

TEORİDEN PRATİĞE TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'NİN AHLÂK FELSEFESİ

Müfit Selim SARUHAN*

Giriş: Felsefeden Gaye Doğru Bilgi Doğru Davranıştır

Düşünme insana özgü bir niteliktir. İnsanlık tarihi vurgusu, bir anlamda düşünce tarihi ile özdeşlik taşımaktadır. Düşünme; bilmeyi, anlamayı, kavramayı isteyen bir süreçtir. Felsefe etkinliğinin de kaynağında bilme isteği bulunmaktadır. Felsefe insana her şeyi bildirecek bir savın içinde olmadığından bu bilme isteği, mutlak anlamda her şeyin bilinebileceği anlamından ziyade “bilme isteği çabası” demektir. Felsefe kelimesi, “bilgelik sevgisi” anlamına gelen bir kelimedir. Felsefe, kendisine “Ben kimim?” sorusunu soran ve var olan şeylerin anlamıyla derinden ilgilenen insanların üstlendikleri bir etkinliktir. Felsefe, sorularımıza cevap vermekle sorumlu olan bir sistem olmaktan çok, sorulara ürettiğimiz cevapları sorgulayan bir disiplindir. İçimizdeki hayret duygusu, anlam ve anlamlandırma açlığımız bizi felsefeye yönelttiği gibi, bir şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını gösterme çabamız da bizi doğal olarak felsefeyle buluşturur. Felsefe, bizim doğruyu bulmamızı, yanlış ayırt etmemizi sağlayan sistematik bir düşünce yöntemi olarak fonksiyonelliğini gösterir. Felsefe, bilgisel merakımızın yanı sıra, kişisel doyumumuza zevk ve ilham veren bir unsur olarak, büyüleyici, heyecan verici bir özellikte taşır.¹

Felsefenin başlangıç ilkesi doğru bilgiye ulaşmak gayesi de bu bilgiyle uyumlu doğru davranıştır. Epistemoloji ve etik bu açıdan iç içedir.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Bkz. Stanley M. Honer - Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Yayınları, Ankara 1996, s.9-35.

Aristoteles “Bütün insanlar bilmek ister, duyularımızdan aldığımız zevk bunun bir kanıtıdır”² ifadesiyle insanın ontolojik hakkının bilgi olduğuna işaret etmektedir. Ona göre “...Genel olarak bilen insanı bilmeyen insandan ayırt eden şey, birincinin öğretebilme yeteneğidir.”³ Yine Aristoteles’in vurgusuyla “...Ne olursa olsun, insanın dışındaki canlılar sadece imgeler ve hatıralara sahip olarak yaşarlar. Onların deneysel bilgiden çok az bir pay almalarına karşılık insan cinsi, sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir. İnsanlarda deney, hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra, sonunda tek bir deney meydana getirir. Deney, sanat ve bilimle hemen hemen aynı yapıda bir şey gibi görünmektedir. Arada şu fark vardır ki insanlar, bilim ve sanata deney aracılığıyla ulaşırlar.”⁴

Descartes’in ifade ettiği gibi, ahlâkımızı düzenleme ve bu dünyada hayatımızı idare için felsefe öğrenmek, adımlarımıza öncülük için gözlerimizi kullanmaktan daha gerekli bir şeydir. Ona göre, felsefe sözünden bilgeliği inceleme anlaşılır. Bu bilgelik, sadece işlerimizde ölçülülükle sınırlı olmayıp hayatımızın, sağlığımızın korunması ve mesleklerimizin icadı için insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bir bilgisini ilk nedenlerin bilgisini kapsar.

Karl Jaspers’e göre, felsefi bir hayat sürmeyi ve filozofça yaşamayı üç soru tetikler: “Ben neyim, ne kaybediyorum, ne yapmalıyım?” Ona göre felsefe yapma bir karardır. İnsan kendini unutma temayülünde olduğu bu dünyada, sağlam yollarda sandığı kendisini çekip çıkarmalı, menşeyini uyanık tutmalı, iç denetimle kendine yardım etme kararı almalıdır. Felsefi hayat sürme, yılmaksızın güçlüklerin üstüne gitmektir. Derin bir tefekkür, insanın kendisini yoklamasına sebep olur. Filozofun derin tefekkürü varlığı aşar. Hürriyetin kaynağıyla, varlığın kendisiyle temasa yönelir. Filozof, sadece tefekkürde kalmaz, ne yapmak gerektiğini düşünerek, ödevi göz önünde bulundurur.⁵

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985, s. 79.

³ Aristoteles, *a.g.e.* s. 83.

⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, (a980 -25-981- 5)

⁵ Karl Jasper, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, Dergah Yay., 2. baskı, İstanbul 1981, s. 55-136.

Ahlâk felsefesi, ahlâkî kavramların, iyi ve kötünün, erdem, mutluluğun, mesuliyetin, vicdanın, karar, niyet ve görevin felsefi metot ve bakış açısıyla incelenmesidir. Ahlâk felsefesi, ahlâka felsefi bir bakış tarzıdır.

Bilgi varlık ve metafizik gibi ahlâk ilmi ve felsefesi, İslâm düşünce tarihinde kendisine özel bir yer edinmiştir.

Taşköprülüzâde'nin Dayandığı Miras

Aristoteles'in Metafizik eseri İslâm Felsefesinde belirleyici olup İbn Sinâ düşüncesinde eş-Şifâ, en-Necat, el-İşârât ve't-Tenbîhât gibi eserlere kaynaklık oluşturmuşsa veya Yunan şarihleri bir yana Büyük şarih İbn Rüşd'ün *Telhis*, *Cevâmi* ve *Tefsiru Mabadettabia* gibi şerhlerinde zengin bir birikim varsa, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri de İslâm düşüncesinde ahlâk ilminin felsefi kanadına belirleyici ilkeler taşımıştır. İslâm Felsefesi Tarihinde oluşan ahlâk literatüründe Aristoteles'in bu eserinin katkısı, payı ve ilhamı oldukça geniş yelpazede olmuştur. Parçacı, seçmeci tarzda bu eser filozoflarımızın eserlerinde yer almıştır. Bununla birlikte salt Aristocu bir çizgi izlemediklerinden Platon, Yeni Eflatuncu etkilerle Hipokrat, Galen (Câlînûs), İran ve Hint etkisi bu eserleri çok farklı bir üslup ve görünüme büründürmüştür. Kimi yerlerde de dinî görünüm ve mesajlar baskın olmuştur. Edebi ve şiirsel unsurlardan arındırılmış Metaetik unsurların egemen olduğu ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eseri ile uyumlu çalışmaların Fârâbî'ye ait olduğunu ifade edebiliriz. Bazı itirazlara rağmen onun Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine günümüzde kayıp olan şerh yazdığına dair bize ulaşan bilgi vardır. "*Tahsilü's-Saâde*", "*et-Tenbih alâ Sebili's-Saâde*", "*el-Medinetü'l-Fâzıla*", "*es-Siyasetü'l-Medeniyye*", "*Fusûlü'l-Medenî*" adlı eserleri ilimlerin yapısı ve doğası mutluluk, erdemler, yetkinlik konularında *Nikomakhos'a Etik* ile daha uyumludur.

İslâm düşüncesinin felsefi, kelamî, tasavvufî ve salt dinî paradigmarında çok sayıda literatür oluşmuştur. Bunlardan ana hatları ile şunları belirtebiliriz

Kindî (ö. 860) Ebû Bekir er-Razî (ö.925) ile başlayan, Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) ile zirveye ulaşan İslâm Felsefesi geleneğinde İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbnTufeyl (ö. 1185), İbn Bacce (ö.

1138), Nasirüddin Tusî (ö. 1274), Celaleddin Devvanî (ö. 1502), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1571) ile desteklenen süreçte ahlâkî eserlerin de felsefî olanlar kadar etken olduğu ortaya çıkmıştır. Adudiddin el-Îcî (ö.1355) *Ahlâku'l-Adûdiyye* ve bu esere bağlı olarak gelişen *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adûdiyye* geleneğindeki el-Kâzerûnî (ö.1035), el-Kirmânî (ö.1384), el-Ebherî (ö.1397), Taşkoprüzâde Ahmed Efendi (ö.1561).

Yusuf Hac Hacib (ö.1069) *Kutadgu Bilig*; Nâsır-ı Hüsrev (ö.1073) *Saadetname*; Ferîdüddin Attâr (ö.1221) *Mantıku't-Tayr*, *Pendname*; İbn Arabî (ö.1240) *Mekârimü'l-Ahlâk*; Âşık Paşa (ö.1272) *Garibnâme*; Hâfız-ı Şîrâzî (ö.1292) *Divan*, *Bostan*, *Gülistan*; Abdurrahmân Câmî, (ö.1492) *Divanları*, *Heft Evreng*, *Nefehâtü'l-Üns*, *Baharistan*, İznikli Musa b. Hacı Hüseyin (ö.1434) *Münebbihü'r-Râkidîn*; Eşrefoğlu Abdullah Rumî (ö.1469) *Müzekki'n-Nüfus*; Hüseyin Vâiz el-Kâşifî (ö.1505) *Ahlâk-ı Muhsinî*; Cemaleddin Aksarâyî (ö.1389) *Ahlâk-ı Cemâlî*; Birgivî Mehmet Efendi (ö.1573) *et-Tarikatü'l Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*; İbrâhim Hakkı Erzurûmî (ö.1780) *Mârifetnâme*.

Taşköprülüzâde ve Ahlâk İlmindeki Yeri

16. yüzyıl Türk düşüncesinin bilgin portesi Taşkoprülüzâde farklı alanlarda eser veren bir düşünürümüzdür. Taşkoprülüzâde ahlâkî görüşleri bakımından teorik (felsefî) ahlâk çizgisinde görüşler beyan etmiştir. Onun görüşleri 16. yüzyıl Osmanlı'sında felsefî ahlâka dair görüşlerin canlı bir gelenek halinde devam ettiğini de göstermektedir. Taşkoprülüzâde, Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere İbn Miskeveyh, Nasirüddin Tûsî ve bu bildirinin sınırları içinde ahlâktan, erdemden bahsetmek dinleyiciyi veya okuyucuyu bir kez daha İbn Miskeveyh, Nasirüddin Tûsî, Celaleddin Devvanî, Adudüddîn el-Îcî okuma izlenimi uyandırabileceğinden konuyu satır aralarını işleyerek sürdürmeyi hedefliyoruz.

el-Meâlim fi İlmi'l-Kelâm ve Risale fi'l Kader, *Risâle fi Beyâni Esrâri'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye*, *Risâle fi Fazîleti Mekârimi'l-Ahlâk*, *er-Risaletü'l Câmî'a li Vasfi'l Ulumi'n-Nâfi'a* eserleri epistemoloji, etik kuramlar insan özgürlüğü iyi ve kötünün doğası hakkında tartışmaları, toplumsal ahlâk, sorumluluk, çok kültürlülük ve hoşgörü gibi temel konuları içermektedir

Taşköprülüzâde, ahlâkın sadece pratik felsefenin alanı olup olmadığına dair tartışmalara da katılmaktadır. Bu sorunun çözümü için *Ahlâku'l-*

Adudiyye'nin müellifi Adudüddîn el-İcî'yi takip ederek teorik ve pratik ahlâk ayırımına gitmektedir.

İslâm düşüncesi ahlâkı üzerine araştırmaları olan George Hourani, (ö.1984) İslâm ahlâk kitaplarını bir taraftan kural koyucu ve analitik olarak ikiye ayırırken diğer taraftan da bunları da yine kendi içlerinde dinî kural koyucu ve felsefî kural koyucu olarak ikiye ayırır. Hourani'nin *kural koyucu dinî kitaplar* dediği şey, Kur'an merkezli kaynaklar sınıflamasına tekabül eder. Doğrudan Kur'an ve Hadislere dayanarak ahlâkın işlendiği türdür. Bu tür ahlâk kitapları ve çalışmalarının özelliği Kur'an ve Hadis gibi dinî nass ve ilkelerin esas alınmasıdır. Devlet adamları için, siyaset sanatıyla alâkalı yani siyasî hikemiyat geleneğine dayanan kural koyucu felsefî kitaplar, erdemi esas alarak, *ferdî ahlâk* ile *siyaset felsefesini* meczederler. Bu da kısmen yabancı kaynaklara karşılık gelmektedir. Hourani, "tahlilî kitaplar" derken Mu'tezîle kelâmcılarının ortaya koydukları ahlâkî değer tartışmalarını, iyiyi, kötüyü, hüsûn ve kubûhu inceleyen ve bunları akıl vasıtasıyla bulacağımızı savunanları kasteder. Nihayet, tahlilî felsefî kitaplar derken de ahlâk üzerine yazılan kitapları, teorik ve pratik ahlâk anlayışlarını ve araştırmaları zikreder.⁶

Bu tasnifi belirtmemizin sebebi Taşköprüzâde'nin ahlâk eserlerinin dayandığı sistemi belirginleştirmektir.

İslâm düşüncesinin felsefî, kelâmî, tasavvufî ve salt dinî paradigmarında çok sayıda literatür oluşmuştur. Bunlardan ana hatları ile şunları belirtebiliriz:

İslâm Ahlâk Felsefesi, din, ahlâk ve felsefe gibi üç temel disiplinin bir araya geldiği bir oluşumdur. Bu isimlendirme, onun tek başına ne dini ne de tek başına felsefî bir sitem olduğunu ifade eder. İslâm ahlâkı ifadesi, Kur'an-Sünnet ekseninde bir dinî ahlâk anlayışını vurgularken, İslâm Ahlâk Felsefesi, dinî ahlâkın üzerine İslâm düşüncesinin ürünleri olan Kelâm Tasavvuf, Fıkıh ve İslâm Felsefesinin tüm birikimlerini de kapsayan bir bütünlüğü ve anlayışı ifade etmektedir. İslâm Ahlâk Felsefesi, kökleri çok çeşitli ilimlerle ilişkide olan, İslâm düşüncesinin ortak bir ürünüdür. Bu boyutuyla, İslâm Ahlâk Felsefesi, felsefe ve din uzlaşısının imkânı üzerine ciddi bir gösterge olarak görülebilir.

⁶ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985, s. 11.

İslâm Ahlâk Felsefesinin tanımını ortaya koymaya çalışırken ifade etmemiz gerekir ki bu tanım, matematiksel bir formül olarak bir çırpıda ifade edilmenin ötesinde ancak tümevarımsal bir yaklaşımla, parçaların doldurduğu bütünde görülüp anlaşılabilir bir mahiyete sahiptir. Bu konuda tanım, en başta ifade edilmenin ötesinde tüm taşlar yerine oturduktan sonra ancak ifade edilmeye başlanabilecek bir karakter taşımaktadır. Tanımının yapılmasını kapsamının genişliği zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte İslâm Ahlâk Felsefesi denilince; Ahlâk felsefesinin problemlerine İslâm düşüncesinin akli ve nakli verileriyle bakan, sorunlara bu ilkeler ışığında çözümler üreten bir değerler sistemi ve hayat felsefesi anlaşılabilir. İslâm düşüncesinin bakış açıları olan kelâm ve tasavvuf içerik olarak bu değerler sistemini besler. Ahlâk kelimesi, etimolojisi itibarıyla insanın psikolojik (hulk) ve fizyolojik (halk) yapısını nitelemektedir. Bu kelimenin yaratmak ve yaratılış ile ilgili yönü de vardır. Allah, Yaratıcıdır (el-Hâlik), tüm canlı ve cansızlar onun yarattıklarıdır (mahlûkat). Bu boyutuyla ahlâk, insanın doğası ve yaratılışını ifade eder. Bu doğayı, biçimlendiren, halk eden Allah'tır. İnsanın ahlâklı olması bu açıdan bakıldığında doğasıyla ve yaratılışıyla uyum içinde olması demektir. Yalan söylemek, ahlâki olmayan bir tutumdur dediğimizde bunun açılımı aslında, “yalan söylemek, doğamıza ve yaratılışımıza uygun olmayan bir tutumdur” anlamını içermektedir. İslâm Ahlâk Felsefesi, bu yönüyle insanı, doğal ve özsel olan çizgisiyle değerlendirmeye çalışan bir sistemdir. Ahlâkî sorunlara felsefî bakış açısıdır. Bu bakış açısı sadece felsefeden yararlanmakla kalmaz, dinî hakikatin perspektifiyle bu araştırma sürecini zenginleştirir. İslâm Ahlâk Felsefesinin içerik zenginliği kaynaklarının çeşitliliğiyle orantılıdır. Bu sistemin iç/yerli ve dış/yabancı kaynakları bulunmaktadır.

İslâm Düşünce Tarihinde ahlâk ilmi, çeşitli perspektiflerden ele alınmıştır. Buna göre, İslâm düşüncesinde Ahlâk ilmi vurgusu bizi şu temel başlıklarla buluşturmaktadır;

- a) Ahlâk ilminin isimlendirilişi ile ilgili kaynaklar (Hikmet-i Ameliyye, İlmü'l-Edeb, İlm-i Tehzibü'n-Nefs, es-Sınaatü'l-Hulkiyye, et-Tıbbu'r-Ruhânî, Tıbbu'n-Nüfus)
- b) Ahlâk kelimesinin etimolojik yapısı hakkında değerlendirmelerin yer aldığı *halk* ve *hulk* ayırımının temellendirilip işlendiği eserler,
- c) Ahlâk ilminin yerli ve yabancı kaynaklarının tespit edilmeye çalışıldığı eserler,

- d) Ahlâk ilminin oluşumuna etki eden şahsiyetler,
- e) Ahlâk ilminin temel konuları,
- f) İslâm dinin iman, ibadet ve ahlâk boyutundan biri olarak ahlâki emir ve öğütlerin ele alındığı eserler,
- g) Kur'an ve hadislerde geçen ahlâki ilkeler, erdemler,
- h) Felsefi ahlâk çizgisinde oluşan Tedbirü'n-Nefs, Tedbirü'l-Menzil ve Tedbirü'l-Müdün kurgusu,
- i) Çağdaş dönemlerde klasik felsefenin dörtlü fazilet/erdem tasnifini aşmaya ve İslâmi değerler çerçevesinde erdemlerin yeniden tasnifine yönelik çalışmalar.

Taşköprülüzâde; ahlâkı, geleneksel felsefî anlayışa uygun şekilde ilim ve kavram olarak tanımlamış ve onu felsefî bir ilim olarak değerlendirmiştir. Ona göre ahlâk ilmi, “övülen huyları kazanmak ve yerilen huyları terk etmek için bu huylara dair bilgidir.” Onun ahlâk tasavvurunu şekillendiren şey bu bilgi ve ahlâk ilişkisidir. Ahlâk ilminin konusu, “övülenlerin yerilenlerle değiştirilmesi bakımından insan huylarıdır.” Ahlâk ilminin amacı ise “dünya ve ahiret hayatında iftihar edilecek mutluluklar ile insan nefsinin yetkinleşmesidir.” Görülüyor ki nefsin yetkinliğe ulaşması bilgi ve davranış ile mümkündür. Hatta peygamberlerin gönderilmesindeki amaç, insanın inanç meseleleri hakkında bilgilendirilmesini sağlamak ve huylarını güzelleştirmektir.

Taşköprülüzâde ahlâkın sadece pratik felsefenin alanı olup olmadığına dair tartışmalara da katılmaktadır. Bu sorunun çözümü için *Ahlâku'l-Adudiyye'nin* müellifi Adudüddîn el-Îcî'yi (ö.1355) takip ederek teorik ve pratik ahlâk ayrımına gitmektedir. Buna göre varlıkları bizden kaynaklanmayan şeylerin, insanın gücü yettiği ölçüde araştırıldığı ilim, teorik felsefe; amellerin ve fiillerin insanın gücü yettiği ölçüde gereği gibi yapılmasını inceleyen ilim ise pratik felsefe olarak adlandırılır. Nitekim teorik felsefenin konusu eylemden başka bir şey olduğu halde, bu onun eylemin niteliğini araştırmaması anlamına gelmediği gibi; pratik felsefenin de konusu eylemler olmasına karşın, onun araştırma yönü sadece eylemin niteliği ile ilgili olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla pratik felsefe de kendi içinde teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Îcî'nin mezkûr eserinde

eylemin niteliği ile ilişkili olmayan kısım teorik ahlâktır. Konusu huylardır ve bundan sonra gelen pratik meselelerin ilkelerini verir. Eylemin niteliği ile ilgili şeyler ise erdemlerin korunması ve kazanılması, ev yönetimi ve devlet yönetimidir

1980’li ve 90’lı yıllarda İslâm dünyasının geri kalma sebeplerinin tartışıldığı entelektüel ortamlarda bunun sebebi olarak Osmanlı dönemindeki şerh ve haşiye gelenekleri gösterilmekte, özgün eserler ortaya konulmaması dile getirilmekteydi. Şerh ve haşiyelerin küçümsendiği bir anlayıştan nihayet evrilmiş bulunmaktayız. Sanat ve mimarimizde fetret yaşamıştır. Klasik ve tarihi eski binaların yıkılması yerine betonarme binalar yapılmasından ülkemizde çok sonradan farkındalık kazanıldı. Dış seyahatler yerel idarecileri eskinin ve tarihin değeri konusunda uyandırdı. Bunun gibi akademi dünyası batılı araştırmacıların klasik eserlere verdikleri değeri görünce şerhlerin değerini yeniden fark etmiş keşfe koyulmuştur. Şerh geleneği asla yadsınacak bir süreç değildir. Whitehead’ın dediği gibi “*Felsefe Tarihi Platon’a düşülen dipnotlardan ibarettir.*” Önemli olan o şerh/yorum açılış ve ufuk aralayışından yeniliklere basamak teşkil etmektir.

Bizi bu bildiride ilgilendiren boyutuyla ifade etmek isteriz ki İslâm düşüncesinin her alanına ilişkin eserler üretmekle birlikte, bu eserlerin hepsindeki ortak nokta hepsinin bir noktada ahlâkla ilişkilendirmesidir.

Söz gelimi bilimler tasnifine ait bir eseri *Miftahu’s-Saâde*’dir. Saâdet, mutluluk ahlâk felsefesinin İslâm düşüncesindeki teknik adıdır Yunan düşüncesindeki edumania kavramına karşılıktır. *Mevzuâtü’l-Ulûm* adlı eserinde yaptığı ilimler tasnifi, ahlâkı alt ve üst küme olarak pratik felsefenin yanı sıra fıkıh ve tasavvufla ilişkilendirmektedir.

Fârâbî, bu söylediklerimizi *Kitâbu’l-Hurûf* adlı eserinin ikinci bölümünde, dayandıkları ilke ve kaynakların farklılığına rağmen felsefe ve hukuk ilişkisini şöyle ifade eder: “...Fakih, pratik felsefeciye benzer. Bu ikisi ancak, tikel pratik şeylerde doğru düşüncenin çıkarsamasında kullandıkları düşünce ilkelerinde farklılaşırlar. Şöyle ki fakih; ilkeleri, tikel pratik meselelerde, din koyucudan alınıp nakledilen öncüller olarak kullanır. Pratik felsefeci ise, ilkeleri, bütün insanlar nezdinde meşhur olan öncüller olarak kullanır.”⁷

⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf / Harfler Kitabı*, çev: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2008, s. 71.

Saadet kavramı bilimler tasnifine ilişkin bir eserine Taşköprülüzâde tarafından önceki üstatlarından ilhamla bilinçli olarak seçilmiştir.

Sözgelimi Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Haldun, Kâtib Çelebi, Taşköprülüzâde, Saçaklızâde'nin Bilimler Sınıflamasına baktığımızda çağların zihniyeti ve bilimin evrimi açısından çok ilginç malzemeler barındırmaktadır. 10. yüzyılda Kindî teolojiyi felsefi bilimler arasında sınıflarken, Saçaklızâde'nin (ö.1732) bilimler tasnifi daha önceki düşünürlerden farklılık arz etmektedir. Bilimleri faydalı ve zararlı olarak ikiye ayırır. Faydalı bilimler altına hem aklî hem de şer'î bilimleri yerleştirirken, felsefeyi ve gnostik kaynaklı olduğunu düşündüğü bilimleri zararlı bilimler altına yerleştirir.

Taşköprülüzâde ise *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde bilimleri temelde dört olmak üzere yedi bölüme ayırmaktadır. Bu dört ana bölümü yazı, söz, zihin ve dış dünya olarak dört varlık alanına istinat ettirmektedir. Önemli olan husus, Taşköprülüzâde'nin ontolojik alanları tespit edip, bilimleri bu varlık alanlarını inceleme disiplini olarak görmesidir:

Bilgi olmadan mutluluk olmayacağı gibi ne bildiğimizi nasıl bildiğimizi sorgulamak felsefenin asli unsurudur. Düşünce tarihimizde, İlimler Tasnifi geleneğimiz bir anlamda o tasnifi yapan düşünürün ufkunu yansıttığı kadar o yüzyılın bilgi teknoloji ve zihniyetinin de bir analizi olarak okunabilir. İslâm Felsefesindeki bilimler sınıflaması, genel hatlarıyla, Aristoteles'in *Metafizik* ve *Topikler* adlı eserindeki bir tasniften hareketle yapılmıştır. Aristoteles bu eserlerinde bilgiyi, ilkesi bakımından, teorik, pratik ve sınaî olarak üç kısma ayırmaktadır. Teorik ve üretken sınaî bilimlerin ilkesi bilme gücü olan teorik akıl iken, pratik bilimlerin ilkesi de iradeye müteallik pratik akıldır.

Saadet, mutlak bir değer olarak ele alınmıştır. Mutlak değerden kastedilen şey, “başka bir gaye için seçilmeyen, sırf kendisi için seçilmiş olmaktadır.” Vasıta, yani bir başka gaye için seçilmiş, hayırdan farklılık gösterir. Mutluluk, hiçbir gayeye araç olmayan yegâne şeydir. Bütün gayelerin, hayırların en yücesi ve yetkinidir. Peki, burada sözü edilen ve mutlulukla özdeş görülen hayır nedir? Aristoteles'e göre hayırdan kasıt, “herkesin maksadı ve son gayesi”dir. Burada sözü edilen son gayenin, kendisi hayır olduğu gibi, ona ulaşmak için istifade edilen şeyler de hayırdır.

Fârâbî'ye göre, mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği herhangi bir gayedir. Ona kendi çaba ve gayretiyle yönelen herkes, onun herhangi bir yetkinlik olmasından dolayı yönelir.

Bir başka açıdan Fârâbî'ye göre her varlık, kendine özgü en son yetkinliğine ulaşmak için yaratılmıştır. Her varlık ve insan da kendine özgü yetkinliği elde edebilecek imkânlarla varlığa getirilmiştir. Bu yetkinlikten insana özgü olanına “en yüce mutluluk” denir. Zira ulaşmayı arzu ettiği mutluluğa kendi gayretiyle yönelen her insan, bir yetkinlik olmasından dolayı ona yönelmektedir. Şu halde, insanın mutluluktan pay alabilmesi için kendisini mutluluğa götürecektir erdemli davranışları kazanma ve kazandıktan sonra da onları koruma konusunda sürekli ve ciddi bir çaba göstermesi gerekir. Fârâbî, böylece insanın ebedi hayatını kapsayacak şekilde dünya içerisindeki mutluluk gayesi ile ahiret hayatındaki ebedî mutluluk amacını birleştirmiş görünmektedir.

Farabî'ye göre ise mutluluk, “insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır.” Yine ona göre mutluluk, bir amaçtır ve neden bunun amaç olduğunun araştırılmasına gerek bile yoktur. Çünkü mutluluk öyle bir yetkinlik, yani kemaldır ki bütün insanlar ona ulaşmayı ister ve bunun için ayrıca delil getirmeye gerek yoktur. Bu yüzden o, en çok tercih edilendir ve herkesin bildiği şeylerdendir. Öte yandan mutluluk, başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilen ve istenen ve elde edildiğinde de başka bir şeye ihtiyaç duyulmayandır.⁸ Öyleyse mutluluk Fârâbî'ye göre en yüce iyidir ve ona ulaşan kişi ondan başka bir gayesinin kalmadığını anlayacaktır.

İslâm Ahlâk Felsefesinin önemli simalarından olan İbn Miskeveyh'e göre ise mutluluk, tıpkı Fârâbî'deki gibi, nefsin iradesiyle gerçekleştirdiği aklî ve rûhî bir yetkinlik sonucu gerçekleştirdiği bilgi ve eylem bütünlüğü hali olarak tanımlanmaktadır

İbn Miskeveyh göre ise mutluluk, tıpkı Fârâbî'deki gibi, nefsin iradesiyle gerçekleştirdiği aklî ve rûhî bir yetkinlik sonucu gerçekleştirdiği bilgi ve eylem bütünlüğü hali olarak tanımlanmaktadır. Ona göre mutluluk, her ne kadar bu dünyada kazanılacak olsa da esas olarak (en yüce mutluluk)

⁸ Fârâbî, 1993 s. 26-27, 57-58.

ahirette elde edilecektir. Dolayısıyla yine İbn Miskeveyh'e göre mutluluk, bütün şeylerin en lezzetlisi, en yüce ve kendisinden daha açığı olmayandır.

İslâm Felsefesinin en önemli siması olan İbn Sinâ da mutluluğu, metafizik temelli düşünerek aklî ve rûhî bir yetkinlik olarak tanımlamakta ve buna dayanarak da akıl gücünü yetkinleştiren insanın ulaştığı bilgi ve hikmete paralel olarak yapacağı erdemli davranışlarla elde edeceği en yüksek haz olarak anlamaktadır. Bu tarifte bedensel hazlara önem verilmemekle birlikte bunlar tamamen yok sayılmamakta, bir nevi en yüksek mutluluk olarak görülen uhrevî mutluluğun elde edileceği yer olarak âleme ve ruh beden bütünlüğündeki insana işaret edilmektedir. Yani beden kötülükle özdeşleştirilmemekte, bilakis insanın mevcut bedeniyle metafizik bilince ermesi ve davranışlarını bu bilinçle yerine getirmesi idealize edilmektedir. İbn Sinâ sonrasındaki pek çok İslâm düşünürü gibi Nasîrüddin et-Tûsî de başta İbn Sinâ olmak üzere, kendisinden önceki düşünürleri takip ederek mutluluğu erdemlerle ve bu sayede elde edilecek kendisinden daha üstünü olmayan lezzetle tanımlamaktadır. O da yaptığı tanımlarda mutluluğun dünyevî ve uhrevî boyutuna işaret etmektedir. Ona göre genel anlamıyla mutluluk, insanın iradî nefsanî eylemleriyle ulaştığı bedenî veya aklî yetkinliktir.

Taşköprülüzâde de selefleri gibi sistemini düşünme, öfke (gadap) ve istek (şehvet) olmak üzere üçlü nefis anlayışı üzerinde kurgulamaktadır. Ona göre nefsin bu güçlerinden doğan hikmet, cesaret (şecâat), iffet ve adâlet erdemleri (faziletleri) ve bu erdemlerin iki erdemsizlik arasında itidal (orta yol) olarak kabul edilmesi ve bunlar sayesinde elde edilecek saadet, mutluluk esastır. Onun açısında ahlâk ilmi "iyi huyları kazanmak ve kötü huyları yok etmek için iyi ve kötü huyları bilmek" olarak tanımlanmakta ve bununla bağlantılı olarak da eserde nefis konusunda detaya girmek yerine erdemler (faziletler) ve erdemsizliklerden (reziletler) bahis açılmaktadır. Kendisinden önceki düşünürler, bu ilmin konusunu açıklarken vurguyu ağırlıklı olarak nefis üzerine yaptıkları halde Taşköprülüzâde, daha çok insanın huylarından söz etmektedir. O, ahlâk ilminin amacını, peygamberlerin gönderiliş sebebi ile ilişkilendirerek açıklamakta ve bu ilmi ilimler sınıflamasında İbn Sînâcı geleneğe uyararak, pratik (amelî) ilimlerden saymaktadır

Taşköprülüzâde, diğer ahlâk filozofları gibi huy ve meleke kavramları üzerinde de durmakta, huyun doğuştan ve tekrarla kazanılmış olma

durumlarından söz açarak ahlâkın değişebileceğini savunmaktadır. Ancak o, bu değişimin mizacın etkisi ile hızlı veya yavaş olabileceğini de ilave etmektedir. Ona göre ahlâkın değişiminde rol oynayan belli başlı faktörler “alışkanlık” ve “şeriat”tır. O, huyu mizaçtan ayırmakla birlikte mizaçtan kaynaklanan yani doğuştan var olan tabiî huylardan da bahsetmektedir. O halde ona göre doğuştan getirdiğimiz birtakım erdem ve erdemsizlikler de söz konusudur. Taşköprülüzâde'nin, ahlâk konusunda en çok üzerinde durduğu husus ise bilgi-eylem dengesini kurmaya çalışması ve bunlardan birisinin tek başına bir işe yaramayacağını belirtmiş olmasıdır. Taşköprülüzâde'nin ahlâk felsefesinin felsefî görünümü kadar kelâmî, fikhî, tasavvufî boyutları da bulunmaktadır. Bu konuda farklı disiplinlerdeki eserleri bize yol göstermektedir.

İslâm kelâmının önde gelen gurupları olan, *Mu'tezile*, *Eş'ârîye* ve *Matûridîye* arasındaki farklılıkların temelinde itikadî konular kadar, ahlâkî problemlere yaklaşımlarındaki metod farklılıkları, dayandıkları bilgi kaynaklarının çeşitliği ve ahlâkî ilkeleri anlama ve yorumlamaları da vardır.

Klasik ahlâk kitaplarında “fitrî ahlâk” ve “mükteseb ahlâk” tasnifine gidilmiştir. Mükteseb ahlâk tabiri kazanılmış, sonradan elde edilmiş ahlâkî niteler. Bu da gösteriyor ki klasik ahlâk kitapları, hürriyet meselesine ve onun insan davranışları için söz konusu olduğuna inandıkları için böylesi bir ayrıma gitmişlerdir. Klasik ahlâk kitapları, hürriyet meselesini teorik planda ele almamışlardır. Fazilet (erdem) ve rezilet konuları incelenirken erdemlerin insanda yer edip etmeyeceğini, huyların değişip değişmeyeceğini araştırırken de zımnen hürriyet meselesi ile ilgilenmişlerdir. Klasik ahlâk kitaplarının yazarları, kelâmî eserlerdeki irade, fiil, kader, hürriyet meselelerinden fazlasıyla haberdar idiler. Ne var ki kitaplarında bunu müstakil ahlâkî bir mesele olarak ele almamış, ama fazilet (erdem), rezilet, huy, karakter ve saadet meselelerinin içinde pratik olarak eritmişlerdir. Bu yüzden *Encyclopaedia Iranica*'ya ahlâk maddesini yazan Fazlurrahman'ın “İslâm'daki teolojik düşünce (kelâm), *ahlâk düşüncesi* hatta fıkıh düşüncesi üzerinde fiilî bir tesirde bulunmamıştır” şeklindeki görüşüne katılmadığımızı da burada belirtelim.

İslâm ahlâkında, ahlâk ile ilgili doğuştan ve kazanılmış (fitrî-müktesep) ahlâk ayrımını bir anlamda insanın değişen, gelişen, elde eden bir yönünün de bulunduğunu göstermektedir. İnsan doğuştan çeşitli özellikler

getirmiş olabilir. Öte tarafta insanın kudret ve hürriyeti kendisine yeni şeyler kazanma ve gelişme imkânları da sağlayabilmektedir. İnsan bilgi ve eylem bütünlüğü çerçevesinde kendini inşa eder ve geliştirir. Bu inşa etme ve geliştirme potansiyelinin güvencesi, insanın yaratılmış olması ve sorumlulukla yüklenmiş olmasındadır. İnsanın Tanrı'dan aldığı emir ve yönlendirmeler, insanın gücünün ve potansiyelinin göstergesidir.

Taşköprülüzâde; temelleri Empekdokles, Hipokrat ve Galen'e dayanan ahlât-ı erbaa/dört unsur teorisine değinir. Huy, hal, meleke, erdemler vb gibi konularda selefleri ile benzer açıklamalar yapar. Klasik ahlâk kitaplarımızla aynı ifadelerle insan tabiatının, hal ve meleke olmak üzere iki özelliğini öne çıkarır. Buna göre, bir durum, çok çabuk değişiyorsa (gülmek ve ağlamak) buna hal; eğer yerleşirse (erdemler gibi) buna da meleke adı verilmektedir.

İnsan nefsindeki bilgi, güzel huyla bezenmiş olarak, ölçülülük /itidal üzere işler oluşturursa *hikmeti*,

Davranış itidal, ölçülülük üzere güzel huyla nitelenmiş olarak ortaya çıkarsa *adâleti*,

Arzu/şehvet kuvvetinin orta hali *iffeti*,

İstekleri harekete geçiren kuvvet, güzel ahlâkla terbiye edilip mutedil hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olursa *cesareti* oluşturur.

Hikmet, iffet, adâlet ve cesaret bir itidal durumunu belirtmektedirler. Bu erdemlerin olumsuz, aşırı boyutu da erdemın karşıtı olarak erdemsizlik/rezilet olarak görülmektedir.

İffet erdemının ifratı olan” fücür ve sefihlik” ise azmak, günaha dalmak, doğru yoldan ayrılmak anlamlarına gelmektedir.

“Fücûr” kelimesi “takvâ” kelimesinin zıddı olarak ifade edilmekte; “takvâ”, “iyilik kabiliyeti” olarak, “fücûr” ise “kötülük kabiliyeti”ni ifade etmektedir.

İffet erdemının tefriti olan “humûd” ise, insandan şehvet gücünün kesilmesini niteler.

Cesaret erdemının ifratı olan “tehevvür/saldırganlık” ise öfkenin, aşırı ve zararlı olmasını ve zarar veren bir atılganlık düzeyini niteler.

Pratik/ameli kuvvetin itidali adâlettir. Adâletin, ifrat ve tefriti

bulunmayıp, zıddı olan zulüm vardır. Adâlet, her şey ortasını bulunca ortaya çıkan erdemlerin erdemi olma özelliğine sahiptir.

Sonuç

Taşköprülüzâde, yaşadığı döneme kadarki Osmanlı düşüncesi bilimsel birikimini tespit edip ortaya koyması yönüyle düşünce tarihimiz için önemli bir hafızadır.

İslâm düşüncesinin sentez düşünürlerinden biridir. Çağdaşı ve kendinden önceki ilmî mirasa baktığımızda altyapısında zengin bir kaynak görürüz. Her düşünür, kendinden önceki birikimin etkisinde olduğu gibi kendisinden sonraki bilimsel zenginliğin de hazırlayıcısıdır. Düşünce tarihi okumalarında fikirler arasındaki benzerlikleri tespit etmek kadar farklılıkları belirlemek de ayrı bir önem taşımaktadır. İslâm düşüncesinin en özgün yönlerinden biri de tasavvuf, kelam ve felsefe alanında ortaya çıkan zengin bir literatürün yanı sıra metotları farklı alanları kendinde sentezlemiş ve bir bütünlük içinde eserler üretmiş düşünürlerin de olduğudur. Düşünce tarihinde bilginlerin, filozofların farklı görüşlerini okumak zihni farklı yorum imkânlarıyla tanıştırdığı gibi, düşünce birikimimizi okuyarak donuklaşan sosyal, dinî yapı, algılar, dil ve yorum dünyamıza yeni ivmeler kazandırabiliriz. Düşünce tarihi okumanın yüklediği sorumluluklardan biri de geçmişten alınan ilhamın, şimdinin bilincine ve formuna taşınmasıdır. İzahın olduğu yer ve ortam, eleştirel ve tutarlılık arayışıdır.

İslâm düşüncesinde ahlâk ilminin dayandığı kaynaklar farklı olduğu gibi, ahlâkın ele alınışı da felsefi, dinî, kelamî, tasavvufî ve fikhî görünümlere bürünebilmiştir.

Fârâbî çizgisinde ahlâk ilmi metaetik karakterde devam ederken İbn Miskeveyh ve onu takip eden çizgi yer yer meatetik unsurlar barındırsa da edebî, didaktik, normatif unsurlara da bürünmüştür.

Taşköprülüzâde'nin, kelam, tasavvuf ve fıkıh alanlarına ilişkin eserleri ahlâk felsefesi tartışmaları için önemlidir. Bu alanlardaki eserleri bizler için epistemoloji, etik kuramlar, insan özgürlüğü, iyi ve kötünün doğası hakkında tartışmaları, toplumsal ahlâk, sorumluluk, çok kültürlülük ve hoşgörü gibi temel konulara malzemeler barındırmaktadır.

Taşköprülüzâde, Adudüddîn el-Îcî'nin *Ahlâku'l-Adudiyye* eserine bir şerh yazarak felsefî ahlâk çizgisinde oluşan Tedbirü'n-Nefs, Tedbirü'l-Menzil ve Tedbirü'l-Mudun kurgusunu açıklamıştır. Şu var ki el-Îcî gibi o da ahlâkı, felsefî bilgilerin yanı sıra çoğu kez dinî, normatif, betimleyici, edebî örneklerle ele almıştır.

Kaynakça

Arıcı, Mustakim, “Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 20, sayı: 38, 2015, ss. 1-37.

_____, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi SBE Dergisi*, c. 7, sayı: 1, 2016, ss. 1-29.

_____, *İnsan ve Toplum: Taşköprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Nobel Yay., Ankara 2016.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985.

Descartes, Renè, *Felsefenin İlkeleri*, Önsözden, çev: M. Karasan, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

Fârâbî, *Tahsîlü's-Saâde*, nşr. Ca'fer Âli Yâsîn, Beyrut 1403/1983.

Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf / Harfler Kitabı*, çev: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2008.

Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985.

Honer, Stanley M. - Hunt, Thomas, C., *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Yayınları, Ankara 1996.

İçöz, Elzem, *Taşköprîzâde'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi SBE., Sakarya 2007.

Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, Dergâh Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1981.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra, “Taşköprîzâde'de Felsefenin Pratik Alanı Olarak Ahlâk”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 9, sayı: 1, 2018, ss. 122-142.

Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara 2005.

_____, "İslâm Düşüncesinde Ahlâk İlmi", *EskiYeni*, sayı: 28, 2014, ss. 53-57.

_____, *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap, 2. baskı, İstanbul 2017.

_____, *Evrîm ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, EskiYeni Yayınları, 4. baskı, Ankara 2018.

Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Filozofları ile Ruhsal Tıp*, Fecr Yayınevi, Ankara 2021.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuâtî'l-Ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekri - Abdülvehhab Ebü'n-Nur, c. 1-3, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire 1968.

_____, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuâtî'l-Ulûm*, c. 1-2, sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1975.

_____, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Metin: Elzem İçöz - Müstakim Arıcı, çev. Müstakim Arıcı, TYEKB. Yay., İstanbul 1991.

_____, *Risâle fî Beyâni Esrâri'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanatî'l-Maneviyye*, (Ahlâk ve Siyaset Risaleleri içinde), thk. ve trc. Müstakim Arıcı, Medeniyet Üniversitesi Yay., İstanbul 2016.

_____, *Risâle fî Fazîleti Mekârimi'l-Ahlâk*, (Ahlâk ve Siyaset Risaleleri içinde), thk. ve trc. Müstakim Arıcı, Medeniyet Üniversitesi Yay., İstanbul 2016.

_____, *er-Risâletü'l-Câmia li Vasfi'l-Ulûmi'n-Nâfia / Faydalı İlimlerin Niteliklerini Kuşatan Risale*, thk. ve trc. Murat Kaş, İLEM Yay., İstanbul 2016.

_____, *Ravzu'd-Dekâik fî Hadarâti'l-Hakâik* (Felsefe Risaleleri içinde), thk. ve trc. Kübra Şenel, İLEM Yay., İstanbul 2016.