

BURHÂNÜDDİN EN-NESEFÎ'DE (Ö. 687/1289) AHLÂK VE AHLÂK EĞİTİMİ

Morality and Moral Education in Borhân-al-Dîn Nasafî (d. 687/1289)

Ahmet BEKEN¹

Ömer FİDANBOY²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	09.09.2020
Kabul Tarihi:	20.10.2020
Yayın Tarihi:	25.12.2020

Özet

İslâm dininin temel esasları imân, amel (ibâdât, muamelât) ve ahlâk olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bunlardan ahlâk, insanın başta yaratıcısına olmak üzere diğer insanlara ve insan dışındaki canlı-cansız bütün varlıklara (tabiata/doğaya) karşı sorumluluklarını düzenleyen ilmin genel adıdır. Bunun yanında insan irâdesine bağlı eylemlerin nasıl iyi ve kötü olacağını bilgisiyle kişinin huy ve karakter bakımından nasıl kemâle ereceğini de ele alır. Ahlâk eğitimi ise kötü huy ve eylemlerin (erdemsizliklerin/reziletlerin) ortadan kaldırılarak yerlerine güzel ve övülmüş olanların (erdemlerin/faziletlerin) ikâme edilme sürecini ve bununla ilgili yöntemleri ifade etmektedir. Bu yönüyle ahlâk, İslâm'ın hem temel metinlerinde (Kur'an ve sünnet) hem de bunlar etrafında teşekkül eden kültür ve medeniyette ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur.

İslâm'da ahlâkın temeli, maddî ve manevî yaşamın genel perspektifini belirleyen Kur'an ve Sünnet'tir. Daha sonra kelâm, hadis ve fıkıh âlimleri, mutasavvıf ve filozoflar tarafından bu perspektif geliştirilmiş ve böylelikle ahlâkın teorik temelleri oluşturulmuştur. Kelâmcılar ahlâk problemini; irâde (özgürlüğü), sorumluluk, istitâat (irâdî fiilleri gerçekleştirme) sağlayan güç/yetenek ve kader problemiyle ilgili olarak kulların fiilleri (ef'âlü'l-ibâd) ve bu fiillerin ahlâkî değerlerini (fazilet/rezilet) ifade eden hüsün-kubuh (iyilik/güzellik ve kötülükün/çirkinliğin mahiyeti ve ölçüsü) çerçevesinde değerlendirmişler. Başka bir söylemle meseleyi ontolojik-epistemolojik ve insânî/beşerî açıdan ele almışlar. Bu nedenle ahlâkî değerlerin mahiyeti, niceliği, niteliği, temel kaynağı, iyi (hüsün) ile kötünün (kubuh) bilinmesine etkisi, irâde ve kader gibi meseleler konunun anlaşılması açısından ehemmiyet arz etmiştir. Nazarî ve amelî açıdan felsefenin de temel alanlarından biri olan ahlâk, fıkhîta çoğunlukla ef'âl-i mükellefîn, tasavvufta ise kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi çerçevesinde analiz edilmiştir.

Burhânüddîn en-Nesefî, "Mekârimü'l-ahlâk" başta olmak üzere eserlerinde mezkûr ahlâk türlerini mezcedip kelâmî ve tasavvûfî ahlâk anlayışı ağırlıklı farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bununla beraber bu yaklaşımın benzerini Gazzâlî'de de görmek mümkündür. Nitekim Nesefî'nin Gazzâlî'den etkilendiği, eserlerinden de anlaşılmaktadır. Nesefî'nin sözü edilen eserinde ahlâkın tanımı ve değışebilirliği, âdâbın tanımı ve kapsamı, ahlâkî eğitimin amacı ve bununla ilgili yöntemler, çocuk terbiyesi, öğrenen ve öğretende bulunması gereken ahlâkî değerler, kimi fazilet ve reziletlerle bunların sebepleri ve reziletlerden kurtulma yolları üzerinde durmuştur. Bunlardan ahlâkın tanımı ve değışebilirliği, ahlâk eğitiminin amacı ve kullanılan yöntemler, çocuk terbiyesiyle öğrenen ve öğretende bulunması gereken ahlâkî değerler, makalenin konusunu; Burhânüddîn en-Nesefî'nin ahlâk anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde ahlâk eğitimiyle ilgili söylediklerinin Mekârimü'l-ahlâk

¹ Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Eğitimi Anabilim Dalı, ahmtbeken@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-5243-7605>

² Arş. Gör., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, omerfarukfidanboy@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>

eseri temelinde ortaya konması ise amacını teşkil etmektedir. Makalede ulaşılan sonuç ise Nesefî'nin düşüncesinde eğitimde/ilim tahsilinde ahlâkın/ahlâkî eğitimin öncelendiği ve bu eğitimin erken yaşlardan itibaren yapılması gerektiğidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlâk, Ahlâk Eğitimi, Burhânüddin en-Nesefî, Mekârimü'l-ahlâk.

Giriş

Ahlâk temelde birey (tehzibü'l-ahlâk, tathirü'l-kalb, tezkiyetü'n-nefs), aile (tedbîrül-menâzil/menâzil), devlet/siyaset ve toplumsal (siyâsetü'l-müdün) açılardan erdem/fazilet türleriyle bunların nasıl kazanılacağını ve erdemsizlik/rezilet türleriyle bunlardan nasıl uzak durulacağını inceler. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflar, pratik/amelî felsefenin (ahlâkın) İslâm dininde Kur'ân ve sünnet tarafından tayin edildiğini belirtmişlerdir.¹ Nitekim İslâm medeniyetinde bir din olarak İslâm'dan bağımsız bir ahlâk felsefesi geliştiren hiçbir düşünür olmamıştır. Dahası İslâm düşüncesinde ahlâk, dinin mütemmim bir cüzü/unsuru olduğundan bu düşüncede dinden bağımsız bir ahlâk felsefesinden söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte İslâm ahlâkı akla değil, vahye dayalıdır derken İslâm ahlâkının makul olmadığı ve bazı ilkelerinin akılla çıkarılamayacağı kastedilmemektedir. Zira burada belirtilen husus, İslâm ahlâkının akli olmakla birlikte salt akılda mevcut kaynaklardan çıkarılamayacağıdır.²

İslâm düşünce geleneğinde ahlâkî sözü edildiği şekliyle ele alan âlimlerden biri de Burhânüddin en-Nesefî (ö. 687/1289)'dir. Dinî ve felsefî ilimlere vukufiyeti olan Nesefî, bilhassa *tefsir*, *kelâm*, *cedel* ve *hilâf* ilimlerinde öne çıkmıştır. Nitekim klasik kaynaklarda başta *Mukaddime fi'l-hilâf (el-Fusûl)* olmak üzere hilâf ve kelâm ile ilgili kitaplar yazdığı zikredilmektedir.³ Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin tefsirini özetlemesi, hem Râzî'den etkilendiğini hem de tefsire ilgi duyduğunu göstermesi açısından önemlidir. Fıkıhta ise Hanefî mezhebine mensup olup kelâmda Eş'arîliği benimsemiştir. Tasavvufa yönelik olumlu tavrının ise Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'den nakillerde bulunmasında ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)'un sünnî olduğunu savunmasında⁴ görülebilir. Kaynakların ondan *zâhid* şeklinde bahsetmesi, Nesefî'nin tasavvufa yönelik olumlu tavrının başka bir göstergesidir. İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323), Birzâlî (ö. 739/1339) ve Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) gibi âlimler, Nesefî'nin icâzet verdiği önemli öğrencileri arasındadır. Kelâm, cedel ve hilâf ilimlerine dair eserleri olan Nesefî'nin ahlâkla ilgili eserinin adı, *Mekârimü'l-ahlâk*tır.⁵ Nesefî'nin söylediklerinden de anlaşılacağı üzere *Mekârimü'l-*

¹ Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak -İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri-*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2018, s. 31.

² Bk. Alparlan Açıkgenç, "Ahlâk-Âdâb Ayırımı ve Ahlâk Felsefesinin İmkânı Üzerine", *Hikmetin İzinde Kenan Gürsoy'a Armağan* içinde (ed. Fulya Bayraktar), Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2016, ss. 519-538.

³ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*, (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992, s. 246-247.

⁴ Şükrü Özen, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", *Makâlât*, 2 (1999), s. 176.

⁵ Nesefî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bk. Zehebî, *el-İber fi haber men gaber*, I-IV, Beyrut ty., III, s. 355; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm* (thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnâüt), I-II, Beyrut 1999, II, s. 211; Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, I-XXIX, Beyrut 1420/2000, I, s. 216; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, s. 351; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri*

ahlâk'ı Hanefî fakih Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161)'nin *Riyâzatü'l-ahlâk*'ından hareketle tertip ve telif ettiği⁶ görülmektedir. Nitekim eserler incelendiğinde içerik ve yöntem açısından birbirine benzer oldukları görülmektedir.⁷ Kaldı ki Nesefî, Semerkandî'nin sözlük harflerinin (alfabetik) sıralamasını (tertîb) esas alan yöntemini tercih edeceğini açıkça belirtmektedir. Böyle bir yöntemi takip etme sebebini ise uygulama açısından daha uygun ve öğrenciler açısından daha kolay⁸ olarak açıklar. Dolayısıyla Nesefî'nin eserini yazarken pedagojik kaygılar da güttüğü söylenebilir. Kitabın bu şekilde öğrencilere yönelik yazılması, ders kitabı olarak okutulduğu intibasını da uyandırmaktadır.⁹

Nesefî, *Mekârimü'l-ahlâk* eserinde konuyu ele alırken Kur'ân ve sünneti temele alan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu nedenle onun düşüncesinde ahlâk, dinden ayrı bir alan olarak telakki edilmemiştir. Dolayısıyla Nesefî'nin din (Kur'ân ve sünnet) temelli (teolojik) bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Böyle bir yaklaşımda ahlâk eğitiminin dinden/dinî referanslardan bağımsız olması söz konusu değildir. Bunun yanında Nesefî'nin düşüncesinde akıl da ahlâkın temellerinden, daha doğrusu ahlâkî iyi'yi bilen/keşfeden bir yapıdadır. Nitekim iyi (*el-hasen*) ve iyilikte bulunma (*el-ihsân*) kavramlarını "akıl kendisine meylettiği ve âkilin sevdiği şey"¹⁰ şeklinde açıklamıştır. Nesefî, akli doğuştan gelen (fitrî) bir nûr ve düşünceyle (te'emmül) gelişen bir kazanım (mükteseb) olması cihetiyle ele almaktadır. Hevânın gerektirdiği şeylerden alkoyması yönüyle "akıl" olarak isimlendirilen bu fitrî nûr, Nesefî'ye göre oldukça methedilmiştir. Affetmeyi/affediciliği (el-'afv), din/şeriat ve akıl tarafından övülen erdemlerden sayması da bu bağlamda değerlendirilebilir.¹¹ Ancak Nesefî nazarında akıl, dinden/vahiyden bağımsız bir şekilde iyi (hayır) ve kötüyü (şer) belirleme ve tek başına ahlâkî ilkeler koyma yetkisine sahip değildir. Başka bir söylemle akıl, iyi ve kötüyü belirleyip ahlâkî ilkeler koyan değil, vahiyle bildirilen dinî ve ahlâkî ilkeleri anlayan, bunlara bağlı kalıp eylemlerini buna göre düzenleyen konumundadır. Örneğin *tekellüf* kavramını açıklarken bunun güzel (hasen) olmasını, insan tabiatının ve ahlâkının (ve/veya yaratılışının) aklın ve şeriatın güzel gördüğüne yönelmesi (isticlâb) şartına bağlamıştır.¹²

Mekârimü'l-ahlâk, adından da anlaşılacağı üzere iyi huyları ve faziletli davranışları konu edinen eserlerin genel adıdır. Nitekim mekârim'in türediği kök olan *kerem*, iyi ve olumlu bir içeriğe

men zeheb, I-X, (thk. Abdülkâdir el-Arnaüt-Mahmûd el-Arnaüt), Dımaşk 1406-14/1986-93, s. 672; Wilferd Madelung, "Borhân-al-Din Nasafi", *Encyclopaedia Iranica*, IV, p. 371; Mustafa Sinanoğlu, "Burhâneddin Nesefî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 565-567.

⁶ Bk. Burhânüddin en-Nesefî, *Mekârimü'l-ahlâk*, (muhakkikin mukaddimesi), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2011, s. 7.

⁷ Krş. Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî, *Riyâzatü'l-ahlâk*, (thk. Semih İbrahim Salih), Dârü'l-Beşâir, Dımaşk 1427/2006. Her iki eserin karşılaştırması ve *Riyâzatü'l-ahlâk*, başka bir çalışmanın konusu olarak düşünüldüğünden bununla ilgili detaylara girilmeyecektir.

⁸ Nesefî, *Mekârim*, s. 39.

⁹ Hatta bu bilgiden hareketle eğitim kurumlarında/faaliyetlerinde ahlâkla ilgili derslere yer verildiği ve bu derslerde bu tarz risalelerin okutulduğu iddiasında da bulunulabilir.

¹⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 70.

¹¹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 109, 110.

¹² Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 52.

sahip olup bununla insandan sadır olan övülmüş ahlâk ve beğenilmiş fiiller (ahlâk-ı mahmûde) kastedilmektedir.¹³ Çok yönlü Hanbelî fakihî İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894) ve mu'cemleriyle bilinen hadis hafızı Taberânî (ö. 360/971)'nin *Mekârimü'l-ahlâk*, bu isimle bilebildiğimiz ilk eserlerdendir.¹⁴ İbn Ebü'd-Dünyâ, zaman zaman konuyla ilgili şiirlere yer verse de sözü edilen eserler, âdâb ve ahlâka (utanma duygusu/hayâ, doğruluk/sıdk ve güvenilirlik/el-emâne, küçüklere karşı merhametli olmak, büyüklere saygı göstermek, sıla-i rahim ve komşu haklarına riayet gibi ahlâkî değerlere) dair haber ve hadislerin toplamından ibaret görüntüsü vermektedir.¹⁵ Zira müelliflerin mekârim-i ahlâka dair rivayetler dışında kendi kişisel kanaatlerine neredeyse hiç yer vermedikleri, ahlâkî rivayetlere dayalı olarak temellendirdikleri görülmektedir. Bu nedenle erken dönem mekârim-i ahlâk eserleri muhteva açısından ahlâk literatürü, şekil ve üslup yönünden hadis edebiyatı içerisinde değerlendirilmiştir. Nitekim bu eserler, daha çok ahlâka dair hadisler etrafında teşekkül etmiştir.¹⁶ *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ ve mahmûdî tarâ'ikihâ* adıyla el-Harâitî (ö. 327/939)'ye nispet edilen eser de güzel ahlâkla ilgili hadis, edebî söz, şiir ve ibretli hikâyeleri konu almaktadır.¹⁷ Se'âlibî (ö. 429/1038)'ye ait olduğu ileri sürülen *Mekârimü'l-ahlâk ve mehâsinü'l-âdâb ve bedâi'ü'l-avsâf ve ğarâibü't-teşbihât* da benzer bir içeriğe sahiptir. Nitekim eser üç ana bölüm ve fasıllardan oluşmaktadır. Bunlardan bizi ilgilendiren birinci bölümü ahlâkî faziletlerle âdâba dair güzelliklerin kazanılmasını (et-tehelli bi-mekârimi'l-ahlâk ve mehâsini'l-âdâb); ikinci bölüm ise ahlâken kötü addedilen huy ve davranışlarla çirkinliklerden sakınmayı/temizlenmeyi (et-tezkiye 'an mesâvi'l-ahlâk ve mekâbihi's-şiyem) içermektedir.¹⁸

Nesefî ise mezkûr eserinde ahlâk, ahlâkın sebebi ve ilacının ne olduğu gibi sorulara yoğunlaşacağını belirtir. Dolayısıyla ahlâk ve ahlâkın değişebilirliğiyle ilgili yer yer nazari tartışmalara da değinir. Çocuk terbiyesi ile öğreten ve öğrenende bulunması gereken ahlâkî değerleri konu alması, ahlâkî fazilet ve reziletleri alfabetik bir sırayla işlemesi, kötü huy ve davranışları da ele alarak bunlardan kurtulmanın yollarına/yöntemlerine değinmesi, eseri öncekilerden farklılaştıran diğer hususlardır. Bu bakımdan eser, her ne kadar Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161)'nin *Riyâzatü'l-ahlâk*'ından hareketle tertip ve telif edilip tasavvufî ve felsefî ahlâk alanına ait özellikler gösterse de kendisine has bir üslup göstermektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Nesefî'nin *Mekârimü'l-ahlâk* adlı eseri müstakil bir çalışmaya

¹³ Bk. Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, (thk. M. Seyyid Keylânî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts., s. 428.

¹⁴ *Mekârimü'l-ahlâk* şeklinde anılan eser isimleriyle ilgili bk. Suat Koca, *Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, SBE Temel İslam Bilimleri/Hadis A.B.D, Ankara 2005, s. 22-24.

¹⁵ Örneğin bk. İbn Ebü'd-Dünyâ ve Taberânî, *Mekârimü'l-ahlâk*, (thk. Muhammed Abdükâdir Atâ), Beyrut 1409/1989.

¹⁶ Değerlendirme için bk. Suat Koca, *Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi*, s. 4, 27, 67.

¹⁷ Bununla ilgili bk. Harâitî, *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ ve mahmûdî tarâ'ikihâ*, (nşr. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî), Kahire 1419/1999.

¹⁸ Eser ve eserin Se'âlibî'ye aidiyetiyle ilgili bk. Ebü Mansûr es-Se'âlibî, *Kitâbu mekârimi'l-ahlâk ve mehâsini'l-âdâb ve bedâi'ü'l-avsâf ve ğarâibi't-teşbihât/The Book of Noble Character: Critical Edition of Makârim al-akhlâq wa-mahâsin al-âdâb wa-badâ'ial-avsâf wa-ğharâib al-tashbihât, Attributed to Abû Mansûr al-Tha'âlibî (d. 429/1039)*, (thk. ve trc. Bilâl Urfalı-Remzi Ba'lebekki), Brill, Leiden/Boston 2015, Dârü'l-'Arabîyye li-'Ulûmi'n-Nâşirûn, 2020.

konu olmamıştır. Hatta mekârimü'l-ahlâk türü eserlerin genel ahlâk literatüründeki yeriyle ilgili çalışmalar da yok denecek kadar azdır. Bu durum makaleyi ortaya çıkaran sebeplerden olmakla birlikte burada sadece Nesefî'nin mezkûr eseri konu edinmiştir. Nitel araştırma desenine sahip bu çalışmada verilerin toplanması ve çözümlenip yorumlanması aşamasında farklı teknikler kullanılmıştır. Bilgiler öncelikle Nesefî'nin *Mekârimü'l-ahlâk* eserinden hareketle toplanmıştır. Elde edilen bilgilerin çözümlenmesinde içerik analizi tekniğinden faydalanılmış, zaman zaman yorumlayıcı bir yaklaşım benimsenmiştir.

1. Ahlâkın Tarifi ve Değişebilirliği

Burhânüddîn en-Nesefî, riayet edilmesi gereken temel insanî nitelikleri; *kâide*, *âdâb* ve *ahlâk* olmak üzere üç başlık altında ele alır. Kâide; (riyâzet ve nefis yönetimiyle ilgili) bir takım küllî/genel kurallardan müteşekkil olup farklı alanlardaki fer'î meselelerin hükümlerini tamamen ya da büyük oranda kuşatan, üzerine hükümler bina edilen temel ilkeleri ifade etmektedir. Nesefî, nefis yönetimiyle (siyâsetü'n-nefs) ilgili nefsin insanın en azgın düşmanı olduğunu söyleyerek en büyük cihadın nefisle cihad olduğunu ileri sürer. Riyâzetle ilgili küllî kâide ise rıfk (şefkat ve merhamet) ve sürekliliktir (muvâzabe). Nesefî, rıfk ve benzeri hasletlerde sürekliliğin; rahmet kapısını kapatan bıkkınlıktan (melâle) uzaklaştırma, nefsin ahlâkî hasletlerle ahlâklanması,¹⁹ tekellüfe düşmeden lütfu itiyat hâline getirme, rahmetten doğan nimetleri elde etme gibi kazanımlarından da bahseder. Nesefî'ye göre âdâb ve ahlâk, birtakım cüzî/özel kurallardan müteşekkildir. Bununla beraber insanın zâhirî/dışa yansıyan davranışlarıyla ilgili olan prensiplere *âdâb*, bâtinî/içe yansıyan eylemleriyle ilgili olan prensiplere ise *ahlâk* denir. Başka bir ifadeyle ahlâk, nefsin bâtınına ait bir sıfat olduğundan dışarıya yansımaları gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır.²⁰ Böyle bir yaklaşımda eğitimin sözü edilen unsurların (*kâide*, *âdâb* ve *ahlâk*) tümünü kapsayan bir sürece (*tahalluk* ve *teeddüb*) işaret ettiği ileri sürülebilir ki bu durum, Nesefî'nin insana bütüncül yaklaşımı ve onu bedenle ruhtan müteşekkil bir yapı olarak kabul etmesiyle de uyumludur.

Ahlâk, nefse ait bâtinî bir sıfat olduğundan etkilerinin dışa yansımaları şartı yoktur. Örneğin malı olsa da olmasa da cömert bir kimse cömert olup bunun mal vermekle dışarıya yansıma şartı bulunmamaktadır.²¹ Yine dünyaya yönelik sevincin (el-ferah) zemmedilmiş olduğunu söylerken buna günahlar konusunda cüretkâr olmaya, kötü istek ve arzularla (şehvât) kalp katılığına (kasvet) sebebiyet vermesini delil getirir.²² Dolayısıyla Nesefî'de ahlâk, öncelikle içten (kalp, bâtin) kurulan bir sürece işaret etmektedir. Nitekim iç dünyanın (bâtin) kibir ve cimrilik (buhl) gibi her türlü kötü ve zemmedilmiş ahlâktan temizlenmesinin (tahâret, nezâfet) farz/vacip olduğunu

¹⁹ Nitekim merhamet ve kalp inceliği manasında *rıfk*ın güzel ahlâkın neticesi olduğunu söyler. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 82.

²⁰ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 20, 24, 29.

²¹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 23, 24, 42, 43.

²² Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 122.

belirtir.²³ Ancak kaylûlenin (öğlen uykusunun) hüžün (dertlenebilme), kalp inceliği (rikkâtü'l-kalb), gece (namaz vs.) ibâdet için kalkma, dikkat ve düşüncenin toplanması (icmâmu'l-hâtır)/akıl budanmışçasına dinç olması, anlayış ve kavrayışın (fehîm) ziyadeleşmesi, gaflet ve faydasız işlerden (lağv) yüz çevirme gibi bazı dinî ve ahlâkî kazanımlarından bahsetmesi,²⁴ kimi zaman bunun tersinin de olabileceğini ima etmektedir. Nesefî, doğruluk (sıdk) kavramını açıklarken bunun dil (lisân), niyet, tereddütsüzlük, azim/vefâ ve amellerde olmak üzere bazı derecelerden bahseder ve iki dünyadaki izzet ve övgüyü iç (sırr) ve dışın (i'lân) birbirine eşit olmasına (sıdk) bağlar.²⁵ Böylece -her ne kadar birincisi belirleyiciyse de- kişinin iç dünyasıyla (kalp, akıl vs.) dış dünyasının (fiil ve davranışların) kişilik ve karakter oluşumunda birlikte etkili olduğunu da kabul etmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle duygu, düşünce ve hislerin birbirleri üzerinde ve görünen fiillerde etkisi olduğu gibi dış fiillerin de birinciler üzerinde etkili olduğu bir gerçektir. Bunun devamı olarak eğitimde bilişsel, duyuşsal ve devinişsel yönlerin birlikte ele alınması gerektiği neticesine varılabilir. Bu durum aynı zamanda insanın bütün yön/kuvvet ve hasletleriyle insan olmasının, dolayısıyla eğitimin bu bütünlüğü dikkate almasının da gereğidir. Nitekim eğitimden anlaşılan insanda mevcut bütün kabiliyet ve temayülleri birlikte dikkate alarak yetiştirmek ve geliştirmektir.²⁶

Nesefî'de âdâb kavramı, daha çok tâat ve ibâdetlere dair bilgi ve davranış şekli; yeme, içme, giyim ve ticaret gibi günlük hayata dair faaliyetlerle türlü beşerî ve sosyal ilişkilerdeki (evlilik, arkadaşlık, komşuluk ilişkileri vs.) en uygun davranış tarzlarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.²⁷ Bununla birlikte hâkim gelenekte edeb/âdâb, çoğunlukla bilgiyle birlikte görünen ve görünmeyen eylemleri, bunun yanında dile ait ilimleri (edeb/iyât) kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Örneğin Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), üç tür edeb anlayışından bahsetmektedir. Birincisi, dünya ehlinin edeb anlayışıdır ki bunlara göre edeb; fesâhat, belâğat, farklı ilimleri ezberleyip bellemek (hıfzu'l-'ulûm), Arap şiirleri, çeşitli sanatlara dair bilgi (ma'rifetü's-sanâyi') ve meliklerin övünç kaynağı hikâyelerinden (esmârü'l-mülûk) ibarettir. İkincisi, din ehli (dindarlar) arasında yayılmış anlamıyla edeptir ki bu; nefis terbiyesi (riyâzetü'n-nüfûs), bedene ait organların te'dib edilmesi (te'dibü'l-cevârih), sırların temiz tutulması (tahâretü'l-esrâr), dinin sınırlarını korumak (hıfzu'l-hudûd), kötü istek ve arzuları terk etmek (terkü's-şehvât), şüpheli şeylerden kaçınmak, her daim Allah'a itaat üzere olmak ve hayırda bulunmada acele etmektir. Üçüncü tür edeb anlayışı ise din ehli arasında havâsa (âriflere) aittir. Havâsa göre edeb; kalp temizliği (tahâretü'l-kulûb), sırlara riayet etmek, ahde ve akde vefâ, hâl ve zamanı iyi değerlendirmek (hıfzu'l-vakt); *havâtır*, *avâriz*, *bevâdi* ve *tevârik*²⁸ gibi uyarı ve

²³ Nesefî, *Mekârim*, s. 74, 145.

²⁴ Nesefî, *Mekârim*, s. 126.

²⁵ Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 98.

²⁶ Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yayınevi, İstanbul 1986, (2. baskı), s. 54.

²⁷ Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 31-39.

²⁸ Kavramlarla ilgili bk. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr), Kahire 1960, s. 418-419.

düşüncelere iltifat etmemek, için ve dışın aynı olmasını sağlamak, kurb makamlarında, taleb anında, huzur ve vuslat zamanlarında edebe sarılmaktır.²⁹ Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye göre ise edeb, genel olarak iç ve dışın (bâtın-zâhir) terbiye edilmesidir.³⁰ Şehâbeddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234) de edebi, "zâhir ve bâtının eğitilmesidir (tehzîb)"³¹ şeklinde açıklamıştır.

Nesefî, fitrî ve kesbî/mükteseb olmak üzere ikiye ayırarak ahlâkın değişebilirliğini, dolayısıyla eğitimin/ahlâkî eğitimin imkânını kabul etmiş olmaktadır. Zira ona göre peygamberlerin gönderiliş gayelerinin başında "güzel ahlâkı (mekârimü'l-ahlâk) kemâle erdirmeye" vardır. Nitekim ahlâkta değişimin olmadığı takdirde Allah'ın peygamber göndermesi ve eğitim-öğretimin (ta'allüm) bir anlamının olmayacağını söyler. Bununla birlikte Nesefî, şehvet ve gazab gibi kötü huyların kökleri ve bunlardan kaynaklanan çağrılarının (devâ'i) insandaki varlığının sürekli olduğunu,³² insan/nefis hayatta olduğu müddetçe bunların da var olmaya devam edeceğini söyler. Kararsızlık, tutarsızlık ve düşüncesizlik gibi anlamlara gelebilecek "et-tayş"ın sebebini, insanda yaratılıştan (hilkat) gelen "acelecilik" olarak öne sürmesi³³ de bu bağlamda değerlendirilebilir. Başka bir anlatımla Nesefî, ahlâkın kesbiliği yanında fitrîliğini de kabul ederek insan fitratının/tabiatının (veya yaratılıştan gelen kimi niteliklerin) bütünüyle değişmemekle beraber yönlendirilebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla ahlâk, fitrî olması (ahlâku'l-ğarizî) yönüyle bir defaya mahsus aslı kalmayacak şekilde ortadan kalkması mümkün değildir. Bu nedenle ahlâkın ortadan kaldırılması (izâletü'l-ahlâk), zemmedilmiş ahlâk için geçerlidir. Ahlâkın değişebilirliği söz konusu olduğuna göre ahlâklanmaya çalışmanın (tahalluk) faydasız olduğunu söyleyenler, muhtemelen fitrî ahlâkın (ahlâku'l-ğarizî) tek seferde değişip dönüşmesinin mümkün olmadığını kastetmektedirler. Bazı düşünürlere göre bu söz ile "zemmedilmiş ahlâkın ortadan kaldırılması (izâletü'l-ahlâki'z-zemîme)" hedeflenmektedir. Zira Allah'ın yaratışında değişim (tebdil) olmayacağına göre mevcut kötü ahlâkın izâle/yok edilmesi gerekir. Ahlâklı olmak ise ahlâklı olmayı gerektiren hâl ve eylemlerin sürekliliğiyle (riyâzet) mümkündür.³⁴ Ahlâkla ilgili bu durum, genelde eğitim, özelde ise ahlâkî eğitim olgusunun hayat boyu devam eden bir süreç olduğunu göstermektedir.

Nesefî'ye göre yaratılıştan/fitratta kötü ve zemmedilmiş ahlâk olmamakla birlikte fiil ve eylemler, uygulanması gereken zaman ve mekânın dışına çıktığında ahlâk kötüleşir. Namaz ve oruç gibi ibâdetler dâhil yapılması gereken yerlerin dışında yerine getirildiğinde bu durum kötü

²⁹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 195-196. Ayrıca bk. Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risâle*, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerif), Kahire 1409/1989, s. 474-475; Hucviri, *Keşfü'l-mahcûb*, I-II, (yayına haz. İsmâ'îl Abdülhâdî Kindil), Kahire 2007, II, s. 587.

³⁰ Örneğin bk. Gazzâlî, *Ravzatu't-tâlibîn ve 'umdetü's-sâlikîn*, Beyrut ts., s. 17.

³¹ "Edeb, zâhir ve bâtının terbiye edilmesidir (tehzîb). Kul, zâhiren ve bâtunen terbiye edilince (tehezzebe) sûfî ve edib olur." Bk. Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-me'ârif*, I-II, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd eş-Şerif), Dârü'l-Me'ârif, Kahire 1971, II, s. 98.

³² Nitekim cimrilik/pintilik (şuhh) ve hırsın (aşırı isteğin/rağbetin) fitrattan kaynaklandığını, bunların Âdemoğlunun yaratılışında olduğunu söylerken (Nesefî, *Mekârim*, s. 68) bu hususa işaret etmektedir.

³³ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 103.

³⁴ Nesefî, *Mekârim*, s. 23-24.

ahlâka yol açar.³⁵ İmkân olmasına rağmen kirli (necis) ortamlarda namaz kılmak ya da bayram gibi oruç tutulması haram olan günlerde oruç tutmak buna örnek gösterilebilir. Tüm bunlar görünüşte ibâdetmiş gibi görünebilir, ancak eylemlerin yapılması gereken zaman ve mekânın değiştirilmesi neticesinde eylemler asıl amacının dışına çıkmış olur.³⁶ Öte yandan Nesefî, rezilet kabul edilen bir huyun/davranışın yerine göre fazilet, fazilet kabul edilen bir huyun/davranışın da rezilet kapsamında değerlendirilebileceğine işaret eder. Buna göre edeb/âdâb ve eylemlerin ahlâkî değerlendirmesi kişi, zaman, mekân, sebep ve şartlara (ahvâlin değişimine) göre değişiklik arz edebilir.³⁷ Nesefî'nin bu hususta "Kibirlenen/kibirli bir kimseye karşı kibirlenmenin/tekebbürün sadaka"³⁸ olduğunu belirten rivayete yer vermesi³⁹ bu düşüncenin bir yansımasıdır. Yine örneğin çalımla/caka satarak yürümek ve bağdaş kurup yayılarak oturmak gibi davranışlar, kibrin dışı yansıyan türleri arasında olup bu gibi davranış şekilleri, zemmedilmiş ahlâk (el-ahlâku'z-zemîme) ve çirkin filler (el-ef'âlu'l-kabîha) kapsamındadır. Ancak Nesefî, yukarıdaki rivayetten de anlaşılacağı üzere asıl güzel (hasen) olanın kendini övüp büyüklenele karşı tevazu göstermek değil, onlara karşı aynı şekilde karşılık vermek olduğunu belirtir. Nitekim tevazulu olma adına kendini değersiz ve alçak görme (ed-denâ'e ve el-hasâse) gibi hasletler de yerinde olmayan zemmedilmiş ahlâk kapsamındadır.⁴⁰ Yalan (kizb) söylemenin normalde dinde yasak ve gayri ahlâkî eylemlerden olmasına rağmen insanların arasını düzeltmek (ıslâh) için başvurulmasının mazur görülmesi, haksızlık ve zulmün giderilmesi, kötü ve hoş görülme bir durumun (münker) ortadan kalkması ve hak sahibine hakkının geri verilmesi gibi durumlarda gıybet cevaz verilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Güç, kuvvet ve kudret anlamında *kahr* ve *izlâl* de yerine göre övülmüş (memdüh) yerine göre zemmedilmiş huylardandır. Aynı şekilde insanlardan beklenti ve ümidin kesilmesi manasıyla *ye's* ve *kunût* kavramları güzel görülürken Allah'tan ümidin kesilmesi anlamında ise kesin bir şekilde yasaklanmıştır.⁴¹ Neticede Nesefî'de bir şeyin (eylemin vs.) iyi ya da kötü olduğundan söz etmek için onun taşıdığı pratik faydaya, zarara ve değere de bakmak gerekmektedir. Başka bir söylemle sonuçları açısından iyi ve kötü değerini taşıyan kimi eylemler, duruma göre farklı hükümler alabilmektedir.

Nesefî -Yunan düşüncesinden (Hipokrat, Galen vs.) tevarüs edildiği üzere- mizacın⁴² ahlâk üzerindeki etkisini kabul ediyor görünmektedir. Örneğin tembelliğin üç nedeninden bahsederek bunların inanç eksikliği/zayıflığı, rahatlığa düşkünlük ve rutubetin/nemin ağır basması

³⁵ Nesefî, *Mekârim*, s. 24.

³⁶ Ömer Fidanboy, "Burhânüddin en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı", (Basılmamış Bildiri Metni).

³⁷ Nesefî, *Mekârim*, s. 39, 43.

³⁸ Münâvî, *Feyzül-Kadir*, IV, s. 366/5299.

³⁹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 43.

⁴⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 43, 75.

⁴¹ Bunlarla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 115, 125, 129.

⁴² Nesefî, mizaç kavramını kullanmakla birlikte (örneğin kalbin aşka düşmesi neticesinde mizacın bozulmasıyla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 114. Mizaçla ilgili ayrıca bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 104.) bununla ilgili detaylı tanım ve açıklamalar yapmaz. Bu nedenle mizaç Nesefî'de müstakil bir kavrama dönüşmemektedir. Bunun devamı olarak mizaç-ahlâk ilişkisine de doğrudan değinilmemektedir.

olduğunu söyler. Birincisinin ilacı, imân takviyesi; ikincisinin ilacı, rahatlığın getirdiği musibetleri görmek ve üçüncüsünün ilacı da ısınma egzersizler yapmaktır. Aynı şekilde kötüyü (şer) isteme irâdesinin (el-ğışş) sebeplerinden yırtıcılık/haşinlik (es-sebu'yye) ve akrep tabiatlı olmayı (akrep gibi zarar verici olmayı) göstermesi; öfke ve kızgınlık (ğazab) hâlini, intikam alma veya hoş olmayan bir durumdan kurtulma kastıyla/gayesiyle vücut ısısının (harâret) ve kanın galeyana gelip damarlarda hızlı bir şekilde yayılmasına bağlaması da bu minvalde değerlendirilebilir. Yine sevdiği bir şeyi kaybetmesinden duyduğu keder ve üzüntünün (el-ğamm) kalpte kalıcı bir hastalık hâline gelmesinin sebeplerinden biri olarak kara safranın galebe çalmasını zikretmesi; öfkenin ilaçları arasında kalp rikkatine engel olan maddelerin azaltılması, arpa ekmeği ve sirke yemeyi tavsiye etmesi, kısaca safranın kontrol altında tutulması gerektiğini belirtmesi, hikmet ehlinin meclislerine katılıp sohbetlerine kulak vermeyi önermesi; kalp kasvetinin sebepleri arasında et yemeyi, içki (hamr) içmeyi, oburluğu, aşırı uykuyu, çekişmeyi ve zulmetmeyi sayması;⁴³ tek tedavisi yemeği azaltıp açlığa riâyet etmek olan tokluğun (eş-şibâ) afetleri arasında kalp kararması (zulmetü'l-kalb), tabiatın yorulup zayıflaması (kelâletü't-tab'), basiretsizlik (zehâbü'l-fitna), kalp katılığı (kasâvetü'l-kalb), aşırı neşe (el-ferah), Allah'tan bihaber olma (gaflet), şehvetin (shevât) ziyadeleşmesi, çok uyuma ve birçok ibadetten alıkoyma gibi hususlara yer vermesi; kararsızlık, tutarsızlık, düşüncesizlik ve acelecilik gibi manalara gelen "et-tayş"ın ilaçları arasında inzivaya çekilme (halvet), şehvetinin tatmin olması için evlenme (nikâh), yiyecek isteğini azaltmak için yağlı yemekler (el-eşyâü'd-desime) yeme ve ılık suyla banyo yapmayı sayması; insanda coşkuya/coşkunluğa (et-tarab) ve bunun haddi aşır zemmedilen türü olarak *et-tayşa* neden olan hususlardan biri olarak mizacın bozulmasını (fesâdü'l-mizâc) ve maneviyatın azalmasını⁴⁴ zikretmesi de buna verilebilecek örneklerdir.

Nesefî'nin yer yer hekim (hükemâ') ve doktorlardan (etibbâ') gelen rivayetlere yer vermesi⁴⁵ de mizaç-ahlâk ilişkisinde onlardan etkilenmiş olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Nitekim insanın şehvet duyduğu hususların (el-müştehiyât) çok olmasına rağmen bunların "rahatlık (psikolojik anlamda), lezzet (fizyolojik, biyolojik ve psikolojik manada), itibar (er-rif'a) ve sağlık (hüsnü'l-âfiye) olmak üzere dört başlık altında toplanabileceğini söylerken hükemânın görüşüne başvurur. Hükemâyâ göre Allah insanı balgam tabiatlı olması sebebiyle rahatı sevecek, tabiatındaki kan nedeniyle lezzet duyacak, yine doğasındaki büyüklenme duygusu (salef) sebebiyle itibarı sevecek, kara safra (es-sevdâ') tabiatlı olması nedeniyle de sağlığa yönelecek şekilde dört karşımdan (el-emşâcü'l-erba'a) yaratmıştır.⁴⁶

Bu cümleden olarak Nesefî de insan karakterinin/kişiliğinin oluşum ve farklılaşmasında tevarüs edilen biyolojik, fizyolojik ve kalıtsal özelliklerin (mizacın) varlığıyla birlikte yaşanan

⁴³ Bunlarla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 83, 115-118, 130.

⁴⁴ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 91, 103, 104.

⁴⁵ Örneğin bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 83, 92, 113.

⁴⁶ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 92.

tecrübelerin ve dolayısıyla çevrenin de bunda etkili olduğunu kabul ettiği neticesine varılabilir. Başka bir ifadeyle Nesefî'nin genel düşüncesinden hareketle mizaçta ve ahlâkta hem doğuştan sahip olunan biyolojik özelliklerin hem de daha sonraki edinimlerin/yaşanmışlıkların (tecrübe, eğitim, çevre vs.) birlikte etkili olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı ahlâkî ve eğitsel açılardan insanın tutum, davranış, tecrübe ve öğrenme yönelimlerini yok saymamakta, doğal yapıya rağmen insanın yeni huy ve davranışlar (ahlâk) kazanma imkânına sahip bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Kısaca Nesefî, insanın ahlâka konu olan eylemleri üzerinde doğuştan gelen eğilimlerin (mizacın) etkisini kabul etmekle birlikte eğitimin imkânını dolayısıyla ahlâkın değişebilirliğini kabul etmektedir. Dolayısıyla onun düşüncesinde de ahlâkî eğitim sınırlı değil, daha geniş bir etkiye sahiptir. Bu nedenle eğitimin gücü, doğuştan getirilen mizaçta/tabiatla bulunan potansiyel/bilkuvve erdemlerin bilfiil hâle getirilmesinden ve iyileştirilmesinden ibaret değildir. Buna göre kişi, tabiatında bilfiil olarak bulunmayan erdemleri de pekâlâ kazanabilir. Bu nedenle güzel ahlâk da belli bir eğitim ve çaba neticesinde meydana gelmektedir. Nitekim sonradan kazanılan ahlâkla ilgili eğitimin önemini vurgularken bazen *te'dîb*, *riyâzet*, bazen de *tahsîl*, *istislâh*, *tahsîn* (*tahsînül'ahlâk*) ve *tathîr* (*tathîrû'n-nefs*)⁴⁷ gibi kavramlarını kullanması bu durumu ihsas ettirmektedir.⁴⁸

2. Ahlâk Eğitiminin Amacı ve Yöntemi

Nesefî'ye göre Allah'a teveccüh; Allah dışındaki alakalardan yüz çevirmektir, bu ise kalplerin/sırların (esrâr) tasfiye edilmesi, fikir ve düşüncelerin arındırılması, dışın (zevâhir/organlarla yapılan eylemlerin) faziletlerle süslenmesi (tahlîye), için/kalbin (ve niyet gibi kalbe ait eylemlerin) reziletlerden (rezâil) temizlenmesi (tahlîye) suretiyle mümkündür.⁴⁹ Kısaca Allah'a teveccühü sağlayan hususlardan biri, ahlâktır ve Allah'a teveccüh, ahlâkî içkindir. Daha doğru bir ifadeyle ahlâklı olmayı sağlayan husus, Allah'a teveccühtür. Dolayısıyla ahlâk burada sebep değil, sonuçtur. Ayrıca Nesefî'de dinin emrettiği ve aklın güzel gördüğü (dinî ve ahlâkî) faziletler, sırf fazilet olmanın yanında başka faziletler için temel vazifesi gördüğünden sahip olunması gerekir. Örneğin bütün insanlara (zira onlar Allah'ın yeryüzündeki halifesidir ya da halife olma potansiyeline sahiptir) hatta bütün varlıklara (cemî'ül-halâik) -Allah'ın yarattığı/sun' olması hasebiyle- karşı şefkatli olunması gerektiğinden bahsederken bunun sebebinin kalp inceliği (rikkatü'l-kalb) olduğunu söyler. *Yumuşak davranma, nezaket ve merhametli olmayı (rifk)* güzel ahlâkın neticesi sayması, *recâ* ile birlikte *havfın* kötü istek ve arzularla (şehevât) günahların (seyyiât) peşinden gitmeye engel olduğunu belirtmesi, *havfi veranın* sebebi kabul etmesi⁵⁰ de bu bağlamda değerlendirilebilir. Aynı şekilde kötü bir hasletin ve bundan kaynaklanacak tutum ve

⁴⁷ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 52, 60, 65, 74, 79.

⁴⁸ Nitekim Nesefî, fitrat/yaratılış anlamıyla *tab'* ile eğitimle sonradan kazanılan manasıyla *riyâzet*'i birbirine karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 60.

⁴⁹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 19.

⁵⁰ Bunlarla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 72, 82, 96, 147.

davranışların terk edilmesi ya da kontrol edilmesindeki amaçlardan biri, başka bir reziletin engellenmesidir. Örneğin Nesefî'nin gıybete sevk eden sebepler arasında kin (ğayz) ve hasedi sayması,⁵¹ bunların birlikte terk edilmesini gerektirmektedir.

Nesefî, hayvan ve bitkilerin gelişiminin bir defada en üst sınırına ulaşmadığıyla ilgili bilgiyi aktararak insan ve onun ahlâkî gelişiminin/eğitiminin de pey der pey olduğunu ve bir kerede en üst sınırına ulaşamayacağını belirtir. Başka bir ifadeyle Nesefî'de ahlâk ve ahlâk eğitimi, tedricî olup kemâl seviyesine ulaşmak belli bir süreci ve sürekliliği gerektirmektedir. Örneğin fitrat üzere doğan insan, kuvveten ve bedenen/cismen zayıf ve başkasına muhtaçtır. Ancak daha sonra aldığı gıda ve besinlerle gelişip git gide güç kazanır. Ve bu sürecin neticesinde belli bir olgunluğa erer. Bedenin alınan besinlerle tedricen güç kazanıp gelişmesi/olgunlaşması durumu nefis için de geçerlidir. Ancak nefsin gelişip kuvvetlenmesini sağlayan besinler, rûhânî/ahlâkî bir mahiyet arz etmektedir. Başka bir ifadeyle nefsin olgunlaşması, rûhî/ahlâkî hasletlerle mümkündür.⁵²

Yine beden ve/veya bedendeki herhangi bir organın iyi olması, sağlığın korunması (hıfzu's-sıhha) ya da hastalığın izale edilmesine bağlı olduğu gibi aynı durum nefis ve onun ahlâkî terbiyesi için de söz konusudur.⁵³ Nesefî'ye göre nasıl ki bedendeki hastalıkların tedavisi, onların zıtlarıyla mümkündür, aynı şekilde nefsin hastalıkları da ancak zıtlarıyla tedavi edilebilir. Beden hastalıkları tıbbî ilaçlarla nefsanî hastalıklar ise ruhânî gıdalarla tedavi edilir. O, bu minvalde eski tabiplerin "zıddı/bir şeyi, zıddıyla tedavi et!" sözünü de aktararak örneğin nefiste bulunan korkaklığın (cubn) cesaretle (şecâ'a), cimriliğin (buhl) de cömertlikle (sehâve) tedavi edilebileceğini belirtir ki nefiste mevcut diğer manevî hastalıkların tedavisi de benzer şekildedir. Bu nedenle Nesefî, hasta kimsenin sağlığına kavuşması için ilacın acılığına ve iğrençliğine sabretmesi gerektiği gibi aynı metaneti/sabrı, nefis terbiyesi konusunda da göstermesi gerektiğini⁵⁴ belirtir. Buradan hareketle Nesefî'nin aşırılıkları (ifrât-tefrît) karşıt eylemlerle dengelemek için onları alışkanlık hâlini alıncaya kadar tekrarlamayı ve böylece ortayı (itidal) buluncaya kadar eğitmeyi, ahlâkî bir yöntem olarak ortaya koyduğu ileri sürülebilir.

Beden ya da bedene ait bir uzvun sağlıklı olduğunun emaresi, kendisinden beklenen görevi zorlanmadan yerine getirmesidir. Kişinin nefis/ruh sağlığının yerinde olduğunun göstergesi ise onun herhangi bir engel/mazeret, zorluk ve ağırlık olmayacak şekilde ibâdet, zikir, fikir ve ilimle meşgul olmaya devam etmesidir. Zira Nesefî, insanın temel gayesinin (maksûd) Allah'a ibâdet (ubûdiyet) olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu gayeden ve belirtilen hususlardan sapma olduğu takdirde nefis hasta olacağından ziyadeleşmeden bu hastalıkların zaman kaybedilmeksizin (hastalık henüz ilerlemeden) tedavi edilmesi gerekir.⁵⁵ Kısaca kişinin bedenini hastalıklardan

⁵¹ Nesefî, *Mekârim*, s. 115.

⁵² Nesefî, *Mekârim*, s. 20.

⁵³ Nesefî, *Mekârim*, s. 20.

⁵⁴ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 21.

⁵⁵ Nesefî, *Mekârim*, s. 21-22.

koruduğu gibi nefsinin de her türlü manevî hastalıktan koruma, onu ahlâkî faziletlerle geliştirip olgunlaştırma mükellefiyeti bulunmaktadır.

Neticede Nesefî, zıddıyla tedavi yönteminin benimsenerek nefsin terbiye edileceğini ve ahlâkın bu şekilde güzelleşeceğini ileri sürmektedir. Ancak burada önemli olan husus, tedavi için hastalığın öncelikle teşhisidir. Başka bir anlatımla nefisteki bir hastalık ya da kötü ahlâkın öncelikle bilinmesi, bilindikten sonra da itiyat hâlini alıncaya kadar bunun zıddına hareket edilmesi gerekir (bilme/farkına varma ve eylemde bulunma). Nitekim Nesefî, nefsi hastalıkların tedavisinin zor olmasının sebeplerinden biri olarak bunların farkında olunmamasını zikretmektedir. Bu bağlamda Nesefî, Allah'ın bir kul hakkında hayır dilemesi durumunda ona nefsinin ayıplarını gösterip kusurlarının ayırdına varma kuvveti (basîret) vereceğini belirtir.⁵⁶ Böylelikle kişi, bunlardan kurtulmanın yollarını arar ki bu da üç şekilde mümkündür: Birincisi, insana hata ve yanlışlarını söyleyecek samimi bir nasihatçinin olmasıdır. Bununla ilgili de Hz. Ömer örneğini verir. Hz. Ömer "Bana ayıplarımı gösterene Allah merhamet etsin" diyerek nefsin kusurlarından kurtulmanın birinci yolunu göstermiş ve insanları buna teşvik etmiştir. Zira kişinin ayıp ve kusurları birer akrep ve yılan gibi ruhunu sokar ve onu zehirler. Bu zehir, hem dünyada hem de âhirette o kişiye acı verir ki âhiretteki acı, daha kalıcı ve daha şiddetlidir.⁵⁷ İkincisi, kişinin düşmanının (şeytan, nefis/nefsin hevâsı ve insî düşmanlar) dilinden/söylediklerinden (lisân) istifade etmesidir. Üçüncüsü ise insanların arasına karışarak (en yuhâlîte'n-nâs) onlara karşı saygı, sevgi, merhamet ve tevazu içerisinde olmak ve onlara zarar vermemektir.⁵⁸ Bu üçüncüsünden hareketle Nesefî'nin *halvete*, nefis terbiyesinde (ahlâk eğitiminde) sınırlı bir zamanı ifade edecek şekilde değindiği, toplumdan soyutlanıp münzevi bir hayat yaşamaya sıcak bakmadığı söylenebilir. Aynı şekilde *uzleti* de salt toplumdan uzaklaşmak değil, daha çok kişinin dinî ve ahlâkî gelişimi/eğitimi bağlamında ele almaktadır.⁵⁹ Nitekim insan ve toplumun olmadığı yerde ahlâktan da söz edilemez. Başka bir ifadeyle ahlâkın görünürlük kazanabilmesi için fert ve toplum gibi taşıyıcıya ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak bu, ahlâkın bütünüyle toplum tarafından üretildiği anlamına da gelmemelidir.⁶⁰

Burada önemli olan başka bir husus, nefsin terbiye edilip ahlâkî hasletlerle donanması için bilginin/bilmenin (veya ilim tahsil etmenin) yeterli olmadığı, buna uygun eylemde bulunmak gerektiğidir. Nitekim Nesefî, ilim elde etmenin tek başına amaç olmadığını, araç olduğunu ve bunun amelle neticelenmesi gerektiğini belirtir (bilgi-eylem bütünlüğü). Bu minvalde o, kendini beğenme ile üstün görme (kibir, 'ucb ve ğurûr) gibi kimi rezâili, salih/iyi amelde bulunmanın

⁵⁶ Nesefî, *Mekârim*, s. 22.

⁵⁷ Bununla ilgili âyet için bk. Tâhâ, 20/127.

⁵⁸ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 22-23.

⁵⁹ Nesefî, *Mekârim*, s. 38-39. Ancak *uzlete* Zebur'dan hareketle "her kim insanlardan teferrüt ederse dünyada ve âhirette kurtuluşa erer" haberine yer vermekte ve bunun âdâb kitaplarında zikredildiğini belirtmektedir. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 112.

⁶⁰ Mustafa Aydın, "İslâm Bağlamında Ahlâk", (*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk içinde*), (ed. Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık), Dem Yayınları, İstanbul 2007, s. 76-77.

engellerinden sayarak ilmi/bilgiyi, kişinin dinî ve ahlâkî gelişimine katkı sağlaması açısından ele alır.⁶¹ Dolayısıyla Neseî'nin eğitim anlayışında bilgilen(dir)menin sonuç itibarıyla ahlâk edin(dir)me süreci olduğu neticesine varılabilir. Diğer bir husus kişinin kendisine yönelik bilgisidir ki bu bilgi/bilme (nefsin gerçekte hangi niteliklere sahip olduğunun bilinmesi vs.) türü, Neseî'de ahlâkî eğitimin ilk basamağı kabul edilebilir. Bunun tasavvuftaki karşılığı ise kişinin kendisini/nefsin bilinmesidir (ma'rifetü'n-nefs).

Başka bir konu ise nefse yönelik tedavinin (zıddıyla tedavi vs.) *itidal* ve *istikamet* (orta hâl ve doğruluk) üzere olmasıdır. Eş söylemlerle Neseî, insan tabiatını da göz önünde bulundurarak nefsin terbiye edilmesi konusunda *ifrât* ve *tefrîte* düşülmemesi gerektiğini belirtir ki ona göre bu dosdoğru yol (sırâtü'l-müstakîm, hidâyet) ve işlerin en hayırlı olanıdır. Neseî, bu bağlamda ahlâkın orta olma hâli (el-ahlâku'l-vasat) ifadesine de yer verip ifrât ve tefrîten uzak bu hâli ilke olarak ortaya koymaktadır.⁶² Bu nedenle Neseî'de orta olma hâlinin (el-vasat) erdem olduğu ileri sürülebilir. Tamamıyla toplumdan soyut yaşamayla (el-inkıbâd) büsbütün toplum arasında yaşama (el-inbisât) arasında insanlarla güzel geçinmenin (hüsnü'l-mu'âşere) güzel ve övülmüş olduğunu belirtmesi⁶³ bu yöntemin örnekleri olarak zikredilebilir. Ancak ona göre itidal ve istikamet üzere sebat göstermek oldukça zordur. Zira şeytan (ve şeytanın etkisindeki nefis) insanı her an kötülüğe çağırılmaktadır.⁶⁴ Buradan hareketle eğitim ya da daha özel anlamda ahlâk eğitimi temelde itidale yönlendirme süreci olarak kabul edilebilir.

Her çeşit tedavinin birtakım zorlukları bulunmaktadır. Bu zorlukları aşmanın yolu büyük bir azim gösterip kararlılıkla sabretmektir. Bedenî hastalığa yakalanan kişi hastalığın ve kurtulmak için kullandığı ilaçların acısına dayanmak zorunda kaldığı gibi manevî hastalıklara tutulan kişinin de tedavi olup kurtulabilmesi için büyük bir sabra ihtiyacı vardır. Tedavide ilacın nitelik ve niceliğinin önemine işaret eden Neseî, nefis terbiyesinin de zaman, mekân, yapılan iş/meslek ve yaşın durumuyla birlikte kişinin tabiatına göre değiştiğini söyler. Farklı yaşlardaki insanların müptela oldukları hastalıklar birbirinden farklı olduğu gibi manevî hastalıklar da gençlikten yaşlılığa farklılık arz edebilmektedir. Genç yaşlarda yakalanma ihtimali yüksek hastalıklarla ileri yaşlarda baş gösteren hastalıklar aynı değildir. Nefisten kaynaklanan manevî hastalıklar da böyledir. Gençlik döneminin imtihanları ile ileri yaşlardaki imtihanlar bir değildir. Aynı şekilde tek bir ilaç tüm maddî hastalıklara devâ olmadığı gibi tek bir manevî/rûhî gıda da manevî hastalıkların tedavisi için yeterli değildir. Hasta bazen istediği şeyi yiyip içme konusunda serbest bırakıldığı (ihtiyâr) gibi insan nefsi de bazen mizah (yalandan, karşıdakini küçümseme ve onu hor görmeden uzak, hakkı ve hakikati ifade eden mizah)⁶⁵ gibi şeylerle nefsinin

⁶¹ Bunun için bk. Neseî, *Mekârim*, s. 118.

⁶² Bk. Neseî, *Mekârim*, s. 20, 24-25, 64, 68, 75, 77.

⁶³ Neseî, *Mekârim*, s. 59-60.

⁶⁴ Neseî, *Mekârim*, s. 22.

⁶⁵ Hak ve hakikati ifade eden mizah için bk. Neseî, *Mekârim*, s. 26, 105. Mizahın olumsuz anlamda kullanımı için bk. Neseî, *Mekârim*, s. 27.

dinlendirmelidir. Aynı şekilde maddî hastalıklar ilaç ile yavaş yavaş tedavi edildiği gibi manevî hastalıklar da ruhî gıdalarla yavaş yavaş tedavi edilebilir.⁶⁶

Nesefî'ye göre ahlâkî fazilet ve reziletler fiillerin *tekrarıyla* kişide huy/meleke hâlini almaktadır. Nitekim ahlâkın müktesep olması da alışkanlık ve eğitimle elde edilmesiyle ilgilidir. Üstün ahlâkî faziletlerden olan îsâr, buna örnek olarak gösterilebilir. İsâr, kişinin kendi ihtiyacı olmasına rağmen malını ve mülkünü ihtiyaç sahiplerine vermesi ve başkasını kendi nefesine tercih etmesidir. Bu tercih sadece mal ile sınırlı olmayıp kişinin başkasının nefsini/canını kendi canına tercih etmesi de -ki Hz. Ali'nin hicret gecesi Hz. Peygamberin yerine yatağına yatması gibi- bu kapsamda değerlendirilebilir. Başkasını kendi nefesine tercih etmek anlamında îsâr ise süreklilik gösterme neticesinde kişide huy hâline gelir (et-tahalluk-hulk).⁶⁷ Dolayısıyla bir özellik veya fiilin kişide ahlâk/huy hâline gelebilmesi için onun birçok defa irâdî olarak tekrarlanması gerekir. Nitekim tekrar yoluyla alışkanlık kesp etme, başlıca öğrenme yollarından birisidir. Bu nedenle tekrarın Nesefî'de terbiye metodu olarak zikredilmesi mümkündür.

Bunun devamı olarak kişinin kendisine zor ve ağır gelen bir şeyi (eylemi vs.) yapma ve bunda süreklilik gösterme anlamında *tekellüf* (zorlama) ve *muvâzebe* (süreklilik) de zikredilmesi gereken yöntemlerdendir. Zira Nesefî; riyâzetin (eğitim), ahlâkın güzelleştirilmesinin (tahsînü'l-ahlâk) ve nefsin kötülük ve rezâilden arındırılmasının (tathîrû'n-nefs) tekellüfle mümkün olduğunu belirtmektedir. O, bu bağlamda ilim tahsil etmenin (ta'allüm) de hilim elde etmek (tahallüm) gibi tekellüfe bağlı olduğunu⁶⁸ söyler. Zekâ kavramını açıklarken bunun ahlâk (huluk) olarak isimlendirilemeyeceğini ve onun doğuştan gelip (fitrî) Allah tarafından verildiğini (vehbî) ileri sürer. Ancak zor da olsa bazı durumlarda gayret sarf ederek ve zeki kimselerin söz ve fiillerine bakarak (nazar) elde edilebileceğini (tahsil) belirtir. Onun burada zorlama, gayret ve çaba sarf etme anlamında kullandığı kelime *tekellüftür*.⁶⁹ Yine nefsin kötü istek ve arzularına (hevâ ve şehvât) hâkim olma anlamında *iffet*⁷⁰ de sürekli bir çabayı/sabrı gerektirmektedir (zira hevâ ve şehvetler insan olduğu müddetçe devam etmektedir). Kısaca eğitimin belli bir süreci gerektirmesine (sürekliliğine) bağlı olarak *tekrar*, *tekellüf*, *devamlılık* ve *tadrîcîlik*in Nesefî'de yöntem olarak benimsendiği ileri sürülebilir.

Nesefî, kişinin öncelikle kendi dinî ve ahlâkî gelişiminden sorumlu olduğunu söyleyerek⁷¹ bireysel ahlâk vurgusunda bulunur. Bunun dışında ahlâk eğitiminde bireysel farklılıkları dikkate almakta, ahlâk eğitiminde farklı yöntemlerin kullanılması gerektiğine işaret ederek tadrîcî eğitim yönteminin kullanılması ve itidalin korunması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca Nesefî,

⁶⁶ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 21; Ömer Fidanboy, "Burhânüddin en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı", (Basılmamış Bildiri Metni).

⁶⁷ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 44.

⁶⁸ Nesefî, *Mekârim*, s. 52.

⁶⁹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 79.

⁷⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 109.

⁷¹ Nesefî, *Mekârim*, s. 118-119.

kişinin eylemlerinin (âdâb ve ahlâkının) iyi olsun kötü olsun üç aşamada değerlendirilmesi gerektiğini belirtir: Eylemin mahiyeti, eylemin gerçekleşmesinin sebebi ve bunun nasıl tedavi edileceğidir (îlâc). Bu hususların teşhisi ve temyizi neticesinde eylem iyi (hasen) ise davranış/karakter hâlini alıncaya kadar takviye edilir, kötü (kabîh) ise hemen ortadan kaldırılır (izâle ve tenkiye).⁷² Nitekim *Mekârimü'l-ahlâk* eserinin sözlük kısmında özellikle rezâilden bahsederken öncelikle bunların tanımına, ardından sebeplerine, daha sonra da bu gibi kötü ahlâkî hasletlerden kurtulmanın (ilmî ve/veya amelî) yollarına yani ilacına yer vermektedir.⁷³

Nesefî'de başta ibâdet ve ubudiyet olmak üzere Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmak (et-tehalluk bi-ahlâkillâh), güzel ve övülmüş huylar (mekârimü'l-ahlâk) edinerek (et-tehalluk bi-ahlâkî'l-müstahsine) Allah'a yaklaşmak (et-takarrub ilâllâh) temel gayedir.⁷⁴ Nesefî'ye göre Allah'ın çizmiş olduğu sınıra riayet etmek ve onu korumak (hıfzu hudûdillâh) ise güzel ahlâk cümlesindedir (mehâsinü'l-ahlâk).⁷⁵ Ona göre İslâm üstün ahlâkî değerlerle (mekârimü'l-ahlâk) ve güzel eylemlerle (mehâsinü'l-a'mâl) donatıldığından müslüman nefsin kötü ahlâktan korunması, en büyük cihattır.⁷⁶ Böyle bir ahlâklanma kişiyi sadece bu dünya değil, âhiret saâdetine de eriştirir. Ancak Nesefî'de öncelik, kalıcı olan âhiret yurdu olduğundan bir mürîdin en büyük maksadının/gayesinin âhiret olması gerektiğini belirtir. Bu noktadan hareketle âhireti talep eden birinin (mürîd) sürekli olarak Allah'ı (ve onun azametini, büyüklüğünü vs.) hatırlaması (zikir, tezekkür) gerekir.⁷⁷ Zira kalbin mutmain olup dünya ve âhiret mutluluğu/nimeti buna bağlıdır. Ancak buradaki *zikir* ve *tezekkür*, anlık bir hatırlamadan ibaret değildir. Zira Nesefî, kalpte yer edinceye (temekkün) kadar zikre devam edilmesi gerektiğini⁷⁸ söyler. Dille zikirde bahsetmekle birlikte onun nazarında aslolan zikrin kalpte olmasıdır. *Üns*, *muhabbet*, *şevk* ve *rıza* gibi hasletlere götürdüğünden zikrin akıl ve nakil tarafından en faziletli ibâdet olduğunu⁷⁹ aktarır. Nesefî, zikir ve muhabbet (el-hubb) arasında doğru orantı kurup zikrin sürekliliğini, (Allah'a) muhabbetin artma sebeplerinden biri olduğunu; zikrin arttıkça muhabbetin, muhabbet artıkça da zikrin artacağını⁸⁰ söyler.

Bunların dışında ona göre kişi şu dört hususa da riayet etmelidir: *Halvet* (tefekür vs. için insanlardan belli bir süre uzaklaşmak), *Samt* (az konuşmak),⁸¹ *Sehr* (az uyumak) ve *Cû'* (açlık ve

⁷² Nesefî, *Mekârim*, s. 29.

⁷³ Örneğin bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 63-64.

⁷⁴ Nesefî, *Mekârim*, s. 25, 125.

⁷⁵ Nesefî, *Mekârim*, s. 70.

⁷⁶ Nesefî, *Mekârim*, s. 20, 25.

⁷⁷ Nesefî, *Mekârim*, s. 24. Nesefî, başkasını hâkir ve küçümseme anlamında "istihzâ" gibi kimi rezâilin amelî ilacı olarak kişinin nefsin düşünmesi gerektiğini söylemekte ve bu bağlamda *tefekür* ve *tezekkür* kavramlarını kullanmaktadır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 44. Bu yönüyle sadece Allah'ı tezekkür değil, kişinin nefsin ve ölümü zikri/tezekkürü de onu türlü rezâilden uzaklaştıran bir işlev görmektedir. Başka bir ifadeyle zikir ve tezekkür salt bir düşünme ve hatırlama eyleminden ibaret kalmamakta, kişiyi iyiliğe yöneltme ve kötülükten sakındırma fonksiyonu üstlenmektedir.

⁷⁸ Nesefî, *Mekârim*, s. 24.

⁷⁹ Nesefî, *Mekârim*, s. 77.

⁸⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 68.

⁸¹ Hatta Nesefî, az konuşma (killetü'l-keâm) ve susmanın (samt) faziletinden ötürü sözün kusursuz, veciz ve apaçık olması anlamında *fesahat* kavramının dinde/şeriatte övülen (memdüh) hasletlerin dışında kaldığını belirtir. Bk. Nesefî,

oruç). Nesefî'ye göre açlık (cû'), kalbin hırs gibi kötü hasletlerden arınıp yumuşaklık (rıfk) ve incelik (rikkat) gibi güzel hasletlerle donanması, nefsin kötü istek ve arzularının (hevâ ve şehevât) kırılması ve Allah'a yakınlık (kurb/tekarrub) açısından asıldır.⁸² Ancak o, sözü edilen hususlarda ifrât ve tefrite kaçılmaması gerektiğini özellikle vurgular. Bu nedenle nefsin hazzettiği hususlardan uzak durulması gerektiğini, zira nefsin haz duymasında ifrât ve tefritin olduğunu söyler.⁸³ Başka bir ifadeyle açlık, Nesefî'de tek başına amaç değildir. Ona göre bu açlığın kötü istek ve arzulardan (hevâ ve şehevât) alıkoyarak iyiliğe (hayr) ulaştırması/buna sebep olması gerekmektedir.⁸⁴

Nesefî; ahlâkî rezâilden kurtulmanın (‘ilâc), dinî ve ahlâkî erdemleri elde etmenin yolu olarak düşünmeden (*fıkr/tefekür, nazar ve teemmül*) de sıklıkla bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle kişinin eylemleri de dâhil bir şeyi sebep ve sonuçlarıyla (akıbetiyle) düşünme, onun ahlâk düşüncesinde bir yöntem olarak zikredilebilir. Ancak onun yaklaşımında tefekkür (el-fikra), nazar ve teemmül de salt bir düşünceden ibaret olmayıp dinî ve ahlâkî kazanımları açısından ele alınmıştır. Örneğin Allah'ın verdiği nimetler ve yarattığı şeyler (yer ile gök ve bu ikisi arasındaki varlıklar) hakkında tefekkür etmeyi “kalp inceliği (rikkat), tevbe edip Allah'a yönelme (inâbe), Allah'a yalvarma (darâa'/tazarru') ve gerçek anlamda ona tevekkül edip teslim olma” gibi güzel hasletlerin sebeplerden biri olarak zikretmesi⁸⁵ ve halvete çekilip teemmül (tefekür) etmeyi “tül-i emelden (bedene ve dünyaya ait bitmek bilmeyen arzu ve isteklerle bunları elde etme yönündeki çabanın sürekliliği)” alıkoyan nedenlerden kabul etmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.⁸⁶ Nitekim Nesefî, herhangi bir rezâilden kurtulmanın (ilacının) yollarından bahsederken bunun neticeleri üzerinde düşünülmesi (nazar) gerektiğini sıklıkla dile getirmektedir.⁸⁷ Başka bir ifadeyle tefekkür ve nazar, kişinin dinî ve ahlâkî gelişimine (kişilik ve karakterine) katkıda bulunduğu müddetçe anlamlıdır. Bu yönüyle de düşünce ve eylem arasında çift yönlü bir terbiye sürecinden bahsedilebilir.

Nesefî'nin ihsan kavramıyla tanımladığı *murâkabe* (kişinin/kulun sürekli olarak Allah'ın gözetiminde olduğuna yönelik şuur ve idraki), *havf* (korku) ve *recâ* (ümit) da hem amaç hem üst bir erdem hem de terbiye yöntemi olarak zikredilebilir. Nitekim Nesefî; Allah'ı murâkabenin az olmasını, kötü fiil ve eylemlerde bulunanlarla (mütefâhişin) birlikte olmayı (sohbet), nefsin

Mekârim, s. 123-124. Öte yandan Nesefî, *samt* ile *sükût* kavramlarının aynı anlama (susmak) geldiğini söylemekle birlikte aralarında şöyle bir farkın olduğunu ifade eder: Sükût kavramı, “konuşmadan sonraki suskunluk” anlamına geldiğinden içeriğinde “nutk” (konuşma) anlamını da barındırır. Ancak bu anlam, “samt” kavramında söz konusu değildir. Bundan dolayı cansızların suskunluğunu ifade etmek için sükût değil, samt kavramını kullanır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 99.

⁸² Nesefî'ye göre halvet ve cû' (açlık), aynı zamanda *gafletin* zıddı olan *yakazanın* (kalp uyanıklığının), giybet gibi gayr-i ahlâkî hasletlerle kötülük ve günahlardan (fücür) uzaklaşmanın/kurtulmanın da sebeplerindedir. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 83, 123, 151.

⁸³ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 20, 24-25, 64, 68, 77.

⁸⁴ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 64.

⁸⁵ Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 121.

⁸⁶ Bunun için bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 103.

⁸⁷ Örnek olarak bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 104, 109-110.

zilletini (zilletü'n-nefs) ve tabiatın kötülüğünü (lu'mu't-tab'), kötülüklerin (fuhş) ve kötü eylemlerde bulunmanın (tefehhuş) sebeplerinden sayarak bundan kurtulmayı (îlâc) güzel ve yüce eylemlerde (me'âli'l-umûr) bulunmaya rağbet etmek, hikmet ehli kimselerle dostluk kurmak (suhbetü'l-hükemâ'), murâkabe etmek, halvete çekilmek ve aç kalmak (cu') ile mümkün görmektedir.⁸⁸ Yine kötülüklerden (seyyiât), kötü istek ve arzulara (şehvât) tâbî olmaktan alıkoyması bakımından havf ve recâ ile bunların yerinde kullanılmasının öneminden de bahsetmektedir.⁸⁹

Nesefî, insanın iç dünyasına yönelik olumlu veya olumsuz dış müdahale ve dış etkilerden (dünya, aile, sosyal çevre, arkadaş çevresi vs.) de bahsetmektedir. Dolayısıyla (sosyal) çevrenin iyileştirilmesi ve bir başkasını gözlemleyerek öğrenme, Nesefî'de de eğitim yöntemlerinden biridir. Kötülükten (şer) kurtulmanın yolları arasında halvet, sükût, kalp rikkatini sağlayan hususlarla birlikte kötü arkadaş çevresinden (ehlü's-şer) uzak durulması ve kalp inceliğini sağlayan hususlardan biri olarak fakirlerle oturulması (mecâlisetü'l-fukarâ') gerektiğini⁹⁰ söylemesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu yaklaşımda eğitim, kişinin hem kendisini terbiye etme hem de çevresini islah etme süreci olarak tanımlanabilir ki kötülüklerden ve dolayısıyla kötü (arkadaş) çevre(sin)den uzaklaşmak da bu kapsamdadır. Diğer bir söylemle eğitim, doğuştan getirilen birtakım (olumlu/istendik) hasletlerin çevrenin de etkisiyle ahlâk hâlini alıncaya kadar pekiştirilmesi ve/veya (olumsuz ve istenmeyen) özelliklerin ortadan kaldırılması sürecini ifade etmektedir. Nitekim "insan tabiatı, çevresindekileri süratle kapıverdiğinden (li-enne't-tab'a kad yesriku)" ilim talibinin, müridin ya da geniş anlamıyla kişinin kötü çevreden kaçınıp iyi çevre edinmesi, kimi kaynaklarda zikredilen bir durumdur.⁹¹

3. Çocuk Terbiyesi

Nesefî, cehaletin ilacı olarak adlandırdığı ve günümüzde öğretim (ve öğrenim) kavramının kullanıldığı manaya yakın olan, kısaca öğrenme ve öğretme anlamını ifade eden kavram "ta'allüm"dür. Nitekim ilmin elde edilmesi yönünde gösterilen çabayla ilgili ta'allüm kavramını kullanmaktadır.⁹² O bu bağlamda çocuk eğitimine de değinmekte, bununla ve bilhassa ahlâk eğitimiyle ilgili "riyâzet", "edeb" ve "tathîr" kavramlarına yer vermektedir. Kavramlar birlikte düşünüldüğünde Nesefî'nin daha çok ahlâk eğitimiyle ilgilendiği neticesine varılabilir ki çalışmaya temel olan *Mekârimü'l-ahlâk* eseri adından da anlaşılacağı üzere ahlâkla ilgilidir. Nesefî, sözü edilen kavramlar dışında *islâh* ve *mücâhedeyi* de dinî ve ahlâkî eğitimi ifade edecek

⁸⁸ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 120-121, 138.

⁸⁹ Nesefî, *Mekârim*, s. 71-72, 98.

⁹⁰ Bunlarla ilgili bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 79, 83, 96.

⁹¹ Örneğin bk. Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2010, (3. baskı), s. 310-323; Muhammed b. Mes'ûd et-Tarnabâti, *Bülûgu aksa'l-merâm fi şerefi'l-îlmi ve mâ yete'allaku bihi mine'l-ahkâm/ İlim ve Eğitimi Ahlakı*, (çev. Muhammet Şevki Aydın), TYEKB Yayınları, İstanbul 2019, s. 306-310.

⁹² Nesefî, *Mekârim*, s. 52, 60.

tarzda kullanılmaktadır.⁹³ Yine *ta'allümde* bireyin kendi çabası yanında daha çok bir başkasından öğrenme/ilim elde etme söz konusuyken diğer kavramlarda bir başkasından öğrenmeyle birlikte daha ziyade kişinin kendi kendisini (nefsini) terbiye etmesi (bireysel eğitim) söz konusudur. Ayrıca *ta'allüm* dışındaki kavramlarda çoğunlukla olumlu anlamda bir gelişme ve dolayısıyla olumlu anlamda bir eğitim (ve öğretim) söz konusudur. Nesefî, çocuğun eğitiminden (riyâzetü's-sabiyy) bahsederken çocuğun karşılığı olarak *sabiyy* kavramını kullanılmaktadır.⁹⁴ Bilindiği gibi *sabiyy*, dar manada çocuğun doğumundan itibaren sütten kesilinceye kadar ki süreçte aldığı isimdir. Bununla birlikte pratikte doğumdan buluş çağına kadar uzanan tüm dönemi ifade etmek üzere de *sabiyy* kelimesi kullanılmıştır. Kavram bu yönüyle *ğulâmın* da eş anlamlısıdır.⁹⁵

Nesefî, çocuklara Allah'ın emaneti gözıyla bakmakta, onların eğitiminde anne ve babaya eşit sorumluluklar yüklemektedir. Ona göre çocuk (çocuğun nefsi), her türlü işlemeyi/motifi (nakş) kabul edecek nefis/harika bir tabiattadır. Bu nedenle çocuğun sahip olduğu bu potansiyelin (tabiatın) ihmal edilmemesi ve küçük yaşlardan itibaren eğitilmesi gerekir.⁹⁶ Nesefî, bu bağlamda "... kendinizi ve ailenizi ateşten koruyun..." (Tahrîm, 66/6) âyetini zikrederek çocuğa öncelikle ahlâkî güzelliklerin (mehâsinü'l-ahlâk) öğretilmesi (*ta'allüm*), kötülükle (*sû*) ilgili her şeyden de uzak tutulması gerektiğini söyler. Bunun dışında çocuk, bolluk içerisinde yaşamaya alıştırmamalıdır. Zira bolluk ve rahatlık içerisinde yaşamaya alışmak, pişmanlık sebebidir. Yine dışının/bedeninin (*zâhir*) güzel hasletlerle (*âdâb*) terbiye edilmesi (teeddüb) gerekir.⁹⁷

Ahlâk eğitiminin amaçlarından birisi, bireyde/çocukta ahlâkî karakter oluşturma süreci olarak kabul edilecekse⁹⁸ bu karakter oluşumunda *hayâ* ve *îsâr* Nesefî'de iki önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Nesefî, çocuklara tabiatlarının/doğalarının zıtlarından nefret ettiği/tabiatının zıtlarından nefret etmeleri için *hayâ* (utanma) ve *îsâr* (kişinin bir başkasını kendi nefesine tercih etme) duygusunun güzelliklerinden bahsedilip sevdirmesi gereğini özellikle vurgular. Bunun yanı sıra onlara *cömertlik* ve *cesur olma* gibi erdemler de öğretilmelidir. Yürüyüş ve koşu gibi bedenlerini takviye edecek fiziksel aktivitelere (riyâzâtü'l-cismâniyye) dâhil edilip yeme, içme ve giyinme gibi günlük işlere alıştırmalıdır. Kısaca Nesefî, çocukların iyi (hayr) olan her şeye teşvik edilip kötü (şer) olan her şeyden uzak tutulmaları anlamında ahlâkî eğitimlerini (aile içi eğitimlerini) anne ve babaya yükler. Başka bir tabirle çocukların sadece

⁹³ Nitekim kötülük ve günahlardan (fücür) kurtulmanın (ıslâh) yollarından bahsederken bunun açlık (*cu*), hüznün, halvet, az uyumak (*sehr*), seçkin ve hayırlı kimselerle birlikte olmak (*sohbetü'l-ahyâr*) ile mümkün olabileceğini belirtmiş, bu süreci ise mücâhede olarak adlandırmıştır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 123.

⁹⁴ Nesefî, *Mekârim*, s. 25.

⁹⁵ Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, I-VI, (thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, (3. baskı), Beyrut 1984, VI, s. 2398; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, s. 282-284; Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi, Düşünce Kitabevi*, Bursa 2002, s. 103.

⁹⁶ Nesefî, bu bağlamda şairin "Ağacın dallarını (yaşken) düzelttiğinde dalları düzelir, ancak (kurumuş) dalları düzeltmeye/yumuşatmaya çalıştığında dallar yumuşamaz" sözünü aktarmaktadır. Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 25.

⁹⁷ Nesefî, *Mekârim*, s. 25.

⁹⁸ Tanım için bk. Hayati Hökelekli, "Çocukta Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi", (*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk içinde*), (ed. Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık), Dem Yayınları, İstanbul 2007, s. 634.

rûhî/ahlâkî terbiyeleri değil, bedenî eğitimleri de erken yaşlardan itibaren anne ve babaya aittir.⁹⁹ Dolayısıyla Nesefî'nin, çocuğun ahlâkî eğitimiyle birlikte yeme, içme, giyinme ve spor gibi bütün açılardan eğitime tabi tutulması gerektiğini vurguladığı ileri sürülebilir.

4. Öğrenen ve Öğretende Bulunması Gereken Ahlâkî Değerler

İslâm düşünce geleneğinde ahlâk, eğitimin bütünü içerisinde ana tema olarak işlenmesine paralel olarak eğitimde yetiştirilmek istenen insan tipinin hangi özelliklere sahip olması gerektiği söz konusu edildiğinde onun ahlâkına/ahlâkî özelliklerine de değinilmiştir. Bu bağlamda Nesefî, çocuk eğitimi dışında öğrenen (müte'allim) ve öğretende (mu'allim) bulunması gereken birtakım ahlâkî özellikten de bahsetmekte, hatta bunun eğitimde öne alınması gerektiğini belirtmektedir. Talebe öncelikle nefsinin her türlü kötü söz, eylem ve huylardan (rezâil) arındırılmalıdır (tathîr). Hocasına karşı kibirlenmemeli, ona karşı mütehakkim davranmamalıdır. Tam tersine ona son derece saygı gösterip hizmetinde bulunmalıdır. Gayret ve düşüncesini dağıtıp rağbetini azaltacağından talebe, aynı anda farklı ilimlerle meşgul olmaktan sakınmalıdır. Aksi takdirde bu vadideki çabalarının boşa gitmesi kaçınılmazdır. İnsanın öğrenebileceği birçok bilgi alanı (ilim) vardır. Ancak ömür kısa olduğundan talebe, seçici davranıp ilimlerin en gerekli ve en güzel olanını öğrenmelidir. Nesefî'ye göre kendisinden gafil olunmaması gereken ilimlerin en önemlisi, Allah'a (el-îlmu'l-ilâhî/ilâhiyyât) ya da âhirete dair ilimdir (el-îlmu'l-âhire). Zira bu ilimlerin faydası daimî ve kalıcıdır. Başka bir ifadeyle âhireti talep için ilim elde eden kimse hem âhiretini hem de dünyasını kazanır. Ancak salt dünyalık gayelerden ötürü ilim talep eden kimse, hem dünyada hem de âhirette hüsrana uğrar. Bu nedenle ilim elde etmekten gaye ve bu yöndeki bütün çabalar, Allah'a yaklaşmak (tekarrub) ve onun rızasını elde etmek olmalıdır. Nesefî, bu bağlamda Kur'an'dan peygamberlere dair bazı âyetler zikrederek hoca-öğrenci ilişkisinde birtakım dersler çıkarmıştır. Şöyle ki ilim yolculuğu için "ciddiyet, güçlü bir irâde, sâdık bir niyet, belâ ve musibetlere karşı sabır, ilim talep etmek için gurbete gitmek, ihtiyatlı olmak, eğitimde devamlılık ve bilmediğini itiraf edip kabullenme" gibi hususlar gereklidir. Bununla birlikte hocanın (âlim) seviyesini de göz önünde bulundurarak ders vereceği öğrencisini seçme hakkı olduğuna dair bazı ilkelere (âdâbü't-ta'allüm) de bahseder.¹⁰⁰

Nesefî, hocanın/âlimin (mu'allim) takınması gereken ahlâkî ilkelere, bilgi birikimine ve talebeleriyle ilişkilerine değinmektedir. Hoca öncelikle talebelerini evlatlarından ayrı tutmamalı, bir babanın çocuğuna gösterdiği şefkat ve merhameti onlara göstermelidir. Eğitim ve öğretimin karşılığı olarak Allah rızası/samimiyet (nush) haricinde herhangi bir ücret veya karşılık beklememelidir. Eğitim ve öğretimde bulunurken kendi alanı dışına çıkmamalı ve talebeyle karşı diğer ilimleri kötölememelidir. Ders esnasında talebenin anlama (fehm) seviyesi ve kapasitesini

⁹⁹ Bk. Nesefî, *Mekârim*, s. 25.

¹⁰⁰ Nesefî, *Mekârim*, s. 29-30.

göz önünde bulundurulmalıdır. Talebeye örnek olup öncelikle ilmiyle âmil olmalı, kendisinde sürekli vakar ve tevazuun alametleri bulunmalı, ona bakanlara (nazar) Allah'ı hatırlatmalıdır. Kitaplara ve müelliflerin kitaplardan hareketle ortaya koymuş oldukları en güçlü delillere itimat etmelidir.¹⁰¹ Özetle hocanın talebeye karşı görevi bilgi aktarmaktan/öğretmekten ibaret olmayıp aileyle birlikte onların ahlâkî eğitimlerinden de sorumlu konumundadır.

SONUÇ

Nefsin ve eylemlerinin olgunlaştırılmasına yönelik ilmî bir faaliyet olarak ahlâk, Nesefî'nin üzerinde önemle durduğu bir konu olmuştur. Bununla birlikte ahlâkî nazarî olmanın yanında daha çok amelî cihetiyle ele almış, bunda da Kur'an ve sünnet merkezli bir tavır sergilemiştir. Dolayısıyla din temelli bir ahlâk düşüncesi ortaya koymuştur. Bunun yanında Nesefî'nin düşüncesinde ahlâk, din ve dünya tasavvuru içinde ayrı bir kategori teşkil etmemiştir. Bunun yanında ahlâka dayanan bir dindarlık düşüncesini benimserken ahlâkın eşlik etmediği bir dindarlığa sıcak bakmamıştır. Kısacası îmân, ibâdet ve ahlâk arasında tutarlılık olan bir din anlayışı/dindarlığı salık vermiştir. Böyle bir yaklaşımda ise ahlâk eğitiminin îmân ve ibadetten (inanç ve ibâdet eğitiminden) bağımsız olması söz konusu değildir.

Ahlâkî eğitimin imkânını kabul eden Nesefî, iyi ve kötü ahlâkın (huyların) sonradan kazanıldığını (mükteseb) ileri sürerek ahlâklı bir karakter inşa etmede eğitim, alışkanlık ve sürekliliğin önemini vurgulamıştır. Nitekim ahlâkın meleke hâline gelmesi, doğrudan alışkanlık (pratik), süreklilik ve müktesep olmasıyla ilgilidir. Nesefî'de de Aristoteles ahlâk geleneğinde sıkça rastlanan her iki aşırı ucun (ifrât ve tefrît) ortası (vasat ve i'tidâl), ahlâkî fazilet olarak kabul edilmiştir. Yine birçok İslâm ahlakçısında olduğu gibi Nesefî'de de zıddıyla tedavi ederek ahlâkî güzelleştirme yöntemi takip edilmiştir. Öte yandan Nesefî; öğrenen ve öğretende bulunması gereken ahlâkî değerlerin yanı sıra çocuk terbiyesine de değinmiş, erken yaşlardan itibaren çocuğun hem bedensel hem de ahlâkî eğitiminden birinci derecede anne ve babasını sorumlu tutmuştur. Sadece bedensel ve zihinsel yönlerden değil, dinî ve ahlâkî açılardan da eğitimin erken yaşlardan itibaren başlaması gerektiğini vurgulamış ve dönemin genel düşüncesine uygun olarak ahlâkî/ahlâk eğitimi genel eğitimden ayrı görmemiştir.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan "Ahlâk-Âdâb Ayırımı ve Ahlâk Felsefesinin İmkânı Üzerine", *Hikmetin İzinde Kenan Gürsoy'a Armağan* içinde (ed. Fulya Bayraktar), Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2016, ss. 519-538.

¹⁰¹ Nesefî, *Mekârim*, s. 30-31.

Aydın, Mustafa, "İslâm Bağlamında Ahlâk", (*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk içinde*), (ed. Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık), Dem Yayınları, İstanbul 2007, ss. 69-93.

Ayhan, Halis, *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yayınevi, İstanbul 1986.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö. 400/1009'dan önce), *Tâcü'l-luga/es-Sihahu'l-luga*, I-VI, (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1984, (3. baskı).

Gazzâlî, *Ravzatu't-tâlibîn ve 'umdetü's-sâlikîn*, Beyrut ts.

Gündüz, Turgay, İslam, *Gençlik ve Din Eğitimi, Düşünce Kitabevi*, Bursa 2002.

el-Harâitî, Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî (ö. 327/939), *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ ve mahmûdi tarâ'ikihâ*, (nşr. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî), Kahire 1419/1999.

Hökelekli, Hayati, "Çocukta Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi", (*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk içinde*), (ed. Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık), Dem Yayınları, İstanbul 2007, ss. 625-642.

Hucvîrî (ö. 465/1072[?]), *Keşfü'l-mahcûb*, I-II, (yayına haz. İs'âd Abdülhâdi Kındil), Kahire 2007.

İbn Ebû'd-Dünyâ (ö. 281/894) ve Taberânî (ö. 360/971), *Mekârimü'l-ahlâk*, (thk. Muhammed Abdükâdir Atâ), Beyrut 1409/1989.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-X (thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût), I-X, Dımaşk 1406-14/1986-93.

İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), *Tâcü't-terâcim fî men sannefe mine'l-Hanefiyye*, (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992.

İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, -XVIII, Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, (3. baskı).

el-İsfehânî, Râğîb (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, (thk. M. Seyyid Keylânî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts.

Koca, Suat, *Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, SBE Temel İslam Bilimleri/Hadis A.B.D, Ankara 2005.

Kuşeyrî, Abdülkerim (ö. 465/1072), *er-Risâle*, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf), Kahire 1409/1989.

Madelung, Wilferd, "Borhân-al-Dîn Nasafî", *Encyclopaedia Iranica*, IV, p. 371.

el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed (ö. 243/857), *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, (3. baskı).

et-Tarnabâtî, Muhammed b. Mes'ûd (ö. 1214/1799), *Bülûğu aksa'l-merâm fî şerefi'l-İlmi ve mâ yete'allaku bihi mine'l-ahkâm/İlim ve Eğitim Ahlakı*, (çev. Muhammet Şevki Aydın), TYEKB Yayınları, İstanbul 2019

en-Nesefî, Burhânüddin *Mekârimü'l-ahlâk*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg (ö. 764/1363) *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât* (thk. Ahmed el-Arnâût-Mustafa Türkî), I-XXIX, Beyrut 1420/2000.

es-Se'âlibî, Ebû Mansûr (ö. 429/1038), *Kitâbu mekârimi'l-ahlâk ve mehâsini'l-âdâb ve bedâi'i'l-evsâf ve ğarâibi't-teşbihât/The Book of Noble Character: Critical Edition of Makârim al-akhlâq wa-mahâsin al-âdâb wa-badâi'al-auşâf wa-gharâib al-tashbihât, Attributed to Abû Maşûr al-Tha'âlibî (d. 429/1039)*, (thk. ve trc. Bilâl Urfalî-Remzî Ba'lebekkî), Brill, Leiden/Boston 2015, Dârü'l-'Arabiyye li-'Ulûmi'n-Nâşirûn, 2020.

es-Semerkindî, Muhammed b. Yûsuf (ö. 556/1161), *Riyâzatü'l-ahlâk*, (thk. Semih İbrahim Salih), Dârü'l-Beşâir, Dımaşk 1427/2006.

Sinanoğlu, Mustafa, "Burhâneddin Nesefî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 565-567.

es-Sühreverdî, Şehâbeddin (ö. 632/1234), *Avârifü'l-me'ârif*, I-II, (thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd eş-Şerif), Dârü'l-Me'ârif, Kahire 1971.

et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), *el-Luma'* (thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr), Kahire 1960.

Türker, Ömer, *Anlamı Tamamlamak -İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri-*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2018.

Özen, Şükrü, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", *Makâlât*, 2 (1999), ss. 171-198.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347-48), *el-İber fi haber men gaber*, I-IV, Beyrut ty.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347-48), *Düvelü'l-İslâm* (thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnâût), I-II, Beyrut 1999.

MORALITY AND MORAL EDUCATION IN BORHĀN-AL-DĪN NASAFĪ (D. 687/1289)**Abstract**

The basic principles of the religion of Islam are divided into three as belief, deeds (ibādāt, treatment) and morality. Of these morals, it is the general name of the science that regulates the responsibilities of humans towards the creator, other people and all living and non-human beings (nature). In addition to this, it also discusses actions depending on human will how a person will be perfected in terms of character and character with the knowledge of how good and bad actions will be. Moral education, on the other hand, refers to the process of removing bad habits and deeds (vices/disgrace) and substituting the beautiful and praised ones (virtues) and the methods related to this. In this respect, morality, has a privileged place both in the basic texts of Islam (the Quran and Sunnah) and in the culture and civilization formed around them.

The basis of morality in Islam is the Qur'an and Sunnah, which determine the general perspective of material and spiritual life. Later, this perspective was developed by scholars of theology, hadith and fiqh, sufis and philosophers, and thus the theoretical foundations of morality were formed. Theologians, consider the moral problem; the acts of the servants (ef'ālū'l-ibād) in relation to the problem of will (freedom of will), responsibility, ability/capability (power/ability to carry out willful acts) and the problem of destiny and husn-qubh (the nature and measure of good and evil), which expresses the moral values (virtues/vices) of these acts. In other words, they handled the issue from an ontological-epistemological and human/mankind perspective. For this reason, issues such as the nature, quantity, quality, basic source, the effect of knowing good (husn) and evil (qubh), will and destiny have become important in terms of understanding the subject. Ethics, which is one of the basic fields of philosophy in terms of theoretical and practical aspects, has been analyzed within the framework of the actions of the responsible people in fiqh, and the purification of the heart and the soul/nafs (spiritual purification) in sufism.

Borhān-al-Dīn Nasafī brought together the types of ethics mentioned in his works, especially "Makārimu'l-Ahlāk", and put forward a different approach based on theological and sufi moral understanding. However, it is possible to see a similar approach to this approach in al-Ghazali. As a matter of fact, it is understood from his works that Nasafī was influenced by al-Ghazali. In Nasafī's mentioned work, he focused on the definition and variability of morality, the definition and scope of manners, the purpose of moral education and related methods, child education, moral values that should be found in the learner and teacher, some virtues and disgrace, and their reasons and ways of getting rid of disgrace. Among these, the definition and variability of morality, the purpose of moral education and the methods used, the moral values that should be found in the teacher and learning with child education are the subject of the article. The aim of the article is to reveal Borhān-al-Dīn Nasafī's moral understanding and what he said about moral education within the framework of this understanding on the basis of Makārimu'l-Ahlāk work. The conclusion reached in the article is that in the thought of Nasafī, ethics/moral education is prioritized in education/science education and this education should be done from an early age.

Keywords: Religious Education, Morality, Moral Education, Borhān-al-Dīn Nasafī, Makārimu'l-Ahlāk.