olmaları, türsel tabiatlarının bozulmasını gerektirecek koşullarla dünyaya gelmiş olmalarından kaynaklanır. Dolayısıyla, tür olarak insanın ahlâkının kaynağı, onun eğitim ve alışkanlıkla edindiği melekelerdir. Buna rağmen bazılarının bazı melekeleri edinmeye yatkın olması veya olmaması, mizaç ile açıklanır.

İslâm felsefesinin ilk ismi Kindî, tam bir ahlâk felsefesi araştırmasına girişmemesine rağmen üzüntüden kurtulma yolları adlı çalışmasıyla bu konuya kısmen değinmiştir. Onun insanı mutluluğa götüren süreçte tabiatın çok alışkanlığa önem verdiği görülür. Ona göre insanlardaki duygu ve eylem açısından farklılıklar kişisel alışkanlıklara dayanır. Kendini belirli şeylerden acı veya haz duymaya alıştırmış kişi, bu duyguları yaşamaya devam eder. Dolayısıyla duygusal açıdan hoş giden ve gitmeyen şeyler insanın tabiatının değil, alışkanlık ve adetlerinin ürünüdür. Bu mesele eğitim konusu haline gelmelidir ve üzüntü yerine mutlu olma, insanın tabiatında olmayan ama huy olarak kazanılan şeylerle elde edilir.⁴¹ Bir mutluluk arayışı şeklinde ele aldığı nefis anlayışında Kindî, tabiat ve alışkanlık edinme unsurlarından ruhun üzüntüden kurtulmasına araç teşkil etmesi babında bahsetmektedir.

Mutluluğa ulaşma ve hüzünden kurtulma yönünden insan tabiatını inceleyen Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi filozofların ardından, ilk olarak Fârâbî ahlâk ve fazilet meselelerine değinir. Fârâbî, faziletleri Aristoteles gibi ikiye ayırır: Nutkî ve hulkî faziletler, yani düşünce ve ahlâk faziletleri. Düşünce faziletleri; hikmet akıl, uyanıklık, zekâ, anlayış sahibi olmak gibi nefsin düşünen kısmının faziletleridir. Ahlâk faziletleri ise, iffet, cesaret, cömertlik, adalet gibi nüzu' gücünün faziletleridir. Aynı şekilde reziletler de bu tür kısımlara ayrılır. Ahlâkî fazilet ve reziletler, söz konusu huydan kaynaklanan eylemlerin çok defalar tekrar edilmesiyle meydana

⁴¹ Kindî, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri, Mahmut Kaya (çev.), *Kindî: Felsefî Risaleler* içinde (295-312), İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s.298.

gelir, nefste yerleşir ve alışkanlık haline gelir.⁴² Kişi, tekrar ve alışkanlıkla nefsinde meydana getirdiği yerleşik huy ile faziletli ya da faziletsiz olur.

Ahlâkî faziletler ve reziletler ancak belirli bir yaradılıştan kaynaklanan fiillerin defalarca tekrarı ile alışkanlık haline gelmesiyle nefse yerleşir. Bu fiiller iyi ise fazilet, kötü ise rezilet ortaya çıkar. Nasıl ki yazma sanatıyla uğraşan birisi, yaza yaza kendisinde bu sanatı alışkanlık haline getirir ve ortaya koyduğu yazma fiili bu alışkanlıkla irtibatlı olarak iyi ya da kötü olur, huylarda da durum böyledir.⁴³

Fârâbî'ye göre iyi ahlâk da, kötü ahlâk da sonradan kazanılır. İnsan kendi iradesiyle iyi ya da kötü ahlâkı edinir. Bu da bir şeyin uzun süre ve sık sık yapılması ile yani alışkanlık ile gerçekleşir. Alışkanlık, kuvve halinde bulunan bir niteliğin, tekrarlama ve çaba sonucunda bilfiil hale gelmesini ifade eder. Mesela, iyi yazma fiili, yazmada ustalık elde edilmeden önce doğuştan insanda bulunan güç ile; ustalık elde edildikten sonra da sanat ile mümkündür. Ahlâk konusunda da iyi fiil, önce doğuştan insanda bulunan güç ile; ya da o elde edildikten sonra bizzat iyi ahlâk ile mümkündür.⁴⁴ Bazı yüksek yaradılışlar yatkın oldukları şeylere ilişkin eğitime tabi olmazlarsa, zamanla sahip oldukları yetenekler kaybolur gider. Eşit yaradılıştaki olanlar, aldıkları eğitim farkı ile birbirlerine üstün olurlar. Eşit biçimde eğitim alanlar ise, çıkarım yapma (*istinbat*) güçlerindeki üstünlüklerinden dolayı farklı olurlar. Fakat yaradılış yönünden eksik olanlar, bir işte eğitildikleri zaman, üstün yaradılışlı olup da o konuda eğitilmeyenlerden daha üstün olabilirler.⁴⁵

İslâm filozoflarınca insanların çoğu hem fazilete hem de rezilete yönelebilecek istidatlarla dünyaya gelir. İnsanın tab'an faziletli ya da faziletsiz olarak doğuştan belirlenmiş olması mümkün değildir. Fârâbî'ye göre, insanın tab'an fazilete ya da rezilete meyilli oluşu, onun ilgili fiilleri diğerlerinden daha kolay işlemesi

⁴² Fârâbî, *Fusûl Mûntezea*, Hümeysra Özturan (çev.), *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler* içinde, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015, s.143.

⁴³ Fârâbî, *Fusûlû'l-Medenî*, Hanifi Özcan (çev.), *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s.53-54.

⁴⁴ Fârâbî, *Tenbih alâ Sebîlî's-Sa'âde*, Hanifi Özcan (çev.), *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s.150-151.

⁴⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l Medenîyye veya Mebâdî'ül Mevcudat*, M. Aydın & A.Şener & M.R. Ayas (çev.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012, s.82-83.

şeklinde tezahür eder. Bu nedenle kişi, dışarıdan onun tersine bir yönlendirme olmadığı takdirde kendisine kolay gelen fiile yönelir. Fârâbî'nin tabîî eğilim (*el-isti'dadi't-tabîî*) dediği bu yönelime fazilet ya da rezilet denmez. Eğer kişi, ilgili fiili tekrar tekrar yaparak alışkanlık haline getirirse ve bu durum nefsinde huy olarak yerleşik hale gelirse ancak ona fazilet ya da rezilet denilir.⁴⁶

Fârâbî, bütün aklî ve ahlâkî erdemlere tabîî olarak hazır kimselerin mevcut olmasının çok zor olduğunu ama imkânsız olmadığını söyler. Aynı şekilde doğuştan tüm kötü fiillere mütemayil insanların da mevcut olması zor ve uzak da olsa muhtemeldir. Fakat yaygınlıkla, insanlar belli bir fazilete ya da sınırlı sayıda faziletlere, ya da sanata veya sınırlı sayıda sanatlara mütemayildir.⁴⁷

Fârâbî'nin devlet yönetimi ile ilgili eserlerinde Platon ve Aristoteles'in etkisi göze çarpar. Yaradılış ve eğitim meselesine siyaset açısından yaklaştığında, fâzıl şehrin yöneticisine dair özelliklerde bu iki öğeyi vurgular. Yönetici olacak kişinin yaradılış ve tabiat bakımından yöneticiliğe istidatlı olması ve yöneticilikle ilgili iradî meleke ve tutumları kazanmış olması gerekmektedir. Ancak insanların çoğu tabiat itibarıyla yönetilmeye ve hizmet etmeye uygundur. Bu nedenle insanlar arasında nadir olarak bulunabilen, yöneticiye has özelliklere sahip kişide mühim olan tabiatındaki istidattır. Zira kendisinde yöneticilik melekelerinin gelişip ortaya çıkması için öncelikle tabîî istidatlara sahip olması lazımdır.⁴⁸

Bu konuya ayrıntılı olarak değinen bir başka İslâm düşünürü Gazâlî'ye göre, insanların tümü alışkanlık ve eğitim ile iyi ahlâk sahibi oluyor değildir. Gazâlî, iyi ahlâkın üç kaynağından bahseder: Birincisi fitratın (yaradılışın) aslıdır. Bu sadece Allah'ın ihsanı ile gerçekleşir. Böyle bir yaradılışa sahip insanda akıl, şehvet ve gazap güçlerine hâkim olacak şekilde, hatta bu güçler de akla uyacak şekilde mutedil yaratılmıştır. Terbiye ve eğitim almadan âlim olanlar; doğuştan dürüst, cömert, cesur olanlar böyledir. İkincisi tekellüfle (kendini zorlamakla) meydana gelir. Bu durumda güzel davranışlar tekrarlanarak kişide tabiat halini alır. İnsan zevk aldığı ve sürekli yaptığı fiilleri, tabiatının dışında bile olsa tabiat edinebilir. Nitekim bazı insanlar

⁴⁶ Fârâbî, *Fusûl Münteze'a*, s.43; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s.54; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*, s.82; Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, s.80.

⁴⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s.55.

⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Divan Kitap, 2013, s.102.

toprak yemeyi tabiat edinmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere ahlâkın kazanılmasında huyların alışkanlık ve riyazat ile tabiat haline getirilmesi söz konusudur. Üçüncüsü, güzel ahlâka sahip olan kişilerle arkadaşlık etmek, onlarla vakit geçirmek ile kişide bu huyların tabiat halini almasıdır. Zira tabiat hırsızdır. İnsan arkadaşının hem iyi hem kötü huylarını alır. Bu yüzden iyilerle oturup kalkma, sohbet etme, ahlâkı düzeltmek için vesiledir. Bu üç durumu bir araya getiren, hem güzel ahlâk üzere yaratılmış, hem güzel davranışları kendinde adet edinmeye gayret etmiş, hem de güzel ahlâklı insanlarla birlikte yaşamış olan kişi kemâle erer. Bu üç halden yoksun olan ise şekâvetin en son derecesinde kalır. Herkesin saâdet ve şekâvet seviyesi bu üç niteliğe sahip olma oranındadır.⁴⁹

İslâm düşüncesindeki bazı tasniflerde varlıklar dört çeşide ayrılır. Birincisi akıl ve hikmet sahibi, tabiat⁵⁰ ve şehvetten hâli olan meleklerdir. Bunlar Allah'ın emirlerine göre hareket ederler. İkincisi akıl ve hikmet sahibi olmayan fakat tabiat ve şehvete sahip hayvanattır. Üçüncü sınıf akıl ve hikmet sahibi olmadığı gibi tabiat ve şehvet sahibi de değildirler. Bunlar cansız şeyler ve bitkilerdir. Dördüncü sınıf ise akıl ve hikmet ile aynı zamanda tabiat ve şehvete sahip olan insandır. İnsanın farkı, onun hem akıl ile yüksek mertebede, hem de şehvet ile düşük mertebede olabilme imkânı taşımasıdır. Zira semavi cisimler hâlihazırda kâmindirler, onlarda mükemmelleşme yoktur. Hem kâmil hem de nâkıs olabilen insan, kemâlin zirvesinde melekler düzeyine, hatta daha yükseğe ulaşırken, iştihâ düzeyine indiğinde pislığe açlık duyan domuzlar gibi olur. Öfke düzeyinde olduğunda, saldırgan köpek ya da vahşi deve, hatta bazen yangın ya da sel gibi tehlikeli olur. Dolayısıyla bir birey olarak insan, hem nurani melek, hem kara şeytan, hem aç domuz, hem havlayan köpek, hem kurnaz tilki gibi olabilme kabiliyetindedir. Bütün bunlar insanda kapasite olarak içkindir.⁵¹

Bazı İslâm bilginleri, insanın doğuştan sahip olduğu yatkınlıkları iyi ve kötü olarak ayırır. Örnek olarak İbn Haldûn, insanın, yaradılıştaki temel özellik olan

⁴⁹ Gazâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, Ali Arslan (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2015, s.364; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (3.Cilt), Ahmed Serdaroğlu (çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1987, s.134-139.

⁵⁰ Burada kastedilen 'tabiat', kirli, kusurlu cismani yapı anlamındadır.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, M. Sagîr Hasan el-Masûmî (nşr.), Tahran, 1985, s.3-4.

toplumsallığın ve algılayıcı, değerlendirici gücün sayesinde kötülüğe oranla daha çok iyi tutum ve davranışlara yatkın olduğunu söyler. Çünkü kötü eğilimler ona hayvanî güçleri yönünden gelir. Fakat ‘insan’ olması hasebiyle iyiye, iyinin gereklerine daha yakındır. Bu iyi ve iyinin gerekleri, insana mahsus olan devlet ve siyaset ile uygunluk taşır.⁵²

Öte yandan İbn Haldûn, “insan alışkanlıklarının çocuğudur” ifadesini kullanır. Ona göre, insan kendi tabiat ve mizacının eseri değildir. Hayatta alışmış olduğu şeyler, meleke haline getirdiği şeyler, onun tabiatı olur.⁵³ Bir çocuğun ilk önce hangi alışkanlıkları edinirse o yönde gittikçe değişmesi zor huyları edineceğini, bu huylar iyi olursa kötülük yolunun ona zor geleceğini ve bunun tam tersinin de söz konusu olduğunu söyler. Bir kimse ilk olarak iyi işlerle ve adetlerle karşılaşır ve iyilik nefsinde meleke haline gelirse, kötülük ona zor gelir.⁵⁴ Bu nedenledir ki, çocuk iyi alışkanlıkları edinmek üzere yetiştirilmeli, kendi haline bırakılmamalıdır.

Ağırlıklı olarak ahlâkın, kişinin kazanımla nefsine yerleştirdiği melekeler ile şekillendiğini düşünen İslâm filozofları, buna rağmen bazı ahlâkî olguları açıklamak için beden yapısına başvurmuşlardır. Zira yatkınlıklardaki bireysel farklılıklar mizaç adı verilen maddi yapıdan kaynaklanır.

2.1.1. Mizaçta İtidal

İslâm filozoflarının Galen’den tevarüs ettiği anlayışta mizaç, huyun, karakterin oluşmasında ve değişmesinde en önemli etkenlerden biridir. Mizacın ne ifade ettiği şu örnekle açıklanabilir:

Ön kol atardamarı nabız noktasında güçlü atan kişiler cinnet geçirmiştir ve öfke anında hırçın olurlar. Çünkü atardamarların bu şekilde atması kalbin hararetinin fazla olmasından kaynaklanmaktadır. Hararetin artması

⁵² İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (I. Cilt), Abdusselâm el-Şeddâdî (nşr.), Dârülbeyzâ, 2005, s. 233.

⁵³ A.g.e., s.201.

⁵⁴ A.g.e., s.197.

ise insanları öfkeyle hırçınlaştırıp cinnet haline sokar. Buradan da anlaşılıyor ki ahlâk bedeninin yapısına (mizaç) tabidir.⁵⁵

Mizaç, içinde bulunduğu durumun insanın davranışlarını ve huylarını belirlediği kabul edilen maddi yapıdır. İnsanın tabiatındaki mizaç, değişimi kolayca kabul etmez. Hatta değişmesi imkânsıza yakındır. Bu nedenle insandaki mizacın eseri olan tabî ahlâk, kişinin bazı huylara eğilimini, onları kabul etmeye yatkınlığını ifade eder ve kesbî ahlâktan bu yönüyle ayrılır.

İnsandaki tabî ahlâkın kaynağı olarak görülen mizaç, insanın bedenine meydana gelişini ve faal akıldan aldığı suretle birlikte nefis adını alan soyut cevherin bedenine iliştiği andan itibaren onunla birlikte ortaya koyduğu özellikleri ifade eder. Mizaç, tabiatındaki her şeyin onunla belirlendiği dört unsurun dört niteliği ile belirlenir. İnsan açısından bakıldığında, kişinin davranışlarını etkileyen eğilimleri belirleyen doğuştan gelen nitelikler olarak tanımlanır.⁵⁶

Mizacın oluşumunda en temelde yer alan unsurlar, daha alt kısımlara ayrılamayan basit cevherler olarak tüm canlıların temel öğeleridir. Birleşip şekillenmeleri ile çeşitli cinsten şekiller ortaya çıkar. Toprak ve su olarak iki ağır, hava ve ateş olarak iki hafif unsur vardır. Toprak, doğal mekân olarak diğer unsurların merkezinde yer alan basit cevherdir. Doğal mekânından ayrıldığında tekrar doğal mekânına dönmek üzere eğilim gösterir. Bu yüzden mutlak ağır olarak nitelendirilir. Müdahale olmadığında, tabî halinde iken soğuk ve kurudur. Nesnenin sağlam, dingin ve dayanıklı olmasını sağlar. Su, tabiatında diğer unsurlarca çevrelenmiş olarak bulunur. Nisbî olarak ağırdır. Tabî hali soğuk ve nemlidir. Su, yaradılıştaki bileşiklerin şekillenmesinde ve kısımların kendi zıt karakterlerine uygun olarak kalıplanmasında ve yayılmasında gereklidir. Bunun sebebi suyun kolayca farklı parçalara ayrılabilir ve şekil değiştirebilir olmasıdır. Havanın tabî mekânı suyun üstünde ve ateşin altındadır. Nisbî olarak hafif olmakla nitelendirilir. Sıcak ve nemlidir. Yaradılıştaki maddeye nüfuz edilebilirlik, hafiflik ve incelik vererek cismin

⁵⁵ İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, Abdulkadir Coşkun (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s.20.

⁵⁶ Robert M. Stelmack & Anastasios Stalikis, “Galen and the Humour Theory of Temperament”, *Personality and Individual Differences*, Vol.12, No:3, (1991), s.255.

yukarıya doğru yükselebilmek kabiliyetini sağlar. Ateşin tabî mekânı ise diğer unsurların üstündedir. Bu şekilde tabiatta dağılımlardan serbest olan evren bölgesinde yerleşmiştir. Sıcak ve kurudur. Cisimler için olgunlaşma, hafiflik ve nüfuz edilebilirlik sağlar. İki ağır unsur organların şekillenmesi ve dinginliği için, iki hafif unsur ise hayati güçlerin hareket ve işlevleri için, ve de organların hareketlerine yardımcı olmak üzere gereklidir.⁵⁷

Unsurların nitelikleri sıcak, soğuk, kuru, nemli olmak üzere dördtür. Cisimlerin mizacı bu niteliklerin ürünüdür. Dengeli-mutedil mizaç, zıt niteliklerin nicelik açısından eşit olması ile oluşur. Dengesiz mizaç ise niteliklerin eşit olmadığı, bir tarafa meylin söz konusu olduğu mizaçtır. Mutedil mizaçlı insan, beden ve nefis yönünden aşırı nitelikleri olmayan, dengeli insandır. Zayıflık ve şişmanlıkta, sıcaklık ve soğuklukta vb. olduğu gibi, atılganlık ve korkaklıkta, kayıtsızlık ve laubalilikte, acıma ile hasette vb.de ortada, dengede olandır.⁵⁸ Ancak mutlak mutedil mizaç tabiattaki cisimlerde ve dolayısıyla insanda mümkün değildir. Sadece ona yakınlık söz konusu olabilir. Mesela bazı ırklara mensup insanlar itidale en yakın mizaca sahip olmakla gelişme ve olgunluğun zirvesinde olurlar.⁵⁹

İslâm düşüncesinde mizacı ayrıntılı olarak ele alan düşünürlerden İbn Sinâ'ya göre, insan için üç tip mizaç söz konusudur. Birincisi, genel insan mizacı ki bu tabiatı itidale en yakın mizaçtır. İkincisi ırksal mizaçtır. Üçüncüsü ise bireye ait olan kişisel mizaçtır. Bu mizaç tiplerini kümeler halinde düşünürsek, birey olarak insan, kendi mizacıyla, genel insan mizacının alt kümesi olan ırksal mizaç içerisinde yer alan bir elemandır. Bir ırkın genel mizaç tipi, yaşadıkları iklim ve coğrafi durumla alakalıdır. Mesela Hintliler ve Slavların, onları sağlıklı tutacak milli mizaç tipleri vardır. Bu durum, yaşanan çevrenin sonucudur. Zira bir Hintli, Slav mizacına girse hastalanır, bir Slav, Hint mizacına girmeye kalksa helâk olur. Kısacası, farklı ülkelerin insanların, mizaç tipinin sınırları içinde ve mahalli iklimle uyumlu olmak kaydıyla, kendi karakteristik mizaç tipi vardır.⁶⁰

⁵⁷ İbn Sinâ, *El-Kânûn Fi't-Tıbb (Birinci Kitap)*, Esin Kahya (çev.), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015, s.9-11.

⁵⁸ Stelmack & Stalikas, "Galen and the Humour Theory of Temperament", s. 259.

⁵⁹ İbn Sinâ, *El-Kânûn Fi't-Tıbb (Birinci Kitap)*, s.12.

⁶⁰ A.g.e., s.13.

İrksal mizaçlardan en mutedili Ekvator kuşağında yaşayanlarda bulunur. Çünkü denizler ve dağlar gibi mizacı kötü etkileyecek öğeler bulunmadığından, burada yaşayanlar tabiatlarına uygun mizaca sahip olur. Sonra dördüncü iklim kuşağında yaşayanlar gelir. İkinci ve üçüncü iklim kuşakları gibi fazla güneş ısıasına maruz kalmadıklarından mizaçları itidale daha yakındır. Beşinci iklimin uzak kısımları gibi güneşten uzak kalıp olgunlaşamayanlar gibi de olmazlar. Birey olarak en dengeli mizacı ise şöyle özetleyebiliriz: Dünyanın en dengeli ikliminde yaşayıp, en dengeli irksal mizaca mensup olan ve en dengeli kişisel mizaca sahip kişidir.⁶¹

Bedenin mizacındaki nitelikleri belirleyen hıltlar (ahlât-ı erbaa) ise besinlerin sindiriminin esas ürünlerini teşkil eden sıvı cevherlerdir. Vücut işlevlerini, yenilenmeyi, tamiri sağlarlar. Temel hıltlar, balgam, kara safra, sarı safra ve kandır.⁶² Hıltların bir araya gelme şekilleri bireyin sağlık durumunun, davranış ve karakter yapısının belirlenmesinde önemli rol oynar. Kadim dönemde hıltların baskınlığına göre tasnif edilen dört karakter vardır. Bunlar balgamî, safravî, sevdavî ve demevîdir. Sevdavî, kara safra fazlalığı sebebiyle soğuk ve kuru, safravî sarı safradan dolayı sıcak ve kuru, balgamî soğuk ve nemli, demevî kanın fazlalığından sıcak ve nemli olur. Dört hıltın her biri arasındaki baskınlık kişinin huylarına yansır. Dört nitelikten biri veya ikisinin ağır bastığı mizaç dengesiz mizaçtır (mesela olması gerekenden daha sıcak ya da daha kuru, ya da hem daha sıcak hem de daha kuru). Bu dört nitelik birbirine zıt çiftlerden oluştuğu için, dengesiz mizaç ya bir ya da iki niteliğin aşırı olmasından kaynaklanır. Mizacında balgam sıvısının üstünlüğü olan kişi ağırbaşlı, sabırlı olur. Sarı safra üstünlüğündeki (safravî) mizaca sahip kişi öfkesiyle, kara safra üstünlüğündeki (sevdavî) mizaca sahip kişi geçimsiz ve kötümser oluşuyla, kan ağırlıklı (demevî) mizaca sahip kişi ise cana yakınlığı ile bilinir. Mutedil mizaçta ise dört nitelikten hiçbirisi diğerine üstün değildir. İnsan, mizacı itidale yaklaştığı ölçüde ilmî ve amelî açıdan mükemmel özellikler geliştirmeye kabiliyetli olur.⁶³

⁶¹ A.g.e., s.14.

⁶² A.g.e., s.24.

⁶³ İbn Sina, “On the Rational Soul”, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* içinde (67-76), Dimitri Gutas (İng. çev.), Brill Publishing, 2014, s.72.

Dört hıltın yoğunluğu ve niteliklerinin birbirine nisbî üstünlüğü her bireyin fiziksel yapısında tabîî olarak bulunsa da, iklim ve beslenme tarzı başta olmak üzere dış koşulların etkisine de açıktır. Mesela ilkbaharda vücut daha sıcak ve daha nemli bir hal alır, bu yüzden insanlar daha çok demevî halde bulunur. Sonbaharda beden daha soğuk ve kuru olunca ise sevdavî ruh hali ağır basar.⁶⁴

İbn Sinâ metafiziğinde Tanrı hariç her şey mümkün varlıklardır. Bu itibarla Tanrı dışındaki her şeyde kötülük bilkuvve olarak mevcuttur. Zira kötülük maddi ve maddeyle ilişkili varlıklarda bulunur. Bu yüzden bazı dış sebeplerden dolayı bedende kötülük ortaya çıkar ve onun özelliği (hey'et) haline gelirse, bu durum nefis için gerekli olan iyilik istidadına engel olur. Mesela maddesine mizacını bozan bir şey ilişirse, madde beden mizacı için gerekli kıvamı alamaz, bu yüzden beden yaradılışı kusurlu olarak tezahür eder. Bu, beden için eksiklik ve kötülük demektir.⁶⁵

Mizaç teorileri çevre şartlarının insanın fiziksel tabiatını belirlemesinin ve bu belirlenimin tıpta, nefis teorilerinde, ahlâkta tezahür eden farklılıkların açıklanması şeklinde ortaya konmuştur. Mizaç, insana doğuştan bazı özellikler verirken, iklim ve çevrenin etkisiyle sonradan da etkili olabilmektedir. Dolayısıyla ahlâk ilminde önemli bir yeri olan ahlâkın değişmesi meselesi, temelde bu belirlenimlerin etrafıca tartışılmasıdır.

2.2.Ahlâkın Değişebilirliği

Ahlâkın değişmesi meselesi, bir bakıma huyları edinmeyi, fazilet ve rezileti önceleyen bir meseledir. Zira ahlâkın değişmeyeceğini söylemek, dini ve felsefi ahlâkın, eğitim öğretimin faydasız olduğu sonucuna çıkar. Bununla birlikte, ahlâkın tümüyle değişebilir olduğunu söylemek de, çaba ve eğitime rağmen huylarının değişmediği kişilerin olduğu gerçeğini görmezden gelmek anlamına gelir. Bu yüzden İslâm felsefesinde de ahlâkın ne ölçüde değişime açık olduğu ve hangi şartlarda hangi niteliklerin değişip değişmeyeceği tartışılmıştır.

⁶⁴ Jerome Kagan, *Galen's Prophecy: Temperament in Human Nature*, s.2.

⁶⁵ Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 225-226.

Örnek olarak Fârâbî'ye göre muhtemeldir ki, tabîî istidatlardan bazıları, nefse, onlara zıt olan niteliklerin yerleştirilmesiyle, yani zıddını adet edinme ile tamamen yok edilebilir veya değiştirilebilir. Bazılarının gücü, tamamen yok olmaksızın, zayıflatılabilir. Bazıları ise ne yok edilebilir, ne değiştirilebilir, ne de zayıflatılabilir. Ancak, insan devamlı onların fiillerinin zıtlarını yapıncaya kadar direnmek, onlarla savaşmak suretiyle onlara karşı gelebilir.⁶⁶

Ahlâkın değişmesi meselesini en ayrıntılı şekilde tartışanlardan biri Gazâlî'dir. O, ahlâkın değişebileceğini savunur ve onun değişmeyeceği görüşünün yanlışlığını göstermeye çalışır. Ona göre eğer ahlâk değişmeseydi, terbiye etmenin, riyazât çekirtmenin ve nasihat etmenin faydası olmazdı. Hırçın hayvanlar bile terbiye ile itaatkâr ve uslu hale gelirken ahlâkın değişmesi imkânsız olamaz.⁶⁷ Ahlâkın nefsteki durumunu fiziksel özelliklerle karşılaştırıp, yetişkin bir insanda değişmeyen uzunluk-kısalık, çirkinlik-güzellik gibi niteliklere benzeterek değişmeyeceğini söylemek de yanlıştır. Çünkü irade dışı şeyler ile iradeye dayalı hareketler kıyaslanmış olur. Gazâlî, terbiye ve eğitime rağmen bazı insanlarda bazı huyların zor değişmesi ya da hiç değişmemesini ise iki nedene bağlar. Ya yaratılış itibariyle, ya da alışkanlık sonucu bazı nitelikler nefste kök salmışlardır:

...hurma çekirdeğinden elma ağacı bitirmek mümkün olmaz. Fakat hurma çekirdeğini ekip ona bakmakla ve diğer şartları gözetmekle hurma ağacını bitirip meydana getirmek mümkün olur. Bunun gibi, şehvetin ve gazabın asıllarını insanın iradesiyle var ve yok etmek mümkün değildir. Ama te'dib ve terbiye etmekle ve riyazat yoluyla mutedil hale getirmek mümkündür. Mümkün olduğu tecrübe ile bilinmektedir. Gerçi bazı insanlar için zordur. Zor olmasının da iki sebebi vardır: Biri yaratılışının aslında bu sıfatlar onun nefsinde kuvvetli yaratılmıştır. Diğeri de, uzun zaman o sıfatlara uyduğu için kuvvet bulmuşlardır.⁶⁸

Gazâlî'ye göre, tembelliği kendisine hâkim olmuş insanlar, onlara gayretin ve riyazâtın zor gelmesinden dolayı ahlâklarını düzeltmeye yanaşmazlar ve ahlâkın

⁶⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s.56-57.

⁶⁷ Gazâlî, *Mîzânu'l-Amel*, Süleyman Dünya (thk.), Kahire: Dâru'l-Maarif, 1964, s.247.

⁶⁸ Gazâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, s.362; ayrıca bkz: *Mîzânu'l-Amel*, s.248.

tabiattan geldiğini, değişmeyeceğini söylerler. Bunun için iki delil getirirler. Birincisi, hilkatin insanın dış sureti olduğu kadar ahlâkı belirleyen iç sureti de olduğu görüşüdür. Nasıl ki kısa insan uzun, güzel insan çirkin yapılamaz, nefsteki niteliklerin de değişmesi mümkün değildir denir. İkincisi, güzel ahlâkın şehvet ve gazap kuvvelerinin yok edilmesiyle mümkün olacağı iddiasıdır. Ama Gazâlî'ye göre, biz tecrübeyle biliriz ki şehvet ve gazap tabiatın mizaç ve iktizasındandır, tabiatımızın gereğidir. Bunlar insanoğlundan ayrılmaz, dolayısıyla nefsin bunlarla irtibatını kesmek imkânsızdır. Ancak ahlâk değişikliği kabul eder, çünkü etmeseydi öğüt ve nasihatler, vaaz ve terbiyeler boşa olurdu.⁶⁹

Gazâlî, var olanları, aslında ve tafsilatında insanın müdahalesi ve tercihi bulunmayan gök, yıldızlar, hatta bedenin iç ve dış uzuvları ve hayvanların diğer parçaları, kısaca varlığı ve kemâlî tamamlanmış şekilde var olan şeyler ile henüz noksan halde bulunan ve şartların uygunluğunda –ki bazen insanın iradesi ve ihtiyarındadır- olgunlaşmayı kabul edecek şekilde yaratılmış olan şeyler olmak üzere ikiye ayırır. Mesela hurma çekirdeği aslında elma ağacı olmadığı gibi hurma ağacı da değildir. Ama terbiye edildiği, bakıldığı zaman hurma olma istidadında yaratılmıştır. İnsanoğlu da terbiyeyi bu şekilde kabul eder. Gazap ve şehvet güçleri söküp atılamaz, ancak ıslah ve terbiye edilir. Yapılması gereken de budur. Zira bu güçler de insana onun faydası için verilmiştir. İnsanın iştahı kesilse yaşamını devam ettiremez. Cinsellik arzusu yok olsa nesli tükenir. Gazap gücü yok olsa tehlikelere karşı kendisini koruyamaz ve helak olur. Makbul ve matlup olan bu kuvveleri itidale sevk etmektir. Ahlâkın değişmesinde kastedilen ve beklenen de budur.⁷⁰

Gazâlî insanları terbiye ve te'dibi kabul etme açısından dört kısma ayırır. Birincisi henüz kötü ahlâkı edinmemiş olan, nefsi henüz etkilenmemiş olanlardır. Bunlar eğitimle doğru yola yöneltilmeye ihtiyaçları vardır. İkinci kısımda kötü huylar edinmiş ama bunların kötü olduklarının farkında olanlar yer alır. Bu kısımdaki insanların tabiatlarına yerleşen kötü huyları çıkarmaya ve onun yerine iyi huylar yerleştirmeye ihtiyaçları vardır. İstek ve çabası ölçüsünde iyi ahlâk kazanırlar. Üçüncü derecedekiler ise peşinden gittikleri kötü huyların kötü olduklarının farkında değildirler, hatta onları iyi olarak addederler. Bunların ıslahı oldukça zordur.

⁶⁹ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 3.Cilt, s.129.

⁷⁰ A.g.e., s.130-131.

Dördüncü kısımdakiler ise kötü ahlâkıyla övünen kimselerdir. Böylelerinin tedavisi yoktur.⁷¹ Gazâlî'nin huyun değişebileceğini savunup öte yandan bazı insanların değişemeyeceğini söylemesi çelişkili görülebilir. Ancak insanın tabiatına yerleşen huyların değişiminin zor olduğunu söylemesi ve bu durumda istek ve çabayı ön plana çıkarması önemlidir. İnsanın sürekli ona uyararak tabiatına yerleştirdiği alışkanlıklar ancak büyük çaba ve alıştırma sonucu değişebilir. Zira buradan tabiatın sonradan nitelik kazanabileceği anlaşılmaktadır. Bir insan küçüklüğünden itibaren saldırganlığa alıştırılıp, o şekilde eğitilirse bu huy onun tabiatı halini alır. Yetişkin bir insan olduğunda onu sakın birine dönüştürmek imkânsıza yakındır. Ama erken bir aşamada kendi çabası ve isteğine yoğun bir eğitim eşlik ederse onun bu tabiatını değiştirmek ve ona başka bir tabiat kazandırmak mümkündür.

İnsanın tekellüf ile adet edindiği her şey, onun tabiatı ve huyu olur. Nitekim başlangıçta okuldan kaçan ve zorla okula gönderilen çocuk, zamanla bu tabiatı ve huyu alır. Bu tabiat üzere büyüyünce, yalnız ilim öğrenmek, Kur'an okumaktan ve tekmil edeplerden zevk alır, bunlarsız edemez. Hatta güvercin uçurmayı, satranç ve kumar oynamayı adet edinen kimse için, bunlar o derece huy haline gelir ki, bütün malını onların uğrunda feda eder de onları yine bırakmaz. Belki insanın tabiatına aykırı olan şeyi de adet edinmekle, tabiat (huy) olur. Hatta bazı kimseler, hırsızlığı ile övünür ve bu yüzden dayak yemeye ve elinin kesilmesine sabreder. Muhannesler de kötü işleriyle birbirlerine övünürler. Hatta hacamatçılara, çöpçülere bakarsın, kendi işlerinde âlimler ve krallar gibi birbirlerine övünürler. Bütün bunlar adet edinmek semeresidir. Hatta kil yemeyi adet edinen kimse, öyle bir dereceye varır ki, hasta olmaya ve ölmeye sabreder, kil yememeye sabredemez.⁷²

İnsanın alışkanlıklarıyla şekillendiğini düşünen ve tüm huyların değişebileceği görüşünü paylaşan bir başka İslâm düşünürü de İbn Haldûn'dur. Ona göre, insan herhangi bir şeyle alışkanlık vasıtasıyla uyuşur ve bütünleşirse, o şey kişinin yaradılışından tabîî bir parça durumuna dönüşür. Hatta bu durum açlık için bile söz konusudur, insan kendini aç kalmaya alıştırsa, açlık onun tabiatında

⁷¹ Gazâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, s.362-363; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3.Cilt, s.130-131.

⁷² Gazâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, s.363.

mevcutmuş gibi olur.⁷³ Dolayısıyla insan kendini neye alıştırır ve onu huy edinirse, o tabiatında varmışçasına yerleşir. Bu açıdan insanın tabiatı, büyük çaba ve azim gerektirse dahi değişmeye müsaittir.

Felsefi gelenekten bir başka örnek olarak, on üçüncü yüzyıl temsilcilerinden Adududdin el-Îcî'nin el-Ahlâku'l Adudiyye adlı muhtasar ahlâk risalesi zikredilebilir. Îcî, bu eserde, huyların değişebileceğinin, hem tecrübî bilgi ile, hem dinin kötü huyları değiştirmek üzere gelmesi ile, hem de bilginlerin bu konuda ittifak etmeleri ile onaylandığını söyler. Yatkınlıklardaki farklılıkları ise mizaçların farklı olmasına bağlar.⁷⁴

Belirttiğimiz üzere, bu konuya dair görüşlerdeki ittifak, bazı istisnâî durumlar dışında ahlâkın tümüyle değişebileceği yönündedir. İnsanın mizacındaki bazı nitelikler ise ona iyi ahlâk açısından kolaylık sağlamakta ya da güçlük oluşturmaktadır. Tür olarak insanın ise varlık alanı içinde onun temyizini sağlayan kuvvelere dayanan ve onun kemâli için gerekli olan bazı tabîî niteliklere sahip olduğu savunulur. Bunlardan biri de onun toplumsal oluşudur.

2.3.İnsanın Toplumsal Bir Canlı Oluşu

İnsan, yaşamını sürdürebilmesi ve türünü devam ettirebilmesi için gerekli ihtiyaçların karşılanmasında hayvanlar gibi tabîî niteliklere sahip olmadığı için, bu konuda onu diğer canlılardan üstün kılan aklına başvurmasının yanı sıra toplum içinde yaşamasının da gerekliliği vurgulanmıştır. İnsanın tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayıp bireysel muhafazasını ve türsel bekâsını sağlaması imkânsız görülmüş, bu yüzden bir zorunluluk olarak toplumsallığın insan tabiatına içkin olduğu ifade edilmiştir.

İslâm filozofları insanın yaşamak için yaradılış itibarıyla diğer insanlara muhtaç oluşu konusunda hemfikirlerdir. Aristoteles'in 'zoon politikon' ifadesi İslâm düşüncesi'nde 'medeniyyun bi't-tab' şeklinde ifade edilmiştir. Filozoflar insanın kendine has yetkinliğini ve amacını gerçekleştirmede kendi kendine yetemeyeceğini,

⁷³ İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (I. Cilt), s. 143-144.

⁷⁴ Mustakim Arıcı, "Adududdîn El-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*,(135-172), 2009, s.161.

bu yüzden bir arada yaşamaları gerektiğini ve tabiatları itibarıyla buna uygun yaşamaktan başka bir şansları olmadığı için de toplumların meydana geldiğini söylemişlerdir.⁷⁵

Bu görüş, tabiattaki yaşam düzeninde insanın kendine yeten hayvanlar gibi olmaması, tek başına hayatta kalmasının mümkün olmaması temeline dayanır. İnsanın tek başına olduğunu ve tabiattaki varlıklarla tek başına karşılaştığını düşünersek, onun helak olacağı ya da son derece kötü bir yaşam süreceği açıktır. Zira insan, varlıkların tabiatta bulunduğu hallerinden fazlasına muhtaçtır. Yiyecek ve giyecek, onun kullanmasına elverişli şekilde işlenmiş olmalıdır. Bir sınaat tarafından hazırlanmamış olan tabîî gıdalar ona uygun ve onun yaşamı için elverişli değildir. Tabiatta bulunan şeyler onun için hâlihazırda giyecek de olamaz. Tabîî gıdalar hayvanların biyolojik yapısına uygundur ve yaradılışlarında onları koruyan kürkleri vardır. İnsan için ise şeklini ve özelliğini yenebilir ve giyilebilir hale getirmesi gereken tabîî malzemeler vardır. Bu yüzden, insan evvela çiftçilik sınaatine olmak üzere birtakım çeşitli sınaatlara ihtiyaç duyar. Bütün bunları tek başına yapması mümkün olmadığından, pişirmek, dokumak, diğer ülkelerden mal getirmek gibi işlerde ortaklığa muhtaçtır.⁷⁶

İnsanın toplumsallığına dair ayrıntılı açıklamalar yapan isimlerden İbn Sînâ, insan türünün kendine has bazı özelliklerinin de insanın toplumsal yaşama muhtaç oluşuna işaret ettiğini söyler. Mesela ses, insanın diğer fertlerle anlaşmasını, bilgi aktarımında bulunmasını sağlamak üzere onun tabîî olarak sahip olduğu ve ona en uygun olan güçtür. Zira insandaki ses, birçok harfin sayısız terkibinden meydana gelir ve isteneni bir başkasına bildirme ihtiyacını sadece duymaya dayanarak gerçekleştirir. Bu nedenle sesler oluşturabilmesi insanın tabiatına verilmiştir. Hayvanlarda da sesle anlaşma bulunur. Hayvanlar, tabîî olarak bir kısım ayrıntılandırılmamış, toparlanmamış, uyuşma ya da uyuşmazlığa dair sesler çıkarırlar. Ama insandaki sesle anlaşma tabîî değil, vaz'idir. İnsanın amaçları

⁷⁵ Fârâbî, *Tahsilu's-Sa'âde*, s.66; Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s.97; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, s.45,132; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 3.Cilt, s.503; İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (I. Cilt), s.67; Harun Anay, "Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 334-335.

⁷⁶ İbn Sînâ, *el-Fennü's sâdisü mine't-tabiiyyât: İlmü'n-nefs min Kitâbi's-Şifâ*, Jan Bakos (nşr.), Prag: De l'Académie Tchecoslovaque Des Sciences Yay., 1956, s.199-200.

neredeyse sonsuz sayıda olduğundan, sonsuz sayıda ses üretebilme yetisi insanın tabiatına verilmiştir. Bu, insanın alıp verme, ortaklaşa iş yürütme üzerine bildirme ve bilgi alma zaruretiden kaynaklanan, ona has özelliiktir. Hayvanlarda, özellikle kuşlarda ve arılarda yuva yapma gibi sınaatler de vardır ama bunlar çıkarım yapma (istinbat) ve kıyas ile değil, ilham ve teshirle olur. Bu sınaatler türsel zaruret gereği yapılır, farklı farklı değildir, tek tiptir. Hayvanlarda şahsi zaruret söz konusu değildir. İnsanların çoğu için ise şahsi zorunluluk, şahsını daha iyi hale getirme isteği söz konusudur.⁷⁷ Dolayısıyla insanda kendisinin ve türün bekâsı için gerekli olan ihtiyaçları edinme için bir araya gelmek ve işbirliği yapmak üzere tabîi istidatlar bulunur. Ancak bu istidatların düzenlenmesi ve işler hale getirilmesi vaz'idir.

İnsanın doğuştan toplumsal olduğunu ama bir yandan da yaradılış itibarıyla kötülüğe ve zulme yatkın olduğunu söyleyenler de vardır.⁷⁸ İbn Haldûn'un başlangıçta çelişki gibi görünen bu ifadesi, aslında insan nefsinin hayvanî ve nâtık yönlerinin ayırımına işaret etmektedir. İnsanın hayvanî yanı onu gerekli besinleri alma ve hayatta kalma için sınır tanımaz bir mücadeleye iterken, düşünce gücü bu mücadelenin sürekli oluşunun, insanın varlığını tümünden tehlikeye atacağını kavramasını sağlar.

Aslında insanın tabiat itibarıyla medeni olduğu görüşü, insanın tabiatında medeni olmaya eğilim taşıması olarak ele alındığında anlamlıdır. Aksi takdirde çelişki oluşturmaktadır. Zira insan olarak yaşama, her birey için toplum içinde kazanılan bir vasıftır. Evvelce de insanın insan olarak yaratılmış olmasının onu kemâle taşımayacağı, huylarının tabîi olmadığı, kesb için gayret etmesi gerektiği söylenmişti. Kemâle ermesi için, yatkınlıklarını, kazandığı huylarla yetkinleştirmesi gerektiği ifade edilmişti. Bu açıdan toplumsallığın da insanın yatkınlıklarından biri olması ve bu yatkınlığın geliştirilmesi ve tam anlamını kazanması ile insanın toplumsal bir hüviyete kavuşması söz konusudur. Yani, insan temeddün etmeye meyyaldir; temeddün (medenileşme), insan için tabîi bir zorunluluk değildir.⁷⁹

⁷⁷ A.g.e., s.200-201.

⁷⁸ İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (I. Cilt), s. 69, 205.

⁷⁹ İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015, s.285.

Bireyin ve türün kemâli için gerekli yardımlaşmanın kaynaklık ettiği tabii toplumsallık eğilimi türe özgüdür ve tüm toplumlar bunun tezahürleridir. Ancak bazı toplumlara has bazı özellikler onlara kemâl açısından avantaj ya da dezavantaj yaratır. Bu özelliklerin kaynağı mizaçtır. İslâm filozofları, kendi dönemlerindeki toplumları bu açıdan değerlendirmiş ve farklı mizaç yapılarına işaret etmişlerdir.

2.4.Toplumlar Arasındaki Mizaç ve Ahlâk Farklılıkları

Toplumlar arasındaki farklı mizaç ve ahlâk yapıları, İslâm filozoflarınca öncelikle iklim ve coğrafi yapıya bağlanır. Bazı toplumlardaki bireyler doğuştan birtakım yeteneklere sahip iken, bazı toplumlardakilerin doğuştan hayvansı köle olabilmesi mizaçlarının farklı olmasıyla açıklanır. Buna ilk örnek olarak Kindî, insanların ahlâkî yapıları arasındaki farklılıkların, gezegenlerin hareketine ve iklim koşullarına bağlı olduğunu söyler. Gök cisimlerinin hareketlerine, bize yakınlaşıp uzaklaşmasına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, bir araya gelip ayrılmalarına, bedenimizin döllenme sırasında ve dölyatağında kazandığı yapıya (mizaç) göre ahlâkta farklılıklar meydana gelmektedir. Mesela ekvator ikliminde yaşayanları şehvî nefsleri güçlü, hırçın ve heyecanlı, soğuk iklim kuşağındakileri ise soğukkanlı, dayanıklı, şehvî nefslere hâkim ve namuslu olarak tarif eder.⁸⁰ Haleflerinin ekseriyeti ekvator çevresindeki insanların mutedil ve akli gelişime oldukça müsait, kutuplara yakın bölgelerde yaşayan insanların akıl ve ahlâk açısından oldukça düşük seviyede olduğunu söylerken, Kindî'nin tam tersini savunmuş olması dikkate değerdir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefesinde de fiziki şartlar ve göksel hareketler insanın ahlâkî yapısının oluşumunda önemli rol oynar. Öte yandan insanların fitri özellikler açısından eşit olduğunu ve çabaları ile akıl ve eğilimlerinin de eşit düzeye gelebileceğini savunur. Fakat sosyal hayattaki durumları, fonksiyonları, yönelimleri ve çabaları neticesinde farklılaşırlar. Dolayısıyla sosyal ve coğrafi çevrenin etkisiyle

⁸⁰ Kindî, Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, Mahmut Kaya (çev.), *Kindî Felsefi Risaleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, s.217.

insanlar arasında kimi kabiliyetlerini geliştirirken kiminin kabiliyetleri körelir ve kaybolur.⁸¹

Bazı düşünürler bazı bölgelerdeki insanların, aslında sadece hayvansal niteliklere sahip olduğunu savunurlar. Bunlardan Fârâbî, bazı insanların yaratılışları gereği hayvan düzeyinde olduklarını, ne siyasi (medeni) varlıklar olduklarını, ne de siyasi bir toplulukları olduklarını söyler. Bunlar genellikle vahşi hayvanlar gibi ahlâksızlık içinde yaşarlar. Dünyanın kuzey ve güney uzak noktalarında bulunurlar ve onlara hayvanlarmış gibi muamele edilmelidir. Evcilleşmeye yatkın olanlar köle olarak kullanılabilir, yatkın olmayanlara ise zararlı hayvanlarmış gibi muamele edilebilir.⁸² Bunlar insan topluluklarının en aşağı tabakalarındandır.

Bu tür bir ayrımı İbn Miskeveyh de yapar. O da Fârâbî gibi kuzey ve güney kutbuna yakın bölgelerde bulunan insanları hayvanlık mertebesinde görür. Bu insanlar yararlarına olan şeyi bile anlayabilecek kapasitede değillerdir. Hayvan gibi yaşarlar, kölelikten başka bir işe yaramazlar. Orta kuşak ise insanda kemâlin gerçekleşmesine en müsait iklime sahiptir. Burası zekânın, anlayışın, olayları kavrayış ve sanatlara karşı becerinin, ilimlerin inceliklerini ortaya çıkarma ve kültürde genişlemenin tam kıvama geldiği yerdir.⁸³

Ünlü eseri *Mukaddime*'de coğrafi açıdan yaşam bölgelerini ve bu bölgelerde yaşayan halkları tasnif eden İbn Haldûn, iklim şartlarının getirdiği avantaj ve dezavantajları ilginç bir şekilde yorumlar. Ona göre verimli toprakların getirdiği bolluk faydalı değil bilakis zararlıdır. Endülüs örneğini verirken orada yaşayan insanların akıl gücü ve eğitim-öğretime yatkınlık açısından yüksek seviyede olduklarını söyler. Bunun nedenini ise toprakların düşük verimli ve tarımın az olmasına bağlar. Zira ona göre, bolluk, kötü fazlalıklara ve bozuk karışımlara neden olur, vücudu ve zihni kötü yönde etkiler.⁸⁴ Aslında bu görüş, klasik ahlâk

⁸¹ Hüseyin Karaman, *Ebu Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s.44-47.

⁸² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l Medeniyye veya Mebâdi'ül Mevcudat*, s.94.

⁸³ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l Asgâr*, Mahmut Kaya (çev.) *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s.256-257.

⁸⁴ İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (I. Cilt), s.131-132.

düşüncesinde insanların bitkisel ve hayvansal taraflarıyla yaşadıkları zaman kemâlden uzaklaşmaları ile mutabık gözükmektedir. Öte yandan itidal bölgelerinden uzakta yaşayanların her konuda itidalden uzak olduklarını, yemeklerinin basit otlardan, giysilerinin yaprak ve derilerden oluştuğunu söyler. Bu insanların kılık ve ahlâkları dilsiz hayvanlarınkine yakındır. İbn Haldûn'a göre, mutedilliğin son derecesinde bulunan dördüncü iklimin tesiriyle, buradaki insanların tabiatları da itidal halinde şekillenmiştir. Birinci ve ikinci iklimde yaşayanlar sıcak sebebiyle, altıncı ve yedinci iklim kuşağında yaşayanlar ise soğuk sebebiyle itidalden uzak tabiata ve ahlâka sahiptirler.⁸⁵

Mukaddime'de birinci iklimde yaşayan ve sığağa maruz kalan insanların tabiatları kararsız, kaygısız, ahmak ve eğlence düşkün olarak tarif edilmektedir. Bunun sebebi ise eğlencenin kaynağı olan hayvanî nefsin latif bir buhar olarak yayılması ve çoğalmasındır. Birinci iklim sakinlerine örnek olarak bahsi geçen Sudanlıların, tenleri ve azaları teşkil ettiği sırada hayvanî nefslerinde sıcaklık meydana gelmiştir ve bu nefsleri mutedil dördüncü iklimdekilerin hayvanî nefslerinden çok daha sıcak olduğundan, onlar çabuk neşelenirler ve bu yüzden kaygısız ve düşüncesizdirler.⁸⁶

Sonuç itibarıyla meşşâî felsefede ahlâk, Platon'dan gelen nefsin üç yönü ve Aristoteles'ten gelen itidal-orta olma görüşleri bağlamında şekillenmiştir. Ek olarak Galen'in mizaç konusundaki görüşlerini de saymamız gerekir. Bir bütün olarak insan, maddi ve gayri cismani yönüyle âlemin her iki yönünü temsil etmektedir. Bu sebeple sorumluluk yüklenmiş olan insan, âlemdeki yerine ve dolayısıyla tabiatına uygun şekilde hareket etmekle yükümlüdür. Bu, ona insanî mutluluğu verebilecek yegâne yoldur.

İslâm filozofları, insanın maddi yönünü ve onun getirdiği özellikleri bilen, aynı zamanda onun nefsanî özellikleri ile asıl anlamıyla insan vasfı kazandığını düşünen ve bununla birlikte maddi tarafıyla nefsanî tarafının apayrı olmadığını, bilakis birbiriyle etkileşim içinde olduğunu vurgulayan, insanı iradesiyle bu bütüne hâkim olmaya çağıran bir psikoloji ortaya koymuşlardır. Bu hâkimiyet, nâtık nefsin önderliğinde, doğru fiilleri alışkanlık haline getirmekle, yani kolay kolay

⁸⁵ A.g.e., s.134-135.

⁸⁶ A.g.e., s.138-139.

kaybolmayacak şekilde nefste yerleşik huy haline getirmekle gerçekleşir. Bu, aynı zamanda insanî tabiatın gereğini yerine getirmek demektir.

3. AHLÂK-I ALÂÎ'DE İNSAN TABİATI

Kınalızâde, bir ilimden bahsederken öncelikle onun içerdiği temel kavramların tanımını veren düşünce geleneğini takip eder. Hikmetin geleneksel tanımını, maddi ve cismani varlıkları (mevcûdât-ı hâriciyye) insan türünün olanakları (takât-i beşeriyye) izin verdiği ölçüde ve insan kudretinin imkânı çerçevesinde, nefsü'l-emrde ne halde ise o hal üzere bilmek olarak zikreder. Ancak bu tarifte amelî hikmet kısmının eksik olduğunu söyler. Bu açıdan bazı filozofların hikmeti insanî nefste ilim ve amelin ortaya çıkışı ve bu iki cihetten insanî nefsin kemâl mertebesine ulaşması olarak tanımladığını ifade eder.⁸⁷ Bu iki cihet nazarî ve amelî hikmete delalet eder. Nazarî hikmet, bizim kudret ve irademizin müdahale edemediği varlıkları konu edinir. Amelî hikmette ele alınan varlıklar ise bizim kudret ve irademizle meydana gelen ve değişikliğe uğrayan şeylerdir. Amelî hikmet, onu tahsil etmekle insanî nefse kemâl ve hakiki mutluluğu sağlayacağı doğru ve makbul fiilleri ve onunla münasebet kurmanın ve vasıflanmanın noksanlık ve şekâvet getireceği kötü ve yerilen fiilleri açıklar. Amelî hikmetin faydası ve gayesi mücerret ilim değil, fiilleri güzelleştirmek ve mükemmel hale getirmektir.⁸⁸ Nazarî hikmetin kısımları metafizik (ilm-i ilâhî), matematik (ilm-i riyâzî) ve fiziktir (ilm-i tabîî). Amelî hikmetin kısımları ise ahlâk (ilm-i ahlâk), ev ve aile idaresi (ilm-i tedbîrü'l-menzil) ve şehir-ülke yönetimidir (ilm-i tedbîrü'l-medîne).⁸⁹

Burada görüldüğü üzere, Kınalızâde, ahlâkın amacını insanı kemâle ulaştıracak fiillerin bilgisinin edinilmesi ve bu fiillerin ortaya konması olarak açıklar. Ancak amelî hikmet tahsilindeki bu tür bilgide, Aristotelesçi gelenek itibarıyla, nazarî hikmet ölçüsünde bir kesinlik ve sağlamlık aranmayacağı aşîkârdır. Zira

⁸⁷ AA, s.41.

⁸⁸ AA, s.42.

⁸⁹ AA, s.44-45.

ahlâk, insanın iradesiyle değişikliğe uğrayan şeyleri konu edinir. Buna karşın, bu ifade, ahlâkın göreceli olduğunu ima etmez. Hatta ilk ve ikinci bölümde değindiğimiz tabiat ve uzlaşım ayrımı, *Ahlâk-ı Alâî*'de de kendine yer bulmuştur. Bir ilim olarak ahlâk, mekândan mekâna, zamandan zamana değişmeyen ilkelerin arayışı olarak tanımlanır. Ama geleneklerin 'ahlâk' olarak adlandırılması, meşruiyet ve görecelilik sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu konuda Tûsî'nin ağzından Kınalızâde şöyle aktarır:

Nev'-i insân ve sınıf-ı beşerin mesâlih-i a'mâl ve mehâsin-i ef'âli-ki muktezi-i intizâm-ı umûr ve müsted'î-i istikâmet-i ahvâlidir- elbette bir mebde'den nâşî ve bir mukteziden sâdır. Pes ol muktezî dahi aslında yâ tab'dır yâ vaz'dır. Ya'nî insân bi-tab'îhi ol ef'âl ü a'mâlî iktizâ edip sâdır olur yâ bir vâzı' anı vaz' edip insân ol vâzı'a iktidâ edip bu fi'l zâhir olur.

Kısm-ı evvel ki anın mebde'i iktizâ-i tab' ola, anın tefâsîli muktezâ-yı ukûl-i ashâb-ı fikr ü firâset ve tecârib-i erbâb-ı fehm ü kiyâset olsa gerek. Ve bu nev' tehâlûf-i milel ve tedâvül-i düvel ile mütebeddil ve te'âküb-ı edvâr u ekvâr ve takallüb-i siyer ü âsâr ile mütehavvil olmaz. Ve bu ol hikmet-i amelîyyedir ki mezkûr oldu. Kısm-ı sâni ki mebde'i vaz'dır, hâlî değil ki bir tâyifenin ittifâk-ı ârâsı ola, ana "âdâb u rûsum" derler yâ bir fâzılın ki te'yid-i ilâhî ile mü'eyyed ve revâk-ı kemâlî avn-i rabbânî ile müşeyyed ola -Nebî -aleyhi's-selâm gibi yâ velî vü imâm gibi- vaz'ı ile ola, bu kısma "nevâmîs-i ilâhiyye" derler. Bu dahi hikmet-i amelîyye gibi üç sınıftır. Evvelkisi oldur ki her şahsa bi-infirâdihi râcî' ola, ana "ahkâm-ı ibâdât" derler. İkincisi oldur ki ehl-i menâzile âyid ola müşâreket ü ihtilâtları cihetinden ana "münâkehât u mu'amelât" derler. Üçüncüsü oldur ki memâlik ü bilâd ve cemâhîr-i ibâda müşâreket ü muhâlataları i'tibârî ile ârız ola, ana "hudûd u siyâsât" derler. Ve bu ilmlere ehl-i şer' "ilm-i fikh" derler."

Çün bu makule a'mâlin mebde'i bir vâzı'ın vaz'ıdır, lâbüdd takallüb-i ahvâl ve tagallüb-i ricâl ve tetâvül-i rüzgâr ve tefâvüt-i mukteziyât-ı edvâr ve tebeddül-i milel ve tahavvül-i nihâl ile ma'raz-ı tagayyür ve mahall-i tebeddülde vâki' olur. Ve bu bâb tafsîl cihetinden aksâm-ı hikmetten hâricdir, zîrâ nazar-ı hakîm ve revîş-i feylesof kazâyâ-yı akl-ı sırf tettebbu'na maksûr ve külliyyât-ı umûr ki tetâvül-i rüzgâr ile muntamis ve te'âküb u teceddüd-i milel ü nihâl ile münderis olmaz, anın

tefahhusuna mahsurdur. Ammâ alâ sebîli'l-icmâl dâhil-i mesâyil-i hikmet-i amelîdir.⁹⁰

Kınalızâde, Tûsî'den aktardığı bu görüşlere katılır. Yani düzgün ve nizam üzere yaşamanın gereği olan, insan türünün sâlih ameli ve güzel fiilleri, elbette bir ilkedен ve gereklilikten sadır olur. Bu ilke ya tab'dır, ya da vaz'dır. Yani fiiller ya tabiat gereği, ya da bir vaz' gereği meydana getirilir. İlkesi tabiat olan gerekliliklerin ayrıntıları fikir ve feraset sahiplerinin akılları, anlayış ve akıl erbabının tecrübeleri ile ortaya konmuştur. Bu tür, milletlerin farklılaşması, devletlerin değişmesi, zamanın ve yaşayış tarzlarının dönüşmesi ile değişmez. Buna amelî hikmet denir. İkinci kısmın ilkesi ise vaz'dır (uzlaşım). Bir grubun görüşlerindeki ittifak demektir. Buna adap denir. Ya ilahî teyit ile desteklenmiş faziletli birinin ya da rabbanî yardımla kemâle ulaşmış nebinin vaz'ı ile olur. Bu kısım ilahi kanunlardır (nevâmıs-i ilâhiyye). Bu da amelî hikmet gibi üç kısımdır. Birincisi şahsa yönelik ibadet hükümleri, ikincisi ortaklıkları ve karışmaları açısından ev ahalisini ilgilendiren münakehat ve muamelat, üçüncüsü ise ülkeyi ilgilendiren hudud u siyasattır. Bunların tümüne fıkıh ilmi denir. Bu tür eylemlerin ilkesi bir vâzı'nın vaz'ıdır. Dolayısıyla hallerin değişmesi, insanların birbirine üstünlük sağlaması, zamanın gerekliliklerinin farklılaşması, milletlerin dönüşmesi, mezheplerin değişmesi ile değişime ve dönüşüme uğrar. Bu, ayrıntı (tafsîl) açısından amelî hikmet kısımlarından değildir. Çünkü filozofun tutumu ve nazarı, aklın tetkikinin gerektirdikleriyle; zamanın, milletlerin ve mezheplerin değişmesiyle yok olmayan tümel kavramlarla ilgilidir. Kınalızâde peygamberlerin getirdiği kurallarda da emir ve yasaklarda değişiklik (nesh) olduğunu, zira nevâmıs ve şeriatın vaz'ının durumların gerekliliklerine göre değiştiğini söyler.

Buradan, filozofun değişen şeylerin ardındaki sabiteyi; değişikliklerin de ilkesi olan değişmeyen özü aradığını, bunun da ahlâk ilmi söz konusu olduğunda yaradılışı, istidatları ve edinebildiği huylar çerçevesinde bir insan tabiatı incelemesi olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

⁹⁰ AA, s.45-46; krş: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.17-18.

3.1.Tabîî –Kesbî Ahlâk

Kınalızâde'nin takip ettiği felsefi düşünce, insanın yaradılış itibarıyla hem iyiliğe hem kötülüğe istidatlı olduğunda ittifak eder. Bu yüzden öğretmenlere, eğitimcilere, rehberlere ihtiyaç duyulur. İnsanlar bu sayede, yani yol gösterme, doğrulma, eğitim (te'dib) ve öğretim (ta'lim) yoluyla varlık mertebelerinden en yüce mertebeye ulaşırlar. Eğer ki insan yetkinleşmeyi bir kenara bırakıp, bulunduğu mertebeye iktifa etmeyi tercih ederse, tabiat onu tersine çevirir ve ona hastaların tabiatında olan bayağı şehvetler gibi bozuk bir arzu ve kötü bir eğilim eklenir. Günbegün, anbean eksikliğe uğrar, en düşük mertebeye düşer ve bu onun mahvolması demektir.⁹¹

İnsanın fiillerinin iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin olarak ayrılması ve onun hayvanlardan ve bitkilerden farklı olarak mutluluk ve mutsuzlukla vasıflandırılması, akledilirleri algılama, ayırt etme ve düşünüp taşınma (reviyyet) kuvveleri sahibi olması sebebiyle, kısacası nâtik olması sebebiyledir. Reziletler de bazen amaçlananları istemede reviyyet kuvvesinin tam olarak kullanılmaması sebebiyle, bazen engellerden dolayı bu kuvvenin zayıflığı sebebiyle, bazen de şehvet ve öfke kuvvesinin yer etmesi, hayvanlara ve yırtıcılara benzeme, yüceliklere varmaktansa – ki insan bu konumda yaratılmıştır- duyulurlarla meşgul olmak ile aldanmış olma sebebiyle meydana gelir.⁹²

Kınalızâde'nin etkilendiği kaynaklarda huyların ortaya çıkma nedenleri olarak iki öğeden bahsedilir: Tabiat (tabîî ahlâk) ve alışkanlık (kazanılan ahlâk). Tabiattan kasıt mizaçların öfkeye, şehvete, unutkanlığa, aptallığa yol açması gibi yaradılıştan gelen şeylerdir. Alışkanlık ise ihtiyari olarak belirli fiilleri tekrarlamayı ve meleke haline getirmeyi ifade etmektedir.⁹³ İlginçtir ki Kınalızâde bu ayrımı

⁹¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.43-44.

⁹² A.g.e., s.46-48.

⁹³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, s.49; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.81-82; Harun Anay, “Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi”, s.280; Celâleddin Devvânî, *The Akhlak-i Jalaly (Practical Philosophy of the Muhammadan People)*, W. F. Thompson (İng. çev.), Londra: Oriental Translation Fund, 1839, s.38-39.

kabul etmediğini ve çoğu filozofun ‘her huyun sonradan edinildiği’ konusunda hemfikir olduklarını ifade eder.⁹⁴

Bu düşüncesine rağmen Kınalızâde’nin *Ahlâk-ı Alâî*’de insanları tabiat itibarıyla kısımlara ayırdığı bölümlere rastlıyoruz. Kınalızâde, hukemâyâ atıfla, fertleri üçe ayırır. Bazısının fitrat ve cibilliyetçe temiz, kötülükten uzak olduğunu, hilkatı gereği faziletli olduğunu söyler. Bazısının da, tabiatça faziletli olmamasına rağmen, fikir ve reviyet yoluyla reziletlerin çirkin, faziletlerin güzel olduğunu görebildiğini, hafif tembihlerle faziletleri kazanabileceğini söyler. Bazısının ise bu mertebede dahi olmayıp, ancak tehdit, azar, ceza vb. ile düzelebileceğini ifade eder. Kınalızâde, birinci kısmın, yani onlardan iyiliğin tabiatça ortaya çıktığı kişilerin nadir olduğunu, ikinci kısmın daha fazla olduğunu ama insanlar arasında çoğunlukla üçüncü kısımdakilerden bulunduğunu söyler.⁹⁵

Ahlâk-ı Alâî’deki bir başka insan tasnifi, yöneticinin halka hak ettiği ihtimamı göstermesi konusunda geçer. Bu itibarla Kınalızâde insanoğlunu beşe ayırır: Birincisi tabiatça hayırlı olan ve hayrı diğer insanlara da yayılan kişilerdir. Bunlar din uleması, şeyhler, arifler gibi kişilerdir. İkincisi tabiatça hayırlı olan fakat hayırları kendileriyle sınırlı olup diğerlerine yayılmayanlardır. Üçüncüsü tabiatça ne hayır ne de şer üzere olanlardır. Bunlar iki tarafa da meyletmeye müsaitlerdir. Dördüncüsü tabiatça şerli ama şerleri sadece kendileriyle sınırlı, başkalarına geçmeyen kişilerdir. Beşincisi ise tabiatça şerli ve şerleri diğerlerine de tesir eden, mertebeye en kötü ve alçak konumda bulunan kişilerdir.⁹⁶ Bu tasniflerin ilginç tarafı, tüm kısımların hayır veya şer açısından niteliğinin ‘tabiatça’ (bi’t-tab’) ifadesiyle birlikte verilmesidir. Kınalızâde’de ve takip ettiği çizgide, nadir bir kesim dışındaki insanların tabiat itibarıyla faziletli ya da reziletli olmadığını ve huyların tabîî olmayıp sonradan kazanılan bir yapıda olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Kınalızâde’nin yaptığı bu tür ayrımlar tartışılmaya müsaittir.⁹⁷

⁹⁴ AA, s.50.

⁹⁵ AA, s.444; krş: İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlâk*, s.192; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.266-267.

⁹⁶ AA, s.480-483; krş: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.296-297.

⁹⁷ Bu tasnifler aynı şekilde Devvânî’de de bulunmaktadır ve neden tabiat açısından bu tarz ayrımlar yaptığını açıklamamaktadır. bkz: *The Akhlak-i Jalaly*, s.391-394; Harun Anay, “Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi”, s.343-344.

3.2.Tebdil-i Hulk (Huyların Değişmesi Meselesi)

Kınalızâde'nin tanımına göre, huy (hulk), onun sebebi ile fikir ve reviiyete muhtaç olunmadan nefsten fiillerin kolaylıkla sadır olduğu melekedir. Nefsin nitelikleri hal ve meleke olmak üzere iki kısımdır. Çabuk kaybolan ve sağlam olmayan utanma, gülme gibi niteliklere *hal*⁹⁸ denir. Cömertlik, cesaret gibi yavaş kaybolan ve sağlam olanlara *meleke* denir. Huyun tanımında ona meleke dediğimize göre, onun da kolay kaybolmayan, sağlam yapıda olması gerekir. Yine tarifte zikredildiği üzere, onun sebebi ile fiillerin kolaylıkla ortaya çıkması gerekir. Eğer bir nefsani nitelik meleke ise, fakat onun sebebi ile nefsten fiiller ortaya çıkmaya ona huy denmez. Ya da fiiller ortaya çıkmaya ama kolaylıkla değil de zorlukla, üzerinde düşünüp taşınmayla olsa, yine ona huy denmez. Mesela birisi nadiren cömertçe yardımda bulunursa, bu durumda onda cömertlik huyu vardır denilmez, çünkü bu nitelik onda meleke halinde bulunmaz. Ya da birisi cömertliği adet edinmiş olsa ama onu nefesine zulmederek ve zahmetle yapıyor olsa, yine onda cömertlik huyu vardır denmez. Özetle, bir niteliğe huy denmesi için üç şeyin birlikte olması gerekir: Onun bir meleke olması, eylemlerin ondan kaynaklanması, fiillerin ondan kolaylıkla ortaya çıkması.⁹⁹

Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlâk ilminin amacı iyi huyları edinmektir. Bu huylar nefste yerleşik hale gelmiş olmalıdır. Burada başka bir mesele kendini gösterir ki o da “eğer kişide kötü huylar yerleşmişse, bu huylar değiştirilebilir mi, yoksa o kişiden umut kesilmeli midir?” sorusudur.

Kınalızâde ahlâk ilminin faydasını şu üç yöntemle ifade eder: Tahsîl, tebdîl ve tekmîl. Tahsîl, henüz huy edinmemiş kişinin güzel ahlâk kazanmasıdır. Tebdîl,

⁹⁸ Hal kelimesi nefste yerleşik olmayan, gelip geçici durumları ifade eder. Ancak İbn Miskeveyh bu terimi geniş manada huyları da kapsayacak şekilde tanımlamış ve nefsteki bu halleri, bir kısmı öfke, korku, heyecan gibi mizaca bağlı ve gelip geçici olanlar ve diğer kısmı düşünce temeline bağlı olanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu durumda İbn Miskeveyh huyu, bir düşünme olmaksızın insan nefsinden çıkan hal şeklinde tanımlamıştır. Fakat İbn Miskeveyh'ten sonra ‘hal’ kavramı çabuk kaybolan, gelip geçici insan davranışları için, ‘meleke’ kavramı da nefste yerleşik olanlar için kullanılmıştır. Bkz: Mustakim Arıcı, “Adudüddin el-İcî’de Huy ve Erdem Problemi”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (31-56), Nisan 2016, s.37.

⁹⁹ AA, s.93, krş: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.81-82; Harun Anay, “Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi”, s.280.

kötü huylar edinen kişinin bunları iyi huylara dönüştürmesidir. Tekmîl ise iyi huylara sahip olan kişinin bunları idame ettirmesi ve geliştirmesidir.¹⁰⁰ Dolayısıyla burada ön koşul olarak insanda iyi veya kötü huyların oluşturulabileceği, bu huyların da değişiminin mümkün olduğu önermesi yer almaktadır.

Bu mesele ile ilgili Kınalızâde üç görüşten bahseder: İlki huyların değişiminin imkânsız olduğudur. Bu, bir huy insanda hâsıl olduktan sonra asla değişmez, çünkü huy tabîîdir ve değişimi kabul etmez diyen görüştür. İkinci görüş, huyları iki kısımda inceler. Biri yaradılıştan sabit ve değişmez tabîî huydur, diğeri alışkanlıkla oluşandır ve değişmesi mümkündür. Üçüncü görüş ise tüm huyların değişebileceğini savunan görüştür ki Kınalızâde de bu görüşü benimser. Bu görüşe göre hiçbir huy tabîî veya doğuştan değildir. Huylar harici sebeplerden ve alışkanlıklardan meydana gelir. Bu durumu desteklemek amacıyla Kınalızâde peygamberlerin dine davetlerinin ve âlimlerin terbiye gayretlerinin bu kabule dayandığını söyler:

Ma'lum ola ki bu mes'elede hukemâdan menkul olan akvâl-i mu'tebere üç kavldir:

Birisi oldur ki tebdil-i hulk mutlaka emr-i mümteni'dir. Bir hulk ki zât-ı âdemîde hâsıl ola, aslâ tebeddülü nâ-mukadder ve izâlesi gayr-ı müyesserdir, zirâ hulk emr-i tabî'îdir ve emr-i tabî'î avarızdan müte'essir ve mevzi'inden mütebeddil ü mütegayyir olmaz.

İkinci kavl oldur ki hulk iki nev'dir: Birisi tabî'îdir, ya asl-ı hilkatta merkûz u mecbûldür, anın tebdili mümteni'dir. Ve birisi dahi ülfî ve âdîdir, ya'ni me'lûf ve mu'tad olmaktan hâsıl olur ve anın tebdili mümkündür.

Üçüncü kavl oldur ki ahlâk bi-esrihâ tebdili mümkün ve izâlesi makdûrdur, zirâ hiç hulk tabî'î vü cibillî değildir, belki esbâb-ı hârice ve mu'addât-ı ârızadan hâsıl olur. Pes farz-ı tebeddül ve imkân-ı tahavvülünden hiç muhâl-i zâtî lâzım gelmez ve hiç istihâle vü imtinâ' müteretteb olmaz. Ve âmme-i hukemâ ve cumhur-ı ulemâ bu kavli tashih ve bu mezhebi ihtiyâr u tercih eylediler. Ve bu, kavl-i fasl ve mezheb-i

¹⁰⁰ AA, s.49.

cezldir. Enbiyânın da'vet ü şerî'atları bu kavle mebni ve meşâyih-ı tarikat ve ulemânın terbiyet ü tarîkatları bu mezheb üzerine cârîdir.¹⁰¹

Kınalızâde huyların değışmesi meselesinin ardında yatan bir başka soruyu ortaya koyar ve tartışır. Bu, insan nefsinin fitrat itibarıyla ne üzere yaratıldığı sorusudur. Bazı düşünürler bu soruya insan sırf iyilik üzere yaratılmıştır fakat insanı alçaltan şehvani işlere yönelmesi, iyilik tahsilini bir kenara bırakması ve kötülüğe karışması sonucunda kötü ahlâk sahibi olur şeklinde cevap vermişlerdir. Bu durumu onun asli tabiatına, fitratına ters olarak nitelendirmişlerdir. Bazıları ise insanın yaradılışça nefs yönüyle nurani olmasına karşın, maddeyle karışması hasebiyle bir tarafıyla da kötülük üzere olduğunu savunur. Bu durumda yapılması gereken nurani yönü bu karanlık yöne galip kılmaktır. Üçüncüsü, çoğu filozofun benimsediğı, insanın mahiyeti itibarıyla ne iyilik ne kötülük üzere, iki tarafa da istidat sahibi olarak yaratıldığı görüşüdür. Bu görüşte insan, tabiatı gereğı iyiliğe de kötülüğe de yatkındır ve güzel ahlâk tahsil edip iyi eylemlerde bulunursa mutluluk ve kemâle erer. Dördüncü görüş olarak Kınalızâde, Calinos'un (Galen) görüşünü zikreder. Galen'e göre insan nefsi üç kısımdır. Bir kısım sırf iyilik olarak, bir kısım sırf kötülük olarak ve bir kısım da her iki tarafa meyilli olarak yaratılmıştır.¹⁰² Ayrıca Kınalızâde Galen'in bazı insanların huylarının değışimi kabul edebildiğini, bazılarının ise huylarının değışmesinin imkânsız olduğunu ifade ettiğini belirtir. Ama Kınalızâde kendisinin de dâhil olduğu çoğu araştırmacı ve düşünürün bu görüşe katılmadığını, çünkü huyun tabiî olmaması neticesinde değışebileceğini düşündüklerini söyler.¹⁰³ Burada huyun tabiî olmadığı ifadesi önem arz etmektedir. Zira tabiî olanın değışmeyeceğı, huyun ise tabiî olmadığından dolayı değışebileceğı ifade edilmektedir.

İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'nin aktardığı üzere, Galen'e göre, eğer bütün insanlar doğuştan iyi oldukları halde öğretimle kötüleşirse, mutlaka onlar

¹⁰¹ AA, s.50.

¹⁰² AA, s.50-51.

¹⁰³ AA, s.51; Ayşe Sıdika Oktay, Galen'in ahlâk makalesinde bu kısımda ona atfedilen görüşlere rastlanmadığını, Kınalızâde'nin Tûsî'nin aktardığı şekliyle Galen'e atıfla bu görüşleri zikrettiğini söyler. Bkz: Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.11-12, dipnot 11.

kötülükleri ya kendiliklerinden ya da başkalarından öğrenirler. Onlar kötülükleri başkalarından öğrenmişlerse, kendilerine bunları öğretenler kötü kimselerdir. Bu duruma göre bütün insanlar, yaradılıştan iyi değildirler. Onlar, kötülükleri kendiliklerinden öğrenmişlerse, ya kendilerinde yalnız kötülüklere sürükleyen bir güç vardır, buna göre onlar yaradılıştan kötüdürler, ya da onlarda bu kötülüğe sürükleyen gücün yanında iyiliğe yönelten başka bir güç daha vardır. Ancak kötülüğe götüren güç, iyiliğe götüren gücü alt etmektedir. Buna göre de onlar yine yaradılışça kötüdürler. Galen, ikinci görüşü de benzer bir kanıtla reddeder. Bu iki görüşü reddettikten sonra açıkça görülmektedir ki, insanlardan yaradılışça iyi olanlar vardır ve bu kişiler sayıca az olup kötüleşmezler ve hakeza az sayıda yaradılışça kötüler vardır ve iyileşmezler. Bu ikisi arasından orta durumda olan insanlar da vardır, bunlar iyilerle arkadaşlık ederek ve öğütlere uyarak iyi kişiler olurlar, kötülerle arkadaşlık etmekle ve onların etkilerinde kalmakla da kötü kişiler olurlar.¹⁰⁴

Bu görüşler ışığında Kınalızâde, terbiye ve eğitimin faydasının gayet açık şekilde görüldüğünü söyler. Ona göre, bazı cahil kişiler nefse iyice yerleşmiş olan huyun değişmesi için büyük çaba ve zorluk gerektiğini gördüklerinden, huyların değişmesinin mümkün olmadığını düşünerek böyle bir çaba içine girmektense, cehalet ve delalet dağına tırmanmayı seçerler. Eğer bu düşünce doğru olsaydı, herkesi kendi huyuna göre sınıflandırıp öylece bırakmamız gerekirdi. Bu durumda yine eğitim ve terbiye ile, din kuralları ile hiçbir fayda sağlanamazdı. Oysa bunların faydası bârızdır.¹⁰⁵

Huylar ve dolayısıyla faziletler ve kemâl kesb edildiğinden, kimse fıtratı gereği kâmil olamaz. Ancak Kınalızâde bazı istisnaları da göz ardı etmez. Bunlar ilahi destek sayesinde, alıştırma ve eğitime ihtiyaç duymadan kemâle sahip olan yüce insanlardır. Bunun dışındakiler ise çaba ve eğitim ile kesb etmeden faziletleri ve kemâli elde edemezler. Yazma sanatı buna verilen klasik örnektir ve bu sanatın

¹⁰⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, s.50-51; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.84-85; Devvânî, *The Akhlak-i Jalaly*, s.40-41; krş: AA, s.51-53.

¹⁰⁵ AA, s.52.

büyük çaba ve emek sonucunda kazanıldığı, fazilet tahsilinde de melekelerinin nefse bu şekilde yerleştiği ifade edilir.¹⁰⁶

Kınalızâde'yi etkileyen en önemli düşünürlerden biri olan Devvânî, insanın çocukken türlü alışkanlıkları kabul edebilen bir yapıda olduğunu savunur. Bu yüzden insanın eğitilebilirliğine ve eğitim meselesine vurgu yapar. Huyların bazılarının değişip bazılarının değişmediğinin görüldüğünü, bazı insanların bir takım konularda istek ve çaba gösterse dahi yetkinleşemediğini söyler. Mesela ezberleme, hafızada tutma, anlayış kabiliyeti gibi güçler yoğun gayrete rağmen gelişmeyebilir. Bu yüzden tüm huyların gayri tabîi olduğunu söylemenin doğru olup olmadığını sorgular. Fakat kötülük tamamen yok edilemese de eğitim ve terbiyenin faydalı olduğu da bir gerçektir sonucuna varır. Dolayısıyla eğitim söz konusu olduğunda tüm huylar değişebilir gibi ele alınmalıdır.¹⁰⁷

Özetle, Kınalızâde her huyun değişime müsait olduğunu ancak Galen'in söylediği gibi, bazı huyların değişip, bazılarının değişmesinin imkânsız olduğunu kabul etsek bile, ahlâk ilmine ihtiyacımızın kesin olduğunu söyler. Çünkü nasıl ki tıp ilmi bazı hastalıkları iyileştiremese de onun tamamen faydasız olduğunu söylemek abestir, ahlâk ilmi için de aynı şey söz konusudur. Değiştirilebildiği kadarı onun gerekliliğini ve önemini ortaya koymaya kâfidir.¹⁰⁸

3.3.Toplum ve Irklardaki Mizaç ve Ahlâk Çeşitliliği

Kınalızâde huyların tabîi olmadığını ve değişebildiğini söylemekle beraber, yine geleneği takip eder ve iklimin ve coğrafi şartların etkisi bağlamında toplumlara ve ırklara ait bazı farklı özelliklere işaret eder. Bu özellikler itidale ve kemâle erişmeleri açısından onları ya engeller, ya da daha müsait hale getirir. Bu ayrımı yaparken de yine itidal görüşü üzerinden dünya coğrafyasını değerlendirir. Ona göre, kuzey ülkelerindeki insanların, çok soğuk hava şartları nedeniyle mizaçları ham

¹⁰⁶ AA, s.146-147; Fârâbî, *Fusûlû 'l-Medenî*, s.53-54; *es-Siyâsetü 'l Medeniyye veya Mebâdî 'ül Mevcudat*, s.82-83.

¹⁰⁷ Harun Anay, "Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", s.265-267; Devvânî, *The Akhlak-i Jalaly*, s.48.

¹⁰⁸ AA, s.53.

kalır. İnsan türüne layık olan itidale ulaşamazlar, hayvan gibi olurlar. Bazı bölgelerde anlayış ve zekâ olarak hayvana yakın insanlar görülmüştür. Konuşmaları da hayvanlara benzer. Bunlar insan türünün en alt mertebesidir. Bunun gibi, güney taraftaki çok sıcak iklimlerde yaşayan insanların da aşırı sıcak nedeniyle mizaçları itidalden uzaklaşmıştır.¹⁰⁹ İtidal anlayışının geniş ölçekteki tezahürü olarak güney ve kuzeyden ortaya doğru yaklaşıldıkça insanlardaki itidale yatkınlık seviyesi de artar. Bu açıdan Kınalızâde'nin en üstün addettiği de dördüncü kuşak iklimde yaşayanlardır.

Bu kısımda dikkate değer bir başka husus, Kınalızâde'nin aynı iklim kuşağında yaşayanlar arasındaki farklılığı açıklayan temellendirmesidir. Zira insanların kemâle ulaşmasında eğer coğrafi şartlardan kaynaklanan zorunlu, gayri ihtiyari nedenler âmilse, aynı bölgede yaşayanların neden itidal ve kemâl seviyesinde farklı oldukları sorusu ortaya çıkar. Kınalızâde'ye göre burada insanlardaki ihtiyar bu farklılığın kaynağıdır. Kemâle ulaşma, faziletler, ahlâkı mükemmelleştirme, huy edinme hususlarında gösterilen çaba ve imkân halindeki güçleri fiile, kuvve halindeki mertebeleri varlığa getirmekle farklılık kazanılır.¹¹⁰

Kınalızâde insan toplulukları arasındaki farklılıkları bir de 'hizmetçi alınırken dikkat edilecek hususlar' tarzında ilginç bir başlık altında inceler. Bu farklılıkları üç temel nedenle açıklar. Birincisi atalarında bulunan huyları soy bakımından tevarüs etmeleridir. İkincisi vatanlarındaki toprağın, havanın, suyun ve diğer unsurların etkisidir. Üçüncü sebep ise bazılarında bulunan huyun öğrenme ve tabiat hırsızlığı-taklit (serika-i tabiat) yoluyla edinilmesidir. Birinci neden doğuştan gelen, ikinci neden hem doğuştan gelen hem sonradan etkisine maruz kalınan, üçüncü neden ise toplum içinde kazanılan huylara işaret etmektedir. Bu nedenlerle ortaya çıkan huylar bağlamında ırklara ait bazı özellikleri sayar:

Araplar çoğu akıl sahiplerinin katında en üstün insanoğlu cinsidir. Çoğu denmesinin nedeni ise bir kısmın acemleri daha üstün görmesidir. Araplar ifade gücü ve belagatte üstünlerdir zira onların okuma yazması olmayanları, hiç eğitim görmemişleri dahi bu özelliklere sahiptir. Cömertlikleri, misafire ikramları, sözünde durmaları ve cesaretleri benzersizdir. Ancak cefaya tabiatça meyilli olmaları (cefa-yı

¹⁰⁹ AA, s.74.

¹¹⁰ AA, s.74.

tab') ve şehevî kuvvelerinin güçlü olması ile de bilinirler. Ayrıca Araplar zulme ve haksızlığa tahammül edemezler. Hatta bu yüzden çölde aç ve susuz yaşamayı, Şam ve Irak'ta bir sultan egemenliği altında huzur bulmaya tercih ederler.¹¹¹ *Acemlerin* akılları latif, himmetleri şeriftir. İlimlerde, marifetlerde, sınaatlerde başı çeken insanlardır. *Tahkik-i Şirai'r-Rakik*¹¹² adlı kitapta cömert huylu, öfkesiz lakin sakinlik ve rahatlık ehli insanlar olarak bahsedilir. Başkanlık, akıl, ilim ve fazilet ehilleridir lakin hilekârlık ve cimrilikleri de vardır. *Rumlar* emanete vefa ve gayretleriyle bilinmelerine karşın cimrilik, çekiştirme ve alçaklık ile de kınanmışlardır. İtaat ve uzlaşmaları övgüye değer, akıl ve anlayışları makbuldür.¹¹³ *Türkler* cesaret, güzellik, cüret ile meşhurdur fakat haksızlık, kalp katılığı ve hak bilmezlik ile de zikrolunurlar. *Tahkik-i Şirai'r-Rakik*'te Acemlerle eşit mizaçta fakat bedeni kuvvet ve sabırda üstün olarak geçerler. Huylarında haksızlık etme, vefasızlık, katılık ve merhametsizlik görülür. Hikmet ve riyazetten aciz, sınaatte eksiklerdir. Ama savaşta sabırlıdır. Hatunlarında zarafet ve ahlâk inceliği bulunmaz.¹¹⁴ *Kürtler* cesaret ve at biniciliği ile bilinir fakat çoğunda hırsızlık ve yol kesme bulunur. *Sûku'r-Rakik* adlı eserde şöyle denmiştir: Kürtlerde haşinlik, cesaret, kuvvet, sabır, vefasızlık, kötülük ve haksızlık huyları vardır. *Macarlar* akıllı ve tüm sınaatlere kabiliyetlidirler. Fakat fesat, kötülük ve yağmacılıkta yetkin, öldürme ve yaralamaya meyillidirler. *Bosnalılar* yumuşak huylu, vakur, dayanıklı, akli başında, vefalı ve güvenilirlerdir.¹¹⁵ *Arnavutlar* akliselim sahibi, sınaatlere kabiliyetli, idraki güçlü insanlardır. Lakin kibir, inat, taşkınlık ve fesattan hâli değildirler. *Ruslar* ince sınaatlere kabiliyetli, efendiye hizmet ve itaatte iyi ancak ibadette eksik olarak vafedilir.¹¹⁶ *Frencler* (Avrupalılar) bir kısım sınaatte oldukça yetkindirler. *Gürcüler* akıl, gayret ve dirayetleriyle bilinirler. *Çerkesler* vakar, haşmet, dindarlık ve güvenilirlikle

¹¹¹ AA, s.388.

¹¹² Ayşe Sıdika Oktay, bu mevzuda Kınalızâde'nin gösterdiği kaynaklarla ilgili bilgiye rastlamadıklarını belirtmektedir. Bkz: Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.416, dipnot 223.

¹¹³ AA, s.389-390.

¹¹⁴ AA, s.391.

¹¹⁵ AA, s.393.

¹¹⁶ AA, s.394.

vasfedilir. Ama sıradanlık, kalın kafalılık, tedbirsizlik, kendini beğenme ve kibirden hâli değıllerdir.¹¹⁷ *Hintliler*, *Sûku'r-Rakik*'te akıl ve doğruluktan, hikmet, sınaat, vefa, sözde durma ve sevgiden pay almış olarak tasvir edilir. Ancak adam öldürme gibi büyük suçlardan kaçınmazlar. İyileri çok iyi, kötöleri çok kötü olur. *Zencilerde* akıl ve edep noksanlığı, eğlence düşkünlüğü vardır. Onlardan akliselim ve güzel ahlâk beklenmez. Eğlence düşkünlükleri akıl noksanlıklarından ileri gelir. *Habeşlilerin* huyları mülayimdir. Zayıf ve kısa ömürlü olurlar.¹¹⁸

Kınalızâde bu tasnifin kat'i olmadığını, kötü cinsten iyi fertlerin ya da iyi cinsten kötü fertlerin çıkabileceğini söyler.¹¹⁹ Yine de hiçbir huyun tabîi olmadığını söylemesine karşın böyle bir tasnife gitmesi, ayrıca saydığı nitelikleri hizmetçi edinmede kullanılmak üzere bir pratik faydaya hasretmesi ilginçtir.

3.4.İnsani Nefsin Güçlerinin Açıklanması ve Diğer Güçlerden Temyizi

Nefsten sadır olan huyların, nefse yerleşmiş melekeler olduğunu ve çaba ve eğitim ile değıştirilebileceğini söyledikten sonra, insandaki nefsin ne tür niteliklere ve güçlere sahip olduğunu, diğer nefis sahibi varlıklardan hangi vasıflarla ayrıldığını açıklamak gerekmektedir. Nitekim Kınalızâde, ahlâk ilminin mevzusu olan insanî nefsi tafsilâtıyla ele alır. Zira nefsin kabiliyetlerini, zâhirî ve bâtinî kuvvelerini, kemâlini ve eksikliğini bilmeden iyi huyları edinmek mümkün değildir.

Klasik ahlâk görüşünü takip eden Kınalızâde nefsi üç kısımda inceler: Bitkisel, hayvanî ve insanî nefis.

Bitkisel nefis, bitki, hayvan ve insan olmak üzere büyüyen (nâmi) her cisimde bulunur. Cansız, katı (câmid) olup büyümeden hali olan basit unsurlarda, madenlerde ve tam olmayan bileşiklerde (mürekkebat-ı gayri tamme) bitkisel nefis bulunmaz. Beslenme, büyüme gibi güçler bitkisel nefse dayanır, bitkisel nefis onların ilkesi ve sebebidir.

¹¹⁷ AA, s.395.

¹¹⁸ AA, s.397.

¹¹⁹ AA, s.397.

Hayvanî nefis, nâtık ve gayri nâtık tüm hayvanlarda mevcuttur, bitkide yoktur. Hayat, his, iradî hareket gibi güçlerin ilkesi ve sebebi hayvanî nefistir.

İnsani nefis ise insan türüne mahsustur ve onu diğer hayvanlardan ayıran faslıdır. Küllilerin akledilmesi, nutk, gülme gibi güçlerin ilkesi ve sebebidir.¹²⁰

Bitkisel nefsin dört kuvvesi bulunur. Bunlar beslenme, büyüme, doğurma, şekil vermedir (musavvire). Beslenme ve büyüme ferdin; doğurma ve şekil verme türün bekâsı için lazımdır. Bunlar olmadan yaşamın devam etmesi ve kemâle ulaşma mümkün değildir. Bu dört kuvve hizmet edilenlerdir. Dört de hizmet eden kuvve vardır: Çekme, tutma, hazmetme, itme. Büyüyüp gelişen her cisim, ister bitki ister hayvan ister insan olsun, gıdaya, yani cisminden her an eriyip giden nesnenin yerine konacak şeye muhtaçtır. Özellikle hayvan, fizyolojik ısısı, yani kalbi içindeki yoğun kanın ısısı –ki onsuz hayvan olması mümkün değildir- sürekli bedenın kısımlarını çözmekte (tahlıl), yani eritip gitmektedir. Eğer gidenin yerine gıdadan bedel gelmezse ve çözünen gıda, çözünen beden kısımlarının karşılığı olmazsa bu bileşik yok olur, hayatını kaybeder, bedenın yapısı yıkıma uğrar.¹²¹

Hayvanî nefsin iki kuvvesi vardır: İdrak kuvvesi (müdrıke) ve hareket kuvvesi (muharrike). Müdrıke hayvanda idrakin sebebidir ve onun aleti duyulardır. İki kısımdır: Dış duyular (havass-ı zahire) ve iç duyular (havass-ı batına). Dış duyular dokunma, koklama, tatma, duyma ve görmedir. İç duyular da beş kısımdır. İlki ortak duyudur. Burada beş dış duyu ile idrak olunan suretler toplanır, onun sayesinde idrak gerçekleşir. İkincisi hayaldır. Ortak duyuda bir araya gelen ve idrak olunan suretleri, duyudan uzaktayken de bu kuvve muhafaza eder. Üçüncüsü vehimdir. Duyumlanır olmayan, ancak duyumlananlardan alınan ve onlara ilişik olan tekil manaları idrak eden kuvvedir. Mesela düşmanlık ve dostluk duyumlanır değildir fakat düşman ve dost duyumlanırdır. Dördüncü olarak hafıza gelir. Vehimde idrak edilen manaları saklayan kuvvedir. Son olarak mutasarrıfa vardır. Duyumlanır suretler ve tekil manalar arasında tasarruf ve tedbir uygular, birleştirir ve ayrıştırır (terkib ve tahlil). Yani bir sureti diğerine katar ve bir sureti diğerinden ayırır. Mesela yakuttan bir dağ tahayyül eder.

¹²⁰ AA, s.62-63.

¹²¹ AA, s.64.

Muharrike kuvvesi ise iki kısımdır. Birincisi nefsin bu kuvveyle kendine uygun olanı aldığı, kendine çektiği şehvî kuvvedir. İkincisi, nefsin onunla zararlı olanı uzak tuttuğu gazabî kuvvedir. Muharrike kuvvesi müdrikeye muhtaçtır. Zira nesnenin nefse uygunluğu idrak edilmelidir ki ona meyledilsin, o şey iradeye konu olsun. İrade sinirlerin ve kasların harekete geçmesine sebep olup fiili meydana getirir. Yine benzer şekilde, zararlı şeylerin idrakinde nefretin hâsıl olması ve uzak tutulmasının da sebebidir.¹²²

İnsani nefis iki kuvvesiyle diğer hayvanlardan ayrılır. Bunlar bilme (âlîme) ve eyleme (âmîle) kuvveleridir. Bilme kuvvesi de iki kısma ayrılır. Biri nazarî hikmet cihetinden âlim olan kuvve, diğeri amelî hikmet cihetinden âlim olan kuvvedir. Nazarî hikmet bakımından âlim olan kuvvenin işi mevcudatın hakikatini ve akledilirlerin sınıflarını idrak etmektir. Ona ilmî akıl da denir. Amelî hikmet cihetinden âlim olan kuvvenin işi, iyi ahlâk ve sâlih amelleri, kötü ahlâk ve çirkin amellerden ayırmaktır. Hangi eylemler kemâl ve saâdete, hangi ameller eksiklik ve şekâvete sebep olur, onları idrak etmektir. Amelî akıl da denir.

Âmîle kuvvesi, organları ve kasları hareket ettirip fiillerin ortaya çıkmasına ilke ve sebep olur. Bu kuvve, âlîme kuvvesine muhtaçtır. Hayvandaki hareket ettirici güce benzerdir fakat ondan üstündür. Çünkü hayvanî muharrike kuvvesinin ilkesi talep edilene yönelmek, nefret edilenden kaçmak üzeredir. Zira hayvanda vehim ve tahayyül vardır, ta'akkul yoktur. Ama insandaki muharrike kuvvesinin ilkesi ta'akkuldur. Zira istenen fiilde kemâl, fayda, hayır olduğunu delil ve burhanla ta'akkul edip ona meyleder ve istenmeyen fiilde eksiklik, zarar ve şer olduğunu ta'akkul edip ondan uzaklaşmaya meyleder. Ama Kınalızâde'ye göre insanların çoğunun fiilleri ta'akkule değil, vehme ve tahayyüle dayanır. Bu kuvveye âmil akıl da denir. Akıl denmesi mecazendir zira bu kuvve idrakin değil hareketin sebebidir. Aklın gereklerine göre hareket ettiğinden mecazen akıl demek uygundur.¹²³

Bu kuvvelerden bazıları vardır ki sonuçları onlardan şuur, revîyyet, ihtiyar ve iradeyle ortaya çıkar ve insanın kemâli, saâdet mertebelerini kazanması bu türden kuvveler ile olur. Bazı kuvveleri de vardır ki sonuçları tabiatın gereği, zorunlu

¹²² AA, s.66-68.

¹²³ AA, s.69.

şekilde ortaya çıkar. İnsan kemâlini kazanması ve hakiki saâdete ulaşması şuurlu ve ihtiyarlı fiillerle olur.¹²⁴

3.5.Nefsin Kemâli ve Eksikliği Bakımından Huyların Taksimi

Kınalızâde huyların bir kısmının insanı kemâle ulaştırdığını, bir kısmının eksikliğe sebebiyet verdiğini, bir kısmının ise ne kemâle ne de eksikliğe bir etkisi olmadığını söyler. Kemâl sebebi olanlara fazilet ya da iyi huy denir. Eksiklik sebebi olanlara rezilet ya da kötü huy denir. Ne kemâl ne eksiklik sebebi olanlar ise fazilet ya da rezilet olarak adlandırılmaz. Bunlar terzilik, çiftçilik gibi sınaatlerdir.¹²⁵

İnsani nefsin iki kuvvesinden müdrike, nefsin onun sebebi ile akli kavramları elde edebildiği kuvvedir. Muharrike ise beden hareketinin sebebidir. İnsanı nefsin kuvvelerinden sadır olan fiiller sahih aklın gerektirdiği üzere, iyi yönde ve itidal çizgisinde olursa, bu fiillere sebep olan huylar fazilet olur. İtidalden çıkan huylar ise ya ifrat ya tefrit tarafındadır ve rezilet olarak adlandırılır.¹²⁶

Müdrike kuvvesinin bir şubesi olan nazarî kuvve terbiye edilirse ve ondan itidal üzere fiiller sadır olursa o huya hikmet denir. Müdrikenin diğer şubesi amelî kuvvede aynı durum söz konusu olunca adalet huyu ortaya çıkmış olur. Muharrike kuvvesinin şehvani şubesi terbiye ve edep ile itidale sevk edilirse ondan iffet huyunun fiilleri sadır olur. Muharrikenin gazabî şubesinin terbiyesi ve mutedillliği şecaati ortaya çıkarır.

Bu dört fazilet itidaldır, her birinin iki tarafı yani ifrat ve tefrit tarafı rezilettir. Mesela nazarî kuvvenin itidali ‘hikmet’ tir, ifratı ‘cerbeze’ dir (kurnazlık) ve tefriti ‘beladet’ tir (ahmaklık). Amelî kuvvenin itidali adalettir, ifratı ve tefriti yoktur ancak zıttı olarak ‘cevr’ (zulüm, haksızlık) söylenebilir. Şehvî kuvvenin itidali ‘iffet’ tir, ifratı ‘fücûr’ (şehvet düşkünlüğü), tefriti ‘humûd’ dur (isteksizlik). Gazabî kuvvenin itidali ‘şecaat’ tir, ifratı ‘tehevvür’ (düşünmeden tehlikeye atılma), tefriti ‘cübûn’ dır (korkaklık).¹²⁷

¹²⁴ AA, s.70.

¹²⁵ AA, s.94.

¹²⁶ AA, s.94.

¹²⁷ AA, s.95.

Kınalızâde, huyların taksimi konusunda da geleneğe uyarak her faziletin altına, onun ihtiva ettiği fazilet çeşitlerini koyar. Hikmetin alt faziletlerini, zekâ, sür'at-i fehm (hızlı anlayış), safa-yı zihn (zihin duruluğu), sühulet-i taallüm (kolay öğrenme), hüsn-i taakkul (doğru düşünme), tahaffuz (ezberleme) ve tezekkür (hatırlama) olarak sıralar. Şecaatin alt faziletleri, kibr-i nefis (vakar ve olgunluk), necdet (zorluklara dayanıklılık), ulüvv-i himmet (gayrette yücelik), sebat, hilm (yumuşak huyluluk), sükûn (ölçülü olmak), şehâmet (akılla birlikte olan yiğitlik), tahammül, tevazu, hamiyet (gayret, fedakârlık), rikkattir (duygudaşlık, yardıma hazır olma). İffet faziletinin alt dalları ise, hayâ, rıfk (şer'i buyruklara uyma), hüsn-i hedy (güzel ahlâka yönelmek), müsâlemet (barışçıl olmak), da'at (arzuları kontrol edebilmek), sabır, kanaat, vakar, vera' (takva), intizam, hürriyet (kazancını doğru yollardan edinme ve doğru amaçlara harcama) ve sehâdır (cömertlik). Adaletin altında ise şu faziletler yer alır: Sadakat, ülfet, vefa, şefkat, sıla-ı rahim (yakınlarla ilgilenmek), mükâfat (iyiliğe fazlasıyla karşılık vermek), hüsn-i şirket (müşterek işlerde itidal ile davranmak), teveddüd (yakın ve dostların sevgisini kazanmak), teslim (kalp rızası ile dinî hükümlere teslim olmak), tevekkül ve ibadet.¹²⁸

İnsanın bütün bu mutedil huylara sahip olması imkânsıza yakındır. Zira tam bir itidal ayaltı âlemde söz konusu değildir. Ancak insan huylarında itidale ne kadar yakın olursa faziletlere ve dolayısıyla kemâle o kadar yaklaşmış olur.

3.6.İnsanın Kemâl Açısından Varlıklar Arasındaki Konumu ve Diğer Canlılardan Ayrımı

İnsanın nefis kuvveleri açısından diğer canlılardan farkı onun kemâlinin irade ve ihtiyarına bırakılmış olması sonucunu doğurur. Zira o, kendisi dışındaki tüm varlıkların kemâle tabîi olarak ulaşabildiği bir âlemde yaşamaktadır. Bu açıdan, insanın varlıklar arasındaki konumunu kendisinin belirlemesi mümkündür denebilir. Bu, ona hem kudret hem de büyük bir sorumluluk vermektedir. Kınalızâde bu meseleyi en basit cisimden başlayarak ele alır ve hem türler arasındaki, hem de tür içindeki farklılıkları ortaya koyarak eşref-i mahlukât olan insana kadar uzanan bir

¹²⁸ AA, s.99-106.

tasnif yapar. Bu tasnifte insanın değer bakımından en üstte oluşu, onun tabiatındaki üstün niteliği olan insanî nefsin kemâle ulaşmasıyla gerçekleşir.

Kınalızâde, bu tasnifte felsefî geleneği takip eder. Ona göre, tabiî cisimler arasında mertebeye fark yoktur. Ne zaman ki unsurlar arasında imtizaç ve ihtilâl görülür, o zaman cisimler itidale yakınlığı ölçüsünce suret almaya kabil olur. Bu aşamadan sonra mertebeler ortaya çıkar. İlk olarak cansız cisimlerden maddesi suretleri kabul etmeye daha müsait olanlar mizaç dengeliliği açısından diğerlerine göre üstün olur. Madde bitkisel nefisle şereflendiği zaman onda beslenme, büyüme, çekme, itme gibi üstün özellikler ortaya çıkar. Bu tür arasındaki farklılıklar istidatlarındaki çeşitlilik ile şekillenir. Cansızlar ufkuna en yakın olanlar, mercan gibi bu güçlerin asgari düzeyde görüldüğü canlılardır. Sonra ekip biçme olmadan, sadece unsurların karışımıyla, güneş ve rüzgârın yardımıyla büyüüp gelişen yeşillikler gelir, bunlarda türsel kalıcılık bulunmaz. Bu dereceler tohumlu yeşillikler ve meyveli ağaçlara kadar gider, bunlarda bireysel muhafaza ve türsel kalıcılık mevcuttur. Bitkisel ufkun en üst aşamasında, hayvana yakın özellikler gösteren, erillik ve dişilik özelliklerine sahip hurma ağacı vardır. Mayalanma ve dölleme zamanında yaydığı koku, hayvan nutfesinin dölleme aşamasında yaydığı kokuya benzer. Baş kesildiğinde, kalbi bir afete uğradığında ya da suyun içine batırıldığında kuruyup gider. Ayrıca bir hurma ağacının bir başka hurmaya meyletmesi ve başka bir ağaçla döllemeyi kabul etmemesi de vâkîdir. Bütün bunlar onun hayvanlarla benzer yönleridir ve bu nedenle hayvan ufkuna bitişik konumdadırlar. Onun hayvan türüne dâhil olmasını engelleyen, bulunduğu yerden ayrılamaması ve besin aramak üzere hareket edememesidir. Bu mertebeden ötesi hayvan türüne aittir. Hayvan ufkunun en alt derecesini çiftleşme, üreme ve türünü korumadan aciz olan solucan, haşarat vb. oluşturur. Bitkilerden bir derece üstün olup hayvan olarak addedilmelerini sağlayan iradî hareket, duyular ve gıdaya yönelme güçleridir. Daha üstte ise gazabî güç ile zararlı olandan sakınmanın mevcut olduğu hayvanlar gelmektedir. Bu sebepten her bir hayvanın kendini koruması ve saldırması için tabiî silahı vardır. Bu türün en şerefli ismi ise fitratında bulunmayan yetkinliğin onda meydana gelinceye dek, kendisinde eğitim ve öğretim kabul edecek derecede zekiliği ve algısı olandır. Eğitilmiş at ve öğretilmiş şahin gibi. Bunlar riyazât olmadan, öykünme ile gördükleri şeyin benzerini yerine getirirler. Bu hayvanlar insan ufkunun en alt seviyesine

bitişiktirler.¹²⁹ Batıdaki zenciler gibi dünyanın uç kısımlarında yaşayan insanların fiilleri, hayvanların fiilleriyle eşdeğerdir.¹³⁰

Varlık tasnifinde insan türüne kadar görülen sıralama ve çeşitlilik, tabiata uygun olarak meydana çıkmaktadır. İnsan söz konusu olduğunda ise mertebe bakımından farklılık, ihtiyar ve düşünüp taşınma (reviyyet) ile belirlenir. Bu kuvvelere sahip olan ve onları aletlerin kullanılması ve öncüllerin çıkarımıyla noksanlıktan daha iyi yetkinliğe götürebilen her kişinin üstünlük ve şerefi, bu anlamlar kendisinde daha eksik olan kişidekinden fazla olur.¹³¹

İnsanın en üstün ve şerefli mertebede olmasına karşın, hayvan mertebesine, hatta daha da aşağıya düşmesi mümkündür. Bu, onun hayvanlarla ve diğer bileşiklerle ortak olduğu şeyleri gaye edinmesi yüzünden gerçekleşir. Oysa her varolanın kendisine has olan, diğer hiçbir varolanla paylaşmadığı bir özelliği vardır ve insan için bu nuttur. Bu özellik onda öne çıkmadığı zaman, kullanılmadığı ve köreldiği zaman, artık onunla kazandığı adını, yani insan oluşunu kaybeder. Nitekim kendine has özelliği kaybetmiş bir şey, artık o özellik ile temeyyüz eden türün bir ferdi olarak görülmez. Üstelik insanın hayvanlarla paylaştığı tüm güçlerde, hayvan ona karşı üstündür. Dolayısıyla insan için, çok çaba harcasa bile, bir hayvana yetişemeyeceği gücü kendine amaç edinmesi eksiklik ve bayağılıktır.¹³²

Kınalızâde tabiattaki cisimleri basit ve mürekkep olarak ikiye ayırır. Basit olanlar dört unsurdur. Mürekkepler, suretini koruyan ve koruyamayan olarak iki kısımdır. Mürekkebat-ı gayr-ı tamme, kar, bulut, çiy gibi gökyüzü olgularıdır. Mürekkeb-i tamm ise üç cinstir: maden, nebat, hayvan. İnsan hayvan-ı nâtık olarak bu tasnifte en şerefli mahlûktur. Bitki madenden beslenip büyüme özellikleri ile üstündür. Hayvan bitkiden iradî hareket ve gıdaya yönelme ile üstündür. Her hayvana canlılığını koruması ve devam ettirmesi için çeşitli silahlar ve tehlikeden

¹²⁹ Kınalızâde’de hayvan ufkunun insan ufkuyla birleşen kısmında, yani hayvanların en üst mertebesinde at, papağan ve hususen maymun ve fil vardır. Bkz: AA, s.74.

¹³⁰ AA, s.71; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.38-41; İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlâk*, s.82-86.

¹³¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.41; AA, s.74.

¹³² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.45-47; AA, s.80.

korunma aletleri verilmiştir. İnsan ise bu açıdan hepsinden zayıf ve kırılığandır. Ama akıl ile temeyyüz eder.¹³³

İnsanın tabiatında hem ihtiyar ile en yüksek mertebeye ulaşma, hem de heveslere tabi olmak ile en düşük seviyeye düşme olanağı vardır. Zira gayri cismani nefis tarafıyla melekiyât, maddi olan beden tarafıyla hayvaniyet sınıfında olmak insana içkindir. Eğer insan melekî yönünü tercih edip onu mükemmelleştirirse melekten bile üstün olur. Çünkü meleklerde tercih ve kesb söz konusu değildir, hayvanî tarafları bulunmadığı için gayret etmezler. Eğer insan hayvanî yönünü galip kıalarsa da hayvandan bile alçak olur.¹³⁴

Her varolanın kendine özgü olan ve onu diğerlerinden ayıran niteliğini Kınalızâde hâssa-i mahsûsa¹³⁵ terimiyle ifade eder. Bu, bir şeyin diğer şeylerle paylaşmadığı ve onu o şey yapan şeye işaret eder. Mesela kılıcın hâssa-i mahsûsası keskinliğidir. Atın hâssa-i mahsûsası ise binicisine itaat etme ile muharebede geri çekilme ve hücumu kâbil olmasıdır. Kılıç ve at, bu nitelikleri başka bir şeyle paylaşmaz. Kılıç keskinlik özelliğini göstermezse demir parçasından farksız addedilir, aynı şekilde attan hâssa-i mahsûsası sadır olmazsa eşekten farkı kalmaz. İnsan da birçok niteliği ve fiiliyle hayvanlarla ve bitkilerle ortak olmasına rağmen ‘nutk’ ile tümünden ayrılır. Nutktan kastedilen de sadece konuşma değil, kuvvet-i idrak-ı ma’kulât (nazarî akıl), fikr ü reviyette iktidar (temyizî akıl) ve ef’al ü ahlâk-ı mahmûde ve mezmûmeyi (amelî akıl) temyiz etmeye muktedir olmaktır.¹³⁶

Diğer vasıf ve fiillerimiz hayvanlarla ortaktır, zira şehvî gücümüzle faydalı olanı ister, zararlı olandan kaçırır. Gazabî gücümüzle galip gelmeye çalışır, intikam alırız. Bunlar insanî nefis için kemâl değildir. Çünkü bu güçlerde hayvanlar bizimle

¹³³ AA, s.72-73.

¹³⁴ AA, s.77.

¹³⁵ Kınalızâde hâssa-i mahsûsa terimiyle, iştirak kabul etmeyen, bir şeyi diğerlerinden ayırıp o şey yapan şey olarak mantık dilindeki hassadan çok ‘fasıl’ı kasteder görünmektedir. Zira insandaki nutk özelliğini onun hâssa-i mahsûsası olarak vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Divan Kitap, 2014, s.39-43.

¹³⁶ AA, s.79-80; krş: İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, s.29-30; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.45-46.

ortak, hatta daha üstündür. Dolayısıyla hassası nutk olan insanın bu güçlerin niteliklerini kendine kemâl edinmesi söz konusu olamaz.¹³⁷

İnsanın hassası olan nutk ve temyiz gücü önce onun tekil şeyleri idrak ve tahsil etmesini sağlar. Bu konuda belli bir maharet kazanınca külli tabiatları yani insan ve hayvan tabiatı gibi birinci akledilirleri akledebilir. Çünkü o artık tekileri idrak eder ve aralarındaki ortaklık ve farklılıkları ayırt eder. Bu bilgileri edindikten sonra külli tabiatların suretlerini almaya hazır hale gelir ki bu da âlim olmak demektir. İnsan fertlerinin nutk ve diğer bazı hassalarda ortak olduklarını, bu sayede hayvanlardan farklı olduklarını ama iradî harekette onlarla ortak olduklarını, hayvanların da iradî hareket ile bitkilerden ayrıldıklarını ve tüm canlıların beslenme ve büyümede ortak olduklarını görür. Bu durum artık onun hissi idrakten (ihzas) akletme (ta'akkul) aşamasına geçmesine işaret eder. Kınalizâde akletme mertebesindeki insanın artık bilkuvve halden bilfiil insan haline geldiğini söyler.¹³⁸ Yani akletme, insanın diğer canlılardan ayrılıp tam anlamıyla insan oluşunu ifade eder. Bu merteye, insanda bilkuvve halde bulunan kemâlin, yani tam anlamıyla insan olmanın gerçekleştirilmesidir.

Kınalizâde insanda kemâlin bilfiil ta'akkul ile kazanılmasını, onun tabiattan gelen kemâlinin nihayeti olarak görür. Bu aşamadan sonra ise tedbir ile oluşan sınaî kemâl söz konusudur. Tabîî şekilde hâsıl olan kemâlin sınaî olarak ebedi devamı sağlanmalıdır. Yani kemâlin menşei tabîî, onun bekâsı eğitim ve terbiye süreçleri ile olur.¹³⁹ Faziletli olmak isteğiyle yola çıkan biri, tabiata uygun hareket etmelidir. Güçlerinin terbiyesinde, yani şehvet gücünün ıslahında, gazap gücünün terbiyesinde ve hikmet gücünün mükemmelleştirilmesinde ona riayet etmelidir.¹⁴⁰ Bu görüşten, insanın tabiatında, bitki ve hayvanlarla müşterek olan güçlerinin terbiyesinin ve insanî güçlerinin geliştirilmesinin içkin olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla tabiatının dışındaki her müdahale bu yapıyı örnek almalıdır. Ve buradan çıkan bir başka sonuç ise, insanın bu terbiye ve mükemmelleştirme yolundan çıktığında, tabiatına uygun davranmadığı ve insan olma özelliğini kaybettiğidir.

¹³⁷ AA, s.80.

¹³⁸ AA, s.145.

¹³⁹ AA, s.145.

¹⁴⁰ AA, s.145-146.

3.7.Varlıklar Arasındaki İlişkiler Bağlamında İnsan

İnsanın varlıklar arasındaki konumu, onun tür içi ilişkileri ve diğer türlerle ilişkileri açısından önemlidir. Zira Kınalızâde'ye göre, ayaltı âlemdeki tüm varlıklar insana hizmet için yaratılmıştır. İnsan ise sadece hizmet edilendir. Onun başka bir türden ya da kendi türünden bir bireye hizmet etmesi söz konusu değildir. Bu görüş, insanın âlemdeki en şerefli varlık olması ile mutabıktır. Bu çerçevede insanların birbirine yardımcı olması ve bunun tezahürü olan toplumsallık, hizmet olarak değil, bireysel ve türsel kemâl için gerekli bir birliktelik olarak düşünülmelidir. Kınalızâde, bu konuyu, felsefî geleneğe uyarak kozmolojik yapıyla temellendirir:

Evvelâ ma'lûm olsun ki her mevcuûdât-ı mümküni iki kısımdır: Birisi oldur ki kemâlâtı vücuduna mukârin olup cümlesi bi'l-fi'l hâsıl ola, ecrâm-ı semâviyye gibi. İkinci kemâlâtı vücudundan müte'ahhir tedricle hâsıl ola, ecsâm-ı mürekkebât-ı unsuriyye gibi. Ve bu kısma hareket gerek ki anınla kuvvetten fi'le ve noksandan kemâle çıka. Ve bu hareket, esbâb mu'âveneti olmayınca hâsıl olmaz.

Ve esbâb dahi yâ suverdir, mâtde-i nutfiyeye ârız olan suver-i alaka ve muzga ve suret-i cenin gibi ki müte'âkib Mebde-i Feyyâz'dan feyz alıp âhir suret-i insâniyyeye mü'eddî olur. Ve “suret”e hukemâ ıstılâhında “kemâlat u mükemmelât” dahi derler yâ mu'addâtır ki maddeye müte'âkib biri gelip yine gidip biri dahi gelip âhir maddeye kemâli olan suretin husûlüne mufzî olurlar, gıdâlar gibi ki beden-i inşana müte'âkib munzamm olup neşv ü nemâsında kemâl-i mümküni mufzî olur. Ve mu'âvenet dahi mutlaka üç kısım üzerine olur: Evvelkisi “mu'âvenet bi'l-madde”dir, ya'ni mu'în olan şey' mu'âvenet ettiği şey'den cüz' olmakla mu'âvenet eyleye, gıdânın hayvânâta mu'âveneti gibi. İkincisi “mu'âvenet bi'l-âlet”tir, ya'ni mu'âvin mu'âvenet ettiği nesnenin âleti ola, hayvân tenâvül-i gıdâ ettikten sonra içtiği su gibi, zirâ suyun hayvâna nef'i budur ki gıdâyı terkîk edip menâfîz-i zayyıkaya girmeğe müsta'idd eyler, kendisi hiç gıdâ olmaz. Üçüncü “mu'âvenet bi'l-hidmet”tir. Ve mu'âvenet bi'l-hidmet oldur ki mu'înin fi'li mu'âvenet ettiği nesneye

nâfi' ola, hidmetkârın fi'li gibi ki seyidine nâfi' ve anın garazını muhassıldır.¹⁴¹

Kınalızâde'nin ifade ettiği üzere; mümkün varlıklar iki kısımdır. Birincisi kemâli varlığında içkin olarak bulunan ve bilfiil kemâl olan varlıklardır. Semavi cirimler gibi. İkincisi kemâli varlığından sonra gelen, zamanla ortaya çıkan varlıklardır. Unsurlardan mürekkep cisimler gibi. Bu cisimlerin noksandan kemâle, kuvveden bilfiil hale çıkmaları için hareket gereklidir. Bu hareket yardımcı (mu'âvenet) sebepler olmadan meydana gelemez. Bu sebepler ya suretlerdir; nutfenin maddesine ilişkin suret ve cenin sureti gibi ki daha sonra Mebde-i Feyyaz'dan aldığı feyzle son halde insan suretini meydana getirir. Ya da hazırlayıcılarıdır (mu'addât) ki bunlar maddeye giriş ve çıkışı ile onun kemâli olan suretine ulaşmasını sağlarlar. İnsan bedeni için gıdalar gibi.

Yardımcıların yardımı üç kısımdır. İlki madde ile yardımdır. Yani yardımcının yardım ettiği şeyin bir parçası haline gelmesi ile gerçekleşen yardım. Gıdanın canlı bedenine yardımı gibi. İkincisi, alet olmakla yardımdır. Yardımcının, yardım ettiği nesnenin aleti olmasıyla gerçekleşir. Hayvanın gıda aldıktan sonra su içmesiyle suyun gıdayı inceltip, onun dar kısımlardan geçmesini sağlaması gibi. Üçüncüsü hizmet ile yardımdır. Hizmetkârın efendisine yardımı gibi fiilen gerçekleşen yardımdır.

Ve mu'âvenet bi'l-hidmet dahi iki nev'dir. Birisi "hidmet bi'z-zât"tır ki mu'în fi'lini mu'âvenet ettiği kişinin garazını tahsîl etmek için eyleye, memlûkûn mâlikine ettiği hizmet gibi ki zikr ettik. İkincisi "hidmet bi'l-garaz"dır ki mu'în fi'lini garaz-ı âher için eyleye, velâkin bu fi'l mu'âvenet vâkî' olan nesneye dahi nâfi' ola, çobanın reme-i gûsfende ettiği hizmet gibi ki asl garazı sâhib-i remeye hizmet ve anın rızâsını tahsildir, lâkin remeye anın murâdı olduğu için hizmet eyler, mu'âvenet ü hidmeti sâhib-i remeye bi'z-zât ve nefsi-i remeye bi'l-araz olur.¹⁴²

¹⁴¹ AA, s. 399-400.

¹⁴² AA, s.400.

Hizmet ile yardım da ikiye ayrılır. Bizzat hizmet, hizmet edilenin amacına yönelik köle-efendi ilişkisi gibidir. Bi'lgaraz hizmet, yardımcının fiilini bir başka amaç için yaparken aynı zamanda başka birine de yardımcı olmuş olmasıdır. Çobanın aslında koyunun sahibine hizmet ederken dolaylı olarak koyuna da hizmet etmiş olması gibi. Unsurlar, madenler, bitkiler ve hayvanlar insana madde, alet ve yardım yoluyla hizmet eder. İnsan onlara hizmet etmez çünkü en şerefli varlıktır. Ama gıdaya muhtaç bir bedene sahip olduğundan yardım yoluyla hizmet edebilir. Bitkileri ve hayvanları yetiştirmesi, koruması gibi.

Kınalızâde'ye göre âlemdeki her şey dolaylı yoldan da olsa insana hizmet eder, semavi cirimler de buna dâhildir. Zira güneş ve ay hareketleriyle gece ve gündüzü meydana getirir ki, gece uyku için uygun şartları oluşturur. Aydınlık ise uykuya mâni olur. Çünkü uykuda beden ruhtan hali bir durumda olduğundan kuvveleri ve organları gevşer, dinlenir. Oysa ışık (nur) çok olduğunda ruh batını bedene yönelemez, zira ruh da nur âlemindendir ve kendi cinsine yönelir.¹⁴³

Feleklerin ve semavi cirimlerin insana yardımı açıktır. Ama bunun ârızî mı kasıtlı mı olduğu sorusu tartışmalıdır. Kınalızâde bu bahiste bazı filozofların, meleklerin insandan daha üstün (efdal) olduğunu ve feleklerin hareketinin kendisinden daha aşağı (süfli) olan için olamayacağını söylediğini aktarır. Dolayısıyla bu görüşe göre feleklerin, unsurlardan oluşan âleme hizmeti bizzat olamaz. Feleklerin hareketi en üst ilkeye (Mebde-i Mûte'al) olan aşklarından kaynaklanmaktadır. Dönüş hareketiyle kuvveden fiile çıkar ve kemâle ererler. Tam anlamıyla kâmil olan ilk ilkeye ve tam kemâl üzere, bilfiil halde olan yüksek akıllara benzerler. Bu benzeyiş sebebiyle onlara nur, kemâl ve saâdet feyz olur. Bu kemâlin bir sonu yoktur ve dönüşleri sayesinde aşağı âleme intizam hâsıl olur. Ama çoğu âlim (müteşerri') insanın en şerefli mahlûkat olduğunu ve feleklerin insan âleminin düzenlenmesi için yaratıldığını savunur. Unsurlardan mürekkep tüm şeylerin insana bizzat hizmet ettiği konusunda ise ihtilaf yoktur.¹⁴⁴

İnsanların birbirine hizmeti konusunda ise Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî'nin fikirlerini verir ve onlara katılmadığını belirtir. Tûsî ve Devvânî, insanların birbirine hizmetinin yardımlaşma bâbında olduğunu, madde ya da alet olarak hizmet etmesinin

¹⁴³ AA, s.401.

¹⁴⁴ AA, s.402-403.

mümkün olmadığını söylemişlerdir. Zira insan soyut (mücerred) bir cevherdir, cismani değildir ve soyut cevher başkasından bir parça ya da başkasına alet olamaz demişlerdir.¹⁴⁵ Kınalızâde'ye göre ise, insan ruh ve bedenden oluşmuş ve nâlık hayvan olarak adlandırılmış olduğundan ve hayvan da büyüyen, hisseden ve iradî hareket gösteren varlık olarak tanımlandığından, insan fertlerinin birbirine alet olarak da hizmet eylemesi söz konusudur. Zira insan, erkek ve dişinin birlikteliğı ile meydana gelen üreme ile çoğalır. Dolayısıyla anne ile baba evlada alet yönünden hizmet etmiş olur. Tûsî ve Devvânî, unsurlardan oluşan mürekkep cisimlerin insana madde olarak hizmet ettiğini, parçalarının ona besin olduğunu söylemişlerdir. Oysa Kınalızâde'ye göre, insan salt soyut cevher olsaydı bu ifadeler kullanılmazdı. Bu açıdan nefis ve bedenden oluşan insan için soyut cevherdir şeklinde kat'î biçimde tanım yapmak yoluyla birbirine alet olarak hizmet etmediklerini söylemek çelişkilidir.¹⁴⁶ Sonuç olarak, Kınalızâde'ye göre insanlar birbirine yardım cihetinden ve alet cihetinden hizmet eder, maddi cihetten etmez.

Hayvanlar birbirine iki kısımda hizmet eder. İlki doğum ile ilgilidir. Bu, ya insan, at ya da inek gibi anne ve babanın birleşmesiyle doğrudan meydana gelir, ya da kuş gibi dolaylı yoldan yumurtlama ile. Bir kısım hayvan da anne-baba olmadan meydana gelir. Su birikintilerinde hâsıl olan hayvanlar ve haşereler gibi. Doğarak üreyen hayvanlar birbirine alet olarak hizmet eder, zira anne ve baba birlikteliğine muhtaçlardır. Ama doğumla üremeyen hayvanlar anne-babaya muhtaç olmadığından alet yoluyla yardım gerçekleşmez. Bunların dışında, karınca ve balarısı gibi bazı türler yuva hazırlama ve yiyecek depolama için yardımlaşmaya muhtaçtır.¹⁴⁷

İnsan, şahsın ve türün bekâsında birbirinin hizmet ve yardımına diğer canlılara nazaran daha fazla muhtaçtır. İnsan akıl ve temyiz ile vasıflandırılmış ve mümtaz kılınmıştır. Gerek gıda, gerek giyecek, gerek silah, gerek mesken olsun, tüm gereklilikler insanın kendi düşüncesine ve kazanımına verilmiştir. Zira fikir ve akıl sahibi oluşu ile hepsini kazanmaya ve geliştirmeye kâdirdir. Hayvanlar ise akıl ve temyize sahip olmadığından, yok olmamaları için onlara işlerini ve ihtiyaçlarını sağlayacak tabîî özellikler verilmiştir.

¹⁴⁵ AA, s.403; krş: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.236; Devvânî, *The Akhlak-i Jalaly*, s.317.

¹⁴⁶ AA, s.404.

¹⁴⁷ AA, s.404-405.

İnsanların yardımlaşması, hayatta kalma için ve dolayısıyla türü devam ettirme için bir gereklilik, zorunluluk olarak görüldüğünden, insanın toplumsal yaşamın bir parçası olmasının onun tabiatından kaynaklandığı savunulmuştur.

3.8.İnsanın Toplumsal Bir Canlı Oluşu

Kınalızâde, insanın tabiatı gereği toplumsal olduğu görüşünü devam ettirir. Geleneğe uyarak hayvanlarla bir karşılaştırma yapar ve buradan yola çıkarak insanın bu niteliğini temellendirir. Nitekim hayvanlara ihtiyacı gereği besin, hava şartlarından korunmak için tüy ve yün, düşmandan korunmak veya kaçmak için alet verildiğini; fakat insanın, ihtiyaç duyduklarını düşünüp taşınması (reviyyet), tasarrufu ve ihtiyarıyla sağladığını söyler. İnsan besini ekip biçmeden, hazır hale getirmeden, pişirmeden yiyemez, giyimini örmeden, dikip boyamadan sağlayamaz, sanat, işleme ve ölçe olmadan silah edinemez. Bitkisel ve hayvansal bileşiklerin türsel yetkinlikleri fitratlarında bulunmaktadır. Onlarda kemâl çaba ve kesb sonucu oluşmaz, onun tabiatında içkin olan şeyler bir engelle karşılaşmadıkça onu kemâle yönlendirir, yaradılışlarında bu mevcuttur. Tabîî süreçte bilkuvve nitelikleri bilfiil hale gelir. Ama insanın kemâli ve noksanlığı, saâdeti ve şekâveti onun aklına ve ihtiyarına verilmiştir.¹⁴⁸ İnsan bütün gereklilikleri fikir ve düşünceyle kendine uygun hale getirir, sonradan oluşturur. Hayatta kalmak ve gayesine uygun yaşamak için çaba sarf etmelidir. Çünkü ona düşünme ve tercih etme güçleri verilmiştir. Gayretiyle kemâlini kesb etmek zorundadır.¹⁴⁹ İnsan sadece insan olarak yaratıldığı için kemâle ulaşamaz. İnsana has, onu diğer canlılardan ayırt eden niteliklerini ve güçlerini kullanmaz ise, hayvan seviyesinde kalır, hatta potansiyelini kullanmadığı için onlardan da aşağıda olur.

Kınalızâde'ye göre insan, ihtiyaçlarını çabasıyla kazanmaya muhtaç olduğundan, bir araya gelme yani temeddün onun için zaruridir. Zira bir kişi kendi ihtiyaçlarını kendi başına sağlayamaz. Bir ekmek yemek için dahi bir sürü şey yapması gerekir. Ekin yetiştirip biçmesi, ezip un yapması, pişirmesi gerekir. Bir kişi bir bez kaftan giymek istese, pamuk yetiştirip toplaması, ayıklayıp eğirmesi,

¹⁴⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.42-43; Devvânî, *The Akhlak-i Jalaly*, s.245.

¹⁴⁹ AA, s.77-78; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.187.

dokuması ve biçip dikmesi gerekir. Bu aşamaların her biri birer meslek ve sınaattır. Ancak insan ömrü boyunca bir veya iki meslek tahsil edebilir ki bu meslekler çeşitli alet edevat yapımını gerektirir. Bu aletleri işlemek dahi ayrı bir meslektir. Dolayısıyla insanın tek başına hayatta kalması imkânsızdır. Bu yüzden de insan için tab'an medenidir denir.¹⁵⁰ Bu görüş çerçevesinde insanın tabiatı, onun türdeşleriyle bir arada yaşamasını, bazı konularda yardımlaşmasını gerektirir. Bu olmadan kemâle eremez. Hayvanların ise toplumsallığa, yardımlaşmaya ihtiyacı yoktur. Hayvanın yiyeceği genellikle basittir, terkip etme ve pişirme gerektirmez, elbisesi kendiliğinden mevcuttur, yaradılışında savunma ve saldırı aletleri verilmiştir. Dolayısıyla kazanım onun için söz konusu değildir. İnsanın mizacı ince, dayanıksız olduğu için basit yiyeceklerle yaşayamaz. Kendiliğinden elbisesi ve silahları yoktur. Tüm bunları sonradan üretir, tabîi değildir, sınaîdir. Bu yüzden insan tedbire, çabaya ve fikir üretmeye muhtaçtır.¹⁵¹

Sonuç olarak *Ahlâk-ı Alâî*, gerek dil bakımından, gerek içerik bakımından ahlâk literatürünü zenginleştirmiş, önemli bir eserdir. Kınalızâde, tartışılan meselelerin önce geçmişini vermiş, sonra kendi görüşlerini bunlara ekleyerek bir nevi 'güncelleme' yapmıştır. Hiçbir meseleyi dışarıda bırakmamış, kapsamlı şekilde ele almıştır. Huyların kaynağı, huylarda değişimin imkânı, nefsin özellikleri, varlık tasnifinde insanın yeri ve kemâlinin ne olduğu gibi bir takım başlıklar altında özetlediğimiz meselelerde, felsefî yaklaşımla ayrıntılı temellendirmeler yapmış, ayrıca bunları dini, tasavvufi ve edebi alıntılarla desteklemiştir.

Bu eserde kullandığı üslup, açıklamalar ve tasnifler meseleleri kökeninden başlayarak ayrıntısına kadar ele alan kapsamlı ve sarıh bir yapıdadır. Günümüzden bu esere bakıldığında, felsefe, biyoloji, tıp, psikoloji, antropoloji, sosyoloji, siyaset gibi birçok bilimi içerdiğini görüyoruz. Bunların biraradalığı, birbiriyle bağlantılı oluşu ve meselelerin, önce incelemenin kendisini ve insanı konumlandırarak, açıklayarak tartışılması hayranlık vericidir. Günümüz bilim anlayışında bu tür tanımlar ve konumlandırmalar bulunmadığı için, sağlam metafizik ve kozmolojik

¹⁵⁰ AA, s.406; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, s.45; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.238-239; Devvânî, *The Akhlak-i Jalaly*, s.321.

¹⁵¹ AA, s.130.

temellere oturmayan insan incelemelerinin, ahlâkî konularda çok da anlamlı şeyler söyleyememesi, bugün için bir eleştiri olarak zikredilebilir.

4. AHLÂK-I ALÂÎ'DEKİ PROBLEMLERİN MODERN DÖNEMDE ELE ALINIŞI

Kadim dönemde çoğunlukla birkaç ilmin altında ya da bir filozofun hâkim olduğu alanların bütünlüğünde tezahür eden ahlâkî problemler, modern dönemde uzmanlaşmanın çok çeşitli kollara ayrılmasıyla kapsayıcı yapısından ayrılmış görünür. Zira ahlâkî problemler, her ne kadar birbiriyle bağlantıları olsa da, psikoloji, antropoloji, biyoloji ve hatta iktisat alanlarına dağılmıştır. Dolayısıyla modern öncesi dönemden belli bir problemi ele aldığımızda, bugün onun felsefeden çok psikoloji, biyoloji ya da antropoloji alanlarında tartışıldığını görebiliyoruz. Bu yüzden günümüz düşüncesini ele alırken farklı alanlardan farklı uzmanlara başvurmak zaruri gözükmektedir.

4.1.Modern Bilimlerde İnsanın Yeri

Modern bilimlerde göze çarpan önemli değişikliklerden biri, ruh ya da nefis kavramının bir kenara atılmış olmasıdır. Bilimin ruh dediğimiz şeyin, yani bilinç, muhakeme ve iradenin merkezinin biyoloji yasalarının hüküm sürdüğü bir organ olarak beynin bilgi işleme faaliyetlerinden oluştuğunu gösterdiği savunulmaktadır. Bu görüşe göre beyin, bireyin bir tek hücreden büyüyen dokularının başkalaşmasıyla aşamalı olarak hayat bulur. Türlerdeyse beyin daha basit hayvanların beyinlerinin evrim güçleri tarafından aşamalı olarak geliştirilmesiyle ortaya çıkar.¹⁵²

Alman filozof Ernst Cassirer, genel felsefî anlamı ile evrim kuramının yeni bir buluş olmadığını, bu kuramın klasik anlatımına Aristoteles'in organik yaşamla ve ruh ile ilgili görüşlerinde rastlandığını söyler. Ona göre, Aristotelesçi evrim ile modern evrim arasındaki temel fark, Aristoteles'in formel yorumuna karşılık modern düşüncenin özdeksel (materyalist) yorumu yeğlemesidir. Aristoteles yaşamın

¹⁵² Steven Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*, Mehmet Doğan (çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016, s.271.

kökenlerini ve tabiatın genel yapısını anlamak için, aşağı formların daha yüksek formların ışığı altında yorumlanmaları gerektiğini düşünür. Aristoteles, metafiziğinde ruhu potansiyel olarak yaşam sahibi olan tabî bir bedenın ilk yetkinliğı olarak tanımlayışında, organik yaşamı insansal yaşam aracılığıyla algılayıp yorumlar. Modern evrim kuramında bu düzen tersyüz edilir. Darwin'in yapıtının ana amaçlarından biri, modern bilimi, yanılığ olarak gördüğü ereksellikten kurtarmaktır. Darwin'e göre organik tabiatın yapısını yalnız maddi nedenlerle anlamaya çalışmamız gerekir.¹⁵³

Modern düşüncenin bu tavrı, fiziksel ve ahlâkî yapıımızı tüm organik yaşamın sıkı zorunluluk halkası içinde inceler. İnsan, duygulanımlarında, eğilimlerinde, düşüncelerinde ve sanat yapıtları üretiminde bu halkanın dışına çıkamaz. İnsan, tıpkı ipekböceklerinin kozalarını ya da arıların peteklerini örmeleri gibi felsefeler ya da şiirler ortaya koyan üstün bir hayvandır.¹⁵⁴

Modern evrim teorisinin kurucusu sayılan Darwin, ahlâkı, doğal seçilimde bir grubun diğerine göre üstün olmasını sağlayan bir faktör olarak görür:

Unutulmamalıdır ki, yüksek bir ahlâk düzeyi aynı kabilede, bir bireye ve onun çocuklarına, öbür insanlara karşı az bir üstünlük sağlar ya da hiç bir üstünlük sağlamazsa da, yetkin ahlâklı insanların sayıca çoğalması ve ahlâk düzeyinin yükselmesi, bir kabileye, başka bir kabileye karşı, kesinlikle, çok büyük bir üstünlük kazandırır. Üyelerinin birçoğunda yurtseverlik, bağlılık, uyumluluk, yiğitlik ve duygudaşlık ruhu olan bir kabile, öbür kabilelerin pek çoğunu alt eder; ve bu, doğal seçme olur. Bütün dünyada, her çağda, kabilelerin yerine başka kabileler geçmiştir; ve ahlâk onların başarılarında önemli bir öge olduğu için ahlâk düzeyi ve yetkin ahlâklı insanların sayısı, böylelikle, her yerde yükselme ve artma eğilimi göstermiştir.¹⁵⁵

¹⁵³ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Necla Arat (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, s.28.

¹⁵⁴ A.g.e., s.29-30.

¹⁵⁵ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Öner Ünalın (çev.), Ankara: Onur Yayınları, 1975, s.182.

Bu bakış açısında ahlâk, tüm canlıları kapsayan evrimsel süreç içinde, doğal seçilimin gerçekleştirilmesindeki unsurlardan biri olarak avantaj sağladığı için önemli ve faydalıdır. Yani ahlâk, öne geçmeyi, üstün olmayı sağlayan herhangi bir araç niteliğindedir.

İnsanın diğer hayvanlardan, bitkilerden, moleküllerden vs. tür olarak değil de sadece derece bazında farklı olduğunu kabul edersek, insana ahlâkî açıdan yaklaşımı temellendirmek oldukça güç hale gelir. İnsanın kendine has, türsel bir tabiatı olmadığı düşüncesinin yaygın şekilde kabul gördüğü, evrimci biyoloji ve varoluşçu felsefe düşüncesinin altyapısını oluşturduğu modern anlayış, bir ahlâkî değerler çoğulculuğu meydana getirmektedir. Bu açıdan ahlâkın sağlam bir temele oturtulması gerektiğini ve bunu sağlamak için insan tabiatına ilişkin olgulara başvurulması gerektiğini söyleyen düşünürler vardır. Bunlardan Mortimer Adler, insan tabiatının reddinin, diğer hayvan türlerinin üyeleri arasında geçerli olan baskın davranışsal benzerlik ile insan türünün alt grupları arasında egemen olan baskın davranışsal farklılık arasındaki karşıtlığa dayandığını söyler.¹⁵⁶ Ancak insan türünün üyelerinin diğer hayvan türlerinin üyeleriyle aynı anlamda özgün ya da ortak bir tabiata sahip olmaması, insan türünün üyelerinin herhangi bir özgün tabiata sahip olmadığı anlamına gelmez. Bu açıdan insan tabiatı, insan türünün tüm üyeleri için ortak, türe özgü olan olanaklardan oluşur. Mesela, insanın sözdizimsel konuşma olanağı binlerce farklı dille gerçekleşir. Bu olanağa sahip olduğu içindir ki, her biri kendi diline sahip olan herhangi bir insan alt grubunda doğan bir insan yavrusu, o alt grubun dilini konuşmayı öğrenir. Tüm diller arasındaki farklılıklar her doğan insan yavrusunda var olan herhangi bir dili öğrenme ve konuşma olanağıyla karşılaştırıldığında yüzeysel kalır.¹⁵⁷ Yani insandaki dil ve söz kabiliyeti doğuştandır, ancak ifade şekilleri ve anlaşma amacıyla kurulmuş ortak dilsel yapı, bu kabiliyetin farklı farklı tezahürleridir.¹⁵⁸ Aynı olanağın çeşitli tarzlarda gerçekleştirilmesi

¹⁵⁶ Mortimer Adler, “İnsan Doğası, Eğitim ve Kültür”, *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, c.2 sayı 2, 2012, s. 55.

¹⁵⁷ A.g.e., s.56.

¹⁵⁸ Bu konuda benzer bir ayrımı İbn Sinâ’nın yaptığını ikinci bölümde aktarmıştık, bkz: s.32-33.

farklılıkların nedenidir. Bu farklılıkları kabul etmek, türe ait tabiatı reddetmek değildir.

Mortimer Adler, klasik ahlâk düşüncesinde olduğu gibi, insanın tür açısından diğer canlılardan nitelik olarak ayrıldığını düşünür. Bu ayrımı, önemli gördüğü birkaç unsura dayandırır. Bunlardan biri, akıl yürütme yetisidir. Diğer hayvanlar duyuşal zekâyâ ya da algısal kavrayışa sahip olabilir ancak onlarda entelektüel faaliyette bulunma olanağı yoktur. Bir diğer unsur, özgür irade ve tercihtir. Kişi neyi tercih ederse etsin, başka türlüşünü seçebilme olanağına sahiptir. Bu olanak, akıl yürütme yetisine dayanır. Hayvanların bazı davranışları, öğrenilebilen ve dolayısıyla içşel ya da içşüdüşel olmaktan çok kazanılan davranışlardır. Fakat bu davranışlar içşüdü ya da taklit ile gerçekleşir, bunlarda gönüllülük ya da özgür irade söz konusu değildir. Dolayısıyla insan, akıl yürütme yetisi ve özgür irade sahibi canlı bir varlık olmakla diğer canlılardan ayrılır. Bu niteliklerden başka, bazı türşel davranış farklılıkları vardır. Mesela, sadece insan fertleri şimdi ile geçmiş ve gelecek arasında zaman bağlantısı kurabilir. Hayvanlar ise sadece anı yaşar. Yalnızca insan tarişsel bir geleneğe ve tarişsel bir gelişime sahip canlıdır. Sadece insan başka türlü üretilemeyen ürünler üretmek amacı ile makineler yapar. Öteki hayvanlar kovanlar, yuvalar gibi şeyler yapar ancak bunların yapımına akıl eşlik etmez. Bir makineyi tasarımılamayı ve yapmayı içşeren düşünce türü bir aklın varlığının belirtisidir. Adler'e göre, türşel farklılıklar, insanın ayrıcalıklı bir akıl yürütme, kavramşal düşünce ve özgür tercih yetisine atıf yapılmadan açıklanamaz.¹⁵⁹ Adler, kendisi açıkça zikretmese de, klasik ahlâk görüşünde insanı diğer canlılardan ayıran ve onu ahlâkî bir varlık kılan niteliklere işaret etmekte, ahlâkın dayandırıldığı insan tabiatı fikrine geri dönüşün gerekliliğini savunmaktadır.

Bir başka ahlâk düşünürü Tibor R. Machan'a göre, insan eylemlerini farklı kılan, onların yönlendirici ya da en azından başlatıcı bir irade ve belli bir yargı ile şekillenmesidir. Mesela bir piyanist adeta otomatik bir makine gibi piyano çalabilir, ancak başlangıçta bir şey amaçlamıştır, düşünme araçlarıyla o eylemi gerçekleştirmeye yönelmiştir. Duygularımızın bizi yönlendirdiğini savunan teoriler ise, eylemlerimizde bizi etkileyen unsurlardan birini temel harekete geçirici olarak görmektedir. Ancak bir insan korku duyduğı her an otomatik olarak kaçmaz, bazen

¹⁵⁹ Mortimer Adler, "İnsan Doğası, Eğitim ve Kültür", s.57-58.

korkusuna yenilir, bazen de korkusunu yener ve ona göre hareket eder. İnsanın eylemlerinin farklı değerlendirilmesinin gerekliliği, düşünceye dayanan bu tercihte yatar.¹⁶⁰ Bu düşünür de aslında yeni bir şey söylememekte, kabaca düşünme yetisiyle tercih ettiği ve alışkanlıkla pekiştirdiği huylarının insana ahlâkî bir boyut kazandırdığını savunan klasik görüşü paylaşmaktadır.

Bu görüşlerle birlikte, gelişen gözlem ve deney teknikleri ile tabiata ve canlılara dair daha çok veri elde edilmesi, hayvan davranışlarının daha ayrıntılı incelenmesi ve evrime ve genetik yapıya dayalı açıklama modellerinin ortaya konması ile insanın varlıklar âlemindeki ayrıcalıklı konumunun sarsılmış olması söz konusudur. Ahlâkta insanın irade ve ihtiyarını ön plana çıkaran felsefi düşüncenin yerine, bugün insanı daha çok edilgin kabul eden ve ortaya çıkan eylemlerin açıklanmasını insanın maruz kaldığı faktörlerle açıklayan bilimsel çalışmalar çoğunluktadır. Bu faktörleri tabiat (mizaç, genetik yapı) ve çevre (ebeveyn etkisi, çocukluk dönemi travmaları, kültürel yapı) şeklinde ele alabiliriz.

4.2. Tabiat-Çevre Tartışması

Yakın dönemde insanlar arasındaki zekâ, düşünme ve ahlâk farklılıklarının doğuştan olmadığı savunulmuş ve insanların temelde aynı yeteneklere ve ruhsal yapıya sahip oldukları düşünülmüştür. Bu düşünce, demokratik yapının savunulduğu bölgelerde kendini göstermiştir. Zira bu yapı, eşit insanların statü ve varlık yarışına girmesini öngörür. Bir kısım insanın daha atılgan, istekli, ürkek ya da zeki olduğunu düşünmek rahatsız edicidir. Zenginlik ve imtiyaz açısından farklılığın temel nedeni gayret ve ihtimamla elde edilen yetenekler olmadığında, yardımsever bir toplum biyolojik açıdan topluma uyum sağlayamayanlara yardım edecektir, akılcı bir toplum ise gerekli mevkileri için sadece biyolojik uygunluktaki bireyleri yetiştirme zahmetine girecektir. Dolayısıyla Platon'un Devlet görüşünü ve Ortaçağ feodal hiyerarşisini andıran bu katmanlı sistemler, modern batı toplumlarında zalimane görülür.¹⁶¹

¹⁶⁰ Tibor. R. Machan, *Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being*, Londra: Routledge, 1998, s.32-33.

¹⁶¹ Jerome Kagan, *Galen's Prophecy*, s.13.

Geçtiğimiz yüzyılın başlarında revaçta olan psikanalitik teori, dikkatleri bir korkuyu edinmede özellikle hassas, eğilimli (vulnerable) insandan, korkuyu üreten çevreye çevirmiştir. Herkes çatışmaya maruz kaldığından herkes korku sahibi olabilir. Dolayısıyla bu teoride ‘eğilimli mizaç’ kavramı yerini olağandışı stres içeren deneyimlere bırakır. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse; her köprünün belli bir yükü taşıması gerektiğine ve taşıyamadığında yapıcı güçsüz olduğuna kanaat getiren görüş yerini çoğu durumda köprünün çökmesini olağandışı ağırlıktaki yüke bağlayan görüşe bırakır.¹⁶²

Psikolojide etkili ekollerden biri olan davranışçı teorinin kurucusu John B. Watson 1924’te şöyle der:

Bana bir düzine sağlıklı bebek ve onları içinde kendimce belirlediğim özellikler olan bir dünyada yetiştirme şansı verin, size garanti ederim ki, rastgele birini alıp eğitirsem, hiçbir yetenek, eğilim, kabiliyet, ırk, ebeveyn özellikleri gözetmeksizin onu herhangi bir şeyin uzmanı yapabilirim. Mesela doktor, avukat, ressam, tüccar ve hatta dilenci veya hırsız. Zira birçok örnekte görülür ki yetenekli, uzmanlaşmış ailelerin çocukları hırsız, katil vb. olur. Ya da tam tersi söz konusudur. Aynı şekilde kötü birinin evladının da kötü olması onun büyüdüğü ortamın başka imkân tanımamasındandır. Bu durum kalıtımla açıklanamaz. Toplumlardaki önyargı da eşitsizlik görüşünü pekiştirir. Irksal üstünlük duygusu çok güçlüdür. Bu yüzden çoğunluk kendi ırkından olmayana uyguladığı baskı ile onların yetişmesinde olumsuz etki yapar ve bu olumsuzluğu gözlemlediğinde haklı olduğunu düşünür.¹⁶³

Bu görüş insanın doğuştan getirdiği hiçbir özellik olmadığını savunmaktadır. Kınalızâde’nin “hiçbir huy tabîî değildir” ve İbn Haldûn’un “insan alışkanlıklarının çocuğudur” ifadeleriyle örtüşmektedir. Ancak bu iki düşünürün bazı kişilerde bazı doğuştan gelen özelliklerin olduğunu ifade etmeleri daha gerçekçi bir görüş ortaya koyar, zira davranışçılığın konuyu dayandığı deneyimler, aynı zamanda bize nadir

¹⁶² A.g.e., s.22-23.

¹⁶³ John B. Watson, *Behaviorism*, Londra: Kegan, Paul, Trench, Trubner Co. Ltd, 1924, s. 82-83.

de olsa bazı kişilerde birçok çabaya rağmen yetiştirme ve eğitim ile değiştirilemeyen özellikler olduğunu da göstermektedir.

Bu tür ‘boş levha’ kuramlarını eleştiren deneysel psikolog Steven Pinker, genlerin, insanlarda gördüğümüz yetenek veya mizaç farklılıklarının ortaya çıkmasını sağlayan faktör olduğunu söyler. Araştırmalarında kardeşler üzerindeki çalışmalardan sıklıkça faydalanan Pinker, zihinsel aktiviteler ve davranışlar söz konusu olduğunda, ayrı büyüeler dahi tek yumurta ikizlerinin, çift yumurta ikizlerine kıyasla birbirine daha fazla benzediğini; ayrı büyütölseler bile biyolojik kardeşlerin evlat edinilmiş kardeşlerden daha çok benzediğini ifade eder. Dolayısıyla Pinker’a göre biyolojik yapı, çevre koşullarının farklılığına rağmen sabitliğini koruyabilen, kalıcı bir niteliktir.¹⁶⁴

Davranışçılığın etkisindeki psikoloji biliminde, yaklaşık otuz yıl öncesine kadar geleneksel görüş olarak insan kişiliğinin deneyimlerden kaynaklandığı benimsenmekteydi. Bu sıralarda zekâ ve kişilik üzerine çalışan psikologlardan Hans Eysenck, kişiliğin ebeveyn eylemleriyle değil, biyolojik yapıyla belirlendiğini öne sürdü. Kalıtımın kişilik oluşumundaki payını doğrulayan araştırmalar ile birlikte, ilk zamanlarda yeni doğmuş insanlar arasındaki farklılıkları göz ardı eden davranışçılığın ‘boş levha’ anlayışının giderek zayıflaması söz konusuydu.¹⁶⁵ Eysenck, kişilik gelişimindeki farkın üçte ikisinin biyolojik etmenlere bağlanılabileceğini söylemekteydi. Zira çocukları gözlemlediğimizde bazısının hareketli, bazısının sessiz, bazısının sık sık ağlayan, bazısının mutlu karakterde olduğunu görürüz. Bu farklılıkların evde gördükleri değişik muamelelerden kaynaklandığını düşünsek de, gittikçe artan sayıda araştırma genel davranış tarzlarının doğuştan geldiğini, bu tarzların oldukça yerleşik ve kişinin yaşamı boyunca belirleyici yapıda olduğunu söylemektedir. Bu sonuç, insanların bazı kat’i özelliklerle dünyaya gelmiş olmasından çok, belirli davranış türlerine karşı yoğun eğilimlerle dünyaya geldiğini ifade eder. Buna modern dönemde mizaç denmiştir. Bu genel eğilimlerin yerleşik kişilik özelliklerine dönüşmesi, kişinin kalıtsal yapısına

¹⁶⁴ Steven Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*, s.65-67.

¹⁶⁵ Jerry M. Burger, *Kişilik*, İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006, s.342-343.

ve yetiştiği çevrenin durumuna bağlıdır.¹⁶⁶ Görüldüğü üzere burada Galen çizgisinin modern dildeki ifadesi sayılabilecek bir görüş söz konusudur.

Deneyin ön planda olduğu modern psikolojide, insanın doğuştan getirdiği özellikleri araştırmak üzere onu bebeklikten itibaren alıp deney nesnesi haline getirmek sosyal ve ‘etik’ açıdan sorun yaratacağından, deneyler genellikle insana davranış bakımından yakın olan türler üzerinde gerçekleştirilir. Ancak bazen araştırmacının insanı deneye tabi tutmasına gerek bırakmayan bazı durumlar kendiliğinden gelişir. Buna en iyi örnek evlat edinilmiş çocuklardır. Bu tür incelemelerin amacı kalıtsal öğelerle, yetiştirme-çevre öğelerini ayırt etmektir. Davranış genetiği ekolü, genellikle evlatlık olarak verilen bir tek ya da çift yumurta ikiziyle biyolojik ebeveynlerince yetiştirilmiş kardeşini karşılaştırarak bir sonuca varmaya çalışır. Bu karşılaştırmalarda, genetik benzerlik taşıyan kardeşlerin bazı belirli nitelikleri paylaştığı, ancak aynı evde büyüyen ve genetik yakınlığı olmayan üvey kardeşlerin de bazı belirli nitelikleri paylaştığı görülür. Dolayısıyla bir takım nitelikler kalıtıma, bir takım nitelikler yetiştirmeye hasredilir. Zekâ gibi zihinsel niteliklerin genlerden, fevrilik, sakinlik, uyumluluk gibi karakter niteliklerinin kısmen genlerden, kısmen yetiştirilme tarzından kaynaklandığı düşünülür.¹⁶⁷ Genetikçi Lewontin’e göre bu tür deneyler ve onlardan çıkarılan sonuçlar, çocuklardaki yaş farkı, örneklerin azlığı ve yanlış vaka seçimleri gibi nedenlerden dolayı doğru kabul edilemez. Ayrıca zekânın ölçüldüğü IQ testlerinin bilimsel açıdan geçerliliği şüphelidir.¹⁶⁸

Bu tartışmada gen tarafında saf tutan ve insan niteliklerini ve davranışlarını genlere bağlayan biyolojik determinizm savunucuları, toplumların da genetik yapıyla şekillendiğini iddia ederler. Genlerin bireyleri, bireylerin de toplumu oluşturduğunu düşünürler. Bu görüşe göre, bir toplumun diğerinden farklı olmasının sebebi, o toplumdaki bireylere ait genetik yapıdır. Muhtelif ırkların, saldırganlık, yaratıcılık ya da uyumluluk durumlarına göre genetik bakımdan birbirinden farklı oldukları

¹⁶⁶ A.g.e., s.351-352.

¹⁶⁷ Judith Rich Harris, *The Nurture Assumption: Why Children Turn Out the Way They Do*, New York: Free Press, 2009, s.20-22.

¹⁶⁸ R.C. Lewontin, *İdeoloji Olarak Biyoloji: DNA Doktrini*, Cengiz Adanur (çev.), İstanbul: Kolektif Kitap, 2015, s.47-49.

düşünülür. Genlerin oluşturduğu bireylerin belirli tercihleri ve davranışları vardır, tercih ve davranışların toplamı kültürü oluşturur, o halde genler kültürü oluşturur. Bu açıdan DNA'yı çözmek, bazı insanların ve dolayısıyla bazı toplumların neden bazı niteliklere sahip olduğunu çözmek demektir.¹⁶⁹

Genetikçi Lewontin, insanı genlere indirgeyen bu tavra karşı çıkar:

...hiç kuşkusuz bizi etkileseler de, ne olacağımıza genlerimiz karar vermez. Gelişim, anne babadan geçen materyallerin –yani genlere ve yumurtayla spermdeki diğer materyallerin- yanı sıra, gelişen organizmayı sürekli etkileyen sıcaklığa, neme, beslenmeye, kokulara, görüntülere ve seslere (ayrıca eğitim denen şeye) de bağlıdır. Bir organizmadaki her genin bütün moleküler özelliklerini bilsem dahi, organizmanın nasıl bir şey olacağını öngöremem. Elbette aslanla kuzu arasındaki farkların tamamına yakını genlerindeki farklılığa dayanır. Fakat türe dâhil bireyler arasındaki çeşitlilikler, hem genlerin hem de sürekli etkileşim halinde bulunan çevrenin sonucudur. Dahası, gelişen bir organizmanın genlerinin ve etkileşimde bulunduğu çevrelerin tam sırasını bilsem dahi, organizmayı ayrıntılarıyla belirleyemem.¹⁷⁰

Lewontin'e göre, biyolojik determinizmin kalıtsal olanın değişmez olduğu iddiası da bir yanılgıdan ibarettir. Zira genetik bir kusurun neden olduğu ve gıda tüketiminde düşük oranlarda aldığımız bakırın vücuttan atılmamasına ve bünyede birikmesine müteakip sinirsel dejenerasyona ve nihayetinde ölüme sebep olan Wilson hastalığı, bakırın vücuttan atılmasını sağlayan ilaçlarla düzeltilebilmektedir. Dolayısıyla bir özelliğin genetik olduğunu kabul etsek bile, değişmez olduğunu söyleyemeyiz.¹⁷¹

İnsan tabiatının bir başka tanımını Darwinci görüş yapmaktadır. Bu görüşte, insan tabiatının doğal seçimle evrimleştiği öne sürülür. Dolayısıyla gerçekte ne

¹⁶⁹ A.g.e., s.26.

¹⁷⁰ A.g.e., s.40.

¹⁷¹ A.g.e., s.44.

olduğumuz, en eski ilkel organizmalardan bize doğru gerçekleşen iki milyar yıllık evrimleşmenin sonucudur:

Evrimci kuramın son bir yüzyıl boyunca gelişerek teknolojik ve bilimsel açıdan karmaşık hale gelmesi ve kalıtımla ilgili muğlak fikirlerin DNA yapısı ve fonksiyonu kuramına dönüşmesi gibi, evrimci insan tabiatı görüşü de doğruluğu tartışılmaz görünen modern ve bilimsel bir aygıt geliştirdi. Sonuçta, Thomas Hobbes'un "herkesin herkese karşı savaşı", insan yaşamının yapıları üzerinde üstünlük ve hâkimiyet kurmak için DNA molekülleri arasındaki bir mücadeleye dönüştü.¹⁷²

Lewontin, sosyobiyojijiyi, insan yaşamının olması gerektiği gibi olduğu konusundan insanları ikna etmeye yönelik, evrimci ve genetik bir ideoloji olarak görür. Ona göre, sosyobiyojinin insan tabiatı kuramı üç aşamadan oluşur. İlk aşamada insan tabiatı tüm zamanlarda ve mekânlarda geçerli olduğu farz edilen ortak özelliklerle açıklanır. İkinci aşamada, evrenselmiş gibi gözüken bu özelliklerin genlerimizde kodlanmış olduğu öne sürülür. Buna göre, dindarlığı, girişimciliği, insan ruhunda ve toplumsal örgütlenmede mevcut olduğu varsayılan bütün özellikleri belirleyen genler bulunur. Üçüncü aşamada ise doğal seçim yoluyla her bireyin belirli genetik özelliklerinin, dolayısıyla toplumu oluşturan özelliklerin ortaya çıktığı ileri sürülür. Temelini evrim kuramının oluşturduğu bu görüş, en güçlülerin hayatta kalması ve evrensel var olma mücadelesi göz önüne alındığında, tarifi yapılan insan tabiatının evrenselliği ve mutlak değişmezliği iddiasındadır.¹⁷³ Lewontin'e göre, sosyobiyojinin insan tabiatı tarifi, araştırmacıların ideolojilerini ve bir takım politik çıkarları içerdiğinden, içine yerleştirilen insan niteliklerinin evrensel olma iddiasına rağmen oldukça öznel ve görecelidir.¹⁷⁴

Tabiat-çevre tartışmasına bir başka örnek olarak; Modern Antropolojinin önemli isimlerinden Franz Boas, 1940'ta insanlar arası farklılıkların kültürlerden

¹⁷² A.g.e., s.70.

¹⁷³ A.g.e., s.73-74.

¹⁷⁴ Lewontin bazı önde gelen sosyobiyologların insan tabiatında bulunduğunu söyledikleri nitelikleri ele alır ve bu görüşleri çürütmeye çalışır. Bkz: R.C. Lewontin, *İdeoloji Olarak Biyoloji: DNA Doktrini*, s.75-80.

geldiğini ve insan tabiatı dediğimiz şeydeki niteliklerin aslında kültürün eseri olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, insan tabiatına isnat ettiğimiz düşünce ve eylem formları aslında kültürümüzün karakteristik özellikleridir. Böyle olmasaydı bazı bölgelerdeki düşünsel yaşamın belirli tezahürlerinin başka bir bölgede hiç rastlanmamasını açıklayamazdık. Bu açıdan bakıldığında bireyin kültürüne reaksiyonunu ve ona olan etkisini de göz önünde bulundurmak gerekir. İnsan davranışının doğru şekilde yorumlanması buna bağlıdır. Toplum, kısmen biyolojik yapıdan, kısmen de içinde büyüdükleri toplumun kendine has koşullarından kaynaklanan zihinsel farklılıkları bulunan birçok bireyi bir arada tutar. Buna rağmen birçoğu benzer tarzda hareket eder. Büyük birey kümelerinin aynı düşünüşün ifadesi olarak üzerinde kültürün kat'i etkisinin görüldüğü davranışlar sergilediğine dair birçok örnek vardır.¹⁷⁵ Bu durumdan sapma anormal sosyal davranış olarak görülür. Eğer yabancı kültürleri bu minval üzere kavrarsak, insan tabiatının derinliklerinde bulunduğunu düşündüğümüz birçok davranış kalıbının aslında kültürümüzün ifadeleri olduğunu ve kültürün değişmesiyle birlikte onun da değişime maruz kaldığını da görebiliriz. Buna rağmen Boas, insan davranışlarının tüm çeşitliliği arasında tüm insanlığa mahsus olanın keşfedilmesi gerektiğini de vurgular.¹⁷⁶

Özetle, insanların ahlâkî nitelikleri ele alındığında çok çeşitli oluşu, her insanın aziz ya da günahkâr olma potansiyeli taşıması modern dönemde şu görüşlerle açıklanmıştır:

1. Erken dönemdeki büyütülme şekli ve akran grubun değerlerinin etkisi (psikanalitik yaklaşım).
2. Şartlara göre tepki veren kişilik geliştirme stratejileriyle donatılmış olmamız (davranışçılık).
3. Genlerden gelen yatkınlıklar.
4. Bunların birkaçı ya da hepsinin ortaklaşa etkisi.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Franz Boas, *Race, Language and Culture*, New York: The Macmillan Company, 1940, s.258-259.

¹⁷⁶ A.g.e., s.259.

¹⁷⁷ Steven Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*, s.313.

4.3.İnsanın Toplumsal Oluşu

Modern dönemde bazı yaygın görüşler insanın neredeyse tüm niteliklerini ve fiillerini içgüdüye ya da gene¹⁷⁸ indirgeyerek insanın diğer canlılardan ayrımını olabildiğince inceltmektedir. Bu tavır, insanın toplumsallığının da bazı çevrelerce içgüdü ile açıklanmasıyla tezahür eder. Toplumun, akıl yürüten insanlar tarafından icat edilmiş olmadığı, tabiatımızın bir parçası olarak evrimleştiği savunulur. Bu görüşe göre, tabiatımızda sosyal bağlar yaratarak onlardan faydalanan içgüdüler vardır.¹⁷⁹

Evrimci görüşe göre, toplumdaki karşılıklı fedakârlık tabiatımızın kaçınılmaz bir unsuru olarak içgüdüden kaynaklanır. Karşılıksız kalmayacağını gerekçelendirmeye ya da bize öğretilmesine ihtiyaç duymayız. Bu, biz olgunlaştıkça içimizde gelişen, bize öğretilen ya da tabîî süreçte öğrenilen kökü kazınmaz bir eğilimdir. Çünkü tabîî seçim, karşılıklılık olgusunu, sosyal yaşamdan daha fazla faydalanabilmemiz için seçmiştir.¹⁸⁰ Önceki bölümlerde bahsettiğimiz insanın tabiat itibarıyla toplumsal oluşu, burada içgüdüden kaynaklanan bir eğilim olarak görülmektedir.

Darwin, toplumsallığın ilk olarak hayvanlarda olduğunu savunur. Hayvanlar arasındaki yardımlaşmayı, sevgi ve duygudaşlığa yorar ve bunun nedeni olarak toplumsallık içgüdüsünü gösterir. Hatta bazı hayvanlarda, insandaki ahlâk ve vicdan yetilerine benzer yetkinlikler olduğunu söyler.¹⁸¹ Darwin'e göre, toplumsallık içgüdüsüne sahip hayvanlardan biri olan insanın, arkadaşlarına bağlı olma ve kabilesinin önderine boyun eğme eğilimini kalıtımla kazandığı aşağı yukarı kesindir, nitekim bu nitelikler toplumsal hayvanların pek çoğunda ortaktır. En aşağı toplumsal

¹⁷⁸ Bu iddianın en meşhur savunucusu olan Dawkins'e göre genlerimiz bize bencillik talimatları vermektedir. Ancak ona göre bu durum sabit ve değişmez değildir, bilakis insan bunu değiştirmeye kabiliyeti olan tek türdür. Bkz: Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, Asuman Ü. Müftüoğlu (çev.), Ankara: Tübitak Yayınları, 2007, s.12-13.

¹⁷⁹ Matt Ridley, *Erdemin Kökenleri*, Erhan Yücesoy (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s.16.

¹⁸⁰ A.g.e., s.87.

¹⁸¹ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s.143.

hayvanlara, aynı topluluğun üyelerine yardım ederlerken, yalnız özel içgüdüler kılavuzluk eder; daha yukarı toplumsal hayvanların kılavuzu ise çoğu zaman özel içgüdülerdir. Ama görünüşte biraz sağduyu ile desteklenmiş karşılıklı sevgi ve duygudaşlık da onları kısmen gütmektedir. İnsanda yakınlarına nasıl yardım edeceğini bildiren özel içgüdüler yoksa da, içtepi (impulse) vardır ve gelişmiş zihnî yetileri olan insana bu bakımdan kılavuzluk eden, sağduyu ile görgüdür. İnsanın ve belki de onun maymuna benzer ilk atalarının kabaca kazanmış olmaları gereken toplumsal içgüdüler, hâlâ onun en iyi davranışlarından bazılarının etkenidir; ama onun davranışlarını büyük ölçüde belirleyen, soydaşlarının istekleri ve yargıları ve çoğu zaman da onun kendi bencil tutkularıdır. Ama sevgi, duygudaşlık ve kendini tutma alışkanlıkla pekiştirildiği için ve düşünme gücü yetkinleştiği için, insan, soydaşlarının yargılarını kesinlikle değerlendirebilir, geçici herhangi bir hazzı ya da acıya kapılmadan, belirli davranışlara itildiğini anlar.¹⁸²

Modern dönemin bazı araştırmacıları, insanın yaptığı fedakârlıkların, bir karıncanın iyilikle dolu olmasından değil de kardeşlerinin bekâsı adına cinsellikten mahrum kalarak köle gibi çalışması gibi; bir vampir yarasanın karşılığını göreceğini bildiğinden dolayı komşusunu doyurması gibi, bencillikten kaynaklandığını, erdemin de bir tür menfaat aracı olduğunu düşünürler.¹⁸³ Görüldüğü üzere bu görüş, Aristoteles ve onun çizgisinde gelişen erdem-fazilet anlayışından oldukça farklıdır. İnsanın tür olarak kemâlini ifade eden faziletlerin bireysel menfaat aracı olarak ifade edilmesi, kavramların içeriklerinin modern dönemde ne ölçüde değiştiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, İlkçağ ve Ortaçağ'daki ahlâk teorileri, bir amaca yönelik insan tabiatının ele alınışıyla ortaya konan türe has fazilet yapısıyla ön plana çıkar. Bu düşüncede insan varlık ve değer açısından farklı bir konuma sahiptir. Modern dönemde ve günümüzde, beşeri bilimlerde bu tarz bir yapının hâkim olduğunu söylemek zordur. Temelde klasik insan anlayışına tekrar başvurulmasını söyleyen düşünür ve bilim adamları olmasına rağmen, Pozitivist tavrın hâkimiyetiyle çoğunlukla deneye indirgenen canlı bilimlerinde, evrim teorisinin de etkisiyle türler arası farkların sadece niceliksel olduğu bir anlayış benimsenmiştir. Bu anlayışta

¹⁸² A.g.e., s.150-151.

¹⁸³ Matt Ridley, *Erdemin Kökenleri*, s.167.

insan, evrimsel süreçte gelişen zekâsıyla hayatta kalmış bir primattır. Bu gelişmeler ışığında günümüz insan bilimlerinde tür, erdem, akıl gibi kavramlar yavaş yavaş anlamsızlaşmakta ya da muğlak olarak kullanılmaktadır.

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Düşünce tarihine baktığımızda, insan eylemlerinin ele alındığı ve bu eylemlerde doğrunun ya da iyinin arandığı bütün araştırmalarda, insanın eğitilebilir, huy kazandırılabilir bir yapısının olduğu ön kabulü yer alır. Bu elbette zorunludur, zira insanın ahlâkî açıdan değişmeyi kabul etmeyen bir canlı olduğu kabul edildiğinde, başta ahlâk ve din olmak üzere, eğitim, terbiye gibi birçok kavram anlamsız kalır. Bununla beraber, asıl soru konusu, insana dair niteliklerin ve huyların ne ölçüde ve ne yoluyla değişimi kabul ettiğidir.

Temeline *Ahlâk-ı Alâî*'yi aldığımız bu çalışmada, Kınalızâde'nin izinden giderek meseleleri geçmişte ele alınış şekilleriyle incelemeye çalıştık. Elimizden geldiği kadarı ile *Ahlâk-ı Alâî*'de ele alınan meseleleri derinlemesine inceleyen filozoflardan örnekler vererek, konuları daha iyi anlamaya ve anlatmaya çalıştık. Sonuçta vardığımız noktada, insanın doğuştan sahip olduğu niteliklerin, onun kemâle ulaşmasına kolaylık sağladığını ya da zorluk oluşturduğunu, iyi ahlâkın temelde gayret ve eğitimin sonucunda oluştuğunu söyleyebiliriz.

İlk dönemden itibaren ahlâk düşünürleri, eğitimin önemine şahit olmuş ve buna dair çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bunun yanı sıra arkadaşlığın, içinde yaşanılan aile ve toplumun yoğun etkisini de fark etmişlerdir. Bu yüzden hemen hepsi iyi arkadaşın, iyi çevrenin insandaki huylarda oldukça etkili olduğuna değinmişlerdir. Bununla birlikte, bazı insanların her türlü çabaya ve eğitime rağmen kötü huylarından kurtulamadığını da gözlemlemişlerdir. Ya da bazı bölgelerde yetişmiş insanların mizaçlarından dolayı, zihnî ve ahlâkî nitelikleri edinemeyeceğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla tabîî-kesbî nitelikler tartışması aslında iki uçludur. Elbette ittifak huyların sonradan kazanıldığı ve değiştirilebildiği yönündedir. Ancak yine de bazı insanlarda ve bazı topluluklarda bir takım huyların tabîî olarak bulunduğu ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra, değerlendirmenin tab'an iyilik veya kötülük ile yapıldığı insan tasniflerine de rastlanır. Yine de tüm huyların ve tüm insanların değişebildiği, iyi ahlâkın kazanılabildiği ifade edilir ki bu da ahlâk ilminin faydasını ortaya koymak içindir.

Vardığımız bir başka sonuç da, hep tartışılmalı bir mesele olan ahlâkın kaynağı ile ilgilidir. Bu, ahlâk araştırmalarında çözümüne kolay varılan bir mesele değildir. Kınalızâde ve seleflerinin insanın varlık alanındaki yeri ile temellendirdiği ahlâk görüşü, insana ayaltı âlemdeki ayrıcalıklı konumunu sağlayan insanî nefsin yapısına uygun hareket etmeye dayanır. Aristoteles'in, teorik bilimlerdeki kadar kesinliğin aranmamasının gerektiğini söylediği ahlâk ve siyasetin dahi bu kadar birbirine bağlı yapılarla açıklanmış olması klasik ahlâk düşüncesinin en önemli yönüdür. Bu sistemde her şeyin yeri bellidir. Âlemde her şey tabiatının gerektirdiği şekilde hareket eder, insanın da tabiatında başka hiçbir şeyle paylaşmadığı 'akıl'ın mevcudiyetiyle türüne uygun eylemleri bilir ve yapar. Yalnızca insan bu irade ve ihtiyar ile donatılmıştır. Bu da ahlâkın kaynağının, insanı insan yapan unsur olan akılda aranması demektir.

Kınalızâde de insanın ve insanî nefsin temyizine vurgu yapmış, çeşitli başlıklarla insanın farkına işaret etmiştir. Bu fark klasik ahlâkın temelini oluşturur. Dördüncü bölümde ele aldığımız modern bilime ait görüşlerde ise insandaki fazilet ve ahlâkın, tabiattaki mücadelede birey ve topluluğun öne geçmesini sağlayan faktörler olarak görüldüğünü aktardık. Bu türden görüşler, bazı gerçeklere işaret etmekle birlikte, insanın diğer canlılardan farkını, onun ahlâkî yapısını yok edecek derecede inceltmektedir. Dolayısıyla bu tür görüşlerde ahlâk, fazilet, tabiat gibi kavramlar oldukça esnektir. Tam anlamıyla açıklanamayan bu kavramlar ve onlara ait fenomenler, tabiatta daha güçlü olmak için kullanılan araçlar olarak görülür. Bu görüşleri, *Ahlâk-ı Alâî* açısından ele alarak, biraz daha eleştirel bir yaklaşımla benzerlik ve farklara işaret etmeye çalıştık.

Son olarak, *Ahlâk-ı Alâî*'nin her ahlâk çalışması için kaynak niteliği taşıyan, klasik bir eser olduğunu söylemek gerekir. Gerek dili, gerek ele aldığı kaynaklar ve tartışmalar, gerek içerdiği felsefi temellendirmeler bakımından klasik ahlâk anlayışının zirvelerinden biridir. Ayrıca aradan dört asırdan fazla zaman geçmesine rağmen, bugün hala merak edilen ve araştırılan meselelere değinmesi de hayranlık vericidir. Dolayısıyla, bizce günümüz ahlâk tartışmalarında verilecek cevaplara temel oluşturacak düşünceleri *Ahlâk-ı Alâî*'de bulabiliriz.

KAYNAKÇA

- Adkins, A.W.H. *From the Many to the One*. Londra: The Anchor Press, 1970.
- Adler, Mortimer. «İnsan Doğası, Eğitim ve Kültür.» Düzenleyen Görkem Birinci. *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi* 2, no. 2 (2012): 54-66.
- al-Dawani, Jalal al-Din. *The Akhlak-I Jalaly (Practical Philosophy of the Muhammadan People)*. Çeviren W. F. Thompson (İng. çev.). Londra: Oriental Translation Fund, 1839.
- Anay, Harun. «Celaleddin Devvani, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi.» İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1994.
- Arıcı, Mustakim. «Adududdîn El-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi.» *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2009: 135-172.
- Arıcı, Mustakim. «Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi.» *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, no. 4 (Nisan 2016): 31-56.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- . *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.
- . *Politika*. Çeviren Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Yayınevi, 1975.
- Bahtışû, İbn. *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*. Çeviren Abdulkadir Coşkun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Boas, Franz. *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company, 1940.
- Burger, Jerry M. *Kişilik*. Çeviren İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Burnet, John. *Aristoteles Eğitim Üzerine*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çeviren Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*. Çeviren Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1975.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Farabi. *el-Medinetü'l Fâzıla*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2013.
- . *es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül Mevcudat*. Çeviren M. Aydın & A.Şener & M.R. Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Farabi. «Fusulü'l-Medeni.» *Farabi'nin İki Eseri* içinde, çeviren Hanifi Özcan. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Farabi. «Tenbih ala Sebili's-Saade.» *Farabi'nin İki Eseri* içinde, çeviren Hanifi Özcan. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Gazâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Din (3.Cilt)*. Çeviren Ahmed Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1987.
- . *Kimya-yı Saadet*. Çeviren Ali Arslan. İstanbul: Ataç Yayınları, 2015.
- . *Mîzânu'l-Amel*. Düzenleyen Süleyman Dünya (thk.). Kahire: Dâru'l-Maarif, 1964.
- Gilje, Nils, ve Gunnar Skirbekk. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Çeviren Emrah Akbaş & Şule Mutlu. İstanbul, 1999.
- Günay, Mustafa. *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. Adana: Karahan Kitabevi, 2010.
- Haldûn, İbn. *el-Mukaddime*. Düzenleyen Abdusselâm el-Şeddâdî (nşr.). Cilt I. Darûlbeyzâ, 2005.
- Haldun, İbn. *Mukaddime (I. ve II. Cilt)*. Çeviren Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Harris, Judith Rich. *The Nurture Assumption: Why Children Turn Out the Way They Do*. New York: Free Press, 2009.
- Kagan, Jerome. *Galen's Prophecy: Temperament in Human Nature*. Colorado: Westview Press, 1998.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

- . *Kindi: Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kınalızade, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Düzenleyen Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Lewontin, R.C. *İdeoloji Olarak Biyoloji: DNA Doktrini*. Çeviren Cengiz Adanur. İstanbul: Kolektif Kitap, 2015.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Çeviren Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2001.
- Miskeveyh, İbn. *Tehzibu'l-Ahlak*. Çeviren C. Tunç, İ. Kayaoğlu A. Şener. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Oktay, Ayşe Sıdika. *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Özturan, Hümeýra. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Pinker, Steven. *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*. Çeviren Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Plato. *Phaedo*. Çeviren David (İng.çev.) Gallop. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu & M.Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Platon. «Gorgias.» *Diyaloglar I* içinde, çeviren Melih Cevdet Anday, 47-139. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Platon. «Menon.» *Diyaloglar I* içinde, çeviren Adnan Cemgil, 149-191. İstanbul: Remzi Yayınevi, 1989.
- . *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna & Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*. Düzenleyen M. Sagîr Hasan el-Masûmî (nşr.). Tahran, 1985.
- Ridley, Matt. *Erdemin Kökenleri*. Çeviren Erhan Yücesoy. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Sahlins, Marshall. *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*. Çeviren Emine Ayhan & Zeynep Demirsü. İstanbul: Bgşt, 2012.

- Sina, İbn. *el-Fennü's sâdisü mine't-tabiiyyât: İlmü'n-nefs min Kitâbi's-Şifâ*. Düzenleyen Jan Bakos. Prag: De l'Académie Tchecoslovaque Des Sciences, 1956.
- . *El-Kânûn Fi't-Tıbb (Birinci Kitap)*. Çeviren Esin Kahya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015.
- Stelmack, Robert M., ve Anastasios Stalikas. «Galen and the Humour Theory of Temperament.» *Personality and Individual Differences* 12, no. 3 (1991): 255-263.
- Stevenson, Leslie, ve David L. Haberman. *Ten Theories of Human Nature*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Tusi, Nasiruddin. *Ahlak-ı Nasiri*. Çeviren Zaur Şükürov Anar Gafarov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Emre ÇELİKER
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 4 Haziran 1985, Sivas
Elektronik Posta : emreceliker85@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü	2011
Yüksek Lisans	İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı	

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2013-2014	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi	Araştırma Görevlisi
2014-	İstanbul Medeniyet Üniversitesi	Araştırma Görevlisi

YABANCI DİLLER

	Seviye
İngilizce	İyi
Arapça	Orta
Latince	Başlangıç