

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE AHLAKÎ HASTALIK
KAVRAMI**

Yüksek Lisans

**Hazırlayan
Feyyaz Bilal YILDIZ**

**Danışman
Doç. Dr. İbrahim AKSU**

OCAK 2025, ERZİNCAN

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

“İslam Ahlak Felsefesinde Ahlakî Hastalık Kavramı” **Yüksek Lisans** tezim tarafımda incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim. Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim.

Feyyaz Bilal YILDIZ

T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Program Adı : Tezli Yüksek Lisans
Tez Başlığı : İslam Ahlak Felsefesinde Ahlakî Hastalık Kavramı

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 93 sayfalık kısmına ilişkin 12/12/2024 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı %11'dir.

Filtrelemeye tırnak içerisindeki alıntılar dahil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 09/01/2025

Danışman: Doç. Dr. İbrahim AKSU

Öğrenci: Feyyaz Bilal YILDIZ

KILAVUZA UYGUNLUK

“İslam Ahlak Felsefesinde Ahlakî Hastalık Kavramı” başlıklı Yüksek Lisans Tezi Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Feyyaz Bilal YILDIZ

Danışman

Doç. Dr. İbrahim AKSU



KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Doç. Dr. İbrahim AKSU danışmanlığında **Feyyaz Bilal YILDIZ** tarafından hazırlanan “**İslam Ahlak Felsefesinde Ahlakî Hastalık Kavramı**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı’nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

09/01/2025

JÜRİ:

Danışman : **Doç. Dr. İbrahim AKSU** (İmza)

Üye : **Doç. Dr. Turgut AKYÜZ** (İmza)

Üye : **Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALTUNDAL ERKMEN** (İmza)

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /2025

Prof. Dr. Necdet TOZLU

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Ahlak, bireyin yalnızca kendi vicdanıyla yüzleşmesini sağlayan bir olgu olmanın ötesinde, toplumsal düzenin, adaletin ve barışın temelini oluşturan da bir yapıdır. İnsanlık tarihi boyunca geçmişten günümüze kadar birçok gelişme ve değişme yaşanmasına rağmen ahlakın evrensel önemi değişmemiştir. Ahlak üzerine yapılan her düşünsel çalışma, bireysel ve toplumsal anlamda daha bilinçli, ahlaklı ve erdemli bir yaşamın inşasına yönelik önemli bir adımı teşkil etmektedir. Çalışmamızın bu doğrultuda önemli bir adım olması en büyük arzumuz olacaktır.

Tezimin hazırlanma süresince bilgi ve deneyimlerinden çokça istifade ettiğim, beni her fırsatta motive eden ve cesaretlendiren, tez konusunun belirlenmesinden tezin bitimine kadar değerli eleştiri ve yardımlarını esirgemeyen, hoşgörü ve anlayışına sığınarak kendisini çokça yorduğum kıymetli danışmanım Doç. Dr. İbrahim AKSU'ya sonsuz şükranlarımı sunarım. Bunun yanında tez jüri üyelerim Doç. Dr. Turgut AKYÜZ ile Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALTUNDAL ERKMEN'e teşekkürü borç bilirim. Ayrıca yüksek lisans ders hocalarım Prof. Dr. Osman TAŞTEKİN'e, Doç. Dr. Mehmet Zeki GÖKSU'ya ve de Dr. Öğr. Üyesi Suat ÇELİKKOL'a teşekkür etmek isterim.

Bugünlere gelmemde ve yetişmemde büyük emekleri olan, dualarıyla her daim manevi desteklerini hissettiğim anne ve babama şükranlarımı arz ederim. Ayrıca kendisi de bu akademik süreçlerden geçen ve tezimin okunmasında yardımcı olan abim Dr. Faruk YILDIZ'a ve de tezin teknik düzenlemelerinde desteklerini esirgemeyerek yardımcı olan mesai arkadaşım Alaattin KORTAK'a teşekkür ederim.

Son olarak yüksek lisans eğitimine adım atmamda en büyük destekçim olan, her daim sevgi ve hoşgörüsünü hissettiğim ve kendisini çokça ihmal ettiğim sevgili eşim Zeynep YILDIZ'a teşekkür ederim. Öte yandan en güzel vakitlerini birlikte değerlendiremediğim, her fırsatta “Ne zaman oyun oynayacağız” diye yanıma gelen ve yeterince yanında olamadığım ilk göz aydınlığım olan kızım Elanur'a bir özür ve teşekkür borçluyum.

Feyyaz Bilal YILDIZ, Erzincan, 2025

İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE AHLAKÎ HASTALIK KAVRAMI

Feyyaz Bilal YILDIZ

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Ocak 2025

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim AKSU

ÖZET

İslam Felsefesi, antik düşüncenin etkisiyle İslam dünyasında gelişen bir felsefe geleneğidir. İslam'ın farklı kültürlerle etkileşimi sonucu yapılan çeviri faaliyetleri, bu felsefi akımın oluşumunda önemli rol oynamıştır. Başlangıçta tartışmalara yol açsa da İslam bilginleri bu felsefeyi İslam inançlarına uyarlayarak ona sistemli ve İslam ile uyumlu bir yapı kazandırmıştır. Çalışmamız, bu geleneğin özellikle ahlak felsefesi bağlamında ürettiği birikimi odaklanarak erdem, erdemsizlik, ahlak ve ahlakî hastalık kavramlarını incelemektedir. Bu inceleme faaliyeti ise üç bölümde gerçekleştirilmektedir. İlk bölümde, ahlak, erdem ve erdemsizlik kavramları sözlük ve felsefi anlamlarıyla açıklanmaktadır. Ayrıca bu kavramların antikçağdan İslam felsefesine uzanan süreçteki gelişimine de değinilmektedir. İkinci bölümde, tıbbi bir olgu olarak hastalık kavramı araştırılmaktadır. Bu bağlamda, hastalık kavramının mahiyeti, tarihsel süreci, oluşumu, tedavisi ve engellenmesi gibi hususlar açıklığa kavuşturulmaktadır. Burada özellikle mizaç kavramının hastalıkla yakın ilişkisi vurgulanmakta ve izah edilmektedir. Tez, son bölümde, ahlakî hastalık kavramına yönelmektedir. Ahlakî hastalık kavramının ne olduğu, ahlakî hastalıkların nasıl meydana geldiği, bunların nasıl tedavi edileceği ve dolayısıyla insanların ahlakî sağlıklarına nasıl kavuşabilecekleri bu bölümde soruşturulmaktadır. Bölümde ayrıca, ahlakî hastalık kavramı ile erdemsizlik kavramı arasındaki irtibatın da netleştirilmesine çalışılmaktadır. Sonuç kısmında ise tüm bu çalışmamız boyunca ulaştığımız neticeler değerlendirilmektedir. Bireysel ve toplumsal yaşam için son derece önemli bir kavram olan ahlakî hastalık kavramının incelendiği bu çalışmada, nihai noktada, ahlakî hastalıkların olumsuz etkilerinin önlenmesi için erdemli davranışların teşvik edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İslam Ahlak Felsefesi, Erdem, Erdemsizlik, Ahlakî Hastalık.

THE CONCEPT OF ETHICAL DISEASE IN ISLAMIC MORAL PHILOSOPHY

Feyyaz Bilal YILDIZ

Erzincan Binali Yıldırım University

Graduate School of Social Sciences

Master Thesis, January 2025

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ibrahim AKSU

ABSTRACT

Islamic Philosophy is a philosophical tradition that developed in the Islamic world under the influence of ancient thought. Translation activities as a result of the interaction of Islam with different cultures played an important role in the formation of this philosophical movement. Although it caused controversy in the beginning, Islamic scholars adapted this philosophy to Islamic beliefs and gave it a systematic and compatible structure with Islam. Our study examines the concepts of virtue, vice, morality and ethical disease by focusing on the knowledge produced by this tradition, especially in the context of moral philosophy. This examination is carried out in three chapters. In the first part, the concepts of morality, virtue and vice are explained with their dictionary and philosophical meanings. In addition, the development of these concepts from antiquity to Islamic philosophy is also discussed. In the second chapter, the concept of disease as a medical phenomenon is explored. In this context, the nature of the concept of disease, its historical process, its formation, treatment and prevention are clarified. In particular, the close relationship between the concept of temperament and disease is emphasized and explained. In the last chapter, the thesis turns to the concept of ethical disease. This chapter investigates what the concept of ethical disease is, how it occurs, how it can be treated, and therefore how people can regain their ethical health. The chapter also attempts to clarify the connection between the concept of ethical disease and the concept of vice. The conclusion evaluates the results we have reached throughout this study. In this study, which examines the concept of moral illness, which is an extremely important concept for individual and social life, it is emphasized that virtuous behaviors should be encouraged in order to prevent the negative effects of ethical disease.

Keywords: Islamic Philosophy, Islamic Moral Philosophy, Virtue, Vice, Ethical Disease.

İÇİNDEKİLER

İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE AHLAKÎ HASTALIK KAVRAMI	
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLAKÎ HASTALIK KAVRAMININ ZEMİNİ OLARAK AHLAK, ERDEM VE ERDEMSİZLİK KAVRAMLARININ İNCELENMESİ

1.1. Ahlak ve Erdem Nedir?	14
1.2. Erdemsizlik Nedir?	31

İKİNCİ BÖLÜM

TIBBİ BİR OLGU OLARAK HASTALIK

2.1. Hastalığın Kısa Tarihi.....	36
2.1.1. Antik Tıp Geleneklerinde Hastalık	36
2.1.2. İslam Tıp Geleneğinde Hastalık	39
2.2. Tıbbi Bir Olgı Olarak Hastalık Kavramı	43
2.2.1. Klasik Tıpta Hastalık Kavramı	43
2.2.2. Hastalığın Temeli Olarak Mizaç.....	46

2.2.3. Hastalığın Oluşumu	51
2.2.4. Hastalığın Tedavisi	55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHLAKÎ BİR OLGU OLARAK HASTALIK KAVRAMI

3.1. Ahlakî Sağlık ve Hastalık Kavramları.....	58
3.2. Ahlakî Hastalıkların Oluşumu	64
3.3. Ahlakî Hastalıkların Tedavisi ve Bunlardan Korunma Yolları	69
3.4. Ahlakî Hastalık ile Erdemsizlik Arasındaki İlişki.....	80
SONUÇ	89
KAYNAKÇA.....	94
ÖZ GEÇMİŞ	98

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DSÖ	: Dünya Sağlık Örgütü
ET.	: Erişim Tarihi
M.Ö.	: Milattan Önce
NKUİFD	: Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Sav	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
Sy.	: Sayı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Vd.	: Ve diğerleri
Vb.	: Ve benzeri

GİRİŞ

Ahlak, bireylerin ve toplumların yaşam biçimlerini, davranış normlarını ve iyi ile kötü arasındaki ayrımı belirleyen temel bir yapı taşıdır. Bu bağlamda çalışmamızın temel konularından olan erdem ve erdemsizlik bireyin ahlakî karakterini belirleyen kavramlar olarak öne çıkarken, itidal kavramı ise -erdem ve erdemsizlik kavramları ile doğrudan ilişkili olarak- aşırılıklardan kaçınarak dengeli bir ahlakî duruş sergilemeyi ifade etmektedir. Çalışmamızın ana düşüncesini oluşturan ahlakî hastalık ve sağlık kavramları, bireyin ahlakî değerlere olan bağlılığı ve bu değerlerden sapma ve uzaklaşma derecesi ile ilgiliyken, tıbbi sağlık ve hastalık ise fiziksel ve ruhsal iyilik hâli ile ilgilidir. Aynı zamanda sağlık ve hastalık durumları, araştırmamızın rotasının mizaç kavramına yönelmesini de gerekli kılmıştır. Çünkü mizacın hem ahlakî hem de tıbbi sağlık üzerinde etkileri bulunmaktadır. Mizacın, vücut sıvılarıyla doğrudan bağlantılı olduğu ve bedensel sağlığı etkileyerek aynı zamanda bireyin ahlakî eğilimlerini şekillendirdiği kabul edilmektedir. Aklın ve bedenin birbiriyle sıkı bir etkileşim içinde olduğu bu bağlamda, vücut sıvılarındaki dengesizlikler hem fiziksel hastalıklara yol açabilir hem de ahlakî hastalıkları tetikleyebilir. Bu çalışma; ahlak, erdem, erdemsizlik ve itidal kavramlarını; ahlakî ve tıbbi sağlık-hastalık bağlamında ele alarak, mizacın bu unsurlarla nasıl bir etkileşim içinde olduğunu ve de ahlakî hastalıklar ile erdemsizlikler arasındaki etkileşimi analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Konumuz hakkında genel hatlarıyla kısa bir bilgi verdikten sonra şimdi ise İslam felsefesi ile İslam ahlak felsefesi hakkında bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. İslam Felsefesi, klasik felsefenin bir uzantısı olarak İslam düşünce dünyasında gelişmiş bir akımdır. Bu felsefenin beslendiği temel kaynağın antik dönem düşüncesi olduğu ise kuşkusuzdur. Tarihe baktığımızda, Hz. Muhammed'in (sav) vefatını takiben İslamiyet'in geniş bölgelere yayılması ve farklı kültürlerle etkileşime girmesi sonucunda, İslam dünyası felsefeyle tanışmıştır. Bu tanışıklık, çeviri faaliyetlerini de beraberinde getirerek birçok felsefî eserin Arapçaya kazandırılmasını sağlamıştır.¹ İşte bu çeviriler aracılığıyla şekillenmeye başlayan İslam Felsefesi, günümüze dek etkisini sürdürerek varlığını korumuştur.

¹ Ali Durusoy, "İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı", *Eskiye Dergisi*, 16 (2010): 14-16. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiye/issue/37266/430453>

İslam dünyasının felsefeyle karşılaşması, başlangıçta birçok eleştiri ve tepkiyle karşılanmış, yoğun tartışmalara neden olmuştur. Ancak tüm bu tepkilere rağmen felsefe, İslam düşünürlerinin ilgisini çekmiş ve onların araştırma alanlarından biri haline gelmiştir. Bu sebeple, İslam bilginleri için felsefe, üzerinde derinlemesine çalışılan önemli bir disiplin olmuştur. İslam Felsefesi özelinde incelendiğinde, İslam düşünürlerinin felsefeyi, İslam inanç ve düşünce sistemine uygun şekilde yeniden yorumladıkları ve ona bir yön verdikleri görülmektedir.² Bu şekilde sistematik bir yapı kazanan bu düşünce geleneğine “İslam Felsefesi” adı verilmiştir.³ İslam Felsefesi, kendi içerisinde teorik ve pratik olmak üzere iki ana bölüme ayrılmaktadır. Pratik felsefe ise üç alt disipline sahiptir: ahlak felsefesi, aile yönetimi ve siyaset felsefesi. Bizim araştırma alanımız ise pratik felsefenin bir alt disiplini olan ahlak felsefesinin erdem, erdemsizlik ve ahlakî hastalık konularını incelemektedir.

Ahlak felsefesi, insan hayatının en temel sorunlarından biri olan doğru ile yanlış, iyi ile kötü durumlarını sorgulayan bir alandır.⁴ Tarihsel süreç boyunca düşünürler ahlakın kaynağını, evrenselliğini, geçerliliğini, bireysel ve toplumsal hayata etkilerini tartışmışlardır. Aslında ahlak felsefesi bireysel bir alana hitap ediyor gibi görünse de asıl etki alanı toplumu ilgilendiren değerlerin temelini oluşturmaktadır.

Günümüz dünyasında ahlak felsefesine duyulan ihtiyaç -özellikle incelediğimiz kavramlar özelinde (erdem, erdemsizlik, ahlak, ahlakî hastalık) de düşüncecek olursak- her zamankinden daha fazla bir öneme sahiptir. Çünkü değişen ve gelişen dünyada teknolojik gelişmeler, kültürel farklılıklar, küreselleşme gibi bazı durumların etkisiyle insanların kendi kararlarını alırken ahlakî olana yönelmesi ve onu tercih etmesi daha güç bir duruma gelmiştir. Tam da bu noktada ahlak felsefesi, kişilerin bu tercihlerine hem teorik hem de pratik olarak katkı sağlamaktadır.

1. Araştırmanın Konusu, Amacı Ve Kapsamı

Çalışmamızın ana temasını oluşturan ahlakî hastalık durumunun daha iyi anlaşılabilmesi adına öncelikle İslam filozoflarına göre sağlıklı kişi kimdir, sağlığın

² Durusoy, “İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı”, 14-16.

³ Mahmut Meçin, “İslâm Felsefesini Tanımlama Yaklaşımları Üzerine”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 56 (2021): 263. <https://doi.org/10.29288/ilted.897541>

⁴ Coşkun Can Aktan, “Ahlak Ve Ahlak Felsefesine Giriş”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2009): 43. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hiad/issue/7647/328756>

normali nedir ve bu ikisi arasında nasıl bir bağ vardır sorularına yanıt vermek yerinde olacaktır. İslam filozoflarına göre sağlıklı kişi, bedensel ve ruhsal dengesi yerinde, akıl ve iradesini doğru şekilde kullanarak ahlakî bir yaşam süren bireydir. Sağlık, yalnızca fiziksel iyilik haliyle sınırlı değil, aynı zamanda ruhun erdemli davranışlarla şekillenmiş bir dengeye ulaşmasıyla da ilgilidir. Fiziksel sağlık, doğal mizacın (tabiatın) korunmasına bağlıdır. Şöyle ki, doğada bulunan dört unsur (ateş, su, hava, toprak) ve dört sıvı (kan, balgam, safra, sevda) teorisine dayanan bir denge ile açıklanmaktadır.⁵ Ruhsal sağlık ise nefis (ruh) ve aklın uyum içerisinde olmasıdır. Ahlakî faziletlerin geliştirilmesi, kötü huyların ve ahlaksızlığın terk edilmesi ruhsal sağlığın temelini oluşturmaktadır.⁶

İnsanın normalinden bahsedecek olursak, aşırılıklardan uzak ve dengeye dayalı bir durum olarak ifade edebiliriz. Ayrıca normal, insanın, doğasına uygun olan, ifrat (aşırılık) ve tefritten (yetersizlik) kaçınarak mutedil bir şekilde davranmasıdır. Mutedil olan ile sağlıklı olan arasındaki ilişki ise denge ve uyum ilkesine dayanmaktadır. İslam filozoflarına göre mutedil olmak hem bedensel hem de ruhsal sağlık için gereklidir. Örneğin, beden sağlığı organların uyumlu çalışmasına bağlı olduğu gibi, ruhsal sağlık da ahlakî erdemlerin dengeli bir şekilde yaşanmasıyla sağlanır. Bu nedenle, mutedil olan birey aynı zamanda sağlıklı bir birey olarak kabul edilmektedir. Aşırılıklar ve dengesizlikler ise hastalığın ya da ahlakî bozulmanın işaretleri olarak görülür.

Çalışmamızın genel çerçevesi; ahlak felsefesinin temel konuları olan ahlak, erdem ve erdemsizlik kavramlarının ahlakî hastalıklar üzerindeki etkilerinin konu edilmesine dayanacaktır. Buna bağlı olarak ahlakî hastalıkların tıbbi hastalıklarla ilişkisi irdelenecek olup ayrıca erdemsizliklerle de bağlantısına değinilecektir. Hastalık denilince ilk bakışta tıp biliminin sahasına giren bir alan gibi algılansa da ahlakî hastalık konusu tıbbın değil ahlak felsefesinin bir konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple ahlakî hastalık ile tıbbi hastalık arasındaki ayrımı yapmak konumuzun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bunun için de tıbbın ve hastalığın tarihi serüvenini kısaca ele alarak tıbbi hastalık nedir, nasıl oluşur ve tedavisi nasıldır

⁵ İbn-i Sînâ, *El-Kânûn Fi't-Tıbb: Birinci Kitap*, çev. Esin Kâhya, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995), 9-12.

⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 90.

sorularına kısaca yanıt aradık. Bu yanıtlardan yola çıkarak ise ahlakî hastalık durumunun incelemesini yaparak, yukarıda bahsettiğimiz ahlak, erdem ve erdemsizlik kavramlarının ahlakî hastalıklar üzerindeki etkisini inceleme fırsatı bulduk. Böylece ahlakî hastalıkların İslam düşünürleri tarafından ele alınışına dair bazı kanaatlere ulaşmış olduk.

Bizi böyle bir çalışma yapmaya yönlendiren bazı sebepler ise şöyledir:

- Yaşadığımız bu dönemde ahlakî hastalıkların günden güne salgın bir hastalık gibi arttığı fakat yeteri kadar çözüm sağlanamadığı gerçeğiyle yüzleşmemiz ve de ahlak filozoflarının bu meseleyi bundan yüzyıllar önce ele alarak konunun önemiyle ilgili çalışmalar yapmasından ötürü bizim de konuyu ele almamızı elzem kılmıştır.
- Ahlakî hastalıklar ile erdemsizlikler her ne kadar farklı kavramlar bile olsa içeriklerinin özdeşliğini ve benzerliğini ispatlarıyla beraber ortaya çıkarmak.
- İnsan vücudunu oluşturan sıvıların hem tıbbi hem de ahlakî sağlık ve hastalık durumları üzerindeki etkisini tartışmak.
- Bununla beraber mizaç kavramının kişilik, karakter, huy gibi ilk başta akla gelen anlamları dışında tıbbi ve ahlakî hastalıklar konusuyla da ilgili bir içeriğe sahip olması kavram hakkındaki merakımızı celp etmiştir.
- Ayrıca konuyla ilgili bu denli bir çalışmanın bulunmaması da bizi böyle bir araştırmaya yönlendiren diğer bir faktör olmuştur.

Zikrettiğimiz bu nedenlere bağlı olarak mütevazî çalışmamızın konu alanındaki boşluğu gidermesi en büyük arzumuz olacaktır.

Tezimizin ortaya çıkmasındaki bazı amaçlara gelecek olursak bunlar ise şöyledir:

- Ele aldığımız konular, muhtevası itibariyle insan ve toplum yaşamına doğrudan etki eden ve bunları düzenlemeye yönelik unsurlar barındırmaktadır. Bu unsurları daha çok İslam felsefesi bağlamında inceleyerek genel bir perspektif elde etmek istedik.
- Tıbbi bir hastalık ile ahlakî hastalık durumlarının incelemesini yaptığımızda karşımıza çıkan hem tıbbın hem de felsefenin bir konusu olan mizaç

kavramının konumuz bağlamındaki önemini, bedensel ve ahlakî hastalıklarla alakasını tespit etmektir.

- Son ve en önemli amacımız ise birçok İslam ahlakçısının net bir ayrım yapmadığı ahlakî hastalık ile erdemsizlik kavramları arasındaki ilişkiyi ve benzer yönlerini tespit edip konu ile ilgili yapılacak akademik çalışmalara ilham olmaktır.

Araştırmamızın kapsamından bahsedecek olursak; araştırmamızda klasik ve klasik sonrası dönemi esas aldık. Bu dönem, ahlak düşüncesi içerisinde ana çerçeve esas alınarak ahlak felsefesi alanında öne çıkan filozofları ve konumuz açısından zengin içeriğe sahip olanları çalışmamızda ele almayı uygun gördük. Araştırmamızın kapsamı dışında kalanlar ise modern dönem ve bazı ahlakî yaklaşımlardır (nassî ahlak, dinî ahlak ve kelâmî ahlak). Felsefî ahlak dışındaki ahlakî yaklaşımlara ait eserler araştırmamızın içeriğine dahil edilmemiştir.

Ahlakın bazı türleri ya da anlayışları diyebileceğimiz farklı perspektifleri bulunmaktadır. Çalışmamızın ana düşüncesi ve de temel kavramı olan ahlakı, hangi perspektife göre ele aldığımızı ve bu perspektifler arasındaki farkların ne olduğunu açıklığa kavuşturmamız konumuzun kapsamı açısından yerinde olacaktır.

Bu perspektiflerden ilki nassî ahlaktır. Yani bir başka ifade ile Kur'anî ahlak da diyebiliriz. Bu anlayışa göre; Kur'an ve hadislerdeki ahlakî ilkeleri açıklamaya ve bunların temellerini ortaya koyarak ahlak konularına yönelmeye nassî ahlak denir. Bu ahlak türü ilahi vahyi ve hadisleri esas alarak ahlakî ilkeleri naslardan çıkarmaktadır.⁷ 8. ve 9. yüzyılda filozof ve kelmacılar tarafından aklî yöntemlere büyük ölçüde başvurulmadan, doğrudan Kur'an ve hadislerdeki ahlakî öğretiler ve benzer ifadeler üzerine inşa edilerek ortaya çıktığını söyleyebiliriz.⁸

Diğer bir ahlakî perspektif ise kelâmî ahlaktır. Buna anlayışa göre ahlak, İslam düşüncesindeki kelâm ilmi çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu yaklaşımdaki ahlakî değerler, insanın özgür iradesi, Allah'ın iradesi ve kader kavramları ile

⁷ Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 29.

⁸ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 23.

ilişkilendirilmektedir. İnsanın iyi ve kötü davranışlarından sorumlu olduğunu vurgulanmakta ve ahlak daha çok Allah-insan ilişkisi bağlamında tartışılmaktadır.⁹

Başka bir perspektif ise dinî ahlaktır. Bu anlayış da Kur'an'da insan ve insanın evrendeki konumu düşüncesi öne çıkmaktadır. Dinî ahlakın temel ilkeleri arasında Kur'an'a dayanan bir dünya görüşü, kelâmî kavramlar, felsefî içerikler ve az da olsa tasavvuf bulunmaktadır.¹⁰ Ayrıca ahlakî değerlerin ve ilkelerin kaynağını ilahi vahiyde, kutsal metinlerde, peygamber öğretilerinde ve dini öğretilerde bulan bir ahlak anlayışıdır. Bu ahlak sistemi, bireyin ve toplumun davranışlarını Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde düzenlemeyi amaçlar. Dinî ahlakta, ahlakî kurallar, insanın Allah'a kulluk göreviyle doğrudan ilişkilidir.¹¹

Diğer perspektife geçmeden önce, her ne kadar benzer gibi gözükseler de nassî ahlak ile dinî ahlak arasındaki bazı farklara değinmek yerinde olacaktır. Nassî ahlak, Kur'an ve hadislerdeki ahlakî öğretilere sıkı sıkıya bağlı ve yoruma kapalı bir ahlak sistemidir. Yani daha bireysel ve de vahiy merkezlidir. Dinî ahlak ise vahye dayansa bile akıl ve yorumun katkısıyla daha geniş bir çerçevede ahlak anlayışı sunmakta ve toplumsal boyutları da bulunmaktadır. Nassî ahlak, doğrudan Kur'an ve hadis gibi dini metinlere dayanır. Bu ahlak anlayışı, filozofların ya da kelâmcıların akılcı analizlerinden ya da yöntemlerinden etkilenmemektedir. Dinî ahlak da Kur'an ve hadislerden beslenir, ancak ahlakı daha geniş bir çerçevede ele almaktadır. Sadece kutsal metinlerle sınırlı kalmaz; dini gelenek, peygamberlerin hayatı, dini öğretiler ve mezheplerin ahlak anlayışları gibi unsurlar da dini ahlakın bir parçasıdır.

Son olarak bahsedeceğimiz perspektif felsefî ahlak olacaktır. Kısaca açıklayacak olursak; ahlakî değerlerin, kuralların ve kavramların eleştirel bir şekilde sorgulandığı, temellendirildiği ve sistematik olarak incelendiği bir felsefî anlayıştır. Ahlakın kaynağı, doğası ve geçerliliği gibi sorulara yanıt aramakta ve insanın doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi değerler üzerinden yaşamını anlamlandırmasını hedeflemektedir.¹² Bizim çalışmamızda tercih ettiğimiz ahlak türü ise felsefî ahlak olmuştur. Çünkü

⁹ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 55-74.

¹⁰ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 25.

¹¹ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 211-232.

¹² Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 93-100.

araştırmamızın ana içeriği ve kavramlarına dair görüşlerin eleştirel ve sistematik bir şekilde ele alınmasına dayanmaktadır.

Felsefî ahlakın diğer ahlak türleri ile farkına değinecek olursak; nassî ahlak; dini metinlere birebir bağlı kalırken, felsefî ahlak bu tür bağılıkların dışında kalarak sorgulamaya açıktır. Kelâmî ahlak; teolojik tartışmalarla ahlakı ele alırken, felsefî ahlak daha geniş bir evrensel anlayışa sahiptir. Dinî ahlak; ilahi vahiy veya kutsal metinlere dayanırken, felsefî ahlak akıl ve mantığı temel almaktadır.

Çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve bir de sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışmamızın temel konularından olan ahlak, erdem ve erdemsizlik kavramlarının hem sözlük anlamlarına hem de bazı filozofların bunlara ilişkin tanımlamalarına yer vererek kavramların anlamlarını belirginleştirmeye çalıştık. Yine bu bölümümüzde bu kavramların ilk olarak kullanıldığı antikçağ felsefesindeki içeriğine değindikten sonra İslam ahlak felsefesindeki anlamına ve önemine işaret ettik. Bu bölümde elde ettiğimiz en önemli bulgulardan biri şudur: Eflatun ve Aristo'nun erdem kavramı için çizdiği çerçeve ve oluşturduğu içerik felsefe dünyasında genel bir kabul görmüş ve aynı perspektifle ahlak filozoflarının birçoğu tarafından kullanılmış olmasındır.

Çalışmamızın ikinci bölümü iki ana başlıktan oluşmaktadır. Hastalık kavramını daha iyi anlamlandırabilmemiz için tarihsel süreç içerisinde tıbbi hastalığın serüvenini tanımamız gerekmektedir. O nedenle de birinci başlığımızda antik tıp geleneğinde hastalık ve İslam tıp geleneğinde hastalık olgusunu ele alarak hem tıp anlayışlarını hem de hastalıklara yaklaşımlarının tespitini yaptık. İkinci bölümümüzün ikinci başlığında ise önce klasik tıptaki hastalık kavramını sonrasında ise hem tıbbi hastalıklar hem de ahlakî hastalıklar için kullanılan bir kavram olan mizacı ele aldık. Çünkü ahlakî hastalıkların daha iyi tanımlanabilmesi ve anlaşılabilmesi için bu kavrama ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle ikinci bölümümüzde elde ettiğimiz en önemli bulgulardan biri ise hem tıbbi hastalık hem de ahlakî hastalık olgularının vücuttaki sıvılarla doğrudan bağlantılı olmasıdır.

Üçüncü ve son bölümümüz ise dört başlıktan oluşup ilk üç başlıkta ahlakî sağlık ve hastalık olgularını ele alarak (ne olduğu, nasıl oluştuğu, tedavi ve korunma yolları gibi) konu hakkında genel bir analiz yaptık. Son başlıkta ise çalışmamız boyunca elde

ettiğimiz veriler ışığında ahlakî hastalık ile erdemsizlik ve ahlakî sağlık ile erdem durumlarının karşılaştırmasını, benzer yönlerini ve değerlendirmesini gerçekleştirdik. Bu bölümde elde ettiğimiz en önemli bulgu ise ahlakî hastalık ile erdemsizlik ve ahlakî sağlık ile erdem durumları arasında kayda değer bir bağlantı ve özdeşlik bulmuş olmamızdır. Bu tespitimizi ise birçok delil sunarak kuvvetlendirdik.

Çalışmamızın sonuç kısmında ise elde ettiğimiz tüm bulgulara dair özet bir değerlendirmede bulunduk.

2. Araştırmanın Temel Kavramları

Konumuzun temel kavramlarını ifade edecek olursak bunlar; ahlak, erdem ve erdemsizliktir. İlk olarak ahlak kavramına yer vermek istiyoruz. Ahlak, felsefi bir kavram olmanın çok daha ötesinde, insanın melekelerinin davranışlarına yansımalarıyla varlık sahasına çıkan bir olgudur. Yine ahlak hem bireyin hem de toplumun davranışlarını düzenleyen bir disiplinin adıdır ve aynı zamanda felsefenin bir alt disiplini olarak da ele alınmaktadır. Tüm bunlar kavramın sadece felsefe açısından değil birçok açıdan da önemli olduğunu göstermektedir. Biz ise ahlak kavramının felsefi olarak ele alacağız. Bu ifadelerden yola çıkarak -İslam düşüncesindeki- ahlakın genel bir tanımından bahsedecek olursak; ahlak, insanın fiil ve davranışlarının, düşünmeye veya tartışmaya ihtiyaç duymadan, içsel bir alışkanlıkla kolayca gerçekleşmesini sağlayan bir yetenek olarak tanımlanmaktadır.¹³

Ahlakın temelinde yer alan erdem kavramı ise aslında bir üstünlük ve yetkinlik anlamı taşır. Kişide bulunan arzu, öfke ve akıl güçlerinin dengeli kullanımıyla meydana gelen bir orta yolu ifade ederken ve insani değer bakımından yüksek bir dereceyi temsil etmektedir.¹⁴ Bu güçlerin dengeli kullanımı ise akıl gücünün doğru kullanılması ile elde edilmektedir. Böylece erdem, ahlakın temel dayanak noktalarından biri olarak kişinin hem kendisine hem de topluma karşı sorumluluklarını belirleyen önemli davranış şekilleridir.

Erdemsizlik ise erdemin tam tersine kişinin nefsinde bulunan arzu, öfke ve akıl güçlerinin aşırıya kaçmasıyla meydana gelen fiillere denir. Yani erdemden her bir

¹³ Murat Demirkol, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (Ankara: Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), 2018), 19.

¹⁴ Demirkol, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 182.

uzaklaşma ya da sapma erdemsizliği beraberinde getiren bir durum olarak ifade edilebilir.¹⁵ Az önce erdemin tanımında bir denge durumunun varlığından bahsederken erdemsizlikte ise bu dengenin bozulması sonucu davranışlarda ortaya çıkan bir aşırılıktan bahsetmekteyiz.

Erdem, erdemsizlik, ahlak ve ahlakî hastalık kavramları insan yaşamının etik olarak temel taşlarını oluşturmaktadır. Erdemli ve ahlaklı bir yaşam hem birey hem de toplumun sağlığı ve mutluluğu için zaruri birer durumken, erdemsizlik ve ahlakî hastalıklar ise bu durumları tehdit eden davranış türleridir. Bu yüzden çalışmamızın temel kavramları olan erdem, erdemsizlik, ahlak ve ahlakî hastalıklar ayrı bir öneme haizdir. Biz de bu önemden dolayı bu konuyu seçmeyi tercih ettik.

Sonuç olarak; ahlak, erdem ve erdemsizlik kavramları, insanın yaşamını anlamlandırma çabasında birbiriyle yakından ilişkili üç temel unsurdur. Ahlak, bireysel ve toplumsal düzenin temelini oluştururken, erdem bu düzenin inşasında gerekli olan değer ve davranışları ifade eder. Buna karşılık, erdemsizlik ise bireyin ve toplumun dengesini bozan bir unsurdur. Bu noktada, bireylerin ahlakî sorumluluklarını fark etmeleri ve erdemli bir yaşam sürme çabası hem bireysel mutluluk hem de toplumsal huzur için büyük önem taşımaktadır.

3. Teknik Ve Yöntem

Çalışmamızda ele aldığımız kavram ve olguların anlamlarını, yorumlanma biçimlerini, filozofların algılarını incelemek ve tespit etmek amacıyla nitel bir araştırma yöntemini tercih ettik. Çünkü nitel bir araştırma; ele aldığı sorunu derinlemesine inceleyen, yorumlayan ve doğal ortamındaki halini anlamaya odaklanan bir yöntemdir. Bu tür araştırmalar, olay ve olguların meydana geldiği süreçlere dair ayrıntılı analizler yaparak araştırmacının kapsamlı betimlemeler yapmasına olanak tanır.¹⁶

Bu çalışmada, nitel araştırmalar için kullanılan bir yöntem olan fenomenolojik araştırma deseni tercih edilmiştir. Çünkü fenomenolojik araştırma deseni, insanların belirli bir deneyimi nasıl algıladığını ve anlamlandığını anlamaya çalışır. Yani bir

¹⁵ Demirkol, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 195, 196.

¹⁶ Ali Baltacı, “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/2 (2019): 368-370. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>

olayın ya da olgunun bireylerin gözünde nasıl bir anlam taşıdığını derinlemesine incelemektedir.¹⁷ Biz de ele aldığımız felsefî kavram ve olguları, filozofların sübjektif görüşleri doğrultusunda, onların bu kavramlara ilişkin içsel deneyimlerini ve yorumlarını derinlemesine incelemeyi amaçlamaktayız.

Araştırmamızın çalışma grubunu, ele aldığımız kavramlar ve olguları (ahlak, erdem, erdemsizlik, ahlakî hastalık) aynı felsefî düşünce çerçevesinde inceleyen ve bu kavramlara paralel bir şekilde yaklaşan filozofların görüşleri doğrultusunda oluşturduk. Çünkü bu filozoflar, benzer felsefî temellere dayanarak, söz konusu kavramlar hakkında ortak bir perspektif geliştiren ve birbirini tamamlayan anlayışlar sunmuşlardır. Çalışmamızda, bu filozofların düşüncelerini ele alarak, her bir kavramın felsefî bağlamdaki anlamını ve birbirleriyle olan ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Çalışmamızda, verilerin toplanmasında metin analizi, literatür taraması ve kavram analizi yöntemleri kullanılmıştır. Bu yöntemlerle elde edilen veriler, betimsel analiz ile incelenmiş ve elde edilen bulgular doğrultusunda belirlenen felsefî kavramlar ve olgular hakkında anlamlı sonuçlara ulaşılmış, bu sonuçlar felsefî bağlamda tartışılmıştır.

Bireyin yaşamı, kendisi ile toplum arasında sürekli bir etkileşim içerisinde. Bu etkileşimde ahlakî ve erdemli davranışlar, toplumsal düzenin sağlanabilmesi ve mutlu bir yaşam adına elzem niteliktedir. Nitekim bu etkileşim antikçağdan günümüze kadar ahlak ve erdem kavramlarının ahlak felsefesinin en önemli araştırma alanı olmasına da neden olmuştur. Ayrıca erdemsizlik ve ahlakî hastalık durumları hem bireysel hem de toplumsal olarak büyük sorunlara ve yıkımlara neden olacağı için bunlardan korunma ve mücadele yöntemi de bir o kadar önem arz etmektedir. Dolayısıyla iyi bir yaşam için erdemli ve ahlaklı davranışların teşvik edilmesi, erdemsiz ve ahlakî olmayan davranışlarla mücadele edilmesi vazgeçilmez bir durum olmuştur. İşte böyle bir nedenden dolayı biz de çalışmamızda bu durumlar hakkında daha çok İslam filozoflarının görüşleri etrafında literatür taraması yaparak konu hakkında veriler elde ettik. Bu elde ettiğimiz verileri ise karşılaştırmalı bir şekilde analiz ederek bazı nitel bulgulara ulaştık.

¹⁷ Sait Gürbüz, Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe - Yöntem - Analiz)* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017), 111.

4. Literatür Taraması

Araştırmamız İslam ahlak felsefesi alanında ahlakî hastalıkları genel bir perspektif ortaya koyarak incelemesi bakımından ve de ahlakî hastalıkların tıbbi hastalıklarla ve erdemsizliklerle ilişkisini açıklaması bakımından literatürde belirli bir boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Ülkemizde yapılan araştırmalar incelendiğinde ahlakî hastalıkları bu perspektif ile ele alan neredeyse hiçbir çalışma bulunmamaktadır. Şöyle ki, sadece spesifik olarak bazı ahlakî hastalık konuları üzerine çalışmalar yapılmış fakat çalışmamızın içeriği ve muhteviyatı bakımından bu denli bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu durum ise konunun araştırmacılar tarafından göz ardı edildiğini göstermektedir.

Çalışmamızın ana omurgasını oluştururken bazı temel kaynaklardan istifade ettik. Bunlardan ilki Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö. 925) *et-Tıbbu'r-Ruhani*'sidir. Bu eser sadece tıp alanında değil aynı zamanda ahlak, felsefe ve insan psikolojisi üzerine derinlemesine bir içeriğe sahiptir. Yine bu eser adından anlaşılacağı üzere ruhanî tıp anlamına gelir ve aslında insan ruhunun tedavisini konu edinmekte ve ahlakî davranışların uygulanması, kötü davranışların ve ahlakî kötülüklerin tedavisi üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca bu eserde tıp ilmini bedenî ve ruhî olmak üzere iki ayrı dala ayırmıştır. Bedenî tıp, fizyolojik hastalıkların önlenmesi ve tedavisiyle ilgilenirken, ruhî tıp ise ahlakî hastalıklardan korunmayı, bunları tedavi etmeyi ve insanı erdemli hale getirmeyi hedefler.¹⁸ Zikrettiğimiz bu gibi durumlar adı geçen eseri çalışmamız açısından önemli kılmakta ve temel kaynak olarak tercih etmemize neden olmuştur.

Çalışmamızın diğer bir ana kaynağı İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) *Tehzibu'l-Ahlâk*'ıdır. Bu eser ahlak felsefesi denilince ilk akla gelen eserlerden biridir. İslam tasavvuf ve felsefesi alanında yazılmış ilk ahlak kitabı olarak kabul edilmektedir. Nasıl ki Yunanlılar için Aristo'nun *Ethica Nicomachea*'sı özel bir öneme sahipse, İslam dünyası için de *Tehzibu'l-Ahlâk* böyle bir öneme sahiptir.¹⁹ Yine İslam düşünce

¹⁸ Mustafa Çağrı, "Tıbb-ı Rûhânî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:88, 89.

¹⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi / Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022), 12.

dünyasında ahlakın temel konularının ele alındığı ilk sistematik çalışmadır.²⁰ Ayrıca bireysel ve toplumsal ahlakın temellerini detaylı bir şekilde incelemesi, ruhsal dengeye yaptığı vurgu ve eğitimin ahlakî gelişimdeki rolünü öne çıkarması eserin önemini daha artırmaktadır. Bahsedilen durumlardan dolayı bu esere de çalışmamızda temel kaynak olarak yer vermeyi uygun gördük.

Başka bir ana kaynağımız İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *El-Kânûn Fi't-Tıbb*'idir. Bu eseri daha çok "*Tıbbi Bir Olgu Olarak Hastalık Kavramı*" başlığında ele aldık. İbn Sînâ'nın ansiklopedik ve sistematik bir tarzda tıp kitabıdır. İslam tıp tarihinin en büyük eseri olarak kabul edilmektedir.²¹ Hem İslam dünyasında hem de Batı'da tıp tarihinin en önemli ve etkileyici eserlerinden biri olarak görülmektedir. Bu eser, yazıldığı dönemden itibaren yüzyıllar boyunca tıbbi bilgi ve uygulama için bir rehber niteliği taşımıştır. Tıbbi hastalıkların sebeplerini araştırırken çevresel faktörler, bireysel yaşam tarzı, beslenme ve psikolojik durumun önemini vurgulamıştır. Tıp biliminin İslam dünyasında zirveye ulaşmasında büyük bir rol oynamıştır.²² Özellikle tıbbi hastalıkların incelenmesi ve tedavi süreçlerinin ele alınmasından dolayı bu eser çalışmamız açısından ayrı bir öneme sahip olup burada temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Çalışmamızın bir diğer ana kaynağı Nasîruddin Tusî'nin (ö. 1274) *Ahlak-ı Nâsirî*'sidir. Bu eser, insanın ahlakî karakterini oluşturan davranışların, erdemler ve erdemsizliklerin nasıl oluştuğunu ve ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını felsefi olarak açıklamayı, erdemleri geliştirme ve erdemsizliklerden sakınmayı gösterme konusunda önemli bir yere sahiptir. Yine bu eserde beşerî özellikler, karakterler ve alışkanlıklar ayrı ayrı ele alınmış, ruhsal ve manevi hastalıkların tespiti ile tedavi yöntemleri, yani ahlakî koruma ve geliştirme yolları detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu yaklaşım, Ebû Bekir er-Râzî'den itibaren İslam dünyasında benimsenen ve ahlak ilmini "manevi tıp" olarak gören klasik anlayışı devam ettirmektedir. Eser, bu alanda yazılmış Farsça kitapların ilki olmasının yanı sıra günümüze kadar ulaşmış en kıymetli eserlerden biridir. Bu yönüyle, İslam dünyasında ahlak üzerine kaleme alınan daha sonraki birçok

²⁰ Mustafa Çağrı, "Tehzîbü'l-Ahlâk", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40:328.

²¹ Esin Kahya, "el-Kânûn fi't-Tıbb", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:331.

²² Murat Serdar, "İbn Sînâ ve El-Kânûn Fi't-Tıbb Eserinin Orta Çağ Avrupası Tıp Fakülteleri Ders Müfredatlarına Tesiri", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 12 (2020): 77, 78. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usad/issue/55842/773089>

esere hem biçim hem de içerik açısından örnek olmuştur.²³ Eserin birçok yönü çalışmamız açısından da önem arz etmiş olup temel kaynak olarak kullanmamıza neden olmuştur.

Çalışmamızın son ana kaynağı Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 1572) *Ahlak-ı Alâî*'sidir. Osmanlı döneminde kaleme alınmış bu eser, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk* eseriyle temelleri atılan, Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'siyle felsefi anlamda olgunlaşan ve *Celaleddin Devvânî*'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'siyle tasavvufi ve işraki bir boyut kazanan ahlak felsefesi yazım geleneğinin dördüncü halkasını oluşturur. Ayrıca bu eser, Türkçe kaleme alınmış ilk ahlak kitabı olma özelliğine de sahiptir. Sadece İslam ahlak felsefesi alanında değil, aynı zamanda Osmanlı döneminde yazılmış edebiyat, tarih ve şer'i ilimlere dair eserler arasında da önemli bir yere sahiptir.²⁴ Özetle söyleyecek olursak Kınalızâde'nin *Ahlak-ı Alâî*'si, yukarıda bahsettiğimiz ve bizim de temel kaynak olarak kullandığımız İslam ahlak felsefesi eserlerinin bir devamı niteliğinde olduğu için başvurduğumuz bir kaynak olmuştur.

Bu saydığımız ana kaynaklarımız dışında ikincil kaynak olarak birçok farklı kitap, makaleler ve akademik bazı tezlerden de istifade ettik. Ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* maddeleri de başvuru kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

²³ M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Nâsırî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:17, 18.

²⁴ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, çev. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2020), 9, 10.

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLAKÎ HASTALIK KAVRAMININ ZEMİNİ OLARAK AHLAK, ERDEM VE ERDEMSİZLİK KAVRAMLARININ İNCELENMESİ

1.1. Ahlak ve Erdem Nedir?

Erdem kavramı, ahlak felsefesinin en önemli kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ahlaktan ya da ahlakî olan bir şeyden bahsedebilmek için erdemli bir davranışa ya da eyleme ihtiyaç duyulmaktadır. Ahlakı ilgilendiren herhangi bir durum esasında bir eylem olduğuna göre bu eylemin hem teorik hem de pratik bir yönü bulunmalıdır. Bu sebeple erdem hem teorik hem de pratik açıdan başlı başına incelenen felsefî bir kavram olarak ele alınmaktadır. Öyle ki felsefenin bir alt dalı olan ahlak felsefesi klasik geleneklerde önemli ölçüde erdem kavramı üzerine bina edilmiştir denilebilir.

Erdem, sadece klasik felsefe açısından değil aynı zamanda özel olarak İslam felsefesi açısından da büyük bir öneme sahiptir. Böyle bir öneme sahip olması sadece felsefî bir terim olmasından ileri gelmemekte, ayrıca dini olarak da önem arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü İslam dininde ahlakî ilke ve davranışlara çok önem verilmiş olup Kur'an-ı Kerim'de ahlakî emir ve ilkeleri gösteren birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden bazıları şöyledir: “O (muttakiler) ki; bollukta da darlıkta da infak ederler, öfkelerini yutar ve insanları affederler. Allah, muhsinleri/kulluğunu en güzel şekilde yapmaya çalışanları sever.” (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmran, 3/134). Bu ayette üç tane ahlakî davranıştan bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi kişinin Allah yolunda malından ihtiyaç sahiplerine harcama yapması yani yardımlaşmada bulunması, ikincisi öfkesini kontrol edebilmesi, üçüncüsü ise insanları affetmesidir. Diğer bir ayette de “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alasınız diye

size böyle öğüt veriyor.” (Kur’an-ı Kerim, Nahl, 16/90). Burada ise birçok ahlakî davranışa vurgu yapılmakla birlikte bazı ahlaksız davranışlardan uzak durulması da emredilmektedir. Bu ayete baktığımızda adaletli olmak, iyilikte bulunmak, cömert olmak gibi ahlakî davranışlar tavsiye edilirken; edepsizlik, kötülük ve zor kullanma gibi ahlaka aykırı olan bazı davranışların yasaklandığı bildirilmektedir. Başka bir ayette ise “Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır.” buyrulmaktadır. (Kur’an-ı Kerim, Bakara, 2/263). Bu ayette ise insanlara güzel söz söylemenin ve onları bağışlamanın önemine dikkat çekilmektedir. İlgili ayetlerde ve Kur’an-ı Kerim’deki başka ayetlerde ahlaka yönelik birçok tavsiye bulabilmekteyiz. Bu durum bize göstermektedir ki İslam düşüncesindeki ahlak kavramı hem felsefenin hem de dinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında, her iki alanda da ahlaklı olmanın önemi ve gerekliliğinden bahsedilmektedir.

Hiz. Muhammed’in (sav) hayatının her alanında ahlaklı ve erdemli davranışlarda bulunduğunu ve de insanları bu davranışlara yönlendirici birçok hadisi olduğunu bilmekteyiz. Örneğin; “Size doğruluğu (sıdk) tavsiye ederim. Doğrulukla iyilik (birr) bir bütündür ve bu ikisine sahip olanlar cennettir.”²⁵ Görüldüğü üzere Hiz. Peygamber (sav) doğruluk ve iyiliğin birbirinden ayrılmaz bir parça olduğunu ve bu özelliklere sahip olanların dini açıdan mükafatının olacağını tavsiye etmiştir. Başka bir hadiste ise “Ben, ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.”²⁶ demektedir. Burada da her türlü güzel ahlakî davranışın gerekliliği ve önemi vurgulanmaktadır. Diğer bir hadise geldiğimizde “Bana en sevgili olanınız, kıyamet günü de bana mevkice en yakın bulunacak olanınız, ahlakça en güzel olanlarınızdır.”²⁷ ifadesi ile karşılaşırız. Bu hadiste ise ahlakî güzel olanları Hiz. Muhammed’in (sav) daha çok sevdiği ve de mevkice O’na daha yakın olacakları vurgulanmaktadır. Kaydedilen hadislerin tamamı bize göstermektedir ki ahlaklı olmak ya da ahlakî olanı yapmak sadece insani değil aynı zamanda dini de bir vazifedir. Nitekim bu durumun en güzel somut örneği de Hiz. Muhammed (sav)’dir.

Burada zikrettiğimiz bazı ayetler ile Hiz. Muhammed’in (sav) bazı hadisleri ve de örnek hayatı bize göstermektedir ki İslam dini bir ahlak dinidir. Bu yüzden İslam

²⁵ İbn Mâce, Dua, 5; Ahmed bin Hanbel, Müsned, I, 3, 5, 8

²⁶ Ahmed bin Hanbel, Müsned, c. II, s.381; Malik bin Enes, Muvatta, Husnü’l Halk, 8.

²⁷ Tirmizi, Birr, 77.

filozofları erdem ve ahlak kavramına felsefi açıdan olduğu gibi dini açıdan da bakmışlardır. Bu durum kavramın anlamsal çerçevesinin hem felsefi hem de dini olarak yorumlanmasına neden olmuştur.

Erdem kavramının anlamına detaylı olarak yer vereceğiz. Fakat buraya geçmeden önce ahlak kelimesinin anlamına değinmek yerinde olacaktır. Ahlak kelimesini sözlüklerde incelediğimiz kadarıyla genel bir kabul olarak hulk (huy)²⁸ kelimesinden türediğini görmekteyiz. Şimdi ahlak kelimesinin bazı sözlük ve ansiklopedilerdeki anlamlarına değinmek istiyoruz.

İslam ansiklopedisine göre ahlak; “Arapça’da “seciye, tabiat, huy” gibi mânalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. İslami kaynaklarda hulk ve ahlak terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmıştır.”²⁹ Burada daha çok kelimenin kökenine atıf yapılmış olup anlamı dar kapsamlı kalmaktadır. Bu tanım, araştırmamız açısından eksik sayılacaktır. O nedenle farklı kaynaklardaki ahlak kavramının tanımlarına da yer vereceğiz.

Tanzimat dönemi ansiklopedi yazarı, ahlakçı ve tarihçisi olan Ahmet Rıfat’ın (ö. 1895) *Tasvir-i Ahlak*’taki tanımına göre ahlak; “insanın nefsine yerleşmiş olan, düşünceye gerek duyulmaksızın ve kolay bir şekilde ortaya çıkan davranış türüdür.”³⁰ Yani, insanın nefsinden sadır olan olumlu ya da olumsuz her türlü davranışa ahlak diyebiliriz. Türk filozof ve akademisyeni Bedia Akarsu’nun (ö. 2016) *Felsefe Terimleri Sözlüğü*’ne göre ise ahlak kavramı; “Belirli bir zamanda belirli insan gurupları tarafından kabullenmiş olan ve de insanların birbirleriyle ilişkilerini düzene koyan, toplum tarafından kabul gören davranış kurallarıdır.”³¹ Bu tanıma göre ahlak toplumsal bir olgudur. Zamana, döneme ve hatta topluma göre değişkenlik gösterebilir. Türk yazar ve araştırmacı olan Orhan Hançerlioğlu’nun (ö. 1991) *Felsefe Ansiklopedisi*’ne baktığımızda ise şu tanımla karşılaşırız: “Bir topluluğun belirli bir zaman diliminde hem

²⁸ Huy: “Kişinin dirimbilimsel özellikleri ve toplumsal-ekinsel çevre koşulları içinde oluşan, ruhsal etkinliklerini belirleyen, ırasının çöşkusal yanlarının ve genel olarak bireysel özelliklerinin toplamı.” Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1993), 2 (E-I):343.

²⁹ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:1.

³⁰ Ahmet Rıfat, *Tasvir-i Ahlak Ahlak Sözlüğü*, ed. Hüseyin Algül, (İstanbul: Kervan Kitapçılık, Tercüman 1001 Temel Eser), 129.

³¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), 16.

bireysel hem de toplumsal olarak davranış şekillerini belirleyen ve araştıran bilimdir.”³² Buradaki ahlak tanımı ile Bedia Akarsu’nun tanımı birbirine çok benzemektedir. Türk felsefeci, akademisyen ve çevirmen olan Ahmet Cevizci’nin (ö. 2014) *Felsefe Sözlüğü*’nde ise ahlak; “Bir toplumda insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla geliştirilmiş olan kural, ilke ve değerler bütünüdür.”³³ Bu tanımda ise ahlak, daha çok insanların birbirlerine karşı olan davranış şekillerini düzenleyen bir olgu gibi durmaktadır. Felsefe profesörü olan Süleyman Hayri Bolay’ın *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*’nde ise ahlak; “İnsanların ve toplumların zamanla kabullendiği, bireylerin birbirleriyle ve tüm insanlarla olan ilişkilerini düzene koyan kurallar bütünüdür.”³⁴ Buradaki tanımda, ahlakın zamanla hem insanlar hem de toplumlar tarafından benimsenen kurallar bütünü olduğu görülmektedir. Ayrıca bu tanım ile Ahmet Cevizci’nin tanımının birbirine benzediğini söyleyebiliriz.

Ahlak kavramının yukarıda verdiğimiz sözlük ve ansiklopedik anlamlarına baktığımızda bazı sonuçlar çıkarmamız mümkündür:

- Ahlak, bir yönüyle, davranışların insan nefsinden ortaya çıkmasını sağlayan mekanizmanın adıdır.
- Ahlakın, yine başka bir yönüyle hem olumlu hem de olumsuz davranışları kapsayan bir davranış türü olduğunu görmekteyiz.
- Ahlak, bir başka bakış açısına göre ise insani ilişkileri düzene koymak amacıyla toplumlar tarafından geliştirilmiş kurallardır. Buna göre, genel geçer bir ahlak bulunmamakta, bunun yerine bireylerin ve toplumların oluşturduğu her türlü davranış zamanla ahlakî nitelik kazanmakta ve bu nitelik de toplumdaki ahlak kurallarını oluşturmaktadır. Ayrıca, toplumların bazıları ise bu ahlakî kuralları dine de dayandırabilmektedir. Tüm bunlardan hareketle ahlakın, zamana ve döneme göre değişiklik gösterebilen bir şey olarak anlaşılabileceğini de söyleyebiliriz.

³² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1993), 1 (A-D):32.

³³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 16.

³⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 4.

- Tüm bunlar yanında ahlak, belli bir toplumdaki insanların hem bireysel hem de toplumsal olarak davranışlarını ele alan ve inceleyen bir bilim dalının da adıdır.

Ayrıca ahlak kavramına dini perspektifle bakacak olursak Kur'an-ı Kerim'de ahlak kelimesi kullanılmamaktadır. Sadece bazı yerlerde “âdet ve gelenek” anlamında bazı yerlerde ise ahlak manasına gelen ahlakın tekili olan “hulk” kelimesi ile kullanılmaktadır. İslami kaynaklarda hulk ve ahlak kavramları genel anlamda iyi ve kötü davranışları, fazilet ve reziletleri açıklamak için kullanıldığını daha önce ifade etmiştik.³⁵ Her ne kadar ahlak kelimesi Kur'an-ı Kerim'de doğrudan kullanılmasa bile hem Kur'an'ın hem de Hz. Peygamberin (sav) biz insanlara çizdiği rota ahlak üzere olmuştur. Ahlak konusuyla ilgili birçok ayet ve hadisin bulunduğunu zaten yukarıda da söylemiştik.

Ahlakın anlamından sonra ahlak felsefesinin en temel kavramlarından biri olan erdem anlamına yer vermek istiyoruz. İslam felsefesinde erdem, genellikle Arapça bir kelime olan fazilet kavramı ile ifade edilmektedir. İslam Ansiklopedisi'ne göre; “Fazilet kelimesi mastar olarak artmak, fazlalaşmak, üstün olmak; isim olarak ise eksikliğin (naks) zıddı, artık, fazlalık, ihsan gibi” anlamlara gelmektedir.³⁶ Bu tanım erdemın artan ve fazlalaşan bir şey olduğunu ayrıca bünyesinde eksikliği barındırmayan bir özelliğe sahip bulunduğunu göstermektedir.

Ahmet Cevizci *Felsefe Ansiklopedisi*'nde erdemi; “İnsanın kendisinin ve yaptıklarının iyi olmasını sağlayan huyu; kişinin davranışlarında ortaya çıkabildiği gibi doğru ve iyi davranışa götürebilecek ahlakî bir özellik ve de insanı tinsel yönden olgunluğa erdiren ahlakî davranışlar bütünüdür.”³⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanıma göre erdem, insanı ruhsal açıdan yetkinliğe ulaştıran bir olgudur. A. Bâki Güçlü'nün hazırladığı *Felsefe Sözlüğü*'nde erdem; “İnsanı ruhsal olarak belli bir olgunluk seviyesine ulaştıran ahlakî davranışların tamamı, insanın düşüncelerinde ve davranışlarında arzularını ahlakî iyiye yöneltmesi, iyiyi tercih etmesi, kötülükten ise

³⁵ Mustafa Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 30.

³⁶ Mustafa Çağrııcı, “Fazilet”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:268-271.

³⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi* (Ankara: Ebabil Yayınları, 2007), 5:615.

uzak durması.”³⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Ahmed Rifat’ın *Tasvir-i Ahlak*’ındaki erdem tanımı ise şöyledir: “İnsanda bulunan irade, öfke ve şehvet duyguları ölçülü bir şekilde kullanıldığı takdirde hikmet, şecaat, iffet ve tüm bunları kapsayan adalet davranışı ile güzel ahlakın insanda meydana gelme durumudur.”³⁹ Bu tanımda ise insanın davranışlarında ölçülü olması gerektiği, ancak ölçülü olduğu takdirde erdemli davranışların ortaya çıkacağı belirtilmektedir. Dolayısıyla da erdem ile ölçülülük arasında sıkı bir ilişki kurulmaktadır. Bedia Akarsu’nun *Felsefe Terimleri Sözlüğü*’ndeki tanımına göre erdem “İradenin ahlakî olan iyiye ve güzele yönelmesi[nden ve] bireyin ruhsal olgunluğu[ndan]”⁴⁰ ibarettir. Orhan Hançerlioğlu *Felsefe Sözlüğü*’nde erdemi daha çok antikçağdaki görüşlere göre ele almaktadır. Şöyle ki, “Antik Yunanlı düşünürlere göre erdem, en mükemmel iyidir ve insanların gayesi olan mutluluğa ancak erdemle ulaşılabilir. Aristoteles’e göre ise her türlü aşırıktan uzak durmak ve orta yolu tutmaktır.”⁴¹ Bu tanımlara göre ise insanın mutluluğa ulaşması ancak erdemli davranışlardan geçmektedir. Yine Orhan Hançerlioğlu başka bir kitabı olan *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)* isimli kitabında erdem kavramından genişçe bahsetmiş ve kavramı birçok açıdan ele almıştır. Son olarak ise bu tanımlara yer vermek istiyoruz. Öncelikle antikçağ dönemindeki erdem kavramından bahsetmektedir: “Antikçağ felsefesinde erdem, ilk düşünürler tarafından ele alınmış ve yetkin bir vatandaşın özelliği olarak kabul edilmiştir.”⁴² Sonrasında Orta Çağ dönemindeki erdemden bahsetmekte ve “Erdem, tanrının emrini ve isteğini yerine getirmektir”⁴³ cümlesini kaydetmektedir. Daha sonrasında ise yeniçağ dönemindeki erdem kavramına yer vererek “Erdem, kişinin kendisini aşmasıdır. İnsanın kendisini aşması, her daim artan bilginin ve eylemin gerektirdiği bir mecburiyettir.”⁴⁴ demektedir. Kaydedilen tanımlar bize göstermektedir ki erdem, üstün ve yetkin bir vatandaşın davranış şekli olup, bu özelliklere sahip olmayan kişilerde bulunmayan bir meziyettir. Ayrıca erdem, Orta Çağ’da dini bir anlam kazanarak Tanrı’nın buyruklarını yerine

³⁸ A. Bâki Güçlü vd., *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 479.

³⁹ Ahmed Rifat, *Ahlâk Sözlüğü Tasvir-i Ahlâk*, ed. Hüseyin Algül, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021), 79.

⁴⁰ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 68.

⁴¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1993), 81.

⁴² Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2 (E-I):64.

⁴³ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2 (E-I):65.

⁴⁴ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2 (E-I):65.

getirme olarak kabul edilmişken, sonrasında tanrısal tanımdan uzaklaşarak kişinin kendisini aşması, gelişen ve değişen hayat şartlarına ayak uydurması olarak kabul edilmiştir.

Bu tanımlardan hareketle erdem ile ilgili birkaç çıkarımda bulunmak yerinde olacaktır. Erdem, farklı yönleri dikkate alındığında;

- Bir fazlalıktır, artan ve eksik olmayan niteliklere sahiptir.
- İnsanın yaptıklarının iyi olmasını sağlayan bir huydur ya da insanı iyi davranışlara götüren bir melekedir.
- İnsanı ruhsal yönden rahatlığa ve olgunluğa ulaştıran ahlakî davranışların bütünüdür.
- İnsanın arzu ve isteklerini ahlakî olan şeylerden, iyi ve güzelden yana kullanması, bu yönde tercihlerde bulunması ve her türlü kötülükten uzak durmasıdır.
- Kişinin her türlü arzu ve isteklerinde ölçülü olması ve aşırıya kaçmamasıdır.
- Mutluluğa ulaşma yoludur.

Erdem kavramının sözlük ve ansiklopedik açıklamalarından sonra şimdi ise bazı filozofların bu kavram hakkındaki tanımlarına yer vereceğiz. Bilindiği üzere erdem kavramı, felsefe tarihi boyunca filozofların yoğun ilgisine mazhar olmuş, sürekli olarak incelenmiş ve çeşitli teorik yaklaşımlarla yeniden yorumlanmıştır. Sistematik felsefi düşüncenin ortaya çıktığı Antik Yunan döneminden itibaren bu kavramın felsefi tartışmalarda merkezi bir yer tuttuğu gözlemlenmektedir. Antik Yunan'ın önde gelen filozoflarından Sokrates (m.ö. 399), erdemi temel olarak bilgiyle ilişkilendirmiştir. Sokrates'in bu bağlamda bilgiyle kastettiği, bireyin davranışlarını ve karakterini yönlendiren, mutluluk sağlayan unsurların ve bunların kökeninin farkında olmasıdır. Erdem ile bilginin bu şekilde özdeşleştirilmesi dolayısıyla Sokrates, hangi şeylerin doğru olduğunu bilen birinin doğru olanı tercih edeceğini ve kimsenin bile bile kötülük yapmayacağını da ifade etmektedir. Böylece tüm erdemlerin bilgiden, tüm kötülüklerin de bilgisizlikten doğacağını söylemiş olmaktadır.⁴⁵ Bu bakış açısına göre, erdem, bireyin kendine has ve doğasına uygun olanı hayata geçirmesini ve potansiyelini en üst

⁴⁵ Hüseyin Karaman, *Ebü Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 30.

düzeyde gerçekleştirmesini mümkün kılan bir mükemmeliyet durumudur.⁴⁶ Bu yetkinlik, bireyin kendi varlığını tanımasını, hangi durumların kendisini korkutacağını ve hangi durumlara karşı kayıtsız kalacağını, neye yönelmesi gerektiğini ve hangi şeylerden uzak durması gerektiğini anlamasına olanak sağlar.⁴⁷ Öyleyse Sokrates’e göre, kötülüklerin temelinde cehalet yatmaktadır. İnsan, mutluluğun gerçek mahiyetini kavradığında, doğal olarak onu arzulayacaktır. Ancak mutluluğa ulaşabilmesi, bireyin kendi iç dünyasıyla uyum içinde olmasını gerektirir. İçsel uyumu sağlayan bir birey, iyiyi ve doğruyu gerçekleştirebilmek adına davranışlarını bilinçli bir şekilde yönlendirme eğilimindedir. Bu durum ise bireyi erdemli eylemlere yönlendiren bir temel oluşturur.⁴⁸

Antikçağın önemli düşünürlerinden bir diğeri Sokrates’in öğrencisi olan Eflatun’dur (m.ö. 427-347). O, mutluluğu insanın doğal gayesi ve en yüksek iyi şeklinde ele almaktadır. Mutluluğun erdeme, erdemin ise nefis anlayışına bağlı olduğunu dile getirmektedir. Buna göre, insan nefsinin şehvet, öfke ve akıl olmak üzere üç gücü bulunmaktadır ve bunlarla irtibatlı biçimde de bilgelik, yiğitlik (şecaat) ve iffet (itidal) erdemleri ortaya çıkmaktadır. Eflatun ayrıca adalet erdeminden de bahsederek mutluluğa ulaşmak için adaletin kaçınılmazlığına vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak Eflatun; erdemli davranışlarda bulunan kişinin mutlu olacağını bu mutluluğun ise nefsin kontrol edilmesi, sağlıklı ve adaletli olmasıyla ilgili olacağını dile getirmektedir. Ayrıca mutsuzluğun ise erdemsizliklerden yani arzuların, haz ve elemelerin dengesiz şekilde olmasından, insanın kendini kontrol edememesi ve adaletsizlik gibi durumlardan kaynaklandığını dile getirmektedir.⁴⁹

Erdem kavramını sistematik bir şekilde inceleyen ilk düşünürlerden biri de Aristoteles’tir (m.ö. 322). Aristoteles, erdemi, “bir varlığın kendisine özgü işlevini en

⁴⁶ Uğur Köksal Odabaş, “Eudaimonia’nın Sokratik Görünümü: Erdem Bilgidir ve Hiç Kimse Bilerek Kötülük Yapmaz”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23/1 (2019): 97. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/672442>

⁴⁷ Hasan Ocak, “Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlaman İlkçağ’dan Ortaçağ’a Evrimi”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (2011): 80. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/803716>

⁴⁸ İbrahim Agah Çubukçu, “Erdem Üzerine”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 5 (1982): 69. https://isamveri.org/pdf/drg/D00004/1982_5/1982_5_CUBUKCUA2.pdf

⁴⁹ Karaman, *Ebû Bekir Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, 30, 31.

yetkin biçimde yerine getirebilme durumu” olarak tanımlar.⁵⁰ Aristoteles, bu tanımının ardından erdemi kategorilere ayırarak daha ayrıntılı bir şekilde analiz etmiştir. Ona göre, insanın erdemli bir yaşam sürüp sürmemesi tamamen kendi iradesine bağlıdır. Bunun nedeni, insanın akıl sahibi bir varlık olması ve bu yönüyle bitkiler ya da hayvanlardan farklılık göstermesidir. İnsan, akıl yetisi sayesinde bir amaca, bir gayeye ve belirli hedeflere sahip olabilir. Bu hedeflere ulaşmak için çaba gösterir, mücadele eder ve bunları gerçekleştirebilme potansiyelini taşır.⁵¹

Aristoteles’e göre, yaşamın nihai amacı haz almak değildir; asıl amaç, erdemli bir yaşam sürdürmektir. Erdemli eylemler, akıl ile uyumlu olmalıdır, çünkü bu tür davranışlar insanı mutluluğa ulaştırır. Bu nedenle, yalnızca erdemin ne olduğunu bilmek yeterli değildir; aynı zamanda erdeme sahip olmak da gerekir. Erdeme sahip olmanın yolu ise erdemli eylemleri hayata geçirmektir. Ancak burada önemli bir nokta, erdemli davranışların süreklilik arz etmesidir. Bu süreklilik, bu tür davranışların alışkanlık haline gelmesiyle sağlanabilir.⁵²

Aristoteles’in düşünce sisteminde öne çıkan temel kavramlardan biri ölçülülüktür. Ona göre, ahlakî eylemlerin temeli akıldır ve akıl, davranışlarını ne aşırılığa ne de eksikliğe sapmadan dengeli bir biçimde yönlendirmelidir. Bu nedenle, ölçülü olma, ahlakî davranışların en belirgin ve vazgeçilmez niteliği olarak kabul edilir.⁵³ Özetle, erdem, ölçülü davranışın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Çünkü ölçülü olmak, aşırılıktan kaçınmayı ve dengeyi gözetmeyi gerektirir. Örneğin, cimrilik ile savurganlık arasındaki denge eli açıklığı, korkaklık ile düşüncesiz cesaret arasındaki denge ise yiğitliği erdemli bir tutum haline getirir. Bu kavram, Antik Yunan’da yalnızca bireysel erdemle sınırlı kalmamış, aynı zamanda siyaset, ahlak ve vatandaşlık gibi pek çok farklı alanda da kullanılmıştır.⁵⁴

İslam düşünce dünyasında da erdem kavramı, tıpkı Antik Yunan’da olduğu gibi, önemli bir yer tutmaktadır. İslam filozofları, bu kavramı Antik Yunan felsefesinden devralmış ve kendi kültürel ve dini bağlamları çerçevesinde yeniden yorumlamışlardır.

⁵⁰ Ocak, “Bir Ahlak Felsefesi Problemi”, 80.

⁵¹ Ocak, “Bir Ahlak Felsefesi Problemi”, 89.

⁵² İbrahim Agah Çubukcu, “Erdem Üzerine”, 69.

⁵³ Hümeýra Özturan, *Ahlâkın Kaynağına Dair Felsefî Teoriler ve Tıp Ahlâkı* (İstanbul: Betim Kitaplığı, 2017), 12.

⁵⁴ Ocak, “Bir Ahlak Felsefesi Problemi”, 81.

Bu süreçte, birçok İslam düşünürü, Antik Yunan filozoflarının görüşlerini kendi düşünce sistemleriyle harmanlayarak erdem kavramına ilişkin özgün yaklaşımlar geliştirmiştir.

İslam ahlak felsefesine ilişkin modern çalışmalarda da erdem kavramı önemli bir yer tutar. Erdem ya da fazilet, insanın arzu, öfke ve akıl güçlerini aşırılıklardan uzak, dengeli bir şekilde yönetmesiyle ortaya çıkan bir niteliktir. Bu, ifrat ve tefrit uçlarından kaçınıp orta yolu benimseyerek hareket etmeyi gerektirir. İnsan bünyesindeki arzu ve öfke güçleri, hayvani nefisten kaynaklanır ve varoluşumuzu sürdürebilmek için bu güçlerden yararlanmak zorundayız. Ancak, akıl bu güçleri kontrol altına alıp dengelediğinde, erdem kavramı anlam bulur ve hayata geçer.⁵⁵

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî (ö. 252/866) temel erdemleri Eflatun'da da görüldüğü üzere hikmet, necdet (yiğitlik) ve iffet olarak kabul etmektedir. Kindî'ye göre bu erdemlerin açıklamaları ise şöyledir: Hikmet, varlık ve eşyayla ilgili bilgi sahibi olmaktır. Necdet, yapılması lazım olan şeyleri yapmak ve olmaması gereken şeyleri de önlemek için ölümü göze alarak cesaret göstermedir. Bu erdeme daha sonraki filozoflar şecaat adını vermişlerdir. İffete gelecek olursak, beden muhafazası ve ilerleme göstermesi için lüzum olan şeyleri yapmak, lüzumsuz olanlardan da uzak kalmaktır. Bu açıklamalarından yola çıkarak Kindî, temel erdemlerin ifrat ve tefrit şeklindeki uçların ortası olduğunu belirtmiş; her faziletin bir denge/itidal olduğunu söyleyerek hem fazlalık olsun hem de eksiklik tüm aşırılıkları rezilet olarak kabul etmektedir. Ayrıca o, diğer bütün ahlakçıların kullandığı dördüncü temel erdem için adalet kavramını tercih etmemiştir. Bunun yerine adalet kelimesinden türemiş olan itidali kullanmıştır.⁵⁶

Abbasi Devleti'nin son zamanlarında ortaya çıkan İhvân-ı Safâ felsefe topluluğuna göre, insanın ahlakî özelliklerinin kaynağı dört ilkeye dayanmaktadır. Bunlar:

- 1- Ahlât-ı erbaa: Vücutta bulunan kan, balgam, sarı safra ve kara safra sıvılarının ahlakî davranışlarda etkili olduğunu düşünmüşlerdir. Ahlât-ı erbaa

⁵⁵ Demirkol, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 181.

⁵⁶ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 131.

konusunu çalışmamızın “*Hastalığın Temeli Olarak Mizaç*” başlığında daha ayrıntılı işleyeceğimizden dolayı burada detaylı bir şekilde anlatmadık.

- 2- Doğal çevre şartları: Doğal ve coğrafi çevrenin ayrıca iklim yapısının ahlak ve mizaçlar üzerinde etkili olduğunu; sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk olan yerlerde yaşayan insanların ahlât-ı erbaasında değişikliğe uğramakta bunun da insanın ahlakî özelliklerine tesir ettiğini söylemişlerdir.
- 3- Burçların hükümleri: Yıldızların ruhânî değeri olduğunu ve yeryüzünde olan şeyleri yıldızların etkisine bağlamışlardır. Yani yıldızların ve burçların insanın ahlak ve tabiatı üzerinde tesiri olduğu ifade etmişlerdir.
- 4- Sosyal çevre ve telkinler: İnsanın ailesi, içinde yaşadığı çevresi, öğretmenleri ve eğitmenleri onun ahlakının şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir.⁵⁷

Ayrıca İhvân-ı Safâ fazilet ve reziletleri oluşturan nefsin üç gücü bulunduğunu söylemiştir. Bunlar nebâtî/şehvânî nefis, hayvânî/gadabî nefis ve insanî/nâtık nefstir. Nebâtî/şehvânî nefis insanın yeme-içmesi, hayvânî/gadabî nefis cinsel ilişki, insanî/nâtık nefis ise bilgi, sanat ve itibar kazanımıyla ilgilidir.⁵⁸

Erdem kavramı üzerine yorum ve analizlerde bulunan İslam filozoflarından bir diğeri de İbn Miskeveyh'tir (ö. 1030). Ahlak felsefesi denilince hiç şüphe yok ki ilk akla gelen isimlerden biridir. İbn Miskeveyh'in, özellikle erdem ve fazilet anlayışıyla ilgili düşüncelerinde, Eflatun ve Aristoteles başta olmak üzere bazı Yunan filozoflarının etkisinin belirgin olduğu kabul edilmektedir.⁵⁹ İbn Miskeveyh, İslam düşünce geleneğinde ahlak konularına özel bir önem atfeden ve “ahlak filozofu” olarak tanınan önemli bir düşünürdür. Ahlak alanındaki en değerli eserlerinden biri, *Tehzîbu'l-Ahlak* adlı çalışmasıdır.⁶⁰ Bu eser aynı zamanda İslam felsefesi alanındaki ilk ahlak kitabı olma niteliği de taşımaktadır. Nasıl ki Yunanlılar için Aristoteles'in *Ethica Nicomachea*'sı özel bir öneme sahipse Müslümanlar için de *Tehzîbu'l-Ahlak* özel bir öneme sahiptir.⁶¹ Erdem, ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri olarak, İbn Miskeveyh'in üzerinde önemle durduğu konular arasında yer alır. İslam düşünce dünyasında ahlakî erdemleri en ayrıntılı ve kapsamlı şekilde ele alan düşünürlerin

⁵⁷ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 157, 158.

⁵⁸ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 159.

⁵⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 11.

⁶⁰ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 213.

⁶¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 10.

başında gelir.⁶² Ona göre erdem, her varlığın kendi tabiatına uygun şekilde hareket etmesi ve insanın akıl rehberliğinde doğru ve uygun davranışları tercih etmesiyle gerçekleşir.⁶³

İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak* adlı eserinin başlangıcında, kitabını yazma amacını açıklayarak okuyucularına güzel ahlaka ve erdemli davranışlara ulaşmanın yollarını öğretmeyi hedeflediğini belirtir. Bu bağlamda, erdeme ulaşma yöntemlerini İbn Miskeveyh şu şekilde ifade etmektedir:

[...] Öncelikle nefislerimizin ne ve nasıl bir şey olduğunu ve niçin yaratıldığını bilmemizdir. Yani nefislerimizin mükemmelliğini, amacını ve gereği gibi kullandığımız takdirde bu yüksek dereceye ulaşmamızı sağlayan güç ve melekelerini, bu düzeye ulaşmamıza engel olan şeyleri, kurtuluşa ermesi için nelerin nefislerimizi temizleyeceğini, nelerin onları kötülükle örterek zarara sürükleyeceğini bilmektir.⁶⁴

İbn Miskeveyh, bu ifadeleriyle insanın öncelikle kendi nefisini tanıması ve onu kontrol altına alması gerektiğini vurgulamaktadır. Nefsini doğru bir şekilde yöneten bireyin, erdemli ve faziletli davranışları kazanabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca, bu hedefe ulaşabilmek için bireyin, kendisine engel teşkil eden unsurlardan uzak durmasının önemine dikkat çekmektedir.

İbn Miskeveyh, nefsi üç temel güç üzerinden tanımlar: Akıl yürütme, arzu etme ve öfke gücü. Bu güçler, bireyin ahlakî karakterini şekillendiren temel unsurlardır. Akıl yürütme gücüne *melekî güç*, arzu gücüne *behimî güç* ve öfke gücüne *sebu'î güç* adını vermiştir. Bu güçler, doğru bir denge içinde yönlendirildiğinde temel erdemler ortaya çıkar. Ona göre, melekî nefis olan düşünen nefis, eylemlerinde dengeyi koruyup ifrat ve tefrit uçlarına sapmazsa, bu gücün sonucunda hikmet erdemi ortaya çıkar. Behimî nefis, yani arzu gücü, denge içinde kalır ve düşünme gücüne tabi olur, aynı zamanda ifrat ve tefritten uzaklaşıp arzularına boyun eğmezse, bu durumda iffet erdemi şekillenir. Sebu'î nefis, yani öfke gücü, dengeli bir şekilde yönetilir, aşırılıklardan kaçınır ve düşünme gücünün kontrolü altında hareket ederse, bu gücün sonucu olarak yiğitlik erdemi ortaya

⁶² Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 232.

⁶³ Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh'de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)*, 1/2 (2016): 14.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/226568>

⁶⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 18.

çıkarak. Bu üç erdemın birbirleriyle uyumlu ve dengeli bir ilişki içinde olması ise daha üst bir erdemi, adalet erdemini doğurur. Adalet, bu güçlerin mükemmel bir dengede işlev görmesinin doğal bir sonucudur.⁶⁵

İbn Miskeveyh, erdemleri dörde ayırmıştır. Bunlar; hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet. Hikmet, düşünme ve ayırt etme yetisine sahip nefsin erdemidir. Bu erdem, varlıkları oldukları gibi anlamayı ve bilmeye yönelik bir bilgi kapasitesini temsil eder. İffet, arzu gücüne ilişkin bir erdemdir. İnsanın arzularını akıl yoluyla kontrol etmesi ve doğru olanı tercih etmesiyle bu erdem ortaya çıkar. Yiğitlik, öfke gücüyle bağlantılı bir erdemdir. Bu erdem, insanın öfke gücünü düşünen ve ayırt eden nefse boyun eğdirmesi ve tehlikeli durumlarda aklını uygun şekilde kullanmasıyla oluşur. Adalet, nefsin temel ve bütünleyici bir erdemidir. Hikmet, iffet ve yiğitlik erdemlerinin dengeli bir biçimde bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Adalet, nefsin farklı güçlerinin uyum içinde çalışmasını ve ayırt edici akla itaat etmesini ifade eder. Adalet, bu üç erdemın ahenkli bir şekilde birleşmesi sonucu oluşan nihai bir erdem olarak, bireyin ahlakî dengesi ve olgunluğunun göstergesidir.⁶⁶

İbn Miskeveyh, dört temel erdemın (hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet) her birinin altında daha ayrıntılı alt erdemlerin bulunduğunu belirtmiştir. Bunlar:

- Hikmet erdemının alt faziletleri: Zekâ, hatırlama, akletme, çabuk anlama, anlama gücü, zihin açıklığı ve kolay öğrenme yeteneği.⁶⁷
- İffet erdemının alt faziletleri: Utanma, sükûnet, sabır, cömertlik, özgürlük (hür olma), kanaat, yumuşak huyluluk, düzenlilik, iyi davranış, barışseverlik, ağırbaşlılık ve kötülüklerden sakınma.⁶⁸
- Yiğitlik erdemının alt faziletleri: Nefis büyüklüğü, cesaret (gözüpeklik), yüksek hedeflere sahip olmak (büyük himmet sahibi olmak), sebat, sabır, yumuşaklık, sükûnet, yüreklilik ve zorluklara katlanma.⁶⁹

⁶⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 33, 34.

⁶⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 35.

⁶⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 36.

⁶⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 37, 38.

⁶⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 38, 39.

- Adalet erdeminin alt faziletleri: Dostluk, ülfet (samimi ilişki kurma), yakınlarla ilişkiyi sürdürme, ödüllendirme, iyi muamele, sorumluluğu güzelce yerine getirme, sevgi ve dindarlık.⁷⁰

Bu ayrıntılı sınıflandırma, İbn Miskeveyh'in erdem kavramını ne kadar derinlemesine ele aldığını ve erdemleri bireyin ahlakî gelişimiyle nasıl ilişkilendirdiğini göstermektedir.

Erdemler, aşırılığın (ifrat) ve eksikliğin (tefrit) yol açtığı olumsuzlukların dengelenmesiyle ortaya çıkan ahlakî niteliklerdir. Bu bağlamda, erdemin doğru bir şekilde anlaşılması, onun zıt yönlerini de tanımayı zorunlu kılar. İbn Miskeveyh'e göre dört temel erdemin karşıtları ise şu şekilde sıralanabilir: Hikmetin aşırıya kaçması sefihlik, yetersiz kalması ise akılsızlık ya da aptallık olarak tanımlanır. İffet, aşırılık durumunda açgözlülüğe, eksiklik durumunda ise gevşekliliğe dönüşür. Yiğitlik, gereksiz cesaret veya gereksiz yere atılganlık durumunda aşırılığı, korkaklık durumunda ise eksikliği ifade eder. Adalet ise aşırılık gösterdiğinde zalimlik veya haksızlık yapma, yetersiz kaldığında ise haksızlığa uğrama durumlarına dönüşür.⁷¹

Erdem kavramı üzerine düşünceleri ele alınacak bir diğer İslam filozofu Nasîruddin Tusî'dir (ö. 1274). Matematik, tıp, astronomi, felsefe ve psikoloji gibi farklı disiplinlerde önemli eserler kaleme alan bu büyük düşünür, felsefi görüşlerinde ağırlıklı olarak İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış ve meşşâî (Aristotelesçi) geleneği benimsemiştir. En tanınmış eserlerinden biri olan *Ahlak-ı Nâsırî*, ahlak, aile yönetimi ve devlet yönetimi (siyaset) gibi felsefenin temel alanlarına dair kapsamlı bir inceleme sunmaktadır.

Nasîruddin Tusî'nin düşünce dünyasında erdemler, özellikle adalet erdemi, son derece önemli bir yere sahiptir. Adalet kavramını erdem anlayışının merkezine yerleştiren Tusî, insanın nefsinin üç temel kuvvesi olduğunu ifade eder. Bu kuvvetler, ahlakî ve erdemli bir yaşamın yapı taşlarını oluşturur. Bu kuvvetlerden ilki, melekî nefs, yani düşünme ve akıl yürütme yetisidir. İkincisi, yırtıcı nefs, diğer bir ifadeyle öfke ve

⁷⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 40, 41, 42.

⁷¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 42-45.

mücadele gücünü ifade eden gazabi kuvvedir. Üçüncüsü ise, hayvani nefis, yani arzular ve bedensel dürtülerle ilişkili olan şehvânî kuvvedir.⁷²

Tûsî'ye göre, düşünen nefis, dengeli bir şekilde hareket edip hakikate yöneldiğinde ve cehaletten uzak durduğunda, ilim erdemi ortaya çıkar. Bu erdem, zamanla hikmet erdeminin oluşmasına zemin hazırlar. Aynı şekilde, yırtıcı nefis dengede tutulduğunda hilm (yumuşaklık ve itidal) erdemi gelişir ve bu durum yiğitlik erdeminin temellerini oluşturur. Hayvani nefis dengede kaldığında ise iffet erdemi meydana gelir, bu da nihayetinde cömertlik erdeminin doğmasına yol açar. Tûsî'ye göre, burada sıralanan ilim, hilm ve iffet erdemleri birbiriyle uyumlu olduğunda, bu birliktelik daha yüksek bir erdemin ortaya çıkmasını sağlar. Bu üst erdeme adalet erdemi adı verilir ve tüm diğer erdemlerin dengeli bir sentezi olarak tanımlanır.⁷³

Tûsî, dört temel erdemin her birinin altında birçok alt erdem bulunduğunu ifade etmiş ve bu alt erdemlerden sıkça kullanılan bazılarına özellikle vurgu yapmıştır. Bunlara değinecek olursak:

- Hikmet erdemi, yedi alt erdeme sahiptir: Zekâ, hızlı kavrayış, zihinsel açıklık, öğrenme kolaylığı, doğru akıl yürütme, güçlü hafıza ve hatırlama yeteneği.⁷⁴
- Yiğitlik erdemi, on bir alt türe ayrılmaktadır: Nefs büyüklüğü, cesaret, yüksek hedeflere yönelme (yüce gayelilik), sebat, yumuşak huyluluk (hilm), soğukkanlılık, cesaretli olma (gözü peklilik), dayanıklılık, tevazu, hamiyet ve zarafet (incelik).⁷⁵
- İffet erdemi, on iki alt erdemi içerir: Haya, yumuşak başlılık, iyi huy (güzel gidişat), iç huzur (kendisiyle barışık olma), dinginlik, sabır, kanaatkârlık, ağırbaşlılık, kötülüklerden kaçınma (sakınma), düzenlilik, özgürlük (hürriyet) ve cömertlik.⁷⁶
- Adalet erdemi, on iki alt erdeme sahiptir: Dostluk, uyum (ülfet), sadakat (vefa), merhamet (şefkat), akrabaları gözetme, ödüllendirme (mükâfat), iyi

⁷² Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 89.

⁷³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 89, 90.

⁷⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 93.

⁷⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 93, 94.

⁷⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 94, 95.

ilişkiler, adaletli karar verme (güzel yargı), sevgi dolu yaklaşım (sevecenlik), teslimiyet, tevekkül ve ibadet.⁷⁷

Bu ayrıntılı sınıflandırma, Tûsî'nin erdemleri sadece genel kavramlar olarak değil, aynı zamanda bireyin ahlakî ve toplumsal yaşamına yansıyan somut nitelikler olarak ele aldığını göstermektedir.

Çalışmamızda görüşlerine değineceğimiz bir diğer isim, Osmanlı dönemi önemli düşünürlerinden biri olan Kınalızâde Ali Çelebi'dir (ö. 1572). Kaynaklarda, çeşitli disiplinlerde derin bilgi sahibi olduğu belirtilmiş ve özellikle tefsir, fıkıh, felsefe, matematik, belâgat ve inşâd⁷⁸ gibi alanlarda uzman bir düşünür olarak tanınmıştır. Kınalızâde, Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde eserler kaleme alarak döneminin entelektüel birikimine katkıda bulunmuştur.⁷⁹ Kınalızâde Ali Çelebi'nin en önemli eserlerinden biri, Türkçe olarak kaleme aldığı *Ahlak-ı Alâî*'dir. Bu eser, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlak*'ı ile başlayıp Nasîruddin Tusî'nin *Ahlak-ı Nâsırî*'si ile devam eden düşünce geleneğinin önemli bir parçasını oluşturur. Kınalızâde, Farsça ve Arapça eser yazma yetkinliğine sahip olmasına rağmen, *Ahlak-ı Alâî*'yi Türkçe olarak kaleme almış ve bu tercihiyle Osmanlı Devleti'nin ihtişamına layık bir eser ortaya koymayı hedeflemiştir.⁸⁰

Kınalızâde Ali Çelebi'nin düşünce sisteminde de İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tusî'de olduğu gibi, erdem kavramına ve dört temel erdeme dair bir anlayıştan söz etmek mümkündür. Kınalızâde'ye göre insan nefsinin iki temel gücü bulunmaktadır. Bunlardan ilki, idrak edici güç olup akıl yürütme ve düşünsel meseleleri kavrama yetisine sahiptir. İkincisi ise, hareket ettirici güç olarak bedensel hareketleri gerçekleştiren mekanizmadır. İdrak edici güç, ikiye ayrılır; teorik güç ve pratik güç. Hareket ettirici güç ise yine ikiye ayrılır; şehvi güç ve yırtıcı güç. Bu dört güç, insanın çeşitli fiillerini şekillendiren temel unsurlar olarak görülmektedir. Bu bağlamda, insanın fiillerinin bu güçlerden kaynaklanarak dengeli (itidalli) bir şekilde ortaya çıkması durumunda, bu davranışları şekillendiren huy erdem olarak adlandırılır. Ancak, bu

⁷⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 96, 97.

⁷⁸ İnşâd: "Topluluk karşısında usulüne uygun şiir okuma." Bkz. İskender Pala, "İnşâd", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22:342.

⁷⁹ Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25:416,417.

⁸⁰ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 9.

fiillerin dengeden saparak aşırılığa (ifrat) ya da eksikliğe (tefrit) yönelmesi durumunda ise, ortaya çıkan huy erdemsizlik olarak tanımlanır.⁸¹

Kınalızâde'ye göre, insan eylemleri farklı kuvvelerden dengeli bir biçimde kaynaklandığında, bu eylemleri yöneten çeşitli erdemler ortaya çıkar. Teorik kuvve, eylemleri dengeli bir şekilde şekillendirdiğinde bu duruma hikmet adı verilir. Pratik kuvve, eylemleri uyumlu ve dengeli bir şekilde yönlendirdiğinde, bu durum adalet erdemi ifade eder. Şehevi kuvve, itidal içerisinde hareket ettiğinde ortaya çıkan huy, iffet olarak adlandırılır. Son olarak, gazabi kuvve, eğitilip kontrol altına alındığında, bu kuvveden kaynaklanan dengeli eylemleri düzenleyen erdem ise şecaat (cesaret) olarak tanımlanır.⁸²

Kınalızâde'ye göre, dört temel erdemin her biri, çeşitli alt erdemler aracılığıyla daha ayrıntılı şekilde açıklanabilir:

- Hikmet erdeminin yedi alt unsuru şunlardır: Zekâ, hızlı kavrayış, zihinsel açıklık, öğrenme yeteneği, sağlıklı düşünme, güçlü hafıza (ezberleme) ve hatırlama becerisi.⁸³
- Yiğitlik erdeminin on bir alt unsuru bulunmaktadır: Yüce gönüllülük (yüce ruhluluk), cesaret, yüksek amaçlara yönelme (yüksek gayelilik), kararlılık (sebat), yumuşak huyluluk, soğukkanlılık, gözü peklik (şehamet), dayanıklılık (tahammül), tevazu, onurluluk (hamiyet) ve şefkatli bir tutum (yumuşak kalplilik).⁸⁴
- İffet erdeminin on iki alt unsuru şunlardır: Hayâ, nezaket, doğru yönelme (güzel yöneliş), uzlaşmacı bir tavır (barışçıl olma), sükûnet, sabır, kanaatkârlık, ağırbaşlılık (vakar), takva, düzenlilik (intizam), özgürlük (hürriyet) ve cömertlik.⁸⁵
- Adalet erdeminin on iki alt unsuru ise şu şekilde sıralanabilir: Dostluk, uyum (birlik), sadakat (vefa), merhamet (şefkat), akrabaları gözetme (sılayırahim), ödüllendirme (mükâfat), olumlu ilişkiler kurma (iyi ilişki), adil karar verme

⁸¹ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 82-83.

⁸² Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 83.

⁸³ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 86.

⁸⁴ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 86-88.

⁸⁵ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 89, 90.

(güzel yargı), sevgi dolu yaklaşım (sevimlilik), teslimiyet, tevekkül ve ibadet.⁸⁶

Bu sınıflandırma, Kınalızâde'nin erdem anlayışının kapsamını genişleterek insan davranışlarını ve ahlakî nitelikleri çok boyutlu bir bakış açısıyla ele aldığını göstermektedir.

Erdem kavramından sonra ele almak istediğimiz bir diğer kavram ise erdemin zıddı olan erdemsizliktir. Fakat erdemsizlik kavramına -incelediğimiz kadarıyla- sözlük ve ansiklopedilerde yeterince yer verilmemiştir. Bunun sebebinin kuvvetle muhtemel, erdem kavramı sözlüklerde ve ansiklopedilerde detaylıca işlendiğinden ötürü, onun zıddı olan erdemsizliğin ayrıca işlenmesine gerek görülmemesidir. O nedenle biz de erdemsizlik kavramını sözlük ve ansiklopedilerdeki açıklamalara müracaat etmeden doğrudan filozofların eserlerinde yer verdikleri tanım ve açıklamaları takip ederek işlemeye çalışacağız.

1.2. Erdemsizlik Nedir?

Erdem kavramının sözlük, ansiklopedik ve bazı kavramsal tanımlamalarından sonra bu bölümde, erdem kavramının karşıtı olarak değerlendirilen erdemsizlik kavramını ve bunun farklı türlerini inceleyeceğiz.

Klasik felsefe geleneğine göre, her erdem (fazilet), dengeli bir tutumu, yani itidali temsil eder. Bu bağlamda, her türlü aşırılık (ifrat) veya eksiklik (tefrit), erdemsizlik (rezilet) olarak değerlendirilir. Erdemler, dengeli bir orta yolu ifade ederken, erdemsizlikler uç noktalarda, yani aşırılık ya da yetersizlik düzeylerinde yer alır. Bu anlayışı benimseyen İslam filozofları, erdemlerin temel sayısını dört ana başlık altında toplamışlardır. Bu dört temel erdemden yola çıkarak, her bir erdeme ilişkin ifrat ve tefrit uçlarının erdemsizlikleri doğurduğunu ifade etmişlerdir. Bu yaklaşımla, erdem ve erdemsizlik arasındaki ilişkiyi ahlakî denge temelinde açıklamışlardır.⁸⁷

İbn Miskeveyh, İslam ahlak düşüncesinin erken dönem temsilcilerinden biri olarak, *Tehzîbu'l-Ahlak* adlı eserinde erdemsizlik kavramını ayrı bir başlık altında ele almamış ve bu konuya derinlemesine bir analiz getirmemiştir. Bununla birlikte, erdemi

⁸⁶ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 91, 92.

⁸⁷ Demirkol, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 195.

dengeli (itidalli) davranışlar olarak tanımlamış ve bu dengenin bozulmasının, yani ifrat (aşırılık) ya da tefrit (yetersizlik) gibi uçlara sapmanın erdemsizliklere yol açacağını ifade etmiştir. Ona göre erdemsizlik, kötü karakter özelliklerinden meydana gelir ve bu nitelikler arasında sefihlik, akılsızlık, sinsilik, budalalık, açgözlülük, gevşeklik, hayasızlık, bönlük, öfkeye kapılma (köpürme), korkaklık, savurganlık, israf, cimrilik, kıskançlık, haksızlık yapmak ve haksızlığa uğramak gibi olumsuz davranışlar bulunmaktadır. Bu olumsuzluklar, bireyin ahlakî dengeden uzaklaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar.⁸⁸

İslam ahlak felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olan Nasîruddin Tusî, erdemin, sınırları ihlal edildiğinde ya da eksik bırakıldığında erdemsizliğe dönüştüğünü ifade etmektedir. Ona göre, erdemler, dengeli ve orta bir noktada bulunurken, erdemsizlikler bu dengenin dışındaki uç noktalarda yer alır. Tusî, bu durumu bir açıklamasında şu şekilde dile getirir: “Erdeme bağlı kalmak, düz bir çizgi üzerinde ilerlemek gibiyken, erdemsiz davranışlar bu çizgiden sapmak gibidir.”⁸⁹ Bu ifadeyle Tusî, erdemin, ahlakî bir dengeyi temsil ettiğini ve bu dengenin bozulmasının erdemsizliklere yol açacağını vurgulamaktadır. Ayrıca erdemli olmanın, aşırılıktan ve yetersizlikten kaçınarak dengeli, ölçülü bir davranış sergilemek anlamına geldiği sonucuna varılabilir.

Erdemli davranışlar, aşırılıklara sapıldığında erdemsizliğe dönüşür. Bu aşırılıklar ya ifrat (aşırıya kaçma) ya da tefrit (yetersizlik) şeklinde ortaya çıkar. Söz konusu dengenin bozulması, erdemsiz davranışların meydana gelmesine neden olur. Tusî’nin dört temel erdem ve bunların iki uç noktası hakkındaki değerlendirmelerine göre, toplamda sekiz çeşit erdemsizlik bulunmaktadır. Bunlar:

- Hikmet erdeminin zıt uçları: Kurnazlık (sefeh) ve akılsızlık (beleh),
- Yiğitlik erdeminin zıt uçları: Cüretkârlık (tehevvür) ve korkaklık (cübn),
- İffet erdeminin zıt uçları: Aşırı haz düşkünlüğü (şereh) ve arzusuzluk (humud’ş-şehve),

⁸⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlâk*, 43-45.

⁸⁹ Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 98.

- Adalet erdeminin zıt uçları: Zulüm ve zulme boyun eğme (inzilam).⁹⁰

Bu sınıflandırma, erdemlerin dengede olmayı temsil ettiğini, ifrat ve tefrit yönündeki aşırılıkların ise erdemsizlik olarak nitelendirildiğini göstermektedir.

Tûsî'ye göre, erdemsizlik yalnızca tek bir türle sınırlı değildir; iki farklı biçimi bulunmaktadır. Konuyu daha ayrıntılı ele alacak olursak, insan nefsinin üç temel kuvvesi vardır: Ayırt etme, savunma (defetme) ve çekim (cezbetme) kuvveleri. Bu kuvvetlerin erdemden uzaklaşması, yalnızca nicel bir sapma değil, aynı zamanda nitel bir sapma şeklinde de ortaya çıkabilir. Nicel uzaklaşma, itidalden saparak ifrat (aşırılık) ya da tefrit (yetersizlik) yönünde bir dengesizliğe işaret eder. Bu tür bir sapma, insanın doğasına uygun olsa da ahlaka uygun değildir. Daha önce bu durumun örneklerini ve açıklamalarını ele almıştık. Nitel uzaklaşma, sapma (redâet) yönünde gerçekleşir ve bu durum, yalnızca ahlakî normlardan değil, insanın doğal fitratından da uzaklaşma anlamına gelir.⁹¹ Tûsî'nin bu ayrımı, erdemsizliğin farklı düzeylerde ve insanın hem ahlakî hem de ontolojik yapısında nasıl yansımalar bulduğunu göstermektedir. Nicel sapma insan tabiatına uygun olabilirken, nitel sapma, insanın doğal varlığına ve ahlakî bütünlüğüne tamamen aykırı bir durumdur.⁹²

Niteliksel sapmanın daha iyi anlaşılabilmesi için bazı örnekler verilmesi faydalı olacaktır. Örneğin, ayırt etme kuvvesi ifrat durumunda hilekârlık, kötülük ve kurnazlık gibi özellikler sergilerken, tefrit durumunda akılsızlık ve ahmaklık ortaya çıkar. Bu kuvvetin sapması ise cedel, safsata, kehanet, falcılık ve sihirbazlık gibi nefsin kesin bilgi ve yetkinlik kazanamadığı alanlara yönelik arzularla kendini gösterir. Defetme kuvvesi, ifrat durumunda aşırı öfke, intikam duygusu ve aşırı kıskançlık sergilerken, tefrit durumunda korkaklık, onursuzluk ve zayıf irade ile ilişkilendirilir. Bu kuvvetin sapması ise cansız varlıklara, hayvanlara ya da insanlara yönelik bir tür intikam arzusuyla ortaya çıkar. Çekme kuvvesi, ifrat durumunda oburluk, aşırı hırs ve yoğun şehvet sergilerken, tefrit durumunda bireyin temel ihtiyaçlarını bile karşılayamaması, neslin devamı için güçsüzlük ya da şehvet azlığı gibi durumlara yol açar. Bu kuvvetin sapması ise kişinin doyumsuz bir iştah göstermesi veya kendi cinsine karşı şehvet

⁹⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 100.

⁹¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 149.

⁹² Anar Gafarov, "Tûsî, Nasîrüddin (İlimler Tasnifi, Psikoloji ve Ahlak)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:442-445.

hissetmesi şeklinde kendini belli eder.⁹³ Bu örnekler, nitelik bağlamındaki sapmaların ahlakî ve doğal dengeden nasıl uzaklaşmalara yol açtığını açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca bu konuyla ilgili daha detaylı bilgilere çalışmamızın üçüncü bölümünde yer alan “*Ahlakî Hastalık ile Erdemsizlik Arasındaki İlişki*” başlığında ayrıca yer verilecektir.

Osmanlı dönemi ahlak düşünürlerinden Kınalızâde Ali Çelebi, erdemlerin aşırılığa (ifrat) veya yetersizliğe (tefrit) yönelmesi durumunda erdemsizlik olarak adlandırılan olumsuz niteliklerin ortaya çıktığını ifade eder. Buna göre hikmet erdeminin aşırılığı hilekârlık, eksikliği ise akılsızlık (ahmaklık) olarak tanımlanır. İffet erdeminin aşırılığı fücür (ahlaksızlık), yetersizliği ise sönmürlük (arzuların tamamen kaybolması) olarak kabul edilir. Yiğitlik erdeminin aşırılığı düşüncesizce tehlikeye atılma, eksikliği ise korkaklıktır. Adalet erdemi, diğer erdemlerden farklı olarak ifrat ve tefrit uçlarına sahip değildir; onun karşısı yalnızca zulümdür.⁹⁴ Kınalızâde’ye göre, her erdem in ifrat ve tefrit gibi uçlardan kaynaklanan erdemsizlik halleri dışında, doğrudan zıt anlamına gelen erdemsizlikler de bulunmaktadır. Bu bağlamda; hikmet erdeminin doğrudan zıddı bilgisizlik, yiğitlik erdeminin doğrudan zıddı korkaklık, iffet erdeminin doğrudan zıddı fücür (ahlaksızlık), adalet erdeminin doğrudan zıddı ise zulümdür.⁹⁵ Bu karşıtlıklar, Kınalızâde’nin ahlak anlayışında erdemlerin ve erdemsizliklerin birbirleriyle doğrudan ilişkilendirildiğini ve ahlakî tutumların bu zıtlıklar çerçevesinde değerlendirildiğini göstermektedir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında, İslam filozoflarının erdemsizlik kavramını tanımlarken ve sınıflandırırken ortak bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, erdemsizlik, aşırılık ya da eksiklik anlamına gelir. Bu durum, bireyin erdemden uzaklaşmasıyla ortaya çıkar. Erdemden uzaklaşma, teorik olarak sonsuz yönlerde gerçekleşebilir; ancak erdemli davranışların itidal (denge) ilkesine dayanması nedeniyle, bu dengenin yalnızca iki uç noktası bulunmaktadır: İfrat (aşırılık) ve tefrit (yetersizlik). Dolayısıyla, bir kişinin erdemli davranışlardan uzaklaşması, bu iki uçtan birine yönelmesiyle meydana gelir.

⁹³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 150.

⁹⁴ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 83.

⁹⁵ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 93.

Buraya kadar ki açıklamalar göstermektedir ki erdemsizlik kişideki huyların dengesinin bozulması ya da aşırıya kaçması sonucu ortaya çıkmaktadır. Ne var ki İslam ahlak felsefesi literatüründe erdemsizliğin burada zikretmediğimiz bir başka türü daha bulunmaktadır. Erdemsizliğin bu ikinci türü farklı filozoflarca nefis hastalığı/ahlakî hastalık kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Fakat bu ilişkinin mahiyeti ilk bakışta çok net ifade edilmiş gözükmemektedir. O nedenle de erdemsizlik ile nefis hastalığı/ahlakî hastalık kavramı arasındaki irtibat ayrıca incelenmeye muhtaçtır. Tezin ilerleyen kısımlarında böylesi bir incelemeye girişilecektir. Fakat incelemeyi daha sağlıklı yürütebilmek adına öncesinde hastalık kavramına daha yakından bakmak yerinde olacaktır. O nedenle çalışmamızın ikinci bölümü hastalık kavramına odaklanacaktır. Sonrasında ise üçüncü bölümde nefis hastalığı/ahlakî hastalık kavramı incelenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

TIBBİ BİR OLGU OLARAK HASTALIK

2.1. Hastalığın Kısa Tarihi

2.1.1. Antik Tıp Geleneklerinde Hastalık

Tıp tarihi incelemelerinde ilk duruklardan biri Mezopotamya'dır. Mezopotamya tıbbında, dini düşünce ve büyü'nün kullanılması ön plana çıkmaktadır. Hastalıkların tedavileri tapınaklarda uygulanmaya başlanmış ve burada gelişmesini sürdürmüştür.⁹⁶ Mezopotamya tıbbının en büyük özelliği rahiplerin elinde bulunmasıdır. Mezopotamya bölgesine peygamber gönderilmiş olması muhtemel olup bu yüzden yaratıcı ilah inancının varlığından bahsedebiliriz. Bu yüzden hastalıkların tanrının bir gazabı olduğu görüşü burada zamanla kabul görmüştür. Bununla birlikte Mezopotamyalılar doğada yaşayan bazı hayvan ve böceklerden kaynaklı hastalıkların olabileceğine de inanırlardı. Onlar, tanrıların nasıl hastalık verdiğini kabul ediyorlarsa aynı şekilde şifa verdiğini de kabul ediyorlardı. Tedavi yöntemleri arasında üfürükçülük ve büyü etkin bir şekilde kullanılmaktaydı. Fakat sihir ve büyü'nün toplum tarafından kullanılması yasaktı. Ayrıca bazı hastalıkların tedavisinde küçük çaplı ameliyatlara yapıldığı bilinmektedir.⁹⁷

Mezopotamya tıbbından sonra ikinci durak Mısır tıbbıdır. Bu bölgede hastalıkların tedavisinde sihir, büyü ve üfürükçülüğün yanında akla dayanan ve deneysel yöntemler de uygulanmaktaydı. Ayrıca tabiiler, hastalığı bilmedikleri ve

⁹⁶ Demir Budak, "İlkçağlardan Günümüze Hekimliğin Gelişimi", *İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Yeni Yüzyıl Journal of Medical Sciences*, 2/2 (2021): 6. <https://doi.org/10.46629/JMS.2021.36>

⁹⁷ Ahmet Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi: [Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar]* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2016), 50, 51.

tedavi edemedikleri durumlarda tanrılarına dua ederlerdi. Mısırlı tabipler ayrıca, çevresel faktörlerin hastalıklar üzerinde ciddi etkisi olduğunu da kabul etmekteydi.⁹⁸

Hint tıbbı da tıp tarihinde önemli bir yere sahiptir. Hintliler özellikle tıp, eczacılık, zehir ve panzehir üretiminde, cerrahlık ve kimya gibi alanlarda diğer milletlerden daha fazla faaliyette bulunmuşlardır. Tedavi yöntemleri arasında sihir ve büyü yer almakla birlikte ilaç da kullanılmaktaydı. Ayurveda isimli önemli tıp metinleri bulunmaktaydı. Bu metinlerin konumuz açısından en önemli özelliği, onların bizim ileride daha detaylıca inceleyeceğimiz anasır-ı erbaa fikrinden söz eden ilk metinler olmasıdır.⁹⁹

Mezopotamya, Mısır ve Hint uygarlıklarının bilgi birikimlerini daha anlaşılabilir hale getirerek kullananlar Antik Yunanlılar'dır. Yunanlı düşünürler bu uygarlıklardan kalan tıbbi bilgilere kendi birikimlerini de eklemiş ve böylelikle batı tıbbının gelişmesine öncülük etmişlerdir.¹⁰⁰ Bu birikimlerin sonucunda günümüz tıp biliminin temelleri atılmıştır. Tıbbın başlangıcına dair bilgi veren İshâk b. Huneyn (ö. 910), Yahyâ en-Nahvî'den (ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı) naklederek, bu alanda önemli katkılar sağlamış sekiz tabipten bahsetmektedir. Bu isimler şunlardır: I. Asklêpios, Gürûs, Minôs, Parmenides, Tabip Eflâtun, II. Asklêpios, Hippokrates ve Galen'dir.¹⁰¹ Bu hekimler, tıbbın erken dönem gelişiminde önemli bir rol oynayarak, modern tıbbın inşasına zemin hazırlamışlardır. I. Asklêpios, tıbbın kurucusu olarak anılmaktadır. Onun döneminden itibaren hekimler, tıbbi bilgi ve deneyimlerini yalnızca kendi çocuklarına ve aile üyelerine aktarmış, bu bilgileri dışarıdaki kişilerle paylaşmama konusunda katı bir karar almışlardır. Ancak Hippokrates, bu kapalı sistemin tıbbın gelişimi üzerinde olumsuz etkiler yaratacağını ve bilimin ilerlemesini tehlikeye atacağını öne sürmüştür. Bu nedenle, tıbbi eğitimin yabancı kişilere de öğretilmesi gerektiğini savunmuş ve bu anlayışla açık bir tıp öğretim sistemini hayata geçirmiştir.¹⁰² Yunan tıbbının önde gelen bazı tabiplerinin görüşlerine daha yakından bakmak hastalık kavramının antik tarihi

⁹⁸ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 48-50.

⁹⁹ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 51-53.

¹⁰⁰ Budak, "İlkçağlardan Günümüze", 7, 8.

¹⁰¹ M. Cüneyt Kaya, "İshâk b. Huneyn ve Târihu'l-et-tıbbâ'sı", içinde *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakat Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed., Mustakim Arıcı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 21.

¹⁰² M. Cüneyt Kaya, "İshâk b. Huneyn ve Târihu'l-et-tıbbâ'sı", 22.

açısından önem arz etmektedir. Bunlardan sadece Hippokrates ve Galen’e yer vereceğiz. İlk olarak bakacağımız isim Hippokrates’tir.

Hippokrates (m.ö. 460-377) Grek tıbbının en tanınan isimlerinden biridir. İslam medeniyetinde tıbbın babası ve kurucusu olarak kabul edilir. İslam tıp kaynaklarında adı Bukrat, İbokrat ve Bukratis olarak geçmektedir. Kendisi, İslam tıbbının gelişmesinde büyük etkisi olmuş isimlerden biridir.¹⁰³

Hippokrates, tıbbı yanlış düşünce, hurafe ve buna benzer yaklaşımlardan uzaklaştırarak tıpta daha bilimsel yöntemler kullanmıştır.¹⁰⁴ Onun tıp anlayışının temeli ise dört unsur ve dört temel sıvı etrafında gelişmektedir. Ona göre cisimler dört ana maddeden (ateş, su, toprak ve hava) oluşmaktadır (anasır-ı erbaa). Bunların da sıcak, soğuk, kuru ve yaş olmak üzere dört tane özelliği bulunmaktadır. Ayrıca insan vücudu da yine bu unsurlarla irtibatı bulunan dört temel sıvıdan oluşmaktadır. Bunlar kan, balgam, safra ve sevda (sarı safra) adı verilen sıvılardır.¹⁰⁵ Canlıların hastalıkları ve sağlıkları, Hippokrates’e göre ilgili sıvıların birbirleri ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

Görüşlerini aktaracağımız ikinci önemli isim ise Galenos’tur (M.S. 129-199). Kendisi, İslam kaynaklarında genellikle Calinus olarak tanınmaktadır. Hippokrates ile birlikte Grek tıbbının en ünlü ve önemli tabibidir.¹⁰⁶ Galen de tıpkı Hippokrates gibi tıp anlayışını kan, safra, kara safra ve tükürük olarak dört sıvı şeklinde temellendirmektedir. Yine Hippokrates’te gördüğümüz üzere Galen de hastalığın bedendeki sıvıların dengesinin bozulmasından kaynaklandığını söylemektedir.¹⁰⁷ Ayrıca Galen’e göre dengeli mizaç, bütün özellikleri ile dengede olan ve birbirine üstün gelmeyen mizaçtır. Dengesiz olan mizaçlar ise müfred-basit ve mürekkeb-bileşik olmak üzere sekiz gruptur.¹⁰⁸

Mizaç düşüncesinin gelişmesinde Galen’in önemli bir yeri vardır. Şöyle ki; ahlât-ı erbaa ve bunun bir sonucu olan mizaç düşüncesinin aslı eski Mısır’a kadar

¹⁰³ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 54.

¹⁰⁴ Budak, “İlkçağlardan Günümüze”, 8.

¹⁰⁵ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 54-58.

¹⁰⁶ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 61-65.

¹⁰⁷ Budak, “İlkçağlardan Günümüze”, 8.

¹⁰⁸ İbrahim Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 10.

dayanmaktadır. Bu düşünceyi Hippokrates eski Mısır'dan almış, Galen bu düşünceyi geliştirmiş ve Müslüman bilim adamları ve tıpçıları tarafından ise son şeklini almıştır. Böylece çok geniş coğrafyalara kadar bu düşünce yayılma fırsatı bulmuştur.¹⁰⁹

2.1.2. İslam Tıp Geleneğinde Hastalık

Dünya tarihine baktığımızda en eski ilim dallarından biri tıptır. Çünkü insanın ya da canlının olduğu yerde bir yaşam vardır ve bu yaşam her zaman sağlıklı gitmeyebilmektedir. Bu yüzden sağlığı bozulan insanın tedavi arayışına girmesi tıp bilimini gerekli kılmıştır. İşte İslam dini de tıp bilimine çok önem vermiş ve bu alanın ilerlemesine büyük katkılar sağlamıştır. İslam dini, Müslümanlara bir yaşam tarzı sunmuş ve bu yaşam tarzı doğrultusunda hasta oldukları zaman tedavi olmalarını istemiş ve uzman kişilerden yardım alıp ilaç kullanmalarını¹¹⁰ tavsiye etmiştir.¹¹¹ Nitekim Hz. Muhammed (sav) de bazı hadislerinde hastalıkların tedavi edilmesi ile ilgili bu hususa dikkat çekmiştir. O hadislerden bir tanesi de şöyledir: “Ey Allah’ın kulları, hastalandığınızda tıbbi usullerle tedaviye başvurunuz. Allah, yarattığı her hastalığın ilacını (tedavi usulünü) da mutlaka yaratmıştır. Bunun tek bir istisnası yaşanmak, yani ihtiyarlıktır. Her hastalığın bir ilacı vardır. O ilaç, o hastalığa uygulanırsa Allah’ın izni ile şifa olur.”¹¹² Hz. Muhammed’in (sav) bu ve buna benzer tavsiyeleri, İslam düşüncesinden tıbbın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca Kur’an-ı Kerim ve hadislerde sihir ve toplumdaki eski alışkanlıkların kınanması da tıp araştırmacılarını bu tarz yöntemlerden uzaklaştırıp bilimsel bilgiye yöneltmiştir.¹¹³

Hz. Muhammed (sav) hem hasta olduğunda hem de sağlıklı olduğu zamanlarda tabiplere başvurmuştur. Hasta olduğu zaman tabibe başvurması pek normaldir. Fakat sağlıklıyken tabibe başvurmasının sebebi ise onlardan sağlıklı kalabilmek adına

¹⁰⁹ Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs”, 15.

¹¹⁰ “Bir gün doktorun birisi Hz. Peygamberin huzurunda birini tedavi ederken iman ve takvasından dolayı O’na şöyle bir soru soruyor: Allah’ın Resulü, acaba şu tedavi ve ilaç bir işe yarıyor mu? Bunun üzerine Hz. Peygamber hayret ederek, kesin bir ifade ile şöyle buyurmuştur: Subhanallah! Acaba Cenab-ı Allah yeryüzünde hiç ilacını ve tedavi usulünü yaratmaksızın bir hastalık yaratmış mıdır? Bu tedaviyi bilen bilir, bilmeyen bilmez. Şayet sen hastalığa tam ve kesin bir fayda veren ilacı bulmuş isen Allah’ın takdir ve emriyle mutlaka bir iyileşme meydana gelir.” Bkz. Buhârî, Tıb, 1; Tirmizî, Tıb, 1; İbn Mâce, Tıb, 1; Ahmed İbn Hanbel, Müsned, V, 371. Ayrıca Bkz. Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 75.

¹¹¹ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 75.

¹¹² İbn Mâce, Tıb, 1; Ahmed İbn Hanbel, Müsned, IV, 287.

¹¹³ Taner Yıldırım - Ahmet Altungök, “Abbâsiler Döneminde İslam Tıbbı ve Toplum Sağlığı”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25/2 (2015): 271. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/157437>

tavsiyeler almaktır. Hz. Peygamber almış olduğu bu tavsiyeleri ashabına da aktarmaktadır. Bununda ötesinde Hz. Peygamber (sav) kendisi de hastalıklara dair açıklamalarda bulunmuş ve bir hastalık tasnifi ortaya koymuştur. Buna göre O, hastalıkları iki guruba ayırmaktadır. Birinci grup bedensel hastalıklardır. Bedensel hastalıklar insan vücudunda ortaya çıkan maddi kayıplara işaret eder. İkinci grup hastalıklar ise kalbi hastalıklardır. Nitekim Hz. Peygamber (sav) kalp hastalıklarını da kendi içerisinde iki guruba ayırmaktadır. Birinci grup kuşku-vesvese gibi duygularla oluşan hastalıklardan, ikincisi de şehvî duygulardan oluşan hastalıklardan meydana gelmektedir.¹¹⁴ İlerleyen satırlarda daha detaylı inceleyeceğimiz üzere, bu hastalıklar İslam filozoflarının ahlakî hastalık/nefs hastalığı şeklinde isimlendirdiği hastalık türü ile yakından irtibatlı gözükmemektedir.

Tıp bilimi, Hz. Peygamber (sav) sonrası dönemde felsefi tercüme hareketlerinin meydana gelmesinin bir uzantısı olarak önemli gelişmeler kaydetmiştir ve ortaya gerçek anlamda İslam tıbbı diyebileceğimiz bir tıp geleneği çıkmıştır. İslam Bilimi ya da İslam Tıbbı denildiğinde kastedilen, Arapça yazılmış bilim ve tıp kitaplarında bulunan, çoğunun Yunan asıllı olmasının yanında Hint, İran ve Süryani kaynakları olanlarının da görüldüğü ilmi ve tıbbi bilgi birikimidir.¹¹⁵

İslam medeniyeti kendi tabiplerini de yetiştirmiştir. Onlar arasında doğuda yetişenlerden önde gelenleri Ali İbn Rabben et-Taberî, Ebu Bekir er-Râzî, Ali İbn Abbâs el-Mecûsî ve İbn Sînâ gibi isimlerdir. Batıda yetişenler ise İbn Cülcül, Ebu'l-Kasım ez-Zehrâvî, İbn Zühr ve İbn Rüşd gibi tıp alanında çok büyük çalışmalar yapmış isimlerdir.¹¹⁶

İslam dünyasında hastalıkların teşhis ve tedavisi geleneksel yöntemlerle sürdürülmüş ve ansiklopedik tarzda bilgilerin bir araya getirilmesi ile uygulanmıştır. Bitkilerden yapılan bazı tedavi yöntemleri ile Hz. Muhammed'in (sav) değişik zamanlarda verdiği öğüt, tavsiye ve öneriler de tıbbi tedavide önemli bir yere sahipti. İslam dünyası ilk zamanlarda peygamberin öğütlerinden sıkça yararlanmış fakat daha sonraları Hint ve Grek tıbbıyla tanışmış ve bu medeniyetlerin bilimsel çalışmalarından

¹¹⁴ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 80, 81.

¹¹⁵ Edward G. Browne, *İslam Tıbbı*, çev. Enise Anaş, (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2012), 12-14.

¹¹⁶ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 36.

etkilenmiştir. Özellikle tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla İslam dünyasındaki tıp çalışmaları yeni bir boyut kazanmıştır. Bu çalışmalar daha sonrasında büyük bir bilimsel niteliğe sahip olmuş ve etkisi günümüze kadar ulaşmıştır.¹¹⁷

Abbasiler dönemi İslam tıbbında, Müslüman tabipler Yunan tıbbının görüşlerinden çok defa yararlanmış ve bunda bir sakınca görmemiştir. Yunan tıbbında olduğu gibi vücudu var eden temel sıvıları kan, balgam, sarı safra ve kara safra olarak kabul etmişlerdir. Bedende bulunan bu unsurların doğadaki karşılıklarının ise hava, ateş, su ve topraktan oluşan dört element olduğunu belirtmişlerdir. Bu anlayışa göre vücutta bulunan temel sıvıların bileşimi insanın mizacını oluşturmaktadır. Mizacın yani ilgili sıvıların bileşimi hastalık ve sağlığı belirlemektedir. Mizaçtaki denge insanın sağlıklı olmasına sebep olurken mizaçtaki dengesizlik ve düzensizlik de hastalıkları meydana getirmektedir. Bu sebeple hastalıkların tedavisinde, en temelde, bozulan bu dengesizliğin düzeltilmesi amaçlanmaktadır.¹¹⁸

İslam dünyasında tıp biliminin gelişmesine katkı sağlayan birçok bilim adamının bulunduğunu yukarıda belirtmiştik. Şimdi bu isimlerden iki tanesinin sağlık ve hastalığa ilişkin düşüncelerine kısaca yer vermeye çalışacağız. Ele alacağımız isimlerden birisi Ali İbn Abbâs el-Mecûsî el-Ahvâzî'dir (ö. 383/993). İslam dünyasında gerçekleştirilen tıbbi faaliyetlerin öncülerinden biridir.¹¹⁹ Asıl şöhreti kendisinin hayattayken yapmış olduğu çalışmalar değil, vefat ettikten sonra büyük bir üne sahip olmasını sağlayacak *Kâmilu's-sinâati't-tıbbiyye* isimli eseridir. Bu eseri önemli kılan birçok neden vardır. Örneğin; İbn Sînâ'dan önce psiko-terapi tedavi yöntemlerinden bahsetmiş ve bu alanda birçok başarı elde etmiştir. Ayrıca küçük kan dolaşımı ile ilgili açıklamalar sunarak kalbin kasılması ve kan pompalanması hakkında bilgiler veren ilk kitaptır.¹²⁰

Ali İbn Abbâs, sara hastalığı ile bazı göz ve diş hastalıklarının tedavilerini ilk defa gerçekleştiren isimdir. Yine bazı kadın hastalıklarını keşfetmiş, rahim kanserini tedavi etmiş ve de ilk defa bademcik ameliyatını gerçekleştirmiştir. Bu gibi hastalıkların

¹¹⁷ Hüseyin Gazi Topdemir, "İslam Dünyasında Tıp", *Bilim ve Teknik Dergisi*, 537 (2012): 90. <https://services.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf?dergiKodu=4&cilt=45&sayiid=779&yil=2012&ay=8&mod=tum>

¹¹⁸ Yıldırım - Altungök, "Abbasiler Döneminde İslam Tıbbı", 272, 273.

¹¹⁹ Topdemir, "İslam Dünyasında Tıp", 91.

¹²⁰ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 185.

keşfedilmesi ve bazı ameliyatlara yapılması İslam medeniyetinin gelişmesini sağlamış ve ilim tarihine çok önemli katkılar sunmuştur.¹²¹

10. yüzyılın en çok tanınan tabiplerinden birisi olan Halef İbn Abbâs ez-Zehrâvî'den de (936-1013) bahsetmek yerinde olacaktır. Zehrâvî, Müslüman cerrahlar içerisinde en çok tanınan isimdir. Onun otuz ciltlik *Kitâbu't-tasrif limen'aceze ani't-te'lif* isimli eseri dünyaca ünlüdür.¹²² Bu eserinde ve başka çalışmalarında Zehrâvî, birçok tıbbi keşiflerde bulunarak tıp bilimine önemli katkılar sağlamıştır. Örneğin; ameliyatlarda ve diğer bazı durumlarda akan kanın durdurulması için damar dikmeyi ve damarları birbirine birleştirerek kanamayı önlemiştir. Böbrek ve mesanedeki taşları ameliyat ederek çıkarmayı yine ilk defa kendisi denemiştir. Kitabında ameliyat aletleri hakkında bilgi vermiş, bizzat kendisinin kullanmış olduğu iki yüzden fazla ameliyat aletinin çizimini kitabına yapmıştır. Yine o ilk olarak, kırık yaralarında alçı tarzında sargı kullanmıştır. Göz ve diş hastalıklarının tedavisi ve ameliyatında kullanılacak birçok tıbbi alet yaparak bunları o dönemki tıp dünyasına kazandırmıştır. Bununla birlikte ağız bakımı ve diş tedavisi ile ilgili buluşları da bulunmaktadır. Diş çürüklerinin çekilmesi ya da çürüklerin temizlenmesi ve bu tedavilerin bazı ilaçlar kullanılarak yapılması yine onun buluşu olup ilk defa kendisi bu yöntemleri kullanmıştır. Ayrıca idrar yollarında sonda kullanmış, idrar yollarını ve mesaneyi temizlemek için bazı ilaçlar hazırlamıştır. Son olarak, yeni doğan bebeklerde idrar zorluğu olması durumunda idrarlarını yapabilmeleri için çok ince ve bir o kadar da hassas ameliyat aletini bulup ilk olarak kullanan da yine o olmuştur.¹²³

Tercümeler dönemi ve sonrasında gelişimini sürdüren İslam tıbbı Osmanlı döneminde de varlığını korumaya devam etmiştir. Osmanlı dönemi tabipleri neredeyse 18. yüzyılın yarısına kadar klasik İslam tıbbının öğretilerine bağlı kalmışlardır. Tıbbı ait temel eserler tıp öğrencilerine okutulmuş ve de bu eserlerden Türkçe'ye alıntılar ve çeviriler yapılmıştır. Bunlar yanında antik dönemin öncü isimlerinden Hippokrates ve Galen gibi tıpçıların kitaplarından da faydalanılmıştır.¹²⁴

¹²¹ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 185.

¹²² Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 307.

¹²³ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 307-310.

¹²⁴ Nil Sarı, "Tıp (Osmanlı Dönemi)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:101.

Osmanlı dönemi tıbbında önceki İslam tıp geleneğinde olduğu gibi dört unsur (element) esas alınmıştır. Tabiattaki bu dört unsurun yani ateş, su, toprak ve havanın karşılığı olarak insanda dört tane sıvının bulunduğu söylenmiştir. Bunlar kan, balgam, sarı safra ve kara safradır. Bunların her birinin ise sıcaklık, kuruluk, soğukluk ve nemlilik olmak üzere dört farklı niteliği bulunmaktadır. Bu dört sıvının karışımı mizacı oluşturur. Bir sıvının özelliğinin bozulması ya da miktarının değişmesi sıvılar arasında dengesizliğe ve hastalığa sebep olur. Bu şekilde hastalığa yakalanmış bir kişinin tedavisinde ise fazla ya da bozulmuş olan sıvının vücuttan atılması sağlanır.¹²⁵

Osmanlı tıbbının bir diğer özelliği ise hastalıklardan korunma üzerine yoğunlaşan bir tıp olmasıdır. Tedavideki asıl amaç bozulan mizacın düzeltilmesidir. Sağlığı korumak ve sağlıklı yaşam sürdürebilmek için nelerin yapılacağı nelerin yapılmayacağı; mizaca, mevsime ve zamana göre alınması uygun olan gıdalar ve çeşitleri; spor yapma ve uykunun önemi gibi konular tıp kitaplarında anlatılmış ve işlenmiştir.¹²⁶

2.2. Tıbbi Bir Olgu Olarak Hastalık Kavramı

2.2.1. Klasik Tıpta Hastalık Kavramı

Hastalık kavramına geçmeden önce, sağlık nedir ve sağlıklı insan kimdir sorularına yanıt arayacağız. Bu kapsamda, sağlık kavramının ne anlama geldiğini inceleyecek ve daha sonra hastalık kavramına değineceğiz. Sağlık teriminin anlamını açıklamak için öncelikle Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) tanımına başvuracağız. DSÖ'ye göre sağlık, “sadece hastalık ya da sakatlığın bulunmaması değil, fiziksel, zihinsel ve sosyal açıdan tam bir iyilik hali”¹²⁷ olarak tanımlanmaktadır. Türk Dil Kurumu (TDK) sağlık kavramını, “bireyin fiziksel, sosyal ve ruhsal yönlerden tam bir iyilik halinde olması; vücut esenliği, esenlik, sıhhat ve afiyet”¹²⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımlardan yola çıkarak, insan sağlığının yalnızca biyolojik faktörlerle sınırlı olmadığı, aynı zamanda yaşam tarzı, sosyal, çevresel ve ekonomik unsurlar gibi birçok etken tarafından da şekillendiği anlaşılmaktadır.

¹²⁵ Sarı, “Tıp”, 105.

¹²⁶ Sarı, “Tıp”, 105.

¹²⁷“Constitution of the World Health Organization”, (Erişim Tarihi 24.05.2024), <https://www.who.int/about/governance/constitution>

¹²⁸“Sağlık Ne Demek TDK Sözlük Anlamı”, (Erişim Tarihi 24.05.2024), <https://sozluk.gov.tr/?kelime=sağlık>

Hastalık kavramına değinecek olursak, herkesin bu kavramla ilgili zihninde ortak bir anlayış bulunduğunu ve çoğu kişinin hastalıkla ilgili bir deneyimi ya da geçmişi olduğunu söyleyebiliriz. Hastalık kavramına ilişkin tanımlardan biri şu şekildedir: “Hastalık ya da sayrılık¹²⁹, beden veya zihin üzerinde ortaya çıkan, rahatsızlık, dert veya işlev bozukluğuna yol açan anormal bir durumdur.”¹³⁰ Türk Dil Kurumu (TDK) ise hastalığı şu şekilde tanımlamaktadır: “Organizmada birtakım değişikliklerin meydana gelmesiyle sağlığın bozulması durumu; rahatsızlık, çor, dert, sayrılık, illet, maraz, maraza ve esenlik karşıtı.”¹³¹ Bu tanımlardan hareketle, hastalık, insanın bedeninde veya ruhunda meydana gelen bozulmalar ya da anormal durumlar olarak tanımlanabilir. İnsan, bu tür olumsuzluklardan kurtulmak ve sağlığını geri kazanmak ister. Bunun ise yalnızca tedavi süreçleriyle mümkün olacağı söylenebilir.

Hastalık kavramı pek çok anlamı bünyesinde barındıran ve birçok içeriği olan özellikle insanları ve tüm canlıları ilgilendiren bir kavramdır. Birçok anlamı ve içeriğinin bulunması, hastalığın her insanda olan etkisinin farklı olmasından ve sosyo-kültürel olarak farklılıkların bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber her hastalığa yüklenen anlam da değişebilmektedir. Şöyle ki bazı hastalıklar akut veya kronik olurken bazı hastalıklar ise hafif ya da ağır geçebilmektedir. Bu yüzden hastaların hastalıklara yükledikleri anlamlar da değişebilmektedir.¹³²

Sağlık ve hastalıktan söz edebilmemiz için yaşamın ve de canlılığın olması gerekir. Çünkü sağlık ve hastalık kavramları hayatın olmasıyla beraber anlam bulurlar.¹³³ Esasen hastalık sanılanın aksine sağlığın zıddı değildir. Çünkü pek çok hastalık kişiyi daha dirençli bir duruma getirir ve daha sağlıklı olmasını sağlar. İnsanın hastalıklı durumu, sağlıklı durumu kadar kendisine zarar vermemektedir. Şöyle ki, insan hastalıktan kaçtıkça, o daha çok kendisine yaklaşmakta ve de insan daha çok sağlıklı olmak istedikçe hastalık daha çok hayatımıza girmektedir. Çünkü hastalıklar hayatımıza

¹²⁹ Sayrılık: Hastalık. Bkz. “Sayrılık Ne Demek TDK Sözlük Anlamı”, (Erişim Tarihi 24.05.2024), <https://sozluk.gov.tr/?kelime=sayrılık>

¹³⁰ “Hastalık Nedir?”, (Erişim Tarihi 09.04.2024),

<https://tektiklabilgielinde.saglik.gov.tr/hastaliklar-durumlar.html>

¹³¹ “Hastalık Ne Demek TDK Sözlük Anlamı”, (Erişim Tarihi 15.01.2024), <https://sozluk.gov.tr/?kelime=hastalik>

¹³² Reşat Açıkgöz, *Hastalık, Sağlık ve Toplum Bir Sağlık Sosyolojisi İncelemesi* (İstanbul: Dby Yayınları, 2024), 63.

¹³³ Açıkgöz, *Hastalık, Sağlık ve Toplum*, 43.

hiç beklemediğimiz bir yerden dahil olmaktadır. Bu yüzden hastalık, insanoğlunun çaresizliğini ve güçsüzlüğünü göstermekte ve sağlık durumunun kalıcı olmadığını dile getirmektedir.¹³⁴ İnsan tabiatı gereği sağlıklı olmaya çabalar. Bu sebeple hastalıklardan uzak durup korunmaya çalışır. Hastalık geldiğinde ise çabucak iyileşmek ve sağlıklı haline dönmek ister.¹³⁵

Hastalık hem maddi hem de manevi bir güç kaybı olarak da görülebilir. Hangi hastalık olursa olsun, kişide hem fiziksel hem de ruhsal anlamda bir güç kaybına neden olmaktadır. Bu durum ise kişinin günlük faaliyetlerini olumsuz olarak etkilemektedir.¹³⁶ Çok eski toplumlardaki hastalıkları, tedavileri ve hastalık anlayışlarını incelediğimizde önemli farklar olmasına rağmen ortak bazı özellikler de bulunmaktadır. Şöyle ki hastalıkların oluşmasının doğaüstü güçlerden ve tanrılardan, insanın kötü ruhlu olmasından ya da günahkâr bir davranışının bulunmasından kaynaklandığına inanılmaktaydı. Ayrıca beden ile ruh arasındaki dengenin sağlanması sağlığın, bu dengenin bozulması ise hastalığın bir işareti olarak kabul edilmekteydi. Tedavi yöntemlerinde, beden ve ruh dengesinin yeniden sağlanması genel kabul görmekteydi. Yine eski dönem toplumlarında hastalık ve tedavi yöntemlerinde din, sihir ve doğaüstü güçler ön planda olup bu yöntemler sıklıkla kullanılmaktaydı.¹³⁷

Hastalıklar, iki ana kategoride değerlendirilebilir: Birincisi bedensel hastalıklar, diğeri ise ruhsal hastalıklardır. Modern tıp, her iki türü de bilimsel incelemenin kapsamına alırken, klasik tıp geleneğinde ruhsal hastalıklar, İslam filozofları tarafından ayrıca ahlak felsefesi perspektifinden de ele alınmıştır. Çalışmamızın bu bölümünde odak noktamız yalnızca bedensel hastalıklar olacaktır.

İnsan, canlı bir varlık olarak hastalık gibi durumlarla karşılaşması doğal bir süreçtir. İnsan var olduğunda, hastalık da var olma potansiyeline sahiptir. Çünkü insan bedeni, çeşitli dış etkenlerden etkilenebilir ve sürekli sağlıklı kalması her zaman mümkün olmayabilir. Bir kişi hastalandığında, bu durumdan kurtulmayı arzulayacaktır. Tarihsel olarak bakıldığında, hastalıkların ortaya çıkmasıyla birlikte, insanlık tedavi

¹³⁴ Açıkgöz, *Hastalık, Sağlık ve Toplum*, 16.

¹³⁵ Açıkgöz, *Hastalık, Sağlık ve Toplum*, 32.

¹³⁶ Açıkgöz, *Hastalık, Sağlık ve Toplum*, 63.

¹³⁷ Açıkgöz, *Hastalık, Sağlık ve Toplum*, 45.

yöntemleri geliştirme çabalarına girmiş ve hastalıkların iyileştirilmesi için çeşitli çalışmalar yapmıştır.

Mezopotamya, Eski Mısır, Antik Yunan ve Çin tıbbı gibi eski tıp geleneklerinin en önemli özelliği adına Humor teorisi denilen dört sıvı kuramına dayanmasıdır. Yine bu kuram, nihai noktada, hava, su, toprak ve ateşten oluşan dört element teorisini esas almaktadır. Humor teorisinin temelini ilk olarak Krotonlu Alkmaion'un attığı bilinmektedir. Ona göre sağlık, bedende bulunan güçlerin ve temel sıvıların uyum içinde olmasıdır. Öte yandan, bu sıvılardaki artış ise dengeyi bozmakta ve hastalıkların oluşmasına neden olmaktadır. Bahsedilen bu sıvıların sıcak, soğuk, kuru, nemli, acı, tatlı gibi bazı özellikleri de bulunmaktadır.¹³⁸

Humor teorisi İslam tıp geleneğinde de başvurulan bir teori olmuştur. Bu teorinin işleyişinde ise mizaç kavramı kilit rol oynamaktadır. O nedenle hem bu teorinin hem de onunla irtibatlı olan hastalık kavramının İslam tıp geleneğindeki görünümünü net olarak ortaya koyabilmek için mizaç kavramına odaklanmamız gerekmektedir.

2.2.2. Hastalığın Temeli Olarak Mizaç

Mizaç, sadece felsefi değil aynı zamanda tıp ve psikoloji alanlarında da kullanılan ve kullanıldığı alanlarda farklı anlamlara gelen çok yönlü bir kavramdır. Mizaç, Arapçada bir şeyi başka bir şeyle karıştırmak anlamına gelen “m-z-c” fiilinden türemiştir ve karışım manası taşımaktadır.¹³⁹ Terim olarak ise insan vücudunda yer alan kan, balgam, safra ve sevdadan oluşan dört temel hıltın (sıvının) birbirine karışmasıyla bedende oluşan maddi durumu ifade etmektedir.¹⁴⁰ Mizaç kavramının bir terim olarak İslam kaynaklarında yer almaya başlaması Bağdat merkezli tercüme faaliyetleri sonucunda gerçekleşmiştir. Özellikle Galen'in eserlerinin çevrilmesi mizaç kavramının İslam kaynaklarında sıkça kullanılmasına sebep olmuştur.¹⁴¹

Klasik tıpta mizaç hem teorik hem de pratik açıdan ele alınmış ve de bazı alt başlıklara ayrılmıştır. Öncelikle, mizacın dengede olup olmamasına bağlı olarak dengeli mizaç ve dengesiz mizaç ayrımı söz konusudur. Ayrıca mizaç; ateş, hava, su ve toprağın

¹³⁸ Açıkgöz, *Hastalık, Sağlık ve Toplum*, 47, 48.

¹³⁹ Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs”, 21.

¹⁴⁰ Mesut Budak, “Geleneksel İslam Tıbbında Mizaçlar ve Tedavi Üzerine Bir İnceleme” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022), 17.

¹⁴¹ Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs”, 21.

asli nitelikleri itibariyle dengede olup olmamasına göre de bazı bölümlere ayrılmaktadır. Dengeli mizaç; bedendeki elementlerin ve sıvıların bir dengede olmasıdır. Dengesiz mizaç ise basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Basit dengesiz mizaç; sıcak, soğuk, nemli ve kuru olarak kabul edilirken bileşik dengesiz mizaç ise sıcak-kuru, sıcak-nemli, soğuk-kuru ve soğuk-nemli kabul edilmektedir. Bu şekildeki sınıflandırma antikçağdan İslam felsefesine gelinceye kadar pek çok filozof tarafından da kabul görmüştür.¹⁴²

Buraya kadar mizaç ile ilgili anlattıklarımızdan anlaşılmaktadır ki, hıltların dengesindeki değişme mizaçta bozulmaya neden olmaktadır. Hıltların vücuttaki seviyesinin değişmesi sıcak, soğuk, kuru ve yaşlılık dengesinin bozulması anlamına gelir. Bunun sonucunda da birçok hastalık ortaya çıkmaktadır. Tıp tarihine baktığımız zaman hem Antik Yunan da olsun hem de İslam dünyasında olsun hastalıkların tedavi edilmesinde dengesi bozulan mizacın düzeltilmesi ve eski haline döndürülmesi esas alınmıştır.¹⁴³

Mizaç, aslı itibariyle tıbbın bir konusu olmakla beraber daha önce belirttiğimiz üzere ahlak ve psikoloji gibi bilim dallarının da inceleme konularından biridir. Hippokrates ve Galen insanların farklı kişilik ve karakterleri olduğunu, bu farklılıklarının nedenleri arasında beslenme ve iklim etkisinin yanı sıra mizaç adında doğal ve genetik bir unsurun da etkili olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bu unsurlar kan, balgam, sarı safra ve kara safra olmak üzere bedensel dört sıvıdan oluşmakla birlikte; ateş, hava, su ve toprağın ise insan bedenindeki karşılığını ifade etmektedir. Böylece bedende bulunan sıvılar arasındaki denge ve dengesizlik hem hastalık ve sağlık hem de farklı kişilik ve karakter tiplerini oluşturmaktadır.¹⁴⁴

İslam tıp geleneğinde mizaç kavramının şekillenmesine önemli katkılarda bulunanlardan biri Galen'dir. Galen mizacı iki basamaklı bir yapı olarak düşünmektedir. İlk basamağın sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılık unsurlarından meydana geldiğini ikinci basamağın ise yukarıda isimlerini saydığımız dört sıvıdan oluştuğunu

¹⁴² Budak, "Geleneksel İslam Tıbbında Mizaçlar", 53.

¹⁴³ Budak, "Geleneksel İslam Tıbbında Mizaçlar", 83.

¹⁴⁴ M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, "Mizaç Tartışmalarının Dünü Bugünü" içinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* ed., Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 2, 3.

belirtmektedir. Bu ikinci basamak ise İslam düşünce geleneğinde ahlat-ı erbaa diye anılmaktadır. Galen, bu ahlat-ı erbaanın insan bedenini oluşturduğunu belirtmektedir. Buna göre insan bedeninde bu dört sıvı sürekli bir şekilde bulunmaktadır. Bu sıvılar birbirlerine baskınlık sağlayabildiklerinden ötürü de dört çeşit mizaç ortaya çıkmaktadır. Bunlar soğukkanlı, sıcakkanlı, asabi ve melankolik mizaçlardır.¹⁴⁵

Arap edebiyatının önemli yazarlarından ve Mu'tezile kelimcilerinden biri olan Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz (ö. 868) de¹⁴⁶ Galen'in izinden giderek beden ve organların sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık durumlarının beden mizacını oluşturduğunu dile getirmektedir. Bu durumu belirleyen ise organların kan, balgam, sarı safra ve kara safranın niteliği ve niceliğidir. Diğer mizaç tanımlarında gördüğümüz üzere Câhiz de bu sıvıların dengede olma haline sağlık, dengenin bozulmasına ise hastalık demektedir.¹⁴⁷

Mizaç kavramının içeriğine dair Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö. 925) çizdiği çerçeveye baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşmaktayız. O; sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık tabiatlarının bir araya gelerek su, ateş, hava ve toprak şeklindeki dört unsuru var ettiğini belirtmektedir. Buna göre yaşlık ve soğukluğun karışımından cismani varlıkların ilki olan su; kuruluk ve sıcaklığın karışımından ateş; sıcaklık ve yaşlığın karışımından hava; soğukluk ve kuruluğun karışımından ise toprak meydana gelmektedir. Aynı şekilde Râzî, meydana gelen bu dört unsurun da insan vücudunda bulunan dört temel sıvıyı oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bu sıvılar kan, balgam, sarı safra ve kara safra/kara sevdadır.¹⁴⁸

Ebu Bekir er-Râzî'ye göre, vücutta bulunan ilgili dört sıvının oran ve niteliklerindeki değişimi insanların birbirinden farklılaşmasını sağlamaktadır. Bunun

¹⁴⁵ Harun Kuşlu, Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri" içinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed., Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 12, 13.

¹⁴⁶ Ramazan Şeşen, "Câhiz", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7:20.

¹⁴⁷ Yunus Cengiz, "Câhiz'in Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlak Edinmenin İmkânı Üzerine" içinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed., Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 69.

¹⁴⁸ Kübra Bilgin Tiryaki, "Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi" içinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed., Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 84, 85.

sonucunda da ortaya insana özgü nefsanî ve cismanî mizaç çıkmaktadır.¹⁴⁹ Filozof, denge durumları dikkate alındığında mizaçların mutedil ve mutedil olmayan iki türe ayrıldığını; niteliksel içerikleri dikkate alındığında ise basit ve bileşik şeklinde ikiye ayrıldığını söylemektedir. Buna göre, basit olan mizaçlar sıcak, soğuk, yaş ve kuru; bileşik olan mizaçlar ise sıcak-kuru, sıcak-yaş, soğuk-kuru ve soğuk yaştır.¹⁵⁰

Râzî'nin mizaçlar hakkında asıl önem verdiği konu ise mizacın mutedil olmasıdır. Yani mizaç; sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk durumlarından birine yönelmeyecek durumda bulunursa mutedil olur. Bu mizaca sahip kişi doğal ve nefsanî davranışlarında itidalli olur. Ne aşırı şehvetlidir ne de isteksizdir. Arzu ve istekleri bu iki arasındadır. Ne uykusuz ne de aşırı uykuludur. Ne acelecidir ne de yavaştır.¹⁵¹

Râzî'den sonra görüşlerine yer vereceğimiz diğer bir kişi ise İbn Sînâ'dır (ö. 428/1037). Çünkü mizaç düşüncesine en büyük katkı sağlayan düşünürlerden biri de kuşkusuz odur. Bilindiği üzere kendisi hem bir filozof hem de bir tabiptir. Bu sebeple konuyu hem felsefî hem de tıbbî anlamda değerlendirmiştir. Tıp eserlerinde mizaç düşüncesinin mahiyetini incelerken, felsefî eserlerinde ise mizacın metafizik, bilgi felsefesi ve ahlak alanlarındaki yansımalarını ele almaktadır.¹⁵²

İbn Sînâ'ya göre mizaç, tabiattaki unsurların diğer bir ifadeyle elementlerin (hava, ateş, toprak ve su) içerdikleri karşıt niteliklerin paralel olarak birbirini etkilemesiyle meydana gelen bir durumdur. Söz konusu nitelikler de sıcak, soğuk, kuru ve nem olmak üzere dört taneden oluşmaktadır. İbn Sînâ mizaçların bunlardan kaynaklandığını söylemektedir. Bu durumda beslenmeleri, iklim şartları ve coğrafi durumlarından kaynaklı olarak farklı bölgelerde yaşayan insanların mizacının da farklı olacağını söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁵³

Yukarıdaki paragrafta bahsettiğimiz üzere İbn Sînâ'da mizacı oluşturan dört nitelik bulunmaktadır. Bunlardan en fazla ikisi birbiri ile temas halinde olursa vücutta dengeli bir yapı oluşur. İşte bu duruma dengeli mizaç denir. Dengesiz mizaç ise adından anlaşılacağı üzere dengeli olan mizacın bozulması sonucu ortaya çıkmış bir durumdur.

¹⁴⁹ Kübra Bilgin Tiryaki, "Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", 84, 85.

¹⁵⁰ Kübra Bilgin Tiryaki, "Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", 83.

¹⁵¹ Kübra Bilgin Tiryaki, "Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", 96, 97.

¹⁵² İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi" içinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed., Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 165, 166.

¹⁵³ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi't-Tıbb*, 8.

Basit ve bileşik dengesiz mizaç olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹⁵⁴ Basit dengesiz mizaçlar sıcak, soğuk, kuru ve nem durumlarından her birindeki aşırılıklar nedeniyle meydana gelir. Bu durum çok fazla devam etmez ve bir süre sonra bileşik dengesiz mizaca dönüşür.¹⁵⁵ Bileşik dengesiz mizaç ise iki unsurun diğerlerine göre daha üstün olmasıyla (sıcak-nemli, sıcak-kuru, soğuk-nemli ve soğuk-kuru) oluşmaktadır. Ama sıcak ve soğuk ya da kuru ve yaş unsurların bir araya gelip bileşik dengesiz mizacı oluşturması mümkün değildir.¹⁵⁶

Yine ona göre dengeli mizaç; mizacın zıt özelliklerinin sayıları eşit olduğunda ve bu özelliklerin dengesi sağlandığında var olur. Dengesiz mizaç ise; mizacın özellikleri eşit olmadığında ve bir tarafa yöneldiğinde söz konusu olabilir. Şayet sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktan birisi daha fazlaysa basit dengesizlik oluşur. Ya da bu dört özellikten herhangi ikisi daha fazla olursa bu kez bileşik dengesizlik meydana gelir. Fakat mizaçlar kesin olarak dengeli ve dengesiz olmayacağından dolayı böyle bir ayrım tıpta geçerli olmamaktadır.¹⁵⁷

İbn Sînâ; insan vücudunda hılt adı verilen bazı sıvıların bulunduğunu söylemekte ve bunları birinci derece sıvılar ve ikinci derece sıvılar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Birinci derece sıvılar dört tanedir ve bunlar yiyecek ve içeceklerin sindirilmesinin temelini oluştururlar. Onlar kan, balgam, sarı safra ve sevdadır (kara safra). İkinci derecede sıvılar ise temel sıvılar ve fazlalıklardır. Temel sıvılar, gerekli oluşum ve değişimden sonra dokulara dahil olmuş fakat ilk ana dokuların yapısını düzenleyip, tamamlamamış olanlardır.¹⁵⁸

Şimdi yukarıda bahsettiğimiz birinci derece sıvıların özelliklerine değinmeye başlayalım. Bunlardan ilki kandır. Kan; diğer sıvıların hepsinden daha iyidir. Onun mizacı sıcak ve nemlidir. Ayrıca kırmızı renkli, tatlı ve kokusuzdur. Mizaçta oluşabilecek değişikliklerden dolayı kanın rengi, tadı ve diğer özellikleri farklılık gösterebilmektedir. Balgama gelecek olursak; mizacı soğuk ve nemlidir. Normal şartlarda tatlı bir çeşittir. Sarı safra ve kandan daha soğuktur. Mizaçta oluşan

¹⁵⁴ Budak, “Geleneksel İslam Tıbbında Mizaçlar”, 53-58.

¹⁵⁵ Budak, “Geleneksel İslam Tıbbında Mizaçlar”, 58.

¹⁵⁶ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi’l-Tıbb*, 12.

¹⁵⁷ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi’l-Tıbb*, 8.

¹⁵⁸ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi’l-Tıbb*, 17.

değişimlerden dolayı özelliklerinde farklılaşma olabilmektedir.¹⁵⁹ Sarı safra ise; kanın içinde köpük gibidir. Parlak kırmızı renginde olup hafif ve sıcak bir yapıya sahiptir. Bu sıvının meydana geldiği yer ise karaciğerdir.¹⁶⁰ Son olarak ise sevdadan bahsedecek olursak; kanın tortusu şeklindedir. Tatlı ile ekşi arasında bir tadı vardır. Kanı harekete geçirerek güçlendirmektedir.¹⁶¹

Buraya kadar İslam filozoflarını etkileyen antik dönem figürleri ile doğrudan İslam filozoflarının mizacın mahiyetine dair fikirlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Konumuz itibarıyla vurgulamamız gereken önemli hususu ise şudur: Başta İbn Sînâ gelmek üzere yukarıda yer verdiğimiz tüm diğer filozoflar, sağlık ve hastalığın asıl nedenin mizaç olduğunu, mizahta meydana gelen denge ve dengesizlik unsurlarının sağlık ve hastalık durumlarını ortaya çıkardığını ifade etmektedirler.¹⁶²

2.2.3. Hastalığın Oluşumu

İnsanoğlunun yaşamını sürdürebilmesinin en önemli etkenlerinden biri hiç şüphe yok ki sağlıktır. Şayet beden sağlıktan yoksunsa ya da beden bir hastalığı varsa kişinin bütün yaşam konforu ve günlük faaliyetleri ciddi anlamda etkilenebilmektedir. Bu durum günümüzde böyle olduğu gibi insanlık tarihi boyunca da böyle olmuştur. İşte hastalık ve sağlık kavramları en az insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahiptir. Çünkü insan her daim sağlıklı bir bedene sahip değildir. İnsan bedeni birçok farklı nedenlerden dolayı zaman zaman hastalanabilmekte, doğuştan bazı hastalıkları bulunabilmekte, bir kaza geçirebilmekte ya da kalıcı bir hastalığa yakalanabilmektedir.

Modern öncesi dönemde insanlığın sağlığını yaygın bir şekilde bozan ve etkileyen bazı hastalık grupları vardı. Bunlar mikrobik enfeksiyonlar, yetersiz beslenme ve şiddet olaylarıdır.¹⁶³ Bu gruplara giren hastalık türlerini kısaca açıklayacak olursak; mikrobik enfeksiyon hastalıklarına bağlı olarak grip, tüberküloz, çiçek hastalığı, cüzzam, kolera ve veba gibi bazı hastalıklar ortaya çıkmıştır. Birçok insan bu yüzden hastalanmış ve bazısı da bu hastalıklara bağlı olarak ölmüştür. Bahsettiğimiz bu dönemde bilim adamları mikropların varlığından haberdar değildi. Çünkü onları tespit

¹⁵⁹ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi't-Tıbb*, 18.

¹⁶⁰ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi't-Tıbb*, 20.

¹⁶¹ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi't-Tıbb*, 21.

¹⁶² İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi", 175.

¹⁶³ Jean-David Zeitoun, *Sağlığın Tarihi Uzayan Ömrümüz ve Geleceğimiz*, çev. Yonca Aşçı Dalar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024), 12.

edebilecek gerekli ekipmanlara sahip değillerdi.¹⁶⁴ Yetersiz beslenmeye gelince, insanlar iyi beslenemedikleri zaman enfeksiyonlara ve bazı komplikasyonlara karşı daha korunmasız kalmaktaydılar. Bu sebepler hastalıkların ortaya çıkmasını daha fazla artırmaktaydı. Son olarak şiddet olaylarına gelince, buradaki şiddetten maksat savaşlardır. Özellikle savaşlar ve savaş esnasında yaşanan olaylar insan sağlığını büyük ölçüde olumsuz etkilemekteydi.¹⁶⁵

Tarih boyunca insanların neden hastalandığı, hastalanmasına sebep olan şeyin ne olduğu, bu hastalıklardan bedenin nasıl kurtulabileceği ve tedavi yöntemleri gibi sorular tıp biliminin doğmasına neden olmuştur. Şayet bedeni hasta eden bir durumdan söz ediliyorsa, en az bunun tedavisi kadar hastalığı meydana getiren ya da hastalığı oluşturan durum da önem arz etmektedir. Çünkü hastalığı oluşturan durum bilinirse buna göre bazı önlemler alınarak o hastalığa hiç yakalanmama veya da bu hastalığa karşı tedbirler alınması sağlanabilmektedir.

İlkçağlardan başlamak üzere insanoğlu, hastalıklar ve hastalıkların tedavisi üzerine birçok çalışma yürütmüştür. Fakat bu çalışmalar “*Tarihsel Süreç İçerisinde Tıp*” başlığımızın alt başlıkları altında bahsettiğimiz üzere, bilimsel bir yöntemden ziyade daha çok mistik bir yönetime dayalıydı. Özellikle antikçağda Hippokrates’e kadar birçok hekim düşünür bilimsellikten uzak bir şekilde hastalıkların nedeninin tanrıların memnun olmamasını ve şeytanın bedeni ele geçirmesi olduğunu söylemekteydi. Hippokrates ise hastalıkların tanrısal ya da doğaüstü güçlere bağlı olmadığını söyleyerek farklı sebeplerden ileri geldiğini iddia eden ilk hekimdir.¹⁶⁶ Hippokrates’e göre insan katı (anasır-ı erbaa) ve sıvı maddelerden (ahlat-ı erbaa) oluşmuştur. Bu sıvıların birbiri ile dengede olması sağlığa, bu sıvıların dengesinin bozulması ise hastalıklara neden olmaktadır.¹⁶⁷

Konuyu biraz daha açacak olursak Hippokrates’e göre hastalıkların meydana gelmesi, bedenin iç unsurlarından olan salgılarla doğrudan ilişkilidir. İnsan sağlıklı olduğunda, bedende farklı unsurların uyumlu bir şekilde yerleşmesi ve normal bir denge içinde bulunması söz konusudur; bu denge devam ettiği sürece kişi sağlıklı kalır.

¹⁶⁴ Zeitoun, *Sağlığın Tarihi*, 12.

¹⁶⁵ Zeitoun, *Sağlığın Tarihi*, 13.

¹⁶⁶ Budak, “Geleneksel İslam Tıbbında Mizaçlar”, 8.

¹⁶⁷ Budak, “İlkçağlardan Günümüze”, 8.

Ancak, bedendeki karışıklık ve dengesizlik gibi durumlar, hastalıkların ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılar. Bir insanın sağlığı, yalnızca bedeninin iç düzeniyle değil, aynı zamanda çevresiyle olan uyumlu etkileşimiyle de yakından ilişkilidir.¹⁶⁸ Bu ifadelerden, bir kişinin sağlıklı olabilmesi için bedenindeki tüm bileşenlerin uyum içinde çalışması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Bedendeki bileşenlerin uyum ve dengesi bozulduğunda ise hastalıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Hippokrates'e göre, insan bedeni, çevresindeki doğal etmenlerden büyük ölçüde etkilenir. Rüzgarlar, sular ve mevsimsel değişimler gibi faktörler, bedeni etkileyen önemli unsurlardır. Bu etkileşim, bireyler arasında farklılık gösterir ve bu farklılıklar, mizaç olarak adlandırılır. Her bireyin daha belirgin olan mizacı ya da çevresel etkilere verdiği tepki farklı olabilir. Bu durum, bir kişinin sağlığını, mevsimsel değişiklikler, iklimsel olaylar ve çevresel faktörler gibi dışsal unsurların etkileyebileceğini gösterir. Ayrıca, Hippokrates, hastalığı canlı bir varlık gibi tanımlar; ona göre hastalıklar doğar, büyür ve gelişir.¹⁶⁹

Hippokrates, hastalığın çoğunlukla bir dengesizlik yüzünden ortaya çıktığını ve tedavisinin bozulan dengenin düzeltilmesiyle olacağını söylemektedir. Böyle bir durumda hastalığın ya da dengesi bozulan sıvıların karşıtı bir tedavi yolu izlenmesi gerekir.¹⁷⁰

Antik dünyada hastalığın nasıl oluştuğu konusunu Hippokrates'in ağzından bu şekilde özetledikten sonra şimdi de İslam filozoflarının meseleye nasıl yaklaştığını incelemeye çalışalım. Bu bağlamda ilk olarak Ubeydullah Bin Bahtışû'ya (ö. 450/1058) yönelebiliriz. İbn Bahtışû'ya göre, bedenin tabii durumundan uzaklaşması bedenin işlevlerine zarar vermekte ve bu durum da hastalık adını almaktadır.¹⁷¹ Aslında bedenin işlevsel dengesinin bozulmasına yol açan her doğal sapma, bir hastalık olarak değerlendirilir. Her hastalığın meydana gelmesinde bir neden bulunur; bu neden,

¹⁶⁸ Hippokrates, *Hippokrates Külliyyatı*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 21.

¹⁶⁹ Hippokrates, *Hippokrates Külliyyatı*, 22, 23.

¹⁷⁰ Hippokrates, *Hippokrates Külliyyatı*, 24.

¹⁷¹ İbn Bahtışû, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, çev. Abdulkadir Coşkun, (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 41.

hastalığı başlatan ve kabul eden faktörleri içerir. Nihayetinde, hastalığın varlığını kanıtlayan belirti ve deliller de ortaya çıkar.¹⁷²

İbn Bahtîşû'ya göre tabip, sağlık ve hastalık sebeplerini gözlemlemek ve incelemek zorundadır. O, özellikle tabibin dikkat etmesi gereken bazı durumlardan bahsetmektedir.¹⁷³ Bunlar, “bizi çevreleyen hava, yiyip içtiklerimiz, uyku ve uyanıklık, hareket ve durağanlık, tıkanma ve yayılma, psikolojik olaylardır.”¹⁷⁴ Bunların önemi bilindiğinde sağlık oluşur ve onu korunması sağlanır. Şayet bunlara dikkat edilmediği takdirde o zaman hastalık durumu ortaya çıkar.

İbn Sînâ'ya gelecek olursak o, tıbbı; insan bedeninin sağlık ve hastalık hallerini ya da onun sağlıklı durumda kalmasını, ayrıca sağlığı bozulduğunda da yeniden sağlığını nasıl elde edeceğini inceleyen bir bilim dalı olarak tanımlamaktadır.¹⁷⁵ Tıbbın konusunun da sağlığı muhafaza etmek ve hastalığı tamamen silmek olduğunu söylemektedir.¹⁷⁶ Hastalık durumunu ise sağlığın kaybedilmesinin bir neticesi olarak görmektedir.¹⁷⁷

İbn Sînâ, sağlık ve hastalıkların oluşmasının dört temel sebebinin bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar maddî, etkin, formal ve gayî sebeplerdir:

- Maddî sebepler; organlar ve organların hayati işlevidir. Ayrıca onları terk etmiş, uzaklaşmış olan hıtlar (kan, balgam, kara safra ve sarı safra) ve onlardan da uzaklaşmış elementlerdir.
- Etkin sebepler; insan bedenini dış etkenlere göre düzenleyen veya da o etkenlerden koruyan sebeplerdir. Örnek verecek olursak; farklı hava koşulları ve onlarla ilgili durumlar, yiyecek ve içecek gibi şeyler, idrar boşaltımı, psikolojik ve fiziki faktörler, mesleki etkiler, alışkanlıklar gibi şeylerdir.
- Formal sebepler; bunlar ise kendi içinde üç tanedir. Mizaç, mizacın özellikleri ve yapılarıdır.

¹⁷² İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsî Halleri*, 44.

¹⁷³ İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsî Halleri*, 13.

¹⁷⁴ İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsî Halleri*, 13, 14.

¹⁷⁵ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi 't-Tıbb*, 3.

¹⁷⁶ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi 't-Tıbb*, 5.

¹⁷⁷ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi 't-Tıbb*, 4.

- Gayî sebepler; vücudun fonksiyonlarıdır. Fonksiyonların hayati işlevi vardır.¹⁷⁸

İbn Sînâ'ya göre hastalık; öncelikli ve özel olarak, ikincil bir duruma düşmeksizin, normal çalışması bozulmuş olan insan bedeninin normalin dışındaki durumudur. Ayrıca hastalık, mizaç ve beden düzeninin bozulmasıdır.¹⁷⁹

İbn Sînâ Grek tabip ve filozofu Galen'den çokça etkilenmiş ve eserlerinde onun görüşlerine sık sık yer vermekten geri durmamıştır. Şöyle ki Galen; insan bedeninin sağlık, hastalık ve ikisi arasındaki durum olmak üzere üç şekli olduğunu söylemektedir. Sağlık, insan bedenindeki mizaç ve yapının bütün işlevlerinin tam ve doğru bir şekilde çalışma halidir. Hastalık, sağlığın zıddı olan bir vücut halidir. Üçüncü hal ise, sağlık ya da hastalık hali değildir. Şöyle ki, mükemmel bir sağlık durumu yoktur fakat herhangi bir hastalıkta yoktur.¹⁸⁰ İnsan vücudunun bu üç şeklinin üç farklı durumu bulunmaktadır. Birincisi; hastalığa yatkın olan durumudur yani kalıtsal nedenler gibi. İkincisi, insan bedenine bağlı olan durumlardır. Üçüncüsü, haricen ortaya çıkan durumlardır. Birinci ve ikinci sebepler, temel vücut sınırları ile ilgili olup mizaç ve beden yapısıyla irtibatlıdır. Üçüncü durumun sebebi ise daha çok çevresel etkenlerdir ve bu durum vücuttan tamamen bağımsız olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁸¹

Son olarak İbn Sînâ hastalıkları basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Şöyle ki sadece bir tane mizaç veya yapı bozulursa hastalık basittir, iki ya da daha fazla bir bozulma meydana gelirse hastalık bileşiktir.¹⁸²

2.2.4. Hastalığın Tedavisi

Hastalıklar, insan bedeninde fiziksel ve psikolojik durumların bozulmasıyla meydana gelen sağlık sorunlarıdır. Tedavi ise bozulan bu sağlık durumun yeniden sağlanmasına yönelik bir müdahaledir. Hastalığın tedavi edilebilmesi için öncelikle hastalığa doğru bir teşhis konulması gerekmektedir. Günümüz şartlarında teşhis için çok teknolojik yöntemler kullanılmaktadır. Hastalığın teşhisinden sonra ise tedavi yöntemi

¹⁷⁸ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi't-Tıbb*, 4,5.

¹⁷⁹ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi't-Tıbb*, 101.

¹⁸⁰ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi't-Tıbb*, 102.

¹⁸¹ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi't-Tıbb*, 113.

¹⁸² Jon McGinnis, *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 261, 262.

olarak ilaç tedavisi, cerrahi tedavi ve bazı destekleyici (fizik tedavi, psiko tedavi, diyet tedavisi vb.) tedaviler uygulanmaktadır.

Tarih boyunca tıp her zaman bilimsel standartlara göre işleyen bir alan olmamıştır. Pek çok farklı tıp geleneğinde rahipler ve büyücüler hastalığın teşhis ve tedavisinde baş aktör olarak yer almıştır. Neredeyse bütün tabiplerin rahip olduğunu bile söyleyebiliriz. Bunlardan bazıları hastalığa teşhis koyar, bazıları sihir ve büyü ile tedavi uygulur, bazıları ise deneysel yöntemlerle tedavi metodu uygulardı.¹⁸³ Sonrasında Hippokrates ve Galen'le birlikte hastalık meselesi bilimsel standartlara göre ele alınmaya başlamıştır. Bu isimlerden sonraki süreçte ise hastalıkların tedavisi genel anlamda zıtlarıyla yapılır hale gelmiştir. Şöyle ki, tedavinin öncelikli ve genel anlamda bir hedefi vardır. Bu hedef ise giderilmesi gereken hastalığın tam zıddıdır. Hastalığa etki eden şey sıcak ise tedavi soğuk ile soğuk ise sıcak ile ve buna benzer şekillerde olmalıdır.¹⁸⁴

İslam filozoflarının hastalığın tedavisine ilişkin görüşlerine gelecek olursak, burada İbn Sînâ'nın düşünceleri kayda değer bir özellik arz etmektedir. Ona göre, hiçbir mizacın ve sağlıklı bir bedenin daima aynı durumda kalması mümkün değildir. Dolayısıyla her sağlıklı durum ve mizaç zamanla mutlaka değişiklik gösterecektir.¹⁸⁵

İbn Sînâ; hastalıkların tedavisi ile ilgili genel bilgiler vermekle birlikte, birçok hastalık için ise spesifik tedavi yöntemleri sunmaktadır. Çalışmamızın sınırlılıkları ve kapsamı dolayısıyla her hastalığın tedavi yöntemini özel olarak ele alamayacağız. Ama genel anlamda hastalıkların tedavisi için İbn Sînâ'nın bazı prensiplerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Şöyle ki, hastalığın türüne göre beslenme tedbiri ve diyet (uygun beslenme) uygulanabilir, basit ve bileşik tarzda bazı ilaçlar kullanılabilir ve gerekiyorsa ameliyat yapılabilir. Hastalığın durumuna ve hekimin önermesine göre vücuda alınan besinlerin miktarı ya da niteliğinin azaltılması gerekebilir. İlaçla tedavi yöntemine gelince, bu da hastalığın çeşidine göre değişebilmektedir. Hastalık için kullanılacak ilacın, hastalığın tabiatı ve yapısal özelliklerine ters olması gerekir. Çünkü hastalıklar, zıt tedavi metotlarıyla tedavi edilmekte ve sağlığın korunması amaçlanmaktadır. İlacın

¹⁸³ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, 50, 51.

¹⁸⁴ Galenos, *Tıp Sanatının Anayasası, Tıp Sanatı, Glaukon'a Tedavi Yöntemi*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 140.

¹⁸⁵ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi't-Tıbb*, 228.

miktarı ise hastalığın şiddeti, hastalıktan etkilenen organın yapısı, hastanın cinsiyeti, yaşı, alışkanlıkları, mevsimsel durumlar, vücudun gelişimi, başka hastalıklı durumlar, oturlan yer, hastalığın safhası gibi durumlara göre belirlenmektedir.¹⁸⁶

Modern öncesi tıp gelenekleri hastalıkların tedavisi meselesi ile olduğu kadar sağlığın korunması meselesi ile de ilgilenmiştir. Nitekim bu bağlamda sağlığı korumak için genel olarak ölçülü davranmaya ve doğadaki şu altı şeye dikkat edilmesi önerilmiştir. Bunlar “hava, uyku ve uyanma, yiyecek ve içecek, dinlenme ve idman, atık boşaltımı ve içinde tutma, tutkular ve duygulardır.”¹⁸⁷ Biz, aynı hususların, İslam tıp geleneği içerisinde de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Nitekim İbn Sînâ’ya baktığımızda konuya ilişkin karşımızda şöyle bir tablo durmaktadır.

İbn Sînâ, hastanın sağlığını koruması için dikkat etmesi gereken altı husustan bahsetmiştir. Bunlar ana hatları ile şöyle sıralanabilir: Solunan hava, yenilen içilen şeyler, doğru şekilde yapılan sporsal hareketler ve istirahat, nefsanî uygulamalar, yeteri kadar uyumak ve fazla uyumama, tuvalet ve de kusmadır. Konuyu biraz daha genişletmek adına şunları da kaydedebiliriz: İnsan hava alıp verdiği hava, kalpteki sıvıları soğutur ve neticede solunan hava aşırı soğuk ya da sıcaksa vücudun çalışma niteliğini değiştirerek mizaç üzerinde etki eder. Sporsal hareketler vücut ısısını artırırken, uygun seviyedeki bir istirahat ise bedenin ısısını soğutmaktadır. Uyku ve uyanıklık bedendeki sıcak ve soğuk dengesini etkilemekte; uyumak bedeni soğuturken, uyanıklık onu ısıtır. Nefsanî uygulamalara gelecek olursak, kişinin geçmişte yaşamış olduğu bir olayı hatırlaması veya gelecekte olmasını istediği bir şeyi hayal etmesi ve de bu hayalleri bazı duygusal durumlara neden olması durumudur. Yiyecek ve içeceklerdeki durum ise yenilen içilen şeyler vücutta bir etki oluştururlar. Fakat sindirildiklerinde tam tersi bir etki de oluşturabilirler. Son olarak dışarı atma ve tutmaya gelecek olursak, yenilen yemeğin ve içilen ilaçların tam olarak fayda edebilmesi için bedende yeteri kadar kalmaları gerekir.¹⁸⁸

¹⁸⁶ İbn-i Sînâ, *El- Kânûn Fi’l-Tıbb*, 291-293.

¹⁸⁷ Açıkgöz, *Hastalık, Sağlık ve Toplum*, 49.

¹⁸⁸ McGinnis, *İbn Sînâ*, 263.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHLAKÎ BİR OLGU OLARAK HASTALIK KAVRAMI

3.1. Ahlakî Sağlık ve Hastalık Kavramları

Daha önce “*İslam Tıp Geleneğinde Hastalık*” başlığı altında belirttiğimiz gibi Müslümanların en çok başarı kat ettiği ve uzun yıllar boyunca etkisini sürdürdüğü bilim dallarından biri hiç şüphe yok ki tıptır. Bu başarı bizlere İslam kültür ve medeniyetinin bilime ne kadar önem verdiğini ve düşünce zenginliğini göstermektedir. İslam tıbbını önemli kılan husus sadece bu değil aynı zamanda diğer bilim dallarıyla da ilişkili olması ve bilhassa felsefe ile kurmuş olduğu ilişkiden dolayı ayrı bir öneme de sahip olmasıdır.

İslam filozofları tıp ile ahlak arasında sıkı bir irtibat kurmuştur. Nitekim İslam filozoflarının en belirgin özelliklerinden biri ahlakî pratik felsefenin bir bölümü olarak kabul ettiklerinden dolayı bozulan ahlakın iyileştirilmesi ve düzeltilmesini hem felsefenin hem de tıbbın bir parçası olarak görmeleridir. Çünkü ahlakın bozulması aynı zamanda hastalık durumunu da ifade etmektedir. Genellikle tıp kitaplarını ikiye ayırmaktadırlar. Bunlardan birincisi fiziki ve fizyolojik hastalıkların iyileştirilmesi ve önlenmesini konu alan kitaplardır. İkincisi ise ahlakî hastalıklardan korunma ve ahlakın gelişmesini konu alan kitaplardır.¹⁸⁹ Biz ise çalışmamızın bu bölümünde ahlakî hastalıklar, ahlakî hastalıkların tedavisi ve önlenmesi konuları ile ilgilenmeye çalışacağız.

Hastalığın hem tıbbi bir yönü hem de felsefî bir yönü bulunduğundan bahsetmiştik. Bu yönüyle hastalık kavramı tek bir bilim değil birden fazla bilim alanının araştırma konusu olmaktadır. Bu alanlardan biri de hiç şüphesiz felsefedir. Bedensel hastalıklar tıp biliminin konusunu oluştururken; insanın huy, karakter, ahlak gibi davranışsal özelliklerinin yansıması olan ve daha çok nefsin arzu ve isteklerinden

¹⁸⁹ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 99, 100.

kaynaklanan hastalıklar ise felsefenin bir alt dalı olan ahlak felsefesinin konusunu oluşturmaktadır.

Antik dönem filozofları ve İslam filozofları tıpkı beden gibi nefsin de hastalanabileceği görüşü üzerinde ittifak etmişlerdir. Yine aynı filozofların pek çoğuna göre ise nefsin söz konusu hastalıklarının sebebi, tıpkı bedeni hastalıklarda olduğu gibi mizacın yani vücut sıvılarındaki karışımın dengesizliğidir. Ne var ki beden hastalıklarından farklı olarak, nefis hastalıklarını inceleyen saha tıp değil ahlak felsefesidir. Dolayısıyla nefis hastalıkları demek aynı zamanda ahlak hastalıkları demektir. Konuyla ilgili bazı yerlerde nefis hastalığı bazı yerlerde ise ahlakî hastalık kavramları kullanılmıştır. Bunun sebebi ise her filozofun bu konu hakkındaki kavram tercihinin farklı oluşudur. Şimdi antik dönemin ve İslam felsefesinin önde gelen filozoflarının görüşlerinden hareketle bu nefis hastalığı/ahlakî hastalık kavramını incelemeye çalışalım.

Antikçağ düşünürlerinden Galen'e göre insan bedeninde bulunan sıvılar ve bunların karışımı olan mizaç hem beden hem de nefis için sağlık ve hastalığı oluşturmaktadır. Ayrıca ona göre mizaç, nefsin yetileri üzerinde de etki sahibidir. Bu yetiler insan ahlakını meydana getirdiğinden ötürü mizaç ahlakı da etkilemektedir.¹⁹⁰ Konuyu biraz daha açacak olursak bedendeki sıvılar sıcak, soğuk, nemli ve kuru mizaçların ortaya çıkmasını sağlamakta ve bu mizaçlar ise insan nefsinin olumlu ya da olumsuz etkileyebilmektedir.¹⁹¹

İslam dünyasındaki hem tabip hem de filozof örneğinin en başarılı isimlerinden biri olan Ebû Bekir er-Râzî, batılılar tarafından Rhazes olarak tanınmaktadır. Grek tıbbının öncüleri olan Hippokrates ve Galen'den sonra tıp ile ilgili o kadar önemli çalışmalar yapmıştır ki bundan dolayı "Araplar'ın Galeni" olarak da bilinmektedir.¹⁹² Râzî, tıp bilimini bedensel tıp (et-tıbbu'l-cesedani) ve ruhsal tıp (et-tıbbu'r-rûhânî) olmak üzere iki ana kategoriye ayırmıştır. İlk kategori, bedensel hastalıklarla ilgiliyken, ikinci kategori ahlakî hastalıkları ele alır. Râzî, ahlakî hastalıkların tedavisini incelediği

¹⁹⁰ Harun Kuşlu, Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri", 31.

¹⁹¹ Galenos, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 13.

¹⁹² Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 13-15.

eserine Et-Tıbbu'r-Ruhânî yani ruhsal tıp adını vermiştir..¹⁹³ Râzî, bu eserinin amacını şöyle belirtmektedir: İnsanın aşırılıklardan uzak durması ve itidal üzerine olmasını sağlamak amacıyla yapılan ikna faaliyetidir.¹⁹⁴ Ayrıca İslam düşüncesinde *et-tıbbu'r-rûhânî* kavramını ilk olarak Râzî'nin kullandığı bilinmektedir.¹⁹⁵ Bu ifadelerden yola çıkarak diyebiliriz ki Râzî, adı geçen eserinde ahlakî hastalıkların tedavisi ile ilgili felsefî bir yaklaşım sunmakta ve bu çabasıyla da İslam medeniyetinde bir ilk olma niteliği taşımaktadır.¹⁹⁶

Ebu Bekir er-Râzî, Eflatun'un görüşlerine de yaslanmak suretiyle şunları söylemektedir. Tıp, bedenin tedavi edilmesi ve iyileştirilmesi için insanın gayret etmesiyle ortaya çıkan bilimdir yani *et-tıbbu'l-cesadânî*'dir. Ahlakın iyileştirilmesi (*et-tıbbu'r-rûhânî*) yani düzeltilmesi ise insandaki nefsânî güçlerin ifrat ve tefritten uzak kalması, dengede olması ve ikna edilmesi neticesinde elde edilmektedir.¹⁹⁷

Filozofumuz, nefsin beden üzerinde etkisi olduğunu ve bedenin mizacının nefsin ahlakına tabi olacağını söylemektedir.¹⁹⁸ Yani ona göre ahlak felsefesinin amacı, insanı hevânın etkisinden uzaklaştırıp aklın kontrolüne sokarak mutluluğa kavuşturmaktır. Bu yüzden o, ahlak felsefesinde bedenin hastalığı ile nefsin hastalığı arasında bir bağlantı olduğunu söylemiş ve insanın ancak her iki durumda da sağlıklı olursa mutluluğa ulaşabileceğini ifade etmiştir. Bu durumu ise şuna benzetmektedir: Nasıl ki bedendeki organlar işlevlerini yerine getirdikleri takdirde insan sağlam ve sağlıklı, yerine getirmediğinde ise hasta oluyorsa; nefis de kendi iş ve görevlerini yerine getirdiği zaman sağlıklı, getirmediğinde ise hasta olmaktadır. Yine aynı şekilde, nasıl ki beden hastalıkları tedavi edilip iyileştiriliyorsa nefis hastalıklarının da aynı şekilde tedavi edilip iyileştirilmesi gerekmektedir.¹⁹⁹ Ayrıca o, bedenin mizacının nefsin ahlakına bağlı olduğunu ve nefsin çekmiş olduğu acıların bedende oluşabilecek rahatsızlıkların belirtisi olabileceğini düşünmektedir. Bundan dolayı da tabip kişilerin hem ruh hem de beden

¹⁹³ Hüseyin Karaman, "Ebu Bekir er-Razi ve Tıp Etiği İlkeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/30 (2011): 78. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/188448>

¹⁹⁴ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 101.

¹⁹⁵ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 102.

¹⁹⁶ Suat Çelikkol, "Ebû Bekir Râzî'de Ruh Sağlığı: Aklın Önemi", *Bilimname Dergisi*, 51/8 (2024): 289. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1396158>

¹⁹⁷ Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 100.

¹⁹⁸ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 109.

¹⁹⁹ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 118.

tabibi olması gerektiğini söylemiştir. Böylelikle o insanın cismani yönü ve ruhi yönleri arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak bedenî tıpla ruhî tıp arasında bir alaka olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Râzî'nin kendi kişisel özelliklerinden biri de hem beden hem de ruh tabibi olmasıdır.²⁰⁰

Râzî ile ilgili belirtmemiz gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Onun ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri yukarıda geçtiği üzere *hevâ*dır. O, diğer birçok filozoftan farklı olarak ruh hastalıklarını dışsal nedenlere değil de hevâ gibi içsel nedenlere bağlamaktadır.²⁰¹ Ona göre hevâ, aklın en büyük düşmanı ve akla mâni olan nefsanî arzudur.²⁰²

İbn Sînâ'ya gelecek olursak ona göre insan nefsinin bazı kuvvetleri bulunmakta ve bu kuvvetler ancak bir cisim ile işlev kazanmaktadır. Onun bu cisimden maksadı ise ruhtur. Nefsin kuvvetleri eylemlerini ancak maddi bir varlık olan ruh aracılığı ile gerçekleştirebilmektedir.²⁰³ Nefsi harekete geçiren bu kuvvetler ise şehvi ve gazabi kuvvetlerdir.²⁰⁴

İnsanoğlu yaratılışı gereği farklı özelliklere ve yönelimlere sahip bulunmaktadır. Mesela; bazı insanlar korkak, bazısı öfkeli, bazısı hüznü, bazısı şehvetli vb. şekilde yönelimlere sahip olabilmektedir. Bu yönelimler kişinin yaratılışı gereği sahip olduğu tabii ahlakıdır yani huyudur. Bu tabii ahlakın kaynağı nedir sorusuna ise İbn Sînâ'nın iki farklı cevabı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi beden ve beden mizacı, ikincisi ruh ve ruhun mizacıdır.²⁰⁵ İbn Sînâ buradan yola çıkarak şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: Nasıl ki insan bedeni dört temel sıvının (ahlat-ı erbaa) karışımından oluşuyorsa aynı şekilde insan ruhu da dört temel sıvının karışımından meydana gelmektedir ve bu sebeple ruhun kendisine özel bir mizacı bulunmaktadır. Ruhun kendine has bir mizacının bulunması, mizacının türüne göre belirli bir yönelime ve isteğe uygun olması demektir.²⁰⁶ Bu yönelime ise o, *isti'tad* adını vermektedir. İnsanların her birinde bulunan ruhun mizacı ve yönelimi farklı nitelik ve nicelikte

²⁰⁰ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 56.

²⁰¹ Çelikkol, "Ebû Bekir Râzî'de Ruh Sağlığı", 287.

²⁰² Çelikkol, "Ebû Bekir Râzî'de Ruh Sağlığı", 298.

²⁰³ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi", 182, 183.

²⁰⁴ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi", 185.

²⁰⁵ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi", 183.

²⁰⁶ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi", 186.

olduğundan, insanların tabii ahlakı yani huyu da bu anlamda farklı olacaktır. Bu yüzden insanların bir kısmından şehvet bir kısmından gazap temelli eylemler ortaya çıkabilmektedir.²⁰⁷ İşte nefsi harekete geçiren bu şehevi ve gazabi eylemler kişinin ahlakî sağlık ve hastalık durumlarını oluşturmaktadır.

Konu hakkında görüşlerine yer vereceğimiz diğer bir kişi ise daha önce “*Klasik Tıpta Hastalık Kavramı*” başlığımızda bahsettiğimiz ve bazı açıklamalarına yer verdiğimiz İbn Bahtîşû’dur. Ona göre insanın vücudu, karakteri ve ruhu sağlıklıysa o insan sağlıklı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca o, bedenden kaynaklanan hastalıkların ruhsal nedenleri olabileceği gibi ruhsal hastalıkların da bedensel nedenleri bulunabileceğini ifade etmektedir. Bu düşüncesiyle Bahtîşû, Eflatun’un aksine ruhsal hastalıkların tedavisini felsefenin alanından çıkarmış ve tıbbın bir alanı saymıştır.²⁰⁸

Yine İbn Bahtîşû’ya göre, bir bireyin ahlakî tutumları, bedensel yapısını belirleyen mizacına bağlıdır. O, bir kişinin karakter özelliklerinde meydana gelen değişikliklerin, bedensel mizacındaki değişimden kaynaklandığını savunmaktadır. Mizacın değişmesi ise hastalığın ortaya çıkmasına yol açar.²⁰⁹ Aslında, İbn Bahtîşû’nun burada ifade etmeye çalıştığı, bir kişinin ahlakî bozulmalarının bir hastalık olarak kabul edilmesidir. Bizim görüşümüze göre, bu ifade ile nefî ya da ahlakî hastalıklar kastedilmektedir.

Ahlakî hastalık konusunda düşüncelerine yer vereceğimiz bir diğer kişi ise İbn Hazm’dır (ö. 456/1064). İbn Hazm, kendisi Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcilerinden biri olup; usulcü, fıkıhçı, hadisçi, tarihçi ve şair bir kimsedir.²¹⁰ Ona göre nefsi, kötü duygu ve isteklerden uzaklaştırmak için insanın doğasında bulunan öfke ile şehvet duygularının baskısından kurtarmak gerekir. Çünkü bu duygular hevânın yönlendirmesine göre ortaya çıkmaktadır. Bu tarz bir durumda insan nefsinin fitratında bulunan düşünme (nutk) gücü ön plana çıkmalıdır.²¹¹ Çünkü öfke ve şehvet duygularının baskı ve zorlaması ancak akıl gücü ile kontrol edilebilir. İşte akıl gücü ile

²⁰⁷ İbrahim Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi”, 187.

²⁰⁸ İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, XIII, XIV.

²⁰⁹ İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, 20.

²¹⁰ H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:39.

²¹¹ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları - Nefislerdeki Ahlakî Hastalıkların Tedavisi*, çev. Prof. Dr. Mustafa Çağrı, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 49.

kontrolü sağlanamayan öfke ve şehvet duyguları kişide ahlakî hastalıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Bu konuyla ilgili görüşlerine başvuracağımız bir diğer İslam ahlakçısı İbn Miskeveyh'tir. Ona göre, nefis, Allah tarafından insana verilen bir güçtür ve maddi bir varlık değildir. Ancak, cismani olmamakla birlikte kendine özgü bir yapıya sahip olup, bedenle derin bir bağlantıya sahiptir. Beden ve nefis yalnızca ölümle birbirinden ayrılabilir. Bu durum, her birinin diğerine bağımlı olduğu ve birinin değişmesiyle diğerinin de değiştiği anlamına gelir. Bu şekilde, bedeni hastalıklar nefsin sağlığına ya da hastalığına doğrudan yansır. Bedeni hastalanan bir kişinin dengesi bozulur, titreme, sarsılma, sararma, kızarma, zayıflama veya şişmanlama gibi çeşitli fiziksel değişiklikler yaşanır. Nefsi hastalıklar ise kişinin kötü düşüncelerle zihnini meşgul etmesi, korku duyması, yaşadığı ya da yaşayabileceği olumsuz olaylardan endişe etmesi ve aşırı isteklerde bulunması gibi psikolojik belirtilere yol açabilir.²¹²

İbn Miskeveyh'e göre nefse ilişkin bazı hastalıklar şunlardır: Acelecilik, korkaklık ve çeşitleri, kendini üstün görme, gösteriş, şakalaşma, kibir, alaycılık, verdiği sözü tutmama, adaletsizlik, maddi varlıkların peşinden koşma, öfke, tembellik, hüznün ve haset. Filozof, bu hastalıklar arasında öfkeyi en tehlikelisi olarak tanımlamaktadır. Zira birey, öfkeye neden olan unsurları bertaraf edebildiği takdirde, öfkenin kendisine hakim olmasından endişe etmez.²¹³

Bu konuyla ilgili görüşlerine yer vereceğimiz son isim, Osmanlı dönemi ahlak düşünürlerinden Kınalızâde Ali Çelebi'dir. Kınalızâde'ye göre, nefis erdemli ve iyi davranışlar sergilediğinde, bu erdemlerin korunması birey için vazgeçilmez bir zorunluluktur. Aynı zamanda, bu tür davranışların sürdürülebilirliğini sağlamak da son derece önemlidir. Zira insan, bedensel sağlığını nasıl titizlikle muhafaza ediyorsa, nefsinin sağlığını da aynı derecede önemsemeli ve koruma gayreti göstermelidir.²¹⁴ Buradan anlaşılacağı üzere Kınalızâde nefis sağlığının korunmasını erdemli davranışların sürekliliğine bağlamış ve erdemli davranışlarda süreklilik olmadığında nefis sağlığının kesintiye uğrayacağını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle nasıl ki

²¹² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 207, 208.

²¹³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 241.

²¹⁴ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 126.

bedenin hastalanması sađlđđın kesintiye uğraması ile ortaya çıkıyorsa nefis hastalıkları da erdemli davranışların kesintiye uğraması ile ortaya çıkmaktadır.

Kınalızâde Ali elebi, nefsin çeşitli hastalıklarını şu şekilde sıralamaktadır: Tartışma ve incelemede aşırılık, cerbeze (mantıkta yanıltma), hilekârlık, ahmaklık, aptallık, zararlı bilgi edinme arzusu, cedel (gereksiz tartışma), kehanet, aşırı öfke, intikam tutkusu, kıskançlık eksikliği, onursuzluk, korkaklık, kötümserlik, anormal intikam girişimleri, yeme-içme ve cinsel isteklerde aşırılık, tembellik, neslin devamını sağlamada isteksizlik, karşı cinse değil hemcinsine karşı cinsel arzu duyma, şaşkınlık, cehalet, kin, haset, tutkulu aşk, aşırı beklenti, ihmalkârlık, kendini üstün görme, şakalaşma, kibir, alaycılık, vefasızlık, adaletsizlik, rekabet, boş konuşma, gereksiz tartışma, düşmanlık, yapmacık ifadeler, kötü sözler, iftira, alaycılık, sözünü tutmama, yalan söyleme, dedikodu, ikiyüzlölük, övünç, cimrilik ve gösteriş (riya).²¹⁵ Bu hastalıklar nefsin şehevi ve gazabi kuvvelerinden kaynaklanmakta olup kişiyi erdemli davranışlardan uzaklaştırmaktadır.

Buraya kadar ele aldđđımız filozofların görüşlerinden hareketle ahlakî hastalıklar konusunda ortaya çıkan ana temanın ve yaklaşımın şu olduğunu söyleyebiliriz. Nefste bulunan öfke ve şehvet güçleri kontrol altına alınmadığı takdirde kişide ahlakî hastalık durumları meydana gelmektedir.

3.2. Ahlakî Hastalıkların Oluşumu

Tıbbi hastalıkların oluşum ve ortaya çıkış süreci olduğu gibi ahlakî hastalıkların da bir oluşum ve ortaya çıkış süreci vardır. Bedeni hasta eden unsurlar yanında, kişinin eylemlerinin itidal üzere değil de ifrat ve tefrit yönlerinde çıkmasına neden olan ve bunun sonucunda da ahlakî hastalıklar meydana getiren unsurlar da bulunmaktadır. Bilindiği üzere Eflatun nefsi üç kategoride ele almış ve birçok İslam filozofu da onun bu düşüncesinden etkilenmiştir. Bu üçlü nefis kategorisi nebati, hayvani ve insani nefstir. Her nefis belli güçlere sahiptir. Nebati nefsin beslenme ve büyüme gücü; hayvani nefsin beslenme, büyüme, öfke, arzu ve şehvet gücü; insani nefsin ise bu sayılanlara ilaveten düşünme gücü bulunmaktadır. İşte bu güçlerin tamamı kişinin duygu ve düşüncelerini kontrol etmektedir. Bedenin hem manevi hem de maddi sađlđđı açısından

²¹⁵ elebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 141-288.

bunların kontrol altında tutulması gerekmektedir.²¹⁶ Bunlar kontrol altında tutulmadığı takdirde ahlakî hastalıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Ahlakî hastalıkların oluşumu, nedenleri, ortaya çıkması gibi konularda birçok filozof görüş belirtmiş olup biz bunlardan sadece bazılarına yer vereceğiz. Bunlardan ilki, İslam filozoflarını derinden etkilemiş olan Eflatun'dur. Eflatun'a göre vücutta hem ekşi hem de tuzlu bazı balgam çeşitleri ve acı sıvılar bulunmaktadır. Bunlar işlevsiz bir şekilde vücutta dolaşıp dışarıya çıkamadıklarında ve etkilerini nefse karıştırdıklarında nefsin hareketlerinde bozulma meydana gelir ve ahlakî hastalıkların ortaya çıkmasına neden olur. Bu hastalıklar bazı mizaç bozukluklarına ve kötü ahlaka sebep olmaktadır. Bazı zamanlarda ise bu hastalıklar düşüncesizlik, delilik ve de unutkanlığa sebep olabilmektedirler. Yine ona göre, ahlakî rahatsızlıklar bedensel bazı durumlardan olabileceği gibi vücuttaki bazı salgıların nefsi kötülük ve fenalığa sürüklemesinden dolayı da olabilmektedir.²¹⁷ Burada anlattıklarımızdan anlaşılacağı üzere Eflatun, nefsin hastalanmasının sebebi olarak vücuttaki kötü sıvıları görmektedir.

İslam filozoflarından Râzî; insan nefsinin şehvet, öfke ve akıl güçlerinden meydana geldiğini ve bu güçlerin de birbiri ile irtibatlı olduğunu söyleyen Eflatuncu anlayış ile insan nefsinin nebâtî, hayvânî ve insanî güçlerden oluştuğunu kabul eden Aristocu anlayışı birleştirmiştir. Râzî'ye göre şehvî yani nebâtî nefis karaciğerin mizacını oluştururken beslenme, büyüme ve üreme gibi fonksiyonların kontrolünü sağlar. Gazabî yani hayvânî nefis kalbin mizacı olup vücut ısısı ve nabız atışlarının kontrolünü sağlar. Nâtık yani insanî nefis ise beyni kullanarak hissetme, duygu, düşünme ve hatırlama gibi fonksiyonların kontrolünü sağlar.²¹⁸ İnsanın ifrat ve tefrite düşmeden nefsin bu üç gücünün dengesini sağlaması gerekir. Şayet sağlayamadığı takdirde nefsin dengesi bozulur ve çeşitli ahlakî hastalıklar meydana gelir. Söz konusu dengenin sağlanabilmesi için ise hem cismanî tıbbı hem de ruhanî tıbbı ihtiyaç duyulmaktadır.²¹⁹ Bahsedilen bu nefslerin ifrat ve tefritlerinden bazıları ise şöyledir:

²¹⁶ Osman Mutluel, "Ebu Bekir Râzî ve Devvânî'de Ruhani Hastalıkların Tedavisi Üzerine Bir Karşılaştırma", *ISPEC 7th International Conference on Social Sciences and Humanities, September 18-19, 2021/Muş-Turkey*, (2021): 351.

<http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=206461875&YayinTarihi=2021>

²¹⁷ İbn Bahtîşu, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, 28.

²¹⁸ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 52-54.

²¹⁹ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 54.

- Nebâtî nefsin tefriti, vücudun yeme-içme ve büyüme gibi ihtiyaçlarını karşılayamamasıdır. İfratı ise vücudun ihtiyacından fazlasını arzulayarak lezzet ve şehvetlere kapılmasıdır.
- Hayvanî nefsin tefriti, ihtiyaç olduğunda şehvanî nefsten kaynaklanan cesaret, kahramanlık gibi özellikleri elde edememesidir. İfratı ise bütün insanları hatta tüm canlıları kontrol altına almayı isteyip aşırı derecedeki kibir ve üstünlük davranışıdır.
- Nâtık nefsin tefriti; dünyayı umursamaması, kâinat ile ilgili düşünmemesi, bedenini ve yaşam bittikten sonraki durumunu bilmek konusunda isteksiz davranmasıdır. İfratı ise tefritte bahsedilen durumları, şehvanî nefsin beden ve beynin sağlığı için ihtiyaç duyduğu uyku, beslenme ve buna benzer şeyleri çok yoğun bir şekilde düşünmesidir.²²⁰

Bu ifadeler bize göstermektedir ki bunlar insanının gayesine ulaşmasını engelleyen ve uzak durması gereken aşırılıklardır. İnsan ancak bunlardan uzak durup itidalli olursa amacına ulaşabilir.²²¹ Ayrıca filozofumuz; haset, cimrilik, kendini beğenme, şehvî aşk, oburluk, aşırı öfke, yalan, içki bağımlılığı, makam ve mevki arzusu, üzüntü, ölüm korkusu gibi nefis hastalıklarını inceleyerek bunlardan kurtulma yolları hakkında yol göstermektedir. Bahsedilen nefis hastalıklarını mutluluğa ulaşmada engel olarak görmektedir. Bu nefis hastalıklarının sebebinin ise hevânın kontrol edilmemesi ve aklın doğru kullanılmaması olduğunu dile getirmektedir.²²²

Filozofumuz, kişinin ahlakî gelişiminin diğer insanlardan farklı olmasında coğrafi bölgeler, fiziki şartlar ve yıldızların hareketi gibi birçok farklı durumun etkili olacağını belirtmektedir. Bundan dolayı, her insanın içinde bulunduğu bu şartlar farklılık gösterebileceğinden ötürü ahlak ve mizaçları da farklılık sergileyecektir. O, insanın nefis ve bedenden meydana geldiğini ifade ederek insanların ahlaklarının birbirinden ayrı olması, nefis özelliklerinin farklılığından değil, tabiatlarının farklı

²²⁰ Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 100; Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 54.

²²¹ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 55.

²²² Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 119.

olmasından kaynaklandığını da söylemektedir.²²³ Böylece her insanda ahlakî hastalıkların oluşumu ve ortaya çıkması da farklılık arz edecektir.

Fârâbî (ö. 950) de konu hakkında fikir beyan eden filozoflardandır. Ona göre, bireyin vücudu şayet sağlıklıysa buna sahip çıkması, sağlıksız ise iyileştirmesi gerekir. Vücut sağlığını korumanın en etkili yolu, vücudun ihtiyaçlarını giderirken bütün aşırılıklardan uzak durmaktır. O, bu durum için yeme-içme ve çalışmayı örnek vermektedir. Şöyle ki yeme-içme dengeli olursa bedenî sağlık, çalışma dengeli olursa bedenî güç ortaya çıkar. Bu ve buna benzer davranışlar dengede olursa *güzel ahlakın*, ifrat ya da tefrit fark etmeksizin dengeden uzaklaşırsa da *kötü ahlakın* ortaya çıkması söz konusu olur.²²⁴ Böylece diğer filozoflarda da gördüğümüz üzere ahlakî hastalık dediğimiz davranışların ortaya çıkışı itidalli davranışlardan uzaklaşmakla meydana gelmektedir.

Diğer önemli bir İslam filozofu olan İbn Sînâ, tıp ile ahlak ilmi arasında kayda değer bir bağlantı kurarak, nasıl ki sağlık bozulduğunda tedavi edilmesi ve tedavi edilen sağlığın da korunması gerekliyse ahlakî hastalıklar için de bu yöntem uygulanmalıdır demektedir. Daha önce çokça tekrarladığımız gibi sağlık ve hastalık beden mizacıyla alakalı durumlardı ve beden mizacı dengede olursa sağlığı, dengenin bozulması ise hastalığı meydana getirmekteydi. Buna göre, ne zaman ki mizaç itidalden ifrat ve tefrite saparsa o zaman sağlık bozulmakta ve tedavi gerekmektedir. Tedavi de ancak mizacı dengelemekle olacaktır. Mizacın dengelenmesi ise tıbbi yöntemlerin dışına çıkmadan aşırıya kaçan ya da çok az duruma gelen niteliğin zıddını vücuda tekrar kazandırmakla sağlanacaktır. Böylece mizaç dengelenmiş ve sağlık kazanılmış olacaktır. İbn Sînâ'ya göre beden için geçerli olan bu durumun aynısı nefis için de geçerlidir. Yani nefste fazlalık durumu oluşursa noksanlığa doğru, noksanlık oluşursa da fazlalığa doğru bir yönlendirme gerekecektir. Nitekim bu durum ta ki denge durumu sağlanana kadar devam etmek zorundadır.²²⁵

İbn Sînâ, *el-Edviyetü'l-Kalbiyye* isimli risalesindeki açıklamalarıyla beden ve nefis arasında, dolayısıyla da beden mizacı ile nefsin sağlığı ve hastalığı arasında

²²³ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 44, 45.

²²⁴ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 180.

²²⁵ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi", 196, 197.

kurduğu irtibatı biraz daha detaylandırmaktadır. Buna göre insan bedeninin maddi bir bileşeni olarak ruh kendi mizacına sahiptir ve ruhun, doğal olarak beden bu mizacı nefis üzerinde belirgin etkilerde bulunmaktadır. Örneğin; miktarı fazla, saf ve kıvamı dengeli bir kana sahip olan ruhun mizacı mutedil olur. Saf ama sıcaklığı fazla olan kana sahip olan ruh, gazaba meyilli olur. İnce, sulu, soğuk ve saf kana sahip olan ruh, korkuya meyilli olur. Kalın, bulanık ve sıcaklığı fazla kana sahip olan ruh, öfkeye meyilli olur. Eğer kan; saf, kalın ve fazla sıcaklığa sahip olursa böyle birisinin öfkesi az, cesareti fazla olur. Kan kalın, bulanık ve aşırı soğuk olursa sahibi korkak ve üzüntülü olmaya yönelimli olur. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere İbn Sînâ insan bedenini oluşturan mizaçlar ile nefsin huyları yani ahlakı arasında dikkat çekici bir bağlantı kurmaktadır.²²⁶

Abbasiler döneminin önemli hekimlerinden biri olan İbn Bahtîşû insandaki ahlakın değişmesinin sebebini beden mizacının değişmesine bağlamaktadır. Mizacın değişime uğramasını ise başlı başına bir hastalık olarak kabul etmektedir. Bunun tespitini yapacak en uygun kişi ise tabiptir. Aynı şekilde filozoflar da bunun böyle olduğunu düşünmektedirler. Çünkü ahlakı inceleyip analiz etmek için en uygun kişiler tabiplerdir.²²⁷ İbn Bahtîşû, az önceki tespitlerine ilave olarak, yukarıdaki filozofların kurduğu beden-nefis irtibatının tersinden de geçerli olduğunu, diğer bir deyişle, ahlakî bazı davranış şekillerinin de kimi hastalıklara sebebiyet verdiğini ileri sürmektedir. Örneğin; öfke, korku, keder gibi bazı duygular bazı hastalıkların sebebidir. Aşk, şiddet, megalomani gibi bazı durumlar ise doğrudan hastalıkların kendileridir. Hırçınlık, huzursuzluk, yerinde duramama gibi bazı durumlar ise bu hastalıkların belirtileridir. İşte tüm bunlar bedeninin durumunu değişikliğe sokar ve ona zarar verir. Böylece durumu değişen bedeninin işleyişi zarar görerek hastalık meydana gelir. Bedenin normal işleyişinde bir kopma ya da bozukluk olursa hastalık zuhur etmektedir. Nitekim bu sebeple İbn Bahtîşû'ya göre, tabibin ahlak ve ahlakın doğurabileceği sonuçları incelemesi gerekmektedir.²²⁸

Ahlak filozofu İbn Miskeveyh'e göre, insan doğası gereği bedensel hazlara ve maddi arzulara eğilim gösterebilir. Bu eğilim, insanın fitratından ve içsel

²²⁶ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi", 187, 188.

²²⁷ İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsî Halleri*, 14.

²²⁸ İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsî Halleri*, 14.

eksikliklerinden kaynaklanmaktadır. Ancak birey, bu eğilimleri aklı sayesinde denetim altına alabilir. Bu bağlamda, aklın rehberliğini etkin bir şekilde kullanmalı, aklın koyduğu sınırları aşmamalı ve yalnızca gerekli olan ölçüyle yetinmeyi öğrenmelidir.²²⁹ Bunlarla yetinmeyip bedeni zevklere ve cismani arzulara yöneldiğinde kişide nefsî/ahlakî hastalıklar ortaya çıkabilmektedir. Aslında İbn Miskeveyh'in bu düşüncesi ile Râzî'nin hevâ anlayışının birbirine benzediğini söyleyebiliriz. Çünkü Râzî de kişinin hevâsını kontrol altına alması ve aklıyla hareket etmesi gerektiğini söyleyerek ahlakî hastalıkların oluşumunu bu nedene bağlamıştır.

Son olarak Tusî'ye göre, birey nefis hastalıklarından kendini korumaz veya bu konuda gerekli hassasiyeti göstermezse, bu tür rahatsızlıkların gelişmesi kaçınılmaz hale gelir. Tusî, nefis hastalıklarını şu şekilde sıralamaktadır: Kötülük, aldatma, kurnazlık, akılsızlık, basitlik, düşüncenin yetersizliği, kesin sonuç vermeyen bilgilerle ilgilenme, aşırı öfke, onursuzluk, zayıf irade, korkaklık, ahlaksız intikam arzusu, aşırı oburluk ve hırs, kontrolsüz şehvet, güçsüzlük, cinsel arzulara azalma, doyumsuz iştah, hemcinsine karşı cinsel yönelim, şaşkınlık, cehalet, kötümserlik, keder, kıskançlık, aşırı beklenti ve boş zamanların verimsiz kullanımı. Ayrıca, Tusî'ye göre, fiziksel hastalıkların birçoğu bu ahlakî rahatsızlıklardan kaynaklanmaktadır ve bunların bazıları bireyi yok edici bir boyuta ulaşabilir.²³⁰

3.3. Ahlakî Hastalıkların Tedavisi ve Bunlardan Korunma Yolları

Ahlakî hastalıkların tespiti kadar bu hastalıkların tedavisi ve bu hastalıklardan korunma yolları da bir o kadar önem arz etmektedir. Çünkü bedensel hastalığa yakalanan bir kişi nasıl ki tedavi yolları arıyorsa ve sağlığını korumak için bazı yöntemlere başvuruyorsa ahlakî hastalığa yakalanan kişi de tedavi yöntemleri aramalı ve bu hastalıklardan korunmak için bazı yollara başvurmalıdır. Bu yüzden filozoflar ahlakî hastalıkların meydana geliş sebepleri hakkında olduğu kadar ahlakî hastalıkların tedavisi hakkında da görüş belirtmişlerdir. Ahlakî hastalıkların tedavisinin konusu amelî/pratik alana hitap etmektedir. O nedenle de hem bireysel hem de toplumsal düzeyde birçok olumsuz sonuç doğurabilmektedir. Dolayısıyla da her halukârda tedavi edilmesi gerekmektedir.

²²⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 209.

²³⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 150, 151.

Ahlakî hastalıklar konusunda bazı filozoflar her hastalığa özel bir tedavi yöntemi sunmuş bazı filozoflar ise ahlakî hastalıkların tamamına uygulanabilecek genel tedavi yöntemlerinden bahsetmişlerdir. Biz de inceleme fırsatı bulduğumuz filozofların konu hakkındaki görüşlerini bu çerçevede aktarmaya çalışacağız.

Konuyla ilgili görüşlerine yer vereceğimiz ilk filozofumuz Râzî'dir. Çünkü onun önemli bir eseri olan *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'de bazı ahlakî hastalıklardan ve bunların tedavilerinden bahsedilmektedir. Râzî'ye göre ahlakî hastalıklardan biri kendini beğenmişliktir. Böyle bir kişinin temel özelliği; kendisini çokça sevmesi, kendisinde olmayan iyilikleri olmuş gibi göstermesi ve kötülüklerini ise daha az göstermesidir. Bu kişi kendini beğendiği konularda gelişmek ve başkasına fayda olmak istemez. Böyle bir kişinin bu duygusundan kurtulma yollarından biri iyilik ve kötülüklerinin kontrolünü başkasına vermemesidir. Diğer bir yol ise beğenilecek işlerde payı olmayan gereksiz ve basit kişilerle kendini kıyaslamaması ve de onları kayda değer bulmamalıdır. Böylece bu kişi kendisini beğenmekten ziyade kendisini daha eksik ve yetersiz görecektir.²³¹

Yine filozofumuza göre ahlakî hastalıklardan bir diğeri hasetliktir. Hasetliği, cimrilik ve aç gözlülüğün bir araya gelmesi sonucunda nefste ortaya çıkan kötü huy olarak açıklamaktadır. Aynı zamanda haset etmenin cimrilikten daha fena bir ahlakî hastalık olduğunu da dile getirmektedir. Bunu da şöyle açıklamaktadır; cimrilik yapan bir kimse, kendisinin olan bir şeyin başkasına geçmesini istemez. Fakat hasetçi bir kimse, kendisinde olsun ya da olmasın başkalarının faydasına hiçbir şey istemez. Bu yüzden filozofumuz, haseti zararı büyük bir hastalık olarak nitelemektedir.²³² Hasetlik hastalığından kurtulmak isteyen kişinin ise akli başında olarak hasetlik hakkında iyice düşünmesi gerekmektedir. Böylece hasetliğin iyi bir davranış olmadığını ve hasetin kötülüğün ortaya çıkmasında oldukça etkin bir durum olduğunu görecektir.²³³

Konu hakkında görüşlerine yer vereceklerimizden biri de İhvân-ı Safâ topluluğudur. Bu topluluğun risalelerinde anâsır-ı erbaa düşüncesi ile ahlakî erdemsizlikler arasında irtibat kurulmaktadır ve bu erdemsizlikler birer ahlakî hastalık olarak sunulmaktadır. Aynı şekilde hastalıkların tedavisi de anasır-ı erbaanın sahip

²³¹ Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 124.

²³² Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 126.

²³³ Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 126.

olduğu dört elemente ait niteliklerle ilişkilendirilmektedir. Bu anlayışa göre ahlakî hastalıkların tedavisi için elementlerin taşıdıkları niteliklerin zıddı olan niteliklere başvurulmalıdır. Örneğin; katı kalplilik, cimrilik, inatçılık, ümitsizlik vb. gibi erdemsizlikler toprak elementinin özelliklerini taşır ve su elementinin özelliklerine sahip olan yumuşaklık, cömertlik, müsamaha, ümitvarlık gibi erdemlere meyil edilerek düzeltilmeye çalışılır. Böylelikle erdemsizlikler zıtlarıyla birlikte tedavi edilmiş olurlar.²³⁴

Konu hakkında İbn Hazm'ın görüşlerine de yer vermek uygun olacaktır. O, ahlakî hastalıkların tedavisi hakkında bireysel tecrübelerine de dayanarak farklı bir yaklaşım ile konuyu ele almıştır. Şöyle ki kendisinde bulunan ve her ne kadar kendisi öyle isimlendirmese de ahlakî hastalık olarak adlandırılabilen bazı kusurları için bazı yöntemler sunmuştur. Kusurlarından biri; bir şeyden hoşlandığında ya da öfkeli olduğunda aşırıya gitmesidir. Bu kusuru için öncelikle söz, fiil ve davranışlarında öfkelerini belli etmemeye çalışmıştır. Hiçbir şekilde intikam almamayı kendisine öğretmiştir. Diğer bir kusuru çok fazla alaycı olmasıdır. Bunun için alay ettiği kimseleri öfkeli edilecek davranışlardan uzak durmaya gayret etmiştir. Başka bir kusuru fazlasıyla kendisini beğenmesi olmuştur. Bundan kurtuluşu ise aklının nefse boyun eğmemesi ve böylelikle de akıl sayesinde nefsinin kusurlarını ortaya çıkarabilmesi ile mümkün olmuştur. Başka diğer bir kusuru, herkes tarafından tanınan meşhur ve üstün biri olmaktır. Bundan kurtulması da haram olan şeylere karşı nefsinin kontrol etmeye çalışmasıyla gerçekleşmiştir. Başka bir kusuru ise gururuna çok düşkün bir insan olmasıdır. Bu durum için evlenmekten nefret etmiş ve evliliğin tabiatına zor geldiğini söylemiştir.²³⁵

Düşünürümüz, kendini beğenmişlik hastalığına yakalanmış bir kimsenin de işlediği kusurları çokça düşünmesi gerektiğini söyler. Ayrıca ona göre kişi kendisindeki sıradan ve basit huyları da iyi bilmelidir.²³⁶ Kendini beğenen yani böbürlenen kişi adaletli değildir, fena ve çirkin olan aşırılığa yönelmiştir. Dahası bir kişi adaletli

²³⁴ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 160.

²³⁵ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 93.

²³⁶ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 189.

davranıyorsa ve adil olabilmişse gururdan zaten uzak durur. Çünkü böyle biri varlıklar arasındaki denge ve düzeni ile ahlakî ölçüyü iyi bildiğinden dolayı itidalli olur.²³⁷

Düşünürümüz, faziletler ve kötü huylar için bunların insanlara sürekli anlatılmasının uygun olacağını da düşünmektedir. Çünkü bunları dinleyenler anlatılan kötü huylardan ve davranışlardan nefret edip uzak duracaklar ve de anlatılan güzel şeylere ve iyiliklere arzu duyup bunlara yönelebileceklerdir.²³⁸ Ayrıca o, nefsi terbiye etmenin aslanı terbiye etmekten daha zor ve meşakkatli olduğunu düşünmektedir. Şayet aslanlar kapalı bir mekânda tutulurlarsa verecekleri zararlardan korunmak mümkündür. Fakat nefis böyle değildir. Çünkü o hapsedilse bile ne tarz kötülük yapacağı belli olmayan bir varlıktır.²³⁹ Aslında İbn Hazm'ın buradaki kastı şudur; ahlakî hastalıkların asıl nedeni olan nefis, her ne kadar kontrol altında tutulabilirse de ahlakî hastalıklara yönelme potansiyeli her zaman vardır.

İbn Hazm'la ilgili tüm bunlara ilaveten şunları da söyleyebiliriz. O, bir kişinin mevcut kötü huylarından kurtulabilmesi için kendisini hesaba çekmeli, eksik ve kusurlarının farkına varıp onları gidermeye çalışmalıdır. Düşünürümüz, kötü huyların asıl nedeninin gurur ve kendini beğenmişlik (ucb) olacağını düşünmekte ve eğer bir kişi kendisinde bulunan iyi şeyler ile gururlanıyorsa eksikliklerini ve kendisinde bulunmayan şeyleri düşünerek bu gururdan kurtulabileceğini söylemektedir.²⁴⁰

Yine düşünürümüz bilgiyi bir değer olarak gördüğünden ahlakî hastalıkların iyileştirilmesinde ve erdemlerin gerçekleştirilmesinde önemli bir yere koymaktadır. Bilgi sayesinde erdemlerin güzel, erdemsizliklerin ise kötü olduğunu bilmekteyiz. Böylece bilgi bize, erdemlere yönelmemizi ve erdemsizliklerden sakınmamızı gösterir. Tüm bunlardan yola çıkarak İbn Hazm, erdemli olan her davranışta bilginin, erdemsiz olan her bir davranışta ise cehaletin etkisi olduğunu söylemektedir.²⁴¹

Görüşlerine yer vereceğimiz diğer bir filozofumuz İbn Miskeveyh'tir. Kişinin nefis hastalıklarından korunabilmesi adına o, bu konuda bazı önerilerde bulunmaktadır. Söz konusu öneriler aşağıda maddeler halinde sunulacaktır. Buna göre kişi;

²³⁷ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 217.

²³⁸ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 183.

²³⁹ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 219.

²⁴⁰ Enver Uysal, "İbn Hazm'ın Ahlaka Dair Görüşleri", *Diyanet İlmi Dergi*, 50/4 (2014): 61. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/34672/383263>

²⁴¹ Uysal, "İbn Hazm'ın Ahlaka Dair Görüşleri", 62.

- Öncelikle mevcut sağlığını koruma konusunda hassas davranmalı ve sağlığında meydana gelen bozulmaları iyileştirmek için çaba göstermelidir. Erdemlere ulaşmayı ve doğru bilgiye erişmeyi hedefleyen, ahlakî açıdan olgun ve üstün bir karaktere sahip kişinin, kendisiyle benzer niteliklere sahip insanlarla dostluk kurması ve bu tür kişilerle ilişkilerini güçlendirmesi önemlidir. Bununla birlikte, ahlakî değerlerden yoksun, kötü alışkanlıkları benimsemiş ve zararlı zevklerle meşgul olan bireylerden uzak durmalıdır. Bu tür kimselerle yakın temas kurmak, onların ortamlarına katılmak ya da anlattıklarına kulak vermek, kişinin üzerinde uzun süreli ve zorlukla giderilebilecek olumsuz etkiler bırakabilir.²⁴²
- Teorik alanda olduğu gibi pratik yaşamda da düzenli bir yaklaşıma bağlı kalmalıdır. Bu durum, fiziksel sağlığını korumak isteyen bir kişinin düzenli egzersiz yapmasına benzer bir işlev görür. Ruh sağlığı uzmanları, nefsin sağlığını koruyabilmek için bu düzenin hayati önem taşıdığını ifade ederler. Çünkü nefis, araştırma, inceleme ve düşünme gibi zihinsel etkinliklerden uzak kaldığında, tembelliğe sürüklenir, zihinsel kapasitesini kaybeder ve güzelliklerden uzaklaşır. Tembelliği alışkanlık haline getiren bir nefis ise yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu tür bir tembelliğin nihai sonucu ise ahlakî bozulma ve değerlerden uzaklaşmadır.²⁴³
- Birey, kendisine bahşedilen nimetleri ve yaratıcı tarafından lütfedilen üstün vasıfları, tıpkı üzerinde taşıdığı değerli giysileri koruduğu gibi, titizlikle muhafaza etmelidir. Bu tür manevi zenginliklere sahip olan bir kişinin, onları dışarıda aramasına ya da bu amaçla maddi kaynaklarını harcamasına gerek bulunmamaktadır.²⁴⁴
- Şehvet ve öfke güçlerini kontrol altında tutmalı ve bu duyguların sunduğu geçici hazların cazibesine kapılarak harekete geçmemelidir. Zira insan, zaman zaman bazı şehvi arzularını tatmin etme ya da güç ve otorite kazanma düşüncesine kapılabilir. Bu tür düşünceler, kişiyi bunları elde etme çabasına yönlendirebilir. Bu durumda birey, nefsinin bu arzuların hizmetine sunmak zorunda kalır. Böyle bir durum, tıpkı vahşi hayvanları kışkırtıp harekete geçiren, sonrasında ise bu

²⁴² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 208, 209.

²⁴³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 210.

²⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 211.

tehlikeli durumu kontrol altına alacak bir yol arayan kişinin durumuna benzemektedir.²⁴⁵

- Akıl ve düşüncesinin gerektirdiği doğrultuda hareket etmeli ve geçmişten gelen alışkanlıklarının etkisiyle akıl dışı davranışlardan kaçınmalıdır. Bu amaçla, yaptığı her işte bedeninin ve nefsinin güçlerini dikkatlice denetim altında tutarak bilinçli bir şekilde kullanması önemlidir.²⁴⁶
- Kesin kararlar alabilme ve hüküm verme konusunda bir hükümdar gibi davranmalıdır. Zira hükümdarlar, düşman hamle yapmadan önce durumu değerlendirir, ellerindeki fırsatları iyi kullanır ve düşmana karşı silahlar, savunma ekipmanları ve engeller hazırlayarak tedbir alırlar. Eğer bu hazırlıkları zamanında yapmaz ve zorluklarla dolu günlerin gelmesini beklerlerse, doğru kararlar alma ve etkili çözümler üretme konusunda ciddi sorunlarla karşılaşabilirler.²⁴⁷
- Kendi hata ve kusurlarını titizlikle değerlendirmeli ve bunlardan kaçınmaktan ziyade yüzleşmeyi tercih etmelidir. Kusurlarından arınmak istiyorsa, erdemli ve olgun bir kişiyle dostluk geliştirmelidir. Zira olgun bir dost, bireyin kusurlarını açıkça dile getirir ve böylece kişi, bu hataları tekrarlamamak için çaba sarf eder.²⁴⁸

İslam ahlak felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Nasîruddin Tusî'ye göre, fiziksel hastalıkların tedavisinde olduğu gibi, nefis hastalıkları ve erdemsizlik olarak adlandırılan durumlar da zıtları aracılığıyla tedavi edilebilir. Tıp bilimi hastalıkları genellikle beslenme düzeni, dağlama, ilaç kullanımı veya cerrahi müdahalelerle tedavi ederken, Tusî bu yöntemlerin benzerlerinin nefis hastalıklarının giderilmesinde de uygulanabileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda, öncelikle, ortadan kaldırılması gereken erdemsizliğin zararlarının farkına varılması ve bu durumun hem dini hem de dünyevi hayat üzerinde yaratabileceği bozulma ve düzensizliklerin anlaşılması gerekir. Bu bilincin zihinlerde kökleşmesi, bireyin aklını doğru bir şekilde kullanarak bu erdemsizlikten uzaklaşmasını sağlayacaktır. Eğer bu yöntem yeterli olmazsa, kişinin

²⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 217.

²⁴⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 218.

²⁴⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 220.

²⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 221.

erdemsizliğin tam zıddı olan bir erdeme yönelerek bu durumu düzeltmesi önerilmektedir. Bu yaklaşım, tıptaki beslenme düzeniyle yapılan tedaviye benzetilebilir. Eğer bu yöntem başarısız olursa, bu kez nefis, düşünceler, sözler ve davranışlar aracılığıyla eleştirilir, kınanır ve küçük düşürülür. Bu tedavi yöntemi ise ilaç kullanımıyla yapılan tedaviye benzer. Şayet bu yöntem de sonuç vermezse, erdemsizliğin kökeninde yer alan sebepler zıt bir yaklaşımla bastırılmaya çalışılır. Bu, tıpta zehir kullanılarak yapılan tedaviye benzetilmektedir. Eğer bu aşamalar da sonuçsuz kalır ve birey sürekli olarak kötü alışkanlıklarını tekrar etmeye devam ederse, nefse ceza verilerek ya da zorlu görevler yüklenerek bu davranışların önüne geçilmeye çalışılır. Nefse, önceki davranışlarından sonra gerçekleştirilebilmesi son derece güç olan işler yaptırılarak terbiye uygulanır. Bu yöntem ise tıpta organların kesilmesi ve ardından yaranın dağlanması işlemine benzetilmektedir. Ancak hem tıp hem de ahlak alanında bu tür yöntemler son çare olarak başvurulmuş bir çözüm olarak görülmektedir.²⁴⁹

Tusî, ahlakî hastalıkların tedavisi kadar bu hastalıklara yakalanmamanın yolları üzerine de konuşmaktadır. Tıp biliminde sağlığın korunması için bireyin mizacına uygun yaşam alışkanlıklarını benimsemesi ne kadar önemliyse, nefsin sağlığını korumak için de ahlakî ve erdemli davranışlarda bulunması bir o kadar gereklidir. Birey, erdeme ulaşmak ve mutluluğu elde etmek amacıyla çaba göstermeli, doğru ve kesin bilgileri edinmeye istekli olmalı, bu kazanımları sürdürebilmek için gayret sarf etmelidir. Ayrıca, bu erdemlere sahip kişilerle bir arada bulunmaya ve onlarla arkadaşlık ilişkileri geliştirmeye özen göstermelidir. Zira arkadaşlığın bireyin nefsi üzerindeki etkisi, hiçbir başka etkiyle kıyaslanamayacak kadar güçlüdür. Kişi iyi arkadaşlarla yakınlaştığı gibi kötü arkadaşlardan da uzaklaşmalıdır. Bunun nedeni nefis sağlığını korumanın kötü kimselerden uzaklaşmayı gerektirmesidir. Ayrıca böylesi kimselerden yalnızca uzak durmak yetmemekte, onların haber ve hikâyelerinden, tartışmalarından, şiirlerinden, uydurmalarından, toplantılarından da kaçınmak gerekir.²⁵⁰

Nasîruddin Tusî, yukarıdaki açıklamalara ilave olarak ahlakî hastalıklardan korunmak adına yine bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Şöyle ki, nefis sağlığını korumak isteyen bir kişinin;

²⁴⁹ Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 152, 153.

²⁵⁰ Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 136.

- Hem teorik hem de pratik boyutta takdire değer davranışları benimsemesi ve bu davranışları hayata geçirmek için çaba göstermesi gerekmektedir. Bu yaklaşım, fiziksel sağlığı korumak için düzenli olarak yapılan bedensel egzersizlere benzetilebilir. Çünkü nefis, yeterince çaba sarf etmediğinde ve hakikatler ile bu hakikatlerin derin anlamları üzerine düşünmediğinde, zihinsel zayıflık ve anlamsızlığa meyleder. Bu zihinsel gerileme, bireyi tembelliğe sürükler ve nihayetinde ahlakî ve manevi bir çöküşe doğru götürür.²⁵¹
- Kendisine bahşedilen yüce nimetleri, kıymetli hazineleri ve sınırsız lütufları koruma sorumluluğunu üstlenmelidir. Zira kişi, bu değerleri gerektiğinde harcamaktan kaçınır ve karşılaştığı zorluklara sabır göstermekte yetersiz kalırsa, sahip olduğu yücelik ve nimetlerin anlamı ve önemi büyük ölçüde kaybolacaktır.²⁵²
- Şehvet ve öfke gibi kuvvelerin kontrolsüz bir şekilde artmasına müsaade etmemelidir. Bu yaklaşımın temel amacı, bireyin sürekli olarak arzularını tatmin etmeye yönelmesini veya yoğun duygusal taşkınlıklar yaşamasını engelleyerek, bu tür durumları dengeleyebilecek bir irade gücüne sahip olmasını sağlamaktır. Bu bağlamda, böyle bir durumu yaşayan insan, öfkesi tetiklenmiş ve harekete geçerek kışkırtılmış bir köpeği heyecanlandıran, ardından da bu tehlikeden kurtulmanın yollarını arayan bir kişiye benzetilmektedir.²⁵³
- Hareket ve durgunluk, söz ve davranış, yönetim ve tasarruf gibi alanlarda, aklın rehberliğine ters düşen tutum ve davranışların ortaya çıkmasını önleyecek bir özenle hareket etmesi ve derin bir düşünceyle kararlar alması gerekmektedir.²⁵⁴
- Kendi kusurlarını tam anlamıyla tanınması ve bu konuda zayıflık göstermemesi gerekir. Zira insan, kendine duyduğu sevgi nedeniyle, kendi hatalarını ve eksikliklerini fark etmekte veya bunları anlamakta yetersiz kalabilir. Bu nedenle, kişi erdemli ve iyi ahlaka sahip bir dost edinmelidir. Böyle bir dost, bireye

²⁵¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 137, 138.

²⁵² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 139.

²⁵³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 144.

²⁵⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 144.

kusurlarını ve eksik yönlerini açıkça ifade ederek, onların farkına varmasını ve bunları düzeltmek için çaba göstermesini sağlayacaktır.²⁵⁵

Bu bağlamda görüşlerine değineceğimiz son isim, Osmanlı dönemi ahlak düşünürlerinden Kınalızâde Ali Çelebi'dir. O, *Ahlak-ı Alâî* isimli eserinde bedensel hastalıkların zıddı ile tedavi edilmesi gerektiğini ifade ederek ruhani tıbbın bedeni tıbbı tâbi olacağını söylemiştir. Bu düşüncesiyle o, kendisinden önceki birçok filozofun görüşüne uymuş olmaktadır.

Kınalızâde'ye göre, hastalıkların iyileştirilmesi belirli bir yöntem ve uzmanlık gerektirir. İlk olarak, hastalıkların türleri ve ortaya çıkış nedenleri detaylı bir şekilde incelenmelidir. Ardından, her hastalık için uygun bir tedavi yöntemi ve ortadan kaldırılması için izlenmesi gereken bir yol belirlenir. Ancak, hastalıkların ve onların kaynağı olan unsurların etkili bir şekilde giderilmesi, doğru bir tedavi yöntemi ve uygun ilaçların kullanımıyla mümkün olabilir.²⁵⁶

Tûsî gibi Kınalızâde de hastalıkların tedavisi için dört temel yöntemin bulunduğunu belirtmektedir: Beslenme tedavisi, ilaç kullanımı, zehir verilip ardından kusturulması yoluyla yapılan tedavi ve damarların kesilip yakılmasıyla gerçekleştirilen dağlama tedavisi. Bu yöntemler, fiziksel tıbbın uygulamalarını ifade etmektedir. Ancak, Kınalızâde'ye göre ruhani tıbbın tedavi yöntemleri de benzer bir yapıya sahiptir. Örneğin, fiziksel tıpta bir hastanın vücut direncini artırmak için besinlerle desteklenmesi gerektiği gibi, nefis de kötü huylarını terk edebilmesi için iyi ve erdemli davranışlarla beslenmelidir. Bir diğer yöntem, nefse kötü ve çirkin davranışlar nedeniyle bulaşan ahlakî hastalığın fark edilip, bu davranışlardan uzaklaşmasını sağlamak için eleştirilmesi ve azarlanmasıdır. Ayrıca, nefsteki erdemsizliğin ortadan kaldırılması zorlaştığında, onun zıddı olan başka bir davranışın devreye sokularak tedavinin gerçekleştirilmesi önerilir. Eğer erdemsizlik nefste derinlemesine yer etmiş ve yukarıdaki yöntemlerle giderilemeyeceği anlaşılmışsa, bu durumda nefse zorlayıcı ve ağır ibadetler yüklenmelidir. Ayrıca, kötü alışkanlıklara yeniden yönelmemesi için, mutlaka yerine getirilmesi gereken adaklar adamalı ve kesinlikle uygulanacak sözler

²⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 146.

²⁵⁶ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 139, 140.

verdirilmelidir.²⁵⁷ Bu tür yöntemlerle, nefsin kötü eğilimlerden uzaklaştırılarak olumlu bir değişim yaşaması amaçlanır.

Bu filozof da diğerleri gibi, nefis sağlığını korumak isteyen bireylerin uyması gereken bazı önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Bunlardan bahsedecek olursak, kişinin;

- Kendisiyle aynı düzeyde ya da kendisinden daha fazla erdeme sahip olan, hatalarını terk etmiş ve erdemli davranışları benimsemiş kişilerle ilişki kurması son derece önemlidir. Bununla birlikte, henüz erdemlere ulaşamamış ve erdemsizlikten kaynaklanan kusurlarından kurtulamamış kimselerle dostluk kurmaktan, adeta cehennem ateşinden kaçınır gibi uzak durması gerekmektedir.²⁵⁸
- Kalbinin hastalanmasına yol açabilecek unsurların farkında olması ve bu durumlara maruz kalmasına neden olabilecek duyu organlarını, potansiyel zararlı etkiler karşısında koruyarak kapatması gereklidir.²⁵⁹
- Nefsine sürekli olarak iyi ve yararlı işler yaptırması, faydalı davranışlar kazandırması ve bu yönlerini geliştirmek için çaba göstermesi gereklidir. Bu süreçte, hem nazari (teorik) hem de ameli (pratik) güçlerini kullanırken hata, ihmal, kusur ve tembelliği alışkanlık haline getirmemesi ve bu olumsuzluklardan uzak durması büyük önem taşır. Nasıl ki bedenin, organların ve sinir sisteminin sağlığını korumak için düzenli fiziksel egzersizler yapılıyorsa ve bu durum hekimler tarafından öneriliyorsa, nefsin sağlığını korumak için de aklı etkin şekilde kullanmak, fikir üretmek ve ilimle meşgul olmak gerekmektedir. Ayrıca, tembellik ve rehavetten kesinlikle uzak durulması, bu tür alışkanlıkların terk edilmesi zorunludur.²⁶⁰
- Mal biriktirme ve makam peşinde koşma gibi dünyevi arzuları bir kenara bırakarak, Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik ve toplumun takdir ettiği bir zühd hayatını kendisine rehber edinmesi gerekir. Zira, gerçek mutluluğa

²⁵⁷ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 144, 145.

²⁵⁸ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 126.

²⁵⁹ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 128.

²⁶⁰ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 129, 130.

ulaşmak isteyen insan, servet ve mülkiyet biriktirme tutkusundan, geçici dünya zevklerine yönelmekten uzak durmalıdır.²⁶¹

- Cinsel dürtülerini, arzularını ve öfkesini tahrik etmekten kaçınması gerekmektedir. Zira bu güçler bir kez harekete geçirildiğinde, kontrol altına alınmaları son derece zorlaşır ve hatta kişiyi günaha sürükleyebilir. Arzu ve şehvetin tahrik edilmesi, uyuyan bir tehlikeli hayvanı rahatsız ederek veya ses çıkararak uyandırıp, ardından bu hayvandan korunmaya çalışmaya benzer. Bu nedenle, arzu ve öfke gücünün provoke edilmeden doğal bir dengede kalması sağlanmalıdır.²⁶²
- Nefsinin kusur ve eksikliklerini sürekli olarak farkı etmesi ve bunları göz ardı etmemesi son derece önemlidir. Çünkü nefis, kişinin kendine duyduğu aşırı sevgi nedeniyle çoğu zaman kendi hatalarını görmezden gelir ya da farkında olmaz. Bu nedenle, bireyin yapabileceği en doğru şey, bilgili ve dürüst bir dost edinerek, bu kişiden kendi kusurlarını açık bir şekilde ifade etmesini istemektir.²⁶³
- Aklını kullanarak erdemli davranışları arzulaması ve bu doğrultuda çaba göstermesi gerekmektedir. Ayrıca kendisini övenlerin sözlerine itibar etmemeli, aksine, bu tür iltifatlarla konuşmaya başlayanları mümkün olduğunca engellemeye çalışmalıdır. Çünkü bu tarz övgü dolu sözler, erdemi arzulayan kişiye ciddi zararlar verebilir, onun ahlakî açıdan zayıflamasına yol açabilir ve erdemlere ulaşmasını engelleyebilir.²⁶⁴

Sonuç olarak baktığımızda İslam filozoflarının konu hakkında birbirlerine benzer görüşler belirttiklerini rahatlıkla ifade edebiliriz. Filozofların sağlıklı bir ruh halini itidale dayanan erdemli bir yaşam tarzına dayandırmaları rastlantı değil tam aksine ahlak ile sağlıklı ruh ve beden arasında sıkı bir bağ kurduklarının bir göstergesidir.²⁶⁵ Râzî, Tûsî, Kınalızâde, İbn Miskeveyh gibi filozoflar birçok ahlakî

²⁶¹ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 131-133.

²⁶² Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 133, 134.

²⁶³ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 135, 136.

²⁶⁴ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 138.

²⁶⁵ Umut Kaya, “Ebû Zeyd El-Belhî’nin Ahlak Felsefesi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 62.

hastalığa özel tedavi yöntemleri sunmuşlardır. İbn Hazm ise bireysel tecrübelerine dayanarak kendisinde gördüğü bazı ahlakî hastalıkların tedavisinden bahsetmiştir.

Hastalıkların tedavisi hakkındaki Kınalızâde'nin görüşlerinin Tûsî'nin görüşlerine son derece benzediği anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Miskeveyh'in Râzî, Tûsî ve Kınalızâde'den farklı olarak, nefis hastalıklarının tedavisinde genel geçer yöntemlerden ziyade, belirli hastalıklara yönelik spesifik tedavi yaklaşımlarına odaklandığı görülmektedir. Bununla birlikte, İbn Miskeveyh daha çok nefis hastalıklarından korunma yollarını ele almış ve bu hastalıkların tedavisi üzerine ayrıntılı açıklamalar yapmaktan kaçınmıştır. Yani, nefis hastalıklarına karşı nasıl bir önlem alınabileceği konusunda görüşlerini paylaşmış; ancak bu hastalıklara yakalanan bir bireyin iyileşmesi için hangi adımları atması gerektiğine dair ayrıntılı öneriler sunmamıştır. Bizim kanaatimize göre, İbn Miskeveyh'in nefis hastalıklarının her biri için spesifik bir tedavi yöntemi bulunmamaktadır. O, yalnızca bazı hastalıklar üzerine yoğunlaşmış ve bu hastalıklar için çözüm önerileri sunmaya çalışmıştır. Ancak, bu önerilerde ayrıntıya girmemiş ve daha çok sade ve genel nitelikte tedavi yöntemlerini vurgulamıştır.²⁶⁶

Son olarak ise filozoflarımız, bir psikolog gibi okuyucularına ahlakî hastalıklarla karşılaştıklarında neler yapabilecekleri hakkında tavsiyelerde bulunmuşlardır diyebiliriz. Böylece bireylerin ahlak ve ruh sağlıklarının korunmasına önemli katkılar sunmuşlardır. Ayrıca ahlakî hastalıklar, filozoflarımızın yaşadığı dönemlerde olduğu gibi günümüzde de vardır ve insanla beraber var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla ahlak felsefesinin özellikle bu tarz eserleri ve bu eserlerin muhtevası birey ve toplumlar için bir kılavuz niteliğinde olup yol göstermeye hala devam etmektedir.²⁶⁷

3.4. Ahlakî Hastalık ile Erdemsizlik Arasındaki İlişki

Çalışmamız boyunca benzer olguları ifade etmek üzere filozoflardan bazılarının erdemsizlik bazılarının da ahlakî hastalık (nefis hastalığı) kavramını kullandıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu iki kavramın birbiri ile örtüşüp örtüşmediğinin ve şayet örtüşmüyorsa aralarındaki ilişkinin ne olduğunun izah edilmesi gerekmektedir. Bu başlık altında söz konusu mesele üzerinde durmaya çalışacağız.

²⁶⁶ Detaylı bilgi için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 227-261.

²⁶⁷ Kaya, "Ebû Zeyd El-Belhî'nin Ahlak Felsefesi", 80.

Erdemsizlikler ve ahlakî hastalıklar ele alındığında, her ikisinde de insan arzularının öncelikli rol oynadığı durumlar olduğu açıkça görülmektedir. Bu durum hem erdemsizliklerin hem de ahlakî hastalıkların temelinde arzuların yer aldığını göstermektedir. Eğer birey, arzularının etkisine kapılmayıp nefsin kontrol altında tutar ve aklını doğru şekilde kullanırsa, erdemsiz davranışlara yönelmez ve ahlakî hastalıkların oluşmasını engelleyebilir. Dolayısıyla, erdemsizlikleri ve ahlakî hastalıkları birbirinden tamamen bağımsız iki ayrı kavram olarak değerlendirmek doğru değildir. Bu iki olgu, aslında birbiriyle iç içe geçmiş ve aynı kökene dayanan yapılar olarak düşünülmelidir. Nitekim iki kavram arasındaki bu özdeşliğin detayları aşağıda filozofların görüşleri incelendiğinde daha net bir biçimde ortaya çıkacaktır.

Erdemlerin, erdemsizliklerin ve nefis hastalıklarının ortaya çıkışı, nefsin güçleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu güçler, insan davranışları üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Eflatun'dan itibaren birçok filozof, nefsin güçlerini üç temel kategoriye ayırmış ve bu sınıflandırma genel kabul görmüştür. Farklı filozoflar, bu güçleri farklı isimlerle ifade etse de özünde aynı anlamları kastetmişlerdir. Örneğin, İbn Miskeveyh, akıl yürütme ya da düşünme gücünü melekî güç, fiziksel arzuları yönlendiren gücü behimî güç, öfke ve cesaretle ilgili olan gücü ise sebu'î güç olarak adlandırır. Tusî bu güçleri, sırasıyla ayırt etme gücü, defetme gücü ve çekme gücü olarak tanımlar. Kınalızâde, bunlara melekî güç, yırtıcı güç ve hayvani güç adlarını verirken, Râzî ise bu güçleri şehvet, öfke ve akıl olarak tanımlar. Dolayısıyla tüm erdemlerin, erdemsizliklerin ve nefis hastalıklarının, bu üç temel nefis gücünden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Konu hakkında ilk olarak Râzî'nin görüşlerinden bahsetmek istiyoruz. Râzî, ahlaka ilişkin meseleleri ele alırken birbirinden farklı bağlamlarda erdemsizlik ile ahlakî hastalık arasında özdeşlik kurmaktadır. Şimdi sırasıyla bu bağlamlara ve oralarda kurulan özdeşliklere bir göz atalım.

Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli kitabında ahlakın felsefî bir problem olduğu üzerinde durarak beden ile ruh arasındaki ilişkide ruhun etkin olduğunu, ruh sağlığının belirli ahlak kurallarına uymakla elde edileceğini söylemektedir.²⁶⁸ Aynı şekilde filozofumuz ruhun hastalığının da ilgili ahlak kurallarına uymamaktan kaynaklandığını düşünmektedir. Böylelikle o, ruh hastalıklarıyla kötü huyları özdeşleştirmiş

²⁶⁸ Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 22.

olmaktadır.²⁶⁹ Biz çalışmamızın birinci bölümünde kötü huyların erdemsizlik anlamına geldiğini görmüştük. Öyleyse Râzî için erdemsizlik ve ahlakî hastalık aynı şeyi ifade eder diyebiliriz.

Râzî, aynı özdeşliği insanın mutluluğa ulaşma sürecini anlatırken de kurmaktadır. Buna göre filozof ahlakî yaşamın asıl amacının mutluluk olduğunu söyleyerek mutluluğu hem fiziki dünyada hem de öteki dünyada kazanılacak mutluluklar olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre insan, akıl ve iradesiyle hevâsını kontrol altına alıp itidalli olur ve akla uyarsa mutluluğa erişebilir. Şayet hevâsını kontrol altına alamazsa bu kez de insanın mutluluğa ulaşmasını engelleyen kendini beğenme, haset, cimrilik, aşırı öfke, şehvî aşk, yalan, üzüntü, ölüm korkusu ve buna benzer çeşitli nefis hastalıklarına yakalanabilir. Filozof bu hastalıkları aynı zamanda ahlakî kötü alışkanlıklar olarak da nitelemektedir.²⁷⁰ Öte yandan erdemli bir hayatı ifrat ve tefrit arasında ortada bir yer olarak tanımlamakta ve bunun sağlanabilmesinin ise sadece hevânın kontrol altına alınması ile olacağını ifade etmektedir.²⁷¹ Buradaki ifadeler erdem ile nefis hastalığı arasında bir zıtlık oluşturulduğunu, dolayısıyla da erdemin zıddını ifade eden erdemsizlik ile nefis hastalıklarının özdeş hale getirildiğini göstermektedir.

Filozofumuza göre insani nefsin akıl ve hevâ adında iki temel gücü bulunmakta ve bu iki güç birbirinin tamamen karşıtı durumdadır. İyi ve erdemli davranışların kaynağı akıl, kötü ve erdemsiz davranışların kaynağı ise hevâdır. Filozof bu düşüncelerini kaydettikten sonra hevânın yol açtığı bazı ruhi hastalıkları sıralamaktadır. Bunlar; şehvânî aşk, kendini beğenme, haset etme, öfke, yalan, cimrilik, oburluk, sarhoşluk, hırs ve dünyevi arzu, ölüm korkusu, üzüntü, tamah, şehvet düşkünlüğü, zararlı düşünce ve kaygı, bir şeye bağımlılık gibi hastalıklardır.²⁷² Burada kaydedilenler de Râzî'nin zihninde ahlakî hastalık kavramı ile erdemsizlik kavramının özdeş olduğunu bize göstermektedir.

Filozofumuz erdem ile hevâ arasında sağlam fakat zıtlık içeren bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişki ile hevânın bir önceki paragrafta ahlakî hastalıklara sebebiyet

²⁶⁹ Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 126.

²⁷⁰ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 184, 185.

²⁷¹ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 185.

²⁷² Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 58.

verdiğini görmüştük. Dolayısıyla erdem ile hevâ zıtlığı beraberinde erdemsizlik ile ahlakî hastalık özdeşliğini getirmektedir. Biraz daha açacak olursak şunları söyleyebiliriz. Râzî bütün faziletli (erdemli) davranışların iki reziletli (erdemsiz) davranışın ortası olduğunu ve bu dengeye ancak kişi isteklerine boyun eğmeyip, aklını kullanarak eylemlerde bulunursa ulaşabileceğini söylemektedir. Bu yüzden nefsanî istek ve tutkuları kontrol altında tutmanın ve bunlardan uzak durmanın önemli bir faydası vardır. Bu fayda en büyük ahlakî fazileti elde etmektir. Esasında, Râzî'ye göre ahlakî faziletlerin kazanılmasının da tek yolu zaten budur. Fakat söz konusu faziletleri elde etmek yani hevâyı kontrol altına almak ve akla itaat etmesini sağlamak hiç de kolay olmayacaktır.²⁷³ Ahlakın düzeltilmesi için en önce yapılması gereken şey, aklın kullanılmasını engelleyen ve her türlü kötü davranışların nedeni olan hevânın kontrol edilmesi olacaktır. Çünkü ahlakî faziletler ancak akli doğru kullanıp nefsanî isteklere boyun eğmemekle elde edilebilecektir.²⁷⁴

Konu hakkında görüşlerine yer vereceğimiz diğer bir filozofumuz İbn Miskeveyh olacaktır. O, daha önce bahsettiğimiz üzere dört temel erdemin zıtlarının da yani bilgisizlik, açgözlülük, korkaklık ve haksızlık olmak üzere dört tane olduğunu kabul etmekteydi. Bu zıt olanların hepsinin de farklı türleri bulunduğunu ve bu türlerin ise nefis hastalıklarının kendisi olup daha nice hastalıkların bu sebeple ortaya çıktığını dile getirmektedir.²⁷⁵ Ayrıca filozof, nefis hastalıklarının önemli bir bölümünü dört temel erdemin karşıtı olan erdemsizliklerin oluşturduğunu söyleyerek²⁷⁶ açıkça erdemsizlikler ile nefis hastalıkları arasında doğrudan bir bağ ve özdeşlik kurmaktadır. Hatta filozofumuz bazı yerlerde erdemsizlik dediği şeye bir başka yerde nefis hastalığı demektedir. Bu da bize göstermektedir ki filozofumuz iki kavram arasında herhangi bir ayırım yapmayarak kavramları birbirini yerine kullanmaktadır.

Görüşlerine yer vereceğimiz başka bir filozofumuz İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'ya göre insan davranışlarının bir bölümü övgüye layık davranışlardır ve bunlara fazilet/erdem denilir. Bir bölüm davranışlar ise kötülüğü bilinen davranışlardır ve bunlara da rezilet/erdemsizlik denilir. Filozof, nefsin hastalıklarını rezilet, nefsin

²⁷³ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 71.

²⁷⁴ Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, 79.

²⁷⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 34, 35.

²⁷⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 227.

sağlığını ise erdem olarak kabul etmektedir.²⁷⁷ Bu görüşü ile İbn Sînâ nefis hastalıkları ile erdemsizlikleri, nefis sağlığı ile de erdemleri özdeş tuttuğunu bize göstermektedir.

Görüşlerine yer vereceğimiz filozoflardan biri de Tusî'dir. Tusî erdemsizlikler ve nefis hastalıkları konusunda kendisinden önceki düşünürlerde rastlamadığımız şekilde farklı bir kavram ve sınıflandırma kullanarak diğer birçok filozoftan ayrılmaktadır. Şöyle ki filozoflara göre erdemsizlikler genel anlamda kişinin itidalli davranışlardan uzaklaşarak ifrat ve tefrite yönelmesidir. Tusî ise burada ifrat ve tefritin dışında bir de *redâet* kavramını kullanarak üçüncü bir sınıflandırma kullanmaktadır. Ona göre erdemlerden uzaklaşmak nitelik ve nicelik bakımından olmaktadır. Nicelikteki uzaklaşma ifrat ve tefrit bakımından olurken, nitelikteki uzaklaşma ise *redâet* bakımından olur. Nicelik olarak uzaklaşılan erdemsizlik ahlakî davranışlara uymasa da insan doğasına uygundur. Fakat nitelik olarak uzaklaşılan erdemsizlik hem ahlaken hem de fitraten bir uzaklaşma/sapmadır.²⁷⁸

Filozofumuza göre erdem; bazı sınırları olan bir eylem türüdür ve bu sınırlar aşıldığında ya da tam olarak yerine getirilmediğinde erdemsizliğe dönüşmektedir. O, erdemli olmayı düz bir çizgi üzerindeki harekete, erdemsizliği ise bu düz çizgiden sapmaya benzetmektedir. Aynı şekilde yine o, erdemi dairenin ortasındaki bir nokta olarak düşünmekte ve daireden her bir yöne uzaklaşmayı ise erdemsizlik olarak görmektedir.²⁷⁹ Böylece erdemsizliklerin erdemden bir uzaklaşma olduğunu dile getirmektedir. İşte bu erdemsizliklerden dolayı nefste bazı hastalık türlerinin ortaya çıkacağını söyleyerek²⁸⁰ nefis hastalıkları ile erdemsizlikler arasında dolaylı yoldan da olsa bir nevi özdeşlik kurmaktadır.

Daha önce “*Ahlak ve Erdem Nedir?*” başlığında bahsettiğimiz üzere filozofumuz erdemlerin dört, erdemsizliklerin ise sekiz tane olduğunu kabul etmektedir. Erdemlerin orta nokta erdemsizliklerin ise ifrat ve tefrit taraflarında uç nokta olduğunu birçok defa dile getirmektedir. Ayrıca insan nefsinin ayırt etme, defetme ve çekme kuvvelerinin

²⁷⁷ Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, *Diyanet İlmi Dergi*, 50/1 (2014): 238. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/34676/383306>; Ramazan Turan, “İbn Sînâ Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet ve Sosyal Yansımaları”, *HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/16 (2020): 397. <https://doi.org/10.20304/humanitas.762486>

²⁷⁸ Gafarov, “Tûsî, Nasîrüddin”, 444.

²⁷⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 98.

²⁸⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 102.

olduğunu söyleyerek bu kuvvelerin nitelik ve niceliğinde olmak üzere sapma gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bu durum itidalden ifrat ve tefrit yönlerine bir sapmadır. Böylece bu kuvvelerden ortaya çıkan nefis hastalıkları ifrat, tefrit ve redâet olmaktadır.²⁸¹ Tusî'nin bu açıklamaları bize şunu göstermektedir ki filozofumuz hem erdemsizlikleri hem de nefis hastalıklarını itidalden ifrat ve tefrit yönlerine doğru bir uzaklaşma ve sapma olarak değerlendirmektedir. Bu bakış açısına göre, bir önceki paragrafta çizilen tablodan farklı olarak burada erdemsizlikler ve nefis hastalıklarının sebepleri ortak kabul edilmektedir. Böylelikle de iki kavram arasında yukarıdakinin aksine, doğrudan bir özdeşlik kurulduğunu söylemek mümkündür.

Filozofumuz nefis sağlığının korunmasını erdemlerin muhafazasına, nefis hastalıklarının tedavisini ise erdemsizliklerin ortadan kaldırılmasına bağlayarak²⁸² nefis sağlığı ile erdemler arasında, nefis hastalıkları ile erdemsizlikler arasında sıkı bir irtibat kurmaktadır. Şöyle ki filozofumuza göre nefis erdeme ulaşmaya ve mutluluğu elde etmeye istekli olduğunda, nefis sahibinin bu durumların korunmasına ve devam ettirilmesine önem vermesi icap eder. Nasıl ki tıpta sağlığın korunması için mizaca uygun olanın yapılması gerekiyorsa nefis sağlığının korunması için de kişinin bahsedilen niteliklerde kendisi gibi ve benzer nitelikteki kimselerle vakit geçirip arkadaşlık etmesi gerekmektedir.²⁸³ Bu da demek oluyor ki nefis sağlığının korunması iyi ve erdemli davranışların devamlılığıyla ve erdeme ulaşmayı istemekle sağlanabilmektedir. Şayet nefsten erdemli davranışlar değil de erdemden sapmış olan erdemsiz davranışlar çıkarsa bu durum nefis sağlığını etkileyerek nefis hastalıklarının oluşmasına neden olacaktır. Yani bu tablo bize göstermektedir ki Tusî, erdemsizlikleri nefis hastalıklarının sebebi olarak kabul etmektedir. Diğer bir deyişle sebep ortadan kalkarsa nefis hastalığı da ortadan kalkacaktır.

Filozofumuz nefis hastalıkları ile erdemsizlikleri bir başka şekilde daha ilişkilendirmektedir ve bu da ilk bakışta dolaylı bir ilişkilendirme olarak göze çarpmaktadır. Tusî, teorik kuvvenin de hastalıkları bulunabileceğini ve bunların en yıkıcı olanlarının üç tane olduğunu söylemektedir. Bunlar; şaşkınlık (hayret), yalın bilgisizlik (cehl-i basit) ve bileşik bilgisizliktir (cehl-i mürekkep). Şaşkınlığın ifrat

²⁸¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 149.

²⁸² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 136, 149.

²⁸³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 136.

yönünde, yalın bilgisizliğin tefrit yönünde, bileşik bilgisizliğin ise sapma yönünde bir hastalık olduğunu kabul etmektedir.²⁸⁴ Bu hastalıkların tedavisini ise erdemsizliklerin mutlak suretle ortadan kaldırılmasına bağlamaktadır. Dolayısıyla Tusî, bu ve diğer nefis hastalıklarının tedavisini erdemsizliklerin ortadan kaldırılmasıyla ilişkilendirerek nefis hastalıkları/ahlakî hastalıklar ile erdemsizlikler arasında dolaylı fakat sıkı bir irtibat kurmaktadır.

Kınalızâde Ali Çelebi'nin de görüşlerine temas etmek konumuz açısından yerinde olacaktır. Kınalızâde'ye göre nefis, iyi ve erdemli davranışlarda bulunduğu gerçekte insanlığa erişir ve kişinin bu özelliğini koruması kendisine mutlak suretle gerekir. Bu yüzden beden sağlığının korunması nasıl önemliyse nefis sağlığının korunması da bir o kadar önemlidir. Nefis sağlığının muhafazası ve erdemli davranışları sürdürmek için kişinin, kendisine benzeyen ya da daha fazla erdem elde etmiş, hata ve erdemsizliklerden yüz çevirmiş iyi ve erdemli kişiler ile arkadaşlık kurup bu özelliklere sahip olmayan kişilerden kaçması gerekir.²⁸⁵ Filozofumuzun bu görüşünden anlaşılmaktadır ki o da aynı Tusî'de gördüğümüz üzere nefis sağlığının korunmasını erdemlere bağlayarak nefis sağlığı ile erdemler arasında özdeşlik kurmaktadır. Bu özdeşlik aynı zamanda nefis hastalıkları ile erdemsizlikler arasındaki özdeşliği beraberinde getirmektedir.

Filozofumuz nefis hastalıklarının tedavi yöntemlerinden bahsederken de sık sık erdemsizliklerin ortadan kaldırılmasını ve bir tedavi biçimi olarak bir erdemsizliğin zıddı olan öteki erdemsizliğin uygulanmasını tavsiye etmektedir.²⁸⁶ Yani filozofumuz, nefis hastalıklarının asıl nedenini erdemsizlikler olarak görmektedir. O halde erdemsiz davranışların olduğu yerde nefis hastalıkları ortaya çıkmaktadır diyebiliriz. Bu kabul edildiğinde ise erdemsizlikler ile nefis hastalıkları arasında sebep-sonuç ilişkisine dayanan bir bağ kurulmuş olmaktadır. Yine bu bağlamda filozofumuz bazı nefis hastalıklarının tedavisinden bahsederken bunları erdemsizlik olarak da isimlendirmektedir. Örneğin; basit bilgisizliğin tedavisi²⁸⁷, istihzanın tedavisi²⁸⁸,

²⁸⁴ Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 153.

²⁸⁵ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 126.

²⁸⁶ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 144, 145.

²⁸⁷ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 146.

²⁸⁸ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 163.

öfkenin tedavisi²⁸⁹, cimriliğin tedavisi²⁹⁰ gibi bazı hastalıkları erdemsizlik şeklinde de ifade etmektedir. Bu da demek oluyor ki filozofumuz bazı durumlarda erdemsizlikleri nefis hastalıklarının sebebi olarak görmekteyken bazı durumlarda ise birbiri ile özdeş iki kavram olarak kabul etmektedir.

Görüşlerinden bahsedeceğimiz son düşünür ise İbn Hazm'dır. İbn Hazm'ın ahlaka dair en önemli eserinin adlarından biri de şudur: *Nefislerdeki Ahlakî Hastalıkların Tedavisi (Müdâvâtü'n Nüfûs)*. O, bu kitabında herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutmaksızın bazı erdemler ve erdemsizliklerden bahsederek bunları açıklamaya çalışmaktadır.

İbn Hazm'a göre temel erdemlerden birincisi cömertliktir. Ona göre en üstün cömertlik, kişinin ihtiyacı olanından fazlasını gerekli yerlere ve kişilere dağıtmasıdır. Kendisinin ihtiyacı olmadığı bu malı başka yerlere harcamamak cimrilik anlamına gelmektedir. Bunlar haricindeki harcamalar israf boyutuna girmektedir. Kişinin hem kendi ihtiyacının olması hem de buna rağmen kendisinden daha muhtaç birine vermesi ise diğerkamlıktır ve cömertlik davranışından daha değerlidir.²⁹¹ İkincisi şecaattir. Ona göre şecaat; kişinin dinini, namusunu, zor durumdaki komşusunu, kendisine sığınan mazlumu ve mağduru her şeyi göze alarak savunmak ve korumaktır. Böylesi durumlarda gerekeni yapmaktan kaçınmak korkaklık ve acizliktir. Dünyalık bir şey için ölüme atılmak ise ahmaklıktır.²⁹² Üçüncüsü iffettir. Ona göre iffet, kişinin nefisini ve tüm organlarını haram şeylerden korumasıdır. Bunu kontrol edemeyip fazlasını yapmak hayâsızlık, fakat Allah'ın helal kıldığı şeylerden uzak durmak ve bunlara yaklaşmamak ise zayıflık ve acizliktir.²⁹³ Son olarak dördüncüsü ise adalettir. Adalet, gerekeni yapmak ve kişinin hakkını almasıdır. Kişinin hakkı olmayanı alması ve borcunu vermemesi zulümdür. Kişinin kendisine ait olan hakkını rıza göstererek başkasına vermesi ve de yine kendisine ait hakkı başkasına bağışlaması lütufkârlıktır.²⁹⁴

Burada ortaya konulan tabloya göre, erdemler birer itidalli davranış ifade ederken, bu itidalden sapılan her davranış türü de erdemsizlik anlamına gelmektedir.

²⁸⁹ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 167.

²⁹⁰ Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 260.

²⁹¹ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 83, 85.

²⁹² İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 87.

²⁹³ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 89.

²⁹⁴ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 89.

Biz İbn Hazm'ın eserine verdiği ismi dikkate alarak ve bu isimli eserinde esasında baştan sona erdemsizlikler ile bunlardan kurtulma yollarını incelediğini hesaba katarak, kendisinin erdemsizlikler ile nefis hastalığı/ahlakî hastalık kavramı arasında sıkı bir irtibat kurduğunu söyleyebiliriz. Ancak, aşağıda yer verdiğimiz alıntıda, onun bir adım daha ileri giderek gurur erdemsizliğini “tedavi edilecek bir hastalık” şeklinde nitelediğini görmekteyiz:

“Mesela kendini beğenmişe şöyle denilebilir: Sen kendine bak; eğer kendi kusurunu görebiliyorsan *gurur hastalığını tedavi* ettin demektir.”²⁹⁵

Alıntıya bakarak, o halde, şöyle diyebiliriz: İbn Hazm da erdemsizlik ve nefis hastalığı/ahlakî hastalık kavramı arasında özdeşlik kuran düşünürlerden biridir.

Burada yer verdiğimiz filozofların görüşlerini bir bütün olarak değerlendirecek olursak şunları kaydedebiliriz. Filozoflar erdemsizliği nefis hastalıklarına yol açan bir olgu olarak değerlendirmek suretiyle, erdemsizlik ile nefis hastalığı/ahlakî hastalık arasında dolaylı sayılabilecek bir irtibat kurarken; bazı açıklamalarında ise doğrudan erdemsizlik ile nefis hastalığı kavramını özdeşleştirmektedirler. Buna göre nefis hastalığı ya da ahlakî bozukluk, bireyin nefsinde gelişen ve davranışlarına yansıyan, nefis üzerindeki kontrol eksikliğinden kaynaklanan bir tür manevi rahatsızlıktır. Bu tür özellikler ya da tutumlar, bireyin ahlakî değerlerde gerilemesine, erdemli davranışlardan uzaklaşmasına ve dolayısıyla erdemsizlik içerisinde bulunmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla nefis hastalığını tedavi etmek kişiyi erdemsizlikten kurtarıp erdeme ulaştırırken aynı şekilde erdemsizliklerden kurtulmak da kişinin nefsinin sağlığına kavuşturmaktadır.

²⁹⁵ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 193. Not: Vurgular tarafımıza aittir.

SONUÇ

Ahlak denilen olgu, varlıklar arasında sadece insana özgü bir durumdur ve insanla beraber var olmaya başlamıştır. Yani ahlakın serüveni insanlıkla beraber var olmuştur diyebiliriz. Bu sebeple ahlakın, insan hayatının en kadim ve en temel toplumsal yaşam kurallarından biri olduğunu söylemek ve kabul etmek yanlış olmayacaktır. Böylece ahlak, insanlar ve toplum için bazı yaşam kuralları oluşturmakla beraber -zaman içerisinde- bir araştırma alanı olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Ahlakın sadece teorik bir alana değil aynı zamanda ameli/pratik bir alana da hitap etmesi bakımından ayrı bir öneme de sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle insan davranışlarının nasıl oluştuğuna ve bu davranışların nasıl olması gerektiğine dair bizlere yönlendirmelerde bulunmaktadır. Bu yönlendirmelerin etkisi sadece kişisel değil toplumsal olarak da önem arz etmektedir.

Ahlak kuralları erdemi de kapsayan daha kapsamlı bir yapıyı ifade etmekte olup ahlak, pek çok şey yanında, kişinin erdemli bir yaşam sürmesini de istemektedir. Örnek verecek olursak yardımseverlik bir ahlakî değerken yardımsever olmak ise bir erdemdir. Bu da demek oluyor ki erdem, kişinin davranışlarına yansıyan ahlakî bir özelliktir. Yani ahlakın insanlara sunduğu asıl amaç ahlakı elde edebilmek için erdemli davranışları yapmaktır. İşte bu yüzden ahlak felsefesinin ana konularından birinin erdem olduğunu söyleyebiliriz.

Erdem ve erdemsizlik kavramları insanın ahlakî gelişiminde ve toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir yere sahiptir. Erdem, bireyin iç huzuruna ve toplumun düzenine katkı sağlarken erdemsizlik ise hem bireyin hem de toplumun mutsuzluğuna yol açan bir durumdur. İnsan, bu iki kavram arasında bilinçli seçimler yaparak ahlakî bir denge kurabilir. Erdemli bir yaşamın olması sadece bireysel mutluluk için değil toplumsal düzenin sağlanabilmesi için de vazgeçilmezdir.

Birçok filozofta gördüğümüz üzere insanın asıl amacının mutluluğa erişmek olduğunu, bunun ise ancak erdemli davranışların yapılması ve sürdürülmesiyle gerçekleşebileceğini söylemek yanlış sayılmayacaktır. Bunun bir başka anlamı da insanın erdemli davranışlar sayesinde hem kendisiyle hem de toplumla uyum içerisinde

yaşayabilecek olmasıdır. Yani erdem sadece kişinin kendisine değil yapıldığı takdirde topluma da fayda sağlayan bir eylemdir.

Erdem kavramının İslam felsefesinde kullanımına baktığımızda ise Eflatun ve Aristoteles geleneğinin izlerini görmekteyiz. Nitekim İslam filozoflarının birçoğuna göre, nefsin temel güçleri ve bunlardan ortaya çıkan temel erdemler ve erdemsizlikler büyük oranda Eflatun ve Aristo'nun görüşlerine benzemekte ve onların yaklaşımının devamı niteliğindedir. Bu durumun sebebinin ise Eflatun ve Aristo'nun görüşlerinin İslam ahlak düşüncesi ile uyuşmasıdır diyebiliriz.

Filozoflar, genel olarak dört temel erdemin varlığını kabul etmişlerdir. Bunun yanı sıra, erdemsizliklerin bu erdemlerin aşırılığı (ifrat) veya eksikliği (tefrit) sonucunda ortaya çıktığını ve toplamda sekiz erdemsizlik olarak tanımlandığını ifade etmek mümkündür. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, filozofların sekiz erdemsizliği mutlak bir sayı olarak ele almadıklarıdır. Bu sayı, yalnızca dört temel erdemin aşırı uçlara kayması veya eksik uygulanması durumundan kaynaklanan erdemsizlikleri temsil etmektedir. Buna ek olarak, filozofların erdemlerin yalnızca dört temel kategoriye sınırlı olmadığını, bu kategorilere bağlı alt erdemlerin de bulunduğunu vurgulamak gerekir. Ayrıca, erdemli bir davranıştan her türlü sapma veya uzaklaşma, yeni bir erdemsizlik durumunu ortaya çıkarır. Bu bağlamda, erdemsizliklerin sayısının yalnızca sekizle sınırlandırılmayacağını, çok daha fazla olabileceğini belirtmek doğru olacaktır.

Erdem kavramı, anlam ve içeriği itibarıyla felsefi bir olgu olarak “erdemsizlik” kavramını da beraberinde getirmiştir. Çalışmamızda, erdemsizlik konusu da önemli bir yer tutmaktadır. Erdemsizliğin, erdemle ilişkili olarak varlık kazanan bir kavram olduğu ifade edilebilir. Başka bir deyişle, erdemin olmadığı durumlarda erdemsizlik kendini göstermektedir. Bu nedenle, her iki kavram birbiriyle ilişkili olup, birbirini tamamlayan ve devam ettiren unsurlar olarak değerlendirilebilir. Dahası, erdem kavramını daha derinlemesine anlamak için erdemsizlik olgusunu, erdemsizliği daha iyi kavrayabilmek için ise erdem kavramını incelemek gereklidir.

Erdem ve erdemsizlik kavramları, kişinin ahlakî durumunu ve toplumsal yaşamını ilgilendiren durumlar olmaları hasebiyle birbirine muhtaç fakat bir o kadarda zıt kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Erdem bir denge durumu olduğuna göre erdemsizlik ise bu dengenin bozulması durumudur. Dolayısıyla insan erdemli davranışlarının kendisine ve topluma fayda sağlayacağını, erdemsiz davranışlarının ise yine kendisine ve de topluma zarar vereceğini bilerek tercihlerde bulunmalıdır.

Erdem ve erdemsizlik kavramları yanında ahlakî hastalık/nefs hastalığı kavramı da İslam ahlak felsefesinin temel konularıdır. Bu sebeple de İslam ahlakçılarının sürekli olarak çalıştıkları ve görüş belirttikleri bir araştırma konusu olmuştur. Araştırmamızın da temel konusu olan bu ahlakî hastalık/nefs hastalığı kavramı hakkında ulaştığımız bulguları şöyle özetleyebiliriz.

Filozoflarımız ahlakî hastalığın ne olduğunu, nasıl ortaya çıktığını ve bu tür rahatsızlıklardan kurtulma yollarını eserlerinde ele alıp incelemiştir. Çünkü bir hastalık söz konusu olduğunda, bunun mutlaka bir tedavi yönteminin belirlenmesi ya da tedavisi mümkün değilse bile bu hastalıkla mücadele yollarının araştırılması gereklidir. Tıpkı tıp biliminde her hastalığa yönelik bir tedavi yöntemi veya önerinin bulunması gibi, ahlak felsefesi de ahlakî hastalıklara ilişkin çözüm yolları ve tavsiyeler sunmaktadır.

Filozoflara göre, erdemsizlik kişide ahlakî hastalıkların ortaya çıkmasına neden olan bir etkidir. Erdemsizliği sebep olarak kabul ettiğimizde ahlakî hastalık bunun bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani bunlar arasında sebep-sonuç ilişkisine dayanan felsefi bir birliktelikten bahsedebiliriz.

Hastalıkların hem bedensel hem de ruhsal boyutları olduğuna daha önce değinmiştik. Tıpkı klasik tıpta bir hastalığın tedavisini bulmak için hekimlerin çeşitli yöntemler geliştirmesi gibi, filozoflar da ahlakî hastalıklar için çözüm yolları ve tedavi teknikleri aramaktadırlar. Çünkü hastalıkların iyileştirilmesi yalnızca tıp biliminin değil, aynı zamanda felsefenin de ilgilendiği bir konu olmuştur. Tarih boyunca birçok filozofun aynı zamanda hekimlik yaptığına şahit oluruz. Bu durum, felsefe ile tıbbın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermektedir. Yine, filozofların eserlerine baktığımızda, ahlakî hastalıklardan korunma yolları ve bu tür hastalıklarla mücadele eden kişiler için tedavi önerileri sunduklarını görmekteyiz. Zira bu tür hastalıklar hem

bireyin hem de toplumun genel sağlığını olumsuz şekilde etkileyebilmekte ve tedavi edilmesi zaruri hale gelmektedir.

Hastalık denildiğinde tıp biliminin konusu ve alanına girmesi beklenen bir durum akla gelirken, bu durum ahlakî hastalık konusu için geçerli değildir. Çünkü ahlakî hastalık tıp biliminin değil ahlak felsefenin bir alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bedensel, fizyolojik ve biyolojik hastalıklar tıp biliminin konusu ve alanına girerken; ahlakî hastalıklar ise daha çok etik, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin alanına girmektedir. İster bedensel bir hastalık ister ahlakî bir hastalık olsun her ikisinde de bir tedavi süreci ve yöntemi kullanılmaktadır.

Bedensel hastalığın etkisi bireyle sınırlıyken ahlakî hastalıkların etkisi toplumsal olabilmektedir. Şöyle ki, bedensel hastalıkların tedavisi ve tedavi süreci sadece hasta olan o kişiyi etkilemekteyken; ahlakî hastalıkların tedavisi ise sadece hasta olan kişiyi değil aynı zamanda o kişinin içinde bulunduğu toplumu da etkile[yebil]mektedir. Dolayısıyla ahlakî hastalıklar, tedavi edil(e)mediğinde toplumsal ve sosyal birçok zararın ortaya çıkacağı aşikârdır.

Ahlakî hastalık ve sağlık durumları dikkate alındığında bu durumların nefste bulunan şehvi ve gazabi kuvvetlerden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Yani kişide bulunan şehvet ve öfke kuvveti birçok ahlakî hastalığa yol açabilmektedir. Dolayısıyla kişinin bu şehvi ve gazabi-kuvvetlerine son derece dikkat etmesi gerektiğini filozoflar defaatle vurgulamışlardır.

Çalışmamız boyunca ele aldığımız İslam filozoflarının ahlakî hastalıklardan korunma konusunda ortak bir hususa dikkat çektiğini söyleyebiliriz. O da “arkadaş seçimi”dir. Çünkü kişinin ahlakî hastalıklara yönel[ebil]mesindeki en büyük -dış- etken hiç şüphe yok ki arkadaş çevresi ve seçimidir. Kişi arkadaşlarını doğru seçtiği takdirde ahlakî hastalıklara yakalanması daha güç olacaktır. Şayet arkadaş seçimini iyi yap[a]madıysa ahlakî hastalıklara yakalanması daha kolay olacaktır.

Ahlakî hastalıkların özellikle erdemsizlik durumuna çok benzediğini hatta erdemsizlikler ile ahlakî hastalıkları birçok durumda birbirinden ayırt etmenin dahi zor olduğu söyleyebiliriz. Bu durum ise farklı başlıklar altında ele alınmalarına rağmen erdemsizlik ve ahlakî hastalık konusunun birçok ortak noktası olduğunu kabul etmemize ayrıca aralarında bir özdeşlik ve bağ kurmamıza neden olmaktadır.

Son olarak, bu çalışmamızla ahlak felsefesinin kıymetli bir çalışma alanı olan bu konularına biraz daha açıklık ve netlik kazandırmak istedik. Özellikle ahlakî hastalıklar ile erdemsizlikler arasındaki ilişkiye dair bulgu ve tespitlerimizin İslam ahlak felsefesi alanına ufak da olsa katkı sağlayacağını ve bu konudaki belirsizliklere ışık tutacağını umuyoruz. Özellikle hem bireysel hem de toplumsal olarak erdemli ve ahlakî davranışlara son derece ihtiyaç duyduğumuz bu dönemde, erdemsizliklerden ve ahlakî hastalıklardan korunma ve bunlardan kurtulma adına filozofların tavsiye ve yönlendirmelerinin tüm insanlık için oldukça önem arz ettiğini söyleyebiliriz.



KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Reşat. *Hastalık, Sağlık ve Toplum Bir Sağlık Sosyolojisi İncelemesi*. İstanbul: Dby Yayınları, 2024.
- Ağırakça, Ahmet. *İslam Tıp Tarihi: [Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar]*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2016.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979.
- Aksoy, Hasan. “Kınalızâde Ali Efendi”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aksu, İbrahim. “İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Aksu, İbrahim. “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi”. İçinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, editör Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki. 165-205. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Aktan, Coşkun Can. “Ahlak Ve Ahlak Felsefesine Giriş”. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (2009): 38-59.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Hazm”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20: 39-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?”. Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 5/2 (2019): 368-388.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Browne, Edward G. *İslam Tıbbı*, Çeviren Enise Anaş, İstanbul: İnkılab Yayınları, 2012.
- Budak, Demir. “İlkçağlardan Günümüze Hekimliğin Gelişimi”. *İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Yeni Yuzyıl Journal of Medical Sciences*. 2/2 (2021): 6-10.
- Budak, Mesut. “Geleneksel İslam Tıbbında Mizaçlar ve Tedavi Üzerine Bir İnceleme”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2022.
- Cengiz, Yunus. “Câhiz'in Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlak Edinmenin İmkânı Üzerine”. İçinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, editör Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki. 41-75. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi*. Ankara: Ebabil Yayınları, 2007.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Çağrıci, Mustafa. “Ahlâk”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrıci, Mustafa. “Fazilet”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12: 268-271. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çağrıci, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları, 2020.
- Çağrıci, Mustafa. “Tehzîbü'l-Ahlâk”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 328-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çağrıci, Mustafa. “Tıbb-ı Rûhânî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41: 88-89. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, Kınalızâde Ali. *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, Çeviren Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.

- Çelikkol, Suat. “Ebû Bekir Râzî’de Ruh Sağlığı: Aklın Önemi”. *Bilimname Dergisi*. 51 (2024), 287-312.
- Çubukçu, İbrahim Agah. “Erdem Üzerine”. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*. 5 (1982): 69-72.
- Demirkol, Murat. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), 2018.
- Deniz, Gürbüz. “İbn Sînâ’nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi’l Birr ve’l-İsm)”. *Diyanet İlmî Dergi*. 50/1 (2014): 229-244.
- Durusoy, Ali. “İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı”. *Eskiye Dergisi*. 16 (2010): 14-17.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlâk Teorileri*, Çeviren Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Gafarov, Anar. “Tûsî, Nasîrüddin (İlimler Tasnifi, Psikoloji ve Ahlâk)”. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41: 442-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Galenos. *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, Çeviren Nur Nirven, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Galenos. *Tıp Sanatının Anayasası, Tıp Sanatı, Glaukon’a Tedavi Yöntemi*, Çeviren Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Güçlü, A. Bâki vd. *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Gürbüz, Sait, Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe - Yöntem - Analiz)*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar) C.2 (E-I)*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar) C.1 (A-D)*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hippokrates. *Hippokrates Külliyyatı*, Çeviren Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- İbn Bahtîşu. *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, Çeviren Abdulkadir Coşkun, İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- İbn Hazm. *Ahlak ve Davranış Tarzları - Nefislerdeki Ahlakî Hastalıkların Tedavisi*, Çeviren Prof. Dr. Mustafa Çağrı, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi / Tehzibu’l-Ahlâk*, Çeviren Abdulkadir Şener vd., İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022.
- İbn-i Sînâ. *El-Kânûn Fi’t-Tıbb: Birinci Kitap*, Çeviren Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- Kahya, Esin. “el-Kânûn fi’t-Tıbb”. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24: 331. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karaman, Hüseyin. “Ebu Bekir er-Razi ve Tıp Etiği İlkeleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30/30 (2011): 77-87.
- Karaman, Hüseyin. *Ebû Bekir Râzî’nin Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

- Kaya, M. Cüneyt. “İshâk b. Huneyn ve Târihu'l-et-tıbbâ'sı”. İçinde *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakat Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, editör Mustakim Arıcı. 11-37. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kaya, Umut. “Ebû Zeyd El-Belhî'nin Ahlâk Felsefesi”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Kuşlu, Harun, Metin Aydın. “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri”. İçinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, editör Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki. 11-41. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- McGinnis, Jon. *İbn Sînâ*, Çeviren E. Burak Şaman, İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Meçin, Mahmut. “İslâm Felsefesini Tanımlama Yaklaşımları Üzerine”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 56 (2021): 259-282.
- Mutluel, Osman. “Ebu Bekir Razî ve Devvanî'de Ruhani Hastalıkların Tedavisi Üzerine Bir Karşılaştırma”. *ISPEC 7th International Conference on Social Sciences and Humanities, September 18-19 2021/Muş-Turkey*. 349-360.
- Ocak, Hasan. “Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 11 (2011): 79-101.
- Odabaş, Uğur Köksal. “Eudaimonia'nın Sokratik Görünümü: Erdem Bilgidir ve Hiç Kimse Bilerek Kötülük Yapmaz”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 23/1 (2019): 93-102.
- Özturan, Hümeysra. *Ahlakın Kaynağına Dair Felsefi Teoriler ve Tıp Ahlakı*. İstanbul: Betim Kitaplığı, 2017.
- Pala, İskender. “İnşâd”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22: 342. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ. *Felsefe Risâleleri*, Çeviren Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Rıfat, Ahmed. *Ahlâk Sözlüğü Tasvir-i Ahlâk*, Editör Hüseyin Algül, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.
- Rıfat, Ahmet. *Tasvir-i Ahlak Ahlak Sözlüğü*, Editör Hüseyin Algül, İstanbul: Kervan Kitapçılık, Tercüman 1001 Temel Eser, 1988.
- Sağlık Bakanlığı. “Hastalık Nedir?”. Erişim Tarihi 09. 04. 2024, <https://tektiklabilgielinde.saglik.gov.tr/hastaliklar-durumlar.html>
- Sarı, Nil. “Tıp (Osmanlı Dönemi)”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41: 101-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Serdar, Murat. “İbn Sînâ ve El-Kânûn Fi't-Tıbb Eserinin Orta Çağ Avrupası Tıp Fakülteleri Ders Müfredatlarına Tesiri”. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*. 12 (2020): 77,78.
- Şahinoğlu, M. Nazif. “Ahlâk-ı Nâsirî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:17,18 İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Şeşen, Ramazan. “Câhiz”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7: 20-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tiryaki, Kübra Bilgin. “Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi”. İçinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, editör Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki. 75-105 Ankara: İlem Yayınları, 2022.

- Tiryaki, M. Zahit, Kübra Bilgin Tiryaki. “Mizaç Tartışmalarının Dünü Bugünü”. İçinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, editör Mehmet Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki. 1-11. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. “İslam Dünyasında Tıp”. *Bilim ve Teknik Dergisi*. 537 (2012): 90-93.
- Turan, Ramazan. “İbn Sînâ Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet Ve Sosyal Yansımaları”. *HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 8/16 (2020): 394-413.
- Turan, Ramazan. “İbn Miskeveyh’de Erdem Kavramı Ve Temel Erdemler”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)*. 1/2 (2016): 7-35.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çeviren Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Türk Dil Kurumu. “Hastalık Ne Demek TDK Sözlük Anlamı”. Erişim Tarihi 15.01.2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=hastalik>
- Türk Dil Kurumu. “Sağlık Ne Demek TDK Sözlük Anlamı”. Erişim Tarihi 24.05.2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=saglik>
- Türk Dil Kurumu. “Sayrılık Ne Demek TDK Sözlük Anlamı”. Erişim Tarihi 24.05.2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=sayrilik>
- Uysal, Enver. “İbn Hazm’ın Ahlâka Dair Görüşleri”. *Diyanet İlmi Dergi*. 50/4 (2014): 53-68.
- World Health Organization. “Constitution of the World Health Organization”. Erişim Tarihi 24.05.2024, <https://www.who.int/about/governance/constitution>
- Yıldırım, Taner - Altungök, Ahmet. “Abbasiler Döneminde İslam Tıbbı ve Toplum Sağlığı”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 25/2 (2015): 269-296.
- Zeitoun, Jean-David. *Sağlığın Tarihi Uzayan Ömrümüz ve Geleceğimiz*, Çeviren Yonca Aşçı Dalar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024.

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Feyyaz Bilal YILDIZ	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Erciyes Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	
Enstitü Adı	
Ana Bilim Dalı	
Programı	
Makale ve Bildiriler (Varsa)	
1.	
2.	