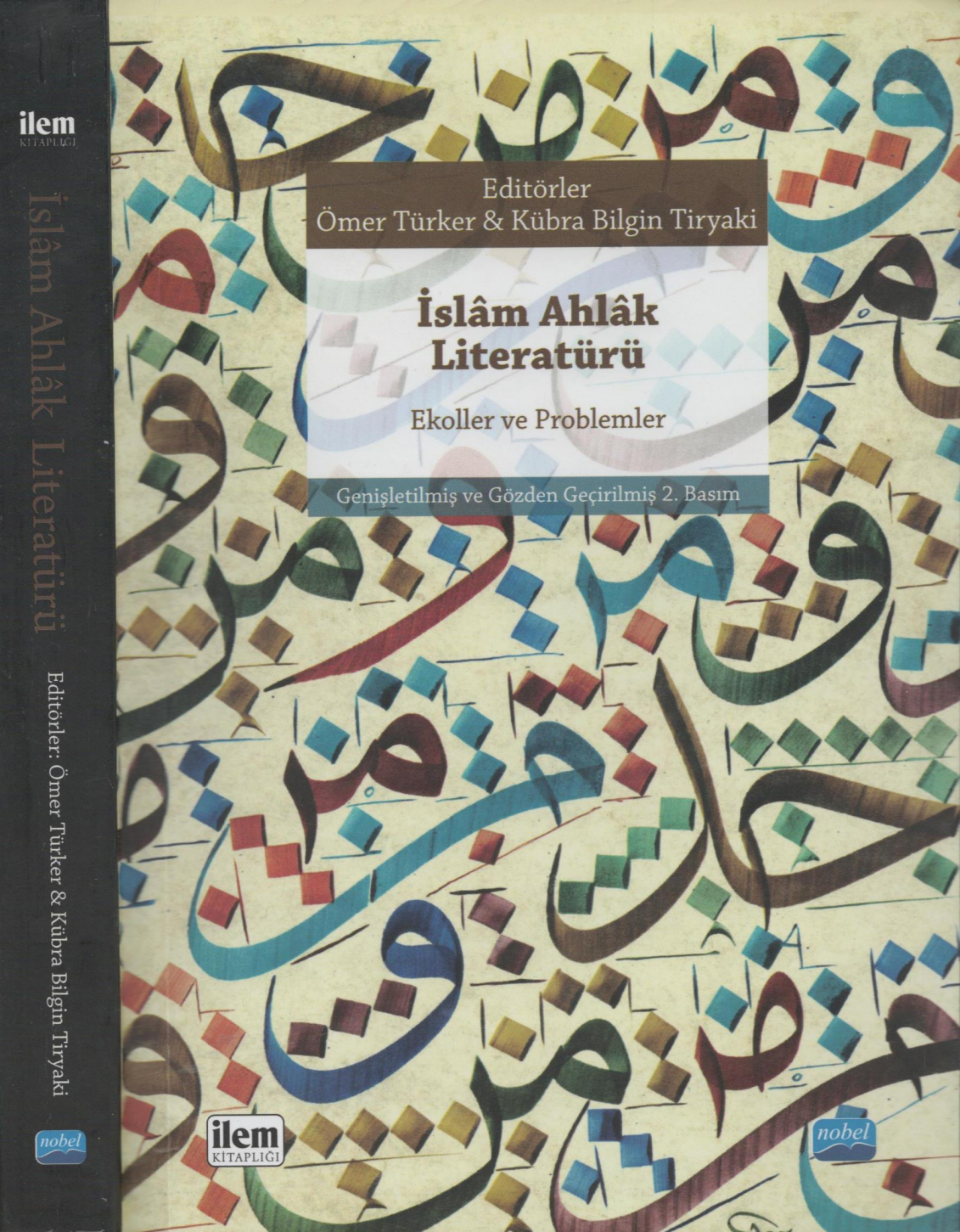

ilem
KİTAPLIĞI
İslâm Ahlâk Literatürü
Editörler: Ömer Türker & Kübra Bilgin Tiryaki
nobel
Editörler
Ömer Türker & Kübra Bilgin Tiryaki
İslâm Ahlâk
Literatürü
Ekoller ve Problemler
Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş 2. Basım
ilem
KİTAPLIĞI
nobel

İSLÂM AHLÂK LİTERATÜRÜ
Ekoller ve Problemler

Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 2. Basım

Editör
ÖMER TÜRKER & KÜBRA BİLGİN TİRYAKİ

ilem KİTAPLIĞI
nobel

YAYIN NO: 1128
İLEM Kitaplığı No: 01
İslâm Ahlâk Düşüncesi No: 01
ISBN : 978-605-320-035-2
© Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 2. Basım, Haziran 2016

İLEM KİTAPLIĞI
ilem.org.tr

nobel
nobelyayin.com

İSLÂM AHLÂK LİTERATÜRÜ - Ekoller ve Problemler
Editör: Ömer Türker & Kübra Bilgin Tiryaki

Copyright 2016, NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ. SERTİFİKA NO.: 20779
Bu baskının bütün hakları Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti.ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Genel Yayın Yönetmeni: Nevzat Argun -nargun@nobelyayin.com-
Editör: Ömer Türker & Kübra Bilgin Tiryaki
Yayına Hazırlayan: Kübra Bilgin Tiryaki
Redaksiyon: Mustafa Demiray
Sayfa Tasarımı: Tarkan Kara -erdal@nobelyayin.com-
Kapak Tasarımı: Furkan Selçuk Ertargin
Kapak Resmi: Osman Özçay, "Men Cedde Vecede" (Ciddiyetle çalışan isteğine nâil olur.) "Cefi Sülüs Karalama"dan detay, 1432/2011
Baskı ve Cilt: Önka Kağıt Ürünleri İmalat San. ve Tic. Ltd. Şti. Sertifika No.: 20419
Büyük sanayi 1. Cad. Keskinler İş Merkezi No: 80 İskitler / ANKARA

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Türker, Ömer., Bilgin Tiryaki, Kübra.
İSLÂM AHLÂK LİTERATÜRÜ - Ekoller ve Problemler / *Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki*
Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 2. Basım, XII+246 s., 13,5x19,5 mm
Kaynakça ve dizin var
ISBN 978-605-320-035-2
1. İslâm Ahlâk Ekolleri 2. Ahlâk Problemleri 3. Literatür Özellikleri

Genel Dağıtım: ATLAS AKADEMİK BASIM YAYIN DAĞITIM TİC. LTD. ŞTİ.
Sipariş: -siparis@nobelyayin.com-
Telefon: + 90 312 278 50 77 - Faks: 0 312 278 21 65
e-satış: www.nobelkitap.com - esatis@nobelkitap.com
Bilgi: www.atlaskitap.com - info@atlaskitap.com

Dağıtım: Alfa, Arasta, Final, Kida ve Prefix

nobel
NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD ŞTİ.
Ankara Büro: Mithatpaşa Cad. No.: 74/4 Kızılay / ANKARA
Tel: 0312 418 20 10 **Faks:** 0312 418 30 20
Rasimpaşa Mah. Söğütlüçayır Sok. No.: 16/21 Kat: 5
Kadıköy / İSTANBUL **Tel / Faks:** +90 (216) 449 20 01
nobel@nobelyayin.com - www.nobelyayin.com

www.nobelkitap.com

İSLÂM AHLÂK LİTERATÜRÜ
Ekoller ve Problemler

İslâm Ahlâk Düşüncesi Serisi İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği ile İlmi Etüdler Derneği (İLEM)'nin ortaklaşa yürüttükleri İslâm Ahlâk Düşüncesi Projesi kapsamında ortaya çıkan eserlerin yayımlandığı bir dizidir. Dizide İslâm düşüncesinde felsefî ilimler ile dînî ilimlerin kesiştiği noktada yer alan ahlâk bahsini, farklı alanlar ve ekoller içerisinde tartışarak ele alan çalışmalara yer verilmektedir.

Dizide Yer Alan Kitaplar
Ahlâkın Temeli
İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler
Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler

Dizide Yayımlanacak Kitaplar
İnsan ve Toplum: Taşköprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi
İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri
İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı
İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri
Ahlâk ve Müeyyide
Fahreddin er-Râzî'nin Teleolojik Ahlâkı

İÇİNDEKİLER

İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme 1
Hümeyra Özturan

Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk 43
Mustakim Arıcı

Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım 79
İdris Cevahir

Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk 103
Eşref Altaş

Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: *Kitâbü'z-Zühd'ler* 139
Hacı Bayram Başer

İslâm Ahlâk Felsefesinde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı ve Etkileri 163
Harun Kuşlu

Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar 179
Osman Demir

İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından *Et-Tıbbü'r-Rûhânî* Geleneğinden Söz Edilebilir mi? 199
Cahid Şenel

Türkiye'deki İlâhiyat Fakültelerinde Ahlâk Felsefesi Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası 219
İzzet Gülaçar

Dizin 243

Takdim

İslâm düşüncesinin en az çalışılan alanlarından biri de ahlâktır. Kuşkusuz bunun için birçok sebep sayılabilir. Her şeyden önce ahlâk, pratik felsefî disiplinler arasında kabul edildiğinden felsefe çatısı altında mütalaa edilse de, ahlâkın neredeyse bütün dinî ilimlere yayılan geniş bir sahası vardır. Felsefenin ahlâkı daha sistemli bir şekilde incelediği görülmekle birlikte hadis, kelâm, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi dinî disiplinler, görmezden gelinemeyecek bir ahlâk düşüncesi barındırır. Bunlar arasında kelâm, ahlâkî önermelerin kaynağı sorununu derinlemesine ele alırken tasavvuf, aynı zamanda pratik bir disiplin olması bakımından kapsamlı bir ahlâk teorisine sahiptir. Bu durum, ahlâk hakkında araştırma yapmayı ve İslâm düşüncesinde ahlâk hakkında kaleme alınmış eserlerin tasnifini güçleştirmektedir.

Diğer yandan İslâm düşünce tarihinde ahlâk eserleri yoğun olarak 7/13. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınmıştır. Müteahhirûn dönemine ilişkin çalışmalar ise sadece ahlâk söz konusu olduğunda değil, genel olarak yetersizdir. Bu durum, ahlâk alanının İslâm düşüncesinin diğer alanlarına nispetle daha zayıf olduğuna dair genel bir kanı oluşturmaktadır. Gerçi İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî gibi İslâm'ın büyük düşünürlerinin ahlâk alanında kapsamlı eserler telif etmemiş olması bu kanıyı destekleyici bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Fârâbî istisna edilirse teorik ahlâk, İbn Miskeveyh ve Nasîruddîn et-Tûsî gibi ikinci sırada zikredilebilecek düşünürler tarafından sistemleştirilmiştir. İslâm'ın büyük filozoflarından biri olan Fârâbî'nin ahlâka dair yazıları ise olanca derinliğine rağmen genel felsefe eserleri içindedir. Bununla birlikte bilhassa kelâm, felsefe ve tasavvuf arasındaki ilişkinin konu, mesele ve gaye bakımından yeniden tartışmaya

açıldığı ve disiplinlerarası çalışmaların arttığı 7/13. yüzyıl ve sonrasında ahlâk ve siyasete dair çalışmalarda kayda değer bir artışın olduğu gözlenmektedir. Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî ve İbnü'l-Arabî gibi düşünürlerce felsefî öğretilerin dinî düşünceye taşınması, ahlâk alanında da etkisini göstermiş, daha önceki dönemlerde sık görülmeyen kapsamlı eserler yazılmaya başlanmıştır. Önemli ölçüde Osmanlı döneminde kaleme alınan bu eserlerin henüz isim düzeyinde bile tam olarak bilinmediğini söyleyebiliriz. Ahlâk düşüncesinin 7/13. yüzyıl sonrasındaki sürecini takip etmek ve müteahhirûn dönemi İslâm düşüncesinin hususiyetlerini belirli bir literatür çerçevesinde incelemek için bu literatürün çalışılması gerektiği açıktır.

Bu amaçla İLEM (İlmi Etüdler Derneği) ve İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği himayesinde "İslâm Ahlâk Düşüncesi Projesi"ni hazırladık. Proje kapsamında Ahlâk-ı Adudiyye geleneğinde yer alan ve şimdiye kadar tahkik ve tercümesi yapılmamış eserlerin tahkîkini, tercümesini ve İslâm ahlâk düşüncesi tarihi açısından değerlendirilmesini; 6/12. yüzyıldan sonra kaleme alınan ahlâk eserlerinin olabildiğince yetkin ve bilgilendirici bir katalogunun hazırlanmasını; ahlâkın teorik ve pratik sorunlarının hem genel ahlâk literatüründen hem de özel olarak Ahlâk-ı Adudiyye literatüründen hareketle tartışıldığı atölye çalışmalarının düzenlenmesini; İslâm ahlâk literatürünün temel hususiyetlerini ele alan sunumlar gerçekleştirilmesini; çağdaş ahlâk sorunlarının tartışıldığı konferanslar tertip edilmesini hedefledik ve on sekiz aylık süre zarfında sözü edilen hedeflere ulaştık. Elinizdeki kitap, sözü edilen hedefler arasında İslâm ahlâk literatürünün temel hususiyetlerini ele alan çalışmaların meyvesidir.

Bu kapsamda öncelikle İslâm ahlâk düşüncesi çalışmalarının bugünkü durumunu tespit ettik. Ardından İslâm ahlâk düşüncesinin nasıl tasnif edileceği sorununu ele alarak şimdiye dek yapılan tasniflerin sorunlarını tartıştık. Üçüncü olarak ahlâkın bir ilim olup olmadığı sorununu ele alarak klasik İslâm düşünürlerinin ahlâkın konu, ilke ve meselelerine yönelik değerlendirmelerini tartıştık. Sonra da zühd literatürü, kelâm kitapları, hikemiyât literatürü, Tehzîbü'l-ahlâk geleneği ve et-Tıbbu'r-ruhânî literatürü gibi İslâm ahlâk düşüncesini taşıyan literatür öbeklerinin temel hususiyetlerini içerik, temel tezler, süreklilik, birbirlerinden farklılıkları gibi çeşitli açılardan inceledik. Bu çalışmaların tamamı, zikredilen konu başlıklarıyla ilgili birer makale kaleme alınarak makalede ulaşılan bulguların atölye ça-

lışmalarında tartışılması şeklinde gerçekleştirildi. Nihayet projenin ilerleyen aşamalarında geliştirilmeye elverişli bir eser olarak elinizdeki bu kitap ortaya çıktı.

Bu bağlamda bir buçuk yıllık aşkın süre zarfında seminer, konferans ve atölye çalışmalarına katkılarının yanı sıra yazdığı makaleyle bu kitabın hazırlanmasına da katkıda bulunan Hümeyra Özturan'a, yine hem bilfiil tahkik ve tercüme yaparak projeye hem de yazdığı makaleyle bu kitabın hazırlanmasına katkıda bulunan Mustakim Arıcı'ya, proje kapsamında yapılan bir kısım tahkik ve tercümelere editörlük yapmalarının yanı sıra birer makaleyle bu kitaba katkıda bulunarak projeye destek veren Eşref Altaş, Osman Demir ve Hacı Bayram Başer'e, makaleleriyle kitaba katkıda bulunan Cahid Şenel, Harun Kuşlu ve İdris Cevahir'e minnettarım. Kitabın derlenmesi sürecine dâhil olarak editörlük çalışmalarını benimle paylaşan Kübra Bilgin Tiryaki'ye teşekkür ediyorum. Ayrıca atölye çalışmalarına iştirak ederek tartışmaların derinleşmesine katkıda bulunan bütün arkadaşlara şükran borçluyum. Başta Lütfi Sunar ve Süleyman Güder olmak üzere, "İslâm Ahlâk Düşüncesi Projesi"nin maddi finansmanını sağlayarak bütün bu çalışmaların yapılmasına zemin hazırlayan İLEM (İlmi Etüdler Derneği) ve İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği yöneticilerine teşekkür ediyorum. Son olarak, bu çalışmanın hem İslâm ahlâk düşüncesi hem de Osmanlı dönemi İslâm düşüncesi çalışmalarına mütevazı bir katkı yapmasını diliyorum.

Ömer Türker
Ekim 2014

İkinci Baskıya Takdim

İslâm ahlâk düşüncesindeki hakim teorileri, bu teorilerin tartışıldığı literatürü ve İslâm ahlâk düşüncesine dair çağdaş bilimsel çalışmaları derlemeyi amaçlayan bu kitap, basımından kısa süre sonra tükendi. Bu kitabı, her baskıda yeni çalışmalarla geliştirilebilecek şekilde tasarlamıştık. Bu tasarıya uygun olarak ikinci baskıda İlahiyat fakültelerinde ahlâk felsefesi alanında hazırlanan tezlere dair bir makale ekledik. Makaleyi hazırlayan İzzet Gülaçar'a çok teşekkür ediyoruz. Sonraki baskılarda kitabı başka makalelerle de geliştirmeyi umuyoruz.

Editörler
Ömer Türker
Kübra Bilgin Tiryaki
Haziran 2016

Yazarlar Hakkında

Hümeyra Özturan, 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2013 yılında Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi* başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Hâlen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda görev yapmaktadır.

Mustakim Arıcı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2002 yılında mezun oldu. *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi* başlıklı doktora çalışmasını da 2011 yılında İstanbul Üniversitesi'nde tamamladı. Halen, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesidir.

İdris Cevahir, 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2011 yılında *Âlemin Ezeliliği Meselesinin İbn Sînâ ve Öncesindeki Kaynakları* adlı çalışması ile Marmara Üniversitesi'nde yüksek lisansını tamamladı. Halen Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Bölümü'nde doktora çalışmasına devam etmektedir.

Eşref Altaş, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2009'da *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Hâlen Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Hacı Bayram Başer, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2006'da mezun oldu. İstanbul Üniversitesi'nde *Şeriat-Hakikat İlişkileri Çerçevesinde Sünni Tasavvufun Teşekkül Süreci* konulu doktora çalışmasını tamamlayan Başer, Yalova Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi'nde görev yapmaktadır.

Harun Kuşlu, 2005 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2010 yılında araştırma görevlisi olarak intisap ettiği Sakarya Üniversitesi'nde *Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı* başlıklı teziyle doktora eğitimini tamamlayan Kuşlu halen aynı okulda akademik görevine devam etmektedir.

Osman Demir, 1996 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2006 yılında M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi* adındaki teziyle doktorasını tamamladı. 2010 yılından itibaren Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Cahid Şenel, 2001'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversitede 2012 yılında *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* adlı tezle doktorasını tamamladı. Hâlen İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır

İzzet Gülaçar, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı üniversitede "Gazzalî'nin Nübüvvet Anlayışı" başlıklı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Bilim Dalında doktora çalışmasına devam etmektedir. Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme

Hümeyra Özturan

Bu çalışmada, İslâm ahlâk düşüncesine dair kaleme alınmış ikincil nitelikteki oryantalist eserlere, bazı Arapça kitaplara ve Türkçede yapılmış çalışmalara dair bir özet ve değerlendirme yapılmaya gayret edilecektir. Makalede ikincil literatürü baştan sonra eksiksiz olarak sıralamaktan ziyade, öne çıkan çalışmalar üzerinden genel bir çerçeve çizilecek, sonunda da mevcut literatürün sorunları ile ihtiyaçlar ve olması gerekenlere dair bir değerlendirme yapılacak ve teklif sunulacaktır.[1]

Oryantalist Çalışmalar

Tasnif ve Çerçevede "İlk"lerin Belirleyiciliği: Giriş ve Tarih Çalışmaları

İslâm ahlâk düşüncesine giriş ve İslâm ahlâk düşüncesi tarihi eserleriyle, bu konuya ilişkin giriş mahiyetindeki ansiklopedi makaleleri, kendilerinden sonra yapılmış çalışmaları etkilemiş olmaları bakımından son derece önemlidir. Bu tür çalışmalar, İslâm ahlâk düşüncesi alanında dikkate alınması gereken isimleri, eserleri belirlemesi, teori ve yaklaşımları tasnif ederek disipline bir çerçeve çizmeleri bakımından, kendilerinden sonra yapılmış monografik çalışmaları büyük oranda etkilediği gibi bugün de etkilemeye devam etmektedir. Bu nedenle, söz konusu türdeki ilk çalışmaları ve bu eserlerin muhtevalarını incelemekte fayda görünmektedir.

1 Literatürün değerlendirildiği bu makaleye ayrıca kaynakça eklenmemiş; eser künyelerine sadece dipnotta yer verilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu alanda genel bir perspektif ve tarihî anlatım sunan ilk çalışmaların, birer makale hacmindeki ansiklopedi maddeleri olduğunu söyleyebiliriz. Müstakil eserlerin yayımlanmasına henüz yaklaşık bir çeyrek yüzyıl varken kaleme alınmış olan bu çalışmaların, giriş ve İslâm ahlâk düşüncesi tarihi kitapları üzerinde ne oranda etkili olduklarını anlamak için, muhtevalarına bir göz atmak yeterlidir. Bu gayeyle bakılabilecek ilk çalışma olarak, 1908-1927 yıllarını arasında telif edilen *Encyclopedia of Religion and Ethics*'in T. J. De Boer tarafından kaleme alınmış olan "Ethics and Morality (Muslim)" maddesi zikredilebilir.[2] Sonraki çalışmalarda izi rahatlıkla takip edilebilecek "sûfî ahlâk", "felsefî ahlâk", "hikemî ahlâk" gibi kavram ve tasniflerin bu maddede zikredildiği görülmektedir. Yazar De Boer maddeye, İslâm'ın gelişmesini özetleyen bir girişle başladıktan sonra, "doktrinin gelişmesi" başlığı altında Mûtezile merkezli ahlâk tartışmalarına değinmektedir. Bir sonraki başlık olan "sûfî-mistik ahlâk"ta, tasavvufî eserlerde ortaya konan ahlâkî yaklaşım özetlenmeye çalışılmakta ancak Gazzâlî dışında herhangi mutasavvıfın adı anılmamaktadır. "Felsefî ahlâk" başlığı altında ise ilk olarak hikemiyât literatürüne vurgu yapılarak bu türdeki eserlerin tercümelerine, sonra sırasıyla Platon ve Aristoteles'in ahlâk külliyâtından yapılan çevirilere değinilmektedir. Yazar bir anlamda başa dönerek bu tercümelerin, Mutezilî ve Sûfî ahlâkın geliştirilmesindeki etkisine dikkat çekmekte, sonrasında ise İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, Gazzâlî üçlüsüne ve eserlerine uzunca bir yer ayırmaktadır. Maddede dikkat çeken bir başlık da "Gazzâlî sonrası dönem"dir. Müellif burada, "Gazzâlî sonrası dönemde artık ilmu'l-ahlâk bağımsız bir bilim olarak gelişme kaydedemezdi, halk ahlâkî öğretiyi fıkhî ekollerde veya sûfî yaşantıda buluyordu" şeklinde bir iddiada bulunmaktadır.[3] De Boer daha sonra âdâb literatürünü ayrıca ele alarak Mâverdî'yi örnek göstermekte, maddenin geri kalanında ise İslâm toplumunda ahlâkî yaşantıyı tasvir etmeye çalışarak toplum yaşayışına ilişkin bilgiler sunmakta ve İbn Haldun'a kısaca değinmektedir.

Yine ilk çalışmalardan biri kabul edilebilecek bir başka ansiklopedi maddesi olan *The Encyclopedia of Islam*'daki "ahlâk" makalesi, eserin ilk

2 Ed. James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1981), V, s. 501-513.

3 Bu iddianın sonraki literatür üzerindeki etkisinin müstakil olarak incelenmeye değer olduğunun altını çizmekle yetinelim.

ve ikinci edisyonlarında farklı yazarlarca kaleme alınmıştır. İlk edisyonu 1913-1938 arasında yapılan ansiklopedinin 1927'de yayımlanan ahlâk maddesinin[4] yazarı Carra de Vaux'tur. Yazar maddede, ahlâka ilişkin pasajların, İslâmî literatürde şiir, atasözü, fabl gibi farklı biçimlerde ve Kur'an, Kur'an tefsirleri, hukuk metinleri, tarihçilerin ve menâkıp yazarlarının kitapları gibi muhtelif eserlerde yer aldığını, ancak ahlâk felsefesi biliminin bütün bunlardan ayrı olarak kendine has, müstakil bir varlığının olduğunu belirtir. Bu geleneğin Yunan felsefesi kaynağına dikkat çeken yazar, âdâb literatüründen farklı olduğunun altını çizerek *Tehzîb* literatürüne ayrıca değinmektedir. Yazarın, filozofların isimleri ve eserlerini sıralamakla yetinmemesi, kısa da olsa İslâm ahlâk düşünürlerinin ana karakteristiklerine göre genel tespitlerde bulunması ve literatürü yorumlaması sebebiyle makalenin esasında özgün bir yapısı olduğunu söylemek mümkündür.

The Encyclopedia of Islam'ın ikinci edisyonu ise 1954-2005 arasında yapılmış olup, 1960 yılında çıkan ahlâk maddesinin yazarı bu kez R. Walzer ve H. A. R. Gibb'tir.[5] Yeni edisyonda madde büyük oranda uzamış ve ayrıntılı hale getirilmiştir. Yazarlar maddede ilk olarak İslâm'da ahlâk incelemesi yapmanın çerçevesini çizmeye çalışmaktadırlar. Walzer ve Gibb güzel ahlâkın övülmesi ve tavsiyesi hususunda kelâmcıların, sûfîlerin ve filozofların hemfikir olduğunu, ancak bu disiplinlerin, ahlâkî kemâl hususunda farklı kaynaklardan beslendiğini ve bu şekilde İslâmî temel kaideleri teyit etmeye çalıştıklarını belirtir. Söz konusu farklı geleneklerin birbiri ardına değil, aynı zamanlarda farklı ekoller olarak mevcudiyetini devam ettirmiş olduklarına dikkat çektikten sonra yazarlar, daha önce De Boer'de yer almayan "dinî ahlâk" ifadesini kullanarak bu başlık altında Kuran ve hadis kaynaklı ahlâkî bilgilere işaret etmektedirler. Akabinde "Mûtezilî yaklaşımın doğuşu"nu konu edinseler de "kelâmî ahlâk" ifadesini kullanmayan yazarlar, "sûfizm de başka türlü bir İslâmî ahlâk üretti ve bu halk nezdinde daha yaygın kabul gördü" demektedirler. Yunan kaynaklarının aktarımının âdâb, hikemiyât ve felsefî literatür sıralamasıyla verildiği maddede "felsefî ahlâk" olarak tavsif edilen ve ayrı bir başlık altında incelenen ahlâk anlayışının Yunan etkisi altında olduğuna dikkat çekilmekte; felsefî ahlâk anla-

4 Ed. M. Th. Houstma vdğr., *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Leiden: Brill, 1987), I, s. 231-233.

5 Ed. H. A. R. Gibb, v.dğr. *The Encyclopedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1960), I, s. 325-329.

tılırken Kindî, Yahyâ b. Adî, İbn Miskeveyh, Mâverdî (felsefî ahlâkın âdâb literatürüne etkisi bağlamında), Gazzâlî, Tûsî ve Devvânî isimleri etrafında bir çerçeve çizilmektedir. "Aktivist ahlâkçılar" olarak zikredilen Abduh ve Afgânî'den başka Batı etkisi bağlamında Ziya Gökalp ve Muhammed İkbal'in de maddede yer alması dikkate değerdir.

Yukarıda adı geçen ansiklopedi maddelerinden sonra kaleme alınmış olan ve konuya ilişkin ilk müstakil oryantalist eserlerden biri kabul edilebilecek eser, 1953'te Dwight M. Donaldson tarafından yayınlanan *Studies in Muslim Ethics* kitabıdır.[6] İslâm ahlâk düşüncesini kapsamlı biçimde işlemeyi gaye edinen bu kitapta, İslâm öncesi Arap erdemlerini ve Kur'ânî ilkeleri ele aldığı ilk iki bölümden sonra yazar, "The Ethics of The Traditions" başlığı altında sünneti, Mâverdî, İbn Kuteybe ve İbn el-Vadıh el-Ya'kubî'yi ele aldığı edep literatürünü incelemektedir. Sonraki bölümde ise, "felsefî ahlâk" olarak nitelediği çalışmaları ele almaktadır. Donaldson, felsefî ahlâk kısmında ilk olarak Yunanca'dan nakledilen Süryanice metinleri ele almakta, sonrasında ise Mûtezile'nin müdahil olduğu tartışmalara değindikten sonra İhvân-ı Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ, Şehristânî ve Yahya b. Adî'yi konu edinmektedir. Ancak verilen bilgiler son derece özet ve kısadır. Yazarın, müstakil bir bölüm ayırarak ele aldığı iki filozof vardır: İbn Miskeveyh ve Gazzâlî. Her iki filozof da eserde, kendi çalışmaları bağlamında ele alınıp değerlendirilmektedir.

Donaldson'un çalışmasını farklı kılan nitelikleri, filozoflara dair bahislerden sonraki bölümlerinde daha da açık şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü Donaldson, Farsça yazan ahlâkçılar için ayrı bir bölüm açarak, Tûsî, Devvânî, Kâşifî ve Molla Ahmed Nerakî'yi ve bunların eserlerini ele almaktadır. Bir sonraki bölümde ise yazar, sûfîleri ve ahlâk anlayışlarını konu edinmektedir. Hasan el-Basrî, Râbiâtü'l-Adeviyye, Ebu'l-Atâhiyye, Ebû Abdullah Hâris el-Muhâsibî gibi isimler, bu bağlamda yazar tarafından ele alınmaktadır. Yazar, eserinin dokuzuncu bölümünde ise Mevlânâ gibi sûfî şairleri konu edinirken; onuncu bölümde modern ahlâk yazarlarına değinmektedir. Afgânî ve İkbâl, bu bölümde ele alınan isimlerdendir. Görüldüğü üzere bu kaynak, kendinden önceki ilk çalışmaların çizdiği çerçeveyi benimsemekle birlikte İslâm düşüncesinde ahlâk meselesini çok çeşitli isimler üzerinden ele alması bakımından meseleyi genişçe ele alan ilk önemli eserdir.

6 Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: S.P.C.K., 1953).

İlk yayınlanma tarihi Donaldson'un kitabı kadar eski olmakla birlikte (1959), daha ziyade 2002'de gözden geçirilmiş yeni baskısıyla pek çok kişinin malumu haline gelen, Toshihiko Izutsu'nun, ilk adıyla *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*[7], yeni baskıdaki ismiyle *Ethico&Religious Concepts in the Quran*[8] eseri, ahlâk kavramlarını analitik bir yaklaşımla ele alması bakımından dikkate değerdir. Izutsu bu eserde, *cömertlik, cesaret, sadakat, dürüstlük, sabır* gibi İslâm öncesi Arap dünyasında değer olarak kabul edilen erdemlerin İslâm sonrası döneme aktarımına değinmesi yanında, dinî-ahlâkî tabiattaki *sâlih, birr, fesad, ma'ruf ve münker, hayr ve şer, tayyib ve kabîh* gibi kavramları analiz etmektedir. Ahlâkı kavramsal analiz düzeyinde inceleme yaklaşımının, günümüze değin süren bir eksiklik olduğu düşünüldüğünde bu eserin önemi ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar yazarın gayesi felsefî bir araştırma yapmak olmasa da, söz konusu ahlâkî kavramların tarihî-kültürel-dinî bağlamlarına değiniyor olması son derece dikkat çekicidir.

1984 yılında Fazlurrahman tarafından yazılan *Encyclopaedia of Iranica*'nın "ahlâk" maddesini de burada zikredebiliriz. Fazlurrahman maddeye "Kur'anî ahlâk" ile başlayıp sırasıyla İbnü'l Mukaffa tarafından yapılan ilk tercümeleri ve siyasetnameleri kısaca belirtmektedir. Kelâm merkezli ahlâk düşüncesine değinirken Fazlurrahman'ın, De Boer'in de yukarıda zikrettiğimiz iddiasına benzer tespiti dikkat çekicidir: Yazara göre kelâmî düşünce, ahlâka dair düşünceyi ve hatta hukuk düşüncesini hiç etkilememiş, insan davranışını etkilemek bakımından onun hiçbir sonucu olmamış, tamamen şeklî *(formal)* tartışma düzeyinde kalmıştır. Fazlurrahman bu bakımdan kelâmî ahlâkın tam karşısına tasavvufî ahlâkı yerleştirmekte, tasavvufî ahlâkî öğretinin bugün dahi halk yaşayışı üzerinde etkisinin devam ettiğini iddia etmektedir. Yazar daha sonra, önceki eserlerdeki tasnifi takip ederek Yunan etkisiyle oluştuğunu belirttiği felsefî ahlâk bahsine geçmekte, tercümeyle Arapçaya aktarılan Platon, Aristoteles ve Galen'e ait kaynakları zikretmektedir. De Boer gibi Platoncu dörtlü erdem şemasının yaygın şekilde kabulüne dikkat çeken müellif, sırasıyla Kindî, İbn Miskeveyh, Gazzâlî, Tûsî ve Devvânî'yi ele almasının yanısıra farklı olarak Hüseyin Vâiz el-Kaşifî ve Adudiddîn el-Îcî'ye de değinmektedir.[9]

7 Toshihiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* (Tokyo, 1959). Türkçesi: Kuran'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013).

8 Izutsu, *Ethico&Religious Concepts in the Quran* (London: McGill-Queen's University Press, 2002).

9 http://www.iranicaonline.org/articles/aklaq-ethics-plural-form-of-koloq-inborn-character-moral-character-moral-virtue (16.01.2014)

İslâm ahlâk düşüncesine dair en meşhur oryantalist kaynaklardan birisi, George F. Hourani'nin *Reason and Tradition in Islamic Ethics* kitabıdır.[10] Bu eserin önemi ilk olarak, yazarın eserin girişinde yer verdiği yazar tarafından kaleme alınmış, İslâm ahlâk düşüncesini anlamak ve yorumlamak hususunda özel bir perspektif teklif eden yazılarından kaynaklanmaktadır. Hourani, kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi farklı alanların içinde değerlendirilebilecek şahıs ve problemlere değinen ahlâka ilişkin on sekiz makalesini bu kitapta topladığı için, bir anlamda bütün bu makalelerin topluca nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda bir giriş yapma ihtiyacı duymuş olmalıdır. Hourani, ahlâka dair bir genel bakış *(conspectus)* ortaya koymadan önce, kelâm ve felsefenin kronolojik gelişimine değinen bir metin sunmaktadır. Bu metinde, Mûtezile kelâmının doğuşu ve Eş'arî kelâmıyla temel çatışma noktalarına çok kısaca temas ettikten sonra felsefenin doğuşuna değinmekte, ardından kelâm ve felsefenin ilişki içine girmeye başladığı dönemleri, Endülüs felsefesini, Latin ve İbranî tercümeler ile müteahhirîn felsefesini kısaca özetlemektedir.

Klâsik İslâm düşüncesinde ahlâka dair bir inceleme taslağı sunma iddiasında olan bölümde Hourani, şöyle bir tasnif yapmaktadır: (*i*) Normatif dinî ahlâk; (*ii*) Normatif seküler ahlâk; (*iii*) Dinî gelenek içinde ahlâkî analiz; (*iv*) Filozofların ahlâkî analizi.[11]

Hourani'nin tasnifi Muhammed Arkoun tarafından da benimsenmiştir.[12] Bu tasnifin bir başka önemi, bazı Türkçe kaynaklarda da söz konusu tasnifin etkisinin yoğun olarak görülmesidir.[13] Sonraki bölümde Hourani, Kur'an'ın ahlâkî önermelerine ilişkin olarak, bazı kavramlar ve temel ahlâk problemleri üzerinden bir değerlendirme sunmaktadır. Diğer bölümlerde ise Aristoteles, Mûtezile, Eş'arî, İbn Sînâ, İbn Hazm, İbn Rüşd gibi isimlerin ahlâk anlayışlarına dair makalelerini sıralamaktadır.

Donaldson ve Hourani'den sonra, İslâm ahlâk geleneğinin muhtelif cepheleri ve hukukî dallarının ele alındığı Giorgio Levi Della Vide Biennial Konferansı'nın 1983'te gerçekleşen dokuzuncusuna ait metnini zikretmek

10 George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1985).

11 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 15.

12 Muhammed Arkoun, *L'Islam, Morale et Politique* (Paris, 1986).

13 Buna Türkçe çalışmalar bölümünde değinilecektir.

gerekir.[14] Bundan başka 1900'lü yılların sonlarına doğru Peter Antes'in[15] *Ethik und Politik im Islam* kitabı yayımlanmıştır. Fazlaca hacimli olmayan bu eserde Kur'an ve hadis kaynaklı ahlâktan söz edilmekte, ayrıca müstakil bölümler olarak şahsî, menzilî ve medenî ahlâk konu edildikten sonra âdâb literatürüne değinilmektedir.

1991'de Macid Fahri'nin, alanda büyük oranda dikkat çeken ve etkisi olan eseri *Ethical Theories in Islam*[16] yayımlanmıştır. Dört bölümden oluşan kitabın ilk bölümü, Kur'an ve hadis kaynaklı ahlâkî prensiplere ayrılırken; ikinci bölüm "teolojik ahlâk" başlığı altında ahlâkî akılcılığı, yani Mûtezile-Eş'arî karşıtlığını ele almaktadır. Üçüncü bölümde ise "felsefî ahlâk"ı ele alan Fahri, bölümün başında Yunan kaynaklarına değindikten sonra Kindî, Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Yahya b. Adî, İbn Miskeveyh, Nasîruddin Tûsî ve Celâleddin Devvânî'nin ahlâk görüşlerini ortaya koymaktadır. Fahri "dinî ahlâk" adını verdiği son bölümde Mâverdî, İbn Hazm, Ragıb el-Isfahanî, Fahreddin Râzî ve Gazzâlî'nin ahlâkını ele almaktadır.

Fahri'nin "Kur'an-hadis kaynaklı ahlâk, teolojik ahlâk, felsefî ahlâk ve dinî ahlâk" şeklindeki dörtlü tasnifi, önceki tasniflerdeki sıralamayı esas almakla birlikte onlara ek sayılabilecek bazı problemleri barındırmakta ve bu problemleri, Türkçeye tercüme edilerek ilahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması nedeniyle Türkçe çalışmalara da aktarmaktadır. Bunlardan en öne çıkanı şüphesiz, yazarın "dinî ahlâk" adıyla belirlediği bölümdür. Mâverdî, Gazzâlî gibi isimlerin ahlâk anlayışlarını konu edindiği bu bölümde yazar, "dinî olan" ve "dinî olmayan" kriterinin ne olduğunu, sözgelimi İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışının neden "dinî olmayan" kabul edilmesi gerektiğini belirsiz bırakmıştır. Fahri, dinî ahlâk eserlerinin "İslâm ahlâk ruhunu ortaya çıkarma temayülü" taşıdıklarını belirtse de, -Mûtezilî eserleri bu kategoride saymama nedenine kısaca değinmekle beraber- diğer türdeki eserlerin "bu ruhu" neden taşımadıklarını izah etmemektedir.

Fahri'nin kitabı, muhtelif akademisyenlerin şiddetli eleştirilerine maruz kalmıştır.[17] Yazar bu eleştirilerden bazılarına ikinci baskının önsözün-

14 R. G. Hovannisian, *Ethics in Islam* (Malibu, 1985).

15 Peter Antes, *Ethik und Politik im Islam* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1982).

16 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991). Türkçesi: İslam Ahlâk Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, (İstanbul, Litera Yayınları, 2004)

17 Dimitri Gutas, "Ethical Theories in Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 117/1 (1997), s. 171.

de cevap vermeye çalışsa da, cevaplarının bazıları ayrıca eleştiri çekecek nitelikte görünmektedir. Sözgelimi Fahri, Devvânî sonrasını kitabına almayışını, "15. yüzyıl sonrası literatürde İslâm ahlâk bilgimize önemli ölçüde katkı sağlayacak bir ahlâk eseri bulunmayışı"na bağlamakta; sûfî ahlâkı ihmal ettiği eleştirisini ise "sûfî düşüncede teorik unsurların genel olarak önemsiz olduğu" şeklinde cevaplamaktadır.[18] Bütün bu eleştirilere rağmen Macid Fahri'nin kitabı neredeyse günümüze kadar ilahiyat fakültelerindeki Ahlâk Felsefesi ve İslâm Ahlâk Düşüncesi derslerinde okutulan temel kaynaklardan biri olmuş ve kendisinden sonra Türkçe yazılan ahlâka dair monografik çalışmaların konularının seçiminde büyük oranda belirleyici bir işlev görmüştür. Ayrıca Fahri'nin ahlâk yaklaşımlarına dair söz konusu tasnifi, Türkçe olarak ahlâka dair kaleme alınan giriş, tarih kitapları, monografik kitaplar ve tezlerde benimsenerek aktarılagelmiştir.[19]

Netice olarak İslâm ahlâk düşüncesine giriş ve İslâm ahlâk düşüncesinin tarihi mahiyetinde olan ilk eserlerin, hem çizdikleri çerçeve hem de literatürü tasnifleri bakımından belli bir çizgiyi takip ettiklerini söyleyebiliriz. Cahiliye dönemi ahlâkı tasviriyle başlayan klasik anlatım, Kur'an ve hadislerin sunduğu malzeme zikredilerek devam etmekte ve bu malzeme "Kur'anî ahlâk", "normatif-dinî ahlâk", "Kur'an ve hadis kaynaklı" ahlâk gibi isimler altında tasnif edilmektedir. Sonrasında, bilhassa Mûtezile gibi kelâmî ekollerin gelişimi üzerinden doktrinel bir süreç çizilmekte, bu ekoller arasındaki tartışmalar "teolojik ahlâk", "kelâmî ahlâk" gibi isimlendirmelerle ifade edilmektedir. Sürecin bir devamı olarak hemen her oryantalist kaynak, tercüme-

18 Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri.*

19 Bu sayılanlar dışında konuya dair genel bir çerçeve sunmaya çalışan makale hacminde, İngilizce olarak kaleme alınmış diğer bazı çalışmalar da mevcuttur. Charles Butterworth'ün "Ethics in Medieval Islamic Philosophy" (*The Journal of Religious Studies*, 11 (1983) - s. 224-239) ve "Medieval Islamic Philosophy and Virtue of Ethics" (*Arabica*, 34/2 (1987) - s. 221-250) makaleleri, George Makdisi, "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine",(G. Makdisi, *Religion Law and Learning in Classical Islam* içinde, Great Britain, Galliard, 1991a), Daniel H. Frank'in *History of Islamic Philosophy* için yazdığı ahlâk bölümü, Ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman, London: Routledge and Kegan Paul, 1996, I), Ataullah Sıddıki'nin, "Ethics in Islam - Key Concepts and Contemporary Challenges"i (*The Journal of Moral Education*, 26/4 (1997) - s. 423-431), Mohd Nasir Ömer'in, "Ethics in Islam: A Critical Survey" (*İslâmiyyat* 32 (2010): s. 157-171) ve "Ethics in Islam: A Brief Survey" (*The Social Sciences*, 8/5 (2013) - 387-392) makaleleri, Mohsen Javadi'nin "Moral Epistemology in Islamic Theology" makalesi (*Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy*, 10 (2008) - s. 207-214) ve Abdurrezzak Abdulahi Haşi'nin, "Islamic Ethics: An Outline of Its Principles and Scope" makalesi (*Revelation and Science: Inter-Disciplinary Journal of Intellectual Revival*, 1/3 (2011)) bunlar arasında sayılabilir.

lerin önemine dikkat çekmekte, hangi ahlâk eserlerinin Arapçaya aktarıldığına dair genel bir bilgi verdikten sonra "felsefî ahlâk" adıyla bu tercümeler sonrası İslâm filozoflarınca kaleme alınan ahlâk literatürünü işlemektedir. Genel olarak Kindî ile başlayıp Tûsî ile sonlandırılan klasik anlatı, bazı oryantalist eserlerde Kınalızâde'ye kadar genişletilmekte, ancak kabaca aynı isimler üzerinden şekillenmektedir. Oryantalist eserlerin çizdiği şemadaki genel eğilim, tercümeler dönemini zikrettikten sonra felsefî ahlâka paralel olarak hikemiyât literatürünü konu edinmek ve buradan hareketle âdâb literatürüne geçiş yapmak şeklindedir. Mâverdî'nin şahsında anlatılagelmesi neredeyse klasikleşmiş diyebileceğimiz âdâb literatürü, kimi oryantalistlerce tasavvuf literatürüyle de birleştirilmek suretiyle "dinî ahlâk" yahut "sufî ahlâk" tasnifiyle sunulmaktadır. "Sûfî ahlâk" başlığı altında ise Gazzâlî, zikredilen olmazsa olmaz isimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek ilk ansiklopedi eserleri, gerek ilk müstakil kaynaklarda çizilen bu çerçevenin önemi, hem bundan sonraki çalışmalarda ele alınacak isim ve perspektifleri etkilemesi hem de Türkçe eserler üzerinde -bilhassa tasnifleri bakımından- büyük oranda belirleyici olmalarıdır.

Filozof veya Konu Merkezli Çalışmalar

Oryantalist çalışmalar içinde tek bir İslâm filozofunu yahut ahlâk felsefesine ilişkin tek bir problemi merkeze almak suretiyle İslâm ahlâk düşüncesini inceleyenler de bulunmaktadır. Muhammed Arkoun'un, İbn Miskeveyh ahlâkına dair en temel kaynaklardan biri olma vasfını sürdüren *L'humanisme Arabe au IVe-Xe siecle : Miskawayh philosophe et historien* kitabını bunların ilk örneklerinden biri olarak zikredebiliriz.[20] Arkoun bu eserinde, İbn Miskeveyh'in eserlerini, eserlerinde istifade ettiği kaynakları ve bazı ahlâk kavramlarının filozofun düşüncesindeki yerini ele almaktadır. Arkoun ayrıca, *Tehzîbu'l-ahlâk*'ı Fransızca'ya çevirmesi[21] ve *İslâm Ansiklopedisi*'nin İbn Miskeveyh maddesinin de yazarı olması bakımından İbn Miskeveyh'e dair çalışmalarda müracaat edilecek ilk isimlerden biridir.[22]

20 Muhammed Arkoun, *L'humanisme Arabe au IVe-Xe siecle : Miskawayh philosophe et historien* (Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1982).

21 Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh, *Traite d'ethique : Tahdib al-ahlaq wa tathir al-a'raq* (Damas: Institut Français de Damas, 1969).

22 Constantine Zurayk'ın 1966'da *Tehzîbü'l-ahlâk*'ın kritikli neşrini yayımlayıp 1968'de de aynı eseri *The Refinement of Character* adıyla İngilizce'ye tercüme ettiği burada zikredilebilir.

Fârâbî'nin ahlâk felsefesi hakkındaki kaynaklardan bir kısmı, filozofun siyaset görüşüne dair belli bir yaklaşımın etkisinde kalmış eserlerdir. Bu yaklaşım Fârâbî düşüncesini, Leo Strauss tarafından geliştirilip öğrencileri tarafından devam ettirilen bâtınî okuma tarzına göre yorumlamaktadır. Strauss 1952'de yayınladığı *Persecution and the Art of Writing* eserinde, bazı önemli yazarların, hem dönemlerindeki halk veya yönetim merkezli karşıt gücün saldırısından korunmak hem de felsefeyi söz konusu kesimlerin fesadından uzak tutarak elit bir faaliyet olarak muhafaza etmek amacıyla özel bir yazım tarzı benimsediklerini ileri sürer. Bu yazım tarzında ikili bir yöntem benimsenerek hakikat, halka yönelik ve filozoflara yönelik olmak üzere iki biçimde ifade edilir. İlkinde hakikat bâtındadır, tepki çekmemek için genel kabul görebilecek fikirlerle üstü örtülmüştür, bunun altındaki hakikati ancak batınî okuma metodunun farkında olanlar görebilir. Strauss, Fârâbî'nin de Platon gibi böyle bir yazım tarzını benimsediğini ileri sürer. Strauss'un bu yaklaşımını benimsemiş olan öğrencisi Muhsin Mehdî, Fârâbî'ye ait *Kitâbu'l-mille, Felsefetu Aristutalis, Felsefetu Eflatun, Tahsilu's-saade, Kitâbu'l-hurûf* eserlerini neşretmiştir. Mehdî'nin söz konusu neşirlere yazdığı giriş yazıları, bu yaklaşımın izlerinin takip edilebileceği metinler olarak önemlidir. Mutluluk kavramını ele aldığı için bir ahlâk felsefesi incelemesi olarak da değerlendirilebilecek *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* eseri[23] de, Muhsin Mehdî'nin öğrencisi Miriam Galston tarafından kaleme alınmış ve meseleler, yine bâtınî okuma perspektifinden ele alınmıştır.

Fârâbî'nin ahlâka dair eserlerini neşredenlerden bir diğeri Richard Walzer'ın, *Medînetü'l-fâzıla* neşrine[24] eklediği önsöz ve şerhi de, Fârâbî'nin ahlâk felsefesine dair kaynaklardan biri olarak kabul edilebilir. Fârâbî'nin ahlâka dair diğer bazı eserlerinin nâşirleri olan Fevzi Neccar[25] ve Douglas Dunlop'u[26] da, neşirlerine yazdıkları mukaddimeler bağlamında zikredebiliriz.

23 Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (New Jersey: Princeton University Press, 1990).

24 Ed. Richard Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State (Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ârâu Ehli'l-Medina Al-Fadıla) : A Revised Text With Introduction, Translation and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

25 Fârâbî, *Kitâbu's-siyaseti'l-medeniyye*, thk. Fevzi Mıtrî Neccâr (Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1993); *Fusûl müntezea*, thk. Fevzi Mitri Neccâr (Beytur: Dâru'l-maşrık, 1986).

26 Fârâbî, *The Fusul Al-Madani of al-Farabi*, thk. D. M. Dunlop (Cambridge: Cambridge University, 1961).

İslâm ahlâk düşüncesi söz konusu olduğunda öne çıkan düşünürlerden biri olan Gazzâlî hakkında da muhtelif çalışmalar bulunmaktadır. Muhammed Ahmed Şerif'in *Ghazali's Theory of Virtue*[27] eseri ilklerden biri olarak önemlidir. Bunun dışında Muhammed Ebu'l-Kasım[28] ve M. Umaruddin'in[29] İngilizce olarak kaleme alınmış çalışmaları, Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesini felsefî düzeyde inceleyen eserler olarak zikredilebilir. M. Emin Abdullah'ın *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali&Kant* eseri[30] ise Gazzâlî ve Kant'ın ahlâk düşüncelerini beraberce ele alan bir eser olarak dikkat çekicidir.

Fahreddin Râzî'nin ahlâk felsefesini, filozofun kitapları çerçevesinde bölüm bölüm ele alan bir çalışma olan Ayman Shihadeh'in *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi* eseri de, yakın dönemde yayımlanmış filozof merkezli ahlâk çalışmalarından biri olarak zikredilmelidir.[31]

İslâm ahlâk düşüncesini konu merkezli olarak ele alan çalışmalardan bir kısmı, kelâm ekollerinin, bilhassa Mûtezile'nin ahlâk anlayışını konu edinmişlerdir. Amyn B. Sajoo'nun *Muslim Ethics: Emerging Vistas* adlı eseri[32] ile, Sophia Vasalou'nun ödüllü eseri *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*[33] böyle çalışmalardandır. Vasalou'nun, zikredilen eserinde Mûtezile'nin ahlâk düşüncesini bir ahlâk felsefesi tartışmasından ziyade kelâm tartışması olarak değerlendirdiğini ve çalışmasını bu çerçevede kaleme aldığını söylemekte fayda vardır.

Mûtezilî ahlâk anlayışını konu edinen çalışmalar arasında birçoğunun spesifik olarak Kadı Abdülcebbar üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. George F. Hourani[34] ve Margaretha T. Heemskerk'in[35] çalışmaları bunun

27 Muhammed Şerif, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany, Sunny Press, 1975).
28 Muhammad Ebu'l-Kasım, *The Ethics of Al-Ghazali* (Malaysia, 1975).
29 M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, Sh. Muhammad Ashraf (Lahore, 1982).
30 M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali&Kant* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992).
31 Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi* (Leiden: Brill, 2006).
32 Amyn B. Sajoo, Muslim Ethics: Emerging Vistas. (I. B. Tauris, 2004).
33 Sophia Vasalou, Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics (UK: Princeton University Press, 2008).
34 George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971).
35 Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology, Abdu'l-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice* (Leiden: Brill, 2000).

örnekleri olarak gösterilebilir. Hourani ayrıca, Mûtezilî ahlâk anlayışına dair makale hacminde muhtelif çalışmalar da[36] kaleme almıştır.

Konu merkezli çalışmalardan biri olarak Mariam al-Attar'ın *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*[37] kitabı, ilahî buyruk ahlâkı (*divine command ethics*) teorisi bağlamında Mûtezile'nin ahlâk görüşünü tartışmaktadır. al-Attar'ın, Kadı Abdülcebbar'ın ahlâk anlayışına dair hazırladığı doktora tezi olan bu kitabın başlarında, İslâm ahlâk düşüncesine dair kelâm ve felsefeyi içeren bir ahlâk tarihi verilmiş olması da ayrıca önemi haizdir.

İslâm ahlâk düşüncesi çerçevesinde uygulamalı ahlâk alanına dair yazılmış oryantalist eserler de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları, edebü't-tabîb tarzı eserlere yazılmış Martin Levey'in *Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhawi's Practical Ethics of the Physician*[38] gibi incelemeler olmakla birlikte bazıları da doğrudan konunun araştırılmasına yöneliktir. Abdulaziz Sachedina'nın, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*[39] isimli eseri buna örnek verilebilir. Virginia Üniversitesi'nde ahlâk profesörü olan yazar bu kitabında doğum, ölüm, organ bağışı gibi konular çerçevesinde İslâmî biyomedikal ahlâkı ele almaktadır. Beyin ölümü, kan ve süt donörlüğü gibi modern konuların da yer alması bakımından bu çalışma dikkate değerdir. Benzer bir eser, Vardit Rispler-Chaim'in *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century* kitabıdır.[40] Bu eserde de organ nakli, kozmetik ameliyatlar, doktor-hasta ilişkileri, AIDS, ötenazi gibi konular işlenmektedir.

Fıkıh araştırmaları bağlamında İslâm ahlâkını ele alan kitaplar da mevcuttur. Baber Johansen'in *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical*

36 Bu makalelerden bazılarının Türkçe çevirileri şöyledir: George F. Hourani, "Cüveyni'nin Mu'tezilî Ahlâkı Eleştirisi", çev. Burhaneddin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1991), s. 213-225; George F. Hourani, "Mutezilî Ahlâk Kelâmında İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Tabula Rasa*, 5 (2002), s. 207-220.

37 Mariam al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (New York: Routledge, 2010).

38 Martin Levey, Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhawi's Practical Ethics of the Physician (Philadelphia: The American Philosophical Society Independence Square, 1967).

39 Abdulaziz Sachedina, Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application (Oxford: Oxford University Press, 2009).

40 Vardit Rispler-Chaim, Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century (Leiden: Brill, 1993).

Norms in the Muslim Fiqh kitabı bunun bir örneği olarak verilebilir.[41] Bu kitap, hukukî düzenlemelerde gözetilen ahlâk-hukuk ilişkisini incelemektedir.

Filozof veya konu merkezli oryantalist eserlerde ortaya çıkan manzara, bu tür eserlerin de henüz tasvirî aşamada olduğudur. Filozofların görüşlerinin aktarımı şeklinde olan genel metodun, filozofların ahlâk anlayışlarını analiz eden çalışmalara dönüşmesi zamanla gerçekleşecek gibi görünmektedir. Dikkat çeken bir başka husus, konu merkezli çalışmalar bakımından oryantalist eserlerin Mûtezilî ahlâk anlayışına özel bir ilgi gösteriyor olmasıdır. Kadı Abdülcebbar'ın yahut genel olarak Mûtezile ekolünün ahlâka dair görüşlerinin, diğer konulara göre daha fazla rağbet görmesi, meselenin din-ahlâk problemi üzerinden okunmaya müsait oluşuna bağlanabilir. Bir başka ifadeyle oryantalistlerin, Mûtezile'nin ahlâka dair fikirlerini din-felsefe çatışmasının bir örneği olarak görmeleri nedeniyle konuya bu kadar çok ilgi duydukları varsayılabilir.

Makaleler

İslâm ahlâk düşüncesine dair oryantalist müelliflerce yazılmış makaleler, kitap teliflerine göre nisbeten daha analitik incelemeler barındırmaktadır. Genel olarak tek bir filozofun ahlâk görüşlerine odaklanan bu makalelerden bazıları burada zikredilebilir.

Tehzîbü'l-ahlâk'ın neşrini de yapmış olan Mor Severius Efram Barsaum'un Yahyâ b. Adî ahlâkına dair makalesi,[42] Lenn Evan Goodman'ın Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî'nin hem genel felsefesine hem de ahlâk anlayışına dair makaleleri[43] dikkat çekicidir. Therese-Anne Druart'ın Kindî ve Râzî'nin ahlâk düşüncesine dair makaleleri[44] önemlidir. Aynı müellifin

41 Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden: Brill, 1999).

42 Mar Severius Afram Barsaum, "Yahya ibn Adi's Treatise on Character Training", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1 (tarihyok), s. 59-129.

43 Lenn Evan Goodman, "The Epicurean Ethics of Muhammad Ibn Zakariya al-Razi", *Studia Islamica*, 34 (1971), s. 5-26; Lenn E. Goodman, "Râzî's Myth of the Fall of the Soul: its Function in his Philosophy", *Essays on Islamic Philosophy and Science* içinde, ed. George F. Hourani (Albany: State University New York Press, 1975), s. 29-39; "Razi's Psychology", *Philosophical Forum*, 4 (1972), s. 26-48.

44 Therese-Anne Druart, "The Ethics of al-Razi (865-925?)", *Medieval Philosophy and Theology*, 6/1 (1997), s. 47-73; "Al-Razi's Conception of the Soul", *Medieval Philosophy and Theology*, 5/2 (1996), s. 245-265.

bilhassa Fârâbî ahlâkına ilişkin makaleleri[45], son derece derin analizler içermesi bakımından Fârâbî literatüründe önemli bir yere sahiptir. Macid Fahri'nin İbn Miskeveyh'in ahlâk düşüncesine dair makalelerini de[46] burada zikretmek gereklidir.

Gazzâlî, oryantalist literatürde, kendisinin ahlâk düşüncesine dair en fazla makale kaleme alınan düşünürlerden biridir. Nicholas Heer,[47] George Hourani[48] ve Michael Marmura'nın makaleleri bu çalışmalardan önde gelenleridir. Âmirî'ye ilişkin olarak Ghorab'ın makalesi[49] temel bir başvuru kaynağıdır.

Arapça Çalışmalar

Arapça'da İslâm ahlâk düşüncesine dair ikincil kaynak olarak değerlendirilebilecek pek çok eser mevcut olmakla birlikte, bazılarının iddialı başlıklarının aksine içerik yönünden pek zengin olmadığı yahut birbirinin tekrarı olduğu göze çarpmaktadır. Yine de Arapça literatürde konuya ilişkin kapsamlı veya sınırlı olmak üzere pek çok nitelikli eserle karşılaşılmaktadır. Ahmed Mahmud Subhi'nin el-Felsefetü'l-ahlâkıyye fi'l-fikri'l-İslâmî el-akliyyûn ve'z-zevkıyyûn evu'n-nazar ve'l-amel,[50] İslâm ahlâk düşüncesine dair Arapça'daki en kapsamlı kitaplardan biridir. Eserde "akliyyûn" olarak ifade edilen Mûtezile'nin ahlâka dair görüşleri ile "zevkiyyûn" olarak ifade edilen mutasavvıfların ahlâk anlayışlarına ayrı ayrı değinilmektedir. Dolayısıyla kitapta irade, iman-amel ilişkisi, hayr-şer meselesi, aslah fiil gibi kelâm ilmi içerisinde tartışılan ahlâk problemleri yanında; tecrübe, mürid

45 Therese-Anne Druart, "Al-Fārābī on the Practical and Speculative Aspects of Ethics", *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Ed. B. Carlos Bazan vdğr. (Ottova, 1995), s. 476-485; "Al-Fārābī, Ethics and First Intelligibles", *Documents Etudi Sulla Tradizione Filozofica Medieval*, 8 (1997), s. 403-423.

46 Macid Fahri, "The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics", *Studia Islamica*, 42 (1975), s. 39-57; "Justice in Islamic Philosophical Ethics: Miskawayh's Mediating Contribution", *Journal of Religious Ethics*, 3/2 (1975), s. 243-254.

47 Nicholas Heer, "Moral Deliberation in al-Ghazali's Ihya Ulum al-Din", Ed. Parwiz Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan Books, 1981), s. 163-176.

48 George Hourani ve Michael Marmura da Gazzâlî ahlâkına dair yazanlardandır. Hourani, "Ghazali on the Ethics of Action", *JAOS*, 96 (1976); Marmura, "Ghazali on Ethical Premises", *TPF*, 1 (1969).

49 A. A. Ghorab, "The Greek Commentators on Aristotle Quoted in Al-Amiri's As-Saada Wa'l-Is'ad", Ed. S. M. Stern - Albert Hourani - Vivian Brown, *Islamic Philosophy and The Classical Tradition* (Oxford: Bruno Cassirer, 1972): s. 77-88.

50 Ahmed Mahmut Subhi, *el-Felsefetü'l-ahlâkıyye fi'l-fikri'l-İslâmi el-akliyyûn ve'z-zevkıyyûn evu'n-nazar ve'l-amel* (Mısır: Dâru'l-ma'ârif, 1969).

için şeyhin lüzûmu, nefsin arındırılması, tevbe, niyet gibi tasavvufî meselelere de değinilmektedir. Bununla beraber İbn Arabî, Ebu Yezid el-Bestâmî, Hallâc, Sühreverdî gibi mutasavvıfların yanı sıra İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh gibi düşünürlerden de ayrıca bahsedilmektedir.

Câbirî'nin *el-Aklu'l-ahlâkiyyi'l-Arabî* eseri[51] son dönemlerde yayımlanmış dikkate şâyân çalışmalardan biridir. Yunan etkisi, mutluluk ahlâkı, sûfî ahlâkı gibi farklı vecheleri ele almakla birlikte, meseleyi aktarmaktan ziyade belli bir perspektiften değerlendirmesi bakımından önemli görünmektedir.

Naci Tıkrîti'nin *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye: el-Eflâtuniyye inde müfekkiri'l-İslâmî* eseri[52] kaynak meselesine eğilmesi bakımından son derece mühim bir çalışmadır. Tıkrîti bu eserde, "İslâm âleminde İslâmî olmayan Eflatuncu okullar" olan Sâbie, Berâhime gibi ekolleri müstakil bir başlık altında incelemekte; daha sonra Eflatuncu fikirlerin intikal yollarını araştırmaktadır. Çalışmanın bundan sonrasında ise İslâm düşünürleri üzerindeki Platon etkisi analiz edilmeye çalışılmaktadır. Kindî, Sicistânî ve Meşşâî okullarına mensup düşünürleri tek tek ele alan Tıkrîtî, diğer ana başlıkta ise Şiî-İsmâilî düşünürler üzerindeki Eflâtun etkisini konu edinmektedir. Fıkıh, kelâm, tasavvuf ekolleri üzerindeki etkiyi de konu edinen Tıkrıtî, beş yüz küsur sayfalık hacimli çalışmasını böylece tamamlamaktadır. Her bir ekol ve düşünür için derinlemesine değerlendirme ve tespitler içermese de meseleyi böylesine kapsamlı işlemesi bakımından Tıkrıtî'nin çalışması dikkate değerdir.

Muhammed Abdullah Draz'ın Fransızca aslı (*La Morale du Koran*, Press Universitaire, Paris) 1950'de yazıldıktan sonra Arapça'ya çevrilen eseri *Kur'ân Ahlâkı*, şöyle bir alt başlık taşımaktadır: "Kur'ân-ı Kerîm'den çıkan şekliyle ve öteki eski ve modern nazariyelerle karşılaştırmalı olarak". Kitap, böyle bir iddia taşıması bakımından diğerlerinden farklıdır. Kitabın içeriğine bakıldığında, müellifin meseleyi teorik ve pratik olmak üzere iki temel kısımda ele aldığı görülmektedir. Teorik vechede dikkati çeken, filozofun meseleyi ele alış tarzı üzerindeki belirgin Kant ve vazife ahlâkı etkisidir. Öyle ki eser, yükümlülük bahsiyle başlamakta, sorumluluk, müeyyide bahisleriyle devam etmekte ve teorik kısım niyet ve gayret bölümleriyle

51 Muhammed Abid Cabiri, *el-Aklü'l-ahlâkiyyi'l-Arabi: Dirase tahliliyye nakdiyye li-nazmi'l-kayyim fi's-sekâfeti'l-Arabiyye* (Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001). Türkçesi: Arap Ahlâkî Aklı : Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma, çev. Muhammed Çelik, (İstanbul: Mana Yayınları, 2015).

52 Naci Tıkrîti, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye: el-Eflâtuniyye inde müfekkiri'l İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1986).

sona ermektedir. Amelî kısımda ise ferdî-ailevî ve sosyal ahlâk ile devlet ahlâkı, erdemler çerçevesinde işlenmektedir. Kitabın en son bölümü ise dinî ahlâk adını taşımakta ve konular tevbe, itaat, rahmetten ümidini kesmeme gibi başlıklar altında incelenmektedir. Doğrusu bu son bölüm şaşırtıcıdır. Kitabın adının Kur'an ahlâkı olmasına rağmen "dinî ahlâk" adıyla diğer bütün bölümlerden ayrı bir bölüm olması ilginçtir.

Abdülemir Şemseddin'in *el-Fikrü't-terbevî* serisi, muhtelif filozofların, eğitim felsefesi bağlamında ahlâkî görüşlerini ele alması bakımından önemlidir. Bu seride İbn Sînâ,[53] İhvân-ı Safâ,[54] İbn Cemaa,[55] İbn Haldun,[56] İbn Tufeyl,[57] İbnü'l-Mukaffâ[58] ve Gazzâlî[59] gibi filozoflar müstakil eserlerde konu edilmektedir. Yazar, İbn Sînâ kitabında, filozofun amelî felsefesini, siyaset düşüncesini ve ahlâk eğitimine dair görüşlerini ayrı başlıklar altında ele almaktadır. Serinin bir başka cildi, Gazzâlî'ye dair çalışmada hoca âdâbı, öğrenci âdâbı gibi bahisler yer alsa da amelî düşünceye bir bütün olarak değindiği yerler de olduğu için ahlâk felsefesi bakımından dikkate alınmaya değer bir kitap gibi görünmektedir. Bir başka cilt İbn Haldun ve İbn Ezrak'a, bir diğeri İbn Tufeyl'e, bir başkası ise İhvân-ı Safâ'ya dairdir. İhvân-ı Safâ hakkında kitap hacminde başka bir çalışma olmadığı düşünüldüğünde, bu çalışmanın önemi ortaya çıkacaktır.

Ali Zeyʿûr, Arapça ahlâk düşüncesi telifleri yapan birisi olarak literatürde öne çıkan isimlerden biridir. Yazarın *el-Hikmetü'l-ameliyyetü evi'l-ahlâk ve's-siyâse ve't-teâmüliyye*[60] isimli hacimli eserinde ahlâk; nefs, aile, siyaset ve hukuka ilişkin meseleler çerçevesinde kapsamlıca işlenmektedir. Filozofların görüşlerinden de beslenerek yapılan tartışmalardan sonra Kindî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, et-Tevhidî, İbn Ebî Rebîʿ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve Tûsî ayrıca ele alınmaktadır. Yazarın bir başka eseri

53 Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevî inde İbn Sînâ: min hilâli felsefetihi'l-ameliyye* (Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, 1988).

54 Şemseddin, *el-Felsefetü't-terbeviyye inde İhvani's-safa min hilâli resâilihim* (Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, 1988).

55 Şemseddin, *el-Fikrü't-terbevî inde İbn Cemaa* (Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, 1990).

56 Şemseddin, *el-Fikrü't-terbevî inde İbn Haldun ve İbnü'l-Ezrak* (Beyrut: Dâru İkra, 1984).

57 Şemseddin, *el-Fikrü't-terbevî inde İbn Tufeyl* (Beyrut: Dâru İkra, 1984).

58 Şemseddin, *el-Fikrü't-terbevî inde İbni'l-Mukaffa' el-Cahiz Abdülhamid* (Beyrut: Dâru İkra, 1985).

59 Şemseddin, *el-Fikrü't-terbevî inde'l-İmâm el-Gazzâlî* (Beyrut: Dâru İkra, 1985).

60 Ali Zeyʿûr, *el-Hikmetü'l-ameliyyetü evi'l-ahlâk ve's-siyâse ve't-teâmüliyye* (Beyrut: Dârü't-talîa li't-tıbâa ve'n-neşr, 1988).

Meyâdinu'l-akli'l-ameli fi'l-felsefeti'l-İslâmiyyeti'l-müvessia'da[61] ise Kindî'den Tahtavî'ye kadar filozofların ahlâk metinlerinden parçalar yer almaktadır.

Bu sayılanlar dışında Muhammed Arkoun'un *el-İslâm: el-Ahlâk ve's-siyâse*[62] eseri gibi meseleyi genel perspektiften ele alan Arapça kitapların yanında; belli filozofların ahlâk anlayışına odaklanmış çalışmalar da mevcuttur. İbn Sînâ ahlâkına dair Müna Ahmed Muhammed Ebû Zeyd'in *Mefhûmü'l-hayr ve'ş-şer fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâsât mükarene fî fikri İbn Sînâ*[63] eseri buna örnek olabilir. Bu eser özel olarak İbn Sînâ düşüncesinde *hayr* ve *şer* kavramlarına odaklanmış, meseleyi metafizik, kelâmî, kozmolojik boyutlarıyla beraber; İbn Sînâ öncesi felsefî-kelâmî ekollerin fikirleriyle de mukayese etmek suretiyle ayrıntılı olarak ele almıştır. Benzer bir incelemeyi Taha Abdüsselam Hazır ise İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışı hakkında kaleme almıştır.[64]

Türkçe Çalışmalar

Öncü Eserler

Ahlâk literatürünün belirlenmesinde katkıda bulunan temel ve öncü bir eser olması bakımından ilk olarak Bursalı Mehmed Tahir'in *Ahlâk Kitaplarımız* eserini[65] zikretmek gerekir. Bu eser Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olup yüz civarında ahlâk eseri ve müellifi hakkında bilgi vererek İslâm ahlâk düşüncesi literatürüne dair önemli bilgi kaynaklarımızdan birini oluşturmaktadır. Yine Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış (1916-1917) ve Türkçe'de İslâm ahlâk düşüncesi literatüründe karşılaşılabilecek ilk eserlerden biri olan Ahmed Hamdi Akseki'nin *Ahlâk Dersleri* eseri,[66] Harf İnkılâbı'ndan sonra 1968 yılın-

61 Ali Zey'ûr, Meyâdinu'l-akli'l-ameli fi'l-felsefeti'l-İslâmiyyeti'l-müvessia (Beyrut: el-Müessesetü'l-câmia li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî', 2001).

62 Muhammed Arkoun, *el-İslâm: el-Ahlâk ve's-siyâse*, çev. Haşim Salih (Beyrut: Merkez el-İnma'al-Kavm, 1990)

63 Müna Ahmed Muhammed Ebû Zeyd, *Mefhûmü'l-hayr ve'ş-şer fi'l-felsefeti'l-islâmiyye: Dirâsât mükarene fi fikri İbn Sînâ* (Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1991).

64 Taha Abdüsselam Hazır, *es-Saadetü'l-kusva fî felsefeti İbn Miskeveyh ve tariku tahsiluha* (Matbaatü'l-Fecri'l-Cedid, 1991).

65 Bursalı Mehmet Tahir, *Ahlâk Kitaplarımız* (Necm-i İstikbal Matbaası, 1907).

66 Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968); (Orijinali: Ankara: Öğüd Matbaası, 1340-1342).

da Latin alfabesiyle yeniden basılmıştır. 2008'de yeni bir baskısı[67] daha yapılan bu eser, yirmi iki dersten oluşmakta ve vazife, yaptırım, tehzîb-i ahlâk gibi konular ele alınmaktadır. Bu kitapta yazar, ahlâkın değişip değişmeyeceği, irade hürriyeti, ahlâkı güzelleştirme, erdemler gibi felsefî ahlâk problemlerini ele alıp, bunları İslâmî kaynaklar çerçevesinde tartışmaya çalışmakta; söz konusu problemlere dair felsefî yaklaşımları da yeri geldikçe incelemektedir. Ancak eserin tamamında yoğun bir Kant etkisi gözlenmektedir. Bu etkiyi Cafer Sadık Yaran şöyle ifade eder:

> Modern yahut çağdaş felsefî ahlâk diye ayırt edebileceğimiz İslâm felsefî ahlâkını asıl belirleyen ve öncekilerden ayıran ise belirgin bir Kant etkisidir. Bu etki, M. Abdullah Draz'ın *Kur'an Ahlâkı* adlı kitabında da, Ahmet Hamdi Akseki'nin *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı* adlı kitabında da çok belirgin biçimde görülür. Bu kitaplarda kullanılan terimler ya da Ahlâk dili de tasnifler ve tercihler de Kant'ı ve deontolojik etiği yansıtır. Örneğin Akseki ödev kavramını bazı İslâm ilimlerinde alışkın olduğumuz şekilde önce gelenler (mütekaddimun) ve sonrakilere (müteahhirun) göre diye ikiye ayırarak tanımlamakta ve Kant'ı sonra gelenlerin en meşhuru olarak görmektedir. ... Akseki'ye göre İslâm'da ödevin kaynağı dindir. Onun kitabı neredeyse tamamen vazife kavramı ve gereklerine göre bölümlenmiştir. Bu yaklaşım etkisini günümüzde de sürdürmektedir.[68]

Latin alfabesine aktarılıp sadeleştirilerek yeniden basılmış olan bir başka çalışma, Ahmet Naîm tarafından 1913 yılında *Sebîlürreşâd* dergisinde "Felsefe: Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları" adıyla periyodik olarak yayınlanmaya başlanan ve 1923 yılında kitaplaşan eserdir. 1945 yılında Ömer Rıza Doğrul tarafından *İslâm Ahlâkının Esasları* adıyla sadeleştirilip yeniden basılan kitap, 1976 yılında tekrar neşredilmiş[69] ve yakın zamanda 2010 yılında tekrar sadeleştirilerek yayınlanmıştır.[70] Ahmed Naîm eserde, İslâm ahlâkının kaynağı, din-ahlâk ilişkisi, özgür irade ve sorumluluk, aslî günah meselesi bağlamında ahlâkın doğuştan olup olmaması, mükâfat, vazife, akıl-ahlâk ilişkisi gibi ahlâk felsefesinin temel meselelerini, İslâmî perspektiften özet olarak ele almaktadır.

---

67 Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Yasin Yayınevi, 2008).

68 Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), s. 33-34.

69 Ömer Rıza Doğrul, *İslâm Ahlâkının Esasları* (Çığır Yayınları).

70 Ahmed Naîm, *İslâm Ahlâkının Esasları*, sadeleştiren: Recep Kılıç (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

Bir ahlâk düşüncesi tarihi eseri kabul edilebilecek olan Mehmet Ali Aynî'nin *Türk Ahlâkçıları* eseri[71] de, 1939 tarihli bir çalışma olarak öncü niteliktedir. Ahlâk alanında eser vermiş müelliflerin ve eserlerinin tek tek ele alındığı bu çalışmanın girişi, aynı zamanda bir ahlâk düşüncesine giriş kitabı olarak da değerlendirilebilir. Çünkü müellif girişte, eski Türk şiirlerinden alıntılarla İslâm ahlâkı hakkında bilgi vermekte; Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî'den kısaca bahsetmekte; pendnâme ve nasihatnâme gibi farklı türlerdeki ahlâk eserlerini tanıtmakta, aynı zamanda tasavvuf alanının da kaynağı sayılan ahlâka dair bazı eserlere değinmektedir. Yazarın böylece, ahlâk literatürünün farklı örneklerini tanıtmak suretiyle alanın sınırları ve çerçevesi hakkında bir belirleme yapmış olduğu söylenebilir.

Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış literatürü tanımak hususunda bir temel başvuru kaynağı olması bakımından önemli olan, Agah Sırrı Levend'in "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız" makalesi[72], müellifin İstanbul ve Ankara kütüphanelerinde yaptığı araştırmalarda tarayıp fişlediği, basılmış veya yazma halindeki yaklaşık 238 eser hakkında bilgi vermektedir. Yazar öncelikle Arapça, Farsça kaleme alınmış ve bu dillerden tercüme edilmiş eserleri belirtir. Sonra, asıl olarak ele alacağı eserleri sınıflandırmaya çalışır. Bu tasnif şöyledir: a- genel ahlâk, b- siyasetnâmeler, c- nasihatnâmeler, d- mev'ıza yollu eserler, e- ahlâkî güzel sözler, f- fütüvvetnâmeler, g- kâbusnâmeler, h- *Kelile ve Dimne* çevirileri, i- hikâyelerle süslenmiş ahlâkî eserler, j- ahlâkî fıkralar ve hikâyeler, k- atasözleri, l- türlü eserler. Yazar eserler hakkında uzunca veya tasvirî bir bilgi vermemekte, künye bilgileriyle yetinmektedir. Ayrıca müellif, ismi hakkında bilgisi olmasına rağmen bir kitabı bizzat kütüphanede görmüş değilse onu listesine almamış; çalışmasını sadece kütüphanede tesadüf ettikleriyle sınırlı tutmuştur.

Ahlâk düşüncesi kavramlarına dair en erken Türkçe kaynaklardan biri olarak nitelenebilecek olan Ömer Nasuhi Bilmen'in *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi* de,[73] pek çok ahlâk kavramını içermesi bakımından mühimdir. *İbtila, ihtiras, ihtiram, elem, ikbal, ehliyet, tevekkül, hikmet, hamd, şecaat, sıdk, gadâbet, gadr, fitne, fazilet, lezzet* gibi felsefî tazammunları da olan bu kavramlardan her biri için şiirlerden örnekler de verilmiştir. Hâlen dahi kapsamlı bir Türk-

71 Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları* (İstanbul: Marifet Basımevi, 1939).

72 Agah Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten*, 234 (1963), s. 89-115.

73 Ömer Nasuhi Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, 1971).

çe ahlâk sözlüğü olmadığı[74] düşünüldüğünde, bu çalışmanın öncü niteliğinin günümüzde de devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Özel olarak İslâm ahlâk düşünürlerini ve tarihini konu alan Türkçe'deki çalışmalar, İslâm düşüncesine dair çalışmalar gibi fazla geriye gitmemektedir. Genelde doktora ve yüksek lisans tezlerinin kitaplaştırılması şeklinde olan telifler, yaklaşık olarak 80'li yıllardan itibaren raflarda görünmeye başlamıştır. Bunlardan ilk denebilecek bir çalışma Mustafa Çağrıcı tarafından 1982 yılında tamamlanan *Gazzâlî'nin Ahlâk Anlayışı* başlıklı doktora tezidir. Aynı yıl Ensar Neşriyat basımıyla *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı: Nazarî ve Amelî Olarak* başlığıyla kitaplaşan bu eser, doktora düzeyindeki İslâm ahlâk düşüncesi çalışmalarının -tespit edebildiğimiz kadarıyla- ilkidir. Çağrıcı bu kitapta, İslâm öncesi ahlâkı hakkında bilgi verdikten sonra, İslâm ahlâk düşüncesi'nin kaynağı olabilecek Farsça ve Yunanca kaynaklara değinmektedir. Çağrıcı ayrıca kitabının başında ahlâkı, tasavvufî, felsefî ve gelenekçi ahlâk olmak üzere üçe ayırmaktadır. Tasavvufî ahlâk başlığı altında Muhâsibî'nin *er-Riâye*'sinden, Ebû Talib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'undan uzunca bahsetmektedir. Felsefî ahlâk başlığı altında ise İhvân-ı Safâ'nın, Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın ve İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışlarına değinmektedir. Çağrıcı'nın gelenekçi ahlâk olarak örnek verdikleri ise Abdullah b. Mübarek'in, el-Mâverdî'nin ve İbn Hazm'ın ahlâk anlayışlarıdır.[75]

Aslında 1981 yılında Mustafa Çağrıcı tarafından telif edilmiş bir başka eser, *Ahlâkımız* kitabı, Çağrıcı'nın tezinden bir yıl öncedir ancak yapı itibariyle felsefî değildir. Fakat kitabın faziletler bölümünde sıralanan hikmet, şecaat, cömertlik erdemleri ve bunların izahı, kitap üzerindeki felsefî etkinin yoğunluğunu ortaya koymaktadır.[76] Çağrıcı, doktora tezini bitirmesinin ardından bu çalışmayı geliştirip tezinden üç sene sonra, 1985'te, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı* adıyla yayımlamıştır. Bu çalışma, Gazzâlî kitabındaki geleneksel, tasavvufî ve felsefî ahlâk tasnifini koruyarak, bu tasnife ilişkin örnekleri arttırmıştır. Çalışmada yine Gazzâlî kitabındaki sisteme uygun olarak İslâm

74 Bir ahlâk sözlüğü olmakla birlikte ihtiyacı karşılayacak kapsam ve nitelikte olmayan bir çalışma olarak Ali Seyyar'ın *Ahlâk Terimleri (ansiklopedik sözlük): İngilizce-Almanca karşılıklı Türkçe açıklamalı* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2003) eseri zikredilebilir.

75 Mustafa Çağrıcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı: Nazarî ve Amelî Olarak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982).

76 Çağrıcı, *Ahlâkımız* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981).

ahlâkı, teorik ve pratik konular olmak üzere ikiye ayrılmış; ilk bölümde *irade hürriyeti, vazife, sorumluluk, müeyyide* kavramları irdelenirken; ikinci bölümde ferdî, ailevî, medenî ve iktisâdî ahlâk incelenmiştir.[77]

İslâm ahlâk düşüncesi bakımından öncü kabul edebileceğimiz çalışma, Mustafa Çağrıcı'nın 1989 yılında yayımladığı *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* eseridir.[78] Bu kitabın önemi, Türkçedeki İslâm ahlâk düşüncesi çalışmalarının hem öncüsü hem de kendisinden sonraki dönemdeki yönlendiricisi olmasıdır. Çünkü bu eser, Kindî, Ebû Bekir Râzî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Gazzâlî ve Tûsî'ye müstakil birer bölüm açmak suretiyle de İslâm ahlâk düşüncesi dendiğinde akla gelmesi gereken klasik dönem filozoflarını belirleme işlevi görmüştür. Söz konusu kitap, revize edilerek 2000 ve 2006 yıllarında tekrar basılmıştır.[79] Kitabın felsefî ahlâk kısmından önceki başlıkları da son derece mühimdir. Cahiliye ahlâkı, Kur'ân ve sünnette ahlâk, Mâverdî, İbn Miskeveyh ve İbn Abdülberr'in kitaplarının ele alındığı "edeb literatürü" başlığı, kelâm ilmi sınırlarına giren ahlâk problemlerinin özetlendiği kısım ve tasavvufî ahlâk anlayışının özetlendiği başlıktan oluşan bu kısımlar, felsefî olmayan İslâmî ahlâk kaynaklarına çok özet olarak olsa da bir giriş bilgisi sunmaktadır. Çağrıcı'nın buradaki tasnifinin Donaldson'un tasnifiyle açık bir paralellik arz ettiği de dikkatten kaçmamalıdır.[80]

Mustafa Çağrıcı'nın *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* kitabının, kendisinden sonraki tezler için konu belirleme sürecinde büyük etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu tespiti doğrular şekilde, Çağrıcı'nın bir bölüm olarak ele aldığı hemen her filozof hakkında en azından birer yüksek lisans tezi yapıldığı görülmektedir.[81] Bir başka deyişle bu eser, Türkçe'deki çalışmalar için bir başlangıç noktası işlevi görmüştür.

Mustafa Çağrıcı ile ilgili olarak zikredilmesi gereken bir diğer nokta, kendisinin danışmanlığında pek çok ahlâk düşüncesi tezi yapılmış olma-

77 Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985).

78 Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1989).

79 Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000); (İstanbul: Dem Yayınları, 2006).

80 Donaldson'un tasnifi için bkz. 1. Oryantalist Çalışmalar: a) Tasnif ve Çerçevede "İlk"lerin Belirleyiciliği: Giriş ve Tarih Çalışmaları.

81 Söz konusu çalışmalara, bu bölümün "Konu veya Filozof Merkezli Çalışmalar" başlığı altında değinilecektir.

sıdır. Bu durum müellifin, öğrencilerini ahlâk tezleri yapılması hususunda yönlendirdiği, bir anlamda kendi çalışmasıyla öncülük ettiği alanda öğrencilerinin çalışmalarıyla daha ileriye gidilmesine gayret ettiğini göstermektedir. Ayşe Sıdıka Oktay'ın *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlâk-ı Âlâî*,[82] Hasan Hüseyin Bircan'ın *İslâm Felsefesinde Mutluluk*[83] isimli doktora tezleri, Çağrıcı danışmanlığında yapılmış ve kitaplaşmış çalışmalardır. Bu çalışmaların hâlen, İslâm ahlâk düşüncesi çalışacak öğrencilerin en azından yüksek lisans tez konusu belirlemelerinde etkisi olan eserler olduğunu belirtmek gereklidir.

Çağrıcı'nın müelliflerinden biri olduğu başka bir öncü çalışma, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin "Ahlâk" maddesidir.[84] Mehmet Aydın ile birlikte kaleme alınmış olan bu madde, İslâm ahlâk düşüncesine dair Türk okuyucuyu büyük oranda yönlendirmiş olan bir çerçeve çizmesi bakımından önemi haizdir. Maddenin Çağrıcı tarafından kaleme alınan ilk kısmı, İslâm ahlâk düşüncesinin İslâm felsefesi ayağı dışında kalan kısmının çerçevesini çizmeye çalışmakta ve literatüre dair bilgi vermektedir. Maddede cahiliyye dönemi ahlâkı ile başlayan çerçeve, Donaldson'un tasnifi birebir takip edilerek Kur'an ve sünnette ahlâk, âdâb literatürü ve hikemiyât türü eserler, nasîhatnâme, siyâsetnâme tarzı kitaplar, kelâm ilminde ele alınan ahlâk problemleri ve buna dair literatür ve tasavvufî eserler şeklinde çizilmektedir. Mehmet Aydın tarafından yazılan "İslâm Felsefesi" başlığı altında ise, "felsefî ahlâk" diye de nitelenen yaklaşımın, "ahlâk hakkında rasyonel, tutarlı, şumüllü ve sistemli düşünme ameliyesi" olduğu tanımı yapılmakta ve öncelikle tarihçe verilmektedir. Tarihçe, oryantalist literatürde alışılagelen sırayla; tercümeler, Kindî, Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî, Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, Gazzâlî ve "Gazzâlî sonrası" başlığı altında Tûsî, Devvânî, Kınalızâde, ayrı bir gelenek olarak İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd zikredilerek sunulmuştur. "Meseleler" başlığı altında ise nefsin güçleri, faziletler, saadet, hazlar, irade hürriyeti, siyaset ve aşk, dostluk, ölüm gibi diğer konuların literatürde yer aldığına dikkat çekilmiştir.

82 Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlâk-ı Âlâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).

83 Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001).

84 Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", II, s. 1-9; Mehmet Aydın, "Ahlâk", II, s. 10-14, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), (İstanbul, 1989).

Türkçedeki öncü çalışmalardan biri olarak zikredilmesi gereken bir diğer eser, yine bir doktora tezi olan, İlhan Kutluer'e ait *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*'dür.[85] Yayımlanmamış olan bu tez, İslâm ahlâk düşüncesini filozofların çalışmalarıyla sınırlamamış, hikemiyât literatürüne de değinerek daha geniş bir perspektif sunmuştur. Kutluer çalışmasının başında, "İslâm Meşşâî felsefe geleneği içinde geliştiği gözlenen ahlâk ilminin, el-hikmetu'l-ameliyye'nin müstakil bir şubesi olarak III/IX. yüzyıldan V/XI. yüzyıla kadar gelişmesini tedricî olarak tamamladığı ve İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ıyla olgun örneğini verdiği" tespitinde bulunur ve tezini bu hipotezin yönlendirdiğini ifade eder.[86]

Kutluer'in, tezinin giriş kısmında ahlâk düşüncesine çizdiği sınır dikkat çekicidir. Kutluer, ahlâk ilminde teolojik tartışmalara yer verilmediğini iddia etmektedir. Ona göre İslâm kelâmcıları tarafından tartışılmış olan irade hürriyeti, hüsün-kubuh gibi meseleler, klasik ahlâk ilminin dışında olup, kelâm ilmi sınırlarında bulunmaktadır. Kutluer'in bu tasnifindeki dayanak noktası, George Hourani'nin yukarıda zikrettiğimiz söz konusu tasnifidir. Kutluer, bu tasnife ilişkin olarak şöyle bir kayıt düşer: "Bu şemada yer alan dinî-felsefî ayırımında tazammun edilen İslâm ahlâk düşüncesinin dinî endişeler taşımadığı fikrine katılmamakla birlikte kelâm ile ahlâk ilmi arasındaki tipolojik ayırımı doğru yansıtması bakımından önemli görmekteyiz."[87]

Kutluer çalışmasında, ahlâk disiplininin ancak Meşşâî felsefe geleneği içinde ortaya konabileceğini, buna göre ahlâk geleneğinin, Kindî ile başlayıp Ebû Bekir er-Râzî ile belirginleşip Fârâbî'nin tasnifiyle ilmu'l-medenî'nin bir şubesi olarak ilim haline geldiğini belirtir. İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'i ise İslâm dünyasında pratik felsefenin aldığı son şekildir ve bunun etkisini Gazzâlî'deki Meşşâî temalardan izlemek gayet kolaydır. Kutluer, Tûsî'nin, *Tehzîb*'te eksik bırakılan tedbîru'l-menzil ve tedbîru'l-müdünü de bahislere dâhil etmesiyle birlikte Kınalızâde'ye kadar, amelî hikmete dâhil bir ahlâk felsefesi geleneğinin süregeldiğini belirtir.[88] Yazar, çizdiği bu çerçeveye uygun olarak, Kindî, Ebû Zeyd el-Belhî, Ebû Bekir er-Râzî,

85 İlhan Kutluer, "İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü" (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora tezi), 1989).

86 Kutluer, "İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", s. 5.

87 Kutluer, "İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", s. 14.

88 Kutluer, "İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", s. 15-18.

Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'i müstakil olarak ele almak suretiyle söz konusu Meşşâî ahlâk geleneğinin çatısını çıkarmaya çalışmıştır. Tezin başındaki tercümelere dair bölüm, İslâm ahlâk düşüncesinin kaynaklarını tespit etme bakımından önemli görünürken, hikemiyât literatürünün de ayrı bir bölüm olarak ele alınması ayrıca önemi haizdir.

1999 yılında Hayrani Altıntaş tarafından yayınlanan *İslâm Ahlâkı* eseri,[89] öncelikle dönemin ilahiyat fakültelerindeki İslâm Ahlâkı dersi için hazırlanmış olup, ahlâkı teorik ve pratik boyutuyla ele alması ve yoğun şekilde olmasa da felsefî kaynakları da zikretmesi bakımından konu edilmesi gerekli bir kitaptır. Yazar İslâm ahlâkı ve ahlâk ilmine dair genel bir girişten sonra sorumluluk, yaptırım, yükümlülük, niyet, gayret gibi İslâmî ahlâk kavramlarını müstakil bölümlerde ele almaktadır. Pratik ahlâk kısmında ise şahsî, ailevî, içtimâî, vatanî ve dinî ahlâkı konu edinmekte, normatif bir üslupla İslâmî bakımdan sağlanması gereken pratik ahlâkî davranışlara değinmektedir.

Bu öncü eserlerden sonra, 2004 yılında, ilk bölümde konu edilmiş olan Macid Fahri'ye ait *Ethical Theories in Islam* eserinin Atilla Arıkan-Muammer İskenderoğlu tarafından Türkçe'ye, *İslâm Ahlâk Teorileri* başlığıyla tercüme edildiği görülmektedir.[90] Bu eserin, bilhassa ders kitabı olarak da okutulması nedeniyle Türkçe'deki çalışmaları yönlendirmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Cafer Sadık Yaran'ın Batı ve İslâm ahlâk felsefelerine dair yazılarının yer aldığı *Ahlâk ve Etik* kitabı[91] tam olarak bir giriş kitabı sayılmasa da, eserin başında İslâm ahlâk felsefesine dair çerçeve çizmeye çalışan bölümler konu bakımından dikkate değerdir. Bu yazılarda en dikkati çeken husus yazarın, geleneksel-felsefî-tasavvufî-kelâmî ahlâk şeklindeki alışılagelmiş tasnifi, metaetik-normatif etik ve uygulamalı etik şeklindeki üçlü tasnif bakımından yorumlamaya ve yeniden şekillendirmeye çalışmasıdır. Yazar ayrıca geleneksel-felsefî-tasavvufî-kelâmî ahlâk tasnifinde fıkhî ahlâkın dışarıda kaldığını belirtmekte, *amel-i sâlih* kavramı çerçevesinde ve kürtaj, ötenazi gibi uygulamalı ahlâka dair konular etrafında fıkhın da ahlâka dâhil olan meseleleri

89 Hayrani Altıntaş, *İslâm Ahlâkı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999).

90 Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

91 Cafer Sadık Yaran, *Ahlâk ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010).

kapsadığına işaret etmektedir. Bu durumda Yaran, fıkhî ahlâkla beraber standart tasnifin, metaetik-normatif ve uygulamalı etik üçlüsü çerçevesinde şuna tekabül ettiğini düşünmektedir: İslâm ahlâkında metaetik kelâmî ve felsefî ahlâkla, normatif etik dinî, felsefî ve tasavvufî ahlâkla, uygulamalı etik ise geleneksel amelî ahlâk ve fıkhî ahlâkla karşılanmaktadır. Yaran daha sonra teklif ettiği söz konusu tekabüliyeti tek tek ele alarak gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Kitabın geri kalanında yazarın, erdem, çevre, iş ahlâkı gibi farklı açılardan İslâm ahlâkına ilişkin yazıları yer almaktadır.

Aynı yazarın *Ahlâk ve Etik*'ten bir yıl sonra yayımlanan *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş* kitabı,[92] bir devam niteliğinde görünmektedir. Diğer giriş kitaplarına göre sistemi bakımından epeyce farklılık gösteren bu eserde Yaran, bir giriş ve ardından sırayla filozofların ele alınması şeklindeki klasik yapı yerine; temel kaynakların, ekollerin, erdemlerin ele alındığı müstakil bölümlerin yer aldığı bir çalışma hazırlamıştır. *Ahlâk ve Etik*'te zikretmiş olduğu, fıkhî ahlâkı da eklediği tasnifi tekrar zikreden yazar, çalışmasının bir bölümünü de erdem etiğine ayırmıştır. Ayrıca kitapta, bireysel, ailevî ahlâk, iş ahlâkı, çevre ahlâkı ve toplumsal, manevî ahlâka dair müstakil bölümler yer almakta, bu bölümlerde Mevlânâ'dan Kant'a pek çok düşünürün görüşleri zikredilmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm gibi diğer dinlerin ahlâk anlayışlarına da bir bölüm ayıran Yaran, metaetik-normatif etik-uygulamalı etik tasnifi üzerinden Batı ahlâk felsefesini de incelemektedir. Son olarak Yaran, çözüm bekleyen ahlâkî bunalımlara değinmiştir. Bu kitap diğer giriş kitaplarına göre pek çok yönden farklı görünmektedir. Ahlâkı hem teorik hem pratik yanlarıyla ele alması, İslâmî kaynakları göz ardı etmemesi, klasik dönem filozoflarıyla sınırlı kalmaması, güncel sorun ve çözüm yollarına değinmesi, diğer dinlerin ahlâkî anlayışlarını ele alması, çevre sorunları gibi uygulamalı ahlâk sorunlarına genişçe yer açması gibi özellikler, diğer ahlâk kitaplarında yer almayan niteliklerdir. Bu bakımdan Cafer Sadık Yaran'ın bu kitabının son derece mühim olduğunu, kendinden sonraki ahlâk çalışmalarında dikkate alınmasında fayda olduğunu söylemek gereklidir.[93]

92 Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2011).

93 Yaran'ın bu kitabı, yazarın ondan bir yıl önce yayımlamış olduğu *Ahlâk ve Etik* adlı eserinin tamamlayıcısı gibi görünmektedir. Yaran, *Ahlâk ve Etik* kitabında, İslâm düşüncesiyle sınırlamaksızın benzer konuları ele almaktadır. Bireysel ahlâk, çevre ahlâkı, toplumsal ve küresel ahlâk konularına müstakil bölüm ayıran Yaran'ın eseri, derslerde ve sempozyumlarda sunduğu tebliğlerden oluştuğu için daha az sistemli görünmektedir.

Bir başka eser, esasında bir ders kitabı olup, İlahiyat Önlisans programları için hazırlanmıştır. Tahsin Görgün editörlüğünde Cafer Sadık Yaran, Tahsin Görgün, Aliye Çınar ve Enver Uysal tarafından kaleme alınan *İslâm Ahlâk Esasları* kitabı[94] on bölümden oluşmaktadır. İkinci bölüm, İslâm ahlâkının kaynakları başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Kur'an, sünnet gibi kaynaklara değinilip, tasavvufî-felsefî ahlâk kitaplarından bahsedilmekte, ancak kaynak olarak hiçbir surette Yunan kaynakları zikredilmemektedir. İslâm ahlâk teorileri başlıklı bölüm dikkat çekicidir. Buradaki tasnif şöyledir: A. "Kuralcı Ahlâk Teorileri" başlığı altında I. Nassî ahlâk (Kur'an emirleri), II. Kelâmdaki ahlâk teorileri (Mûtezile, Eş'arî, Maturidî ahlâk teorileri) yer almaktadır. B. "Karakterci Ahlâk Teorileri" başlığı altında ise I. Felsefî ahlâk teorisi (Burada filozoflardan adı geçen sadece Fârâbî'dir). II. Tasavvufî ahlâk teorisi yer almaktadır. "İslâm Ahlâkının Temel Kavramları" bölümünde ise hayat, insan, insanın Allah'ın halifesi olması, zulüm, insan ve Allah'ın isim ve sıfatları, vazife ve hürriyet, sorumluluk, ahlâkî yaptırım, ihtiyaç, hayır ve menfaat, fayda, iyi ve kötü kavramları işlenmektedir. Eserde Antik kaynakların zikredilmeyişi dikkat çekici boyuttadır, Aristoteles'e atıfta bulunulmaksızın itidal teorisinin; Platon kaynak gösterilmeksizin faziletler bahsinin işlenmesi şaşırtıcıdır. Kitabın son bölümleri ise aile ahlâkı, toplumsal ahlâk, iş ve çevre ahlâkı gibi pratik meselelere ayrılmıştır.

Yakın zamanda yayınlanan kapsamlı bir İslâm ahlâk düşüncesi eseri ise, ahlâka dair konu ve filozof merkezli çalışmaları öne çıkan Müfit Selim Saruhan'ın editörlüğünde hazırlanan *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* kitabıdır.[95] Bu eserin, konuya dair yakın zamanda çıkan en kapsamlı çalışmalardan biri olduğunu söylemek gereklidir. Her bir bölümü farklı müelliflerce kaleme alınan çalışmanın yazarları, Hüseyin Karaman, Enver Uysal ve Murat Demirkol gibi İslâm ahlâk düşüncesine dair Türkçe monografik çalışmaların sahipleridir. On beş bölümden oluşan kitabın her bir başlığı, bir ahlâk meselesine ayrılmıştır. Din ve ahlâk ilişkisi, İslâm ahlâkının kaynakları, temel ilke ve değerler, ilahî isimler, temel erdemler, kötülük problemi, mutluluk, aile-devlet ahlâkı gibi meselelerin yanında; İslâm ahlâk düşüncesi literatürü ve İslâm ahlâk filozofları müstakil olarak iki bölümde incelenmiştir. Eseri diğerlerinden farklı kılan bölümler ise bilhassa örnek metinlere ayrılmış bölüm İslâm ahlâkını; Kant ahlâkı, faydacı ahlâk, Nietzsche immoralizmi gibi

94 Ed. Tahsin Görgün, *İslâm Ahlâk Esasları* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2011).
95 Ed. Müfit Selim Saruhan, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013).

modern ahlâk felsefeleri perspektifinden inceleyen bölüm ve şüphesiz uygulamalı ahlâka ilişkin bölümdür. İslâm ahlâk literatürüne dair bölüm Macid Fahri'nin tasnifine bağlı kalmış ve maalesef "dinî ahlâk" şeklindeki sorunlu görünen kavramlaştırmayı sürdürmüştür. Örnek metinleri içeren bölüm; Konevî, Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Velî gibi mevcut literatürde çokça yer almayan isimlere değinmekle beraber; metin alıntılarında Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh gibi klasik dönem filozoflarının metinleriyle sınırlı kalmıştır. Bölümlerin mahiyeti ve tasnifinde var olduğu düşünülebilecek eksikliklere rağmen, bölümlerin konularına dair tercihlerin isabetli ve ihtiyaca yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bilhassa ilahiyat fakültelerinde okutulan İslâm ahlâkı ve felsefesi dersi için duyulan kaynak ihtiyacı bakımından önemli bir alternatifi oluşturmaktadır.

Hem İslâm ahlâkı ve felsefesi derslerinin kaynak kitap ihtiyacına yönelik olan hem de özel olarak İslâm ahlâk düşüncesini incelemeyi gaye edinen bir başka yeni yayın, Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol tarafından kaleme alınan *İslâm Ahlâk Felsefesi* kitabıdır.[96] Eserin ilk bölümünde İslâm ahlâkı ve felsefesi, değindiği temel problemler, temel kavramları ve özel olarak filozofların ahlâk tasarımları şeklinde deskriptif bir tarzda ele alınmaktadır. Ele alınan filozoflar, Kindî'den İbn Bâcce'ye kadarki öne çıkan düşünürlerle sınırlanmış ve son derece özet biçimde ele alınmıştır. Öyle ki bazı filozofların ahlâka dair yaklaşımları tam olarak belirmeden bölüm sona ermektedir. Kitabın geri kalan ikinci bölümü ise ahlâk felsefesinin soru ve sorunlarına odaklanmakta; sırasıyla özgür irade ve sorumluluk, salih amel, ahlâk-siyaset ilişkisi ve en yüksek iyi soru(n)larını konu edinmektedir. Yazarlar, bu sorunlar neticesinde vardıkları neticeyi şöylece özetlerler: "Özgür iradeye sahip olan kişi, sorumluluğu bilir, salih amel/doğru eylem yaparsa, bu dünyada refah, huzurlu ve mutlu dingin bir hayat yaşar; ahirette ise felaha, yani kurtuluşa ve nihaî mutluluğa erişir".[97]

Konu veya Filozof Merkezli Çalışmalar

İslâm ahlâk düşüncesine dair Türkçe monografik çalışmaları büyük oranda akademik tezlerin belirlediği görülmektedir. Bir akademisyenin, yüksek lisans veya doktora tezi olarak bir filozofun ahlâk düşüncesini çalışması ve

96 Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2013).
97 Uyanık - Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 401.

bunun yanısıra filozofa ait metnin aynı akademisyen tarafından Türkçe'ye çevrilmesi sıkça karşılaşılan bir durum olarak görünmektedir. Ahlâk eserlerinin Türkçe çevirilerinin mukaddimelerini de bu bağlamda birer telif olarak değerlendirmek mümkündür.

Ahlâk anlayışı hakkında müstakil bir çalışma olmamakla birlikte Kindî'nin ahlâka dair eseri *el-Hîle li-def'i'l-ahzân* eseri Mustafa Çağrıcı ve Mahmut Kaya tarafından iki kez tercüme edilmiştir.[98] Yine müstakil bir çalışmaya konu edilmemekle birlikte kısa bir arayla iki farklı Türkçe tercümesi yayınlanan bir başka ahlâk eseri, Ebû Zeyd el-Belhî'nin *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* kitabıdır.[99] Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî'nin ahlâk düşüncesini doktora tezi olarak çalışmış olan Hüseyin Karaman, bu çalışmasını kitaplaştırmış[100] ve ayrıca Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* eserini *Ruh Sağlığı* adıyla Türkçeye tercüme ederek yayınlamıştır.[101] Aynı şekilde Yahyâ b. Adî'nin ahlâk felsefesini yüksek lisans tezi olarak çalışmış olan Harun Kuşlu, filozofun *Tehzîbü'l-ahlâk* eserinin neşri ve Türkçe çevirisini yapmıştır.[102]

Ahlâka dair eserlerinin hemen hepsinin en az bir Türkçe çevirisi yayınlanmış olan Fârâbî'ye dair müstakil çalışmalar da diğer filozoflara nisbeten fazladır. Bunların başında sayılabilecek olan Nejdet Durak,[103] Fatih Toktaş[104] ve Mehmet Kasım Özgen'e[105] ait eserlerin hepsi de aynı zamanda birer akademik tez olarak sunulmuş çalışmalardır. Özel olarak Aristoteles ve Fârâbî düşüncesinde ahlâkın kaynağı problemine odaklanan, tarafımızca hazırlanmış doktora tezi de 2014 yılı içerisinde yayımlanmıştır.[106] Fârâbî sonrası bir kelâmcı-düşünür olan Âmirî, Kasım Turhan'ın kitapla-

98 Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları: el-Hîle li-def'i'l-ahzân*, inceleme, çeviri ve metin tahkiki: Mustafa Çağrıcı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998); Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012; Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler* içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002); (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

99 Ebu Zeyd Ahmed el-Belhi, *Beden ve Ruh Sağlığı: Koruma Yolları ve Tavsiyeler*, çev. Muhammed Uysal (İstanbul: Endülüs Kitap, 2012); Ebu Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs: Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012).

100 Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

101 Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

102 Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013).

103 Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009); Nejdet Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009).

104 Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset* (Samsun: Etüt Yayınları, 2009).

105 Mehmet Kasım Özgen, *Fârâbî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).

106 Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

şan doktora çalışması[107] neticesinde ahlâk düşüncesinde adı anılır bir düşünür hâline gelmiştir.

Sadece birkaç yüksek lisans tezinde çalışılmış olduğu görülen[108] İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışının, doktora tezi gibi kapsamlı bir çalışmada ele alınmadığı görülmektedir. İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inde yer alan ahlâk bahisleri düşünüldüğünde bunun bir eksiklik olduğunu dile getirmek yanlış olmayacaktır. İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesi ise müstakil bir kitabın konusu olmamakla birlikte, filozofa nisbet edilen ahlâk risalelerine dair Bekir Karlığa'nın bir çalışması bilinmektedir.[109] Ayrıca yakın zamanda Fatih Toktaş, İbn Sînâ'ya atfedilen risaleyi *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil* adıyla tercüme etmiştir.[110] İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışına dair eserler daha ziyade makale hacminde çalışmalardır.[111]

İslâm ahlâk düşüncesinin zirve ismi olarak anılan İbn Miskeveyh ise, şöhreti kadar çok çalışmaya konu edilmiş görünmemektedir. İbn Miskeveyh'e dair Cavit Sunar[112] ve Ali Zakheri'ye[113] ait iki eski tarihli müstakil çalışma mevcutsa da, bu çalışmaların literatürde herhangi bir etkisinden söz etmek mümkün değildir. Müfit Selim Saruhan[114] ve Serap Kılıç'ın[115] kitapları ise konuya dair nispeten yeni yayınlardandır. Ayrıca filozofun *Tehzîbü'l-ahlâk* eseri[116] ve *Risâle fî mâhiyeti'l-adl* risalesi[117] Türkçeye tercüme

107 Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992).

108 Mehmet Cevat Güneş, "İhvan-ı Safa'ya Göre İnsanın Ruhi ve Ahlâki Boyutu" (*Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (yüksek lisans tezi), 1998); Betim Truçi, "İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Anlayışı" (*Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (yüksek lisans tezi), 2008); Semra Tüfenkçi, "İhvan-ı Safa'nın Siyaset Risalesi Üzerine Bir İnceleme" (*Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yüksek lisans tezi)*, 2008).

109 Bekir Karlığa, Aykut Kazancıgil, "Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risalesi", *Yedi İklim* (1994), s. 47-57; Bekir Karlığa, "İbn Sina'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risalesi" (TDV İSAM Kütüphanesi, Demirbaş No: 023582).

110 İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil* , çev. Fatih Toktaş, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

111 Bkz. c) Bazı Önemli Makaleler bölümü.

112 Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh'in Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980).

113 Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar, 1997).

114 Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan* (Ankara: İlahiyat, 2005).

115 Serap Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012).

116 İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. Abdülkadir Şener - İsmet Kayaoğlu - Cihad Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983).

117 İbn Miskeveyh, *Adaletin Mahiyeti Üzerine*, çev. İlyas Altuner (http://altuneril.tripod.com/id22.html, 16.01.2014).

edilerek yayımlanmış, *Tertîbü's-seâdât ve menâzilü'l-ulûm* eserinin Türkçe çevirisi ise hazırlanarak yayın sürecine girmiştir.[118]

Mâverdî ve İbn Hazm'ın ahlâk eserleri de birden fazla defa Türkçeye çevrilmiştir. Mâverdî'nin *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*'i Selahaddin Kip ile Abidin Sönmez,[119] Ömer Faruk Ergin[120] ve Ali Akın[121] tarafından tercüme edilmiştir. İbn Hazm'ın *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfus* eseri ise Cemaleddin Demirci ve Hasan Hüseyin Bircan tarafından tercüme edilmiş,[122] 2012 yılında ise Mustafa Çağrıcı tarafından Arapça metniyle beraber yeni bir çevirisi yayınlanmıştır.[123]

Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesi hakkında ise, öncü eserler arasında zikredilmiş olan Mustafa Çağrıcı'nın çalışması[124] ile Bedriye Reis'in[125] 2011'de yayınladığı kitabı bulunmaktadır. 2011 yılında düzenlenen "Gazzâlî Sempozyumu Tebliğleri"de basılmıştır ancak sadece bir tebliğ, Mustafa Çağrıcı'nın Gazzâlî'nin Estetik ve Ahlâk Düşüncesinde Kesretten Vahdete Ulaşan Sevgi Süreci" başlıklı konuşması düşünürün ahlâk anlayışına ilişkindir.[126]

Nasîruddîn Tûsî de hem ahlâk eseri birden çok kez Türkçe'ye tercüme edilmiş hem de ahlâk düşüncesi farklı kişilerce çalışılmış olan bir isimdir. *Ahlâk-ı Nâsırî* 2005 ve 2007 yıllarında farklı mütercimler tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.[127] Tûsî'nin ahlâk anlayışı ise Anar Gafarov[128] ve Murat Demirkol[129] tarafından incelenmiş ve kitaplaştırılmıştır.

Klasik dönem sonrası düşünürleri olarak niteleyebileceğimiz ahlâkçıların kimlikleri bile hâlen tam olarak bilinmemekle ve eserlerinin çoğu hâlihazırda el yazması halinde olmakla birlikte; yalnızca tercümesi yapılmış

118 Hümeyra Özturan, (İstanbul: Klasik Yayınları).
119 Maverdi, *Din ve Dünya Edebi*, çev. Selahaddin Kip - Abidin Sönmez (İstanbul: Bahar Yayınevi, tarih yok).
120 Maverdi, *Edebü'd-din ve'd-dünya*, haz. Ömer Faruk Ergin (Ankara: Elif Matbaacılık, 1974).
121 (İstanbul: Çelik Yayınları, 1998).
122 İbn Hazım, *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfus*, çev. Cemaleddin Demirci - Hasan Hüseyin Bircan (İstanbul: Bilge Adamlar Yay., 2009).
123 İbn Hazım, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrıcı, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012).
124 Mustafa Çağrıcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı: Nazarî ve Amelî Olarak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982).
125 Bedriye Reis, *Gazzâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011).
126 Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî'nin Estetik ve Ahlâk Düşüncesinde Kesretten Vahdete Ulaşan Sevgi Süreci" (İstanbul: *900. vefat yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu 7-9 Ekim 2011*), s. 445-455.
127 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Vahap Taştan vdğr. (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005); Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007).
128 Anar Gafarov, *Nasıruddin Tusi'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011).
129 Murat Demirkol, *Nasireddin Tûsi'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011).

olan yahut akademik çalışma konusu edilmiş olan bazıları da yok değildir. Önemli eserlerden biri olan Adudiddîn el-Îcî'nin ahlâk risalesi, Mustakim Arıcı tarafından metin olarak neşredilmiş ve Türkçe çevirisi yapılmıştır.[130] Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si henüz çevrilmemekle birlikte, düşünürün ahlâk ve siyaset anlayışı doktora tezi olarak çalışılmış fakat yayınlanmamıştır.[131] Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'si M. Ragıp İmamoğlu tarafından kısmen tercüme edilmiştir.[132] *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin Osmanlı döneminde yedi farklı tercümesi yapılmış ve bu tercümelerden Firâkî Abdurrahman Çelebî ve Hocazâde Abdülaziz Efendi tercümeleri yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.[133]

16. yüzyılın önemli ahlâkçılarından Kınalızâde Ali Çelebi, hem metin tercümesi hem de akademik çalışma düzeyinde Türkçe literatürde diğerlerine nisbeten çokça yer bulmuş bir isimdir. Düşünürün ahlâk eseri *Ahlâk-ı Âlâî*'nin önce sadeleştirilmiş tam metni ve parçaları yayınlanmış, [134] daha sonra Mustafa Koç tarafından tam metni latinize edilerek yayınlanmıştır.[135] Tûsî geleneğini takip etmiş bu önemli Osmanlı dönemi eseri ve özel olarak Kınalızâde'nin ahlâk anlayışı Ayşe Sıdıka Oktay,[136] Fahri Unan[137] ve Hüseyin Öztürk[138] tarafından da müstakil olarak çalışılmış ve yayınlanmıştır.

Doktora tezi olarak çalışılmış bir başka eser olan Muhyî-i Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm*'ı, tez sahibi Abdullah Tümsek tarafından Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. [139] Tümsek, esere yazdığı girişte, Gülşenî'ye kadarki ah-

130 Mustakim Arıcı, "Adudduddîn El-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutadgubilig*, 15/ 3 (2009): s. 135-172. Bu kitabın da içinde yer aldığı İslâm Ahlâk Düşüncesi Projesi kapsamında Taşköprülüzâde, İstanbulî ve Kazerûnî tarafından yazılan şerhler tahkik ve tercüme edilerek yayımlanmıştır.Kirmânî, Ebherî, 15.yüzyıldan Müellifi Meçhul şerh ile Mehmed Emin İstanbulî tarafından yazılan Osmanlıca tercüme-şerh de 2016 yılı içerisinde yayımlanacaktır.

131 Harun Anay, "Celaleddin Devvani: Hayatı, Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi" (*İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora tezi, 1994).

132 Hüseyin Vaiz el-Kâşifî, *İyilerin Ahlâkı*, çev.M. Ragıp İmamoğlu (Ankara: Doğuş Matbaası, 1965).

133 Mehmet Avçin, *Firâkî Abdurrahman Çelebi ve Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî* (Bursa: Dört Renk Yayınları, 2011); Hüseyin Altınpay, "Hocazâde Abdülaziz Efendi Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi Fatih Kitaplığı 3467 (1A-60B)I" (*Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (yüksek lisans tezi), 2008).

134 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk*, haz. Hüseyin Algül (İstanbul: Tercüman Gazetesi, tarih yok); *Devlet ve Aile Ahlâkı*, haz. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman Gazetesi, tarih yok).

135 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007).

136 Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alai* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).

137 Fahri Unan, *İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet: Kınalızade Ali'nin Medine-i Fazıla'sı* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2004).

138 Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1990, 1991).

139 Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, çev. Abdullah Tümsek (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

lâkçıları tasavvufî-felsefî-genel ve Türk ahlâkçıları şeklinde tasnif etmek suretiyle özetlemektedir. Ayrıca Gülşeni'nin yaşadığı 16. asırda Osmanlı'daki ilim ve fikir hayatını, tasavvufî akımlar, düşünce ve edebiyat ekolleri bağlamında değerlendirmektedir. Bu bakımlardan yazar, örnek bir inceleme sunmuş gibidir. Bunun dışında Müjgan Cunbur, [140] İbrahim Hakkı Aydın[141] ve Hilmi Özden'in[142] çalışmaları da filozof merkezli çalışmalar olarak zikretmek mümkündür.

Konu merkezli Türkçe monografik çalışmalara bakıldığında, ilk olarak kelâm ekollerinin ahlâk tartışmaları bağlamında yazılan eserlerden Fethi Kerim Kazanç'ın *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*[143] eseri zikredilebilir. Bu eser, ahlâkı kuramsal ve normatif olarak ikiye ayırıp, kuramsal ahlâk başlığı altında filozofların ahlâk görüşlerini, normatif ahlâk başlığı altında da sosyal (laik) ve dinî ahlâkı konu edinmektedir. Yine kelâm merkezli bir araştırma Sami Şekeroğlu'nun *Matüridî'de Ahlâk Felsefî Bir Betimleme*[144] kitabıdır. Bu kitap da Maturîdî ahlâkına dair derli toplu bir kaynak olması bakımından kayda değerdir.

İslâm ahlâk düşüncesindeki herhangi bir ahlâk problemini merkeze alan çalışmalar ise şöyledir: İslâm ahlâk düşüncesinin merkezî kavramlarından mutluluğu ele alan İbrahim Âgâh Çubukçu,[145] Hasan Hüseyin Bircan[146] ve Mehmet Kasım Özgen;[147] kelâm ve felsefede insanî eylemleri ele alan Kasım Turhan;[148] bilgi ve hürriyet sorununu ele alan Müfit Selim Saruhan[149] ve ahlâkın aklî ve insanî temelini sorgulayan Şahin Filiz.[150] Şahin Filiz'in çalışmasını diğerlerinden ayırarak birkaç şey söylemek yerinde olacaktır. Filiz'in çalışması, diğer saydıklarımız gibi akademik bir sistem

140 Müjgan Cunbur, *Yunus Emre'ye Göre Ahlâk Değerleri* (Ankara: Türk Kadınları Kültür Derneği Genel Merkezi, 2011).

141 İbrahim Hakkı Aydın, *Yusuf Sinan Paşa'nın Ahlâk Anlayışı* (İstanbul: Bil Yayınları, 2007).

142 Hilmi Özden, *Kutadgu Bilig'de Ahlâk Kavramı ve Tıp Etiğine Etkisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007).

143 Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007).

144 Sami Şekeroğlu, *Matüridî'de Ahlâk & Felsefî Bir Betimleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010).

145 İbrahim Âgâh Çubukçu, *İslâm'da Ahlâk ve Mutluluk Felsefesi* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1977).

146 Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001).

147 Mehmet Kasım Özgen, *Mutluluk Problemi* (İstanbul: Artus, 2007).

148 Kasım Turhan, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefede İnsan Fiilleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1996).

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

150 Şahin Filiz, *Ahlâkın Aklî ve İnsanî Temeli* (Konya: Çizgi Kitabevi, 1998).

içinde kaleme alınmak yerine, bir deneme kitabı tarzında yazılmış ancak ele aldığı meseleyi, diğer düşünürlerin de görüşlerini belirtmek ve tartışmak suretiyle işlemiştir. Bu yazım tarzı, ahlâk düşüncesine dair kitaplarımızda pek yaygın değildir. Aslında bu tarz, hem yazarın özgünlüğünü ortaya koyması hem de tarihî malumattan ziyade asıl problemi öne çıkarması bakımından daha faydalı görünmektedir.

Konu merkezli çalışmaların büyük oranda din-ahlâk ilişkisi çerçevesinde olduğu görülmektedir. Mehmet Aydın'ın Tanrı-ahlâk ilişkisine dair çalışması[151] bu bakımdan öncü bir eser olsa da çalışma İslâm ahlâk düşüncesine dair değildir, çağdaş İngiliz felsefesini esas almaktadır. İslâm Ahlâk Düşüncesi'ni de dikkate alarak kaleme alınmış problem merkezli bir eser olarak Recep Kılıç'ın *Ahlâkın Dinî Temeli*[152] çalışması dikkate değerdir. Bu eser, tam anlamıyla konuyu problematik tarzda ele alması, bugün kelâm tartışması olarak değerlendirilen hüsün-kubuh meselesini de bir ahlâk felsefesi problemi olarak tartışması bakımından son derece mühim görünmektedir. Kılıç, ahlâk çalışmalarına devam eden birisi olması bakımından da İslâm ahlâk düşüncesi çalışmaları açısından önemli bir isimdir. Kılıç'ın bir başka çalışması, TDV için hazırladığı *Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk* kitabıdır.[153]

Din-ahlâk ilişkisi bağlamında konu merkezli çalışmaları olan bir diğer isim İlhami Güler'dir. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*[154] ve *İman-Ahlâk İlişkisi* başlıklı[155] iki eseri olan Güler'in her iki eseri de fazla hacimli olmayıp, meseleleri bütün olarak kapsamlı şekilde tartışmak yerine bazı konu ve kavramlar çerçevesinde tartışmakla yetinmiştir. Yazarın ele aldığı konular, çok daha kapsamlı şekilde incelenmeye ihtiyaç duyulan konulardır. Yazar, felsefî kaynaklara başvurmadan kader gibi meseleler etrafındaki konuları tartışmaktadır.

Konu merkezli çalışmalardan muhakkak değinmemiz gerektiğini düşündüğümüz bir tanesi de Cafer Sadık Yaran'ın *İslâm'da Ahlâkın Şartı Kaç: Dört Temel İslâmî Erdem* isimli kitaptır.[156] Bu kitap, günümüz ahlâk

151 Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991).

152 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: Diyanet Vakfı, 1996).

153 Recep Kılıç, *Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk* (Ankara: Diyanet Vakfı, tarih yok).

154 İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu, 1998, 2000).

155 İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003, 2010).

156 Cafer Sadık Yaran, *İslâm'da Ahlâkın Şartı Kaç: Dört Temel İslâmî Erdem* (İstanbul: Elif Yayınları, 2005).

problemlerine karşı üretilebilecek İslâmî çözümlere ilişkin bir öneri sunmaktadır. Yaran, hem modern sorunları tespit etmeye hem de temel İslâmî erdemleri formüle etmeye çalışmaktadır. Modern çağın ahlâk hareketlerinden biri olan Küresel Ahlâk'a bir cevap niteliğinde görünen bu eser, böyle bir hareket karşısında İslâmî vecheden sunulabilecek değerlerin ne olabileceği sorusunu gündeme alması bakımından son derece önemli ve özgün görünmektedir.

Ahlâk düşüncesinin en önemli kavramlarından olan haz ve elem hususunda müstakil bir çalışma olarak Cahid Şenel'in "İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması" başlıklı yüksek lisans tezi[157] önemli bir çalışmadır.

Osmanlı döneminde zengin bir ahlâk literatürü olduğu bilinse de, bu kitapların dökümünü yapan çalışmalar maalesef fazla değildir. Hüsameddin Erdem'in *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*[158] kitabı bu nadir çalışmalardan biridir. Bu eserin bizim açımızdan önemi, kitabın sonunda yer alan bibliyografyadır. Bu bibliyografyada yazar, tespit ettiği son dönem Osmanlı ahlâk eserlerinin bir listesini vermektedir. Bu tür eser listeleri, dönemin literatürünün tanınması bakımından son derece önemli bir işlev görmektedir.

Yakın zamanda yayınlanan eserlerden biri olan, Mehmet Evkuran'ın *Ahlâk, Hakikat ve Kimlik: İslâm Kelâmında Ahlâk Problemi* kitabında, kelâm ekollerinin ahlâka dair görüşleri kritik edilmekte ve farklı meseleler bağlamında tartışılmaktadır.[159]

Bazı Önemli Makaleler

Türkçe ahlâk literatürü, kitap telifine göre makaleler bakımından daha zengin görünmektedir. Ancak makale yazarlarının da aslında, konu-filozof merkezli kitapların yazarlarıyla hemen hemen aynı kişiler olduğu dikkati çekmektedir. Bunun nedeni, söz konusu kişilerin, hazırladıkları tezleri makale haline getirmeleri yahut hakkında kitap telif ettikleri filozof veya konuda çalışmalarına devam etmeleridir. Burada Türkçe literatürün bir

157 Cahid Şenel, "İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması" (*İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, yüksek lisans, İstanbul, 2005).

158 Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006).

159 Mehmet Evkuran, *Ahlâk, Hakikat ve Kimlik: İslâm Kelâmında Ahlâk Problemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013).

dökümünü yapmaktan çok; bilhassa birden fazla makale kaleme almış, literatürde temâyüz eden müelliflere ve hakkında yazdıkları konulara işaret edilecektir.

Râzî hakkında müstakil bir çalışması bulunan Hüseyin Karaman'ın, filozofun tıp ahlâkına dair görüşlerine dair ayrıca bir makalesi[160] de bulunmaktadır. Aynı konuda Mahmut Kaya'nın da bir makalesi[161] mevcuttur.

Fârâbî'nin ahlâk düşüncesine dair Mehmet Aydın'ın makaleleri[162] dikkat çekicidir. Konuya hâkimiyet ve analitik tespitleri bakımından Aydın'ın makalelerinin, oryantalist literatürdeki Druart ve Black'in makalelerinden aşağı kalır olmadığını söylemek rahatlıkla mümkündür.

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesine dair yayımlanmış Türkçe kitap bulunmamakla beraber; makale, tez ve bilhassa İbn Sînâ kongrelerinde sunulmuş tebliğler olmak üzere daha küçük hacimli çalışmalar bulunmaktadır.[163] Bunlar arasında Mahmut Kaya,[164] Mehmet Aydın, [165] Müfit Selim Saruhan[166] gibi ahlâk alanında başka makaleleri de bulunan isimlerin çalışmaları yer almaktadır.

---

160 Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir Er-Râzî ve Tıp Etiği İlkeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2011), s. 77-87.

161 Mahmut Kaya, "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risalesi", *Felsefe Arkivi*, 26 (1987), s. 232-246.

162 Mehmet Aydın, "Fârâbî'de Pratik Akıl Yürütme", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2005), s. 149-174; "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *İslâm Felsefesi Yazıları* içinde (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000).

163 Nevzat A. Ayas, "İbn Sînâ'nın Filozofik Sisteminde Ahlâk", *Büyük Türk Filozofu ve Tıb Üstadı İbn-i Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde (İstanbul, 1937), s. 1- 11; Ali Bardakoğlu, "İbn Sînâ'nın Ahlâk Görüşü", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen İbn Sînâ Kongresi Tebliğleri* (1984), s. 254–259; Selahattin Polat, "İbn Sînâ'da Eğitim ve Din-Ahlâk Eğitimi", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen İbn Sînâ Kongresi Tebliğleri* (Kayseri, 1984), s. 291–299; Murat Hatipoğlu, "İbn Sînâ'nın Ahlâk Felsefesi" (*Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (yüksek lisans tezi)); Nihat Keskin, "İbn Sînâ'nın Ahlâk Anlayışı" (*Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (yüksek lisans tezi), 1991); Fatma Turgay, "İbn Sînâ'nın Sembolik Hikayelerinde Ahlâk Felsefesi" (*Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (yüksek lisans tezi)).

164 Mahmut Kaya, "İbn Sînâ'da Mutluluk Kavramı" (Ankara: *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, 1983): s. 495–501.

165 Mehmet S. Aydın, "İbn Sînâ'da Ahlâk ve İnsanın Mutluluğu", *İbni Sina* içinde (117- 128), haz. Hulusi Köker ve Cihad Tunç (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1984); "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) anlayışı", *İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984); "İbn Sina'da Ahlâk", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu* içinde (Ankara, 1984), s. 117–128; Mehmet Aydın, *İbn-i Sînâ'da Ahlâk: Mahiyet ve Varlık Ayırımı*, tarih yok, basım bilgileri yok.

166 Müfit Selim Saruhan, "İbn Sînâ'da Ahlâkî Çözüm Üzerine" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2009): s. 67-77.

İbn Sînâ'nın İslâm ahlâk düşüncesi tarihinde yerinin ne olduğu, ahlâk ile yeterince ilgilenip ilgilenmediği, esasında literatürde tartışmalı bir mevzudur. Dolayısıyla filozofun ahlâk anlayışına dair bazı çalışmalar daha ziyade bu sorun etrafında şekillenmiştir. Bu problemin açıkça ifade edildiği bir çalışma olarak Şeyma Şahinoğlu tarafından hazırlanan *İbn Sînâ'da Ahlâk Sorunu* isimli yayınlanmamış yüksek lisans tezi dikkate değerdir.[167] M. Cüneyt Kaya'nın konuya dair makaleleri, aynı soruna değinmekle beraber, İbn Sînâ sonrası İslâm ahlâk düşüncesinin gidişâtına dair bir de iddia barındırması bakımından mühimdir.[168]

İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesine dair Ramazan Altıntaş,[169] Mehmet Türkeri[170] ve Hümeyra Karagözoğlu'nun[171] makaleleri bulunmakla beraber, önemine binâen bu filozofun ahlâk anlayışı hakkında daha çok inceleme kaleme alınmasında fayda vardır. Mâverdî, Gazzâlî, Fahreddin Râzî, İbn Hazın, İbn Rüşd ve İbn Bâcce de, hakkında makale hacminde çalışmalar[172] olmakla birlikte benzer bir ihtiyaç hissettiren diğer düşünürlerdir.

Nasîruddîn Tûsî'nin ahlâk anlayışına dair literatürde Mikail Bayram'ın, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Tûsî'ye ait olmadığı hatta Tûsî'nin, Ahî Evren Hace Nasiruddin Mahmud'dan intihal yapmak suretiyle bu eseri kendisine mâl ettiği iddiasını ileri süren makalesi[173] ilginçtir. Tûsî'ye dair çalışmala-

---

167 Şeyma Şahinoğlu, "İbn Sînâ'da Ahlâk Sorunu" (*Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (yüksek lisans tezi), 2009).

168 M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sinâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), s. 57-91; "Prophetic Legislation: Avicenna's View of Practical Philosophy Revisited", *Philosophy and the Abrahamic Religions*, Ed. Torrance Kirby vdğr. (Cambridge Scholars Publishing, 2013), s. 205-223.

169 Ramazan Altıntaş, "İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998), s. 237-249.

170 Mehmet Türkeri, "Aristoteles, Fârâbî ve İbni Miskeveyh'in AhlâkKuramlarında 'Dostluk'un Önemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2004), s. 79-101.

171 Hümeyra Karagözoğlu, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te Adalet Kavramının Siyasî Yansımaları", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009/2), s. 93-118.

172 Cengiz Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İçtimâî, Siyasî ve İktisâdî Görüşleri", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 9/17 (2004/2), s. 219-265; Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1 (1996), s. 45-65; Fatih Toktaş, "İbn Rüşd'ün Siyaset Ahlâkı", *İslâmiyât*, 6/1 (2003), s. 59-70; Mevlüt Albayrak, "Gazâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi", *İslâmi Araştırmalar*, 13/3-4 -Özel Sayı: Gazâlî- (2000), s. 354-363; H. Hüseyin Bircan, "İbn Hazm'ın Ahlâk Görüşü", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 9/32 (2007), s. 97-114; Mehmet Türkeri, "Bazı Ahlâk Teorileri Açısından Fahrettin Râzi'nin Ahlâk Anlayışı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2003), s. 63-89; Mehmet Türkeri, "F. Razi'nin Ahlâk Düşüncesinde 'Cinsel İlişki'", *Tabula Rasa*, 2/5 (2002), s. 109-117.

173 Mikail Bayram, "Hâce Nasîruddîn Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2005), s. 7-18.

rıyla öne çıkan Murat Demirkol ise bu makaleye cevap niteliğinde, "Mikail Bayram'ın Ahlâk-ı Nâsırî Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme" makalesini[174] kaleme almıştır. Bunlardan başka Muhittin Macit[175] ve Neva Tezcan Topuz'un da[176] Tûsî'nin ahlâk düşüncesine dair makaleleri bulunmaktadır.

Kelâm ilmi kapsamında tartışılan ahlâkî meselelere değinen çalışmalardan Fethi Kerim Kazanç'ın Mûtezile'ye dair makaleleri[177] öne çıkmaktadır.

Bu sayılanlar dışında Mevlânâ, Yunus Emre, Sadreddin Konevî'nin yanısıra Baha Tevfik, Ahmet Hamdi Akseki, Erol Güngör, Osman Turan gibi daha yakın dönem isimlerin ahlâk anlayışlarına dair makale hacminde çalışmalar da literatürde yer almaktadır.[178]

---

174 Murat Demirkol, "Mikail Bayram'ın Ahlâk-ı Nâsırî Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (2011), s. 173-191.

175 Muhittin Macit, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk-Psikoloji İlişkisi ve Ahlâkın Mevzusu", *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research-İslâm Araştırmaları*, 4/2 (2011), s. 68-73.

176 Neva Tezcan Topuz, "Bir Erdem Olarak Adâlet: Nasîruddin Tûsî, Kınalızâde Ali ve Alasdair MacIntyre Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 2/2 (2012), s. 85-101.

177 Fethi, Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001), s. 241-275; Kazanç, "Mu'tezile'nin Ahlâk Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler", *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler* (2003), s. 185-208; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Düşünce Sisteminde Ahlâkî Akılcılık", *Tabula Rasa*, 3/7 (2003), s. 17-58; Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 12/35 (2008), s. 11-32.

178 Nejdet Durak, "Mevlânâ'nın Ahlâk Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (2007/2), s. 1-24. Cafer Sadık Yaran, "Erdem Etiği Açısından Yunus Emre'nin Ahlâk Felsefesi", *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul, 2010), s. 57-67; Hatice Toksöz, "Türk Düşünürü Yunus Emre'nin Ahlâkî Görüşleri ve Türk Dünyasındaki Yansımaları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam*, (2007), s. 143-156; Hüseyin Karaman, "Nurettin Topçu'nun Felsefesinde "İsyan Ahlâkı" Muhafazakâr Düşünce", 5/19-20 (2009): s. 79-90; Hüseyin Karaman, "Ahmet Hamid Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 10/28 (2006), s. 81-98; Mehmet, S. Aydın, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesi", *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)* (2004), s. 21-30; Selahattin Parladır, "İzmirli'nin Ahlâk ve Eğitim Görüşü", *İzmirli İsmail Hakkı* (1996), s. 177-186; Harun Anay, "Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi ve Baha Tevfik'in Kant Hakkındaki Yazıları", *Dinî Araştırmalar*, 13/36 (2010), s. 149-160; Ali Vasfi Kurt, "Sadreddin-i Konevî'nin Kur'ân Anlayışının Ahlâk Felsefesi Açısından Yapı-çözümü", *Konya'da Kur'an Günleri, IX. Kur'an Sempozyumu Kur'an'da Ahlâkî Değerler*, (2007), s. 229-262; Recep Kılıç, "Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 27 (1998), s. 38-48; Recep Kılıç, "Osman Turan'a Göre Ahlâk ve Tarih İlişkisi", *Türk Kültürü*, 36/425 (1998), s. 34-52.

Ahlâk düşüncesine dair bir meseleyi konu alan makalelere bakıldığında, müstakil eserlerde olduğu gibi din-ahlâk ilişkisinin en çok rağbet gören konulardan biri olduğu görülmektedir. Bu konuda kitap telifi de bulunan Recep Kılıç'ın konuyu, makaleleriyle de işlemeye devam ettiği görülmektedir.[179] Kılıç'ın dışında Hüseyin Karaman[180] ve Müfit Selim Saruhan'ın da[181] meseleye dair makaleleri bulunmaktadır. Ayrıca Recep Kılıç'ın, din-ahlâk meselesi dışında da ahlâk düşüncesine dair konu merkezli makaleleri bulunmaktadır.[182]

Bilim ahlâkı gibi az işlenen bir konuya ilişkin olarak Süleyman Dönmez'in makaleleri dikkat çekicidir.[183] Mehmet Türkeri'nin de, kitap telifleri yanında farklı ahlâk meselelerini işleyen ahlâka dair pek çok makalenin yazarı olduğu görülmektedir.[184] Ahmet Yaman, fıkıh disiplininden gelmekle beraber fıkıh-ahlâk ilişkisi bağlamında ahlâk alanına dair makaleler[185] telif etmesiyle literatürde kendine has bir yer sahibidir.

---

179 Recep Kılıç, "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, 8 (1993), s. 67-78; Kılıç, "Ahlâkın Din ve Hukuk ile İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, 27 (1998), s. 49-53; Kılıç, "Bunalım Dönemlerinde Ahlâkın Dini Temelinin Önemi", *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, (2009), s. 39-57.

180 Hüseyin Karaman, "Cumhuriyet Dönemi Aydınlarında Din-AhlâkİlişkisiI", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, C.XLVIII/ 2 (2012), s. 109-124.

181 Müfit Selim Saruhan, "Dini Ahlâk Neden Küçümsenir?", *Kutadgubilig*, 19 (2011): s. 443-449.

182 Kılıç, "Ahlâk Kavramının Analizi", *Kutlu Doğum: 2006: İslâm Ahlâkı ve Sevgi*, (2007), s. 37-48; Recep Kılıç, "Çağdaş İngiliz Ahlâk Felsefesinde Olgu-Değer Problemi", *Felsefe Dünyası Özel Sayı*, 23 (1997), s. 57-98.

183 Süleyman Dönmez, "Bilim Ahlâkı", *Tabula Rasa*, 5/13 (2005), s. 243-252; Süleyman Dönmez, "Bir Bilim Ahlâkının İmkanı: Kuantum Teorisinden Ahlâk Fenomenine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010), s. 1-16.

184 Mehmet Türkeri, "Ahlâk Felsefesi Açısından Eş'arici Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2004), s. 29-52; Türkeri, "Aristoteles'in Etiğinde "Nefsine Hâkim Olma" ve "Erdem" ile İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2005), s. 77-94; Türkeri, "Aristotelesçi Etikle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [DÜİFD]*, 30 (2009), s. 83-101; Türkeri, "Bazı İslâm Ahlâk Kuramlarındaki Ortak Noktalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2004), s. 3-19; Türkeri, "Din Felsefesi Tarihinde Etik Sorunu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [DÜİFD]*, 30 (2009), s. 35-52; Türkeri, "Etik Tarihindeki Temel "Doğal Yasa" Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dinî Unsurlar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2005), s. 135-164; Türkeri, "İrade Özgürlüğü Açısından Tefsir-i Kebirdeki Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları - II* (2000), s. 23; Türkeri, "Aristoteles ve İş Etiğindeki Temel Değerlerin Dönüşümü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2010), s. 135-155.

185 Ahmet Yaman, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), s. 87–118; Yaman, "İslâm Ahlâkının Ameli Boyutu: İlkeler ve Uygulamalar", *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, (2009), s. 191-218; Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk", *Konya'da Kur'an Günleri, IX. Kur'an Sempozyumu Kur'an'da Ahlâkî Değerler* (Konya, 2007), s. 169-180.

İhtiyaçlar-Olması Gerekenlere Dair Bir Değerlendirme

İslâm ahlâk düşüncesine dair mevcut literatür göz önünde bulundurul-duğunda hem Türkçe çalışmaların hem de diğer dildeki eserlerin de ihtiyaç içinde olduğu bazı nitelikler ortaya çıkmaktadır. Bunlardan bazılarını şöylece sıralamak mümkündür:

a) İslâm ahlâk düşüncesinin kaynakları hususu hâlen belirsizliğini sürdürmektedir. Bilhassa Pers ve Süryanî kültürden aktarılan kaynaklar hakkında bilgiler son derece sınırlıdır. Kaynaklar meselesini müstakil olarak ele alan ve işleyen, bu hususta sadece Oryantalist çalışmalardan aktarım yapmaktan öteye geçebilen çalışmalar yapılması zorunluluğu vardır.

b) Kaynaklar meselesine paralel olarak tercümeler dönemi de daha iyi analiz edilmeli, tercüme edilenler kadar edilmeyenler yahut edilse bile etkisi fazla sürmeyen ahlâk kitapları varsa bunların neler olduğu ve nitelikleri de tespit edilmelidir.

c) Ahlâk kavramlarına ilişkin olarak kapsamlı sözlük çalışmaları yapılması da bir gereklilik olarak görünmektedir. Ahlâk kavramlarının hangilerinin klasik dönem tercüme faaliyeti öncesinde kullanıldığı yahut nasıl bir yaygınlıkla kullanıldığı; tamamen Kur'an kaynaklı kavramların neler olduğu ve hangi kavramların öne çıkmasında tercümelerin rolü olduğu gibi sayısız soru kavramlara ilişkin olarak sorulmalıdır.

d) Ahlâka dair eserlerin tasvirî olmanın ötesine geçebilmesinin yollarından birinin, problem merkezli çalışmalar yapmak olduğu aşikârdır. İslâm düşünürlerinin eserleri ve ahlâk öğretilerinin, temel ahlâk problemleri üzerinden okunması, incelenmesi, kıyas edilmesi bunun yegâne yolu olarak görünmektedir. Bu nedenle öncelikle ahlâk felsefesinin temel problemleri tespit edilmeli, daha sonra klasik eserler, bunların sözkonusu problemlere olan yaklaşımları, ürettiği cevaplar vs. açısından gerek tek bir problemle sınırlı olan dar çalışmalar, gerek bütün problemler üzerinden bütüncül okumalar yapılmalıdır.

e) Ahlâk eserlerini hikayeci bir üsluba boğan tasvirî yazım tarzından kurtarabilecek bir başka teklif, incelemelerin "ahlâk epistemoloji-

si" olarak isimlendirebileceğimiz metotla yapılmasıdır. Buna göre ahlâkı, "ahlâkî önermeler/yargılar" olarak değerlendirip, bir epistemoloji araştırmasıymışçasına söz konusu önermelerin kaynağı, değeri ve kesinliğine dair incelemeler yapılabilir. Bu incelemede, ahlâkî yargıya varma sürecini bir tür pratik kıyas olarak değerlendirmek suretiyle mantık formasyonunun da kullanılması mümkündür.

f) İslâm ahlâk düşüncesi bağlamında uygulamalı ahlâk çalışmalarının neredeyse yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Siyaset ahlâkı, medya ahlâkı, tıp ahlâkı, iş-çalışma ahlâkı, çevre ahlâkı gibi pratik ahlâk alanlarına ilişkin olarak geleneksel kitaplardan çıkarılabilecek pek çok ilkenin var olduğu düşünülebilir. Nadiren böyle girişimler olsa da, bu yönde çok daha fazla ve kapsamlı çalışmaların yapılabileceği/yapılması gerektiği de bir ihtiyaç olarak kendini hissettirmektedir.

g) Ahlâk alanında disiplinler arası çalışmalar yapma zorunluluğu tamamen ortadadır. Bilhassa İslâm ahlâk düşüncesi gibi fıkıh, kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere hadis, tefsir gibi pek çok İslâmî ilimle organik bir ilişki içinde şekillenmiş bir alanda bu zorunluluk çok daha şiddetli biçimde kendini hissettirmektedir. Felsefî disiplinler bakımından da benzer bir iş birliği zorunlu görünmektedir. Bu nedenle ahlâka dair çalışmalarda mantık, epistemoloji, metafizik, estetik gibi farklı dallardan da yardım alınmalıdır. Bunlardan başka tıp, tarih ve çağdaş psikoloji gibi tamamen haricî alanlarla ilişkili çalışmalar yapmak mümkündür. Bu durum aynı zamanda ahlâka dair araştırmanın boyutlarını da zenginleştirecektir. Sözgelimi metafizikten destek alan bir çalışma yoluyla ahlâkın metafizik boyutuna dair ayrıntılı bir inceleme yapmak yahut modern psikoloji enformasyonundan yararlanarak klasik eserlerdeki nefs anlayışına dair bazı değerlendirmelerde bulunmak mümkün olacaktır.

h) Disiplinler arası çalışmalar hususuyla bağlantılı olarak, ahlâka dair çalışmaların yeni bilimsel gelişmelerle temas halinde olmasının önemine ve bunun gerekliliğine de vurgu yapmak gereklidir. Mesela tıp alanındaki yeni gelişmelerin takibi, uygulamalı ahlâk çalışmaları için neredeyse elzem boyuttadır. Yahut bebeklerdeki ahlâk

duygusunun gelişimi gibi sorulara odaklanmış deneysel çalışmalar, ahlâkın doğuştan olup olmadığı, değişip değişmeyeceği gibi tamamen teorik ve İslâmî literatürde tartışılmış meselelerle doğrudan alakalıdır ve bu sorulara dair incelemelere çok şey katacağı muhakkaktır.

i) Mevcut eserlerde, İslâm ahlâk düşüncesi'nin yapısına dair, -bazı farklılıklara rağmen- neredeyse standart haline gelmiş bir tasnif dikkat çekmektedir. Bu tasnifin ayrıntılı biçimde sorgulanması gerekmektedir. Bir yazın türünün ürünlerini "felsefî ahlâk", bir diğerini "dinî ahlâk" olarak isimlendirmeyi sağlayan temel kıstas nedir? Söz konusu felsefî yahut dinî etki tam olarak nedir? Bu tür sorular sayesinde, mevcut tasniflerden hangisinin hakikî İslâm ahlâk düşüncesi'ni temsil ettiği yahut en kapsamlı ve mütekamil tasnifin ne olabileceğine dair bazı önerilerin gündeme gelmesi söz konusu olacaktır. Bu nedenle sadece tasnif meselesi bile müstakil olarak araştırılmaya, yeni tekliflerle zenginleştirilmeye muhtaçtır.

j) İslâm ahlâk düşüncesi kaynakları arasındaki felsefî, kelâm problemleri merkezli yahut tasavvufî eserlere özel olarak şu soru muvacehesinde yaklaşmak mümkündür: "Acaba bu türdeki ahlâk literatürü, İslâm'daki ahlâk anlayışını şekillendirmiş midir?" Bir anlamda literatürde hangi türdeki eserlerin esas olarak etkili olduğu, "İslâm ahlâkı" olarak isimlendirilebilecek bir doktrin söz konusuysa, bunda en belirleyici olanın hangisi olduğu sorulabilir. Oryantalist eserlerin bazılarında, tasavvufî ahlâkın diğerlerine nazaran halk nezdinde daha itibar gördüğü ve etkili olduğuna dair birtakım tespitler yer almaktaydı. Bu ve buna benzer iddiaların sorgulanması da aynı şekilde bu bağlamda bir ihtiyaç olarak öne çıkmaktadır.

Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk

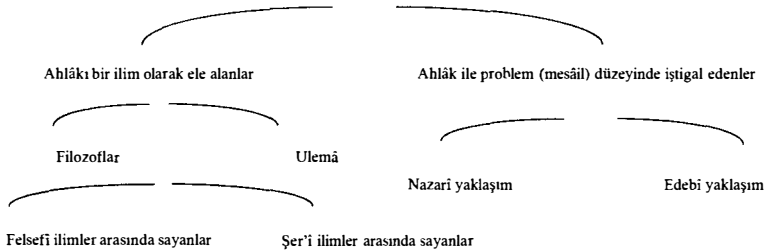
Mustakim Arıcı

Temel Çerçeve

Ahlâk ya da etik kavramıyla evvelemirde zihnimizde oluşan imgenin eylemleriyle, hatta daha özel ve doğru bir kullanımla irade ve seçmeye konu olan eylemleriyle ilgisinin olduğu açıktır. "İradî fiillerin kaynağı nedir?", "İnsanın fiilleri ne ölçüde bilginin konusu olabilir?", "Eylemlerimizin amacı nedir?", "Davranışların herkesçe kabul edilebilen ölçüleri var mıdır?" gibi eylemin kökeni, mahiyeti ve amacıyla ilgili daha pek çok soruyu sorduğumuzda artık eylem hakkındaki bilgi alanına adım attığımıza şüphe yoktur. İnsanın iradî davranışıyla bir şekilde ilgilenen, bunu konu ya da mesele edinen, teorik, pratik, normatif, analitik ya da edebî bir form içinde ele alan bilgi alanlarının ne olduğuna baktığımızda İslâm kültür ve medeniyetinde oldukça kapsamlı bir sahayla ve bu sahanın mücessem hali olan devasa bir literatürle karşı karşıya olduğumuzu görürüz. İslâm düşünce geleneğinde ahlâka dair yargılar kökenleri itibariyle biri Kur'an-ı Kerim ve hadisler olmak üzere ilahî/nebevî; diğeri de felsefe, kelâm, tasavvuf, fıkıh, şiir, edebiyat, hikemiyyât ve daha pek çok dalda ortaya konulmuş ürünler olmak üzere beşerî şeklinde ikili bir tasnifle ele alınabilir. Bu itibarla İslâm medeniyetinde ve düşünce geleneğinde ilâhî kaynakların, yani nassın kurucu ve tayin edici karakteri sebebiyle özellikle ahlâk alanında Batı literatüründe gördüğümüz ve işlevsel bir kullanımı olan moral-etik ya da Türkiyedeki felsefe çevrelerinde yaygın bir kabul gören ahlâk-etik ayırımının "klasik dönem İslâm ahlâk literatürü" için yetersiz ve yanlış bir çerçeve sunacağına inanıyoruz. Ayrıca sanıldığı ve bazen iddia edildiği gibi ahlâk ile ilgili naslar sadece kural koyucu ya da iknaî ve vaaz edici bir dile sahip

değildir, aksine bazı âyet ve hadisler oldukça nazarî ve analitik bir mahiyet arzeder. Dolayısıyla İslâm ilim ve düşünce geleneğinde ister ilâhî, ister beşerî taraf ele alınsın bu alanın çatı ve kurucu kavramı ahlâktır. Bununla birlikte ahlâk sadece felsefî ve analitik bir saha olmayıp birçok alt bölüme ayrılabilecek bir alandır.

Öyleyse burada şu soruyu eklemek yerindedir: "Beşerî alanda ortaya konulan ahlâk ürünleri ve eserlerinin ahlâka dair büyük sorusu veya soruları ne idi ya da onların ahlâkla ilgileri ne ölçüde idi?" Bu soru klasik dönem İslâm kültür ve medeniyetinde vücuda getirilen ahlâk literatürü için sorulduğunda nihaî cevabın "dünya ve âhiret mutluluğunun kazanılması" olduğu rahatlıkla söylenebilir. Diğer yandan bu literatürü kuşatıcı bir bakışla ele aldığımızda ahlâk alanını bir ilim olarak görenler ile ahlâkı bir şekilde mesele edinip farklı seviye ve yöntemlerle onunla ilgilenenler olmak üzere iki ana çizgi olduğunu düşünüyoruz. İslâm kültür ve medeniyetinde filozofların başını çektiği ve daha sonra ulemânın da dâhil olduğu bir grup ahlâkı bir ilim olarak görmüşken; bunun dışında kalan literatürde ahlâk farklı yöntem ve formlarla ele alınmıştır. Ahlâkın bir ilim olarak ele alındığı Fahreddin Râzî'nin *en-Nefs ve'r-rûh*'u ve Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Âlâî*'si gibi metinlerde nazarî/burhanî yöntem kullanılırken, bazı ahlâk meselelerinin tahlil edildiği Kindî'nin *Risâle fi'l-hîle li def'i'l-ahzân*'ı gibi metinlerde veya kelâmın ilgili alanlarında da nazarî yöntemin kullanıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla ahlâk alanında hem ilim düzleminde ve hem de yerine göre mesele düzleminde nazarî yönteme yer verildiği söylenebilir. Ancak ahlâkı mesele edinen hikemiyyât, mev'iza, menkıbe, terğib ve terhib türü literatürde aslolan ise iknaî/hatabî yöntemdir. Bununla birlikte ahlâkı bir ilim olarak ele almayan ikinci ana çizgi, zahiren, büyük sorusunu her zaman bir önerme formunda ortaya koymasa da gaye ve maksatta birinci çizgiyle ortak bir zeminde yer alır. Öyleyse "Bu ayırımı yapmamızı sağlayan şey nedir ve bu ayırımı teorik olarak nasıl dile getirebiliriz?" diye sorduğumuzda felsefe geleneğindeki burhan teorisine başvurulabileceğini düşünüyoruz. Bu teoride ilimlerin temellendirilmesi bir alanın kendine has konusu, meseleleri ve ilkeleri cihetleriyle yapılmakta, ilgili alanın kavramları, tanımları ve önermeleriyle belirginleşmektedir. Dolayısıyla tasnifimiz ilk etapta ahlâk alanında görüş beyan edenlerin sahayla ilim düzeyinde mi yoksa bir problem düzeyinde mi iştigal ettikleriyle ilgilidir.



Şema 1: Klasik dönem İslâm ahlâk literatürü temel yaklaşımları[1]

İslâm kültür ve medeniyetinde ahlâkı bir ilim olarak ele alanlara göre ahlâkın diğer ilimler gibi bir konusu, meseleleri ve ilkeleri vardır; dolayısıyla ahlâk kendine has terminolojiye ve önermelere sahiptir. Bu makalede önce ahlâkın bir ilim olarak nasıl temellendirildiği ve bunun İslâm düşüncesindeki tezahürleri üzerinde durulacaktır. Ardından bir alanı ilim yapan o alanın konusu, meseleleri, ilkeleri ve benzeri hususlar çerçevesinde ahlâk ilmi ele alınacaktır.

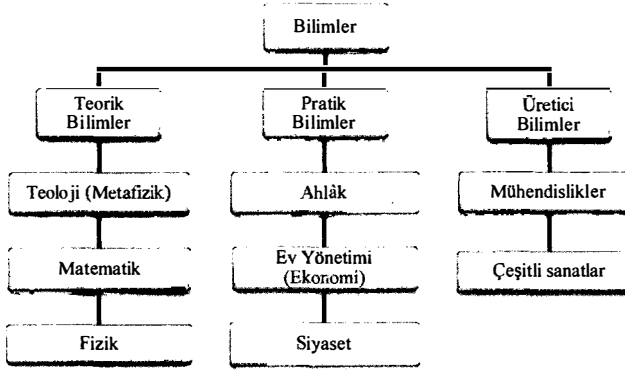
Ahlâkın Temellendirilmesi: Pratik Felsefenin Bir Şubesi Olarak Ahlâk İlmi

Platon diyaloglarında "insan için iyinin" ne olduğu hususu birçok meselenin gidip dayandığı temel sorulardan biridir. Bu soru "Doğruluk nedir?", "Yiğitlik nedir?" ve "Erdem nedir?" gibi daha alt sorularla desteklenir ve Sokrates'in Sofistlere yönelttiği eleştiriler ve kendi soruları çerçevesinde ortaya konulur. Bazen bu sorulara bir cevap verilirken bazen de soruların açıklayıcı bir cevabı olmaz. Bu sorulara özellikle Platon'un ilk dönem diyaloglarında verilen yanıtlardaki kapalılık *Devlet*'in II. Bölümünden itibaren daha belirgin bir bağlamda ele alınmıştır.[2] Fakat ahlâkın bir bilim ve disiplin olarak temellendirilmesi Aristoteles felsefesinde gerçekleşmiştir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in daha ilk cümlelerinde bir bilim araştırmasına

1 Bu şemanın alt başlıklarının tamamı hakkındaki öneri ve alternatif mahiyetteki tasnifimiz bu çalışmanın çerçevesi dışında olduğundan buraya alınmamıştır.

2 Daniel Devereux, "The Unity of the Virtues", *A Companion to Plato*, Ed. Hugh H. Benson, (Blackwell Publishing, 2006), s. 325-336. A. A. Long, "The Socratic Legacy", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield, (Cambridge University Press, 2002), s. 618-619.

koyulduğunu gösterir.[3] O, *Nikomakhos'a Etik*'te sadece ahlâkın değil, şehir yönetimi, yani siyasetin de tümel ilkeleri olduğunu ve dolayısıyla değeri bakımından insan fiilleriyle ilgilenen ilimlerden söz edilebileceğini belirtmektedir.[4] Aristoteles *Metafizik*'te ve diğer bazı eserlerinde ilimlerin konu edindikleri alanlara göre birbirlerinden ayrıldığını söylemektedir. Yaygın tasnife göre Aristoteles'te ilimler üç ayrı grupta mütalaa edilmektedir:



Şema 2: Aristoteles'te bilimler

Konusu insan nefsinin iradî fiilleri gibi değişkenlik arz eden ve bu yüzden Aristoteles tarafından "theoretike" alanında sayılmayan ahlâk, pratik bir bilimdir. Pratik bilim (*episteme praktike*) seçmeye (*prohairesis*) dayanan insanî eylemleri göz önüne alan bilimdir. *Praksis*, eylemi yapandan ayrı herhangi bir eseri meydana getirmeyen ve eylemi yapanın içinde kalan, ona dönük olan eylemden başka bir gayesi olmayan bir faaliyettir ve bir disiplin olması sebebiyle şehir yönetimi, yani siyaset gibi tümel ilkelere sahiptir.[5] Ancak, huylar ve davranışlarla ilgilenen ahlâkta insan için sürekli değişen bir tikeller alanı söz konusudur ve bu itibarla Aristoteles ahlâkın, değişmez ilkeleri konu edinen bilimlerden farklı olduğunu söyler. Zira ahlâkı da içine alan siyaset bilimi tabiî değil, vaz'î/itibârî bir bilimdir, yani önermeleri insanlar arasındaki uzlaşıyla kabul edilen bir bilimdir. Bunun nedeni ahlâk ilminin meseleleri olan güzel ve adalet hakkında insanlar

3 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu, 2012), 1094a 1-2.
4 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b 5-18.
5 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012), 982b 10, 1025b 10-25; s. 83, dipnot 3, s. 293, dipnot 2.

arasında pek çok ihtilafın bulunmasıdır. Bu sebeple Aristoteles'e göre siyaset ve dolayısıyla ahlâk ilminde doğru, ancak aşağı yukarı ve anahatlarıyla gösterilebilir. Çünkü ahlâk tikellere dayalı bir araştırmadır ve tikeller sayılamaz olduğu için, tikellere dair bilgi de "çoğu zaman olana göre" olacağından metafizik gibi burhanî olmayacaktır.[6]

Aristoteles ahlâk alanında insanın pratik akıl gücünün işlerlik kazandığını, pratik akıl gücünün (*el-aklü'l-amelî*, *el-kuvvetü'l-âmile*) de tecrübe ile bilfiil hâle geldiğini kabul eder.[7] Buradan da anlaşılacağı gibi ahlâkın bir ilim olarak yerinin ne olduğunun belirlenmesi insan nefsinin güçleriyle ilgili yaklaşıma bağlıdır. İslâm filozofları insanda biri nazarî (*el-aklü'n-nazarî*, *el-kuvvetü'l-âlime*), diğeri de amelî olmak üzere iki akıl gücünün bulunduğunu benimsemiş ve ilimleri bu Aristocu yaklaşımda olduğu gibi insanın ilgili güçlerine göre tasnif etmişlerdir.

İslâm döneminde Kindî'nin ilimleri, "dinî ve insanî" şeklinde ikiye ayırdığı, Aristo'nun eserlerinden hareketle insanî/felsefî ilimleri teorik ve pratik şeklinde tasnif ettiği bilinmektedir. Kindî'nin bu ayrımına göre pratik ilimler ahlâk ve siyasetten ibarettir.[8] Kindî'den sonra Fârâbî kaleme aldığı *İhsau'l-ulûm*'da ve muhtelif eserlerinde ilimler arasında bir ayrıma gitmiş, ilk kez kapsamlı bir ilimler tasnifi sunmuştur. Fârâbî'ye göre, felsefî ilimler iyiyi amaç edinirler. İyi ise biri sadece bilgi, diğeri de bilgi ve fiil olmak üzere ikiye ayrıldığından felsefî ilimler de ikiye ayrılır. Birincisi insanın eylemleriyle ilgili olmayan varlık sahasını araştıran ilimlerdir ki bunlara "teorik (*nazarî*)" felsefe denilir; diğeri de insan eylemleriyle ilgili alanı araştıran ilimlerdir ve bunlara da "pratik (*amelî*)" felsefe denilir.[9] Burada teorik ve pratik kavramlarına işaret etmekte fayda vardır. Teorik ilimler ile kastedilen, kendisiyle sadece gerçeğin bilgisine ulaşılan varlık alanlarının araştırıldığı bilimlerdir. Pratik ilimler ise daha çok insanın yapıp etmelerini ilgilendiren, mutluluğun hedeflendiği, mutluluğa götüren şeylerin ve mutluluğa engel olan hususların incelendiği bilimlerdir.[10]

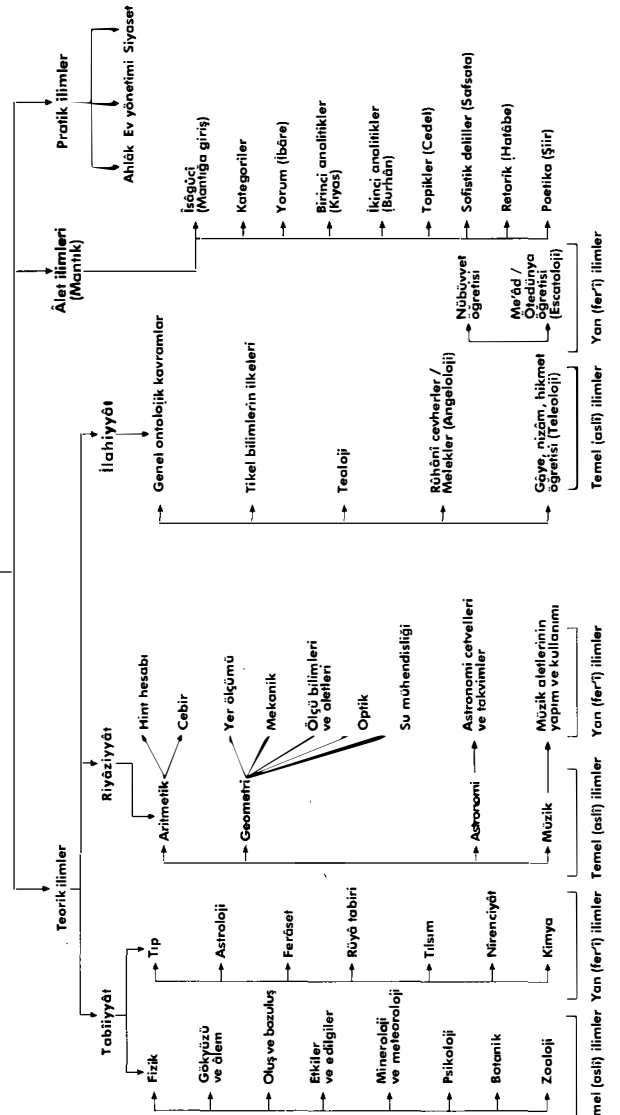
6 Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Farâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, (İstanbul: Klasik, 2014), s. 111-112, 157.

7 Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 139-140.

8 Kindî, "Aristo'nun Kitaplarının Sayısı", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2002), s. 268 vd.

9 Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahban Halifat, (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987), s. 222-224.

10 Şaban Haklı, "İslâm Ahlâk Teorileri", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, Ed. Recep Kayınakcan - Mev-



Şema 3: İbn Sînâ'da felsefî ilimler sistemi[11]

lüt Uyanık, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), s. 121-122.

11 Yukarıdaki şema şu kaynaktan alınmıştır: Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 55.

Aristotelesçi tasnifte görülen üretici (*poietike*) bilimler başlığı İslâm döneminde yapılan ilimler tasniflerinde karşılaşılmayan bir başlıktır. Bu başlıktaki ilimler mesela İbn Sînâ'nın tasnifinde doğa bilimleri ve matematik bilimlerin ferî ilimlerine tekabül eder. Aristocu tasnifin kullanımı genel anlamda İbn Sînâ ve Nasiruddin Tûsî tarafından devam ettirilmiştir. İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde başta *felsefe* ve *ilim* kavramlarıyla özdeş olarak kullandığı *hikmet* yer almakta ve bu, diğer ilimlerin çatısını oluşturmaktadır. Bu ilimler tasnifinde mantık diğer ilimlerin bir aleti iken ahlâk ilmi amelî hikmetin (pratik felsefenin) kısımları altında tasnif edilir. Böylece amelî hikmet ahlâk ilmi, ev idaresi (*tedbîrü'l-menzil*, *el-hikmetü'l-menziliyye*) ve siyaset (*tedbîrü'l-medîne*, *ilmu's-siyâse*, *el-hikmetü'l-medeniyye*) olarak üç kısma ayrılır.[12]

İbn Sînâ burada verilen yaygın tasniften farklı olarak *Mantıku'l-meşrikıyyîn*'de amelî hikmetin üçlü ayırımına ilavede bulunmaktadır. Bilindiği gibi amelî felsefenin ilk kısmı ahlâk olarak isimlendirilmektedir. İbn Sînâ bu eserinde, ev yönetimi ve şehir yönetiminin müstakil birer ilim olarak ele alınsa bile ev ve şehir için kanun koyma işinin ayrı ayrı olmasını uygun bulmadığını dile getirmektedir. Bu itibarla her iki ortaklık, yani ev ve şehir için uyulması gereken şeyleri kanun olarak koyan kimsenin, tek bir sanata sahip tek bir kişi olması daha doğrudur ki ona göre bu kişi peygamberdir. Bu durumda İbn Sînâ amelî felsefenin her üç disiplininin müstakil hale getirilmesini teklif etmekte, bunların yanında yasa koyucu sanatın (*es-sınâ'tü'ş-şârî'a*) da müstakil bir alan olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Onun bu yaklaşımı amelî hikmetin dörde ayrılması anlamına gelmektedir.[13] İşrâkî filozof Şihabüddin es-Sühreverdî, üçlü amelî hikmet tasnifine işaret ederken[14] şârihi Şemseddin eş-Şehrezûrî amelî hikmetle ilgili olarak İbn Sînâ'nın her iki tasnifine de yer vermiştir:

> Kendileri için istenilen ilimler nazarî ve amelî hikmettir. Bu iki kısımla ilgili kriter bunlarla ilgili şeylerin davranış ve fiillerimizle ilgili olup olmamasıdır. Davranış ve fiillerimizle ilgili olmayan, yani göğün ve unsurların varlığı gibi ne varlık ve yokluklarına etki edebildiğimiz ne de bulundukları şekilden başka bir şekilde olmalarına güç yetirebildiğimiz şeylerle ilgili olan kısma nazarî hikmet denilir. Davranış ve fiillerimizle ilgili olan,

12 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Mantığa Giriş* (*el-Medhal*), çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 7; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, (Tahran; Müessesetü's-Sâdık, 1415), I, 14-15.

13 İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikıyyîn*, thk. Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî, (Kum: h. 1405), s. 7-8; M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009/2), s. 78-79.

14 Şihabüddin es-Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhâti'l-levhiyye* (*el-ilmü's-sâlis*), *Mecmuâ-yi Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde, ed. Henry Corbin, (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 1993), s. 3.

> yani varlık ve yokluklarına etki edebildiğimiz, yapılması ve yapılmaması gereken huylar ile insana yönelik idare ve yönetimlerdir. Zira bunların varlık ve yokluklarına etki etme durumumuz söz konusudur. Çünkü talep ettiğimiz herhangi bir huy övülen ve yerilen davranış veya yönetimlerden biriyle ilgili olup insanın, kazanımla ilgili şeyleri sürekli yapmak suretiyle bu huyu elde etme gücü vardır. Aynı şekilde alışkanlık haline getirmek suretiyle huyların yoklukları ve terkedilmeleri de insanın gücü dâhilindedir. İşte bu alana "amelî hikmet" denilir.[15]

Şehrezûrî pratik felsefenin üçlü bir tasnife (*el-kısmetü's-sülâsiyye*) tâbi tutulduğu gibi siyaset felsefesinin de kendi içinde *ilmu's-siyâse* ve *ilmu'n-nevâmîs* şeklinde ikiye ayrılmasıyla toplam dört bölümde mütalaa edilebileceğini belirtmektedir. Ona göre pratik felsefenin son kısmını ikiye ayıranların sunduğu tasnif ile pratik felsefeyi üçe ayıranların tasnifi arasında bir çelişki yoktur.[16] Bu iki farklı tasnif daha sonraki literatürde sıklıkla kullanılmıştır. Burada tek tek bu eserleri saymasak da en azından bu tasnifleri görebileceğimiz kaynaklara topluca işaret edilebilir. Özellikle ilimler tasnifi risaleleri, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *Hidâyetü'l-hikme*, *Hikmetü'l-'ayn* gibi eserlerin şerh ve haşiyelerinde, *Tehâfüt* haşiyelerinde bu iki tasnifi görmemiz mümkündür.[17] İslâm ahlâk düşüncesinde zaman içinde bu yaygın tasnife bazı eklerin yapıldığına da işaret etmek gerekir. Mesela felsefî ahlâk çizgisinin önemli bir temsilcisi olan Osmanlı âlimi Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*'de amelî hikmeti temel disiplinler ve tâli disiplinler şeklinde ikiye ayırarak tasnif etmektedir. Buna göre amelî hikmetin temel disiplinleri ahlâk, ev yönetimi ve siyasettir. Taşköprülüzâde amelî hikmetin tâli bölümlerini dört başlıkta ele almaktadır: Hükümdarlık âdâbı ilmi (*ilmu âdâbi'l-mülûk*), vezirlik âdâbı ilmi (*ilmu âdâbi'l-vizâre*), muhtesiplik ilmi (*ilmu'l-ihtisâb*), asker ve orduya komuta etme (*ilmu kavdi'l-'asâkiri ve'l-cuyûş*).[18]

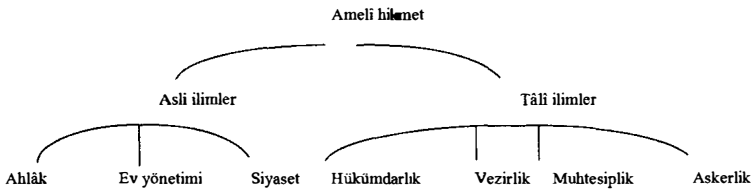
---

15 Şehrezûrî, *Resâilü'ş-şecereti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, nşr. M. Necip Görgün, (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), I, 22.

16 Şehrezûrî, *Resâilü'ş-şecereti'l-ilâhiyye*, I, 28.

17 İbn Sînâ sonrası literatürde amelî hikmet tasnifleri için bkz. M. Cüneyt Kaya, "In The Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy After Avicenna", *Arabic Science and Philosophy*, 24 (2014) s. 269–296. Yanlışlıkla Burhaneddin Zernuci'ye (ö. VI./XII. yüzyılın sonu) nispet edilen ve Osmanlı şeyhülislâmı Karaçelebizâde'nin (ö. 1068/1657) istinsah ettiği bir risalede amelî hikmetin esasen üç bölüme ayrıldığı, *tedbîrü'l-medîne*nin kendi içinde *ilmü'n-nevâmîs* ve *ilmü's-siyâse* şeklinde iki kısmının olduğu zikredilir. Buna göre yönetimin şerî bir yasaya dayanması halinde bu ilim "ilmu'n-nevâmîs", sultanî bir kanuna dayanması halinde ise "ilmü's-siyâse" adını almaktadır. *el-Menhecü'l-ma'lûm fî unmûzeci'l-ulûm*, Kasidecizade 434, 10b.

18 Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), I, 380-394.



Şema 4: Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-sa'âde*'deki amelî hikmet tasnifi

Taşköprülüzâde'nin bu tasnifi ana özellikleri itibariyle felsefî gelenekteki tasniftir. Bununla birlikte Taşköprülüzâde, İbn Sînâ'nın nazarî/teorik ilimlerde yaptığı aslî ve fer'î ayrımını amelî/pratik felsefeye uygulamıştır. Buna göre pratik felsefenin aslî ilimleri felsefî gelenekteki ahlâk, tedbirü'l-menzil ve siyasetten ibaret olan ilimlerdir ve dolayısıyla da ahlâk Taşköprülüzâde'ye göre felsefî/hikemî bir ilim olarak ilimler şemasındaki yerini almaktadır. Burada temas edilmesi gereken iki husus vardır ki bunların ilki, Taşköprülüzâde'nin *ilim* kavramına yüklediği mânâ ve içeriktir. Bu mesele, bu çalışmanın sınırlarını zorlayacak bir husus olduğundan kısaca işaret edip geçmek istiyoruz. Taşköprülüzâde, önceki ulemâ ve bilginlerin yardımcı ve tâli disiplinler olarak saydığı branşları da ilim olarak kategorize etmiş ve bu şekilde *Miftâhu's-sa'âde*'de hayli kabarık bir ilimler şeması ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımın amelî hikmete etkisi, onun bazı talî ilimleri bu kapsama dâhil etmiş olmasıdır. Mesela askerlik sanatı, cihad, halkın güvenliği gibi işleri uhdesine alan asker ve orduya komuta etme ve muhtesiplik ilimleri bu kapsamda değerlendirilebilir.[19] İşaret edilmesi gereken ikinci husus burada Taşköprülüzâde'nin kastettiği ahlâk ilminin ne olduğudur. Zira ahlâk alanı İslâm'da ilk dönemlerden itibaren hadis, tasavvuf ve edeb gibi bir zeminde gelişmiş, felsefe ve kelâm alanında incelenmiş ve dolayısıyla oldukça geniş tabana yayılan disiplinlerarası bir saha olarak varlık bulmuştur. Taşköprülüzâde'nin kastettiği ise ahlâkın teorik bir biçimde ele alındığı felsefî gelenekteki yaklaşımdır.

19 Taşköprülüzâde'nin muhtesiplik ve askerlik sanatlarını tasnife dâhil etmiş olması Molla Lütfî'nin etkisini gösterir. Molla Lütfî'nin ilgili eserinde bu iki ilme büyük önem verilir. Molla Lütfî, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metalib el-İlahiyye fi Mevzuat el-Ulum el-Luğaviyye*, eleştirel metin ve inceleme Şükran Fazlıoğlu, (İstanbul: Kitabevi, 2012), s. 159-163.

Tamamlayıcı Bir Tartışma: Amele Taalluk Eden Bilgi Hikmete Dâhil midir?

Bu soruyu "Uygulama ve davranış bilgisi pratik felsefenin bir parçası mıdır?" şeklinde dile getirmek de mümkündür. İlgili literatürde felsefenin tanımı yapılırken bir ihtilaf olduğundan söz edilir. Kınalızâde, "*hikmet*in insanın gücü yettiği ölçüde haricî varlıkları bulundukları hâl üzere bilmesi" şeklindeki tanımının doğruya yakın olduğunu ve muhakkik âlimler nazarında genel olarak kabul gördüğünü söyler. Ancak bazıları eylemi de buna dâhil ederek *hikmet*i "insan nefsinde ilim ve amelin husûlü ve nefsin bu ikisinde yetkinleşmesi" şeklinde tanımlamıştır.[20] Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1114/1702) *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'de tartışmayı oldukça veciz bir dille özetler. Erdemli olmaya dair bilgiye vâkıf olup da hayrı işlemeyen kimse buradaki ilk anlama göre bilge olabilmekte iken, ikincisine göre böyle bir kimse hakîm değildir. Müneccimbaşı amelin, hikmetin kapsamına dâhil edilmediği görüşün yaygın olduğunu, ancak dahil edilen görüşün ise isabetli olduğunu söyler.[21]

Bu tartışmanın bir başka boyutu davranış, fiil ya da eylem diye çevrilen amelin mahiyetinin ne olduğudur ve bu takdirde soru "Amelin felsefenin kapsamına girmesi halinde amele taalluk eden ilim ve disiplinlerin durumu ne olacaktır?" şeklini alır. Bu durumda amel uygulamalı ilim ve disiplinleri, hatta zanaatları kapsayan bir mahiyete sahip olduğundan amelî ilimlerin neye tekabül ettiği daha kapsamlı bir hâl alır. Erken dönemden itibaren İslâm ilimler tarihinde tartışılan bu konuyu en güzel özetleyenlerden biri Mehmed Emin Şirvânî'dir (ö. 1036/1627). Şirvânî *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserinde *amelî ilm*in üç mânâda kullanıldığını söyler. *(a)* Mantık, pratik felsefe, pratik tıp ve terzilik gibi uygulama ve amelle ilgili ilim ve sanatları kapsayacak şekildeki kullanım. Bu kullanımda uygulama mantık gibi zihnî ve tıp gibi zihin dışı alana taaluk edebilir. *(b)* İnsanın gücü ölçüsünde varlıkları bulundukları hâl üzere bilmesi demek olan *hikmet* tanımındaki varlıklar ya insanın seçimine konu olan fiillerdir ya da değildir. İnsanın seçimine bağlı olan şeylere dair bilgi alanı pratik felsefedir ki bunun da kısımları malumdur. Yani bu ikinci kullanımda amelî ilim, pratik felsefeye tekabül eder. *(c)* Amelin niteliğine taalluk eden bilgi, yani sanat olarak bilinen üçüncü kullanımda ilgili bilgi devamlı uygulanmasıyla amelî bir disiplin olur, devamlı uygulamaya dayanmazsa da nazarî disiplin olur.

20 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik, 2007), s. 41.
21 Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Esad Efendi 1868, 3b.

Burada kastedilen terzilik, dokumacılık ve hacamatçılık gibi sürekli ve devamlı uygulama isteyen sanatlardır. Fıkıh, nahiv, mantık, pratik felsefe ve pratik tıp bu tanımın dışında kalmaktadır.[22]

Buradan da anlaşıldığına göre *amel* kavramı gelenekte üç farklı anlamda kullanılmış ve bu anlamlara göre amele dair bilgi, felsefenin bölümleri arasında sayılmıştır. Ahlâk yukarıdaki mânâların ikincisi dikkate alındığında felsefenin bir parçası olmaktadır. İlk anlam esas alındığında ise ahlâk mantık, pratik tıp ve terzilikle aynı alan içerisinde değerlendirilen bir sanat olmaktadır. Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) işaret ettiği üzere sanat (*sınâ'at*) umumî örfte terzilik, berberlik ve çulhalık gibi devamlı çalışmakla hâsıl olan ilimdir. Sanat hususî örfte ise fıkıh, mantık ve nahiv gibi amele bağlı olan ilim mânâsına gelip bu ilimden amaç yine de ameldir. İlk mânâ gramer, mantık ve ahlâkın birer *"art"* kabul edildiği Batı felsefe literatüründe de kullanılır.[23] Öyleyse insanın pratik aklı hem ahlâk ve siyaset gibi alanlara taalluk eden bir fikrî güce (*fronesis*) hem de birtakım sanatları üreten bir mekanizmaya sahiptir. Fârâbî bir amelî yeti olan bu ikinciye "mihenî güç" demektedir. Bu durumda Aristoteles'in *praksis-poiesis*, yani eylem-üretim ayırımının Fârâbî'de *fikrî güç* ve *mihenî güç* ile örtüştüğü söylenebilir.[24]

Pratiğin Teorisi: Nazarî Ahlâk-Pratik Ahlâk Ayrımı

Buradaki soru şöyle dile getirilebilir: Ahlâk araştırması salt eylemin mahiyetine dair bilgi ile mi ilgilenir yoksa bunun eyleme dair bilgiyi önceleyen bir vechesi de var mıdır? Adududdin el-Îcî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* olarak da bilinen dört bölümlü ahlâk risalesinin ilk bölümü "nazarî ahlâk" başlığını taşımaktadır. Müellif bu bölümde insan nefsinin güçleri ve bu güçlerin fazilet ve reziletleri ile huyların değişip değişmeyeceğini incelemektedir.25 Bu risale üzerine yazılan şerhlerde "nazarî" kavramına yönelik açıklamalar önemli bir alt tartışma olarak kendini göstermektedir. Esasen, teorik felsefenin konusu eylemin dışında bir şeydir, ancak teorik felsefede eylem ve

22 Sadreddinzâde Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye*, Amcazâde Hüseyin 321, 5b.

23 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: İSAM, 2008), s. 35-37.

24 Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 78-79, 122-123. Aristoteles, bilimlerin konusu olan nesneleri incelerken bilim, bilgelik, akıl, sınaat ve *fronesis* (akla uygunluk) şeklinde beşli bir ayırım belirlemiştir. Bilim, bilgelik ve akıl ilkeleri başka türlü olamayacak şeyler hakkında iken sınaat ve *fronesis* ilkeleri başka türlü olabilecek şeyler hakkındadır. Bu durumda bilim, bilgelik ve akıl tümeller hakkında, sınaat ve *fronesis* ise tikeller hakkındadır. Aristoteles buna göre bilimin nesnesinin burhanî olduğunu, ahlâkî iyiyi belirleyen *fronesis*in ise sanıya dayandığını kabul eder. A. mlf. *Akıl ve Ahlâk*, s. 121-122.

25 Mustakim Arıcı, "Adududdin el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 15 (2009), s. 155-156, 161-162.

uygulamaya taalluk eden şeyler de bir şekilde araştırılmaktadır. Nitekim tıp ve mantık gibi uygulamalı tarafı da olan ilimler pratik felsefenin bir parçası değildir. Buna karşın doğrudan eylemi mesele edinen hususlar doğa bilimi, matematik bilimler ve metafizik gibi alanlarda araştırma meselesi olmaz. Pratik felsefe insanın yapmaya muktedir olduğu ölçüdeki yapıp-etmeler ve fiillerle icra edilen şeylerin araştırıldığı sahadır. Fakat bu da pratik felsefenin konu ve meselelerinin sadece niteliği ve uygulamaya esas olması bakımından eylemler olduğu anlamına gelmez. Zira pratik felsefe de kendi içinde teorik ve pratik olarak iki kısma ayrılır. Îcî, birinci makalede bunların birincisi, yani eylemin niteliğine taalluk etmeyen teorik kısmı ele almıştır. Bunlar, ifade edildiği gibi, nefsin güçleri, huyları ve bunların değişmesi hususlarıdır. Eylemin niteliğine taalluk eden şeyler eğer insanın nefsin güçlerini dünya ve âhireti için doğru kullanacak şekilde yönetmesi ile ilgili ise bu, ikinci makaledir, yani bireysel ahlâktır. Eylemin niteliğine taalluk eden şeyler eğer insan türünün her iki dünyada faydasını ortaya çıkarmak ise -ki ünsiyet ve bir arada yaşamanın kaynağı da budur- söz konusu olan üçüncü makale, yani ev yönetimidir. Eylemin niteliğine taalluk eden şeylerin amacı toplumun ahvâline bir düzen koymak, adalet ve hakkaniyet ilkeleri uyarınca Allah'ın kulları arasında insanlık ve yardımlaşma erdemlerinin devamını sağlamaksa bu, dördüncü makalede, yani siyaset felsefesinde ele alınır.[26] Böylece Îcî metni ve şerhlerinde amelî hikmetle eş değer sayılan ahlâkta; insan nefsi ve güçleri, huyların değişip değişmeyeceği meselesi, erdemler ve reziletler tartışmasının nazarî ahlâka; faziletlerin korunması ve kazanılması, aile ahlâkı ve siyaset bölümünün ise pratik ahlâka tekabül ettiğini söyleyebiliriz.[27]

Ruhânî Tababet İlmi Olarak Ahlâk

Felsefî ahlâk literatüründe ahlâk sadece pratik felsefenin şubesi olan bir ilim şeklinde görülmemiş, ayrıca günümüzdeki ruh hekimliğine mukabil olan *et-tıbbu'r-rûhânî* ya da *et-tıbbu'n-nefsânî* mânâsında bir ilim olarak da telakki edilmiştir. Bu itibarla Kindî (ö. 252/866), Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Ebubekir er-Râzî'nin (ö. 320/932) başını çektiği bir gelenek ahlâk meselelerini ruhânî tıp ilmi ile paralel olarak ele almıştır[28] Esasen bu geleneğin

26 Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Veliyüddin Efendi 1940, 2b.

27 Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Esad Efendi 1868, 10b-11a.

28 Hasan Hüseyin Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM, 2013), s. 658.

doğrudan ilgi alanı ruh sağlığının korunması ve nefsanî hastalıkların tedavi edilmesi olduğundan üzerinde durulan zemin tıp ilmidir. Bu geleneğin çare aradığı şey modern tıbbın psikosomatik hastalıklar dediği rûhî sebepli beden hastalıkları ile sebebi bedendeki fizyolojik dengenin bozulması olan rûhî hastalıklardır. Belhî *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* adlı eserinde temel olarak bu meseleyi irdelemektedir ve kendisinden önce böyle ayrıntılı bir tez ortaya konulmadığını düşünmektedir.[29] Öyleyse bu gelenek aslında bugünkü kriterlere göre tıp ilimleri alanına giren meseleleri konu edinmektedir. Ancak ruhanî/nefsanî hastalıklar ile ahlâk arasındaki yakın ilişki hasebiyle bu alan ahlâk içerisinde görülebilmiştir. Ayrıca bedenî, fizyolojik durum ile nefsanî durumun huyları ve davranışları doğrudan etkileyen faktörler olması, ilgili literatürün ahlâka dâhil edilmesini doğurmuştur.

Bu çalışma içerisinde müstakil olarak söz konusu konuyu irdeleyen bir makale olduğundan bu başlığa daha geniş yer ayırmadık ve sadece bu literatürün, alanın geneline bakıldığında nerede ve nasıl konumlanabileceğine işaret ettik.

Ahlâkın Fıkıh ve Tasavvufla İlişkisi ve Şer'î Bir İlim Olarak Ahlâk

Makalenin başında da ifade edildiği gibi ahlâk alanının önemi elbette ki onun felsefî bir ilim olmasından ibaret değildir. Bu durumu kanaatimizce en iyi değerlendirenlerin arasında İbn Sînâ, Gazzâlî ve Nasiruddin Tûsî'yi saymamız gerekir. İbn Sînâ *Adhaviyye fi'l-me'âd*'dan itibaren birçok eserinde amelî hikmetin peygamberlik tarafından temellendirildiğini ve ahlâkın tümel önermelerinin ilâhî dinde olduğunu söylemektedir:

> Peygamberimiz Muhammed'in (s.a.s.) diliyle gelen din *(şerî'a)*, dinlerin olabilecek en değerlisi ve en mükemmeli olarak gelmiştir. Bu nedenle peygamberlerin, şeriatların ve dinlerin *(milel) sonuncusu olması* uygundur. Nitekim o -selam üzerine olsun- bu hususu belirtmek üzere 'Ben ahlâkî üstünlükleri *(mekârimü'l-ahlâk)* tamamlamak üzere gönderildim' buyurmuştur. *(Adhaviyye fi'l-me'âd)*

29 İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, s. 142-143.

> [Ameli felsefenin] bu üç [kısmının; yani ahlâk, ev yönetimi ve siyasetin] ilkesi ilâhi dinden (eş-şeri'ati'l-ilâhiyye) elde edilmiştir ve bunların tanımlarının *(hudûd)* yetkinliği *[ya da tam olarak sınırları ve miktarları]* ilâhî dinle açıklık kazanmaktadır. Bundan [yani ilâhî dinin belirlemelerinden] sonra insanın nazarî [akıl] gücü o [ilim dallarındaki amelî kanunları bilmek ve bu kanunları [amelî akıl aracılığıyla] tikellere uygulamak suretiyle bunlar üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. *(Uyûnu'l-hikme)*[30]

İbn Sînâ'nın aynı yaklaşımı *eş-Şifâ*'da da sürdürdüğü görülmektedir. O, *el-Medhal*'in başında dile getirdiği bu düşünceyi *el-İlâhiyyât*'ta uygulamış ve metafiziğin son fasıllarını amelî hikmete tekabül eden fıkıh ve muamelatla taçlandırmıştır. İbn Sînâ bu durumu *el-Medhal*'in başında şöyle ifade eder:

> (...) Buna ahlâk denir. Bütün bunların tamamının doğru bir şekilde gerçekleştirilmesi, nazarî burhân *(bi'l-burhani'n-nazar)* ve şer'î tanıklık *(bi'ş-şehadeti'ş-şer'iyye)* ile olurken ayrıntısı *(tafsil)* ve ayrıntılı olarak her bir bölümün ve ölçünün belirlenmesi *(takdir)* ise ilâhî şeriatta *(eş-şeriatü'l-ilâhiyye)* gerçekleştirilir.[31]

Onun bu yaklaşımı amelî hikmete ansiklopedik eserlerinde neden daha fazla yer vermediğini ya da bu alanla ilgili nazarî hikmetteki gibi müstakil eserler kaleme almadığını ve bunu bilinçli bir tercihle yaptığını göstermektedir.[32] Bu yaklaşımı devam ettiren Tûsî ahlâk alanının kapsamını geniş bir zeminde ele almış ve dinin ilgili alanlarını açık bir dille bu alana dâhil ederek kuşatıcı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Onun *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin mukaddimesinde söyledikleri özellikle fıkıh-ahlâk ilişkisi bakımından oldukça önemlidir:

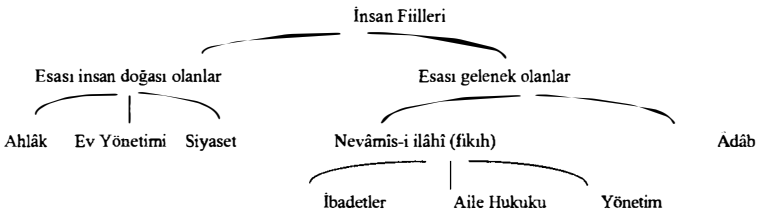
> İnsanların işlerini ve yaşayış durumlarını düzenlemek amaçlı olan faydalı işlerinin ve güzel fiillerinin esası, temelde ya insan doğasında ya da gelenekte bulunmaktadır. Esası doğa olanın özellikleri, basiretli insanların

30 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 83, 88-89.

31 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Mantığa Giriş* (*el-Medhal*), s. 7.

32 Celaleddin Devvânî İslâm filozoflarının hak olan İslâm şeriatının inceliklerine muttali olup onun amelî hikmetin bütün ayrıntılarını ihtiva ettiğini görünce, daha önceki filozofların bu konudaki fikirlerine başvurmaktan ve kitaplarını incelemekten vazgeçtiklerini savunur. Harun Anay, haklı olarak Devvânî'nin İslâm filozoflarının kendilerinden önceki filozofların amelî hikmete dair yazdıkları eserlere ihtiyaç duymadıkları şeklindeki bu yorumunun mübalağalı olduğunu ifade eder. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (Doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 274-275.

akıllarına ve feraset erbabının tecrübesine uygun olup, zamanın farklılığı, hayatın ve gidişatın değişmesiyle değişiklik arz etmez. Bunlar daha önce zikredilmiş olan pratik felsefenin kısımlarıdır. Burada esası gelenek olana gelince, eğer bunun sebebi toplumun fikriyle uygunluk ise ona *âdâb* ve *âdet*, sebebi peygamber ya da imam gibi büyük bir kişinin fikriyle uygunluk ise ona *ilâhî kanunlar (nevâmîs-i ilâhî)* denilir. Bu sonuncusu da üç sınıftır. Birincisi ibadet ve hükümler gibi her bir kişiye ait olan, ikincisi nikâh ve diğer muamelat gibi ortak ev halkına ait olan, üçüncüsü ise yönetim ve ceza kanunları gibi şehir ve ülke sakinlerine ait olandır. İşte bunlara *fıkıh* denilir.[33]



Şema 5: Tûsî'de değeri bakımından insan fiillerinin tasnifi

Tûsî'nin bu ayırımında görüleceği üzere ahlâkın konusu olan insan fiillerinin ana maksimi bunların temelinin insan doğasına ait olması ve diğer tarafta insan doğasına ait olmayıp ilahî ya da gayr-i ilahî bir geleneğe dayanmasıdır. Bu perspektiften bakınca değeri bakımından insan fiilleri nazarî ahlâkın yanında fıkhın bir meselesi olabilmektedir. Bu çerçevede Şehrezûrî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ın mukaddimesinde ve Kutbuddin Şîrâzî'nin *Dürretü't-tâc*'ın başında yaptığı ilimler tasnifi kayda değerdir. Şehrezûrî, bilgi nesnesi (*malûm*) zamana ve milletlere göre değişmeyen ilimlere "hakiki ilimler (*el-ulûmu'l-hakikiyye*)" der ve felsefî ilimleri bu kapsamda görür. Onun Fârâbîci bir kullanımla şehir yönetimi mânâsında gördüğü fıkıh, usûl bakımından zamana göre değişen bir ilim değildir. Ancak fıkhın furû boyutu zamanla değişen bir alandır.[34] Şîrâzî de *Dürretü't-tâc*'daki tasnifinde ilimleri felsefî/hikemî ve gayr-i hikemî

33 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 17-18; Aynı ifadeler için bkz. Muhyi-i Gülşenî, *Ahlâk-ı kirâm*, nşr. Abdullah Tümsek, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), s. 236-237.

34 Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî, (Tahran: Müessese-i Motaleât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993), s. 3-4.

şeklinde ikiye ayırmaktadır. Hikemî ilimler nazarî ve amelî olarak bilinen ilimlerdir ve her ikisinin asılları üçe ayrılmaktadır. Felsefî olmayan ilimler de dinî ve dinî olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Dinî ilimler ana hatlarıyla aklî, naklî ve her ikisinden oluşan ilimlerdir. Şîrâzî'ye göre hikemî ilimlerin *tüm zamanlara nisbeti aynı olup* bunlar zaman, mekân ve milletlere göre değişmez. Yani astronomi, aritmetik ve hatta ahlâk ilminde olduğu gibi bunlar bilgi nesnesi sabit olan ilimlerdir. Bunlar ilimlerin en faziletlileridir. Diğerleri ise zamana ve mekâna göre farklılaşabilecek ilimlerdir. Mesela fıkıh ve diğer dinlerin şeriatları böyledir.[35] Şehrezûrî ve Şîrâzî'nin ayırımından çıkan sonuç şudur: Ahlâk ve daha geniş anlamda pratik felsefe, iradî eylemlerin zamanla değişmeyen boyutunu incelerken furû fıkıh iradî eylemlerin zaman içinde değişebilen yönlerini incelemektedir. Burada bu yaklaşımı çok iyi temsil eden bir pasaj olarak Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*'sindeki açıklamalarına da atıf yapmak istiyoruz. Molla Hüsrev, eserin başında *ilim* kavramını tahlil ederken nazarî felsefe ile kelâm ve pratik felsefe ile fıkıh arasında bir mukayese yapar ve şunları söyler:

> Burada ilimden murâd, nazarî ve amelî kısımlarıyla hikmettir. Zira akıl sahibi kimseler insan nefsinin nazarî ve amelî kuvvetler bakımından kemale erdirilmesine özen gösterilmesi hususunda mutabık olmuşlardır. Filozofların –kendi fasid görüşlerine göre de olsa– halka bu iki kuvvet konusunda yardımcı olmak gayesiyle nazarî ve amelî hikmetleri tedvin etmeleri gibi, ümmetin âlimleri de, yine aynı konuda halka yardımcı olmak gayesiyle kelâm ve fıkıh ilimlerini tedvin etmişlerdir. Kelâm nazarî felsefenin, fıkıh ise amelî felsefenin karşılığı olmuştur. Şu var ki felâsifede amelî felsefe nazarî felsefe kadar meşhur olmamıştır. Zira onlara göre şeriat amelî felsefeye ihtiyaç bırakmamıştır.[36]

Molla Hüsrev'den üç asır sonra aynı görüşlerin bir başka Osmanlı âlimi Hâdimî (ö. 1176/1762) tarafından dile getirildiğini görmekteyiz. Hâdimî *Tarîkat-ı Muhammediyye* adlı esere yazdığı şerhte pratik felsefenin fıkha tekabül ettiğini meâlen şu şekilde ifade eder:

---

35 Kutbuddin Şirâzî, *Dürretü't-tâc li gurreti'd-Dûbâc*, thk. S. M. Meşkeve, (y.y., 1986), s. 151-163.

36 *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*'den aktaran Abdurrahim Kozalı, "*Şerhu Usûli'l-Pezdevî* Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler–*, ed. T. Yücedoğru, O. Ş. Koloğu, U. M. Kılavuz, K. Gömbeyaz, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013), s. 295-296.

> Bu bahis *es-siyasetü'l-medeniyye* ve *tedbirü'l-menzil* gibi, kendisinde iznin ve mubahlığın asıl olduğu âlemin nizamına taalluk eden adetler hakkındadır. Bu âdetler satış, icâre, ortaklık, mudarebe, rehin, hibe, nikâh, talak, azat etme, emanet, icara verme gibi akitler ve fesihler türünden olan muamelelerdir. (...) Ayrıntılar ise fıkıh kaynaklarındadır. (...) Bu muamelatın bilinme yeri *fıkıh* ilmidir. Zira *fıkıh* meşru ve gayr-ı meşru olmak bakımından *mükelleflerin fiillerinin* bilindiği ilimdir.[37]

Filozofların ahlâkı nebevî bir kökene dayandırmaları ya da onun şer'î bir ilim olan fıkıhla ortak problemlerinin olduğunu kabul etmeleri onların nazarında ahlâkı felsefî bir ilim olmaktan çıkarmaz. Ancak İbn Sînâ'da olduğu gibi ahlâkın nebevî bir kökene dayandığının açık bir şekilde söylenmesi ve ahlâkın meseleleri bakımından fıkıh ve tasavvufla olan yakın ilişkisi sonraki literatürde bu bağlantıyı hep canlı tutmuş ve bu yaklaşımın bir sonucu olarak ahlâkı bir ilim olarak gören bazı âlimler onun felsefî değil, dinî bir ilim olduğunu söylemişlerdir. Bu noktada özellikle Gazzâlî önemli bir isimdir. İbn Sînâ'nın yukarıda alıntı yapılan pasajlarına paralel olarak Gazzâlî, filozofların siyaset ilminin ilkelerini peygamberlerden tevarüs ettiklerini, ahlâkın prensiplerinin de sûfî tecrübeye dayandığını söylemektedir.[38] Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, *Mîzânü'l-amel*, *Kimyâu's-sa'âde* gibi eserlerinde pratik felsefenin şer'î ilimlerden fıkıh ve tasavvufa karşılık olduğunu söylemesi oldukça önemli bir gelişmedir.[39] Mesela Gazzâlî bunu *Mîzânü'l-amel* ve *Fâtihatü'l-ulûm*'da açıkça söylemektedir. Gazzâlî *Mîzânü'l-amel*'de ilimleri üçe ayırır. *a)* Dil ilimleri gibi lafızla ilgili olanlar, *b)* mantık ilimleri gibi lafzın mânâya delalet etmesi bakımından mânâ ile ilgili olanlar ve *c)* sadece mânâ ile ilgili olanlar. Bu üçüncü de iki kısma ayrılır: Yalnızca ilmî olanlar ve bir de amelî ilimler. Gazzâlî amelî ilimlerin şer'î hükümler, fıkhî bilgiler ve nebevî sünnetlere dayandığını, bunun da kişinin kendini

37 Hâdimî, *el-Berîkatü'l-mahmûdiyye fi şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1318), IV, 40.

38 Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûatü resâili'l-İmâm Gazzâlî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), s. 44. Kadı Beyzâvî *Misbâhü'l-ervâh fi usûli'd-dîn* adlı eserinde İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin söylemine uygun bir şekilde peygamberlerin gönderilmesindeki faydalardan birinin siyaset yasalarının belirlenmesi (*ta'yînu kavâ'idi's-siyâse*) olduğunu söyler. Kadı Beyzâvî, *Misbâhü'l-ervâh fi usûli'd-dîn*, thk. Said Fudih, (Amman: Dârü'r-Râzî, y.y.), s. 185.

39 Gazzâlî'nin ilimler tasnifinde ahlâkın yeri hakkında bkz. Alexander Treiger, "Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 30 (2011), s. 4, 7, 10, 13-16.

yönetmesi demek olan ahlâk ile fıkhın karşılığı olan ev yönetimi olduğunu söylemektedir.[40]

Gazzâlî muhtelif eserlerinde nazarî ve amelî hikmete Kur'an'da işaret edildiğini dile getirmiş ve bu söylem kendisinden sonra oldukça etkili olmuştur. Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*'de ilim ve amel kavramlarını gerek dünyevî ve gerekse uhrevî mutluluğa ulaştırması bakımından tahlil etmektedir. Gazzâlî bu bağlamda Fâtır Sûresi 10. âyete atıf yapar: "Allah'a ancak *güzel sözler* yükselir (ulaşır). Onları da Allah'a *amel-i sâlih* ulaştırır." Gazzâlî bu âyetteki "güzel sözler (*el-kelimü't-tayyib*)" ifadesinin araştırmaya dayalı bilgiye raci olduğunu, zira bilginin de derece derece yükselip varacağı yere ulaştığını belirtmektedir. Eylem ise bilginin hizmetkârıdır, onu taşır ve derecesini yükseltir. Bu durumda eylem, bilginin tamamlayıcısıdır ve varmak istediği yere ancak bilgi sayesinde varır.[41] Hikmetin nazarî ve amelî şeklindeki ayırımını Kur'ânî terimlere dayandırarak açıklama hususunda Fahreddin Râzî'nin de Gazzâlî gibi bir yaklaşıma sahip olduğunu belirtmemiz mümkündür. Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*'nin mukaddimesinde nazarî ve amelî hikmet tasnifini bazı ayetlerle temellendirerek ortaya koymaktadır. Ona göre ilahî kitap muhtelif âyetlerle, insanî yetkinlikleri nazarî ve amelî yetkinlikler olarak iki grupta sınırlandırmıştır. Râzî, Şuarâ Sûresi'nin 83. âyetinde Hz. İbrahim'in "Rabbim bana hikmeti ver ve beni salihlerden eyle" şeklindeki duasının ilk kısmını insanın nazarî kuvvetinin yetkinleşmesi; ikinci kısmını da amelî kuvvetin mükemmelleşmesi şeklinde yorumlamaktadır. Râzî benzer şekilde üç ayeti daha nazarî ve amelî hikmet bağlamında tefsir etmekte, insanın yetkinliğinin hem vahiy hem de hikmete göre bilgi ve eyleme bağlı olduğunu belirtmektedir.[42] Râzî'nin bu yorumu özellikle *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhleri başta olmak üzere birçok kaynakta sıklıkla tekrarlanmıştır.[43] Bu yaklaşım zamanla bir söylem halini almış ve

40 Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1964), s. 352-355. Ahlâk literatürü içinde furû fıkhın meselelerinin bir kısmının karşılığında *ahlâk* veya *mekârimu'l-ahlâk* terimini kullanan eserler de mevcuttur. Bu türe örnek olarak Eminüddin Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-Tabersi'nin (ö. 548/1154) *Mekârimü'l-Ahlâk*'ı verilebilir. Bkz. Tabersi, *Mekârimü'l-Ahlâk*, (Kum: Müessese-i Ensariyan, 2011/1432/1390).

41 Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 193-194.

42 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, I, 5-6.

43 Alıntılar için bkz. Mustakim Arıcı, "İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2011), s. 53-54; Bir örnek olarak bkz. Hafız İsmail el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, (İstanbul: Dersaadet, y.y.), I, 120.

filozofların ahlâk dediği ilmin ve geniş anlamda pratik felsefenin Şeriat-ı Mustafaviyye'ye ya da Muhammedî şeriata dayandığı söylenmiştir.[44] Mesela bu bağlamda Mehmed Emin Şirvânî'nin (ö. 1036/1627) yorumlarına başvurulabilir:

> Ahlâk ilminin faydasıyla ilgili bu duruma Resûl-i Ekrem'in şu hadisinde işaret edilmiştir: *"Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim."* Bu sebeple Şeriat-ı Mustafaviyye'nin, amelî hikmetin kısımlarını en güzel bir şekilde ve bütün ayrıntısıyla amacına ulaştırdığı söylenmiştir.[45]

Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi isimlerin hikmeti ve ilimleri Kur'an'a dayandırarak açıklaması, ahlâk ve amelî hikmetin fıkıh ve tasavvufla eşdeğer görülmesi, ilimler tasnifinde ahlâka ve amelî hikmete yer vermesi sonraki ulemâ üzerinde oldukça etkili olmuştur. Ancak yukarıda işaret edildiği üzere Taşköprülüzâde ve Mehmed Emin Şirvânî gibi bazı âlimler ahlâkı pratik felsefenin bir kolu sayarken Molla Lütfi (ö. 900/1495) gibi bazı âlimler de onu şer'î bir ilim addetmiştir. Molla Lütfi *Mevzûâtu'l-ulûm*'da şer'î ilimleri dörde ayırdıktan sonra "Şer'î İlimlerin Dört Türü Arasında Ortak Olan İlimler" diye alt bir başlık açar ve bunu da kendi içinde ikiye ayırır: (i) Nazar, cedel gibi ilk dört sınıfın ilkelerine ilişkin ilimler ile (ii) ahlâk ve muhtesiplik ilmi gibi dört sınıfı tamamlayıcı ilimler. Bu durumda Molla Lütfi'nin tasnifinde ahlâk şer'î ilimleri tamamlayan ilimler arasında sayılmıştır. Onun ahlâk ilmini tanımlaması da bu çerçeveye oturmaktadır. Molla Lütfi'ye göre ahlâk ilmi Muhammedî şeriat kanununa göre huyları dönüştürme keyfiyetini araştıran ilimdir. Molla Lütfi ahlâkın ilkelerinin bir kısmının bedihî olduğunu, bir kısmının da şer'î ilimlerden kaynaklandığını söyler. Felsefî/Meşşâî ahlâk düşüncesinde doğuştan gelen huyların aklın yönetim ve gözetiminde ifrat ve tefritten sakındırılıp itidal üzere tutulması esas iken Molla Lütfi bunun yerine Muhammedî şeriat kanununu koyar.[46]

Ahlâk-fıkıh ilişkisi ve bu ilişki çerçevesinde ahlâkın şer'î bir ilim olarak görülmesi gibi ahlâk ve tasavvuf arasındaki ilişki de üzerinde durulması

44 Kadımir Meybûdî (ö. 904/1498), Mevlanazâde (ö. 900/1494), Akkirmânî (ö. 1174/1760), Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) bu tür ifadeleri için bkz. Kaya, "The Venture of Practical Philosophy After Avicenna", s. 287-288.

45 Mehmed Emin Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye*, Amcazâde Hüseyin 321, 87b; benzer ifadeler için bkz. el-Kannevci Sıddik Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), II, 34.

46 Molla Lütfî, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, s. 102-103, 164-167.

gereken bir konudur. Ahlâk ile tasavvuf arasında kurulan ilişki ve bunun sonraki döneme etkileri bakımından İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî önemli bir yerde durmaktadır. Mesela İbn Sînâ felsefesinin yetkin bir hülasası olan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın "Makâmâtü'l-ârifîn" başlıklı bölümü, ilgili gelenekte amelî hikmetin özünü temsil eden bir metin olarak görülmüştür. Mesela Fahreddin Râzî'ye göre İbn Sînâ, sûfilerin ilimlerini kendisinden önce hiç kimsenin yapamadığı ve kendisinden sonra hiç kimsenin tekrarlayamadığı bir şekilde düzenlemiştir.[47]

Fâtihatü'l-ulûm'daki tasnifinde Gazzâlî amelî alanın dünyevî maslahatlarla ilgili olan kısmının fıkıh, uhrevî sülûk ile ilgili kısmının da kalbin hâlleri ve onun iyi ve kötü huyları ile ilgili ilim olduğunu söyler[48] ki bu da tasavvufa denk düşmektedir. Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de tasavvuf ve ahlâk arasında kurduğu ilişki ve alanı bâtın ilimleri olarak taksim etmesi, ardında etkili bir gelenek oluşturmuştur. Osmanlı'daki önemli ahlâk yazarları Taşköprülüzâde, Hâdimî (ö. 1176/1762) ve İbrahim Hakkı Erzurumî (ö. 1194/1780) ahlâk-bâtınî ilimler (tasavvuf) ilişkisi çerçevesinde bu geleneğin temsilcileridir. Taşköpzülüzâde yukarıda verilen tasnifinde "ahlâk" ile felsefî gelenekteki gibi konusu, birtakım ilke ve meseleleri olan bir ilim dalını kastetmektedir. O, yaptığı tanımla ahlâkı dinin, özelde fıkhın sahasına giren ve ilmihal konusu olan alandan da tasavvufun nefs tezkiye âdâbından da ayırmaktadır. Esasen ahlâk, meseleleri itibariyle burada sayılan her bir alanı kapsamaktadır ve bunlarla mesâil düzeyinde ortaktır. Fakat huyların değişip değişmemesi gibi konu cihetinden ele alındığında felsefî ve nazarî bir iştir ve bunun yapıldığı alan pratik felsefedir. Dolayısıyla Taşköprülüzâde, mesâil düzeyinde ortak bir zeminde duran ahlâkı, konusu olan bir ilim şeklinde temellendirmekte ve bunu nazarî yöntemle yapmaktadır. Buna karşılık Taşköprülüzâde'nin ahlâkı yalnızca felsefî bir alan olarak görmediğini de belirtmek gerekir. Onun ahlâk düşüncesinin Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında görülen ve Tûsî'nin belirlediği çerçeveye uygun düşecek şekilde bir de fıkıh, edeb ve tasavvuf boyutu vardır. Taşköprülüzâde'nin ahlâk düşüncesinin bu boyutlarını *Miftâhu's-sa'âde*'nin yaklaşık üçte birine tekabül eden bâtın ilimleri başlığı altında görmekteyiz. Taşköp-

47 İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, şerh: Fahreddin er-Râzî, çev. Ömer Türker (İstanbul: Hayy Kitap, 2010), s. 9.

48 Gazzâlî, *Fâtihatü'l-ulûm*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1322), s. 35.

rülüzâde bu ilimleri dörde ayırmakta ve bunları âdâb-ı muaşeret (*âdât*), ibadetler (*ibâdât*), helake götüren fiiller (*mühlikât*) ve saadete ulaştıran fiiller (*münciyât*) şeklinde ele almaktadır.[49]

Burada Fahreddin Râzî'nin ahlâk ile tasavvuf arasında kurduğu ilişkiye temas etmeden geçmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Fahreddin Râzî *en-Nefs ve'r-rûh* adlı eserinde insan nefislerini üç gruba ayırır. Bunların en yücesi ilâhî âleme yönelip de oradaki nur ve bilgilere dalanlardır. Bunlar Kur'an'ın tabiriyle "Hayırda da ecirde de öndedirler. Bunlar, naîm cennetlerinde (Allah'a) en yakın olanlardır."[50] Orta derecedekiler ilâhî âlemle süflî âlem arasında gidip gelenler ve Kur'an'ın ifadesiyle "Sağdakiler"[51] olup bunlar ortayı ve dengeyi tutturanlardır (*el-muktesıdûn*). Üçüncü mertebede olanlar ise "Soldakiler"[52] ve zalimlerdir. Fahreddin Râzî Allah'a en yakın olanların yoluna ulaştıran ilmin ruhânî riyazet ilmi (*ilmu'r-riyâzeti'r-rûhâniyye*) olduğunu, sağdakilerin yoluna götüren ilmin de ahlâk ilmi olduğunu söyler.[53] Tabi onun burada kastettiği ahlâk ilmi eserinin başında söylediği burhânî ve yakinî yönteme göre (*'ale'l-menheci'l-burhâniyyi'l-yakînî*) ele aldığı felsefî ahlâktır.[54] Bu durumda Fahreddin Râzî irfânî ahlâk yolunun felsefî ahlâk yolundan üstün olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

Literatürde fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe ve siyaset gibi alanlardaki birikimin kullanıldığı karma ahlâk eserleri de vardır. Bu türün en güzel örneklerinden biri Koca Nişancı Celalzâde Mustafa Çelebi'nin (ö. 975/1567) Kânunî Sultan Süleyman Han'a ithaf ettiği *Mevâhibü'l-Hallâk fî merâtibi'l-ahlâk* adlı Türkçe eserdir. Eser uzun bir esmâ-i hüsnâ şerhi ile başlar. Daha sonra bab başlıkları altında en geniş perspektifiyle ahlâk kavramları ele alınır. İman, ahlâk, sıdk, ibadet, ihlâs, dua, hâyâ, tevekkül, rıza, edeb, saltanat, vezirlik, adalet, meşveret, şecaat, iffet, hilim, haset, tamah, tembellik, siyaset, temizlik ve salavat gibi kavramlar bunların bir kısmı-

49 Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, III.
50 Vâkıa, 56/10-12.
51 Vâkıa, 56/8.
52 Vâkıa, 56/9.
53 Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, yay. Muhammed Sagir Ma'sûmî, (Tahran: Ma'hadü'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985), s. 26.
54 Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, s. 3.

dır.[55] Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) *Ahlâknâme*'si de burada işaret edilmesi gereken eserlerden biridir. Kataloglarda *Nasihatnâme* ve *Ahlâknâme* gibi başlıklarla kaydedilen eserin *Kitâb-ı tasavvuf* olarak da bilinmesi[56] çok yönlü bir kaynak olarak görüldüğüne işaret eder. Ancak nihaî kertede bu eserde tasavvufî perspektifin öne çıktığını söylemek mümkündür. Abdülkadir b. Ahmed b. Ali el-Fakihî'nin (ö. 989/1581) *Menâhicü'l-ahlâki's-seniyye fî mebâhici'l-ahlâki's-sünniyye*'si felsefî ve tasavvufî ahlâk kavramlarını açıklayan bir sözlük olması hasebiyle literatürde oldukça nadir karşılaşılan bir eserdir. Müellif bu eserin sonlarında felsefe yöntemine (*alâ nehci'l-hakîm*) göre huyların asılları olan dört erdemi tanımlar.[57]

Adı, Konusu, Gayesi ve Mebâdisi Bakımından Ahlâk İlmi

Adı ve Konusu Bakımından Ahlâk İlmi

İslâm düşüncesinde ahlâk bir ilim olarak ele alındığında muhtelif adlarla anılsa da literatürde çoğunlukla *ahlâk* ya da *ahlâk ilmi* (*ilmu'l-ahlâk*) tabirinin kullanıldığını görmekteyiz. İlgili Arapça, Farsça ve Türkçe literatürde *tehzîbü'l-ahlâk, tedbîrü'n-nefs, siyâset-i bedenî, ilm-i ferheng, siyâsetü'l-hulkiyye, siyâsetü'n-nefs, el-hikmetü'l-hulkiyye* gibi tabirlerle bireysel ahlâk alanı kastedilmiştir. Buna karşın *ahlâk ilmi* ya da *ahlâk* şeklindeki kullanım ile amelî hikmetin bütününün kastedilmesi de oldukça yaygın bir durumdur. Bilhassa Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Adududdin Îcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye*'si, Celaleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Âlâî*'si, başlıklarına *ahlâk* kavramını alsa da bu kavramla pratik felsefenin bütününü kuşatan bir anlamı kastetmişlerdir. Bu kullanıma dikkat çeken Müneccimbaşı Ahmed Dede *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhinde, Îcî'nin "Bu, ahlâk ilmi hakkında bir muhtasardır" ifadesindeki "ahlâk ilmi" ile aslında amelî hikmetin kastedildiğini söyler. Müneccimbaşı'nın söylediği üzere "ahlâk ilmi" ifadesi, bütün ile par-

55 Mustafa b. Celal Koca Nişancı Celalzâde, *Mevâhibü'l-Hallâk fî merâtibi'l-ahlâk*, Nuruosmaniye 2629.
56 Sinan Paşa, *Ahlâknâme*, İbrahimefendi 408, 1b.
57 Abdülkadir b. Ahmed b. Ali el-Fakihî, *Menâhicü'l-ahlâki's-seniyye fî mebâhici'l-ahlâki's-Sünniyye*, Reşid Efendi 481, 204a vd.

ça arasında ortak bir ad olduğu için böyle bir kullanım mümkün olmuştur. Ayrıca amelî hikmetin tümünün ahlâk ile adlandırılmasında bir de incelik vardır. Ahlâk âdeta amelî hikmetin bütünü olarak görülmüştür, çünkü diğer kısımların yetkinliği bu kısmın yetkinliğine bağlıdır.[58]

Bu kullanımdan farklı olarak tasavvufla mukayesesi bağlamında ahlâk ilmi için başka isimlerin teklif edildiğini de biliyoruz. Yukarıda Gazzâlî'ye yaptığımız atıflarda ahlâkın "ilmu ahvâli'l-kalb" olarak adlandırıldığını görmüştük. Kadı Beyzâvî ahlâk için daha yaygın bir terimler ağının olduğunu söyler ve bu alanın erbabının "tasavvuf", "mekârim-i ahlâk ilmi", "riyazet ilmi", "tezkiye ilmi" ve "tahliye ilmi" adlarını kullandığını söyler.[59] Bu kullanıma dikkat çeken bir başka isim Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732) ahlâkın "ilmu ahvâli'l-kalb" olarak da bilindiğini söylerek Gazzâlîci yaklaşımı devam ettirmiştir.[60]

Ahlâkın bir ilim olarak temellendirilmesinde başvurulacak çerçeve burhan teorisidir ve bunu da en iyi açıklayan Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Fârâbî'ye göre burhânî yöntemi kullanan nazarî ilimler üç şeyi kapsamaktadır: Konular, meseleler ve ilkeler. Her ilmin bir konusu vardır ve nazarî ilimleri birbirinden ayıran, farklı varlık mertebelerinin karşılığı olan konularıdır.[61] İbn Sînâ da ilimlerin konularını bu varlık görüşüne göre belirlemiştir. İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* I.1'de ilimlerin konusu ile meselesi arasındaki farka işaret etmekte ve bu ayırımı metafiziğin konusu, meseleleri ve amacına uyarlamaktadır.[62] Fakat İbn Sînâ'nın nazarî ilimlerin konusu, meseleleri, ilkeleri hakkında yaptığı bu belirleme onun eserlerinde ve İbn Sînâcı gelenekte amelî ilimlerde, yani ahlâk, ev yönetimi ve siyasette üzerinde pek de önemle durulan bir husus değildir. Buna karşılık İbn Sînâ'dan sonra bilhassa Nasiruddin Tûsî ile birlikte önemli ahlâk klasiklerinde amelî ilimlerin konusu, meseleleri ve amacı gibi ilimlerin mukaddimesi sayılan hususlara değinildiğini görmekteyiz. Nasiruddin Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin

58 Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Esad Efendi 1868, 9b.

59 Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ebrâr Şerhu Mesâbîhi's-sünne li'l-İmâm el-Begâvî*, (Dımaşk, Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2012), s. 7-8.

60 Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), s. 169.

61 Fârâbî, *Kitâbu'l-burhân*, çev. Ömer Mahir Alper - Ömer Türker, (İstanbul: Klasik, 2008), s. 36.

62 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık), 2005, I, 3-7.

birinci bölümünün ilk faslında nazarî ilimlerin konusu ve ilkeleri olduğu gibi ahlâk ilminin de konu ve ilkeleri olduğunu söylemektedir. Bu ilmin konusu "güzel ve övülen ya da kötü ve yerilen iradeli eylemlere kaynaklık etmesi bakımından insan nefsidir". İnsan nefsinin mahiyeti, gayesi, güçleri ve yetkinliğinin nerede olduğunun bilinmesi ahlâk ilmine bir temel teşkil eder. Öyleyse nefse dair meselelerin bilinmesi ondan sadır olacak fillerin bilinmesinden önce gelir. Bu bakımdan Tûsî ahlâkın fayda cihetinden doğa biliminden daha genel ve kapsamlı olması sebebiyle nefse dair tüm araştırmanın doğa biliminde yapılmasını doğru bulmaz.[63] Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. Ahlâk en yüce ilim ise nefs de dahil olmak üzere ahlâk ilminin ilkelerinin pek çoğunun doğa bilimlerinin meseleleri olması ve orada temellendirilmesi nasıl açıklanacaktır? Bu soru hem Tûsî'de hem de Devvânî'de cevap bulmamış gözükmektedir. Zira Devvânî de ahlâk ilminin en üst ilim olduğunu ve konusunun da "güzel ve çirkin, iyi ve kötü fiillerin düşünce ve irade ile kendisinden meydana gelmesi hasebiyle insan nefsi" olduğunu söylemektedir.[64] İbn Miskeveyh de bu mânâya işaret eder ve nefsin diğer ilimlerde açıklanan ilkelerden olduğunu, kendisinin de ahlâkın huylarla ilgili asıl meselelerine başlamadan önce nefsin mahiyeti ve benzeri hususlara kısaca işaret edeceğini ifade eder.[65] Tûsî'yi takip eden isimlerden biri Ahmed b. Hüsamüddin el-Amâsî'dir (ö. 1406'dan sonra). 1406 yılında Amasya hâkimi iken Çelebi Mehmet'e sunduğu *Ahlâk-ı Nâsırî* formatındaki Türkçe eseri *Mir'âtü'l-mülûk*'ta Amâsî, herhangi bir cihet belirtmeksizin ahlâk ilminin konusunun insan nefsi olduğunu dile getirir.[66] Bu gelenek içinde önemli yeri olan mümtaz bir ahlâk klasiği *Ahlâk-ı Alâî*'nin müellifi Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1570) de aynı görüşleri devam ettirir. Ona göre aklî ilimlere, ele alınan disiplinin konusu ve faydasının ne olduğu ile başlamak tercihe bağlı bir uygulamadır ve o da buna göre söz konusu eserin başlarında ilimleri tasnif eder, ahlâk ilminin yerini belirler, konusu ve amacını açıklar:

> Hakîm-i muhakkik Hâce Nasîr-i Tûsî eydür ki 'Çün ilm-i meşrû'un fîh nefs-i insânî nice hulk iktisâb etmek gerek ki andan sâdır olan ef'âl cemîl

63 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 25-26.

64 Anay, *Celaleddin Devvânî*, s. 268-269.

65 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*, thk. İbnü'l-Hatîb, (y.y.: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1977), s. 10.

66 el-Amâsî, *Mir'âtü'l-mülûk*, Esad Efendi 1890, 4b.

> ü mahmûd ola, ânâ ilmdir.' Pes bu ilmin mevzû'u nefs-i insânîdir, ammâ şol cihetle ki ândan ahlâk-ı cemîle-i mahmûde yâ kabîha-i mezmûme bi'l-ihtiyâr sâdır olur.[67]

Kınalızâde konunun böyle belirlenmesine binaen ahlâk ilmine nefsle başlanması gerektiğine kâildir. Ancak literatürde ahlâk ilminin konusunun insan nefsi olduğunu kabul edenler kadar başka bazı tekliflerin yapıldığını da görüyoruz. Hatta Tûsî'nin yaklaşımının genel bir kabul görmediğini de söyleyebiliriz. Bu eserlerde ahlâk ilminin konusunun insan nefsinden ziyade psikolojik melekeler (*el-melekâtü'n-nefsâniyye*) ya da huylar (*ahlâk*) olduğu dile getirilmiştir. Mesela kronolojik olarak Tûsî'ye yakın bir müellif olan Kadı Beyzâvî, ilimler tasnifine dair özlü eseri *Ta'rîfâtu'l-ulûm*'da ahlâkı, erdem türlerini bilmeyi sağlayan ilim olarak tanımlamakta, konusunun da alışkanlık edinilebilecek türdeki nefsanî melekeler (*el-melekâtü'n-nefsâniyye mine'l-umûri'l-'âdiye*) olduğunu belirtmektedir.[68] Kadı Beyzâvî'nin ahlâkın konusu olarak belirlediği bu tanımın aynısını daha sonra İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) tekrarlamıştır.[69] Molla Lütfî, ahlâk ilminin konusunun kötü ve iyi olmaları ve kötülerinin iyilere nasıl dönüştürüleceği bakımından huylar olduğunu söyler.[70] Bu görüşe sahip olanlardan biri de Taşköprülüzâde'dir. Taşköprülüzâde hem Îcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye*'sine yazdığı şerhte ve hem de *Miftâhü's-saâde*'de ahlâk ilminin konusu, amacı ve ilkeleri üzerinde durur:

> (...) Ahlâk ilminin tanımı övülen huyları kazanmak ve yerilen huyları terketmek açısından bu huylara dair bilgidir. Ahlâk ilminin konusu övülenlerin, zemmedilenlerle değiştirilmesi bakımından *insan huylarıdır*, gayesi ise dünya ve âhiret hayatında iftihar edilecek mutluluklar ile insan nefsinin yetkinleşmesidir. Zira elçi ve nebilerin gönderilmesindeki amaç, akaide taalluk eden hususlarda yakinî bilgiye ulaşmanın ardından huyların güzelleştirilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) *'Ben, ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildim'*[71] buyurmuştur.[72]

67 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 56.

68 Kadı Beyzâvî, *Ta'rîfâtu'l-ulûm*, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Tasnîfu'l-ulûm beyne Nasıruddin et-Tûsî ve Nasıruddin el-Beyzâvî*, (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996), s. 108.

69 İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd*, ed. Jan Justus Witkam, (Leiden: Ter Lugt Pers, 1989), s. 401.

70 Molla Lütfî, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, s. 165.

71 Mâlik, *Muvatta*, "Hüsnü'l-Hulk", 8; Ahmed b. Hanbel, II, 381.

72 Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Veliyüddin Efendi 1940, 2a.

Taşköprülüzâde *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde ise ahlâk ilminin konusunun ifrat ile tefrit arasındaki itidali yakalamak bakımından nefsanî melekeler olduğunu belirtmektedir.[73] Anlaşılan o ki Taşköprülüzâde'nin yaptığı gibi "nefsanî melekeler", "huylar" ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Literatürde ahlâkın konusuyla ilgili bu ikili durumu görmesi ve meseleyi tahlil etmesi bakımından burada Mehmet Emin Şirvânî'ye de atıf yapmak yerinde olur. Onun *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye* adlı eseri ilimlerde tartışılan meseleleri öne çıkartmaktadır. Şirvânî ahlâk ilminde tartışılan ilk mesele olarak ahlâk ilminin konusuna değinir. Bu farklılık önemsiz bir ayrıntı değildir. Zira konunun ne olduğu ahlâk ile ilmü'n-nefs ve daha genel anlamda ahlâk ile doğa bilimi arasındaki ilişkiyi de belirleyecektir:

> (...) Ahlâk, erdemler ve reziletlere, erdemler ile nefsin nasıl bezeneceği ve reziletlerden de nefsin nasıl korunacağına dair bir ilimdir. Ahlâk ilminin konusu, ***huylar*** ve ***melekelerdir*** ya da bunlarla nitelenip nitelenmemesi bakımından ***insan nefsidir***.[74]

Mehmed Emin Şirvânî ahlâk ilminin konusu olarak bu ikisinden birinin kabul edilmesine göre farklı sonuçlar terettüp edeceğini belirtir ve devamında bunların ikisini de tahlil eder. Bu durumda literatürde ahlâkın konusu hakkında iki farklı görüş olduğunu, her ikisinin de savunucularının bulunduğunu söyleyebiliriz.

Eşrefu'l-ulûm Tartışmaları ve Gayesi Bakımından Ahlâk İlmi

İslâm ilimler tarihinde en üstün ilim olma payesinin tarihî gelişim süreci ve bu hususun, ilimlerin konu ve gayeleri ile irtibatı bakımından incelenmesi ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar malzemeye sahiptir. Bu meselenin bir çekişme ve aynı zamanda bir düşünce zenginliği hâlini almasında İbn Sînâ'nın önemli bir eşikte durduğu herhalde inkâr edilemez. İbn Sînâ'nın metafizik için belirlediği en genel konu-en yüce ilim ve en yüce maksat-en

73 Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde*, I, 383-384.

74 Sadreddinzâde Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye*, Amcazâde Hüseyin 321, 87b-88a; el-Kannevcî de ahlâk ilminin konusunun ifrat ile tefrit arasındaki dengeyi bulmak bakımından nefsanî melekeler olduğunu söyler. el-Kannevcî Sıddik Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, II, 32.

şerefli ilim ekseni zamanla kelâmın konusunda değişiklik yapma zaruretini doğurmuş; Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve sonrasındaki isimler bu payeyi kelâma ait görmüşlerdir. Râzî *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinde, İbn Sînâ'nın en üstün ilim saydığı ve diğer ilimlere ilkelerini veren metafiziğin fonksiyonunu kelâma yüklemiştir. Varlığın en yücesini araştırdığı için en üstün ilim olan kelâm, diğer ilimlere ilkelerini vermesi bakımından da onlardan üstündür.[75] Ancak VII./XIII. yüzyılda başka bir küllî ilim bu ünvana talip olmuştur. O da Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Sadreddin Konevî (ö. 672/1273) ve Dâvûd el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) öncülük ettiği irfan geleneğidir.[76] Mesele zamanla ilimlerin bir konuyu farklı cihetlerden ele aldığı gibi farklı cihetlerden de üstünlük iddia edebileceği ve bunun da bir çelişki doğurmadığı kabulüne götürecektir. Bu perspektife göre sayılan bu tümel ve kuşatıcı ilimlerden başka tefsirden[77] tıbba[78] ve hatta tarihe[79] varıncaya kadar diğer bazı ilimler, ilimlerin en üstünü, en şereflisi ya da reisi olma iddiasını dillendirmişlerdir.

Bu çerçevede üstünlük iddiasında bulunan ilimlerden biri de ahlâktır. İbn Miskeveyh *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta ahlâk zanaatının en faziletli ilim olduğunu söyler.[80] İbn Miskeveyh gibi Tûsî de ahlâk sanatının sanatların en yücesi olduğu iddia eder. Hatta Tûsî bunun için müstakil bir fasıl açmıştır. Tûsî iddiasını insanın unsurlar âlemindeki en yüce varlık olmasına dayandırır. Dolayısıyla meyvesi bu âlemin en yüce varlığını yetkinleştirme olan bir ilim en yüce sanattır. Ayrıca insan istidadına göre en düşük mertebeden en yüce mertebeye yine bu ilim sayesinde yükselebildiğinden böyle bir ilim en şerefli ilim olmalıdır.[81] Devvânî amelî hikmetin en önemli ve en faydalı ilim olduğunu savunur. O, bir ilmin üstünlüğünü konusunun üstünlüğünden, gayesinin ve sağladığı faydanın büyüklüğünden ve delillerinin sağ-

75 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, Ragıp Paşa 596, 1b-2a; Mustakim Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 76.

76 Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM, 2013), s. 521-522.

77 Kadı Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), I, 5.

78 Kutbuddin Şirâzî, *Beyânü'l-hâce ile't-tıbbi ve'l-etıbbâ ve vesâyâhüm*, thk. Muhammed Fuâd ez-Zâkirî, (Merkezü Zâyed li't-Türâs ve't-Târîh, 2001), s. 110; a.mlf., *Şerhu'l-Kânûn fi't-tıb*, Ayasofya 3649, 2b.

79 Ali Ertuğrul, *Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: Niğdeli Kâdı Ahmed'in el-Veledü'ş-Şefik ve'l-Hafîdü'l-Halîk'i*, (doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 601-602.

80 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*, s. 46.

81 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 87-88.

lamlığından aldığını, amelî hikmetin bu üç yönden de özel bir önemi haiz olduğunu belirtmektedir.[82] Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zünûn*'da ilimlerin farklı cihetlerden üstün olduğunu söyler ve buna farklı örnekler verir. Ahlâk ilminin şerefi de gaye bakımındandır, zira onun gayesi insanî erdemlerin bilinmesidir.[83]

Burada birbirine yakın anlamları olan *gaye, fayda, garaz* ve *maksûd* terimleri üzerinde durmak da yerinde olacaktır. İlgili literatürde bu kavramlar şöyle tanımlanmıştır: Bir eyleme bir sonuç terettüp ettiğinde, bu sonuç o eylemin neticesi ve meyvesi olmak bakımından *"fayda"*, eylemin sonunda ve bitiminde yer alması bakımından *"gaye"*, bu iki adla isimlendirilen sonuç eğer failin o eyleme kalkışmasının sebebi ise faile nazaran *"garaz"* ve *"maksud"*, fiile nazaran *"illet-i gâiyye"* ismini alır.[84] Molla Lütfi ahlâkın garazını kötü huylardan arınma, faydasını ise iki cihan saadetini kazanma olarak açıklar.[85] Amelî ilimlerin ve hususen ahlâkın faydası güzel davranışlar ve huyları ayrıntılarıyla bilip kavramak, kötü fiil ve huylara vâkıf olmak ve bu bilginin gereğini yapmak sûretiyle dünya hayatında kâmil bir insan olmak ve âhirette de Allah'a yakın olabilmektir.[86]

Mebâdisi ya da Kullandığı Önermeler Cihetiyle Ahlâk İlmi

Istılahî anlamda *mebde*, bir ilimde gerçekliği tartışılmadan kabul edilen tasavvur ve tasdikler anlamına gelir. Bunlar o ilimde ispatlanmaz; çünkü o ilmin meseleleri söz konusu mebdelere tevakkuf etmektedir. Mebdeler ifade edildiği gibi tasavvurî ve tasdikî olmak üzere ikiye ayrılır. Tasavvurî olanlar, o ilmin mevzuu, eczâsı, cüziyyâtı ve mahmûlatının tarifleridir. Tasdikî olanlar yani kaziyeler ise iki çeşittir. *a)* İlki kendinde apaçık olanlardır ki bunlara "müteârife" denilir. Bu tür önermelerin kendisine işarat edilse de bunlar delile ihtiyaç duymaz. *b)* İkincisi kendinde apaçık olmayıp teslim edilmesi gereken mebdelerdir. Bunlar başka ilimlerde beyan edilirler. Zira

82 Anay, *Celaleddin Devvânî*, s. 268-269.

83 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), I, 18-24.

84 Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 74-75.

85 Molla Lütfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, s. 164.

86 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 48.

hiçbir ilim sahibi, kendine ait mebdeleri kendi ilminin sınırları içinde kaldığı müddetçe açıklayamaz. Bir ilim için mebde olan bir husus genellikle o ilimden daha üstte yer alan bir ilimde, nadiren de kendinden daha aşağıda yer alan bir ilimde açıklanır.[87] Bütün ilimlere ilkelerini veren ilim İbn Sînâcı felsefeye göre metafizik, Gazzâlî sonrası Eşarî kelâmcılara göre kelâm ve sufilere göre de tasavvuftur. Bu çerçevede bizi ilgilendiren "pratik felsefenin bir şubesi ya da amelî bir ilim olarak ahlâkın ilkelerini nereden aldığı" sorusudur. Bunu daha açık bir dille ifade edecek olursak konu, "Hırsızlık kötüdür" gibi önermelerin kaynağının ne olduğu, bu tür önermelerin bize nereden geldiği ile ilgilidir. Ahlâk felsefesinde bu soruya verilen yanıtları farklı başlıklar altında irdelemek mümkündür. Ahlâk felsefesinde bu önermelerin kaynağının Tanrı, akıl, tabiat, toplum, sezgi, duygu ve haz olması gibi farklı teoriler söz konusudur.[88] Bu konuda görüş beyan eden İslâm düşünürlerinin tamamına yakınının yaklaşımı ahlâkî önermelerin kaynağının Tanrı ve akıl olduğu şeklindedir. Ahlâkın tasdikî türdeki mebadisinin her biri birer önermedir ve dolayısıyla bu sorunun cevabı için yöneleceğimiz yer mantık sanatı ve kıyasın maddesi bölümüdür.

Fârâbî ahlâkî önermelerin kaynağını akıl ekseninde tartışırken konuyu aklın farklı katmanları bağlamında ve kıyasın maddesi ile ilgili olarak ele alır. Fârâbî'de teorik akıl kaynaklı ahlâkî önermelerin mahiyeti tartışmalıdır ve hatta ihtiyatlı bir yaklaşımla "Fârâbî'de teorik akla dayalı önermeler yok gibidir" denilebilir. Fârâbî'de 'iyi' ve 'irade özgürlüğü'nün ilk makul olduğu iddia edilebilse de hangi şeylerin iyi olduğu sorusu yine ortada kalmaktadır. Fârâbî fıtrat-ı selime sahibi herkesin teorik ve pratik yetkinliği elde etmek sûretiyle ahlâkî iyi ve kötüye dair tümel ve tikel bilgiye ulaşabileceğini kabul eder. Bu, ilgili önermelere filozofun münfail akılla ulaşması demektir. Filozof münfail akıl yoluyla Faal Akıl'dan aldıklarını burhanî metotla aktarır.[89] Ancak Fârâbî insanların muhtelif fıtratlara sahip olmasına dayanarak *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ahlâkî önermelere kaynaklık hususunda bir muallim ve mürşide ihtiyaç olduğunu belirtir.[90] Peygamber filozofun ulaştığı aynı hakikatleri çoğunluğun anlayabileceği tarzda yorumlayarak,

87 Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 63-64.
88 Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 17-22.
89 Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 98-100, 208-209.
90 Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 101.

temsil ve sembollerle anlatır. Bu da bizi filozof ve peygamberin aktardığı önermelerin mahiyeti meselesine götürmektedir.

Ahlâkî değerler mantık literatüründe *meşhûrât*, *makbûlât* ve *müsellemât* türü önermelere tekabül etmektedir. Meşhûrât ya da bazı kaynaklarda geçtiği şekliyle *zâiât*, "Hırsızlık kötüdür" gibi tasdikin gerekli olduğu meşhur ve övülen (*mahmûd*) öncüllerdir. Bunlarda toplumun yararı ve zararı gözetilir. Bu tür öncüller ya herkesin şahitliği ile ya da ehliyetli âkil insanların uzlaşmasıyla kabul edilir. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta meşhur öncülleri ikiye ayırır. Bir kısmı kabulü zorunlu ilk önermelerdir (*evveliyyât*). Ancak bunların ilk önermeler olması kabullerinin zorunlu olması bakımından değil, onları itiraf etmenin genel olması bakımındandır. Bunların bir kısmı da meşhûr olarak bilinen övülen şeylerdir. "Hırsızlık kötüdür" türünden olan bu önermelerin temeli yaygınlıktır. Zira salt akıl bu tür yargılardan hiçbirini gerektirmez. İbn Sînâ'ya göre insan tam akıllı olarak yaratıldığını vehmetseydi ve herhangi bir âdâb öğretisini işitmeseydi (*ve lem yesme' edeben*) bu konularda hiçbir yargıya ulaşamaz ve belki de bunları bilemeyebilirdi. İbn Sînâ bu yaygın önermelerin bazen doğru bazen yanlış olduğunu belirtir. Bunlar apaçık ilk bilgiler ve benzerleriyle irtibatlandırılmadığında ilk akıl nezdinde apaçık (*evveliyyât*) olmazlar. Söz konusu önermeler akıl nezdinde övülen olsa da apaçık olmaları bir incelemeyle gerçekleşir.[91] İbn Sînâ meşhûrâtı şöyle açıklar:

> Buna göre yaygın doğrular (*meşhûrât*) ya zorunlulardan (*vâcibât*) olur ya da ilâhî dinlerle örtüşen ve toplumun durumunun düzeltilmesi, eğitimi ile ilgili olan yargılardan (*et-te'dîbât es-salâhiyye*) olur, ya da huylar ve duygularla ilgili olur veyahut da tümevarımlarla ilgili olur. Bunların yaygınlığı ya mutlak olmasına göre veya belli bir sanat ehli ve milleye göredir.[92]

İbn Sînâ'nın ahlâkî önermeler kapsamına dâhil edilen ikinci bir önerme çeşidi olan "kabul edilen önermeler (*makbûlât*)" doğru olarak alınan önermelerin (*me'hûzât*) bir alt türüdür. *Makbûlat*, bir veya birden çok ehil kimseden veya hüsn-i zan beslenen bir önderden (*imâm*) alınan görüşler-

91 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 52.

92 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 53.

dir.[93] İbn Sînâ makbûlatı *en-Necât*'ta burhanla ya da benzeri bir yolla araştırma yapmadan şeriat önderlerinden kabul edilen hususlar olarak açıklar.[94] Burada "şeriat önderleri"yle kastedilen mezhep imamlarıdır.

Adududdin el-İcî ve Seyyid Şerif Cürcânî de meşhûratı İbn Sînâ'ya benzer bir şekilde açıklamıştır. Bu önermeler "Adalet güzeldir", "Zulüm çirkindir" gibi bütün insanlar nezdinde veya "Tanrı birdir" gibi insanların çoğu nezdinde, yahut "Teselsül mutlak olarak imansızdır" gibi bir topluluk nezninde meşhur olabilir. Meşhur önermeler ister doğru ister yanlış olsun ya genel bir maslahat ya şefkat, ya hamiyet, ya şerî tedipler ya da ahlâk ve mizaçtan kaynaklanan edilgilerden dolayı görüşlerin uzlaşması nedeniyle hükmedilen önermelerdir.[95] "Adalet iyidir" genel bir maslahata dayalıdır. "Zayıfları gözetmek güzeldir" şefkatla ilgilidir. "Avret yerini açmak kötüdür" hamiyetle ilgili bir önermedir. Hintliler için "Hayvan kesmek kötüdür" önermesi nefsin edilgilerinden doğan bir önermedir. Dinin emir ve yasakları ise şer'î tediplerdir.[96] Yalan söylemeyeceğine dair iyi niyet beslenen birinden alınan makbûlatın kaynağı peygamberler, seçkin âlimler ve bilgelerdir.[97] Kâtibî bunları ilim ve ahlâk sahiplerinden alınan önermeler olarak (*ke'l-me'hûzât min ehli'l-'ilmi ve'z-zühd*) tanımlar.[98]

İbn Sînâ, Îcî ve Cürcânî'de görüleceği üzere esasen meşhur önermeler gelenekte sadece ahlâkî önermeler olarak addedilmemiştir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi yaygın önermeler teorik felsefenin ya da teorik aklın meseleleri de olabilmektedir. Meşhûrât, evveliyyât ve fıtrıyyâtı da içine aldığı zaman bu, geniş anlamda kullanımı olarak, ahlâkî değerlere dair olduğunda da hususî kullanımı olarak literatürde kabul görmüştür.[99]

93 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 54.

94 İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*, thk. Macid Fahri, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1985), s. 98.

95 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), I, 207.

96 Siyalkûti, *Hâşiyetü Siyalkûti*, *Şurûhu'ş-Şemsiyye* içinde, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), II, 247.

97 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 207.

98 Kâtibî, *er-Risaletü'ş-şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye*, (İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1325), s. 54.

99 Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, 2. bs. (Kum: Darü'l-İlm, [t.y.]), s. 293, 296. Meşhûrâtın evveliyyât ve hatta yakiniyyât kapsanında görülmesi ile ilgili tartışma için bkz. Teftâzânî, *Şerhü'l-İmâm es-Sa'd et-Teftâzânî ale'ş-Şemsiyye fi'l-mantık li'l-İmâm el-Kâtibî*, thk. Cadullah Besbam Salih, (Amman: Dârü'n-Nûr, 2013/1434), s. 378.

Bu durumda ahlâkî önermelerin iki çeşit olduğu anlaşılmıştır. Meşhûr önermeler içinde ahlâkî önermeler ya amelî akla ya da bir peygamberin öğretisine dayalı olabilirken, yalan söylemeyeceğine dair iyi niyet beslenen birinden alınan makbûlatın kaynağı peygamberler, seçkin âlimler, filozoflar ve şairler olabilmektedir. Bir müctehid imamdan alınan fıkhî önermeler de bu kapsamdadır. Bunların her ikisi İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki tasnifine göre müsellem önermelerin alt gruplarıdır.

Molla Lütfî ve Taşköprülüzâde gibi ahlâkı bir ilim olarak gören âlimler bu ilmin birtakım ilkelerinin (*mebâdî*) olduğunu dile getirmiştir. Molla Lütfî ahlâk ilminin öncüllerinin iki tür olduğunu; birinci türdekilerin bedihî, ikinci türdeki öncüllerin ise dinî ilimlerde açıklandığını söyler.[100] Molla Lütfî'nin dinî ilimler ile özellikle hadis ve fıkhı kasttetiği açıktır. Taşköprülüzâde'ye göre ise ahlâk ilminin öncüllerinin dayanağı nebevî şeriatler ve ilâhî yasalardır, ayrıca ahlâk ilmi makbul ve müsellem öncüllerden de yardım alır.[101]

Hülâsa

Değişmeye tâbi tikeller alanının konu edinildiği pratik felsefe ve ahlâkın müdevven bir ilim olarak görülmesi süreci, bu sahanın mesâilinin tarihsel olmayan bir değerler manzumesi mi yoksa tarih içre bir dizge mi olduğu ile alakalıdır. Bu cümleyi İslâm filozoflarının ifadeleriyle daha da basitleştirirsek ahlâk, teorik felsefe disiplinleri gibi malumu değişmeyen burhanî ya da hakiki bir ilim olabilir mi yoksa tarih içindeki muhtelif insan toplulukların din, kültür, örf ve benzeri üst sistemlerine tâbi, değişken ve dolayısıyla önermeleri itibariyle itibârî/uzlaşımsal bir ilim midir? Bu makalede cevabı aranan temel soru esasen budur ve bu soruya özellikle Aristoteles'ten başlayarak İslâm düşünürlerine uzanan çizgide yanıt verilmeye çalışılmıştır. İslâm düşünürleri ahlâkı bir ilim olarak addetme sürecinde meseleyi nazarî disiplinlerde olduğu gibi derinlemesine irdelemese de ahlâkın bir disiplin şeklinde görülmesi için hatırı sayılır bir gayretin olduğunu söylemek gerekir. Bu noktada özellikle Fârâbî, Tûsî ve Şehrezûrî'nin önemli katkıları olduğunu belirtmeliyiz. Bu filozoflar ahlâkî önermelerin kaynaklığı meselesinde takdire şayan açıklamalar yapmış ve önemli iddialar ortaya

100 Molla Lütfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, s. 165.
101 Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Veliyüddin Efendi 1940, 2b.

atmışlardır. Bu bağlamda ahlâk ilmi, tarihsel olmayan aklın bulabileceği ilksel öncülleri olan ve neredeyse burhânî nazarî bir disiplindir ya bu disiplinlere yakın bir ilimdir. Ancak insan akıllarının bu gerçekliklere tek tek ulaşmasının güçlüğü dikkate alınınca ahlâkî değerleri Faal Akıl'dan alıp insanların anlayabileceği bir dille aktaran mürşid ve önderlere ihtiyaç olmuştur. Bu da din ve benzeri yapıların ahlâkî değerler alanında belirleyici olmasını sağlamıştır. Hâl böylece olunca da ahlâk, tarihsel olan bir alanda temellendirilmiş ve bu da ahlâkın fıkıhla yakın bir ilişki içinde ya da onunla paralel bir konumda bulunmasıyla neticelenmiştir. Konuya bu cihetten yaklaşan bazı İslâm âlimlerinin ahlâkı dinî bir ilim olarak görmesi bununla alakalıdır. Tartışma günümüzde de ahlâk felsefesinin neyi konu edindiği ve özellikle değerler alanının nasıl temellendirileceği soruları etrafında canlı bir şekilde devam etmektedir.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (Doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Arıcı, Mustakim, "Adududdîn el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 15 (2009), s. 135-172.

Arıcı, Mustakim, "İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2011), s. 41-78.

Arıcı, Mustakim, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, (Doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2012.

Bircan, Hasan Hüseyin, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Meseleler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 655-684.

Demirli, Ekrem, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 503-539.

Devereux, Daniel, "The Unity of the Virtues", *A Companion to Plato* ed. Hugh H. Benson, Blackwell Publishing, 2006, s. 325-339.

el-Fakihî, Abdülkadir b. Ahmed b. Ali, *Menâhicü'l-ahlâkı's-seniyye fî mebâhici'l-ahlâkı's-Sünniyye*, Reşid Efendi 481.

Ertuğrul, Ali, *Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: Niğdeli Kâdı Ahmed'in el-Veledüş-Şefik ve'l-Hafîdü'l-Halîk'i*, (Doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Fârâbî, *Kitâbu'l-burhân*, çev. Ömer Mahir Alper - Ömer Türker, İstanbul: Klasik, 2008.

Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahban Halifat, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987.

Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûatü resâili'l-İmâm el-Gazzâlî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Gazzâlî, *Fâtihatü'l-ulûm*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1322.

Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maarif, 1964.

Hâdimî, *el-Berîkatü'l-mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1318, IV.

Haklı, Şaban,"İslâm Ahlâk Teorileri", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, ed. Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007, s.119-159

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*, thk. İbn'l-Hatîb, y.y.: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1977.

İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, şerh: Fahreddin er-Râzî, çev. Ömer Türker, İstanbul: Hayy Kitap, 2010.

İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*, thk. Macid Fahri, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1985.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, I.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Mantığa Giriş* (*el-Medhal*), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikıyyîn*, thk. Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî, Kum: h. 1405.

İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd*, ed. Jan Justus Witkam, Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.

Kadı Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, I.

Kadı Beyzâvî, *Misbâhü'l-ervâh fî usûli'd-dîn*, thk. Said Fudih, Amman: Dârü'r-Râzî, y.y.

Kadı Beyzâvî, *Ta'rifâtu'l-ulûm*, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Tasnîfu'l-ulûm beyne Nasıruddin et-Tûsî ve Nasıruddin el-Beyzâvî*, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996.

Kadı Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ebrâr Şerhu Mesâbîhi's-sünne li'l-İmâm el-Begâvî*, Dımaşk, Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2012.

el-Kannevci Sıddik Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978, II.

el-Kâtibî, Necmeddin, *er-Risaletü'ş-şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye*, İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1325.

Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, I.

el-Konevî, Hafız İsmail, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, İstanbul: Dersaadet, y.y., I.

Kaya, M. Cüneyt, "In The Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy After Avicenna", *Arabic Science and Philosophy*, 24 (2014) s. 269-296.

Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009/2), s. 57-91.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik, 2007.

Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2002.

Kozalı, Abdurrahim, "*Şerhu Usûli'l-Pezdevî* Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler–*, ed. T. Yücedoğru, O. Ş. Koloğu, U. M. Kılavuz, K. Gömbeyaz, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013, s. 285-304.

Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Long, A. A., "The Socratic Legacy", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield, Cambridge University Press, 2002, s. 617-641.

Tabersî, *Mekârimü'l-Ahlâk*, Kum: Müessese-i Ensariyan, 2011/1432/1390.

Molla Lütfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metalib el-İlahiyye fi Mevzuat el-Ulum el-Luğaviyye*, eleştirel metin ve inceleme Şükran Fazlıoğlu, İstanbul: Kitabevi, 2012.

Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, 2. bs. Kum: Darü'l-İlm, [t.y.].

Muhyi-i Gülşenî, *Ahlâk-ı kirâm*, nşr. Abdullah Tümsek, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Mustafa b. Celal Koca Nişancı Celalzâde, *Mevâhibü'l-Hallâk fî merâtibi'l-ahlâk*, Nuruosmaniye 2629.

Müellifi meçhul, *el-Menhecü'l-ma'lûm fî enmûzeci'l-ulûm*, Kasidecizade 434.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Esad Efendi 1868.

Özturan, Hümeyra, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Farâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik, 2014.

er-Râzî, Fahreddin, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, yay. Muhammed Sagir Ma'sûmî, Tahran: Ma'hadü'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985.

er-Râzî, Fahreddin, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415, I.

Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

Sadreddinzâde Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye*, Amcazâde Hüseyin 321.

Seyyid Şerif Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011, I.

es-Sühreverdî, Şihabüddin, *Kitâbü't-telvîhâti'l-levhiyye* (*el-ilmü's-sâlis*), *Mecmuâ-yi Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde, ed. Henry Corbin, Tahran: Pîjûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 1993.

eş-Şehrezûrî, Şemsüddin, *Resâilü'ş-şecereti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'l-rabbâniyye*, nşr. M. Necip Görgün, İstanbul: Elif Yayınları, 2004, I.

eş-Şehrezûrî, Şemsüddin, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî, Tahran: Müessese-i Motaleât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993.

eş-Şîrâzî, Kutbuddin, *Beyânü'l-hâce ile't-tıbbi ve'l-etıbbâ ve vesâyâhüm*, thk. Muhammed Fuâd ez-Zâkirî, Merkezü Zâyed li't-Türâs ve't-Târîh, 2001.

eş-Şîrâzî, Kutbuddin, *Dürretü't-tâc li gurreti'd-Dûbâc*, thk. S. M. Meşkeve, y.y., 1986.

eş-Şîrâzî, Kutbuddin, *Şerhu'l-Kânûn fi't-tıb*, Ayasofya 3649.

Sinan Paşa, *Ahlâknâme*, İbrahimefendi 408.

Siyalkûtî, *Hâşiyetü Siyalkûtî*, *Şurûhu'ş-Şemsiyye* içinde, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011, II.

Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, I.

Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye*, Veliyüddin Efendi 1940.

Teftâzânî, *Şerhü'l-İmâm es-Sa'd et-Teftâzânî ale'ş-Şemsiyye fi'l-mantık li'l-İmâm el-Kâtibî*, thk. Cadullah Besbam Salih, Amman: Dârü'n-Nûr, 2013/1434.

Treiger, Alexander, "Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 30 (2011), s. 1-32.

et-Tûsî, Nasîruddin *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım

İdris Cevahir

Giriş

İslâm düşüncesinde "ahlâk" ve buna bağlı olarak "ahlâk ilmi" modern dönemde çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Tespit edebildiğimiz çalışmalarda, *ahlâk* kavramı etrafında oluşan literatürün, ahlâkın teorik olarak nasıl tasnif edileceği meselesine merkezi bir yer ayırmadığı görülmektedir. Hiçbir metafizik araştırmaya girmeksizin daha önce Batı'da yapılan ahlâk araştırmalarını ve tasniflerini temel alan çalışmaların[1] ve özelinde ahlâk üzerine yapılan çalışmaların azlığı ve keyfiyetleri[2] dikkate alındığında, tasnif meselesi üzerine yapılacak çalışmanın önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Bu makalede, modern ahlâk çalışmalarında ortaya konulan ahlâk tasniflerinin tahlili ve tenkidi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda öncelikle "Müslüman düşünürler tarafından ortaya konulan 'ilmî miras' içerisinde bir ahlâk ilminden bahsetmek mümkün müdür?" sorusuna cevap aranacaktır. Bu soruya cevap aranırken "ilimler tasnifi" ve "ahlâk ilminin diğer ilimler ile olan irtibatı" ele alınacaktır. Akabinde, tespit edilebilen modern ahlâk çalışmalarında var olan tasniflerin tenkidi yapılacaktır. Son olarak yapılacak yeni bir ahlâk tasnifinde dikkat edilmesi gereken hususlara işaret edilecektir.

1 Batı merkezli yaklaşımları dikkate alan çalışmalar için bkz. Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, İFAV Yay, 1989; İlhan Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989.

2 Akademik çalışmalar dikkate alındığında, hem ahlâk alanının bakirliğini hâlâ koruduğu hem de yapılan çalışmalarda tasnif meselesinin yeterince tartışılmadığı görülmektedir.

Modern ahlâk çalışmalarında tasnif meselesine geçmeden önce, hâlâ güncelliğini koruyan "ahlâkın bir ilim olup olmadığı" sorununu ele almamız gerekir.[3] Hem tasnif meselesinin tartışılması hem de var olan tasniflerin tahlili, "Ahlâk müstakil bir ilim midir?" sorusu karşısında vereceğimiz cevap ile doğrudan irtibatlıdır. Nitekim modern çalışmalarda karşılaşılan en önemli problem, çalışma sahiplerinin bu soruya cevap vermemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu soruyu cevaplamanın iki yönünden söz edilebilir. Birincisi, ahlâk ilminin konu (*mevzû*), problemler (*mesâil*) ve ilkeler (*mebâdî*) bakımından sınırlarını belirleyerek diğer ilimlerle irtibatını incelemek; ikincisi ise Müslümanların ortaya koyduğu ilmî miras içerisinde ahlâkın bir ilim olarak algılanıp algılanmadığını tespit etmek. İşte, bu iki soruyu cevaplamak, yapılacak yeni bir tasnifin zeminini teşkil edebilir.

Müstakil Bir İlim Olarak "Ahlâk"

Her ilmin, varlığın bir yönüne taalluk eden bir konusunun, kendine ait problem alanının ve ilkelerinin tespit edilmesinin gerekli olduğu bilinmektedir.[4] Bu bağlamda ahlâk ilminin müstakil bir ilim olarak kabul edilmesi, konu, mesele ve ilkeler bakımından diğer ilimlerden ayrışmasını zorunlu kılar. Bu durumda sorulması gereken soru, ahlâk ilminin konu, mesele ve ilkelerinin ne olduğudur.

Ahlâk ilmi dönemsel olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. İslâm'ın klasik döneminde ahlâk ilminin tanımı hususunda iki yaklaşım mevcuttur. Birincisi, Yunan felsefesinden gelen ve Aristoteles etkisiyle yapılan ahlâk

3 "Ahlâk bir ilim midir?" sorusu hem klasik hem de modern dönemde çokça tartışılmıştır. Modern dönemdeki bilim tartışmalarının sosyal bilimleri karşı karşıya bıraktığı kimlik problemi, ahlâk söz konusu olduğunda da geçerlidir. Klasik dönemde İbn Haldun ahlâkı ilimler arasında saymamıştır. Osmanlı'nın son dönemine gelindiğinde de ahlâkın bir ilim olmadığını ifade eden düşünürlere rastlanmaktadır. Bu yaklaşımın son örneği olarak *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Ahlâk" maddesi zikredilebilir. Maddenin yazarı Mehmet Aydın'a göre ahlâk bir ilim değildir. Bkz. Mehmet Aydın, "Ahlâk", *DİA*, II, s.10. Bir başka örnek için bkz. Ahmet Emin, *Ahlâk* (Kahire: 1957), s. 157.

4 Farâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Miili Eğitim Basımevi, 1986), s. 125; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 102; a.mlf., *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 5-8; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s. 1-9; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2002), s. 9-13.

ilmi tanımlamasıdır ki merkezinde *irâdî fiil* kavramı vardır.[5] İkincisi ise Ebû Bekir Râzî (ö. 313/925) gibi Eflatun ve Galen çizgisini temsil edenler tarafından yapılan ve temelinde *et-tıbbu'r-rûhânî* kavramının yer aldığı tanımlamalardır. Bu tanımlamalar arasındaki fark ruh-ahlâk ilişkisi üzerinden ortaya çıkar. *et-Tıbbu'r-rûhânî* kavramının merkeze alındığı Galen- Eflâtun çizgisindeki anlayışta kötülüğün bir tür ruh hastalığı olduğu düşünülür ve bu kötü ahlâkın ancak felsefî bilgi sayesinde tedavi edileceği fikri benimsenir. Bu anlayış İslâm düşünürleri tarafından tevarüs edilmiştir. Nitekim *et-tıbbu'r-rûhânî* kavramı Kindî tarafından ele alınmış ve Ebû Bekir Râzî (ö. 313/925) tarafından müstakil bir eser ismi olarak kullanılmıştır. İradî fiilin merkeze alındığı tanımlamalarda ise ahlâk ile ruh arasında kurulan ilişki açık değildir. Ruhun cevherliği kabul edilse de ahlâk ruhun değil fiillerin düzeltilmesi meselesi olarak düşünülmüştür.[6] İkinci tanımlama daha çok "psikoloji ilmine yakın bir ahlâk ilmi" tanımlaması olarak karşımıza çıkmaktadır.[7] Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet'e geçiş döneminde ahlâkçıların yapmış olduğu tanımlamalarda Batı felsefesinin, özellikle de Kant'ın etkisi açıkça görülmektedir.[8] Bu bağlamda ahlâk ilminin tarifinde *meslek*, *hayır*, *seciye* ve *vazife* gibi kavramlar merkezî yer edinmektedir.[9] Bu kavramların ahlâk ilminin tanımında kullanılması, Batı'da gelişen ahlâk anlayışlarının bir yansıması olarak görülmelidir.

İslâm ahlâk düşüncesi geleneğinde gerek Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin başında ahlâk ilminin konu, mesele ve ilkelerine ilişkin tartışması gerekse Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi önceki filozofların pratik felsefî ilimlerin kısımları hakkındaki sözleri dikkate alındığında klasik İslâm düşünürleri için ahlâk ilminin müstakilliğinden bahsetmek mümkündür. Fakat bunu ortaya koymak için ahlâkın ilimler tasnifindeki yerini kısaca belirginleştirmemiz gerekir.

5 Aristo'nun İslâm ahlâkı üzerine etkisi için bkz. Ahmed Mahmud Subhî, *Felsefetü'l-Ahlâk fi fikri'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1983), s. 19-23.

6 Mustafa Çağrıcı "Tıbb-ı Rûhânî", *DİA*, 2012, XLI: 88-89; Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin AhlâkFelsefesi* (istanbul: İz Yayınları, 2004), s. 35.

7 Çağrıcı "Tıbb-ı Rûhânî", XLI, s.88-89; Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin AhlâkFelsefesi*, s. 35.

8 Osmanlı ilim dünyasında Kant'ın etkisiyle oluşan ahlâkî yaklaşımlara örnekolması adına Seyyid Ali tarafından kaleme alınan *Ahlâk-ı Dinî* kitabı zikredilebilir. Kitabın üst başlığında "Vazâif nazariyesinin üzerine mürettib" ifadesinin yer alması dikkat çekicidir. Bkz. Seyyid Ali, *Ahlâk-ı Dinî*, (İstanbul: Kanaat Kitapçısı, h.1329).

9 Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), s. 55.

İslâm medeniyeti içinde ilimler tasnifi meselesi, akıl-vahiy ilişkisine yönelik tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ilim tasnifleri için belirleyici temel soru, metafizik bilgiye ulaşmanın imkânı ve yollarının ne olduğu sorusudur.[10] Bütün bir İslâmî gelenek içerisinde ilimler tasnifi iki ana akım üzerinden gelmektedir. Bunlardan ilki Fârâbî'nin (ö. 339/950) vahyi, aklî bilginin duyulur formu olarak ifade ettiği bir nübüvvet teorisine dayanan; Fârâbî sonrasında İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) gibi düşünürlerin katkı ve eleştirileriyle kısmî değişikliklere uğrayarak nihayetinde en sistemli ifadesini İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd*'ında bulan felsefî tasnif geleneğidir. İkincisi ise dinî ilimler erbabı tarafından geliştirilen ve vahyi, hakikatin en doğru şekli kabul eden teoridir. Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinden sonra, başta Âmirî (ö. 381/992), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Gazzâlî olmak üzere pek çok düşünürün kaleme aldığı eserlerde görülen yaklaşım, Fahreddin Râzî ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından geliştirilmiş, Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde*'sinde en mükemmel halini almıştır.[11]

Yaptığı tasnifin müstakil bir ilimler tasnifi özelliği taşıyıp taşımadığı tartışmaları[12] bir yana ilimler tasnifi meselesinde erken dönem müelliflerinden sayılabilecek Kindî (ö. 252/866), ilimleri, kaynağı vahiy olan ve kaynağı insan olan ilimler şeklinde iki kısma ayırmaktadır. İnsanî ilimleri ise kendi içerisinde teorik ve pratik olarak ayıran Kindî, pratik kısım altında ahlâk ve siyaset ilimlerini saymaktadır.[13]

İslâm düşüncesinde tam manasıyla tasnif yapan ilk filozof Fârâbî'dir. Fârâbî, ilimleri dil, mantık, matematik, fizik, metafizik ve medenî ilimler olarak beş ana kısma ayırdıktan sonra "ahlâk ilmi"ni medenî ilimler içerisinde zikretmektedir.[14] İbn Sînâ felsefesinde ise "ahlâk ilmi" amelî hikmet altında yer almaktadır. Amelî hikmetin "ahlâk, ev idaresi ve şehir idaresi" olarak üç kısma ayrılmasının[15] sonraki ahlâkçılar tarafından da

10 Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011), s. 533-34.

11 Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 554-55.

12 Kindî'nin yapmış olduğu ilimler tasnifi üzerindeki tartışmalar için bkz. Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 540.

13 Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayımı Üzerine", *Felsefe Risaleleri*, çev. Mahmud Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 263-77.

14 Fârâbî'nin geniş tasnifi için bkz. Yaşar Aydmlı, *Farabi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), s. 48-68.

15 İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 5.

sürdürülen bir tasnif biçimi olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda felsefeyi "şeyleri oldukları hâl üzerine bilmek ve insan nefsini yönelmiş olduğu yetkinliğe ulaştıracak şekilde güç yettiği ölçüde işleri gerektiği gibi yerine getirmek"[16] olarak tanımlayan Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin girişinde kendisine kadar gelen ilimler tasniflerinin bir özetini verip[17] ahlâk ilmini pratik felsefesinin bir şubesi olarak vaz' etmektedir.[18] Daha sonra Tûsî (ö. 672/1274), ahlâk ilminin konusunun ve ilkelerinin ne olduğu meselesini detaylı olarak inceler. Bu inceleme, ahlâk ilminin müstakilliğini ifade etmesi adına önem taşımaktadır. Tûsî ahlâkın konusunun "güzel, övülen ya da yerilen irâdî eylemlerin kendisinden ortaya çıkması bakımından insânî nefis" olduğunu söylemektedir.[19] Ona göre ahlâk ilminin ilkeleri doğa ilminden gelmektedir ve bu sebeple kesin kanıtlama ile açıklanması da doğa ilmindedir.[20] Fakat ahlâk ilminin üstünlüğüne dikkat çeken Tûsî, bu ilmin bütün ilkelerinin doğa ilmine havalesinin uygun olmayacağını söyleyerek ahlâk ilminin ilkelerinden bahseder. Bunun gerekçesini de bütün ilkelerinin doğa ilmine havalesinin okuyucuda şaşkınlık yaratma ihtimali olarak açıklar.[21] Bu ilkelerin ilki ve en önemlisi aslında nefsin kendisidir. Müellif nefis ile irtibatlı olarak nefsin bilinmesi, kuvvelerinin sayılması, âlemdeki yeri, yetkinliği ve noksanlığı, iyilik ve mutluluğa ulaşması gibi konuları ilkeler bahsinde ele alır.[22]

16 Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), s. 14.

17 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin girişinde şöyle der: "Bu kitabın konusu, felsefenin bölümlerinden bir bölüm olduğu için sınırlarını araştırmanıza açıklık getirinceye dek önce felsefe teriminin anlamının ve onun kısımlarının açıklanması gerekir. Felsefe terimi genel olarak bilginler tarafından 'Şeyleri oldukları hal üzerine bilmek ve insan nefsini yönelmiş olduğu yetkinliğe ulaştıracak şekilde güç yettiği ölçüde işleri gerektiği gibi yerine getirmek' olarak tanımlandığı için onun kısımları da varlıkların kısımlarına uygun olmalıdır. Varlık iki kısımdır: Birincisi varlığı insan bireylerinin iradi fiillerine bağlı olmayan; ikincisi ise bir topluluğun tasavvur ve idaresine bağlı olandır. O zaman varlıklar hakkındaki ilim de buna uygun olarak iki kısma ayrılır: Birinci kısma ait olan teorik felsefe, ikinci kısma ait olan ise pratik felsefedir. Pratik felsefe, insan türünün iradi davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılıp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götürecek bir açıdan bilinmesidir. Bu iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi tek başına bir kişiye ait olan, diğeri ise ortaklık ile topluma ait olandır. Bunlardan ikincisi de kendinde ikiye ayrılır. Biri ortak ev ve hane halkından olan topluluğa, ikincisi ise müşterek şehir, vilayet, bölge ya da ülke halkından olan topluluğa ait olandır. Buna göre pratik felsefenin üç ana bölümü vardır: Tehzîb-i Ahlâk, Tedbîr-i Menâzil, Siyaset-i Müdun." Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, ss. 15-16.

18 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, ss. 15-16.

19 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 26.

20 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 26.

21 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 26.

22 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 25-60.

Nefsin ayrık ve düşünen olması ilkesine dayan ahlâk ilmi; huy, güzel ahlâkı oluşturan erdemlerin cinsleri ve bu cinsler altında olan türler, erdemsizlik durumu, erdemler ve erdemlere benzeyen hâller, mutluluk ve mertebeleri, nefsin hastalıkları ve sağlığı gibi meseleleri inceler.[23] Ayrıca ev idaresi ve devlet yönetimi konularını müstakil başlık altında inceleyen ahlâk ilmi böylece pratik aklın bütün şubelerini kuşatmış olur.[24]

Osmanlı dönemi âlimlerden Taşköprülüzâde eşyanın varlığını yazı, söz, zihin ve dış dünya olarak dört mertebeye ayırmak suretiyle, mevcut ilimleri bu varlık mertebelerine göre tasnif etmiştir. Bu tasnife göre yazı, söz veya zihinle ilgili ilim, âlet ilmidir. Dış dünya ile ilgili ilim ise teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik ilim bizzat kendisinin meydana gelmesinin istenildiği ilimdir. Pratik ilim ise kendisiyle başka bir şeyin meydana gelmesinin amaçlandığı ilimdir ki, bu iki grup ilim ilkelerini şeriattan veya salt akıldan almasına göre şer'î ve felsefî olmakla nitelenir.[25] Böylece bir yandan Fârâbî üzerinden felsefî tasnif geleneğine bağlanan Taşköprülüzâde, diğer yandan Gazzâlî ve Râzî etkisindeki dinî tasnif geleneğine eklemlenir. Mezkûr varlık anlayışına dayanan Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifinde 'ahlâk ilmi' amelî hikmetin altında müstakil bir ilim olarak zikredilmiştir.[26]

Şu halde ilimler tasnifi gelenekleri bir bütün olarak dikkate alındığında ahlâk ilminin müstakil bir disiplin olarak görülmesi hakkında şunu söylemek mümkündür: Hicrî 1. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren erken dönemde iman-amel tartışmaları ve hadis kitaplarında edep bölümlerinin yer alması dikkate alındığında, ilk dönem ilim anlayışında *ahlâk* kavramının merkezî bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak hicri 3. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bilhassa felsefe eserlerinin Arapçaya tercümesiyle birlikte ilmin ne olduğu ve ilimlerin birbirleri ile irtibatlarının neler olduğu tartışılmış ve ilmî gelenekler bu tartışmalarda belirli yaklaşımlar göstererek dinî ve felsefî ilimlerin kendi içindeki hiyerarşisi ve birbirine nispetle durumları hakkında sistemli açıklamalar yapmışlardır. Bu bağlamda ister felsefî gelenek isterse dinî gelenek olsun bugüne kadar gelen ilim tasniflerinde karşılaştığımız ana fikir, ahlâkın müstakil bir ilim

23 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 81-149.

24 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 187-290.

25 Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 554.

26 Hüseyin Atay, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 4 (1980), s. 34.

olarak değerlendirildiğidir. Konusu, meseleleri ve ilkeleri belirlenen ahlâk ilmi, İslâm filozoflarının katkıları ile ortaya çıkmış ve belirginleşmiş; başta İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı olmak üzere "*Tehzîb* geleneği" olarak bilinen gelenekle kendine has literatürünü oluşturmuştur.[27]

İslâm Ahlâk Teorilerinin Tasnifi

Müslüman düşünürler tarafından ortaya konulan ilmî miras, "ahlâk" kavramı merkeze alındığında çeşitli tasniflere konu edilebilir. Kuşkusuz modern araştırmacıların karşılaştığı en büyük sorun, dağınık şekilde bulunan ahlâk literatürünün nasıl tasnif edileceği meselesidir. Tasnif meselesinin, sadece, var olan literatüre ulaşmakta kolaylaştırıcı bir unsur olarak ele alınması, meselenin kavranamaması anlamına gelir. Tasnif meselesi, hem var olan literatürün değerlendirilmesine hem de Müslüman düşünürlerin ayrıştıkları veya birleştikleri temel ahlâkî tavırların neler olduğunun tespit edilmesine imkân verir. Bunlardan ikincisinin tespitinde ulaşılan neticeler literatür değerlendirmesinde de belirleyici olacağı için öncelikli olanıdır.

Bu bağlamda Türk okurlar için meşhurluğu dikkate alındığında ilk olarak incelenmesi gereken eser, Mâcid Fahri'ye ait *İslâm Ahlâk Teorileri* adlı çalışmadır. Müellif eseri yazma gayesini İslâm'da ahlâki düşüncenin temel yönlerini ortaya çıkarmak olarak ifade eder.[28] Kitapta kullandığı yöntemi açıklarken yöntemleri yatay metot[29] ve şematik analitik metot[30] olmak üzere ikiye ayıran müellif ikincisini temel almakla birlikte birincinin ihmal edilmeyeceğini bildirir.

Yazara göre temel ahlâk tipolojisi; nassî ve felsefî ahlâktır. İlk tür büyük oranda nassın metnine yani Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadislerine dayanırken ikinci türde kıyasî ve aklî metotlar çok daha fazla kullanılır. Ayrıca ikinci tür ahlâk, nihâî olarak Yunan ahlâkına dayanır. Bu iki ana eksen etrafında bir uca yakınlık üzerinden ortaya birbirinden farklılaşan iki tür

27 Tehzîb geleneği adı altında İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* ve Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'si gibi birçok eser zikredilebilir.

28 Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s.17.

29 Basitçe kronolojik gelişmeleri dikkate alan tarihsel metot kastedilmektedir.

30 Temel konuları ele alan ve konu takibi esaslı metot kastedilmektedir.

ahlâk tipolojisi daha çıkar. Bu tipolojilerin birisi kavramların ve felsefî tartışmaların ortaya konulduğu kelâmî ahlâk, diğeri ise her ne kadar ahlâkî kavramlar ihmal edilmese de felsefî ahlâka daha az bağlı kalan dinî ahlâktır.

Müellifin en tartışmalı yaklaşımı ise sûfî ve filozofların ahlâk anlayışlarını gayri İslâmi olarak konumlandırmasıdır. Yazara göre Yunan, Hint ve Hıristiyan gibi diğer düşünce geleneklerinden beslenen sûfî ve felsefî ahlâk gelenekleri her ne kadar Kur'ân ve Sünnetten medet umsalar da bunların İslâmî bir âlem ve insan görüşlerinin bulunduğundan bahsetmemiz mümkün değildir. Bu durum sûfî ve filozofların ahlâk düşüncelerinin Kur'ân ve hadise dayanan temel yaklaşımlardan ayrılmalarına sebep olur. Nassî ve kelâmî ahlâk kavramları ise nassa dayanma derecelerine, metnin zahirinin aynen kabul edilmesine ve metnin cedelî şekilde yorumlanıp yorumlanmamasına göre farklılaşır. Metnin zahir manası alınıyor ise *nassî ahlâk*, metin üzerine cedelî tartışmalar yapılıyor ise *kelâmî ahlâk* kavramları ortaya çıkmaktadır. [31]

Müellifin bu yaklaşımı dikkate alındığında ortaya çıkan tasnif şu şekilde ifade edilebilir:

a) 8. ve 9. asırlarda filozof ve kelâmcıların aklî metot ve kategorileri ışığında işleme ve analizden kısmen ayıklanmış olarak Kur'ân ve hadislerdeki ahlâkî ve benzeri ifadelerle ortaya çıkan nassî ahlâk,

b) Nihâî olarak Kur'ân ve hadislere dayanmakla beraber ağırlıklı olarak aklî metot ve kategorilere dayanan kelâmî ahlâk teorileri,

c) İlkçağ sonu Yeni Eflatunculuk yazarlarının yorumladığı haliyle nihâî olarak Eflatun ve Aristo'nun ahlâk eserlerinden kaynaklanan felsefî ahlâk,

d) Nihâî olarak Kur'ân'da insan ve onun âlemdeki yeri düşüncesine dayanan ve Yunan felsefesi etkisi altında kalması bakımından nassî ahlâk kavramından ayrılan dinî ahlâk.[32]

İkincisi, Mustafa Çağrıcı'nın *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* isimli eserinde ortaya konulan tasniftir. Eserde ilk göze çarpan husus müellifin, kullanmış olduğu tasnif ve kavramların gerekçelerini doyurucu bir şekilde ifade et-

31 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 17-19.
32 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 23-25.

mediğidir. Mamafih, müellif başka kültürlerden etkilenilse bile temelde dinî kaygı taşıyan literatür için *edebî ve dinî ahlâk* kavramlarını, rasyonel metodun esas alındığı ve yabancı kaynakların yoğun olarak kullanıldığı literatür için ise *felsefî ahlâk* kavramını kullanır. Ayrıca eserde İslâm felsefesinde *ahlâk* tabiriyle hem İslâm'ın iç dinamiğinden hem de fetihlerin doğurduğu şartlarla irtibatlı olarak ortaya çıkan birikim kastedilmektedir.[33] Eserde "Kur'ân ve Sünnette Ahlâk" başlığı altında incelenen ahlâk kavramı, *dinî ahlâk* kavramından ayrı bir başlık altında konu edilmiştir. Edep literatürü "Dinî ve Edebî Ahlâk" başlığı altında incelenirken, kelâm ve tasavvuf düşüncesinde "ahlâk problemi" başlığı açılarak bu ilimlerdeki ahlâka dair meseleler incelenmiştir. Ayrıca eserde *geleneksel ahlâk* kavramı kullanılmakla birlikle bu kavramla tam olarak ne kastedildiği açıkça ifade edilmemektedir. [34]

Üçüncüsü, Câbirî'nin *el-Aklü'l-ahlâkiyyi'l-Arabî* adlı çalışmasıdır. Câbirî, tasnif meselesine kendisinden önce yapılan tasnif denemelerini eleştirerek başlamaktadır. Bu bağlamda Macid Fahri ve Draz başta olmak üzere modern tasnifleri tenkit etmektedir.[35] Çalışmasının konusunun müstakil olarak ahlâk felsefesi veya İslâmî ahlâk olmadığını ifade eden müellif, kendisine konu olarak "Arap-İslâm kültüründe değer düzenleri"ni seçmekte ve yeni bir tasnifin bu açıdan yapılması gerektiğini ifade etmektedir.[36]

Yazarın tasnifte kullandığı temel kavram *miras*tır (*mevrûse*). Müellif bu kavram etrafında Arap-İslâm aklının oluşturduğu bütün ahlâkî literatürü kuşatma hedefi gütmektedir.[37] Cahiliye dönemi ahlâk anlayışına atfen *öz Arap mirası*, salt Kur'an ve Sünnete atfen *öz İslâmî miras*, edep ve nasihat kitaplarını ifade ederken *Fars mirası* ve Yunan felsefesinin etkisini ifade ederken *Grek mirası* kavramlarını tercih eden müellif, son olarak aslen yabancı ancak kendisini dinlerin hakikati olarak tanımlayan *sûfî miras* kavramını kullanmaktadır. Kitapta yer alan bütün bu kavramlar, kendi içinde müstakil bir değerler sistemi barındırması cihetinden tasnife konu edilmişlerdir.

33 Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk (İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000)*, s. 12.

34 Çağrıcı, *Gazali'ye Göre İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 1982), s. 40-45.

35 Muhammed Âbid Câbirî, *el-Aklü'l-ahlâkiyyi'l-Arabî* (Beyrut: Merkezü'd-dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2001), s. 9-20.

36 "Düzen", burada, "sistem" anlamında değil "tertib" anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Câbirî, *el-Aklü'l-ahlâkiyyi'l-Arabî*, s. 21.

37 Câbirî, *el-Aklü'l-ahlâkiyyi'l-Arabî*, s. 21.

Câbirî, farklı ifadeler kullansa bile kavramların muhtevaları, diğer araştırmacılar tarafından ortaya konulan kavramlarla ayniyet taşımaktadır. Söz gelimi modern araştırmacılar tarafından kullanılan *cahiliye ahlâkı* kavramı ile Câbirî'nin *öz Arap ahlâkı* kavramı arasında içerik itibariyle bir fark görünmemektedir.

Dördüncüsü, *dinî sûfî* kavramını kullanmasıyla diğer tasniflerden farklılık arz eden Abdulfettah Ahmed'in *Ahlâk* adlı eserinde ortaya koyduğu ahlâk tasnifidir. Müellif eserin "Müslümanların Ahlâk Çalışmalarındaki Yöntemleri" başlıklı bölümünde Müslümanların ahlâk çalışmalarını yöntem açısından şu şekilde tasnif eder:

a) Ahlâkın din ve kâmil iman ile çok sıkı bir ilişki içinde olduğu ahlâk anlayışıdır ki temsilciliğini Abdullah b. Mübarek, İbn Ebî Dünya, Maverdî gibi düşünürler yapar. Bu düşünürlere göre ahlâkın Kur'ân, Sünnet ve sahabe kavline dayanması gerekir. Müellife göre bu ahlâkın adı, "dinî ahlâk"tır.

b) Yunan mirasının tevarüs edilmesi ile ortaya çıkan, ahlâka dair meselelerin nazarî ve metafizik bir bakışla ele alındığı ve Fârâbî'nin öncülük ettiği Miskeveyh ile kemale eren "felsefî ahlâk".

c) *Vicdan* ve *zevk* kavramlarını merkeze alarak kendisini "güzel ahlâk" olarak tanımlayan ve gerçekliğe hal ve zevk ile ulaşılabileceğini ifade eden "sûfî ahlâk".

d) Başta Mûtezile olmak üzere ahlâkın çeşitli konularına ihtimam gösteren, aklı merkeze almakla birlikte nasla sıkı bir irtibatı bulunan "kelâmî ahlâk".

e) Dinin sınırlarını aşan ve tasavvuf ilminden birçok dayanak alan, bununla birlikte salt tasavvuf ilmi ile yetinmeyip nassî olanı merkeze alan ve temsilciliğini Gazzâlî'nin yapmış olduğu "dinî sûfî" ahlâk. [38]

Beşinci tasnif de ahlâk alanında yapılan birçok çalışmayı etkileyen Hourani'ye aittir. *Reason and Tradition in Islamic Ethics* adlı eserinde ahlâk literatürünü normatif ve analitik olmak üzere iki ayıran Hourani, her iki kısmı da dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırır. Bu bağlamda ortaya çıkan *normatif dinî, normatif felsefî, analitik dinî* ve *analitik felsefî* kavramlarını şu şekilde izah eder:

38 Abdülfettâh Ahmed, *Ahlâk*, Kahire (Kahire: Dârü'l-ulum, 1990), s. 213-14.

a) **Normatif-dinî literatür:** Doğrudan doğruya Kur'ân ve hadislerden hareket eden ve herhangi bir felsefî hatta teolojik analize girmeden ahlâk kaidelerini tespit eden türü oluşturur. Genel olarak Hz. Muhammed'in söz, davranış ve takrirlerinin ortaya koyduğu mekârimü'l-ahlâk tasnifine benzer bir usule sahiptir. Bu eserlerde analize girilmez fakat onlar analitik eserler için malzeme oluştur.

b) **Normatif-felsefî literatür:** Devlet adamları için siyaset ve hükümet sanatıyla ilgili olarak kaleme alınmış gerek Fars gerek Helenistik hikemiyât geleneğine dayanan literatürdür. Genelde fazileti esas alır ve ferdi ahlâk ile siyaset felsefesini mezceder.

c) **Analitik dinî literatür:** Önceleri fıkıhtaki ilk teorik tartışma olan "hadis-rey" meselesini konu edinen analizleri ihtiva eder. Daha sonra asıl itibariyle Mûtezile'nin ortaya koyduğu ahlâkî değerlerin objektif olduğu ve akılla tespit edilebileceği gibi hüsün-kubuh meselelerini konu eder.

d) **Analitik felsefî literatür:** İslâm felsefe disiplinlerinden biri olarak ahlâk felsefesi bu şubeyi oluşturur. Bunlar genel olarak ahlâk üzerine yazılmış kitaplardır. İbn Miskeveyh, Nasireddin Tûsî ve Celaleddîn Devvânî bu literatürün köşe taşlarını oluşturur. Ruhun olgunlaşması, fazilet ve rezilet gibi konuları ele alan bu literatürde doğru, yanlış, iyi ve kötü kavramları tartışılmaz.[39]

Altıncısı Miktat Yalçın'ın *İlmu'l-Ahlâki'l-İslâmiyye* adlı eserinde ortaya konulan tasniftir. Aristoteles etkisini olumsuz bir etki sayan ve İbn Sînâ, Fârâbî, İbn Rüşd gibi filozofları mütekellim olarak kategorisine koyan Yalçın'a göre İslâm felsefesinde üç tür ahlâk yönelişinden bahsedilebilir:[40]

a) **Aklî:** Temsilcileri İbn Rüşd, Fârâbî, İbn Sînâ olan ve Miskeveyh'te kemale eren bu yaklaşım tamamen Aristoteles felsefesinin tekrarından ibaret sayılır. Bu yaklaşım ahlâkın temel ilkelerini tespitte kaynak olarak aklı esas alır.

b) **Rûhî:** Mutasavvıfların temsil ettiği bu yaklaşımda bâtın ilmi kabul edilen tasavvuf, ahlâk ile özdeş telakki edilir. Dışa önem vermekle birlikte iç temizlik için sistemleşen tasavvufun gayesi güzel ahlâktır.

39 George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 13-15; krş. Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, s. 13.

40 Miktat Yalçın, *İlmu'l-Ahlâki'l-İslâmiyye* (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1996), ss. 34-35.

c) **Aklî-rûhî:** Bu akımın tipik temsilcisi İmam Gazzâlî'dir. Naslar dikkate alınmakla birlikte hem aklî hem de rûhî eğilimlerin ortak olduğu ve ikisinin cem edildiği anlayışı temsil eder.[41]

Çağdaş Çalışmalardaki Ahlâk Tasniflerinin Sorunları

Öncelikle modern araştırmacılar tarafından yapılan tasniflerin, aynı zamanda bu tasnifi yapanların İslâmî ilimlere nasıl baktıklarını da takip edebileceğimiz bir imkân sunduğunu belirtmeliyiz. Bu bağlamda İslâmî ilimlerin merkezinde Kur'ân ve Sünnet olduğu gerçeğinden hareketle bir tasnife girişmek makul olmakla birlikte Müslüman düşünürlerin ortaya koyduğu kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerin nasla bağlarını zayıf göstermek ve buna bağlı olarak kaynaklarını başka kültürlerde aramak, yeterli dayanaktan yoksun görünmektedir.[42]

İslâm kültür mirası incelendiğinde araştırmacıların karşısına çıkan birinci zorluk, kuşkusuz, kurucu unsurların kendi varlık sebeplerini "güzel ahlâk"[43] olarak tanımlamalarıdır. Bu bağlamda İslâm, Müslümanlarca üretilen ilim mirasını bütünü ile ahlâk olarak değerlendirme imkânı vermektedir. Kur'ân'da[44] ve hadislerde[45] geçen ahlâka dair mesajlar göz ardı edilerek Müslüman düşünürlerin ahlâk anlayışlarını anlamamız mümkün değildir. Kur'ân'ın geniş bir kısmı doğrudan veya dolaylı olarak ahlâkla ilgi-

41 Yalçın, *İlmu'l-Ahlâki'l-İslâmiyye*, s. 43-46.

42 Bu yaklaşıma Macid Fahri'nin sûfî ve filozofları gayr-i İslâmilikle itham etmesi örnek verilebilir. Macid Fahri sûfîlerin ve filozofların tam anlamıyla İslâmî bir âlem ve insan görüşü geliştirdiklerinin söylenemeyeceğini, zira her ne kadar teorik ve ahlâkî iddialarını desteklemek amacıyla sıkça Kur'an'dan medet umsalar dahi Hint, Yunan, Hıristiyan ve diğer yabancı unsurların bunların düşüncelerini belirlediğini söyler. Bkz. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muamıner İskenderoğlu, Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s.17.

43 Bir hadiste şöyle buyrulur: "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim" Bkz. İmam Malik, *Muvattâ'*, Hüsnü'l-Hulk: 8. Hz. Peygamber'in gönderiliş gayesinin bizzat kendisi tarafından "güzel ahlâkı tamamlamak" şeklinde ifade edilmesi, araştırmacılara bütün bir İslâmî geleneği *ahlâk* kavramı açısından inceleme imkânı sunmaktadır.

44 Kur'ân'da ahlâkî kavramlar için bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991).

45 Ahlâka dair müstakil bir eser olarak bkz. Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985).

li iken[46] ahlâkla ilgili hadislerin yekûnu ciltlerle ifade edilmektedir.[47] Kuşkusuz İslâm ilimlerinin teşekkülünün ikinci yüzyıldan itibaren başlaması ve ahlâk ilminin teşekkülünün tercümeler döneminden sonraya kalması, İslâm'ın ilk yılları için müstakil bir ahlâk ilmi aramayı manasız kılmaktadır.[48] Ancak bu, herhangi bir ahlâkî tefekkürün yok olması anlamında değil aksine bir ilim olarak ahlâkın aranmasının mümkün olmadığı anlamına gelir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, bu metinlerin, bir yönü ile kaynak işlevi görürken diğer taraftan aynı metinlerin kurucu ve dönüştürücü oldukları gerçeğidir. Aksi takdirde ilmî geleneklerle ile irtibatı kurulmadan Kur'ân ve Sünnet'ten hareketle *nassî ahlâk*,[49] *Kur'ân ahlâkı*[50] yahut *nebevî ahlâk*[51] kavramlarını oluşturmak yanıltıcı olacaktır. En başta Hz. Peygamberin ahlâkının ne olduğu sorusuna Hz. Aişe'nin verdiği "O'nun ahlâkı Kur'ân'dı!" cevabı[52] dikkate alındığında, nebevî ahlâk ile Kur'ân ahlâkı arasında nasıl bir fark olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Kaldı ki *nassî ahlâk* kavramı oluşturulurken hareket noktası kabul edilen ilk dönem müfessirlerinin kutsal metinler üzerine yorum ve açıklamalarını sonrakilerden farklı kılan şey nedir? Şayet mesele dil açısından değerlendiriliyorsa İslâm öncesi ahlâk anlayışlarının bu dilin oluşmasındaki etkisinin ne olduğu ayrı bir tartışma konusudur.

Bu noktada *dinî ahlâk*[53] ve *dinî ahlâk* kavramına bağlı olarak *dinî sûfî ahlâk*[54], *normatif ve analitik dinî ahlâk*[55] ve farklı bir adlandırma olması adına *gele-*

46 Kur'an'da "ahlâk" kelimesi yer almamakla birlikte, biri âdet ve gelenek, diğeri terim anlamı ile ahlâk olmak üzere (Şuârâ 26/37, Kalem 68/4) iki yerde ahlâkın tekili olan "hulk" kelimesi geçmektedir. Ayrıca *adalet, iyilik, takva, hidayet, doğruluk, dürüstlük* gibi iyi ahlâka dair kavramların yanı sıra *zulüm, kötülük, yalan, hayâsızlık* gibi kötü ahlâkı temsil eden pek çok kavram geçmektedir. Bkz. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000), s. 25.

47 Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 9.

48 Macid Fahri, Kur'an ve hadis metinlerinde var olan ahlâkî yaklaşımları tam manasıyla ahlâk teorisi saymanın imkânsız olduğunu ifade eder. Bkz. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 29.

49 *Nassî ahlâk* kavramını ortaya atan Fahri onu şöyle tanımlar: "VIII. ve IX. asırlarda filozof ve kelâmcıların akli metot ve kategorileri ışığında, işleme ve analizden kısmen ayıklanmış olarak Kur'an ve hadislerdeki ahlâkî ve benzeri ifadelerle ortaya çıkan ahlâka denir." Fahri, *aynı yer.*

50 *Kur'an ahlâkı* kavramı için bkz. M. Abdullah Draz, *"Kur'ân Ahlâkı"*, çev. Emrullah Yüksel - Ünver Günay (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 1993.

51 *Nebevî ahlâk* kavramı için Bkz. Zeki Soyak, *Nebevi Ahlâk* (Kayseri: İlkyardım Yayınları, 2006).

52 Müslim, Müsafirun: 139.

53 *Dinî ahlâk* kavramı için bkz. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 25; Osmanlı'da *dinî ahlâk* kavramı için bkz. Seyyid Ali, *Ahlâk-ı Dinî*, (İstanbul: Kanaat Kitapçısı, h.1329).

54 Abdülfettâh Alımed, *Ahlâk*, (Kahire: Dâru'l-ulûm, 1990).

55 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*'te ahlâk literatürünü normatif ve analitik olmak üzere ikiye ayırır. Bu ikili ayrıma dinî ve felsefî olanı ekleyerek sonuçta dörtlü bir ayrıma ulaşır. Bkz. Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, s. 13-14.

neksel ahlâk[56] kavramlarına dikkat çekmek gerekir. *Dinî ahlâk* kavramı, ahlâk literatürü tasnif edilirken sıkça atıf yapılan kavramların başında gelmektedir. Nihaî olarak Kur'ân'da var olan, insan ve onun âlemdeki yeri düşüncesine dayanan bu ahlâk biçiminin temel unsurları, Macid Fahri tarafından, kelâmî kavramlar, felsefî kategoriler ve bazı durumlarda tasavvufî yaklaşımlar olarak ifade edilmektedir.[57] Bu kavramın taşıdığı problemlere geçmeden şunu ifade etmek gerekir ki Mustafa Çağrıcı tarafından kullanılan *geleneksel ahlâk* kavramı, muhteva bakımından *dinî ahlâk* kavramıyla örtüşmektedir.[58] *Dinî ahlâk* kavramının kullanılmasında ortaya çıkabilecek problemler dikkate alındığında, *geleneksel ahlâk* kavramı daha kullanışlı görünmektedir. Ancak her iki kavramın da temel sorunu, dinî olan ile nassî olanın nasıl bir ilke ile ayrıştırılacağı meselesidir. *Nassî ahlâk* kavramını sadece kutsal metinlere indirgemek, dinî olanı ise dış kültürler ile şekillenen bir nas okuması olarak anlamak bu farklılığı[59] bir ölçüde ifade etse de nassî olanın aynı zamanda dinî olduğu gerçeği bu tasnifin kendi içerisindeki çelişkisini gözler önüne sermektedir. Felsefe, kelâm ve tasavvufun gelişimini ve temel meselelerdeki referanslarını gayr-i dinî olarak tanımlayıp nassî ahlâk ile dinî ahlâk arasında bu ilimlerin nassa getirdikleri yorumlar üzerinden bir ayrım yapmak, dinî olmayan ilimlerin dinî ahlâkı ikame eden ilimler olması anlamına gelir ki bu, söz konusu tasnifi yapan araştırmacıların önemli bir çelişkisidir.[60]

Öte yandan Çağrıcı tarafından kullanılan ve "İslâm ahlâkının iki temel kaynağı Kur'an ve sünnetle doğrudan alakası olmayan bir nazariyenin takviyesi yerine sadece Kitap ve Sünnet perspektifinden hareketle konulara yaklaşan ahlâk anlayışı"[61] olarak tanımlanan *geleneksel ahlâk anlayışının*, tanımda geçen *İslâm ahlâkı* kavramından farkının ne olduğu açık değildir. *Geleneksel ahlâk* kavramının bir diğer açmazı ise edep literatürü ile paralellik göstermesidir. "Edep literatürü olarak değerlendirilen ahlâk yaklaşımı ile *geleneksel ahlâk* kavramı arasındaki farklar nelerdir?" sorusu da bu çerçevede cevaplanmayı beklemektedir.

56 Çağrıcı, *Gazzâli'ye Göre İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 1982), ss. 40-45.
57 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 25.
58 Fahri'nin dinî ahlâk literatürü içinde saydığı isimler ve telifler ile Çağrıcı'nın vermiş olduğu isim ve telifler birebir örtüşmektedir. Bkz. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 29; Çağrıcı, *Gazali'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 40-45.
59 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 25.
60 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 18-25.
61 Çağrıcı, *Gazzâli'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 40-45.

Burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus, Hourani tarafından ortaya atılan *normatif* ve *analitik dinî ahlâk* kavramlarının ne olduğu meselesidir.[62] Hourani'nin İslâm ahlâk literatürünü genel olarak normatif-dinî literatür,[63] normatif-felsefî literatür,[64] analitik dinî literatür[65] ve analitik felsefî literatür[66] olmak üzere dörtlü bir taksime tabi tutar. Bu ayrımlar dikkatli bir şekilde incelendiğinde, normatif dinî literatürün nassî ahlâka; analitik dinî literatürün ise kimi araştırmacılara göre edebî, dinî ve geleneksel ahlâka denk geldiği anlaşılacaktır. Dolayısıyla bu ayrım da yukarıda bahsedilen ayrımların sorunlarını olduğu gibi taşımaktadır.

Modern araştırmacıların tasniflerinde karşılaşılan ikinci zorluk ise edep literatürünün sınıflandırılması meselesidir. Edep literatürü[67] her zaman dinî karakterini korumakla birlikte kesin bir tasnife imkân vermeyecek biçimde muhteva zenginliği taşıyan bir alandır. Bu yüzdendir ki modern çalışmalar dikkate alındığında bu tasnifler kendi içerisinde ciddi sorunlar oluşturmaktadır. İlk dönem eserler sayılan bu tür çalışmalar pratik fayda gözetilerek ya tercüme yahut telif edilmiştir.[68] Edep literatürü

62 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 15.

63 "Bu literatürü doğrudan doğruya Kur'an ve hadislerden hareket eden ve herhangi bir felsefî hatta teolojik analize girmeden ahlâk kaidelerini tespit eden türü oluşturur. Genel olarak Hz. Muhammed'in söz ve davranış ve takrirlerini ortaya koyduğu *mekârim-i ahlâk*ı tasnif eden bir usule sahiptir. Bu eserlerde analize girilmez fakat onlar analitik eserler için malzeme oluşturur." Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, ss. 16-21'den çevirerek nakleden Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, s. 13.

64 "Bu literatür, devlet adamları için siyaset ve hükümet sanatı hakkında kaleme alınmış; gerek Fars gerekse Helenistik hikemiyat geleneğine dayanan, genelde fazileti esas alan ve ferdî ahlâk ile siyaset felsefesini mezc eden çalışmalardan oluşmaktadır." Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 16-21'den çevirerek nakleden Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, s. 13.

65 "Bu literatür, önceleri fıkıhtaki ilk teorik tartışma olan 'hadis-rey' meselesini konu edinen analizleri ihtiva eden, daha sonra asıl itibari ile Mûtezile'nin ortaya koyduğu ahlâkî değerlerin objektif olduğu ve akılla tespit edilebileceğinin yanı sıra "hüsün-kubuh" meselesi ile ilgili konuları içeren çalışmalardan oluşmaktadır." Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 16-21'den çevirerek nakleden Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, s. 13.

66 "Bu literatürü İslâm felsefe disiplinlerinden biri olarak ahlâk felsefesi oluşturur. Bunlar genel olarak ahlâk üzerine yazılmış kitaplardır. İbn Miskeveyh, Nasîruddin Tûsî, Celaleddin Devvânî bu literatürün köşe taşlarını oluşturur. Ruhun olgunlaşması fazilet ve rezilet gibi konuları ele alan bu literatür, doğru-yanlış, iyi-kötü kavramlarını tartışmaz." Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, ss. 16-21'den çevirerek nakleden Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, s. 13.

67 Edep literatürü için bkz. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 33-47.

68 Edep kavramının "İyi bir eğitimle kazanılmış karakter disiplini, takdire değer hareketler, adâb-ı muaşeret ve bu hususta gerekli bilgiler" olarak tanımlanması bu eserlerin pratik hedefler taşıdıklarına kanıt olarak gösterilebilir. Bkz. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 35.

için modern araştırmacılar tarafından örnek gösterilen eserler incelendiğinde, onların ahlâkî konuları içermekle birlikte tam anlamıyla bir ahlâk kitabı olmadıkları görülür. Söz gelimi sıkça atıfta bulunulan Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*'i incelendiğinde, eserin daha çok din, siyaset, hukuk, felsefe veya geniş anlamıyla *hikmet* kavramı ile sıkı bir ilişki kurduğunu ve ahlâk kitabı olmaktan daha çok antropoloji eseri görünümünde olduğunu ifade etmek gerekmektedir.[69] Aynı durum din ayrımı yapmaksızın önceki milletlerin ahlâkî deyişlerini toplayan İbn Miskeveyh'in *Câvidân Hıred*'i için de geçerlidir. Eser ahlâkî konuları merkeze almakla birlikte bir ahlâk kitabı olmaktan çok ahlâkî konulara ait deyişleri içeren bir eser görüntüsündedir.[70]

Muhatap oldukları kişilerde ahlâkî dönüşüm hedeflemeleri cihetiyle ahlâk kitabı olan bu eserler, ahlâk ilmi kapsamında kaleme alınmamışlardır. Bu yüzden siyasetnâmeler ve adâbü'l-vüzerâ türü eserler edep literatürü içerisinde zikredilmektedir. Bu eserlerde ortaya çıkan temel problem, eserlerin hangi ahlâk literatürü içerisinde değerlendirileceğinin yanı sıra ahlâk ilmine dâhil edilip edilemeyecekleri hususudur. Zira eserler dış kültürlere atıfları nedeniyle dinî ahlâkın dışına itilirken dinî referansları nedeniyle de bazı araştırmacılar tarafından dinî olana dâhil edilmişlerdir. Bu eserler bir yönü ile dinîdir, ancak bir yönü ile de belli bir zihin dünyasını yaşatması adına düşünsel eserlerdir. Bütün bu tartışmalar edep literatürünün tasnifi meselesinin zorlukları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modern ahlâk çalışmalarında karşılaşılan bir diğer mesele de ahlâka dair meselelerle dolaylı ya da doğrudan ilgili ilimlerin, bir ahlâk ilmi ve yahut ahlâka yaklaşım tarzı sayılması problemidir. Bu bağlamda ortaya çıkan *kelâmî ahlâk*,[71] *felsefî ahlâk*[72] ve *tasavvufî ahlâk*[73] gibi kavramlar kendi içerisinde birçok problemi de beraberinde getirmektedir.

69 Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 41.

70 İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide: Câvidân-ı hured*, thk. Abdurrahman Bedevî, 3. bs., (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983).

71 Kelâmî ahlâk, nihaî olarak Kur'ân ve hadise dayanmakla birlikte akli metot ve teorilere dayanan kelâmî teorileri ihtiva eder. Bkz. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 23.

72 Nihaî olarak Eflatun ve Aristo'nun ahlâk eserlerinin kaynaklık ettiği teorilerdir. Bkz. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 23. Geniş bilgi için bkz. Çağrıcı, *Gazali'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 30-40.

73 Çağrıcı özetle tasavvufî ahlâkı şöyle ifade eder: "Tasavvufî ahlâk dünyevileşmeye karşı ortaya çıkmış bir ahlâk anlayışıdır. Bir yaşam tarzı ilim anlayışını ifade eder." Daha geniş bilgi için bkz. Çağrıcı, *Gazali'ye Göre İslâm Ahlâkı*, ss. 24-30.

Kuşkusuz İslâmî ilimler kendi konularını belirginleştirirken hem diğer ilimlerden ayrıştıkları noktaları hem de diğer ilimlerle irtibat noktalarını ortaya koymaktadırlar. Bu bağlamda kelâm ilminin ahlâka dair meseleleri incelemesi, fıkıh ilminin ahlâka dair meseleleri konu edinmesi, tasavvufun kendisini ahlâk olarak takdim etmesi ve özellikle felsefenin ahlâka dair meselelere belirleyici bir şekilde yön vermesi, modern araştırmacılar için bu ilimlerin ahlâk ile nasıl irtibatlandırılacağı sorusuna cevap bulma zaruretini ortaya çıkarmıştır.

Şunu ifade etmek gerekir ki klasik ilimler arasında varlık hakkında tümel araştırma yapmayı hedefleyen felsefe, kelâm ve tasavvuf, ahlâka dair birçok meseleye değinmektedir. Ayrıca bu meselelerin uzantıları tarih boyunca çeşitli ilimlerin meseleleri veya konuları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle ilimler arasındaki hiyerarşi dikkate alınmaksızın ortaya konulacak her türlü tasnif yanıltıcı olabilir. Bu bağlamda kelâm ilminde ahlâka dair meselelerin tartışılması bir yöntem olarak *kelâmî ahlâk* kavramını doğurur mu? Sorusuna birçok modern araştırmacı olumlu yanıt verir. Ancak "Kelâm ilminde yapılan bu tartışmalar ahlâk ilmi açısından ne anlam ifade eder?" sorusunun cevabını vermek kolay görünmemektedir.

Yine irade hürriyetine ilişkin araştırmaların ahlâkla ilişkisi dikkate alındığında bir takım sorularla karşılaşırız. Bu bağlamda "irade" kavramının ya da iyi ve kötünün varlıklarının tartışılması kelâm ilmini ahlâk ile hangi ölçüde irtibatlandırır? Ayrıca Mûtezile'nin ilkelerinin ahlâka dair yaklaşımlar içermesi bizleri bir kelâmî ahlâk kavramına ulaştırır mı? Kelâmî ahlâk kavramını doğru kabul etsek bile "*kelâmî ahlâk*ı, dinî ahlâktan ayıran şey nedir?" sorusu cevaplanmayı beklemektedir. Yanı sıra "Kelâm ilmi dinî olanın dışına ne tür bir anlayışla konumlandırılmaktadır? Kelâm ile alakalı olan, aynı zamanda dinî olan değil midir?" gibi sorular ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple kelâm ilminin, dinî olanın dışına konulması, kesinlik ifade eden bir yaklaşım olmaktan oldukça uzak görülmektedir.

Aynı soruları felsefe için de sorabiliriz. Felsefede ahlâka dair temel kavramların özellikle nefsin ispatı ve güçleri meselesinin metafizikte ve psikolojide tartışılması, ahlâk ilmini metafizik ile ne kadar irtibatlandırmaktadır? Nefsin ispatı ahlâk ile ilgili midir yoksa ahlâk için bir zemin görevi mi görmektedir?

Felsefî ahlâk kavramına bağlı olarak *aklî ahlâk*[74] ya da *normatif* ve *analitik felsefî ahlâk* terkipleri, genellikle Grek mirası dikkate alınarak oluşturulmuştur. İslâm filozoflarının hem kaynak vurgusu hem de usul açısından dinî olanın dışına konumlandırılması tartışmalı bir mesele olarak görünmektedir. Nefsin ayrı bir cevher olarak kabul edilmesi ve dönüştürülebileceği üzerine yapılan tezler, ahlâk ilminin tartışacağı meselelerden ziyade, ahlâkın en üst ilim olan metafizikten aldığı ilkeleri ifade eder. Bu anlamda felsefenin başta metafizik olmak üzere çeşitli alanlarında ahlâka dair meseleleri tartışmak *felsefî ahlâk* kavramının içeriğini doldurmak için yeterli değildir.

Felsefî ahlâk kavramı ile ilgili bir diğer mesele ise "ahlâk ilmi" tabirinde kullanılan "ilim" kavramıyla esasında felsefenin kastedildiği iddiasıdır. Buradan hareketle tarih boyunca ahlâkın bir ilim olmadığı tezi ileri sürülmektedir.[75] Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere "*Tehzîb* geleneği" dikkate alındığında bu iddia gerçekle pek örtüşmemekte ve *Tehzîb* geleneği yazarları tarafından fiilî olarak reddedilmektedir.[76]

Kuşkusuz modern araştırmacıların en çok zorlandıkları konu, tasavvuf ve ahlâk alanlarının hangi bakımlardan ayrıştırılacağı konusudur. Zira birçok önemli sûfî, tasavvufu tamamıyla ahlâk olarak tanımlamaktadır.[77] Bu nedenle tasavvufun ahlâk ile olan irtibatı başlı başına bir araştırma alanı olarak görülmektedir. Şimdilik şunu ifade etmek gerekir ki tasavvufun ilim olup olmadığı tartışması incelenmeden ve tasavvufta nihaî hedef olarak ortaya konulan güzel ahlâkı edinme meselesi ile bu yolda yapılan pratiklerin dönüştürücü etkisi dikkate alınmadan nitelikli bir çalışma yapmak mümkün görünmemektedir.

Tasavvufun, erken dönemindeki yaklaşımlardan farklı olarak, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçileri tarafından bir metafizik kimliği kazanması, tasavvuf ile ahlâk arasında kurulacak irtibat için gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Tasavvufta İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası için

74 Yalçın, *İlmu'l-Ahlâki'l-İslâmiyye* (Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 1996), s. 34-35.

75 Aydın, "Ahlâk", *DİA*, II: 10.

76 Tûsî, ahlâkı müstakil bir ilim olarak ifade eder. Bkz. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 15-16.

77 Ebû Hüseyin Nûrî şöyle der: "Tasavvuf şekilden ibaret değil; o ahlâktan ibarettir." Kettânî "Tasavvuf ahlâktır, her kim ahlâkta mesafe kat etmişse tasavvufta ilerlemiştir" ifadesini kullanmıştır. İbn Kayyım ise mutasavvıfların tasavvufun ahlâktan ibaret olduklarında ittifak ettiklerini ifade eder. Bkz. Ahmed Mahmud Subhî, *Felsefetü'l-Ahlâk fi fikri'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1983), s. 199-205.

değişmemiş olan husus, pratikler ile hedeflenen şeyin güzel ahlâk olmasıdır. Ancak İbnü'l-Arabî sonrasında tasavvufun, varlığa dair en kuşatıcı bilginin yöntemi olduğu iddiasıyla ortaya çıkması onu, *el-umûru'l-âmme* (varlığın kuşatıcı yüklemleri) hakkında teori geliştiren bir üst ilim seviyesine çıkarmıştır. Bu noktada tasavvuf ile ahlâk ilmi arasında önceden kurulan "güzel ahlâk" irtibatı devam ettirilirken tasavvufun en azından bir kısım tikel ilimlerin ilkelerine dair söz söyleme hakkı olması itibariyle ahlâkla tasavvuf arasında yeni bir bağlantı ortaya çıkmıştır. Böylece İbnü'l-Arabî ile birlikte ahlâk ilminin ilkelerinin tasavvuf tarafından belirlenmesi durumu ile karşı karşıya kalınmıştır.[78]

Bütün bu tartışmaları göz ardı ederek modern araştırmacılar tarafından kullanılan *tasavvufî ahlâk*,[79] *sûfî ahlâk*, *dinî-sûfî ahlâk*,[80] *rûhî ahlâk*[81] ve *aklî-rûhî ahlâk*[82] kavramlarının medlullerinin ne olduklarını anlamak kolay görünse de kavramsallaştırmanın ilkelerini tespit etmek neredeyse imkânsızdır. Kavram ayrımları ilke etrafında değil bilakis var olan literatürü değerlendirmede kolaylık amacıyla oluşturulmuştur. Bu anlayışın tipik tezahürü Gazzâlî'nin ahlâk anlayışının değerlendirildiği metinlerdir. Modern araştırmacılardan bazıları Gazzâlî ve ahlâk anlayışının dinî olduğunu söylerken bazıları dinî-sûfî, bazıları sûfî, kimi araştırmacılar ise aklî-ruhî kavramları altında değerlendirmektedir.[83]

Güzel ahlâka ulaşmada tasavvufun kendisine biçtiği rol, tasavvufu ahlâkın dolayısıyla ahlâk ilminin bir yöntemi olarak anlamaya imkân tanısa da seyr-i sülûk ile ulaşılacak bir meleke olarak tasavvur edilmesi yönünden ahlâk, tasavvuf için bir "gaye" haline gelecektir. Bütün bunlara ilave olarak tasavvufun dönüştürücü ve kurucu özellikleri dikkate alındığında iki ilim arasında bir ayrım yapmanın güç olduğunu söyleyebiliriz.

Modern araştırmacıların tasnifleri üzerine yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde Macid Fahri, Draz, Hourani ve Câbirî gibi araştırmacıla-

78 Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), s. 118-123.

79 Çağrıcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 24-30.

80 Abdülfettâh Ahmed, *Ahlâk*, s. 214.

81 Yalçın, *İlmu'l-Ahlâki'l-İslâmiyye*, s.42.

82 Yalçın, aynı yer.

83 Gazzâlî, Çağrıcı tarafından tasavvufî ahlâkı temsilen örnek verilirken Abdülfettâh Ahmed tarafından dinî-sûfî gelenek içerisinde zikredilmekte, Yalçın ise tarafından aklî-rûhî gelenekle irtibatlandırılmaktadır. Bkz. Çağrıcı, *Gazali'ye Göre İslâm Ahlâkı*, ss. 24-30; Yalçın, *İlmu'l-Ahlâki'l-İslâmiyye*, ss. 34-35.

rın yapmış olduğu tasniflerin, kendisinden sonrakileri etkilemesi bakımından diğerlerinden ayrıldığına dikkat çekmeliyiz. Tasnif meselesinde ortaya çıkan dinî ahlâk, nassî ahlâk, edebî ahlâk, felsefî ahlâk, kelâmî ahlâk, geleneksel ahlâk, sûfî ahlâk, dinî-sûfî ahlâk, aklî ahlâk, rûhî-aklî ahlâk, normatif dinî ahlâk, normatif felsefî ahlâk, analitik-dinî ahlâk, analitik-felsefî ahlâk ve kuramsal ahlâk[84] gibi ilk bakışta tasnifi andıran kavramlar incelemeye tabi tutulduklarında bunların birbirlerinden esaslı bir şekilde ayrışmadığı ortaya çıkmaktadır. Bir müellifte dinî ahlâk olarak ifade edilen hususun, diğer bir müellifte kelâmî veya felsefî bir alana konulmuş olması yapılan tasniflerdeki metafizik ilkesizliği açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yeni Bir Tasnife Dair

İslâmî ilimler geleneğini dikkate alarak bir tasnif yapmanın imkânı var mıdır? Bu sorunun cevabı kuşkusuz 'Evet' olmalıdır. Peki, yapılacak tasnifin hareket noktası ne olmalı ve bu tasnif hangi özellikleri taşımalıdır?

Yapılacak herhangi bir tasnifin "kuşatıcılık" ve "vakıaya mutabıklık" özelliklerini taşıması gerekmektedir. Burada "kuşatıcılık" ile İslâm ilim mirası içerisinde karşımıza çıkan bütün bir ahlâk literatürünün kendisi ile anlam ve konum kazandığı bir yaklaşıma dikkat çekmekteyiz. Bu bağlamda mev'iza kitapları dâhil teorik ya da pratik bütün ahlâk çalışmalarına yer veren bir tasnif yapmanın imkânı aranmalıdır. "Vakıaya mutabıklık" özelliği ile ise, dinî ve aklî ilimler arasında ahlâk ve ahlâka dair çalışmaların nasıl konumlandırıldığının dikkate alınması gerektiğini kastediyoruz. Bu bağlamda ahlâk ilminin diğer ilimler ile irtibatı araştırılmalı ve bu irtibat üzerinden yeni bir tasnif yapılmalıdır.

Yeni tasnifin hareket noktası, teoriden var olana gidişi benimsemiş olmasıdır. Aksi takdirde yapılacak ahlâk tasnifinde, müelliflerin uzmanlaştığı disiplinleri dikkate alarak bir literatür tasnifinin yapılması teorik olanın tartışılmaması anlamına gelecektir. Bu bağlamda teoriler etrafında oluşturulacak yeni tasnifin kuşatıcılık vasfını kendiliğinden kazanacağını belirtmek gerekir. Benimsenen teori tespit edildiği sürece eserin hangi alana ve

84 Kavram için bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), s. 10.

hangi zamana ait olduğu soruları belli ölçüde anlamını yitirmiş olacaktır. Peki, teorik bir tasnifin hareket noktası neler olmalıdır?

Bütün İslâm bilim ve düşünce geleneği ana hatlarıyla bilgi ve varlık anlayışları üzerinden kabaca bir tasnife tâbi tutulabilir. Bu bağlamda bilgiye ulaşma yolları açısından ortaya çıkan ayrışmalar, ahlâka dair bilgilere ulaşmada yöntem farklılıkları cihetinden bir tasnif yapabilme imkânı sunacaktır. Söz gelimi *müşahede*nin merkeze alındığı bir bilgi anlayışı ile *istidlâl*in merkeze alındığı bir bilgi anlayışının ortaya çıkaracağı ahlâk yaklaşımları birbirlerinden farklı olacaktır.

Yine varlık anlayışları dikkate alındığında atomcu bir varlık anlayışının sonucunda cevher-araz teorisi hesaba katılarak oluşturulacak ahlâk görüşünün sudûrcu bir varlık anlayışının devamı olan madde-suret teorisi dikkate alınarak ortaya konulmuş ahlâk anlayışından farklı olması muhtemeldir.

Ahlâkın konusu insan olduğuna göre düşünürlerin nefs, hürriyet, irade ve insanın bu âlemdeki yeri gibi konularda yaklaşımlarının tespit edilmesi ahlâk anlayışlarının farklılıklarının belirlenmesinde önem arz etmektedir. Bu kavramlar etrafında ortaya çıkan farklılıklar bizleri farklı ahlâk anlayışlarına götürecektir. Bilhassa nefsin mahiyeti üzerine yapılan tartışmalar ahlâk ilminin konusunun belirlenmesi adına işlev görecekken insan hürriyetini tartışan çalışmalar ahlâkın imkânının irdelenmesine zemin hazırlayacaktır. Bu bakımdan insan hürriyetini merkeze alan Mûtezile ile özgürlüğü kısmen paranteze alıp ilâhî kudreti öne çıkaran Eş'arîler'in ahlâk anlayışlarının bazı noktalarda benzerlik göstermesi beklense bile insan hürriyetini büsbütün yok sayan Cebriye'nin bu kapsama dâhil olması zor görünmektedir. Ayrıca ayrık bir cevher olarak tasavvur edilen nefsin merkezde olduğu bir varlık ve bilgi teorisinin nefsin ayrık bir cevher kabul edilmediği bir varlık ve bilgi teorisinden farklı ahlâkî yaklaşımlar geliştirmesi muhtemeldir.

Nefisle bağlantılı olarak insan alışkanlıklarının ahlâk üzerinde etkisinin ne olduğuna getirilen çözümler, *ikinci tabiat* kavramı etrafında oluşan tartışmalar kuşkusuz farklı ahlâkî yaklaşımların doğmasına neden olacaktır. Özellikle tasavvufun ahlâkı gaye edinen yaklaşımı ile İslâm düşünürlerinin bilgi ve eylemi bir ve aynı şey sayan görüşleri arasında kurulacak irtibat, yeni bir tasnif için kolaylık sağlayacaktır.

Son olarak, ahlâkın kaynağı, değişebilirliği, evrenselliği, faziletler ve buna bağlı olarak şecaat, iffet, adalet, saadet, lezzetler, insan hürriyeti ve buna bağlı olarak kader ve irade meselesi gibi belirleyici meselelerde ortaya konulan yaklaşımlar incelenmelidir. Bu incelenme sonucunda ortaya çıkan temel yaklaşımlar, zamana ve şahsa bağlı kalmaksızın teorik tasnif imkânı verecektir. Elde edilmiş netice doğrultusunda nihâî olarak "kuşatıcı" ve "vâkıâya mutabık" bir tasnif yapılabilir.

Sonuç

Müslüman düşünürler tarafından ortaya konulan ilmî miras, *ahlâk* kavramı merkeze alındığında çeşitli tasniflere konu edilebilir. Modern çalışmalar dikkate alındığında bu tasnifler kendi içerisinde ciddi sorunlar oluşturmaktadır. Modern tasnifleri anlaşılmaz kılan hususlardan biri ahlâkın ilim olup olmadığına gerçekçi bir cevap vermedeki yetersizlikleridir. Bu bağlamda genel olarak Batılı araştırmalara karşı ortaya konulan savunmacı tavır kendini göstermektedir. Bu tavrın altında yatan neden kuşkusuz kuşatıcı bir teorik çerçeve eksikliğidir. Bu durum, oluşan literatür isimlerine de yansımaktadır. Sözgelişi Macid Fahri'nin "İslâm ahlâk teorileri" ifadesindeki "ahlâk" kelimesi, Tûsî'nin ahlâk ilmi tarifi ile birebir örtüşmektedir. Bir diğer yaygın ifade olan "ahlâk felsefeleri" ise *felsefe* kavramının muğlaklığından istifade için vaz edilmiş görüntüsü vermektedir. Müstakil olarak "ahlâk" diye isimlendirilen çalışmalar incelendiğinde ise onların İslâm düşüncesinde ahlâk ilminin olmadığı ya da eksik bırakıldığı söylemine cevap verme sadedinde Cahiliye döneminden başlayan bir ahlâkın varlığını ortaya koymayı hedefledikleri görülmektedir.

Tasniflerde ortaya çıkan bir diğer yanılgı ise İslâm ahlâk literatürünün kaynakları olarak kabul edilen Kur'ân ve Sünnet'in salt kaynak olarak değerlendirilmesidir. Bu değerlendirmede eksik bırakılan kısım, bu iki kaynağın fâil olma, bir diğer ifadeyle "kurucu ve dönüştürücü" olma vasfıdır.

Belki de tasnif meselesinde en çetrefilli alan, ahlâk-tasavvuf ilişkisidir. Kendisini ahlâk olarak tanımlayan tasavvufun bir hâl mi yoksa teorik bir ilim mi olduğu tartışmalarıyla beraber düşünüldüğünde kendisi gibi aynı problemi taşıyan ahlâk ilmiyle ayrıştığı ve benzeştiği noktaların tespiti ol-

dukça zor görünmektedir. Ayrıca tasavvuftaki pratiklerin ahlâkı dönüştürmesinin nasıl yorumlanacağı da başlı başına bir meseledir.

Son olarak yapılacak yeni bir tasnifin, İslâm düşünce geleneklerinin varlık ve bilgi anlayışlarını dikkate alan ve buradan hareketle ahlâk ilminin diğer ilimlerle irtibatını ortaya koyan bir yaklaşım içerisinde olması gerekmektedir. Ayrıca yapılacak tasnifte kuşatıcılık özelliği bulunması ve literatür tasnifinin teorik olandan hareketle yapılması gerekmektedir. Ahlâka dair temel kavramlar hususunda farklılaşan teorilerin belirlenmesi yeni bir tasnife zemin oluşturacaktır.

Kaynakça

Abdülfettâh Ahmed, *Ahlâk*, Kahire: Dârü'l-ulûm, 1990.

Ahmed Mahmud Subhî, *Felsefetü'l-Ahlâk fi fikri'l-İslâm*, Kahire: Dârü'l-Maarif, 1983.

Ahmet Emin, *Ahlâk*, Kahire: 1957.

Atay, Hüseyin, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 4 (1980).

Aydın, Mehmet, Ahlâk, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 1989, II.

Aydınlı,Yaşar, *Farabi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: İFAV Yayınları. 1989.

Çağrıcı, Mustafa, Tıbb-ı Rûhânî, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2012, XLI.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000.

Çağrıcı, Mustafa, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Yayınları, 1982.

Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

Draz, M. Abdullah, *Kur'ân Ahlâkı*, trc. Emrullah Yüksel - Ünver Günay, İstanbul: İz Yayınları, 1993.

Erdem, Hüsameddin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: DEM Yayınları, 2006

Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan, Litera Yayınları, 2004.

Farâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*, trc. Ahmet Ateş, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

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

İbn Miskeveyh, *"el-Hikmetü'l-hâlide: Câvidân-ı hired"*, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983.

İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, trc. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları, 2004.

İbn Sînâ, *II. Analitikler*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

Karaman, Hüseyin, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi"*, İstanbul: İz Yayınları, 2004.

Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Kindî, Aristoteles'in Kitaplarının Sayımı Üzerine, *Felsefe Risaleleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Kutluer, İlhan, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989.

Muhammed Âbid Câbirî, *el-Aklü'l-ahlâkiyyi'l-Arabî*, Beyrut, Merkezü'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001.

Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, trc. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayınları, 2007.

Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2002.

Seyyid Ali, *Ahlâk-ı Dinî*, İstanbul: Kanaat Kitapçısı, h.1329.

Soyak, Zeki, *Nebevi Ahlâk*, Kayseri: İlkadım Yayınları, 2006.

Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011), s. 533-556.

Yalçın, Miktat, *İlmu'l-Ahlâki'l-İslâmiyye*, Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb,1996.

Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk

Eşref Altaş

Giriş

İslâm dünyasında farklı dinî, entelektüel ve meslekî gruplar tarafından hikemiyât türü eserler yazılmıştır. Hint, İran, Keldanî, Babil, Asur, Mısır, Grek, Pers ve Arap medeniyetlerine ait oldukça yaygın bir bilgelik edebiyatının örneklerini ve etkilerini taşıyan bu eserlerin bir kısmı yazmalar halinde olup çalışılmayı beklemektedir.

Hikmet kavramı, hemen her tür edebî ve fikrî gelenekte oldukça sık kullanılmakla birlikte anlamı oldukça katmanlıdır. Zira bu kavram Yunanî, Hermetik, Doğu kadim medeniyetleri ve dinî kökenleri sebebiyle oldukça karmaşık bir kavramlar ağının merkezinde yer almaktadır. Kavramın en sık olarak atfedildiği Eski Yunan'da geniş anlamıyla zihnî faaliyetleri ifade etmek üzere kullanılan hikmet *(sophia)*, zamanla farklı ekler ve anlamlarla değişime uğramıştır. Laertios'a göre önce bir tür magic uygulamalar halinde doğuda başlayan bilgelik yolculuğu daha sonra "hikmet (*sophia*)" adını almıştır. Hikmet, Antik Yunan'da Thales'in de dâhil olduğu bir gruba göre insanın sahip olabileceği bilgi iken Pisagor'a göre ise ancak Tanrı'nın sahip olduğu bilgidir ve bu nedenle insanın talebi ancak "hikmet aşkı (*philosophia*)" olabilir.[1] Yine hikmet, Delphoi tapınağında yazılı olan Sokratçı düstur "Kendini bil"in (*ma'rifetü'n-nefs*) gösterdiği üzere konusu "insanın kendi" olandır. Platon'a göre hikmet bedene ait hazların terki, elden geldiği ölçüde Tanrı'ya benzemek *(teşebbüh billah)* ya da elden geldiğince iyi in-

1 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, trc. Candan Şentuna, 3. bs. (İstanbul: YKY, 2007), s.16-17.

san olarak Tanrı'ya yaklaşmaktır *(takarrub illallah)*. Aristo'da ise hakikatin bilgisi, ilk nedenlerin ve en yüksek anlamda bilinebilir olan şeyin bilimi[2] anlamına gelmektedir. Özetle Yunan tasavvurunda felsefe *(philosophia)* olarak *hikmet*; Tanrı, insan ve evrenle ilgili, amacı sırf bilmek olan teorik bilgiler ve amacı sırf eylemek olan pratik bilgiler bütününü ihtiva etmektedir.

Hikemiyât metinlerinin iddiasına göre Aristo sonrasında artık Pisagor'un belirttiği anlamda da bir filozof kalmamıştır. Bu literatür şunu söylemektedir:

> İşte bu beş kişi (Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflâtun ve Aristo) hikmetle nitelendirilen kimselerdir. Bunlardan sonra hakîm kimse yoktur. Bunlardan sonrakilerin her biri, örneğin Hipokrat tabip, Homeros şair, Arşimed mühendis, Diyojen kinik, Demokritos fizikçi olmak gibi bir sanata ve metoda nispet edilmişlerdir. (Âmirî şöyle) demiştir: Felsefe konusundaki kitapları çoğalınca Galen, tıpla ilgili tabip lakabından vazgeçip filozof ve hakîm gibi felsefe ve hikmet lakaplarını tekrar almak istedi. Fakat onunla şöyle diyerek alay ettiler: "Sen git, merhemler, müshiller, yara ve karın ağrısı ilaçlarıyla uğraş. Çünkü evrenin muhdes mi kadîm mi, dirilişin hak mı batıl mı, nefsin cevher mi araz mı olduğu konusunda kendinin şüpheleri olduğunu gören birisi, hakîm olarak isimlendirilmekten oldukça uzaktır.[3]

Hikmet, Müslümanlar arasında felsefe ile ilgili olarak kullanıldığı gibi "bilgelik" manasında hikemiyât ile ilgili olarak da kullanılmıştır. *Hikemiyât*, "hikmet"in çoğul hali "hikem" kelimesinden türetilmiş olup "hikmetleri ihtiva eden külliyat ya da ilim" anlamındadır. Böylece hikemiyât, esasında *sophia / wisdom / sagesse / hikmet* temelli felsefe ve bilgeliğin oluşturduğu bir geleneğin değil; özlü sözler, atasözleri ve vecizeler şeklindeki hikmetleri derleyen gnomolojinin veya maksimler antolojilerinin bir karşılığı olarak kullanılmaktadır. Ancak detayları tartışılacağı üzere İslâm kültüründe oldukça karmaşık süreçlerle literatürlerin iç içe geçmiş yönleri bulunmaktadır. Buna göre *hikemiyât/gnomoloji* insanlara pratik hayatlarında yol göstermek üzere edebî bir şekilde dile getirilmiş duygu, düşünce ve tecrübe-

2 Durmuş Hocaoğlu, "Felsefe ve Hikmet Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, 76 (2004), s. 61-94, 67-69.

3 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-efrâh fî târihi'l-hükemâ ve'l-felâsife*, nşr. Hurşid Ahmed, (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1976), I, s.26-27.

nin ürünü olarak ortaya çıkmış özdeyişleri, atasözlerini, hikmetleri, soru-cevapları ve kıssaları ihtiva eden ve geçmiş filozoflara, krallara, toplumsal kabulü yaygın şahıslara atfedilen ananevî, edebî ve ahlâkî söyleyişlerdir.

Hikemiyâtın içeriği âdetler, gelenek, görenek, folklor, toplumun tecrübeleri, siyasî, ahlâkî tavsiyelerdir. Helen çağında oldukça popüler olan hikemiyât, halkın tüketimi için tasarlanmış olup halkın sıradan kültürü (folklor) ile kavramsal dilin ürettiği felsefe arasında orta bir noktada yer almıştır. Halk kültüründen daha yüksek kabul ediliyorlardı, zira daha saygın felsefî, dinî, siyasî figürlere atfediliyorlardı. Diğer yandan felsefe kadar zorlu ve teknik bir dile sahip olmadıklarından anlaşılır ve ezberlenmeleri kolay idi.[4] Bu haliyle hikemiyât, bir filozofun fikirlerini sistematik bir şekilde felsefî bir dille anlatmanın zorluklarından kurtulmak üzere söz konusu fikirleri avamîleştirerek, başka bir ifadeyle, vulgarize ederek ifade ediyordu.[5]

Aklî süreçlerle ortaya çıkmış bir sistemli bilgiler bütünü olan "hikmet/felsefe" ile bizzat bu felsefeden, toplumun kültüründen, âdet, gelenek ve göreneklerinden, otorite kabul edilen kişilerin tecrübelerinden, gözlemlerinden ve hayatlarından alınmış tecrübî yanı ağır basan tatbikî-ahlâkî tavsiyeler ve aforizmalar şeklindeki "hikemiyât" arasında önemli bir farklılık bulunduğu açıktır. Kısaca bir karşılaştırma yapacak olursak şunları ifade edebiliriz: Hikmet sebeplerin bilgisi iken hikemiyât sebeplerin bilgisi olmaksızın sonuçların bilgisidir. Hikmet tümellerin bilgisi hikemiyât ise tikel varlıkların ve tikel fiillerin bilgisidir. Hikmet nazarî ve amelî iken hikemiyât tatbikîdir. Hikmet yüksek kültürün ürünü, hikemiyât ise bir yönüyle popüler kültürün ürünüdür. Hikmet burhanî iken hikemiyât hatabî ve şiirî kıyaslardan kuruludur. Hikmet tutarlılık, hikemiyât ise elverişlilik peşindedir. Hikmet hakikatin bilgisi, hikemiyât tecrübelerin, kabullerin ve âdetlerin ifadesidir. Hikmet atfedildiği filozofla sabit iken hikemiyât dinamiktir; belli bir filozofa atfedilse de çoğunlukla anonim ve milletlerin âdet, gelenek ve edebiyatlarına göre dönüşüp gelişir. Bu haliyle hikemiyâtın "gaye neden"i ahlâkî arınma ve âdetlerin ıslahı; "maddî neden"i ahlâk, âdâb, âdet ve siyasetin tikel meseleleri; "sûrî neden"i aforizmatik yapıdaki

4 Dimitri Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, (New Heaven· American Oriental Series, 1975), s. 1.

5 Mahmut Kaya, "Muhtaru'l-hikem ve mahasinu'l-kelim'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", *Felsefe Arkivi*, 26 (1987), s. 247-296, s. 250.

vecizeler, meseller, kıssalar, soru-cevaplar, atasözleri, maksimler vb. ifadeler; "fail neden"i de bütün kadim medeniyetin edîp ve bilgeleridir. Bu haliyle hikemiyât, düşünce tarihçilerini ilgilendirdiği kadar, edebiyat, ahlâk, siyaset, toplumsal gelenek ve görenekler üzerine çalışan insanlar için de önemli unsurlar ihtiva etmektedir.

Biçim olarak hikemiyât literatürünü diğer yazın türlerinden ayıran önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu aforizmatik edebî gelenek form olarak atasözleri, darb-ı meseller, vecizeler, kıssalar, masal unsurları, folklorik anlamlar, kafiye ve secîler barındıran metrik şiirsel ifadeler şeklindedir.[6] Hikemiyât kitaplarında geçtiği şekliyle hikem ve nasihatlerin formu hakkında şunlar söylenebilir.

a) Hikemiyât metinleri, Kur'an'a ve diğer kutsal metinlere benzer şekilde belli bir kompozisyon gözetmezler. Delillerden, fikirlerden ve spekülatif anlatımlardan değil, lirik iç dökmeler, darb-ı meseller, sembolik figürler ve menkıbelerden oluşmaktadırlar.

b) Muhatap üzerinde etkiyi artırmak için tez-antitez, yemin, teşbih, zıtlık, sebep-sonuç, soru ve cevap gibi edebî sanatlardan yararlanılmıştır.

c) Sayı veya sayı grupları ile temsil edilmiş fazîletler ve rezîletler zihinde kalıcılığı sağlamaktadır. Nitekim *sülasiyyât, hamsiniyyât* gibi formlarda derlenmiş hikmet antolojileri de görmek mümkündür. Özellikle bu tür bir metot, evreni sayı birimlerden müteşekkil kabul eden Pisagorcu gelenek içinde oldukça yaygındır.

d) Bilgeler, hakikati ve tecrübî birikimlerini tilmizlerine doğrudan hitap şeklinde aktarmaktadır. Denilebilir ki klasik Doğu hikmetlerinin tamamının formu, tecrübî birikimi daha çok olan babadan-atadan, bilgelik yolunda pişmesi gereken oğula aktarılan hikmetler şeklindedir. Eflatun'un Aristoteles'e, Aristoteles'in İskender'e, Lokman Hakîm'in ve İranlı bilge Azerbaz'ın oğluna öğütleri bu tarza örnek gösterilebilir.

e) Hikemiyât metinlerindeki söylem keşfetmeye, yeni gerçekleri aktarmaya çalışmaz ama daha evvel bilinen gerçekleri ve yaşantılarda daha önce somutlaşmış ideal tutum ve davranışları hatırlatmaya çalışır.[7]

---

6 Walter T. Wilson, *The Mysteries of Righteousness: The Literary Composition and Genre of The Sentence of Pseudo-Phocylides*, (Tübingen: Mohr, 1994), s. 28.

7 Serap Kılıç, Philosophia Perennis Kavramı Açısından İbn Miskeveyh'in el-Hikmetü'l-hâlide'si

İslâm dünyasında felsefe ile iç içe ve eşzamanlı olarak tercüme edilen hikemiyâtın en yaygın örnekleri Kindî'nin (252/866) *Elfazu Sokrat* ve *Hîle li-def'i'l-ehzân*, Huneyn b. İshak'ın (260/873) *Nevâdirü'l-felâsife (Âdâb'ul-felâsife)*, İbn Miskeveyh'in (421/1030) *el-Hikmetü'l-hâlide*, İbn Hindu'nun (423/1032) *el-Kelimü'r-ruhâniyye fi hikemi'l-Yûnâniyye*, İbn Fâtik'in (500/1106) *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*, Şehrezûrî'nin (687/1288) *Nüzhetü'l-ervâh* ve Sicistânî (392/1002)'nin (?) *Müntehâbu Sıvânı'l-hikme* adlı eserleri ile *Muhtârun min kelâmi'l-hukemâi'l-erbaati'l-ekâbir* gibi yazarları meçhul olan mecmualardır.

Hikemiyâtın Kaynakları Üzerine

Yukarıda ismi geçen eserlerin hikmet ve âdâblarını aktardığı peygamber, filozof, tabip ve hakîmler dikkate alındığında Arapçadaki hikemiyâtın oldukça farklı ve geniş bir geleneği tevarüs ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim kadim semitik kökenli İbranice, Aramca, Süryanice ve Arapçada *h-k-m* köküyle karşılanmış olan hikmetin ortak bir algıya işaret ettiği açıktır.

Hikemiyât metinlerinde bilgeliğin kendisine bağlandığı önemli figürlerden biri olan Hermes, farklı birçok ulu kişinin, peygamberlerin, pagan tanrılarının, göksel güçlerin ve hatta belli bir hikmet geleneğinin nisbet edildiği bir isim olarak geçmektedir. Hermetik külliyat içerisindeki özellikle *Muâzeletü'n-nefs* adlı eserdeki gibi "Ey nefs" şeklinde başlayan ahlâkî öğütlere, Hermes ve İdris'in hikmetli sözleri başlığı altında rastlanır.[8] Hermes'ten sonra hikemiyât literatürü içerisinde en yaygın Hermetik düşünür, Balinas (Kapodakya Tyanalı Apolionius)'tır. İslâm dünyasında "sahibu't-tılsımât" diye bilinen majik uygulamalar hakkında Arapçada eserleri yaygın olan Balinas'ın[9] ahlâk, âdâb ve siyasete dair hikmetleri Huneyn b. İshak'ın *Nevâdiru'l-felâsife* ve *Müntehabu Sıvânu'l-hikme*'de de yer almaktadır. Bizim incelediğimiz kaynaklar itibariyle Hermes hakkındaki bilgiler ve ona atfedilen hikemiyât, Ebû Ma'şer el-Belhî kanalıyla özellikle Sicistânî,

(Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 60-62.

8 Hermes veya Eflatun, "Muazaletü'n-nefs", Hazırlayan: Abdurrahman Bedevi, *el-Eflatuniyye el-Muhdese inde'l-Arab*, (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1977) içinde, s. 53-116.

9 Balinas hakkında bk. Mahmut Erol Kılıç, "Ebu'l-Hukema: Hikmetin Atası Hermetik Düşüncenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Dîvân*, 2 (1998), s. 22.

İbn Fâtik ve Şehrezûrî tarafından nakledilmiştir.

Grekçe konuşan dünyanın dışındaki Babil, Mısır, Asur, Keldânî, Sümer, İbranî, Pers, Arap dünyasının ortak ilahiyât ve etik literatürünü ifade etmek üzere "Doğu bilgelik edebiyatı", belirli bir hikmet tasavvuruna dayanan hayat tecrübeleri, âdetler, gelenekler, tavsiyeler, nasihatler ve kıssalar barındırır. Sümer ve Mısır gibi kadim medeniyetlere ait bazı hikemiyât koleksiyonları ile özellikle Asurlular'ın *Ahikar* (Arapça *el-Haykâr*) *Özdeyişleri*,[10] ayrıca daha dinî karakter taşıyan ve köken itibariyle kutsal metinlere dayanan *Emsâlü Süleyman* gibi Yahudî-Hristiyan hikemiyât koleksiyonları[11] bunlar arasındandır. Çoğunlukla bu metinler form olarak babadan oğula nasihat şeklinde olup, Arapçadaki hikemiyât kitaplarında Hz. Âdem, Hz. Şit, Hz. İdris, Hz. Dâvud, Hz. Süleyman ve Lokman el-Hakîm'e atfedilen bazı hikmetlerin kaynakları olmaları muhtemeldir. Nitekim Hz. Âdem'le ilgili bazı bilgilerin Mandaye Sabiîlerinin metinlerinden alındığını biliyoruz.[12] Söz konusu peygamberlere atfedilen hikemiyât Huneyn b. İshak'ın koleksiyonunda; İbn Miskeveyh, İbn Fâtik ve Şehrezûrî'nin eserlerinde yer almaktadır.

Bilgelik edebiyatının Arap geleneğinde ve Arapçadaki en önemli figürünün Hz. Lokman olduğu muhakkaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lokman'a "şükretmesi için" hikmet verildiğinin belirtilmesi ve bu hikmetten bir kısmının Kur'an'da[13] ve hadislerde[14] yer alması önemlidir. Cahiliyye döneminde Hz. Lokman bir hâkim olarak bilinmekte ve *Mecelletü Lokman* adı altında kendisine bazı özdeyişler atfedilmektedir. İbn Hişam'ın rivayetine göre Süveyd b. Samit'i Hz. Peygamber İslâm'a davet ettiğinde o kendisinin *Mecelletü Lokman* (Hikmetü Lokman)'a sahip olduğunu söylemiş, Hz. Peygamber ondan dinlediği Hz. Lokman'ın hikmetlerini güzel bulmakla birlikte Kur'an'ın ondan üstün olduğunu belirtmiştir.[15] İslâm döneminde Hz. Lokman'a ait hikmetleri derleyenlerden biri de Vehb b. Münebbih'tir (ö. 741). Hicri ilk yüzyılda bu tür metinlerin bilindiği *Hikmet-i Dâvûd, Hikmet-i Lokman* gibi antolojiler yanında Vehb b. Münebbih'in *el-Mübteda*

10 Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *Journal of the American Oriental Society*, 101/1 (1981), s. 58a.

11 Mahmut Kaya, "Muhtaru'l-hikem ve mahasinu'l-kelim'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", s. 250-251.

12 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s.47-48.

13 Lokman 31/12-19.

14 Buhârî, Edeb, 77; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 87.

15 İbn Hişam, *Siretü'n-Nebi*, nşr. Mecdî, Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahabati li't-Turas, 1995), pr. 249, II, s. 43.

ve Kısâsu'l-enbiyâ adlı eserinde Hz. Lokman'a ait hikmetlerin derlenmiş olmasından çıkarılabilir.[16] İbn Kuteybe'nin rivayetine göre Vehb b. Münebbih şöyle demiştir:

> Ben Lokman'ın hikmetinden yaklaşık on bin bâb okudum ki insanlar onun sözlerinden daha güzelini işitmemiştir. Sonra baktım ve gördüm ki insanlar o hikmeti sözlerine ekliyor, hutbelerinde ve risalelerinde onun sözlerini kullanıyor ve onunla kendi belâgatlarını birleştiriyorlar.[17]

Hz. Lokman'ın İslâmî gelenekte nakledilen bazı hikmetleri ile Asur kralının veziri bilge Ahikâr'ın hikmetleri arasında bazı benzerlikler olduğu iddia edilmiş ve yine bazı modern çalışmalarda Hz. Lokman ile Ezop arasında bazı benzerlikler olduğu ileri sürülmüştür.[18] 3./8. yüzyılda hikemiyâta ait yoğun tercümeler döneminde Hz. Lokman'ın hikmetleri yaygınlaşmış olup Huneyn b. İshak'ın *Nevâdiru'l-felâsife*, İbn Miskeveyh, İbn Fâtik ve Şehrezûrî'nin eserlerinin Lokman bölümleri gibi birçok farklı kaynaktan derlenmiştir.

İslâm dünyasına intikal eden Yunânî hikemiyâtın ise Eski Yunan'da Antik çağ boyunca varlığına dair örnekler vardır. Mesela bizzat hikemiyât metinleri Pisagor'un hikemî âdâb kitaplarının yazılmasını ve bunların gençler için öğrenim aracı olarak kullanılmasını emrettiğini naklederler.[19] Gnomoloji, milattan önce dördüncü yüzyılda kesin olarak ortaya çıkmışsa da apokrif hikemiyât antolojilerinin yaygınlaşması, Helenizm ile doğrudan ilgilidir. Yunan felsefesi ile Asya halklarının kültürlerinin Helenizm'in etkisiyle karşılaşması, özellikle Mısır ve Doğu Akdeniz çevresindeki düşünceleri birleştirip harmanlayan büyük bir kültür akımının doğmasına, böylece kozmopolit bir insan tipinin ve dünya vatandaşlığı idealinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Diğer yandan Aristoteles ile zirvesine ulaşan teorik Yunan felsefesi, Helenizmin de etkisiyle metafizik ilgilerini kaybederek çoğunlukla tek tek bilimlerin araştırılmasına *(erudition)* ve pratik bilim olan ahlâkın geliştirilmesine odaklanmıştır. Yunan kültürü ve felsefesinin bağı çözülüp şehir devletleri de gücünü yitirince Helen döneminin en önemli

16 Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature Nature and Scope", s. 58a.

17 İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Ma'ârif*, 4. baskı, (Kahire: Dâru'l-Maarif, ty), s. 55.

18 Benzer hikâyelerden biri için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XVIII, s. 547-548. Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature Nature and Scope", *Journal of the American Oriental Society*, 101/1 (1981), s. 49-86, s. 58a.

19 Mübeşşir b. Fâtik, *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. bs. (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), s. 57; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 98.

özelliklerinden biri olan bireyin kendi kendine yeten bir yaşam bilgeliğine sahip olma ideali ve bireyci *(individualist)* insan tipi ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bilgece bir yaşam ideali ya da yaşayış bilgeliği Aristoteles sonrası felsefenin ana sorunlarından biri olmuştur. Aristoteles "teorinin pratiğe bilgelikten daha yakın olduğunu" söylerken Helenistik dönemin ana anlayışlarından biri, teorinin başlı başına bir amaç olmadığı, ancak pratiğe aktarılması ve hayata uygulanması bakımından bir değer taşıdığı idi. Böylece Stoacılık, Epikürcülük, Yeni-Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk ve yaygın vaizleriyle bütün bir Helen dünyayı etkisine alan Kinikler, yeni felsefî ve edebî formların ortaya çıkmasında da başrolü oynamışlardır.[20]

Böyle bir ortamda yaygınlaşan Grek hikemiyâtının başlangıç itibariyle iki temel amacı olduğu söylenebilir: Birincisi yazım araç ve gereçlerinin sınırlılığı göz önüne alındığında hikemiyâtın en önemli işlevi, antolojiler tarzında bir eğitim faaliyetinin parçası olmalarıdır. Platon bu tür bir faaliyetin örneklerinin Antik çağ boyunca devam ettiğini gösteren örnekleri kendi döneminden vermektedir. İkincisi kozmopolit sosyal insanın mizah, esprili sözler ve aforizmatik ifadelerle yaşam bilgeliğini genel insanlar arasında yaygınlaştırmak ve korumaktır. Zira bu dönemde oldukça yaygın olan hikemiyât, özünde halkın tüketimi için düzenlenmiş olup atasözleri ve masal gibi halk kültürü ile felsefe ve etik felsefesi arasında ara bir yerde bulunuyordu.[21] Nitekim İbn Hindû *el-Kelimu'r-rûhâniyye*'de Yunanlı filozofların emsâl ve nevâdir tarzındaki ezberlenebilecek sözlerini "felsefenin derinliklerine dalmadan" derlemekten bahsetmektedir.[22]

Bu özellikleri ile muhtemelen Helen çağındaki hikemiyât eserleri, genel kitleye dönük ahlâkî ifadelerin ve görüşlerin korunduğu birer depo haline gelmiştir. Hikemiyâtın bu şekilde yaygınlaşması ve ivme kazanmasında Kiniklerin ve Stoacıların büyük bir rolü olmuştur. Çünkü onların felsefeleri, büyük oranda ahlâkî bir çerçeveye odaklanmış olup geçmişte yaşamış büyük filozofların şiirleri ve özdeyişleriyle bu ahlâkî yapının izahını kolaylaştırmıştır. Stoacılığın kurucusu Kıbrıslı Zenon'un ilk eserleri kinik görüş çerçevesinde yazılmıştı ve yine Zenon, Kinik Krates'in aforizmalarını toplamıştı. Onun öğrencisi Sakızlı Ariston, hikemiyât üzerine

20 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 8. bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), s. 91-93.

21 Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, s. 451.

22 İbn Hindû, *el-Kelimu'r-rûhâniyye fi'l-hikemi'l-Yûnâniyye*, nşr. Mustafa el-Kabbânî ed-Dımeşkî, (Kahire: Matbaatü't-Terakki, 1900), s. 8.

kitaplar derlemiştir. Yine diğer birçok Stoacı filozof, hikmet şiirleri ve aforizmaları derlemişler ve bunların bir kısmı, mesela Stoacı Hekaton'un *Özdeyişler*'inin bir kısmı, Laertios'un felsefe tarihi ve hikemî edebiyat içinde korunabilmiştir. Hikemiyâtın ortaya çıkması ve gelişmesinde gerçek etkiyi gösteren okul Kinikler olmuştur. Kinik okul mensupları, daha başlangıçlarında "etik davranışlar için yararlı söyleyişler" koleksiyonları oluşturdular. Böylece Kiniklerin popüler kültürle ifade edilmiş zühd ideali, genel halk ve orta sınıflar tarafından Stoacı ahlâktan ve diğer filozofların yüksek dille ifade edilmiş etik felsefelerinden daha kolay izlenebilir bir öğreti olmuştur. Onlar bu genel halk kitlelerine mesajlarını, meseller, kıssalar, aforizmalar, atasözleri, hicivler, vecizeler, şiirler gibi ezberlenmesi kolay ve etkisi güçlü formlarla iletmişlerdir. Diyojen'in sözleri muhtemelen hemen ölümünden sonra derlendi. Krates (ykl. m.ö. 300), onun öğrencisi Metrocles, Bion of Borysthenes (ykl. m.ö. 250) etik koleksiyonları olan Kinik filozoflardır. Milattan önceki iki yüzyıl siyasi merkezin Atina'dan Roma'ya kayması ve Stoanın yükselişi nedeniyle Kiniklerin sönük geçirdiği zamanlar oldu. Milattan sonra hikemiyât, yeniden büyük bir ivme kazandı. Bu dönemin Kinikleri, sadece eski Kiniklerin ifadelerini değil, bunun dışında Kinik olmayan filozofların sözlerini de kendi görüşlerine uygun bir şekilde, yeniden ifade ederek ve yeniden söyleyerek derlemeye başlamışlardır. Bu dönemde Demonax (ö. 170) ve Stobaeus (ö. 550) gibi Kinik filozoflar Demokritos'un ve Sokrat'ın sözlerini yeniden ifade ettiler. Stobaeus'un yazarlar, filozoflar, şairler, tarihçiler, hatipler, tabiplerden derlediği, konusu ekonomi, politika, günlük yaşam, ahlâk ve eğitim olan iki ciltlik hikemiyâtı, kendisinden sonraki hikemî eserler için önemli kaynaklardan biri olmuştur. Kinikler başta Demokritos ve Sokrates olmak üzere birçok Kinik olmayan filozofun görüşlerini ya Kinik bir çerçeveye uyarlamışlar ya da sözde-özdeyişleriyle Kinik bir ahlâkî ideali desteklemişlerdir. Eflatun'un *Phadion* ve *Symposium* gibi eserlerinden türlü fragmentlerin meselâ Kindî'nin metinlerinde ve Huneyn b. İshak'ın tercüme ettiği *Nevâdirü'l-felâsife*'de yer alması, bu tür faaliyetlerin bir göstergesi olarak okunabilir.[23] Özetle hikemiyât geleneğindeki eserlerin çoğunluğunun kaynağında antik dünyanın birçok felsefe okulunu görmek mümkündür. İlk Kinikler, Helen ve imparatorluk çağlarındaki Kinikler ve Stoacılar; Yeni-Pisagorculuk; Aristoteles ve

23 Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, s. 451-458; a.mlf., "Classical Arabic Wisdom Literature Nature and Scope", s. 61; a.mlf., "Plato's "Symposion" in the Arabic Tradition", *Oriens*, 31 (1988), s. 36-60, s. 48, 54-60; Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 196, 289, 290, 303.

Eflâtun'unun fikirlerini Plotinus'un görüşleri çerçevesinde harmanlayan Yeni-Eflâtunculuk bunlar arasında en önemlileridir.

Hikemiyât literatürünün oluşmasında önemli noktalardan biri de İran ve Hint etkisidir. Pehlevîce üzerinden olsa da Hint metni *Kelile ve Dimne*'nin tercümesi, âdâb literatürünü etkilemiştir. Özellikle Pers kökenli *Câvidân-ı Hırad*'in belirli bölümlerinin Arapçaya tercüme edilmesi ve ardından İbn Miskeveyh'in bu eseri tamamlayarak yayınlaması bu etkinin diğer önemli taşıyıcılarındandır. Köprülü Kütüphanesi, nr.1608'deki hikemiyât koleksiyonunda, ayrıca *İbnü'l-Mukaffa*'ın âdâb merkezli siyasî risalelerinde de İran etkisini yaygın olarak görmek mümkündür.[24]

Hikemiyât Metinlerinin Arapçaya Tercümesi

Hikemiyât metinleri, özünde apokrif olmakla birlikte farklı dillere tercüme edilirken milletlerin ve dinlerin âdet, gelenek ve siyasetlerine göre yeniden üretilmişlerdir. Örneğin Yunan gnomolojisinin özellikle de Pseudo-Callsithenes'in ürünü olan *Büyük İskender*'in Yunanca, Latince, İbranice, Ermenice, Kıptice, Süryanice, Arapça, Türkçe, Etyopya dilinde ve muhtelif Avrupa dillerinde faklı versiyonları oluşmuştur.[25] Muhtemelen eski koleksiyonlar İskenderiye'de felsefe ve ahlâka bir giriş olarak yeniden yazılmış ve düzenlenmiştir.[26] Halife Ömer b. Abdülaziz döneminde İskenderiye'den Antakya'ya aktarılan[27] Helen literatürü, yeni bir ortak kültür oluşturan İslâm hilafetinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Batı ve Doğu'nun Roma ve Sasanîler arasındaki bölünmüşlüğünü gideren yeni bir evrensel imparatorluk olarak İslâm hilafetinin tezahürü, yeni bir ortak dil *(lingua franca)* olarak Arapçayı ortaya çıkarmıştır.

Yunan çevirileri filozofça yaşam, edeb ve ahlâka dayalı yeni bir tarz bilgelik önerisi ileri sürmüştür. Özellikle Hristiyan çevrenin tercüme faali-

24 Abdurrahman Bedevî, İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide (Câvidân-ı Hırad)*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 3. bs. (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983)'ün Girişi, s. 31; Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature Nature and Scope", s. 61.

25 Sir Ernest Alfred Wallis Budge, *The History of Alexander the Great Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, (Cambridge: The University Press, 1889), s. lii-cxi; Wolohojian, "Introduction", *The Romance of Alexander The Great By Pseudo Callisthenes, Translated From Armenian Version* içinde, (New York-London: Colombia Universty Press, 1969), s. 1-23.

26 Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, s. 457.

27 Bedevi, *el-Hikmetü'l-hâlide*'nin *(Câvidân-ı Hırad)* Girişi, s. 42.

yetlerinin, bütün imparatorluğun birleşimi için insanî bir düzlemde ortak bir ahlâkî zemin ve standart inşa etme kaygısı ile ilgili olduğu görülebilir. Diğer yandan İsa b. Zürʿa, Yahya b. Adî, İbn Miskeveyh gibi filozofların *Tehzîbu'l-ahlâk* adlı eserleri de benzer şekilde Bağdad'ta Hıristiyan, Müslüman Farslıları ve tüm şuubîleri buluşturan ortak bir imparatorluk ve ahlâk zemini ile ilgili bir girişimin parçası olarak okunabilir. Böylece hikemî ve edebî türlerden erken dönemlerde Arapçaya yapılan aktarımların büyük oranda sözel kültür aracılığıyla olduğu kabul edilse de yazılı kültürdeki aktarımların, Gutas'ı takiben, birkaç aşamada gerçekleştiği belirtilebilir:

a) Aristoteles ve İskender'in sözde mektuplarını da kapsayan ilk çeviriler, 2./8. yüzyılın ilk yarısından itibaren Emevî Devleti'nin pratik gerekleri doğrultusunda 6 ve 7. yüzyıllarda oluşturulmuş Bizans savaş ve siyaset kaynaklarından tercüme edilmişlerdir.[28] Emevî devlet teşkilatı çoğunlukla Hıristiyan Bizanslılara dayandığı için hikemiyâtla ilgili ilk çeviriler özünde askerî, siyasî ve bürokratik olup daha sonraki felsefî çevirilerden farklı olmakla birlikte hikemiyât ve siyasî âdâb edebiyatı üzerinde etkili olmuştur.[29] Bu mektupların ve divanların çevrilmesinde Hişam b. Abdülmelik'in (saltanatı 724-743) kâtibi Salim Ebü'l-Alâ önemli bir rol oynamıştır.[30] Yine Salim'in oğlu Cebele, *Kitâbu Rüstem ve İsfendiyar* ile *Kitab-ı Behram*'ı Pehlevîceden Arapçaya çevirmiştir.[31]

b) Abbasî halifeliğinin geç dönem antikitenin bölünmüş Roma ve Sasanî dünyasını Helenizm'e benzer şekilde yeni bir imparatorluk dalgasıyla evrenselleştirme ve Fırat'ın iki yakasındaki toplumları belli bir ideoloji etrafında birleştirme politikaları, bu dönemdeki tercümelerin ve adaptasyonların önemli etkenlerindendir. Hicrî 2. ve 3. yüzyılda andarz, pendname, kârname, ayinnâme, hü-

28 Gutas, "The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism", Organizing *Knowledge Encyclopædic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, ed. Gerhard Endress, (Leiden-Boston: Brill, 2006), s. 97.

29 Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, s. 444; a.mlf., "Classical Arabic Wisdom Literature Nature and Scope", s. 61.

30 Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, s. 444; İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, nşr. Rıza Tecedüd, (Tahran: y.y., 1971), s. 131. Bu mektupların büyük bir kısmı Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: nr. 5323; Ayasofya: nr. 4260 ve Köprülü, nr. 1608'de mevcuttur. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), s. 305.

31 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 171, 342, 424.

dayîname gibi Fars siyaset ve âdâb bilgelikleri, İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759) ve onun gibi Fars kökenli entelektüeller tarafından Pehlevîce'den Arapça'ya aktarılmıştır.[32] Huşeng, Büzürgmihr, Anûşirvan, Kubat, Behmen gibi hükümdar ve bürokratların özdeyişleri ile Kral Erdeşir'in ahd ve ayininden oluşan bu geleneğe ait literatür, büyük oranda Köprülü, nr. 1608'deki koleksiyonda derlenmiştir. Daha sonra İbn Miskeveyh'in *Câvidân-ı Hıred* adlı eserinde Hasan b. Sehl tarafından tercüme edilen bir bölümün kaynağı da doğrudan Sanskrit metinleridir.[33] Mesela İskender'in Dârâ'nın ülkesini yerle bir edip kaynağı Zerdüşt olan Pers bilgeliğini içeren kitapları, Yunanca ve Kopt diline çevirtip Yunan'a ve Mısır'a aktarması sonucunda, Perslerin kendi bilgeliklerini daha sonra çeşitli yerlerden tekrar derlemek zorunda kaldıklarına dair dramatik bir hikâye vardır. Bu hikâye, Zerdüştlüğün kutsal metni Pehlevîce Denkard'dan daha sonra Arapça *Kitâbu'l-Mevâlid*'e, ardından Ebû Sehl ibn Nevbaht'ın *Kitâbu'n-Nahmûtân* adlı eserine aktarılmış;[34] İbn Nedîm, İbn Fâtik, Şehrezûrî ve İbn Haldûn'un eserlerinde korunmaya devam etmiştir.

c) 9. yüzyılda Yuhanna el-Bıtrik'in (ö. 200/815) tercüme ettiği/yazdığı bilinen, Aristoteles'e atfedilen *es-Sırru'l-esrâr* ya da *Kitâbu's-Siyâse fi tedbîri'r-riyâse* adlı eser hikemiyât açısından önemli veriler içermektedir.[35] Özellikle Aristoteles'in İskender'e siyasetle ilgili tavsiyeleri hikemiyâtın başat unsurlarından biridir. 9. yüzyılın ikinci yarısında Huneyn b. İshak (ö. 260/873) ve onun takipçileri tarafından yapılan hikemiyât çevirileri, temelde edebî ve etik olarak nitelenebilir. Özellikle Huneyn'in *Âdâbü'l-felâsife* ya da *Nevâdirü'l-felâsife* olarak adlandırılan metni bunların en yaygın bilinenidir. Bu çevirilerin büyük bir kısmı, Köprülü nr. 1608'de yer almaktadır. Huneyn ve çevresi orijinal metin çevirileri yanında özellikle ilk dönemde çevrilmiş metinleri de belli bir düzenlemeye

32 Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature Nature and Scope", s. 61.

33 İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide*, s. 3.

34 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), s. 44-48.

35 Aristo'ya atfedilen bazı hikmetlerin bu eserden alındığına dair bk. Kaya, "Muhtaru'l-hikem ve mahasinu'l-kelim'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", s. 254.

tâbî tutmuşlardır. Huneyn çevresinin Pisagorcu "altın öğüt"lerinin ve diğer dağınık tercümelerinin etkilerini, incelediğimiz Grek kökenli hikemiyât kitaplarında görmek mümkündür.[36]

d) Hikemiyâtla ilgili dördüncü büyük dalga 11. yüzyıldan itibaren tekrar ortaya çıkan derleme dönemidir. Bu dönemde, kısmî tercümeler yapılmış olmakla birlikte çok önceden Arapçaya çevrilmiş hikmetler ve eserler düzenlenmiştir. Bu dönemin ürünlerinden en yaygın olarak bilinenleri Sicistânî'nin (?) (ö. 392/1002) *Müntehabu Sıvânü'l-hikme*, İbn Miskeveyh'in (ö.421/1030) *el-Hikmetü'l-hâlide*, İbnu Hindû'nun (ö. 423/1032) *el-Kelimü'r-rûhâniyye fi'l-hikemi'l-Yûnâniyye*, İbn Fâtik'in (ö. 500/1106) *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim* ile geç döneme ait bir derleme olan Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdâtü'l-efrâh* adlı eserleridir.[37]

Hikemiyât Literatürünün *Pratik Felsefe* Açısından Değerlendirilmesi

Ahlâk Olarak Hikemiyât

Felsefe açısından hikemiyâtın yeri ve değeri, onun felsefî ilimlerle ilişkisi bağlamında tartışılabilir. Klasik ilimler tasnifinde nazarî felsefenin fizik, matematik ve metafizik bilimlerden oluştuğunu biliyoruz. Amelî felsefe ise bireysel nefsin akla uygun yaşamının araştırılması olan ahlâk *(tedbirü'n-nefs)*, en küçük toplumun idaresi ev yönetimi *(tedbîrü'l-menzil)* ve devlet/şehir yönetimi olan siyaset *(tedbîrü'l-müdün/siyâsetü'l-müdün)* kısımlarından oluşmaktadır. Ancak felsefe olmaları itibariyle nazarî ve amelî felsefe arasında fark yoktur. Zira bu tasnif her ne kadar hikmeti nazarî ve amelî olarak ayırsa da her hâlükârda amelî olanlar da pratik aklın bir ürünü olarak felsefenin bir parçasıdır. Başka bir ifadeyle hem nazarî hem de amelî olarak adlandırılan kısımlar düşünceyle ilgili ve spekülatiftir. Bu bakımdan nazarî

36 Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, s. 445; Sidney Griffith, *Hunayn ibn Ishaq and the Kitab Adab al-falasifah: The Pursuit of Wisdom and a Humane Polity in Early Abbasid Baghdad*, (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009), s. 153.

37 Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, s. 446.

hikmet "teori için nazar" ise, amelî hikmet "pratik için nazar"dır. Fârâbî'nin işaret ettiği üzere medlullerinin belirlenmemesi durumunda nazarî hikmet ile amelî hikmet ifadelerinin her ikisinin de düşünceye ve felsefeye işaret ettiği göz ardı edilebilir; hikmet ile sanat karıştırılabilir. Zira "amelî" ifadesi zaman zaman hem hikmetin ahlâk, ev idaresi ve siyaset gibi insanın dünya ve ahiret hallerine ilişkin kısımlarına hem de terzilik, marangozluk vb. uygulama ve tekrara dayanan sanatlara yüklenir. Bu açıklamalara göre hikemiyât metinleri nazarî mi yoksa amelî ya da tatbikî midir?

Tûsî toplumsal hayatı ve düzeni sağlayan maslahatların ve güzel fiillerin ilkelerinin ya insanın tabiatında ya da gelenekte *(vaz')* bulunduğunu belirtir. İlkesi tabiat olanın özellikleri, basiret sahibi insanların akıllarına, feraset sahibi insanların tecrübelerine uygun olup zamanın, hayatın ve gidişatın farklılaşmasıyla değişime uğramaz. Değişime uğramaması itibariyle de pratik felsefenin konusu olmaya elverişlidir. Aristoteles'in de *Nikomakhos'a Etik*'te belirttiği üzere bilgi değişime uğramayana ilişkindir ve filozofun bakışı akılların hükümlerinin izlenmesine ve tümel işlerin incelenmesine yöneliktir. İlkesi gelenek *(vaz')* olanın sebebi, toplumun fikriyle uygunluk ise buna "âdab" ve "âdet" denirken, sebebi peygamber ya da imamın fikriyle uygunluk ise bu kısım da "ilâhî kanunlar (nevâmis-i ilâhî)" adını alır. İlâhî kanunlar, bir kişi ile ilgiliyse ibadet ve hükümler, ev halkıyla ilgiliyse nikâh ve diğer muâmelât ve eğer şehrin ve bölgenin halkıyla ilgiliyse bu da hadler ve siyasetlerdir ki bunlar "fıkıh" adı altında incelenir. Peki, bu kısımlar yani ilkesi gelenek olan adâb ve âdet ile mücmelen "fıkıh" adı altında toplanan ilahî kanunlar felsefeden sayılacak mıdır? Tûsî'ye göre bu cinsten olan işlerin ilkesi insan doğası olmadığından bunlar şartların değişmesi, insanların üstünlüğü, devrin farklılaşması, millet ve devletlerin değişimiyle değişime maruz kalacaklarından bu bölüm özellikleri itibariyle felsefenin dışında olmalıdır. Çünkü filozofun bakışı, milletlerin yeryüzünden silinmesine, devletlerin yıkılıp değişimiyle zevale ve değişikliğe uğramayan akılların hükümlerinin izlenmesine ve tümel işlerin *(umûr-i külliyât)* incelenmesine yöneliktir. O halde bunlar ancak genel yönden amelî hikmetin meselelerine dâhil olan şeylerdir.[38] Böylece Tûsî kitabının sonunda ele aldığı âdâb-ı mülûk ile ilgili bölümü "tikel âdâb-ı muaşeret ve toplumsal hayatın hükümlerinin tikelleri" adıyla belirtecektir.[39]

38 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), s. 17-18.
39 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 289-290.

Şu halde klasik felsefenin perspektifinden hikemiyât, bireyin ahlâkının tezhîbi ve toplumun maslahatını konu edindiği oranda ve ancak insanın doğasından kaynaklanan ilkeleri itibariyle felsefî sayılabilir. Ancak hikemiyâtta ilke olarak toplumların her birinin tek tek geleneklerine dayanan âdâb ve âdetler, muâmelât ve dinsel ayinler toplumun ve zamanların değişmesiyle değişime tâbi olduklarından ancak genel olarak felsefenin meselelerine dâhil olan tikel durumlardır.

Aklen temellendirilmiş bir tümelin bilgisini içermemekle beraber Aristoteles sonrası "ahlâkî dönem"in ahlâkçı felsefelerinin ortaya koyduğu şekliyle mutluluğu sağlayacak yaşam sanatı ve "yaşayış bilgeliği", hikemiyâtın bizzat kendisinin de neşv ü nema bulduğu zemindir. Bu zeminin ürettiği edebî/ahlâkî form olarak hikemiyât ve filozofça yaşama bilgeliği idealine vurgu yapan bilgeler, bilge idealinin canlı örneğini bir filozofta yani Sokrates'te bulmuşlardır. İbn Miskeveyh, İbn Fâtik ve Şehrezûrî gibi müellifler daima metafizikçi filozofların hikmet, âdâb ve sözlerinin insanın arınmasında örnek alınabilecek cüzî ilkeler içerdiklerini hatırlatırlar. Bu durumda cüzî meseleleri aforizmatik bir şekilde dile getirse de içerisindeki ahlâk, âdâb ve siyasete dair vecizeleriyle hikemiyât, pratik felsefe açısından değerlendirilmelidir. Pratik felsefe her hâlükârda bireyin ve toplumun tasavvur ve iradesine bağlı olan varlık alanına ait olduğundan hikemiyât, genel ilkeleri ele almasa da Aristo'nun *phronesis*inin [McIntyre tarafından yapılan yorumuyla söylersek "genel ilkeleri tikel durumlara uygulayabilme erdemi" nin[40]] ifadeleriyle doludur. Bu haliyle hikemiyât genel olarak bir "teorik bilgeliği (nazarî ve amelî)" ihtiva etmese de tatbikî olan "pratik bilgeliği"[41] ifade etmektedir.

Hikemiyâtta insan hayatı, her türlü eylemiyle, nefsiyle ve aklıyla, teori ve pratiğiyle bir bütün olarak tasarlandığından bu metinlerde nazarî ve amelî hatta tatbikî olan ayrıştırılmamıştır. Bizim ilgilendiğimiz pratik felsefe itibariyle ahlâkî, edebî ve siyasî olan da birbirinden ayrıştırılmamış ve bütün bu alanlar, hikemiyât formunda harmanlanmak suretiyle karma bir

40 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), s. 230-231.

41 Yunanca *Phronesis* kelimesi, İngilizcede "prudence, practical wisdom" şeklinde karşılanmaktadır. Arapçada Aristo'nun *phronesis*i Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından "taakkul" ve "husn-i taakkul", İbn Sînâ tarafından "hüsn-i tedbir" ve Taşköprîzâde tarafından "hüsn-i tasavvur" şeklinde karşılanmaktadır.

hikmetler deposu olarak konumlandırılmıştır. Hikemiyâtın bu özelliğini anlatmak üzere İbn Fâtik şöyle der:

> Zamanında Yunan bilgelerinin hikmetli sözlerinin *(âdâb)* ve ilk dönem âlimlerinin öğütlerinin *(mevâiz)* yer aldığı bazı kitaplar okumuş ve onlarda, beğendiğim nice tavsiyeler *(vesâyâ)*, kalbimde yer eden öğütler *(mev'ıza)* ve hikmetli sözler *(âdâb)* görmüştüm. Rastladığım bu öğütler, üzerinde düşünen ve gereğince hareket edenler için çok faydalı, onları iyilik yapmaya *(hayr)* yönlendirici, gereği gibi bir yönetim hakkında *(hüsn-i siyaset)* bilgilendirici, tenbîh ve ahiret sermayesi elde etmeye teşvik ediciydi *(terğib)*. Bu okumalarım sonucunda elinizdeki kitabı telif etmek suretiyle, faydalı gördüğüm güzel öğütleri *(mev'ıza)*, etkili tavsiyeleri *(vasiyye)* ve hoş sözleri *(nevâdir)* derledim. Bunlar okuyucunun nefsini terbiye eden *(riyâzatü'n li'n-nefs)*, ahlâkını olgunlaştıran *(tehzîbü'l-ahlâk)*, okuyucuyu razı olunup övgüye değer bulunan davranışlara teşvik eden *(terğib)*, fani dünyadan soğutan *(zühd)*, başa gelen musibetlere karşı kalbi yatıştıran ve insanı Allah katındaki güzelliklere yönlendiren sözlerdir.[42]

İbn Miskeveyh ve Şehrezûrî gibi diğer hikemiyât müellifleri de eserlerine benzer metinlerle giriş yaparlar. Hikemiyâtın gaye nedeni ahlâkî arınmanın doğuracağı ebedî saadettir. Bilgelerden nakledilen nevâdir, emsal, hikmet, vasiyyet, mev'ıza ve âdâbın kendileri cüzî birer ifade ise de bunlar küllî ilkelerin ve en temelde ahlâk temelli bir hayat idealinin cüzî önermelere tercüme edilmiş halleridir. Şehrezûrî'nin eserin girişinde kitabın amacına dair sunduğu çerçeve bunun çok açık bir örneğidir. Şehrezûrî şöyle demektedir.

> İmdi; eski bilgelerin, Yunanlı ve Mısırlı metafizikçi filozofların tarihi, mütefekkir bir insanın tahsil etmesi, bilge kişinin öğrenmesi ve öğretmesi gereken şeylerdendir. Onların bilgece sözleri, ender bulunan nasihatleri, hoş ve güzel hayat hikâyelerinin de öğrenilmesi ve öğretilmesi gerekmektedir. Çünkü bu konulara dair derin bir kavrayışla ebedî saadeti talep eden kimse için amaç; onlara uymak, fiillerine, sözlerine, hareketlerine ve huzurlu hallerine benzemek ve büyük bir nimet, cömertçe bir hediye ve çokça ibret alarak, onların izlerini takip ederek yüce ve ulu Allah'a ulaşan yola girmektir. Çünkü ilâhî âleminin sırlarına bakan, melekût nurlarını bizzat görmeye müştak olan kimsenin sadece bu hikmet

42 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 2.

sütunlarına uyması, sadece gönderilen elçilerin ve erdemli filozofların nurlarının rehberliğinde yol alması gerekir.[43]

Hikemiyât metinlerinin amacını belirten bir başka metin İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetü'l-hâlide* adlı eserinin sonunda bulunmaktadır:

> Ben tikel hikmetleri geride bir şey bırakmamak üzere tümünü derlemeye tamah etmiyorum. Sonu olmayan şey nasıl arzulanabilir ki? Benim ve aklın arzusu, bilkuvve tikelleri ihtiva eden ve dalları kuşatan kanunlar ve usuller hakkındadır. Bunu ise gücümün yettiği ölçüde bir başka kitapta sağlamlaştırmıştım. Bu kitabı telif amacım ise kitabın başında zikrettiğim *Câvidân-ı Hired* adlı eserin Furs, Hind Arab ve Rum hikmetlerinin yardımıyla tamamlanması yoluyla alt, orta ve seçkinlerinin de ortak olduğu insanların çoğunluğunun kendisiyle faydalanacağı tikellerdir.[44]

Hikemiyât metinlerinin önemle üzerinde durdukları noktalardan biri de bilgi-eylem birlikteliğidir. İbn Miskeveyh *el-Hikmetü'l-hâlide*'nin girişinde, *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta bütün genel ilkeleri sunduğunu, *el-Hikmetü'l-hâlide*'deki gayesinin ise "belirli ahlâkî hikmetleri ve her bir millet ve kültürdeki hikmet sahiplerinin öğretilerini sunmak" olduğunu belirtir. Bu aynı zamanda hikemiyât metinlerinin belirli ilkeler doğrultusunda felsefe/genel ilkeler ile tedbir/tikel ahlâkî eylemlerin birlikteliğinde tebellür eder. Hikemiyât perspektifi, yaşamın her alanını, ahlâk, âdâb ve siyaset ayrımı yapmadan en iyiye ulaşmayı mümkün kılan bilgiler ve eylemler bütünü olarak algılar. Çünkü hikemiyâtın konusu bireysel ahlâkın ötesinde olup dinî, kutsal ve seküler ayrımını yapmadan, ya da zamansal ve mekânsal ayrımda bulunmadan hayatın bütününü kuşatır. Bu nedenle bugün için sıradan hayatın üzerinde durulmayacak detayları, hikemiyât metinlerinin perspektifine dâhildir. Hayatın bütüncül kavranışı ahlâkın da bütüncül kavranışını gerektirir. Ahlâk, salt bir teori ve bilgi olarak algılanmaz; aksine bilgi ile eylem birlikte ahlâkî varoluşa katılır. Ahlâkın, ruhu arındıran ve ilâhî bilgiye açılan bir kapı olduğu vurgulanır, ahlâkın bilgiyi oluşturan fonksiyonuna dikkat çekilir; ahlâkla ve eylemle desteklenmemiş ve eyleminin ölçüsü olmayan bilginin kıymete hâiz olmadığı belirtilir.

Salt entelektüel çabanın insana hakiki bilge sıfatını kazandırmayacağı, hikemiyât metinlerinin ana vurgularından biridir. İbn Miskeveyh, İbn

43 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s.2-3.

44 İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide*, s. 385-386.

Fâtik, Şehrezûrî'nin özellikle dikkat çektikleri bu ilke onları her filozofun hikmetlerini değil, sadece metafizikçi filozofların sözlerini derlemeye götürmüştür. Örneğin dikkat çekici bir şekilde hazcı Epikürist ve Hedonist okullara mensup filozofların hikmetleri ve yine metafizikçi/ahlâkçı olmayan İyonya fizik okuluna mensup filozofların hikmetleri bu literatürde derlenmemiştir. Bu tavır, Helenistik dönemin ana anlayışlarından biri olan teorinin başlı başına bir amaç olmadığı, ancak pratiğe aktarılmaları ve hayata uygulanmaları bakımından bir değer taşıdıkları şeklindeki felsefî anlayışla da uyumludur.

Ebedî saadet için önemli bir aşama olan manevî tekamül, salt bir ahlâk öğretisi ile gerçekleşemeyeceği için, hikemiyât ahlâkın sadece spekülatif yönüne eğilmez. Bu nedenle ahlâkî hasletlerin, tanım ve içeriklerinin yanı sıra bu hasletlerin alıştırma, eğitim ve uygulama yöntemleri üzerinde de durulur. Bilgi ile birlikte ahlâkî yaşama katılma ve ahlâkî hayatı gerçekleştirme aynı zamanda insanın kendisini de gerçekleştirip saadete ulaşması anlamına gelir. Konuyla ilgili birkaç örnek metin kaydedilebilir:

> Hermes şöyle demiştir: "Kim bilgiye ve sâlih amele ulaşmak istiyorsa elinden cahillik âlet-edevâtını ve kötü davranışları bıraksın. Nitekim bütün meslekleri bilen bir zanaatkâr, bir elbise dikmek istediğinde marangoz takımlarını bırakıp terzilik aletini alır; yazı yazmak istediğinde terzilik aletini bırakıp yazı takımını alır. İşte dünya ve ahiret sevgisi de böyledir; ikisi bir kalpte asla bir araya gelmezler.[45]

> Eflatun şöyle demiştir: "Amelsiz bir söz, kabaran bir nehre benzer ki boğar ama bir faydası yoktur."[46]

> Platon Aristo'ya şu tavsiyede bulunmuştur: "Sadece sözle hakîm olma, amelle de hakîm ol. Sözle hikmet burada kalır, amelle hikmet diğer dünyada da devam eder. Hakîm odur ki fikri, sözü, işi birbiriyle aynıdır."[47]

> Aristo şöyle demiştir: "İnsanlığın doğası doğru bilgi ve doğru ameldir. Her kim öğrenir, öğretir, bilgisini akl-ı selimin gerektirdiği gibi uygular

45 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 11.
46 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s.179.
47 İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide*, s. 218.

ve düşünsel faziletlerin tabiatına tâbi olursa ufkuna dönmüş; doğru ve kesin sonuçlar üreten öncülleri kullanmış olur."[48]

Huşeng şöyle demiştir: "Salih edeb, ilme ilham verir."[49]

Azerbaz şöyle demiştir: "Edebli olursan âlim olursun."[50]

Nebi (sav) şöyle buyurmuştur: "Kim dünyadan el etek çekerse Allah onun kalbine hikmeti yerleştirir ve onun lisanını hikmetle konuşturur."[51]

Nebi (sav), Cibril (as)'den, o da Allah Teâlâ'dan naklen bir hadis-i kutsîde şöyle buyurmuştur: "Dünyadan el etek çeken hiçbir kul yoktur ki ben ona yağmur yağdırmayayım, onu yeşertmeyeyim, onun kalbinde hikmeti büyütmeyeyim ve onun lisanını hikmetle konuşturmayayım."[52]

Hikemiyâtta Ahlâkî Ekoller ve İçerik Tahlilleri

Hikemiyât literatürünün temel özelliklerinden biri kinik perspektiftir. Sokratesci okullardan biri olan Kinik okul, mutluluğa ancak erdemle ulaşılacağını ve bu erdemin de dünyevî hazları yadsımakla mümkün olabileceğini savunmuştur. Kinik düşüncede insan kendi kendine dayanır. Bilge kişi, erdemli kişidir, yani kendi kendine yeten kişidir. Bilgenin karşıtında ise dışarıya bağlı olan, varlıklarına dışarıdan destek arayan insanlar bulunur. Erdem, bilginin eşlik ettiği insanın özgürlüğü ve iç bağımsızlığı ile hayatını sürdürmesidir. İnsanın doğaya karşı geliştirdiği toplumsallık, büyük ölçüde gereksiz ve yozlaştırıcı nitelikler arz eder; buna karşı insan kendi kendisine dayanmalı ve kendine yetebilen kişi olmalıdır. Bilge dışa bağımlılıktan kurtulmak için ihtiyaçlarını alabildiğince daraltır. Toplum, kral ve otorite karşısında da kinik özgürdür. Toplumun önyargıları onu etkilemez, bu nedenle uygarlık değerlerine aldırmaz ve eleştirel tavrı ahlâkî yaşamın temeline koyar. Kinik filozoflar, bütün bu yaklaşımlarına uygun bir kişilik örneği olarak Sokrates'e işaret ederler. En ünlü Kinik filozof Diyojen, yaşamını bir fıçının içinde devam ettirmek suretiyle mülkiyet, aile, din gibi ihtiyaçlardan kendisini tamamen yalıtmaya yönelmiştir.

48 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 213.
49 İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide*, s. 16.
50 İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide*, s. 26.
51 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s.6.
52 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s.6.

Fıçı içinde yaşayan Diyojen'in İskender'e "Gölge etme başka ihsan istemem" özdeyişiyle ifadesini bulan pek partal, yoksul ve toplumsal kurallardan âzâde bu tür bir hayatın, hikemiyât metinlerinde Kinik filozof Diyojen yanında Sokrates'e de atfedilmesi anlamlıdır. Nihayet Kinik ahlâkî anlayış hikemiyât metinlerinde Hipokrat, Demokritos gibi daha başka filozoflara da uyarlanmıştır. Meselâ Sokratik vecizeler koleksiyonu olan Kindî'nin *Elfazu Sokrat*'ında Sokrat ile Kinik Diyojen karıştırılmış olup neticede ortaya çıkan şahsiyet zahitliğin ve uhrevîliğin modeli olarak sunulmuştur.

Emevî ve Abbasî toplumlarında hikemiyâtla Kinik teorilerin neden adapte edildiği sorulabilir. Öyle görünüyor ki dünyayla ilgisi artan, refah ve lüksün yükseldiği bir yaşam biçimine felsefî cepheden itiraz, Kinik anlayışı yoğun bir şekilde içeren hikemiyâtla dile getirilmiştir. Felsefî bir zühdü öneren ve toplumsal hayata katılmayı reddeden Kinik tavrın aynı zamanda bireysel bir yeterliliği esas alan münzevî bir tavrı da içerdiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Hikemiyât metinlerindeki Kinik olan veya Kinik çerçeveye uyarlanmış olan filozofların sözlerinden bazı örnekler şöyle verilebilir:

> Kral bir gün Diyojen'e uğradı ve onu güneş alan bir yerde oturmuş güneşlenirken buldu. Yanında durarak "Dile benden ne dilersen?" deyince Diyojen "Gölge etme, başka ihsân istemem" dedi. ... Yine bir gün İskender, onun yanında durdu ama o, kralı görmezlikten geldi. İskender "Diyojen! Bana karşı bu umursamaz tavrın da ne? Niçin senin bana ihtiyacın yokmuş gibi davranıyorsun?" dedi. Diyojen, "Kölemin kölesine benim ne ihtiyacım olabilir ki?" diye cevap verdi. İskender "Bu kölenin kölesi de kimmiş?" deyince Diyojen "Sensin" cevabını verdi. İskender, "Nasıl yani?" diye sorunca Diyojen şu cevabı verdi: "Çünkü ben şehvetime sahip olup onu yendim ve kendime köle yaptım. Sana ise şehvet sahip olup seni yenmiş ve kendisine köle yapmıştır. İşte sen, benim köleleştirdiğim nefsin kölesisin." Bunun üzerine İskender "Şayet bizden ihsan isteseydin dünyalığın konusunda sana yardım ederdik" dedi. Diyojen "Ben senden daha zengin olduğum hâlde senden nasıl ihsan isterim?" dedi. İskender "Nasıl böyle oldun?" diye sorunca Diyojen "Çünkü ben yanımdaki az şeyle yetinebiliyorum ama sen yanındaki çok şeyle yetinemiyorsun" dedi. İskender, "Diyojen!" dedi, "(Madem toplumsal hayata katılmıyorsun) öldüğünde seni kim göme-

cek?" Diyojen, "Yakınında bulunan leşi uzaklaştırmaktan başka çaresi olmayan biri gömecek" dedi.[53]

Bir adam Sokrates'e "Neden sende üzüntü namına en ufak bir şey görmüyoruz?" diye sordu. Sokrates "Çünkü ben kaybedip bunu anladığımda üzüleceğim hiçbir şeye sahip değilim" diye cevap verdi. Sofistlerden biri "Peki fıçı kırılırsa ne yapacaksın?" deyince –ki onun sıcak ve soğuktan korunduğu bir fıçısı vardı- "Fıçı kırılırsa fıçının üzerinde durduğu yer de kırılınaz ya" diye cevap verdi.[54]

Hipokrat şöyle dedi: "Bir şeye sahip olan onun emri altına girmiştir. Dolayısıyla kim özgür olmak istiyorsa, kendisine ait olmayan şeye heves etmesin ve ondan kaçsın. Aksi takdirde onun kulu kölesi olur."[55]

Sokrat şöyle dedi: "Değersiz dünyayı imar etmeye yönelınek suretiyle tertemiz nefislerinizi değersizleştirmeyiniz. Gökyüzündeki kuşlar gibi olun. Kuşlar yuvalarından yemlerini bulmaktan başka hiçbir kaygıları olınadan ayrılırlar. Yiyeceği bulduklarında ise yuvalarına dönerler. Doyacaklarından daha fazlası için de kaygılanmazlar. İnlerinden ve bulundukları dağ başlarından aşağıya inen vahşî hayvanlar gibi olun. Vahşi hayvanlar da karınlarını doyurunca inlerine dönerler. Ne ekerler ne biçerler. Fakat yaratıcılarının onların rızkını yarattığını bilirler."[56]

Diyojen'e "İstirahat edebileceğin bir ev edin" denilince "Eve istirahat etmek için gerek duyulur. Ben ise evim olmadığı için rahat ettim" diye cevap vermiştir.[57]

Hikemiyâttaki ikinci ana ahlâkî teori, Stoacıların etkilenmeme idealidir. Helen ve Roma döneminin filozofları Stoacılar, insanın özgürlüğü ve bağımsızlığı gibi ilkeler bakımından Kinik okulun görüşlerini devam ettirirler. Do-

53 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 73-74; Şehrezûri, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, 208; Aynı olayların Sokrat hakkında rivayet edildiği versiyonlar için bk. İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 83; Şehrezûri, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, 120-121; "Muhtârun min kelâmi'l-hukemâi'l-erbaati'l-ekâbir", Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* içinde, s. 62-212; s. 94-96; İbn Hindû, *el-Kelimu'r-rûhâniyye*, s. 82.

54 Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, nşr ve trc. Mustafa Çağrıcı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s. 60; Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, ihtisar: Muhammed el-Ensârî, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Ma'hadü'l-Mahtutâti'l-Arabiyye, 1985), s. 68; İbn Hindû, *el-Kelimu'r-rûhâniyye*, s. 79.

55 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 50.

56 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 96.

57 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 75; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s.210.

ğaya uygun yaşamak, doğanın gidişatına boyun eğmek ve ondaki düzeni rıza ile karşılamak olarak tevekkül en önemli erdemdir. Duygusal dinginlik, her türlü istek, tutku, duygulanım ve zaafların en aza indirgenmiş durumu ya da ahlâkî olarak etkilenmeme ideali *(apatheia)* Stoik ahlâkın temelleri arasında yer alır. Ancak Stoacılar, Kinikler gibi toplum dışılığı savunan münzevi bir hayat tarzı yerine insanın toplum içinde görevler yüklenip bunları yerine getirmesini öngörür. Stoa ahlâkı, bireysel ahlâkî gereklilikler yanında bireyin toplum düzenine katılmasını ve bir yurttaş olarak görevlerini yerine getirmesini savunması itibariyle Roma çağında oldukça yaygınlık kazanmıştır.[58] Hikemiyât metinlerindeki Stoacı olan ve Stoik çerçeveye uyarlanmış olan filozofların bazı sözlerinden örnekler şöyle verilebilir:

> Hipokrat şöyle demiştir: "İnsan, dünyada düğün yemeğine davet edilmiş biri gibi olmalıdır. Nasıl ki ona bir kâse getirildiğinde ondan yer; yanından geçip gittiğinde ise kâseyi gözleriyle izleyip onu istemezse işte insanın eşi, malı ve çocuğuna karşı davranışı da böyle olmalıdır."[59]

> Nakledildiğine göre Zenon öğrencilerine şöyle demiştir: Herhangi bir şey kaybettiğinizde "Kaybettik" demeyin, "Onu sahibine geri verdik" deyin. Çünkü şayet o, size ait olsaydı var olduğunuz andan itibaren onun sahibi olurdunuz. Bunun yerine siz, sizde bulunduğu sürece ondan istifade edin. Tıpkı evinde oturan bir kişi gibi olsun. O kişi, evde oturduğunda ev onun evidir. Evden çıktığında ise ona tamamen yabancı olur."[60]

> Zenon bir gün deniz kenarında oturmuş dünya hayatına hayıflanıp üzülen bir genç gördü. Ona şöyle dedi: "Çok büyük bir zengin olsaydın, denizin ortasında olsaydın ve sen de malın da batmak üzere olsaydınız böyle bir durumda tek isteğin canını kurtarmak olmaz mıydı?" Genç "Elbette" diye cevap verdi. Zenon "Aynı şekilde diyelim ki sen kralsın ve düşmanın seni çepeçevre kuşatmış. Seni öldürecek. Böyle bir durumda tek gayen öldürülmekten kurtulmak olmaz mıydı?" dedi. Genç "Tabii ki!" dedi. Bunun üzerine Zenon "İşte sen, o kralsın ve işte sen boğulmaktan kurtulan o zenginsin. Öyleyse şu hâline kanaat et ve metin ol" dedi. Genç duyduklarıyla ve Zenon'un nasihatiyle kendine geldi.[61]

58 Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 2. bs. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), s. 68.
59 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 51; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 226.
60 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 43; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 248-249.
61 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 44; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 250.

> Solon şöyle demiştir: "Erdemli nefis, sevinçten de üzüntüden de çok yücedir. Çünkü sevinç, senin bir şeyin kötü yanlarını dikkate almaksızın o şeyin iyi yanlarına odaklanmanla oluşan bir durumdur. Üzüntü ise bir şeyin güzel yanlarını değil, kötü yanlarını görmendir. Erdemli bir nefis her şeyi bir bütün olarak bu âlemde faziletleri ve reziletleri ile birlikte düşünür. Böylece bu iki hâlden biri ona baskın gelmez."[62]

Stoacıların İslâm felsefesindeki en önemli etkilerinden biri Kindî'nin *Üzüntüden Kurtulmanın Çareleri* adlı eseri üzerinde olup bu konu aşağıda gelecektir. Stoacı perspektife sahip diğer önemli metinlerden biri, Kinik ve Pisagorik unsurları da ihtiva eden, İbn Miskeveyh'in naklettiği *Lugz-i Kebes*'tir. Nitekim Bedevî'ye göre *Kebes Levhası*'nda yer alan zenginlik, sağlık, uzun ömür gibi iyi addedilen şeylerin özünde iyi olmadığı, bunların zıtlarının da özünde kötü olmadığı şeklindeki görüş, Stoacı fazilet doktrini ile uyum içindedir.[63] *Kebes Levhası*'ndan bir pasaj şöyledir:

> Herakles: "Şurada vakur bir siması, güzel bir sureti olan bir kadın görüyor musun? İnsanlar ona edep derler. O, gerçek edep değildir. Çünkü edep zordur. İnsanlar hakiki edebi istediklerinde yanılırlar." Kebes: "Şu alanda başlarını çevirmiş adamlar neyi imliyor?" Herakles: "Onlar, edebi sevenlerdir. Onlar da yanılmışlardır. Gerçek edebe ulaştıklarını zannederler. Onların bazısı şair bilinir, bazısı cedelci, bazısı hatip, bazısı meşşâî, bazısı haz ehlidir." Kebes, tekrar Herakles'e sahih edebe götüren yolu sorar. Herakles, üzerinde hiç kimsenin olmadığı bir çölü gösterir. Buranın dar bir kapısı ve yolu vardır. Bu yol çeşitli sıkıntılarla çevrilmiştir. İşte sahih edebe götüren yol, bu yoldur.[64]

Hikemiyât metinlerinde bunun dışında her türlü ahlâkî fazilet ve reziletle ilgili yargılar bulmak mümkündür. Özellikle nefse meyletmeme, riyâzet, kanaat, sabır, sır saklamak, dünyadan el etek çekmek gibi erdemlere güçlü bir teşvik, mal, mevki ve diğer her türlü dünyevî kazanca karşı olumsuzlama yaygındır. Hikemiyât metinlerinin en dikkat çekici yönü ise her türlü hazcılığın hiçbir şekilde olumlanmadığı bir ahlâkî perspektife sahip olmalarıdır.

---

62 Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, s. 139-140; İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 38; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 244.

63 Bedevî, *el-Hikmetü'l-hâlide (Câvidân-ı Hired)*'nin Girişi, s. 51.

64 İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide (Câvidân-ı Hired)*, s. 240-241.

Hikemiyâtta Kinik, Stoacı ya da Pisagorcu bir çerçeveye uyarlanmamış ve aslî kaynağında geçtiği şekliyle nakledilen bazı hikmetler de bulunmaktadır. Örneğin Aristoteles'e atfedilen sözler ahlâkta onun altın orta teorisine uygun bir çerçeveyle çoğunlukla uyumludur. Hatta Kaya'nın tespitine göre *Nikomakhos'a Etik*'ten bazı pasajlar, aslî halleriyle hikemiyâtta nakledilmişlerdir.[65] Aristoteles'in ahlâk teorisiyle uyumlu bir hikmete şu örnek verilebilir:

> Anlatıldığına göre Aristo, İskender'le her gün müzakere yapıyor ve müzakeresini dört bölümde ele alıyordu: Birinci bölümde adalet hakkında müzakere ediyor; ikinci bölümde hikmet hakkında konuşuyorlardı. Üçüncü bölümde cesaret, dördüncü bölümde de iffet hakkında tartışıyorlardı.[66]

Hikemiyât ve İslâm Dönemi Ahlâk Geleneklerindeki Yansımaları

İbnü'n-Nedîm, *Nikomakhos'a Etik*'in ilk defa İshak b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından çevrildiğini belirtmektedir.[67] Buna göre Kindî, Aristoteles'in kitapları arasında *Nikomakhos'a Etik*'i saymakla birlikte[68] bu kitabın içeriğine tam anlamıyla muttali değildir. Yine Kindî, kendisinden Aristo'nun *Kitâbu'n-Nefs*'inin ve diğer filozofların nefs hakkındaki görüşlerinin özetini isteyen öğrencisine[69] daha çok Eflatuncu, Yeni-Pisagorcu, Yeni-Eflatuncu ve Hermetik gelenekteki nefs anlayışlarına yakın bir cevap vermiştir. Nefs hakkında Aristoteles'e ait olduğu düşüncesiyle nakledilen bilgi dahi, Eflâtun'un *Devlet* diyalogunda geçen bir bilgidir. Bu durumda Kindî, ahlâk felsefesiyle ilgili olmak bakımından Aristoteles'in *Kitâbu'n-Nefs*'ini görmemiştir.[70] İbnü'n-Nedîm'e göre Kindî zamanında Eflâtun'un eserlerinden *Timaios*'un bir çevirisi vardır, çevrildiği bilinen diğer eserlerin çevirileri ise Kindî sonrası mütercimler tarafından yapılmıştır.[71] Gutas'ın verdiği bilgiye göre Eflatun'un diyaloglarının herhangi birinin tamamıyla Arapçaya çev-

65 Kaya, "*Muhtaru'l-hikem ve mahasinu'l-kelim*'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", s. 254.

66 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 281.

67 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978/1398), s. 352.

68 Kindî, "Kemmiyyetü kütübi Aristotales vemâ yuhtâcu ileyhi fî tahsili'l-felsefe", *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye* içinde, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1950/1369), s. 369.

69 Kindî, "el-Kavlu fi'n-nefs el-muhtasar min kitâbı Aristo ve Eflatun ve sâiri'l-felâsife", *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye* içinde, s. 272-273.

70 Kaya, "Yakup b. İshak el-Kindi", *DİA*, XXVI, s. 49.

71 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 344-345; Fahrettin Olguner, "Eflâtun", *DİA*, X, s. 474.

rildiklerine dair bilgi yoktur ve böyle bir çeviri mevcut da değildir. *Timaios*, *Kanunlar* gibi yapıldığı söylenen çeviriler de Galen'in özetlerinin çevirileridir.[72] Buna göre ahlâk tartışmalarını Aristoteles ve Eflâtun etkisine hasretmek İslâm ahlâk felsefesinin erken dönemindeki bazı ahlâkî yönelimleri açıklamakta yetersiz olduğu gibi sonraki metinlerde süregelen bazı özellikleri anlama noktasında da belli bir körlüğe yol açmaktadır.

Bu durumda Kindî'nin ilk Müslüman filozof olmak hasebiyle ahlâk felsefesine dair öncelikle hikemiyât metinleriyle karşılaşmış olduğunu söylemek mümkündür. Fahri'nin İslâm ahlâk felsefesini "Sokratçı ve Stoacı Başlangıçlar"la başlatmasının arka planında yatan neden de budur. Zira yukarıda da belirtildiği üzere hikemiyât metinlerinin temel karakteristikleri onların Kinik ve Stoacı olmalarıdır. Bu nedenle Fahri'nin ifade ettiği Sokratik başlangıçların daha doğru ifadesi "Kinik başlangıçlar" olmalıdır. Nitekim Kindî'nin *el-Hîle li-def'i'l-ahzân* ve *Elfâzu Sokrat*[73] eserleri onun hikemiyâtın tanıttığına uygun bir Sokrat portresiyle Kinik Diyojen'i karıştırdığını ve neticede ortaya çıkan Sokrat'ın Helen dönemi Kinik vaizlerin tanıttığı şekliyle münzevî, zahit ve uhrevîliğin modeli olan bir şahsiyete dönüştüğünü göstermektedir.[74] Çoğu hikemiyât eserlerinde olduğu gibi Kindî tarafından Sokrat'a söyletilen "Kaybettiğim takdirde üzüntüsünü çekeceğim şeye sahip olmuyorum" ifadesi Gazzâlî'den Tûsî'ye sonraki hemen her ahlâkçı filozofun üzerinde durduğu bir ifade olmuştur. Kindî'nin *el-Hîle li-def'i'l-ahzân*'ında Kinizm dışında Yeni-Eflatunculuk ve Stoa etkileri de bulunmaktadır. Çağrıcı, *el-Hîle* ile Eflatun'a nispet edilen muhtemelen Yeni-Eflatuncu apokrif bir risale arasındaki cümle, misal ve konu benzerliklerine metin karşılaştırmaları ile birçok örnek vermektedir. Kindî'nin Plutarkhos'un *Kitabu'l-gadab* adlı eseri aracılığıyla Roma Stoasının önemli

72 Gutas, "Arapçaya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler," trc. İbrahim H. Üçer, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, içinde, s. 777-797, s. 792-793.

73 Kindî, *Risâle fî elfâzı Sokrat*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 1608, vr. 48b-49a.

74 Çağrıcı, "İnceleme: Def'ü'l-ahzân'ın Kaynakları", Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, nşr. Mustafa Çağrıcı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), içinde, s. 15; Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 101; İbnü'n-Nedîm, Kindî'nin Sokrat'ın faziletine dair bir risale, Sokrat'ın sözlerini derleyen bir risale, Sokrat ve Arshicenes arasında cereyan eden bir tartışmayı konu edinen bir risale, Sokrat'ın ölümünü konu alan bir risale ve Sokrat'la Harranlılar arasında cereyan eden bir tartışmayı konu alan bir risale yazdığını belirtmektedir ki bu risaleler Kindî'nin Sokrat ilgisini açıkça göstermektedir (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 363).

temsilcilerinden Seneca'yı ve yine Flavius Avrianus'un *Manuel* adlı eseri aracılığıyla Roma Stoasından Epiktetos'un etkilerini taşıdığı da yine Çağrıcı tarafından gösterilmiştir.[75]

Üzüntü ve acıları azaltma ve yok etme, ölüm korkusundan kurtulma ve bunların teknikleri, ahlâkî metanet ve tevekkül, etkilenmeme ideali, dünyaya meyletmeme, dünyadan el-etek çekmiş bir Sokrat portresi nezdinde zahitlik ve filozofluk modeli ve zühd ideali, nihayet ahlâkın bir tür ruh sağlığı olduğu şeklindeki ana fikirleri barındıran *el-Hîle*'nin bu perspektifi, hikemiyât literatüründe aktarılan Kinik ve Stoik çerçeveye oldukça uygundur.

Ebubekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı eseriyle birlikte Kindî'nin bu eserinin, *Nikomakhos'a Etik*'in çevirisinden önce bir tür popüler ahlâkın temsilcileri olduğunu söylemek mümkündür. Kinik ve Stoik unsurlarıyla Helen ve Roma dönemi etkisini yansıtan bu gelenek aynı zamanda felsefî etkinliğe hazırlık için bir tür tedavi ve rûhî sağaltım görevi görmektedir. Felsefe taliplisinin felsefî tedrise başlamadan önce tüm nefsanî hastalıklarından, dünyevi ilgilerinden ve özellikle hüzünden kurtulmasını sağlayan bu felsefî terapi, hikemiyât eserlerinin de temel vurgularından bir tanesidir. Nefsin güçleri ile bedenin organları arasında kurulan paralellikle tebarüz eden Galenci *et-Tıbbu'r-ruhânî* geleneği, Geç Antik Yunan döneminde oldukça yaygın bir gelenek olarak Kindî ve Râzî tarafından da tevarüs edilmiştir. Ruhânî tedaviye ilişkin muhakemelerle insanı felsefî bir yaşama davet eden bu gelenek, belagat içeren edebî ve sanatsal özellikleriyle, alegorik ve teşbihî yapılarıyla hikemiyât antolojilerinin özelliklerine de sahiptir.[76] Huneyn ve çevresinin hem hikemiyât çevirileri hem Galen çevirilerindeki yoğunluğun bu popüler ahlâkî geleneğin devamıyla ilgili olduğu varsayılabilir.

Çağrıcı, Kinik ve Stoik unsurlarıyla Kindî'nin *el-Hîle*'sinin Râzî'nin *et-Tıbbu'r-ruhânî*, Belhî'nin *Mesâilü'l-ebdân ve'l-enfüs*, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-huzn*, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*, İbn Hazm'ın *el-Ahlâk ve's-siyer*, Ragıp el-Isfahânî'nin *ez-Zeriâ*, Gazzâlî'nin *İhyâ*, *Mîzânu'l-amel* ve *et-Tıb-*

75 Çağrıcı, "İnceleme: Def'ü'l-ahzân'ın Kaynakları", s. 16-21.

76 Hasan Hüseyin Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, içinde, s. 655-685, 657-659; Theresa Anne Druart, "İslâm Ahlâk Felsefesi ve Geç Antik Yunan", trc. Hasan Hüseyin Bircan, *Bilge Adamlar*, 23-24 (2009), s. 82 vd.

ru'l-mesbûk fî nasihati'l-mülûk, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*, Muhyî-i Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm* gibi eserlerindeki süregelen etkisine birçok örnek vermektedir.[77] Diğer yandan Râzî'nin *es-Siyretü'l-felsefiyye*, Fârâbî'nin *Tahsilü's-saâde*, *et-Tenbih 'ala sebili's-saâde* ve İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk* ve daha başka müelliflerin benzer eserleriyle süren sistematik felsefî ahlâk da popüler ahlâkî gelenekten birçok tikel örnek iktibas etmiştir. Şu halde Kindî'nin *el-Hîle* ve Râzî'nin *et-Tıbbu'r-ruhânî* eserindeki Kinik, Stoik, Galenci ve lezzet-elem merkezli ahlâk incelemeleri, *Nikomakhos'a Etik*'in tercümesi, Âmirî ve Fârâbî'nin saadet merkezli ahlâk perspektifleriyle yerleşen sistematik felsefî ahlâkın etkisiyle merkezî konumunu kaybetmiş olsa da daima varlığını sürdürmüştür. Hatta İbn Miskeveyh'in, *Tehzîbu'l-ahlâk* adlı sistematik ahlâk eserinde sunduğu tümel ahlâkî ilkelerin, *el-Hikmetü'l-hâlide* adlı hikemiyât eserinde tikel örneklerini verdiğine dair vurgusu onun popüler ve sistematik gelenekleri birleştirme çabası içinde olduğunu göstermektedir. Nitekim onun hikemiyâttan aktardığı hikmetler, *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın Tûsî gibi sonraki takipçilerinin eserlerinde de yaygın bir biçimde varlığını sürdürmeye devam etmiştir.[78]

Âdâb ve Âdet Olarak Hikemiyât

Etik, moral ve ahlâk kelimelerinin *ethos* (Grekçe), *mos* (Latince) ve *hulk* (Arapça) kökenlerinin töre, âdet, gelenek ve görenek, yerleşik hâle gelmiş duygu hâli gibi anlamlarının gösterdiği üzere hikemiyât metinleri aynı zamanda gelenek, âdet ve âdâb metinleridir. Bu nedenle özünde ahlâkî bir karakter taşımayan toplumun âdetlerine dayanan eylemler de hikemiyât metinlerinde konu edinilir. Aristoteles'e göre, pratikler ve âdetler *(ethos)* erdemin temelidir.[79] Karakter erdemlerinin âdet ve alışkanlıkla *(ethos)* kazanılacağını belirten Aristoteles'e hikemiyâtın atfettiği söz, bu literatürün gelenek ve âdâba verdiği rolü de açık eder. Bu metne göre Aristoteles şöyle demektedir.

77 Çağrıcı, "İnceleme: Def'ü'l-ahzân'ın Tesirleri", Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, içinde, s. 23-38.

78 Tûsî'nin Sokrat, Eflatun, Aristo, Galen, İsokrates, İbnü'l-Mukaffa', İskender, Erdeşir Babek, Dârâ gibi filozof ve krallardan naklettiği yoğun hikemiyât örnekleri için bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 146, 158, 165, 166, 170, 179, 181,189, 191-192; 228, 259, 291-292, 294, 303, 304, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 319; 326; 337-340.

79 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a-b.

> Bir şehrin ıslahı iki şey ile olur: Bolluk ve edep. Çünkü şehir halkı, bolluk içindeyse ama edebi gözetmiyor ve güzel geleneklere/yasalara *(es-sünenü'l-cemîle)* yönlendirilmiyorsa bu durum, o halkı kötülüğe ve haramları işlemeye sevk eder. Edebe ve geleneğin ikamesine yapışıp geçim sıkıntısı çekiyorsa bu da o halkı darlık ve muhalefete sürükler.[80]

Bilgelere atfedilen öğütlerin "âdab ve hikem" ifadeleriyle başlamasından da anlaşılacağı üzere bunlar her zaman doğrudan bireyin moral değerlerine ilişkin ifade edilmiş maksimler değillerdir. Başka bir ifadeyle hikmetler, bireyin ya da nefsin ahlâkî eylemlerinin tedbirine dönük değil, bireyin toplumsal hayata katılırken toplumsal ilişkilerindeki âdâba ve toplumsal gelenek ve kanunlara riayetine dikkat çekmektedirler. Bu nedenle *edeb*in "kişiyi küçük düşürücü durumlardan koruyan meleke" olduğu söylenmiştir.[81] Muhtemelen hikemiyâtın da etkisiyle *edep* kavramı, İslâm dünyasında hicri II. yüzyıldan itibaren iyi bir eğitimle kazanılmış karakter disiplini, toplumsal olarak takdire değer hareketler, toplum içinde çeşitli kesimlerin birbirine karşı takınması gereken medenî ve ahlâkî muaşeret kuralları anlamında yaygınlaşmıştır.[82] Dinî/ahlâkî olan ile medenî/ahlâkî olan arasındaki bu ayrıma Tehânevî de işaret etmektedir. Tehânevî, edebin dinî olan ahlâktan farkını belirtmek için "Edeb örfî, ilim şer'îdir; birincisi dünyevî, ikincisi dinîdir" demektedir.[83] Fârâbî ise talim ve tedib arasında bir ayrıma gitmekte; talimi söze ve nazarî ahlâkî erdemlerin üretilmesine, tedibi ise milletlerin ve şehirlerin fiillerinden doğan alışkanlığa bağlamaktadır.[84] Dinî/ahlâkî kökenleri bulunmayan kültürel gereklilikleri sağlamak üzere birçok âdâb metni kaleme alınmıştır. İbnü'l-Mukaffa', Câhiz, İbn Kuteybe gibi müelliflerin, İran kültürünün etkisiyle kaleme alınmış olup halifelerden bürokratlara kadar birçok meslekî grubun uyması gereken kuralları anlatan metinlerine de bu çerçevede atıf yapılabilir. Bu perspektif klasik felsefenin amelî tasnifiyle de uyumludur. Buna göre kişinin ve nefsin ahlâkından, kurumsal ve meslekî olanın ise âdâbından söz etmek mümkündür. Örneğin mesleğinin gereklerine uymayan birinin ahlâksızlığından

80 İbn Fâtik, *Muhtaru'l-hikem*, s. 196.

81 Tehânevî, *Mevsuatu keşşâfı ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refîk el-Acem; thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynati - Abdullah Halidî, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996, I, 127.

82 Çağrıcı, "Edep", *DİA*, X, 413.

83 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât*, I, s. 128.

84 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, nşr. Ali Bu-Mulhim, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), s. 71.

değil ancak âdâba uygun davranmadığından söz edilebilir. Tersine toplumsal ilişkilerinde nezaket gibi ya da meslekî ilkelerine titizlikle riayet etmek gibi marufa uygun davrananın âdâba uygun ancak bazı ahlâkî reziletlerine binaen nefsi tedbirinin ahlâka mugayir olduğu söylenebilir.

Edebî, örfî, dünyevî ve âdete ait olanın daima ahlâkî hatta dinî olduğunu işleyen bir literatür de vardır. Meselâ hadis mecmualarındaki edeb bölümlerinin ve Buharî'nin *el-Edebü'l-müfred*'inin dinî karakteri ve İmam Gazzali'nin âdetleri de dinî ilimlere dâhil eden *İhyâ*'daki perspektifi, dinin her ne şekilde olursa olsun profan bir düzlem kabul etmemesiyle ilgili olsa gerektir. Bir örnek olarak yemeği sağ elle yemenin dinî sorumlulukları ile ahlâkî sorumlulukları arasında ayırım yapıp yapamayacağımız üzerinde durulabilir. Yine kültürel anlamda bir eğitim görmemiş ve toplumsal eğitim ve tedip süreçlerine katılmamış ancak her türlü bireysel kötülükten uzak bir bedeviyi, toplumsal ilişkilerindeki nezaketsizliğiyle ahlâksız sayıp saymamak üzerinde durulabilir. Neticede hikemiyât metinlerinin bireysel nefsin tedbirine dönük ahlâkî metinler oldukları kadar, bireyin kurumsal ve toplumsal düzlemdeki ilişkilerinin tedbirini esas alan ve medenî olan ile maruf olana dayanan âdâb literatürünün de bir parçası olduklarını söylememiz mümkündür. Aşağıda âdâb ve âdetlerden bazı örnekler yer almaktadır.

> Bir kadın, yüzünün çirkinliği ve kötü görünümü nedeniyle Diyojen'i ayıpladı. Diyojen, "Erkeklerin bilgi ve tecrübesinden sonra görünüşüne, kadınların ise görünüşünden sonra bilgi ve tecrübesine bakılır" deyince kadın utandı.[85]

> Solon'un kanunlarından biri şöyle idi: Kişi bir suç işlediğinde suçu, hangi gün, hangi ayda ve hangi yılda yaptığı, sultanın yanında tescil edilirdi. Daha sonra bir suç daha işlediğinde suçlarına ve iyiliklerine bakılırdı. Eğer iyilikleri daha fazla ise affedilirdi. Yok, eğer suçları daha fazla ise öldürülürdü.[86]

> Sokrat şöyle demiştir: "Kadınlar, erkekler için kurulmuş birer kapandır ve bu kapana ancak aldananlar düşer."[87]

85 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), II, 470.

86 Ebû Süleyman es-Sicistânî, *[Müntehabu] Sıvanü'l-hikme: ve hüve târîhun li'l-hükema kable zuhuri'l-İslâm ve ba'dehu; Selâse resâil fi'l-ecram ve'l-muharreki'l-evvel ve'l-kemâl*, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Paris: Bibliyon Yayınları, 2004), s. 189.

87 İbn Fâtik, *Muhtaru'l-hikem*, s. 114.

> Sokrat'a "Gençlerde hangi ilimlerin bulunması gerekir?" diye sorulunca "Bir büyüğün bilmemesi hâlinde utanacağı her durumu bilmesi gerekir" dedi.[88]

> Aristo bir öğrencisine yazdığı mektubun girişinde şöyle demiştir: "Sana rıza selamıyla değil kanun/âdet selamıyla selam veriyorum."[89]

Siyaset Olarak Hikemiyât Literatürü

Hikemiyâtta âdâb başlığıyla ifade edilen buyrukların büyük çoğunluğu siyasete dairdir. Birey için iyi olan ile toplum için iyi olan arasında kesin ayrımlar yapmanın zorluğu dikkate alındığında toplumun maslahatının –maslahat hakikate, menfaat çıkara uygundur-, nihayetinde yaşam bilgeliğini hedefleyen hikemiyâtın ilgi alanına girmesi anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim hem Platon hem Aristoteles için siyasete dair bir araştırma, ahlâkla beraber insanın ruhuna ve mutluluğa dair bir araştırmadır. Fârâbî de medenî ilmi, ahlâk ve siyaseti kapsayacak şekilde tanımlamıştır.[90] Hikemiyât metinlerinin Solon, Dârâ, İskender, Aristoteles, Pisagor ve Diyojen'e atfettikleri hikmetlerin siyasi vurguları oldukça yoğundur. İran, Türk, Arap siyaset kültüründe karşılığı olan *adalet dairesi*, apokrif *Sırru'l-esrâr* marifetiyle Aristoteles'e de söyletilmiştir: İlgili pasaj şöyledir:

> Aristo şöyle demiştir: "Âlem bir bahçedir; duvarı devlet. Devlet bir iktidardır; koruyucusu kanun. Kanun bir siyasettir; yürütücüsü hükümdar. Hükümdar bir çobandır; destekçisi ordu. Ordu muhafızlardır; onları doyuran mal. Mal bir rızıktır; biriktireni halk. Halk bir köledir; onları zapt eden adalet. Adalet bir ülfettir; onunla sulh ve salah bulur âlem."[91]

Hikemiyâttaki tikel siyasî örneklerin siyaset felsefesiyle ilgisi noktasında Fârâbî'nin görüşlerine başvurulabilir. Fârâbî'ye göre reisliğin kemâli, ilk olarak küllî siyaset kanunlarını bilmekle; ikincisi de uzun tecrübe ve müşahedelerle zamana ve mekâna göre değişen tikellere dair bir güç elde etmeyle mümkündür. Örneğin bir doktor, bir yandan tıp kitaplarından elde ettiği küllî kanunlar; diğer yandan da tıbbî müşâhede ve uygulama-

88 İbn Fâtik, *Muhtaru'l-hikem*, s. 115.
89 İbn Fâtik, *Muhtaru'l-hikem*, s. 198.
90 Hümeyra Karagözoğlu, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak, İbn Miskeveyh'te Adalet Kavramının Siyasi Yansımaları", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27(2009), s. 93-118, s. 95.
91 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 222.

larla uzun süre uğraşıp elde ettiği tecrübe birikimini tikel bedenlere, durumlara, zamanlara ve mekânlara göre uygulamakla kemâle erer. Fârâbî, felsefenin bir parçası olan siyaset felsefesini, fiiller, davranışlar ve irâdî melekeler hakkında tümelleri ve onların tanımlarını araştırmakla sınırlandırır. Bunun yanı sıra siyaset, tanımların tikelleri nasıl, hangi şeyle ve ne miktarda belirlemesi gerektiğini tarif eder ama onları bilfiil belirlenmemiş olarak bırakır. Çünkü tikel olayları tek tek bilfiil belirleme felsefenin dışındadır ve bu belirlemenin kendilerine göre yapılacağı durumlar ve özellikler sonsuz ve kuşatılamazdırlar. Çünkü irâdeyle meydana gelen tikeller, zamandan zamana şehirden şehre, milletten millete sürekli bir değişim içindedir. Bunların tek tek kuşatılması mümkün olmadığına göre toplum, nazarî siyasetin tümel hakikatleri doğrultusunda yönlendirilmelidir.[92] İşte bu noktada tümellerin tikellere tatbiki, filozofun fikrî erdemine, amelî hikmetine ve *ta'akkul* (Aristoteles'in *phronesis*'inin Fârâbî'deki karşılığı) yetisine; peygamberin ise temsil, hayal ve taklit gücü olarak tahayyül yetisine bağlıdır.[93] Şu halde hikemiyât metinleri, birer siyaset felsefesi (*ilm-i medenî*) sayılamazlarsa da siyaset felsefesinin küllî kanunlarının tikellere uygulanmış örneklerini muhtevidirler. Aşağıda siyaset kültürüyle alakalı bazı örnekler yer almaktadır.

> [Ölmek üzere olan Pers kralı] Darius, gözlerinden yaş akarak ve Zülkarneyn'in ellerini yüzüne koyup öperek şöyle dedi: "Zülkarneyn! Büyüklenme, zorbalık etme, kendini gücünden fazla yüceltme ve dünyaya asla meyletme. İşte benim başıma geleni görüyorsun. Bu sana ibret olarak yeter..."[94]

> Aristo'nun İskender'e ahitnamesinden: "Adalet, yüce ve ulu Allah'ın yeryüzündeki terazisidir. Onun sayesinde güçsüzün güçlüden, haklının haksızdan hakkı alınır. Her kim Allah'ın kulları arasına koyduğu bu teraziyi yok ederse çok büyük cahillik etmiş, şiddetli bir şekilde yoldan çıkmış ve Allah'ı tanıma konusunda kendini fazlasıyla aldatmış olur." "... Adaleti kendine ayıran ve bize yarattıklarını adaletle ayakta tutmamızı emreden

92 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Ali Bu-Mulhim, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), s. 80-82; *Kitâbu'l-Mille ve nusûsuhrâ*, nşr. Muhsin Mehdi, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1991), s. 59; Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, s. 51-53.

93 Şenol Korkut, "Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), içinde, s. 692.

94 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 232; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 262.

Allah'tan sana adaleti ilham etmesini, seni adalet ehli kılmasını, adaletin taşıyıcılarından kılmasını, kullarını ve ülkeni adaletle ayakta tutmanı nasip etmesini dilerim." *Ahitname*'nin sonu.[95]

Solon şöyle demiştir: "İlişkilerinde krala en yakışan şey güler yüz, erzak kolaylığı sağlamak ve az tartışmaktır."[96]

Birgün insanlar için kurduğu oturumda hiç kimse İskender'den bir şey talep etmedi. Bunun üzerine İskender "Bu günü krallığım süresinden saymayacağım" dedi.[97]

İskender bir filozofa, bir krala neyin yakıştığını veya devletin ne ile düzen bulacağını sorunca bilge "Halkın ona itaati, kendisinin kanunla muamele etmesi ve kanunun da adaletli olması" dedi.[98]

İskender, Kratilos'a "Kim kral olmaya daha layıktır?" diye sorunca bilge "Ya yöneten bir filozof ya da hikmeti arayan bir kral" dedi.[99]

Sonuç

Bilgelerin ve bilge kralların hayat, ahlâk, ölüm, dünya, âdâb, siyaset gibi hayatın her alanıyla ilgili güzel sözlerini derleyen hikemiyât literatürü, sistematik felsefe olmamakla birlikte kadim medeniyetlerin tamamının folklordan daha üstün bir aydın kültürünü temsil eden ahlâkî tecrübe birikimleridir. Hem İslâm dünyasının kendi kültürünün hem de tercümeler yoluyla girmiş, dinî ve felsefî kültürün izlerini yansıtan bu gelenek, tarih boyunca aynı zamanda ahlâkî eğitimin önemli bir unsuru olarak kullanılmıştır. Belli toplumsal grupların entelektüel ilgilerine cevap vermekle birlikte hikemiyât, ebedî saadet yolunda yapılabilecek tikel davranışları, dolayısıyla da tatbîkî olanı içermektedir. Helen çağının, eylemi, bilgeliği veren bir unsur olarak kabul eden ve özünde bir ahlâkî yaşayışı esas alan yaşam bilgeliği döneminin ürünü olan hikemiyât, hayatı çeşitli bölümlere

95 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s.190; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 299-300.
96 İbn Hindu, *el-Kelimu'r-rûhâniyye*, s. 116; İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 37; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 243.
97 İbn Hindu, *el-Kelimu'r-rûhâniyye*, s. 93.
98 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 285.
99 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, I, s. 285.

ayırmayan dinî perspektifler için de uyumlu özellikler taşımaktadır. Böylece hikemiyât metinlerinin perspektifinde amel, ilmi var kılar; kişi, ahlâkî varoluşa amelleriyle katılır ve hayatın her alanını kuşatan ahlâkî bir yaşam sürer. Bu yaşamın temel unsuru ise Kinik bir tavır olan bütün yönleriyle dünyadan el-etek çekme şeklindeki zühd düşüncesidir. Bütün filozoflar, zühd düşüncesinin de dâhil olduğu her türlü ahlâkî yetkinliğe, edebî tavra sahip olsalar da, hikemiyâtın bilge idealinin canlı örneği, münzevi, Kinik, zahit ve müteellih bir çerçeveye uyarlanmış Sokrat'tan başkası değildir. Bilge Sokrat'la örneklendirilen bu Kinik ve Stoik fikirler, Galen'in ruhânî tıbbıyla birlikte İslâm ahlâk düşüncesinin başlangıcında özellikle Kindî'nin *el-Hîle* ve Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-ruhânî* adlı eserlerinde popüler ahlâk geleneği olarak etkili olmuşlardır. Hikemiyât, İbn Miskeveyh'in ahlâkın tikel meselelerini içeren *Câvidân-ı Hıred* kitabını *Tehzibü'l-ahlâk*'a eklemesinden sonra da ahlâk kitaplarında tatbîkî olanın örnekleri olarak var olmaya devam etmiştir. Son olarak hikemiyâtın toplumsal ve meslekî âdâb ile siyasetin önemli tikel meselelerini de barındırdığını ifade etmek gerekir.

Kaynakça

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 4. Bs. trc. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2012.

Bedevi, Abdurrahman, İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide (Câvidân-ı Hıred)*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983'ün girişi.

Bircan, Hasan Hüseyin, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013 içinde, s. 655-685.

Budge, Sir Ernest Alfred Wallis, *The History of Alexander the Great Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge: The University Press, 1889, s. lii-cxi.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, [İstanbul]: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1315.

Çağrıcı, Mustafa, "Edep", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV, 1994, X, 412-414.

Çağrıcı, Mustafa, "İnceleme: Def'ü'l-ahzân'ın Kaynakları", Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, nşr. Mustafa Çağrıcı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998; içinde, s. 15.

Çağrıcı, Mustafa, "İnceleme: Def'ü'l-ahzân'ın Tesirleri", Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, nşr. Mustafa Çağrıcı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998 içinde, s. 23-38.

Druart, Theresa Anne, "İslâm Ahlâk Felsefesi ve Geç Antik Yunan", trc. Hasan Hüseyin Bircan, *Bilge Adamlar*, 23-24 (2009), s. 82-86.

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Ali Bu-Mulhim, Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.

Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, nşr. Ali Bu-Mulhim, Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve nusus uhra*, nşr. Muhsin Mehdi, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1991.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 8. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

Griffîth, Sidney, *Hunayn ibn Ishaq and the Kitab Adab al-falasifah: The Pursuit of Wisdom and a Humane Polity in Early Abbasid Baghdad*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009.

Gutas, Dimitri, "Arapçaya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler", trc. H. İbrahim Üçer, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013 içinde, s. 777-797.

Gutas, Dimitri, "Classical Arabic Wisdom Literature Nature and Scope", *Journal of the American Oriental Society*, 101/1 (1981), s. 49-86.

Gutas, Dimitri, "Plato's "Symposion" in the Arabic Tradition", *Oriens*, 31 (1988), s. 36-60.

Gutas, Dimitri, "The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism", *Organizing Knowledge Encyclopædic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, ed. Gerhard Endress, Leiden-Boston: Brill, 2006.

Gutas, Dimitri, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, New Heaven: American Oriental Series, 1975.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Hermes veya Eflatun, *Muazaletü'n-nefs*, Abdurrahman Bedevi, *el-Eflatuniyye el-Muhdese inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1977 içinde, s. 53-116.

Hocaoğlu, Durmuş, "Felsefe ve Hikmet Üzerine", *Günlüğü*, 76 (2004), s. 61-94.

Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, ihtisar: Muhammed el-Ensârî, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Ma'hadü'l-Mahtutâti'l-Arabiyye, 1985.

İbn Hindû, *el-Kelimu'r-rûhâniyye fi'l-hikemi'l-Yûnâniyye*, nşr. Mustafa el-Kabbânî ed-Dımeşkî, Kahire: Matbaatü't-Terakki, 1900.

İbn Hişam, *Siretü'n-Nebi*, nşr. Mecdî, Fethî es-Seyyid, Tanta: Dâru's-Sahabati li't-Turas, 1995, pr. 249, II.

İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Ma'ârif*, 4. bs., Kahire: Dâru'l-Maarif, ty.

İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide (Câvidân-ı Hıred)*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 3. bs., Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978/1398.

İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, nşr. Rıza Teceddüd, y.y (Tahran): y.y., 1971.

Karagözoğlu, Hümeyra, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak, İbn Miskeveyh'te Adalet Kavramının Siyasi Yansımaları", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), s. 93-118.

Kaya, Mahmut, "Muhtaru'l-hikem ve mahasinu'l-kelim'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", *Felsefe Arkivi*, 26 (1987), s. 247-296.

Kaya, Mahmut, "Yakup b. İshak el-Kindî (Hayatı ve Şahsiyeti)", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*: TDV, Ankara, 2002, XXVI, 41-58.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kılıç, Mahmut Erol, "Ebu'l-Hukema: Hikmetin Atası Hermetik Düşüncenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Dîvân*, (1998/2), 1-32.

Kılıç, Serap, "Philosophia Perennis Kavramı Açısından İbn Miskeveyh'in el-Hikmetü'l-hâlide'si", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.

Kindî, "el-Kavlu fi'n-nefs el-muhtasar min kitâbı Aristo ve Eflatun ve sâiri'l-felâsife", *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1950/1369 içinde, s. 272-273.

Kindî, "Kemmiyyetü kütübi Aristotales ve mâ yehtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe", *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950/1369 içinde, 362-384.

Kindî, *Risâle fî elfâz-ı Sokrat*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 1608, içinde, vr. 48b-49a.

Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, nşr ve trc. Mustafa Çağrıcı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Korkut, Şenol, "Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013 içinde, s. 685-725.

Kur'an-ı Kerim, Lokman Suresi, 31/12-19. ayetler.

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, trc. Candan Şentuna, 3. bs. İstanbul: YKY, 2007.

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

Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Muhtârun min kelâmi'l-hukemâi'l-erbaati'l-ekâbir, Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* içinde, s. 62-212.

Mübeşşir b. Fâtik, *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*, nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. bs. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.

Olguner, Fahrettin, "Eflâtun", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV, 1994, X, s. 469-476.

Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 2. bs., İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Sicistânî, Ebû Süleyman, *[Müntehabu] Sıvanü'l-hikme: ve hüve târîhun li'l-hükema kable zuhuri'l-İslâm ve ba'dehu; Selase resail fi'l-ecram ve'l-muharreki'l-evvel ve'l-kemal*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Paris: Bibliyon Yayınları, 2004.

Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-efrâh fî târihi'l-hükemâ ve'l-felâsife*, nşr. Hurşid Ahmed, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1976, I.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993, II.

Taberî, *Tefsirü't-Taberi: Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr, 2001, XVIII.

Tehânevî, *Mevsuatu keşşâfi ıstılahati'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refîk el-Acem; thk. Ali Dahruc, çev Corc Zeynati - Abdullah Halidî, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996, I.

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Wilson, Walter T., *The Mysteries of Righteousness: The Literary Composition and Genre of The Sentence of Pseudo-Phocylides*, Tübingen: Mohr, 1994.

Wolohojian, "Introduction", *The Romance of Alexander The Great By Pseudo Callisthenes, Translated From Armenian Version*, New York-London: Colombia Universty Press, 1969 içinde, s. 1-23.

Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: *Kitâbü'z-zühd'ler**

Hacı Bayram Başer

Giriş

Kitâbü'z-zühd'ler, zahit-muhaddisler tarafından kaleme alınan ve önceleri fıkıh konularına göre tasnif edilen *cami* türü hadis eserleri içerisinde yer alırken -günümüze ulaşmış ilk müstakil *Kitâbü'z-zühd*'ün yazarı Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) esas alındığında- hicrî 2. yüzyılın ortalarından itibaren müstakil olarak da telif edilen eserlerdir. Günümüze ulaşmayan metinler de dikkate alındığında, zühd ile ilgili hicrî 10. yüzyıl sonlarına kadar 90'a yakın müstakil telif bulunduğu tespit edilmektedir. Bu eserlerde dikkati çeken ilk husus, hicrî ilk iki asırda İslâm dindarlığı ve ahlâkı ile ilgili rivayetleri içermesinin yanında; hicrî 3. asırdan sonra, tasavvufun konularının ve kavramlarının teşekkülünde belirleyici bir rol oynamalarıdır. Bu anlamda zühd literatürü, tasavvuf literatürünün öncüsü sayılabilir. Bu çalışmada özellikle hicrî V. yüzyıla kadar yazılan bazı *Kitâbü'z-zühd*lerin karakteristik özelliklerini ele alarak tasavvuf eserlerine etki eden yönleri üzerinde duracak ve İslâm ahlâkıyla ilgili farklı literatürler arasında bir devamlılık ilişkisi olduğu iddiasını ortaya koymaya çalışacağız.

İslâm Dindarlığının Temel Karakteri Olarak Zühd

Kitâbü'z-zühd denildiği zaman akla gelen en önemli örnek hiç kuşkusuz Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik* isimli eseridir. Bu yönüy-

* Bu çalışmanın son şeklini almasında çok değerli katkılarını sunan Doç. Dr. Ömer Türker'e teşekkür ederim.

le *zühd* kavramının anlamıyla ilgili hiç kuşkusuz başvuracağımız kaynakların ilkidir. Fakat bu eserde doğrudan zühdü tanımlayan hiçbir rivayete rastlayamayız. Aynı durumu diğer zühd eserlerinde de görmek mümkündür. Bu durumda bu eserlere neden "zühd" isminin verildiği sorusu önemli hâle gelmektedir. Cevap, büyük ölçüde *zühd* kavramının özellikle hicrî ilk iki asırda nasıl anlaşıldığına bakılarak verilebilir.

Zühd, anlamı üzerinde herhangi bir biçimde uzlaşıya varılamamış kavramlardan biridir. Bu anlamda "efrâdını cami ağyârını mani" bir zühd tanımına rastlamak güçtür.[1] Bununla beraber kaynaklarda yer alan zühd tanımları bir tasnife tabi tutulduğunda dikkati çeken ilk husus, *mahiyet* ve *keyfiyet* niteliğindeki tanımların orantısızlığıdır. Bu anlamda zühd ile ilgili tanımlamaların büyük bir çoğunluğu zühdün nasıl gerçekleştirileceğine dairdir ve bu durum zühdün genel anlamda davranışlarla ilgili pratik içeriğine atıf yapar. Bu tanımlarda aynı zamanda zühdün pek çok ahlâkî kavramın kendisine irca edildiği kapsayıcı ve üst bir kavram olarak değerlendirildiği görülmekte ve bu da onun *mahiyeti*ni tespit edebilmemize imkân tanımaktadır.

Bu anlamda *zühd*, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren bütün ibadetleri kendisinde toplayan "kuşatıcı ibadet" ya da bireyin dindarlığını/güzel ahlâk sahibi olmasını temin eden "tamamlayıcı unsur" olarak görülmüştür. Bu yönüyle o, muhtemelen en iyi şekilde *niyet* kavramıyla karşılanabilir. "Ameller niyetlere göredir" hadisinde bir davranışın değerini belirleyen esas unsurun eylemin bizzat kendisi değil fakat o eylemin sâiki olduğu ifade edilir. Zühd kavramına da erken dönemde buna benzer bir değer atfedildiği anlaşılmaktadır. Ebû Tâlib Mekkî (ö. 386/996) şöyle der: "İyi ameller içinde bütün ibadetleri içinde toplayan tek amel zühd sahibi olmaktır."[2] Mekkî'den çok önce, Abdullah b. Mes'ud'un tâbiûndan birine söylediği "Siz sahabilerden daha fazla amel yapabilirsiniz ancak onlar siz-

1 Leah Kinberg *zühd* kavramının oryantalistler tarafından yeterince irdelenmediğini belirterek onların zühdü Hıristiyan asketizminin bir süreği gibi görmelerini eleştirir ve Joseph van Ess'in *Weltverzicht* (*zühd fi'd-dünya*) terimleştirmesini zühdün doğru ifadesi sayar. Bununla beraber, Ess'in *zühd* ile *vera, tevekkül, rıza* gibi kavramları birbirinden ayırdığını ancak bütün bu kavramların -büyük harfle, genel anlamda- *Zühd* teriminin parçaları olmasının daha uygun olduğunu belirtmektedir. Bkz. Leah Kinberg, "What is Meant by Zuhd", *Studia Islamica*, 1985, Paris, C. 61, s. 28-31.

2 Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, thk. Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), I-II, C. I, s. 429.

den daha hayırlıydı. Çünkü daha fazla zühd sahibiydiler"[3] sözünü ele alalım. Burada öncelikli olarak toplumun din ve ahlâk anlayışına dair bir eleştiri görülmekte ve bu eleştirinin zeminini de zühdün amelleri çoğaltmayla zorunlu bir ilişkisi olmadığı düşüncesi oluşturmaktadır. Bu nokta, zühdün daha sonra sûfîlerin büyük çoğunluğu tarafından –Ebû Bekir Şiblî'nin (ö. 334/946) düşünceleri[4] bu konuda bir istisnadır ve onu İbn Mes'ûd ile aynı bağlamda değerlendirebiliriz- toplumsal yükümlülüklerden uzaklaşıp bireysel olarak ibadetleri çoğaltma olarak anlaşılması bakımından bir dönüşüme de işaret eder.

Bu konuda önemli örneklerden biri sonraki neslin, yani tâbiûn neslinin önde gelen âlimlerinden Mücâhid'dir (ö. 105/723). Mücâhid şöyle der: "Bugün din konusunda sizin en gayretli olanınız, sizden öncekilere göre basit bir işle meşgul olan kimse gibidir."[5] Bu ifadeye bakılırsa Mücâhid kendi zamanında zühd adına ne kadar çaba sarf edilse de sahabe neslinin gayretlerine yetişilemeyeceğini düşünmekte ve aslında tarihsel anlamda Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun -zorunlu olarak- din/ahlâk anlayışında bir gerileme yaşadığını ima etmektedir. Bununla beraber Mücâhid'e göre bir pratik olarak zühd hâlâ Müslümana kimliğini veren nitelik olmaya devam etmektedir. Nitekim Mücâhid'den elli sene sonra yaşayan âlimlerden Ebû Vâkid Leysî'nin (ö. 161/778) "Dünyada pek çok amel işledik fakat zühdden daha üstün bir amel bulamadık"[6] cümlesi, tâbiûndan sonraki nesilde de zühdle ilgili bu kuşatıcılık/kapsayıcılık anlayışının devam ettiğini göstermektedir. Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'de ilk sırada zikrettiği Fudayl b. İyâz ise (ö. 187/803) zühdü "hayrın

3 Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Habîburrahmân A'zamî, no. 501 (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), s. 172; Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I: 429; Ebû Nuaym İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996), I-X, I: 136 (*Abdullah ibn Mes'ûd*).

4 Şiblî'ye göre dünya son derece değersiz olduğu için *zühd*, paradoksal bir şekilde dünyaya değer verme anlamını içermektedir. Bu yüzden ona göre zühd mümkün olmadığı gibi zühde bağlanmak da gafletten ibarettir. Bir başka açıdan insan ancak sahip olduğu şeye zühd edeceği ve gerçek anlamda herhangi bir şeye sahip olamayacağı için yine zühd mümkün değildir. Bu yüzden Şiblî *zühd*ü "eldekileri başkaları için harcamak ve hizmet etmek" olarak tanımlamaktadır. Bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadîsebi-Mısr, 1960), s. 73; Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî, *Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), s. 109; Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, yay. haz. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), s. 24.

5 Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. A. Feryevâî, 1994, II, no. 221, s. 470; Ebû Nuaym, *Hilye*, III: 280 (*Mücâhid b. Cebr*).

6 Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbü'z-Zühd*, I, 219; Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII: 359.

tümünün anahtarı" olarak niteler[7] ki bu, zühdün, bireyin bütün davranışlarına değer veren unsur olduğunu göstermesi bakımından İbn Mes'ûd ve Mücâhid'in sözlerinin bir şerhi sayılabilir. Öyleyse zühdün kapsayıcı/tamamlayıcı niteliği hakkında genel bir tasavvurdan söz edilebilir. Nitekim meşhur sûfîlerden Kettânî (ö. 322/934) hicrî 4. yüzyılın başında "Kûfe, Medine, Irak ve Şam ehlinin ihtilaf etmediği konulardan biri de zühddür"[8] diyerek bir yönüyle zühd hakkındaki toplumsal uzlaşıya işaret eder. Nitekim Kuşeyrî (ö. 465/1072), üçüncü nesilden sonra dindarlık hassasiyetine sahip olanlara "zahid" denildiğini belirterek[9] kavramın bu kapsayıcı yönüne işaret etmiştir.

Kitâbü'z-zühd'lerin içerdiği geniş muhteva, zühdün anlam ağını genişletmemize imkân tanıyan bir diğer hususdur. Bu anlamda "zühd kitabı" olarak tertip edilen eserlerde zühd ile kastedilen şey, o kitabın içinde bahsedilen konuların toplamıdır. İçerik tasniflerinde farklılıklar olsa bile zühd kitaplarında genel olarak ibadetlerin fazileti, huşû, kulun işlediği iyi veya kötü fiillerin sonuçları, ölüm, cennet ve cehennem hayatı, sahih niyetin önemi, fakirliğin övülüp zenginliğin yerilmesi, tefekkür, tevekkül, rıza, sabır, tevazu, sadaka, öfkeye hâkim olmak, ilimle meşgul olmak gibi çok çeşitli konularda rivayetlere yer verilir. Bu durumda *zühd* veya *rikâk* kavramları zikredilen konuları ifade eden en üst başlık haline gelir. O halde zühd, yaklaşık hicrî II. asrın sonlarına kadar Müslümanlar arasındaki farklı dindarlık tipolojilerini birleştiren ve tanımlayan nihaî kavram olarak dikkati çekmektedir. Kanaatimize göre bu, *Kitâbü'z-zühd* adı altında çok sayıda müstakil telifin bulunmasını sağlayan en önemli noktadır. Bu anlamda zühd kitaplarını İslâm dindarlığının çerçevesini çizen eserler olarak tavsif etmek mümkündür.

Aslında buraya kadar anlatılanlar, tasavvufun başlarda bir "ahlâk hareketi" olarak gelişim gösterdiğine yönelik tespiti de sorgulanabilir hale getirmektedir. Neticede zâhid ya da mutasavvıf olarak nitelendirilen kişiler, sıfırdan bir ahlâk düşüncesi ortaya koymak yerine, mevcut ahlâkî ilkelere yönelik toplumsal duyarsızlığı eleştirmekle yetinmişlerdi. İmam Muhammed'in eleştirilerinden anlaşılabileceği üzere[10] bu yaklaşım sadece mu-

7 Fudayl şöyle der: "Allah şerrin tümünü bir eve doldurdu, dünya sevgisini de bu eve anahtar yaptı. Hayrın tümünü diğer bir eve doldurdu, zühdü de bu eve anahtar yaptı." Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif (Kahire, 1989), s. 223.

8 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 221.

9 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 42.

10 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-İktisâb fi'r-rızki'l-müstetâb*, thk. Mahmud Arnûs (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986), s. 21-55.

tasavvıflarda görülen bir özellik de sayılamaz. Bu durumda her ne kadar ilk "sûfî" nisbesinin hicrî 150'ler civarında görüldüğü bilinse de, yukarıda bahsettiğimiz çerçevede bir zühd savunusuna kimliğini veren tasavvufî duyarlılık, "zâhir ehli" sayılan âlimlerin de sahip olduğu bir tutumdu. Bu nedenle tasavvufun gelişimini ele alırken, sûfîlerin ve fakihlerin yaklaşımları arasındaki paralellikler göz ardı edilmemelidir.

Hadis Edebiyatında Ahlâk ve Zühd Literatürünün Gelişimi

Hicrî ilk iki yüzyıl, hadis tedvin ve tasnif faaliyetlerinin yoğunlaştığı dönem olduğu kadar, hadis ve fıkıh disiplinleri arasında dinî metinlerin yorumlanması konusundaki otorite sorununa yönelik tartışmaların da hızlandığı bir dönemdir. Muhaddislerin, fıkhî görüşlerini, derledikleri rivayetlerin bâblarında ifade etmeleri olgusu "zühd" bölümleri için de geçerlidir. Buhârî'nin (ö. 256/870) rivayetlerini fıkıh ve kelâm konularına göre tasnif etmesi[11] ve daha sonra diğer hadis müelliflerinin de aynı yöntemi benimsemesi örneğinde olduğu gibi ahlâk, ibadet hayatı, âdâb-ı muâşeret gibi konuları içeren rivayetler de çeşitli başlıklar altında tasnif edilmiştir.[12] Bununla beraber zühd edebiyatı ile ilgili sürecin büyük hadis koleksiyonlarının derlenmesinden önce başladığını belirtmek gerekir.

Günümüze kadar ulaşabilen ilk derli-toplu müstakil *Kitâbü'z-zühd*'ün yazarı Abdullah b. Mübârek'i (ö. 181/797) esas alırsak bunu 2. yüzyılın ortalarından başlatmak mümkün görünmektedir.[13] Kaynakların işaret etmekle yetindiği fakat günümüze ulaşmadığı tespit edilen *Kitâbü'z-zühd*'ler ve

11 Bu konuyla ilgili geniş tartışmalar için bkz. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul, 1956, özellikle s. 57, 117 vd.; İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Edebiyâtı*, 4. bs. (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), s. 55-56.

12 Çakan, *Hadîs Edebiyâtı*, s. 52, 129-136.

13 Kaynaklar, Ebû's-Salt Zâide b. Kudâme es-Sekafî el-Kûfî'nin de (ö. 161) bir *Kitâbü'z-zühd* yazdığını belirtse de bu eser günümüze ulaşmamıştır. Fuat Sezgin ilk *Kitâbü'z-Zühd*'ün Şiî âlim Ebû Hamza Sâbit b. Dinar (ö. 151) tarafından yazıldığını belirtir. Bkz. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Frankfurt, Main, [y.y.], 1995), I-IX, I, 531. Bununla beraber çağdaş araştırmalar Alkame b. Mersed'e (ö. 120/738) ait bir derlemenin varlığını ortaya koymuştur. Bkz. Alkame b. Mersed, *Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr Feryevâî (Medine: Mektebetü'd-dâr, 1984). Bu eserdeki rivayetler daha sonra İbn Mübârek ve İbn Hanbel tarafından da nakledilmiştir. Bu durumda zühd edebiyatının ilk örneği için hicrî 2. asrın başlarına kadar geriye gitmek mümkün görünmektedir.

zeyiller de dikkate alındığında zühd ile ilgili hicrî 10. asrın sonlarına kadar 90'a yakın müstakil telif bulunduğu tespit edilmektedir.[14] Bununla beraber hicrî 4. asrın ortalarına kadar müstakil olarak telif edilmiş ve günümüze ulaşmış bazı zühd kitaplarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*; Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmrân (ö.185/801), *Kitâbü'z-zühd*; Vekî' b. Cerrâh (ö.197/812), *Kitâbü'z-zühd*; Esed b. Mûsâ (ö. 212/827), *Kitâbü'z-zühd ve'l-ibâde ve'l-vera*; Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Kitâbü'z-zühd*; Hennâd b. Serî (ö. 241/855), *Kitâbü'z-zühd*; Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), *Mesâil fi'z-zühd*; Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/888), *Kitâbü'z-zühd*; Ebû Hâtim er-Râzî (ö.277/890) *Kitâbü'z-zühd*; İbn Ebi'd-Dünyâ (ö.281/894), *Kitâbü'z-zühd*; İbn Ebî Âsım Dahhâk (ö.287/900), *Kitâbü'z-zühd*; Ebû Saîd İbnü'l-Arabî (ö.341/953), *Kitâbü'z-zühd ve'l-muâmelât ve'l-makâlât ve sıfati'z-zâhidîn*; Cafer el-Huldî (ö. 348/959), *el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekâik ve'l-merâsî*.

Bu eserlerden hareketle zühd literatürünün gelişim aşamalarına bakıldığında, zikredilen eserlerin yazımına hicrî 2. asrın sonlarından itibaren başlandığı ve hicrî 3. asırda sayıca büyük bir artış gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim günümüze ulaşmış 60'a yakın *Kitâbü'z-zühd*'ün neredeyse yarıya yakını hicrî 3. asırda kaleme alınmıştır. Hicrî 4. asrın ortalarından itibaren ise *Kitâbü'z-zühd* yazımında gözle görülür bir duraklama tespit edilmektedir. Bu noktada iki soru ortaya çıkmaktadır: (a) Hangi durum hadis yazım geleneğinde böyle bir ayrışmaya sebep olarak müstakil zühd kitaplarının yazılmasına zemin hazırlamıştır ve (b) yine hangi durum hicrî 4. asrın ortalarından itibaren *Kitâbü'z-zühd* derlemelerinde duraklamaya neden olmuştur?

Birinci soru, büyük ölçüde, dinî ilimlerin konu ve yöntem bakımından ayrıştığı süreçle yakından ilgilidir. Dinî ilimler başlangıçta bir "tefsir" ameliyesi şeklinde gelişim gösterirken zamanla çeşitli ana sorunlar ve yöntemler etrafında farklılaşmalar meydana gelmişti.[15] Hicrî 3. yüzyılın ortalarına gelindiğinde kıraat, tefsir, kelâm, fıkıh ve hadis ilimleri alan, yöntem ve kavram dağarcığı bakımından büyük bir gelişim göstermiş ve bu ilimlerde geniş bir

14 *Kitâbü'z-zühd*'lerle ilgili geniş bir liste için bkz. Âmir Ahmed Hayder, Beyhakî, *Kitâbu Zühdi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-cinân, 1987) içinde, s. 47-56; Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1990), s. 17-30.

15 Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 12, 23 (2007/2), s. 75-92.

literatür ortaya çıkmıştır. Hadis edebiyatını dikkate aldığımızda bu eserlerdeki söz gelişi hadlerle ilgili rivayetler fıkıh ilmine, ayetlerin yorumları tefsir ilmine, akaide dair konular kelâm ilmine, Kur'ân'ın okunuşu ya da Arap diliyle ilgili konular kıraat ilmine konu olmuştur. Bununla beraber söz konusu süreçte gözlenen en önemli sorunlardan biri "ahlâk" alanının herhangi bir disipline doğrudan konu olmamasıydı. Başka bir deyişle dinî ilimlerin gelişim gösterdiği süreçte "ahlâk" alanı boş bırakılmıştır. Bu sorun, dinî ilimler arasında ahlâk alanını dolduran bir faaliyetin varlığını gerektirmiş ve hicrî 2. asrın sonlarından itibaren büyük hadis derlemelerinin bir bölümü olan "zühd" kitapları ya da türevleri artık müstakil olarak derlenmeye başlanmıştır.

Fakat bu noktada sorun, herhangi bir şekilde tartışmaya konu edilmemiş metinler olarak *Kitâbü'z-zühd*'lerin bir "ahlâk ilmi"nin sorularına nasıl cevap vereceğiydi. Abdullah b. Mübârek ile aynı devirde yaşayan İmam Muhammed Şeybânî'nin (ö. 189/805) bu sorunu çözmeyle ilgili ilk girişimi yapan kişi olduğu söylenebilir. Ebû Hanife'nin talebesi İmam Muhammed Şeybânî'nin *Kitâbü'l-kesb*'i nasıl yazdığıyla ilgili *Mebsût* yazarı Serahsî'nin görüşü, *Kitâbü'l-kesb*'de yer alan tartışmalardan pek çoğunun aslında bir fıkıh kitabında yer alan olağan konular olmadığını, nitekim İmam Muhammed'in de bu kitabı bir zühd kitabı olarak tasarladığını yönündedir. Naklettiğine göre İmam Muhammed fıkıh konularını yazıp bitirince kendisinden "zühd ve vera" konusunda da bir kitap yazması istenmiş, bunun karşılığında o "Buyû' (alım-satım) kitabını yazdım ya!" demiştir. Yine Serahsî'nin aktardığı başka bir rivayete göre bu kitap İmam Muhammed'in zühd ve takva konusunda yazdığı ilk eserdir.[16]

Burada öncelikle İmam Muhammed'den zühd kitabı yazmasına yönelik talep, ahlâk alanı ile ilgili bir tür yazım faaliyetinin gerekliliğini dile getirmekte; ikinci olarak da İmam Muhammed'in senet ve metniyle rivayetlerin sıralandığı zühd eserlerine karşılık fıkhî delillerle konuların tartışıldığı bir kitabı alternatif bir ahlâk metni olarak anladığını göstermektedir. O halde İslâm'ın ahlâk anlayışının genel çerçevede "zühd" veya "edeb" başlığı altında tertip edilen ayet ve hadislerle ifadesini bulduğunu ve bu nedenle zühd literatürünün dinî ilimlerin teşekkül sürecinde görece boş kalan "ahlâk" alanıyla ilgili ilmî bir faaliyet olarak temayüz ettiğini söylemeliyiz.

16 Serahsî, *Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986), C. XXX, s. 282, 283.

Rivayetlerin baplara göre sıralandığı geleneksel *Kitâbü'z-zühd* yazımının bir başka istisnası da Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Mesâil fi'z-zühd* adlı eseridir. Eser aslında soru-cevap üslubunun benimsendiği ve Muhâsibî'nin öğrencileri tarafından derlenen bir eserdir.[17] Muhâsibî'nin görüşlerini içeren bu eser, zühd ile ilgili rivayetlerin tasavvufun seyr u sülûk yönteminin referansları olarak yorumlandığı önemli bir metindir ve bu bakımdan sûfîlerin dini metinleri nasıl analiz ettiklerinin de bir numunesini teşkil etmektedir.

İkinci soruyu ise hicrî 4. asrın son çeyreğinden itibaren ilk tasavvuf klasiklerinin kaleme alınarak tasavvufî düşüncenin sistematik ve derli toplu bir ifadeye kavuşmasıyla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî'yi dışarıda bırakırsak –çünkü bu yazarlar Serrâc ve Mekkî'ye kıyasla daha tikel konularda eserler kaleme almışlardır- Serrâc, Kelâbâzî ve Ebû Tâlib Mekkî ile daha sonraki asırda Kuşeyrî ve Hucvîrî'nin telifleriyle genelde ahlâk ve âdâb, özelde ise tasavvuf düşüncesi ve tarihi ile ilgili genel bir çerçeveye ulaşılmıştı. Bu nedenle "ahlâk" ve "âdâb" metinleri olarak müstakil *Kitâbü'z-zühd*lerin artık yerini aynı işlevi gören tasavvuf eserlerine bıraktığı anlaşılmaktadır. O halde hicrî 4. asrın ortalarına kadar kaleme alınan zühd kitapları ile hemen hemen aynı dönemden itibaren yazılan ilk tasavvuf eserleri gerçekte aynı işlevi görmektedir: dinî ilimlerin, tartışmalarından soyutladıkları ahlâk alanıyla ilgili konuların tespit ve ifadesi.

Kettânî (ö. 934) zühd kitaplarını "Âdâb, Ahlâk, Terğîb ve Terhîb Kitapları" başlığı altında tasnif etmektedir.[18] Bununla beraber zühd ile ilgili rivayetler, hadis edebiyatının ahlâkı konu alan tek bölümü değildir. *Kütüb-i sitte*'de ahlâkla ilgili rivayetleri içeren altı kitaptan bahsetmek mümkündür: Birr ve Sıla, Edeb, Fezâil, İsti'zân, Rikâk ve Zühd. Fakat bu kitaplardan Edeb, Fezâil, Mekârim ve Zühd daha sonra müstakil telif alanları olarak temayüz etse bile[19] hiçbirinde Zühdde olduğu kadar yoğun bir telif faaliyeti gözlenmez.

17 Hâris Muhâsibî, *Mesâil fi'z-zühd*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Kahire: Mektebetü't-türasi'l-İslâmî, 1969).

18 Ebû Abdullah Cafer b. İdris Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrefe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünne*, (Kahire, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, trs.), s. 38 vd.; ayrıca bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), s. 213.

19 Ahmed Ürkmez, "Hadis-Ahlâk İlişkisinin Literatürdeki Yansunaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2008), s. 137-168.

Yukarıdaki başlıklardan "Birr ve Sıla", Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) eserlerinde yer verdiği bölümlerdir. Burada genel anlamda iyi-kötü, güzel-çirkin gibi karşıtlıklarının kurulduğu ve başta anne-baba ve komşu ile ilişkiler olmak üzere insan ilişkilerinde iletişimin koparılmamasına yönelik rivayetlerin ağırlıkta olduğu görülür. Bu nedenle kıskançlık, gıybet, yalan, laf taşıma ve birisi hakkında kötü konuşma gibi konulara dair hadisler "Birr ve Sıla" bölümlerinde yer alır. Bu rivayetlerde özellikle başka insanlara yönelik davranışlarda *hak* kavramının vurgulandığı ve anne-baba hakkı, komşu hakkı gibi toplumsal yükümlülüklerden bahsedildiği müşahede edilir.

"Edeb", yukarıda sayılan başlıklar arasında *Kütüb-i sitte*'de ahlâkla ilgili rivayetlerin yaklaşık yarısını içeren en geniş bölümdür. Buhârî (ö. 256/870), İbn Mâce (ö. 273/886), Ebû Dâvûd (ö. 275/888) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) yer verdiği edeb, genel anlamda öğretilebilir ahlâk kurallarını *(âdâb-ı muâşeret)* içeren kısımdır ve oturma, konuşma, isim verme âdâbı ve teşmît gibi bahisler bu bölümde öne çıkan konulardır. Bunun yanı sıra Nesâî'nin (ö. 303/916) "Âdâbü'l-kudât" bölümünde de görülebileceği gibi edeb, meslek ahlâkına yönelik rivayetlerin de derlendiği bölümdür.

"Fezâil", genelde Hz. Peygamber ve sahabilerden gelip Kur'ân okuma ve cihadın faziletlerinin anlatıldığı rivayetleri içeren bölümlerdir. "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" bâbında Buhârî, sahabilerden ilk üç nesle; Müslim Hz. Peygamber'in soyu, mucizeleri, şemâili gibi konulara; Tirmizî ise "Menâkıb" bölümünde benzer rivayetlere yer verir. Fezâil bölümleriyle ilgili dikkat çekilmesi gereken iki nokta vardır: Birincisi bu eserler, bireylerin ahlâkî niteliklerinden bahsetmesi yönüyle İbn Hanbel ve Ebû Dâvûd'un *Kitâbü'z-Zühd*'lerindeki tasnifi andırır. İkincisi ise ahlâkla ilgili müstakil telif alanlarından biri olan *Fezâilü'l-a'mâl* başlıklı eserler, Fezâil bölümlerindeki dağınık rivayetleri bir araya getiren çalışmalardır.

Buhârî ve Tirmizî'nin yer verdiği "İsti'zân" bölümleri, bireysel olarak hangi durumda neler yapılacağıyla ilgili pratik ahlâkı konu alan edeb bölümlerinden farklı olarak, selamlaşma, yolculuk ve konaklama ile ilgili kurallar, mescit, çarşı ev gibi sosyal mekânlara giriş-çıkış âdâbına ilişkin kişiler arası ilişkiler ve ortak kullanım alanlarının durumlarını düzenleyen sosyal ahlâk kurallarından bahseden rivayetlerden oluşur.

Buhârî ve Müslim'de yer alan "Rikâk", zenginlik-fakirlik, sabır, tevekkül, hüsn-i hâtime, uzlet, dili korumak, havf ve tevazu gibi bahisler ile ahiret hayatının çeşitli aşamalarını konu edinen bölümlerdir. İçerdiği konular paralellik arz ettiği için Buhârî'nin "Rikâk" kitabındaki rivayetlerin pek çoğu diğer koleksiyonların "Zühd" kitaplarında yer alır ve çoğu zaman bu iki kavram beraber zikredilir.

Müslim, İbn Mâce ve Tirmizî "Zühd" bölümlerine yer verirken Ebû Dâvûd'da bu bölüm yer almaz. Bununla beraber Ebû Dâvûd'un müstakil olarak bir *Kitâbü'z-zühd* telif ettiğini hatırlatmalıyız. Aynı şekilde *Müsned* yazarı Ahmed İbn Hanbel de (ö. 241/855) ayrıca bir *Kitâbü'z-zühd* kaleme almıştır. Bunlar arasında en çok rivayet (241 hadis) İbn Mâce'de bulunur. Bunun muhtemel nedeni, İbn Mâce'nin eserinde fıkıh konularını içeren klasik sünen tasnifinin dışında sadece edeb, dua, fiten ve zühd kitaplarının bulunuyor olmasıdır.

Buraya kadar anlatılanlar, hadis literatürü içerisinde ahlâkı konu alan farklı başlıkların bulunduğunu göstermektedir. Müstakil olarak telif edilen *Kitâbü'z-zühd*'ler açısından baktığımızda, bu eserlerde, yukarıdaki koleksiyonlarda dağınık halde bulunan rivayetlerin ve daha fazlasının derlendiği müşahede edilmektedir. Başka bir anlatımla, söz gelişi Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-zühd*'ünde yer alan yaklaşık 1600 rivayetten merfu olan hadisler Buhârî, Müslim ya da Tirmizî tarafından eserlerinin ahlâkla ilgili bölümlerine alınmıştır. Öte yandan bu hadis külliyatlarının derlendiği 3. yüzyıl boyunca müstakil olarak *Kitâbü'z-zühd* yazımları devam etmiştir. Bu da bize zühd literatürünün genel İslâm edebiyatı içerisinde meşru bir yazım tarzı olduğunu göstermektedir.

Bu nokta şu nedenle önemlidir: Zühd literatürü hakkındaki tartışmalarla daha sonraki dönemlerde tasavvuf eserlerine tevcih edilen eleştiriler arasında bazı durumlarda örtüşme tespit edilir. İki literatüre yönelik eleştirilerin de ortak noktası, derlenen ya da yorum ameliyesine tâbi tutulan hadislerin sıhhatidir. Her ne kadar zühd ve tasavvuf eserlerinin 'bütünüyle' dışlanması söz konusu olmasa da bu eserlerdeki hadislerin büyük çoğunluğu sahih olmasına rağmen[20] az sayıdaki rivayetin sıhhati hakkındaki tar-

20 Ahlâk ve tasavvuf konulu klasik eserlerdeki hadislerin sıhhati ile ilgili bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, yay. haz. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Dâru'l-hadis, 2001), Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler* (Konya: Yediveren Kitap, 2001).

tışmaların kimi zaman eserin meşruiyetini gölgeleyecek biçimde ön plana çıktığı görülmektedir. Bu çerçevede zühd edebiyatında yer alan sınırlı sayıdaki rivayetin senet açısından tenkide tâbi tutulduğunu belirtmek gerekmektedir.[21] Bununla beraber Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmrân (ö. 185/801), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Esed b. Mûsâ (ö. 212/827), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Hennâd b. Serî (ö. 241/855) ve Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/888) gibi özellikle zühd edebiyatının bu ilk yazarları genel olarak "ilim" alanında özelde ise "hadis" disiplininde, yaşadıkları dönemin otoriteleri olarak nitelendirilmiş; telifleri muteber eserler olarak kabul görmüş ve güvenilirlikleriyle ilgili üzerlerinde bir uzlaşıya varılmıştır.[22] Öyleyse çok az sayıdaki rivayetin sıhhatiyle ilgili tartışmalara konu olsa bile zühd edebiyatı hadis yazım geleneği içerisinde genel olarak kabul görmüş ve meşru bir tarz olarak benimsenmiştir denilebilir. Böylece tasavvufu önceleyen dönemde, dinî ilimlerin teşekkül sürecinde görece boş bırakılan "ahlâk" alanıyla ilgili bir literatür oluştuğu ve bu literatürün genel anlamda meşru bir yazım tarzı olarak benimsendiğini tespit etmek mümkündür. Aynı amaç ve işleve sahip olması bakımından tasavvuf literatürü, zühd edebiyatından tevarüs ettiği konu ve tartışmalara sistematik bir yapı kazandırarak gelişim göstermiştir.

Hicrî Dördüncü Yüzyıla Kadar *Kitâbü'z-zühd*'ler ve Tasavvuf Literatürü

Tasnif farklılıklarına ve rivayet çeşitliliğine bakıldığında *Kitâbü'z-zühd*'lerin genelgeçer ve tek tip bir ahlâk nazariyesini ima etmedikleri anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle sadece zühd literatürü içerisinde değil genel olarak

21 Konuyla ilgili bir deneme için bkz. Ahmet Yıldırım, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2008/1), s. 119-138.

22 Söz konusu muhaddislerin hadis tarihi bakımından değerleri üzerine çok sayıda çalışmaya rastlanabilir. Bir kısmı için bkz. Habîburrahmân A'zamî, "Abdullah İbnü'l-Mübârek'in İlmî Kişiliği", *Kitâbü'z-zühd* içinde (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), s. 26-46; Raşit Küçük, "Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Hadîs İlmindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985), s. 277-293; Nuri Tuğlu, Ahmet Yıldırım, "Vekî' b. Cerrah ve Kitâbü'z-zühd Adlı Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2010/2), s. 127-144; Amir Hasan Sabri, "Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmran'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Kitâbü'z-zühd: Müsnedü'l-Muafa b. İmran el-Mevsılî* içinde (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1999), s. 9-142. Esed b. Musa ile ilgili bkz. *Kitâbü'z-zühd*, thk. Ebû İshak el-Huveyni Eserî, (Riyad: Mektebetü'l-vai'l-İslâmî, 1993), s. 3-15.

hadis edebiyatında da İslâm ahlâkının en üst ilkelerini değerler hiyerarşisi içinde sunan bir bölüm mevcut değildir.[23] Bununla beraber bu eserlerin, yukarıda çerçevesini sunmaya çalıştığımız anlamda bir zühd ahlâkını önerdikleri söylenebilir. Burada "zühd" ile kelimenin "dünyadan uzaklaşma" şeklindeki dar anlamı kastedilmemektedir. Çünkü *Kitâbü'z-zühd*'lerde tevazu, kibir, iyi geçim, sabır, hırs, öfke vb. pek çok durumdan bahseden rivayetler büyük bir yekûn tutar ve bunlar ancak insan ilişkilerinde ortaya çıkan ahlâkî durumlardır. O halde *Kitâbü'z-zühd* müellifleri, *zühd* kavramıyla bugün anladığımız manada sadece "dünyadan uzaklaşma"yı değil aynı zamanda onun, bireyin toplum içerisindeki davranışlarını da kapsadığını düşünüyorlardı.

Öte yandan eğer teeddüp ve tekâmül arasında bir ayrım olduğunu dikkate alırsak *Kitâbü'z-zühd*'lerde genel anlamda "kötü" ve dolayısıyla "tedib edilmesi gereken" bir nefisten bahsedildiğini görmekteyiz. Bu eserlerde nefsin geçirdiği belirli aşamalardan söz eden rivayetlere rastlansa bile, bunlar ya bir eser içinde dağınık tasnif edildiğinden ya da farklı eserlerde yer aldığından, insanın ahlâklanma sürecini baştan sona ortaya koyan bir yöntem bulabilmek güçtür. Hicrî III. asrın başlarından itibaren zenginleşmeye başlayan tasavvuf literatürü tam da burada devreye girmektedir. Çünkü tasavvuf literatürünün en önemli işlevlerinden biri, temel dinî metinlerde yer alan bu dağınık bilgileri sistematik bir sorun etrafında örgütlemeleridir. Bunun en önemli örneklerinden biri mutasavvıf yazarlar tarafından "Hârise hadisi" olarak nitelendirilen hadistir:

Hz. Peygamber (sav) Hârise'ye "Hârise, bugün nasıl sabahladın?' diye sormuş o da "Tam bir mümin olarak..." cevabını vermiştir. Hz. Peygamber "Peki, imanının hakikati nedir?" dediğinde ise Hârise şu cevabı vermiştir: "Nefsimi dünyadan uzaklaştırdım. Gündüzleri susuz, geceleri uykusuz geçirdim. Şimdi ise sanki Rabbimin arşını görüyor gibiyim. Sanki cennet ehlinin nimetlerden istifade ettiklerini, cehennem ehlinin ise medet dilendiklerini görüyor gibiyim." Bunun üzerine Hz. Peygamber "İşte Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir mümin! Doğru bilmişsin, böyle devam et" buyurur.[24]

23 Mehmet Görmez, "Ahlâk ve Hadis", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri: Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), s. 578.

24 Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd*, s. 125, Hadis no: 314.

Bu hadis zühd yöntemini bir neticeyle beraber zikreden ender hadislerden biridir. Bu nedenle Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Said Harrâz (ö. 286/899), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) gibi sonraki dönem mutasavvıf yazarların seyr u sülûk yöntemini açıklarken sıkça başvurdukları bir referans olmuştur.[25] Zühd ve tasavvuf edebiyatı arasındaki bu ilişkinin başka ve daha önemli bir boyutuna dikkat çekmek gerekir. İlk tasavvuf eserlerini önceleyen bir literatürün varlığı tasavvufun sürekliliğini belirlemek bakımından özellikle önem arz etmektedir. Dolayısıyla kabaca hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren teşekkül eden tasavvuf literatürü ile zühd eserleri arasında bir irtibat kurulabilirse, tasavvufun meşru kaynaklardan beslendiği sonucuna ulaşmak mümkün olacaktır. Fakat iki literatür tarzı arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek çeşitli güçlükler içermektedir.

Birincisi *Kitâbü'z-zühd*'lerde yer alan hadislerin büyük çoğunluğunun zaten başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere diğer muteber hadis derlemelerinde de bulunmasıdır. Bu durum tasavvuf yazarlarının doğrudan hangi eseri takip ettiklerini tespit etmeyi güçleştirmektedir. Buna bağlı olarak ikincisi, 3. ve 4. yüzyılın Hakîm Tirmizî, Muhâsibî, Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Serrâc, Kelâbâzî gibi müellif-mutasavvıflarının eserlerinde *Kitâbü'z-zühd* adıyla herhangi bir esere doğrudan atıf yapmadıkları gibi bilinen *Kitâbü'z-zühd*'lerin yazarlarını da genellikle zikretmemiş olmalarıdır.[26] Bu yazarlar içerisinde hocası, *el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekâik ve'l-merâsî* adlı eserin yazarı Cafer el-Huldî olan Serrâc'ın durumu biraz farklıdır. Serrâc, hocasına ait olduğunu zannettiği bir eserden iktibas yaptığını belirtmiş fakat bu eserin ismini zikretmemiştir. Yine Serrâc, Ebû Saîd İbnü'l-Arabî'nin *Vecd* kitabından istifade ettiğini belirtirken *Kitâbun fîhî ma'ne'z-zühd ve'l-makâlât ve sıfati'z-zâhidîn* adlı eserine atıfta bulunmamaktadır. Dolayısıyla Serrâc'ın zühdle ilgili sözü edilen eserlerden haberdar olup olmadığı somut olarak söylenemez.

25 Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu's-Sıdk*, thk. Abdülhalim Mahmud (Kahire: Dâru'l-meârif, t.y), 5. bs., s. 56-57, a.mlf, *Doğruluk Kitabı*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), s. 47 vd.; Cüneyd-i Bağdâdî, *Risâleler*, yay. haz. Süleyman Ateş (İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y), s. 292; Hakîm Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih vd. (Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2002), s. 43; a.mlf., *Edebü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih (Kahire, 1993), s. 36; Ebû Nuaym, *Hilye*, X: 271 vd.

26 Bu noktada Abdullah b. Mübârek bir istisna teşkil etmektedir. İbn Mübârek pek çok sûfî tabakât eserinde yer alır. Söz gelimi Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sinde bulunduğu gibi Feridüddîn Attâr da oldukça geç döneme ait bir tabakât kitabı olan *Tezkiretü'l-evliyâ*'sında ona yer vermektedir.

İki literatür tarzı arasındaki irtibatı kurmayı güçleştiren unsurlardan üçüncüsü ise sûfîlerin hadislere yaklaşımıyla ilgilidir. Bilindiği gibi sûfîlerin bu konudaki temel ilkelerinden biri de hadisleri sübût tartışmasından çekerek epistemolojik incelemelere konu etmektir. Bu nedenle tasavvuf yazarları arasında senedi hazfederek rivayetleri nakletmek yaygın bir eğilimdir. Bazı çağdaş araştırmacıların savunduğu üzere, rivayetlerin sema kaydı olmaksızın nakledilmesi sosyal bir ihtiyacın gereği olduğu gibi[27] tasavvuf yazarları da senedi hazfetmenin talimi kolaylaştırdığını düşünmüşlerdir. Dolayısıyla zühd eserlerindeki ravilerin tasavvuf eserlerinin oluşumundaki doğrudan etkilerini tespit etmek güçtür. Bu nedenle tasavvuf eserlerinde özellikle "Denildi ki..." ifadesiyle başlayan rivayetlerin kaynaklarını belirlemek zordur.

Son olarak tespit edilebildiği kadarıyla altmıştan fazla *Kitâbü'z-zühd*'deki tasnif ve üslup çeşitliliği özellikle eserlerin birebir mukayesesinde yanıltıcı sonuçlar verecektir. Daha da önemlisi zühdle ilgili literatürü *Kitâbü'z-zühd* başlığı ile sınırlamak da aynı şekilde yanıltıcı olabilir. Çünkü zühd literatürünün tek bir biçiminden bahsetmek mümkün değildir. Yukarıda bahsedildiği gibi İmam Muhammed eş-Şeybânî, kazanç ve çalışma hayatı ile ilgili yazdığı *Kitâbü'l-kesb*'i bir "zühd" kitabı olarak tasarladığını belirtmiştir.[28] Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Bekir Mervezî'nin (ö. 275/888) *Kitâbü'l-vera'* isimli telifleri ya da İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) tevbe, rıza, tevekkül, ihlâs, samt vb. başlıklar taşıyan eserleri dikkate alındığında, bu eserlerin aslında zühd literatürü kapsamında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Bu itibarla, doğrudan tasavvuf yazarlarına kaynaklık etmemiş olsalar bile bu gibi eserler, İslâm dindarlığının çeşitli konularına dair bilinenden daha zengin bir edebiyatın oluştuğunu göstermektedir.

Kısacası hicrî 2. ve 3. yüzyıllarda müstakil olarak kaleme alınan zühd eserleri ile 3. ve 4. yüzyılda yazılmış tasavvuf eserleri arasında pratik açıdan doğrudan ve somut bir irtibat kurarak tasavvuf edebiyatındaki sürekliliği takip etmek oldukça güçtür. Bununla beraber zühd edebiyatı ile ilk tasavvuf literatürü arasındaki sürekliliğin özellikle tasavvuf eserlerindeki temel konuların belirlenmesi, tasavvuf terminolojisine kaynaklık edilmesi ve eleştirel söylemin sürdürülmesi şeklinde üç konuda takip edildiği söylenebilir. Şimdi bu irtibat noktalarını ayrı ayrı inceleyelim.

27 Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 112.
28 Serahsî, *Mebsût*, C. XXX, s. 282, 283.

Tasavvuf Eserlerindeki Temel Konuların Belirlenmesi

Konuları bakımından tasnif edildiği takdirde zühd edebiyatı kanalıyla nakledilen rivayetlerin büyük ölçüde hicrî 3. yüzyıldan itibaren kaleme alınan tasavvuf eserlerinin içerikleriyle örtüştüğü görülmektedir. Burada örnek olması bakımından hicri 2. yüzyılın sonları ile hicri 3. yüzyılda kaleme alınan bazı zühd eserlerinin içeriklerini inceleyeceğiz.

Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) eserinin başlıca şu konuları kapsadığı söylenebilir: Kulluğu Allah'a hasretme *(ihlâs)*, hüzün, niyet, salih amel ve zikir, huşû ve korku, havf, itibar ve tefekkür, ölümü hatırlama, uzun emel sahibi olmama, hayâ, Allah'ın salih kulunu koruması, temizlik, tevazu, dili koruma, tevekkül, dünyadan uzaklaşma, rıza, kanaat, sadaka, sevgi ve nefrette aşırılık, cimrilik ve hırsın yerilmesi, ilim öğrenmenin fazileti, selefin zühd hayatından örnekler.[29]

Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmrân'ın (ö. 185/801) eseri ise genel olarak şu konuları kapsamaktadır: Az mala sahip olmak, hizmet, fakirlik, uzlet, tevazu, kibrin ve böbürlenmenin yerilmesi, yeme-içme ve giyim konusunda iktisat.[30]

Vekî' b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) eserinde şu konulardaki rivayetlere yerdiği görülür: Hz. Peygamber'in zühd ile ilgili tavsiyeleri, ölüme hazırlık, ağlamak, dünyanın değersizliği, nefse karşı gelmek, az yemek, az uyumak, tevazu ve yün giymenin üstünlüğü, fakirlik, sabır, tefekkür, fıkıh, hüzün, tevbe, kibir ve hasetten kaçınma, hataları örtme, rıfk, hilm, hizmet, cömertlik, Allah için sevmek.[31]

Esed b. Musa'nın (ö. 212/827) eseri ise diğer zühd eserlerinden farklı olarak sadece kıyamet ve cehennem ehlinin durumlarıyla ilgili nakillerden müteşekkildir. Ayrıca her bir nakil, başlıkta zikredilen konuyla ilgili ayetlerin yorumlarını içermektedir.[32] Buna mukabil Hennâd b. Serî (ö. 241/855) ise eserinde büyük ölçüde cennet ve cennet ehline bahşedilen nimetlerden bahseden rivayetleri zikretmiştir.[33] Bu yönüyle Esed b. Musa ve Hennâd b.

29 Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd*, ss. 48-84; 92, 108, 116, 137, 142, 150, 172-197, 262 vd.
30 Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmrân, *Kitâbü'z-Zühd*, ss. 175-202, 237-305, 323 vd.
31 Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbü'z-Zühd*, ss. 230, 279, 308, 356, 374-384, 458, 474-500 vd.
32 Esed b. Musa, *Kitâbü'z-Zühd*, ss. 17-78.
33 Hennâd b. Serî, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Abdurrahman Feryevâî, C. I-II (Kuveyt: Dâru'l-hulefâ li'l-kitâbi'l-İslâmiyye, 1985), s. 74-201 vd.

Serî'nin eserlerini zühd ahlâkının neticelerini ele alan çalışmalar olarak değerlendirmek mümkündür. İbn Ebû Âsım Ebû Bekr Dahhâk (ö. 287/900) ise yaklaşık üç yüz rivayete yer verdiği eserinin ilk üçte birlik bölümünü susmanın üstünlüğü ile ilgili nakillere hasretmiştir.[34] Buna göre İbn Ebû Âsım'ın "samt" ilkesini bir yöntem olarak önerdiğini söyleyebiliriz. Zühd kitaplarındaki bu konular tasavvuf eserlerindeki özellikle hâl, makam ve âdâb ile ilgili bahislerin içerikleriyle büyük ölçüde örtüşen rivayetlerden oluşmaktadır.

Zühd literatürü içerisinde daha özgün bir tasnif biçimi uygulayan Alkame b. Mersed (ö. 120/738), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) gibi müellifler ise şahıslar üzerinden zühd hayatına yönelik rivayetleri aktarmayı benimsemişlerdir. Alkame b. Mersed, zühd ana fikri etrafında sekiz tâbiînin hayatından rivayetler aktarır. Bu isimler sırasıyla Âmir b. Abdullah, Rebî' b. Hasîm, Ebû Müslim el-Halvânî, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda', Hasan b. Ebi'l-Hasan el-Basrî, Üveys el-Karenî ve Herm b. Hayyân'dır.[35] Ahmed b. Hanbel de şahıslara göre bir tasnif yöntemi benimseyerek eserinde peygamberler başta olmak üzere sahabe ve tâbiînden altmıştan fazla ismin zühdünden bahseder.[36] Aynı şekilde Ebû Dâvûd da Hz. Ebû Bekir'den başlayarak sahabe ve tâbiîn nesline mensup elliden fazla ismin zühdünden bahseden rivayetleri aktarmıştır.[37] Zühd eserlerindeki bu tasnif biçimi konumuz açısından iki önemli noktayı ilgilendirmektedir. Birincisi "kişilerin zühdü", tasavvuf eserlerindeki tabakât ve terâcim bölümlerine kaynaklık etmiştir, denilebilir. Özellikle Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi yazarlar, pek çok meseleyi ele aldıkları eserlerinde bu tür terâcim bölümlerine yer vermişlerdir. Bu bakımdan özellikle kişilerin zühdünden bahseden eserlerin tasavvuf eserlerindeki konulara ek olarak aynı zamanda yazım üslubunu da etkiledikleri söylenebilir. Bununla beraber iki literatür arasında bazı farklar da görülmektedir. Sözgelimi Ahmed b. Hanbel kişilerin zühdünden bah-

34 İbn Ebû Âsım Ebû Bekir Dahhâk, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Abdulalî Abdulhamid A'zamî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985).

35 Alkame b. Mersed, *Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr Feryevâî (Medine: Mektebetü'd-dâr, 1984).

36 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Muhammed Said Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 2002).

37 Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ganim Ebû Bilal (Kahire: Dâru'l-mişkat, 1993).

sederken Hucvîrî suffe ashabını ele alır ve her birini diğerinden ayıran temel özellikleri zikreder. Ona göre İbn Mes'ûd hilm, Mikdad b. Esved uzlet, Habbab b. Eret takva, Utbe b. Gazvan ise kanaat özellikleri ile meşhurdu.[38] Bu yönüyle Hucvîrî, bir anlamda Ahmed b. Hanbel'in "kişilerin zühdü"nden bahsederken neyi kastettiğini de göstermektedir: Her bir kişinin zühdü, Allah'a kulluktaki yönünü bildirmektedir. Konunun ikinci yönü de burasıyla ilgilidir. Çünkü bu durum, daha önce ele aldığımız üzere *zühd* kavramının kullukla ilgili en üst kavram olduğunun ve pek çok ahlâkî özelliğin aynı anda ifadesi sayıldığının bir diğer göstergesidir. O halde tasavvuf yazarlarının elinde, zühd eserlerindeki kişilere yönelik bu tür nitelemeler detaylandırılarak daha belirgin bir nitelik kazandırılmıştır. Genel anlamda ise tasavvuf eserlerinin zühd literatüründen tevarüs ettiği konular her zaman bu eserlerin merkezî konularını oluşturmuş ve zühd eserlerinin çizdiği çerçeve büyük ölçüde takip edilmiştir.

Tasavvuf Terminolojisine Kaynaklık Etmesi

Bilindiği gibi sûfîler görüşlerini büyük ölçüde ayet ve hadislerden türettikleri kavramlarla ifade etmişlerdir. Bu bakımdan tasavvuf terminolojisinin ilk kaynağı Kur'ân ve hadislerdir. Bununla beraber genel anlamda ahlâk ile ilgili rivayetleri içeren zühd eserleri, tasavvuf kavramlarının çok daha yoğun bir biçimde yer aldığı bir literatür olma özelliğine sahiptir. Söz gelimi Abdullah b. Mübârek'in eseri kabaca incelendiğinde başta *tevbe, ihlâs, hüzün, zikir, huşû, havf, tefekkür, tabir, hayâ, muhabbet, tevazu, tevekkül rıza, sıdk, kanaat* vb. olmak üzere pek çok kavramın geçtiği rivayetlere yer verildiği görülmektedir. Aynı şekilde Vekî' b. Cerrâh da tasavvuftaki *kıllet-i taâm, kıllet-i menâm* ve *kıllet-i kelâm* ilkelerinin hadislerdeki örneklerini zikrederek eserine başlar ve *zühd, tevazu, fakirlik, sabır, vera', muhasebe, halvet, uzlet, rıfk* ve *hilm* gibi kavramların yer aldığı rivayetlere yer verir.

Burada dikkati çeken nokta, başta Kuşeyrî olmak üzere Serrâc ve Hucvîrî gibi ilk tasavvuf yazarlarının bir ilim olarak tasavvufun meşruiyetini ortaya koyarken öne sürdükleri "ıstılah" argümanının dayandığı temel literatürün zühd edebiyatı olmasıdır. Başka bir deyişle söz konusu eserler,

38 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 173-175.

hicrî 2. yüzyılın sonundan itibaren tasavvuf kavramlarının çeşitli tasnif biçimleri çerçevesinde ilk kez dile getirildiği literatür olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan tasavvufun sürekliliğini gözlemleyebileceğimiz alanlardan biri de zühd eserlerindeki bu kavramların daha sonra tasavvuf eserlerinde nasıl işlendiği ve dönüşüme uğradığı konusudur.

İlk tasavvuf yazarlarının konuya katkısı, zühd eserlerinde (aslında sadece zühd eserleri değil aynı zamanda genel olarak hadis literatüründe) görece dağınık hâlde bulunan kavramların tasavvufun müdevven bir ilim olduğu iddiasına bağlı kalınarak sistematik bir üslupla tasnif edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Söz gelişi hadislerde dağınık hâlde bulunan *zühd, tevekkül, rıza, samt, kanaat* gibi kavramlar sûfî müelliflerin elinde "hâl" ve "makam" başlıkları altında tasnif edilmiştir. Bu tasnif işleminin en önemli sonucu, insandaki ahlâkî niteliklerin birbirinden müstakil olmadığını ve her birinin diğerini gerektirebileceğini gösteriyor olmasıdır. Bir yönüyle sûfî müellifler, bu tür ahlâkî kavramları tasavvufî eğitim sürecine uygun olarak sıraya koymuşlar ve insandaki ahlâkî dönüşümün temel aşamalarını belirlemişlerdir.

O halde özel anlamda zühd eserlerinden, genel anlamda ise bütün bir hadis külliyatından tevarüs edilen kavramlar, tasavvuf yazarlarının elinde daha sistematik bir görünüm kazanarak, müdevven bir ilim olan tasavvufun terminolojik yapısının teşekkülünde büyük rol oynamıştır.

Eleştirel Söylemin Sürdürülmesi

Anlaşıldığı kadarıyla zühd eserlerindeki pek çok rivayet, aynı zamanda toplumun din, ahlâk ve ilim anlayışına yönelik eleştiriler de içermektedir. Alkame b. Mersed'in (ö. 120/738) zühd eserlerinin ilk örneği sayabileceğimiz *Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn* isimli eserinden itibaren eleştirel söylem hemen hemen bütün zühd eserlerinde görebileceğimiz temel konulardan birini teşkil eder. Aynı tavır daha geç dönem tasavvuf klasiklerinin de esas tartışma konularından biri olmuş ve din, ahlâk ve bilim anlayışındaki yozlaşmalar kesin bir dille eleştirilmiştir.

Görünen o ki toplum içerisindeki bu eleştirel yaklaşım, henüz tabiîn neslinden itibaren kendini göstermeye başlamıştır. Söz gelimi tabiîn neslinden Ebû Müslim el-Havlânî (ö. 62/681) zikir ile meşgul olduklarını

sandığı bir grubun yanına gelmiş ancak bir müddet sonra onların ticaretle ilgili konuştuklarını anlayınca o topluluğu eleştirerek yanlarından ayrılmıştı.[39] Öyleyse henüz o dönemde biçimi ne olursa olsun "zikir" için bir araya gelme eyleminin sanıldığından daha sık rastlanan bir durum olduğu söylenebilir. Bir nesil sonra bu minvaldeki eleştirilerine sıkça rastlanan Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ise Basralılara şöyle söylediği nakledilir:

Yetmiş Bedirli'ye yetiştim, çoğu kez giydikleri yün idi. Eğer siz onları görseydiniz deli sanırdınız. Onlar da sizin iyilerinizi görselerdi, "Bunların ahiretten bir nasibi yok" derlerdi. Kötülerinizi görselerdi, "Bunlar hesap gününe inanmıyorlar" derlerdi.[40]

Abdullah b. Mübarek'in, naklettiği uzun bir rivayette yer verdiği Yezid b. Ebî Habib'in (ö. 128/745) eleştirileri hemen her dönemde sûfîlerin "dünyalık menfaat elde etmek" için ilim yapan âlimlere yönelik tenkitlerinin özeti niteliğindedir.[41] Özellikle "hadis" olarak her duyulanın nakledilmesini eleştiren rivayetlerde hadis naklindeki sapmalara dikkat çekilmektedir.[42] Yine Hasan-ı Basrî'nin "Ben öyle bir topluluğa yetiştim ki onlardan birisi şu anki toplumumuzda bulunsa onu meramını ifade edemeyen biri olarak görürdük. Fakat o, tam aksine, makbul bir fakihtir"[43] şeklindeki ifadesi, o dönemdeki hâkim "âlim" anlayışına yönelik bir tenkit olarak değerlendirilebilir. Farklı zühd eserlerinden istifadeyle bu tür rivayetleri çoğaltmak mümkündür. Özellikle "Sizden öncekiler..." şeklinde başlayan rivayetlerin büyük çoğunluğunun dönemin din, ahlâk ve ilim anlayışı başta olmak üzere çok yönlü meselelere yönelik eleştirel ifadeler taşıdığını belirtmeliyiz.[44] Netice itibariyle bu tür söylemler farklı biçimlerde başta Muhâsibî olmak üzere Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi mutasavvıf yazarlar tarafından da sürdürülmüştür.

---

39 Alkame b. Mersed, *Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn*, s. 49.

40 Alkame b. Mersed, *Zühdü's-semâniye mine't-tabiîn*, s. 61.

41 Rivayet özetle şu şekildedir: "Fakih bir âlimin imtihanı, konuşmaya kendisinden daha layık biri olduğu hâlde konuşmanın ona dinlemekten daha hoş gelmesidir... Bu âlimlerin bir kısmı şerefleri ve ileri gelmeleri sebebiyle kendilerini konuşma konusunda diğer insanlardan daha çok hak sahibi görürler ve miskinleri küçümserler... Onlardan bir kısmı da bilginin sadece kendilerinde bulunmasını isteyip saklarlar. Bazıları da ilimde otorite gibi davranarak görüşlerinin eleştirilmesini kabul edemezler..." Bkz. Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-zühd*, s. 60, 61.

42 Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-zühd*, no. 44, 48, 55, 60, 76 vb.

43 Vekî' b. Cerrah, *Kitâbü'z-zühd*, no. 320.

44 Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-zühd*, no. 139, 140, 160, 177, 182-4, 187, 198, 303; Vekî' b. Cerrah, *Kitâbü'z-zühd*, no. 299, 475, 476.

Sonuç

Sûfîlerin tasavvufun meşruiyetiyle ilgili en güçlü argümanlarından biri de, onun Hz. Peygamber'den beri var olan bir düşünce ve yaşam tarzı olduğu şeklindeki yaklaşımdı. Hiç kuşkusuz bu, fıkıh, kelâm ve hadis gibi geleneksel dinî ilimlerin de kendi tarihlerini ortaya koyarken kullandıkları bir söylemdi. Fakat söz konusu ilimlerden sonra teşekkül etmiş bir disiplin olan tasavvuf için bu yaklaşımın ikna ediciliği, her şeyden önce onun, başlarda bizzat sûfîler tarafından resmî anlamda ilmî bir faaliyet olarak görülmemesiyle maluldü. Nitekim ancak hicrî 3.yüzyılın ortalarından sonra, dinî ilimlerde uzmanlaşmış kişilerin tasavvufa intisap etmesi sayesinde, tasavvufun kaynağıyla ilgili daha sistematik yaklaşımların sunulduğunu görüyoruz. Fakat Hz. Peygamber'e bağlanma konusunda sûfîler için esas kaygı, tarihsel bir kaynak bulmak yerine tasavvufun kesintisiz bir süreçte gelişim gösterdiğini ortaya koyabilmekti. Bu anlamda *Kitâbü'z-zühd*'ler, tasavvufun sürekliliğini güçlendiren unsurlardan biri olarak, sahabe ve tabiîn nesliyle kurulan irtibatın takip edilebileceği metinler olarak dikkati çekmektedir.[45]

Zühd literatürü ile tasavvuf literatürü arasındaki irtibat, başka bir açıdan, *zühd* kavramının sadece "dünyadan uzaklaşmak" anlamıyla sınırlı olmayıp daha geniş ve dindarlığın bütününü niteleyen bir kapsama sahip olduğunu göstermektedir. O halde zühd, erken dönem İslâm toplumunun sadece bir kısmı –söz gelişi zahitler- için değil, aslında bütün Müslümanların ideal hayat tarzıydı ve hicrî 2. asrın sonlarından itibaren sûfîler bu ideal hayat tarzını sürdürdüklerini ifade ederek İslâm'ın ahlâk ilkelerinin yaşatılmasında Hz. Peygamber'den sonra herhangi bir kesinti olmadığını fakat bu hayat tarzını benimseyen insanların azınlık haline geldiğini öne sürmüşlerdir. Bu durum tasavvufun tarihsel gelişim seyri ele alınırken, çoğunlukla oryantalist çalışmaların öne sürdüğü ve bizce de büyük ölçüde kabul görmüş olan "zühd dönemi-tasavvuf dönemi" biçiminde bir ayrımın gerçeği tam olarak yansıtmadığını da göstermektedir. Nitekim Serrâc üçüncü makam olarak zühdden bahsederken onu "Allah'a yönelenlerin ilk mertebesi"[46] diye niteler. O halde zühd, tasavvufun ilk merhalesidir,

45 Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-zühd*'ündeki rivayetlerin dörtte biri Hasan-Basrî'den; Vekî' b. Cerrâh'ın eserindeki rivayetlerin bir o kadarı ise Süfyân-ı Sevrî'den nakledilmektedir.

46 Serrâc, *Lüma'*, s. 72.

tasavvuf tarihinin değil. Oryantalistler ise Hıristiyanlık için üretilmiş asketizm-mistisizm ayrımını İslâm'a taşıyarak, Müslümanlar arasında görece hukuktan bağımsız ve toplumsal hayata karşı pasif bir dindarlık anlayışının meşru kabul edildiğini dolaylı olarak ifade etme imkânı bulmuşlardı. Oysa hem erken dönem Müslümanlarının anladığı şekliyle *zühd* kavramının kapsamı, hem de bu kapsama istinaden teşekkül edebilmiş geniş bir ahlâk literatürü ve bu literatürü nazarî olarak işleyen sonraki dönem mutasavvıf yazarlarının düşünceleri, İslâm'da "denenmiş ancak netice alınamamış bir yöntem olarak zühd ve ondan sonra ortaya çıkan tasavvuf" biçiminde bir yaklaşımı geçersiz kılmaktadır.

Kaynakça

Bağdâdî, Ebû'l-Kasım Cüneyd, *Risâleler*, nşr. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, (t.y.).

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîs Edebiyâtı*, 4. bs., İstanbul: İFAV Yay., 1997.

Ebû Dâvûd Sicistânî, *Kitâbü'z-zühd*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Ganim Ebû Bilal, Kahire: Dârü'l-mişkat, 1993.

Görmez, Mehmet, "Ahlâk ve Hadis", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri: Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara: TDV Yay., 2003, s. 577-586.

Harrâz, Ebû Saîd, *Kitâbu's-sıdk*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Kahire: Dâru'l-meârif, (t.y.), 5. bs., (Türkçesi: *Doğruluk Kitabı*, trc. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap Yay., 2013).

Hucvîrî, Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1996.

İbn Cerrâh, Vekî', *Kitâbü'z-zühd*, nşr. Abdurrahman Feryevâî, (y.y.), I-II, 1994.

İbn Ebû Âsım, *Kitâbü'z-zühd*, nşr. Abdulalî Abdulhamid A'zamî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

İbn Hanbel, Ahmed, *Kitâbü'z-zühd*, nşr. Muhammed Said Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 2002.

İbn İmrân, Ebû Mes'ûd Muâfâ, *Kitâbü'z-zühd: Müsnedü'l-Muafa b. İmran el-Mevsılî*, nşr. Amir Hasan Sabri, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1999.

İbn Mersed, Alkame, *Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn*, nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr Feryevâî, Medine: Mektebetü'd-dâr, 1984.

İbn Musa, Esed, *Kitâbü'z-zühd*, nşr. Ebû İshak el-Huveynî Eserî, Riyad: Mektebetü'l-vai'l-İslâmî, 1993.

İbn Mübârek, Abdullah, *Kitâbü'z-Zühd*, nşr. Habîburrahmân A'zamî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

İbn Serî, Hennâd, *Kitâbü'z-zühd*, nşr. Abdurrahman Feryevâî, I-II, Kuveyt: Dâru'l-hulefâ li'l-kitâbi'l-İslâmiyye, 1985.

İsfehânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, I-X, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, İstanbul: Dârulhadis, 2001.

Kelâbâzî, Ebû Bekir İshak, *Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

Kettânî, Ebû Abdullah Cafer b. İdris, *er-Risâletü'l-Mustatrefe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünne*, Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-ezheriyye, trs.

Kinberg, Leah, "What is Meant by Zuhd", *Studia Islamica*, 1985, Paris, C. 61, s. 27-44.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara: TDV Yay., 1998.

Küçük, Raşit, "Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Hadîs İlmindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 3, s. 277-293.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire: (y.y.), 1989.

Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb*, nşr. Bâsil Uyûn es-Sûd, I-II, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.

Muhâsibî, Hâris, *Mesâil fi'z-zühd*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Kahire: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, 1969.

Sabri, Amir Hasan, "Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmran'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Kitâbü'z-zühd: Müsnedü'l-Muafa b. İmran el-Mevsılî* içinde Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1999, s. 9-142.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed, *Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986, C. XXX.

Serrâc, Ebû Nasr, *Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadîse bi-Mısr, 1960.

Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul: (y.y.), 1956.

Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Frankfurt, Main: (y.y.), I-IX, 1995.

Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-İktisâb fi'r-rızki'l-müstetâb*, nşr. Mahmud Arnûs, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.

Tirmizî, Hakîm, *Riyâzetü'n-nefs*, nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sayih vd., Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2002.

Tirmizî, Hakîm, *Edebü'n-nefs*, nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Kahire: (y.y.), 1993.

Tuğlu, Nuri, Yıldırım, Ahmet, "Vekî' b. Cerrah ve Kitâbü'z-zühd Adlı Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, S. 25, s. 127-144.

Türker, Ömer, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XII/23 (2007), s. 75-92.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*, Konya: Yediveren Kitap, 2001.

Ürkmez, Ahmed, "Hadis-Ahlâk İlişkisinin Literatürdeki Yansımaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2008, S. 25, s. 137-168.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: TDV Yay., 2000.

Yıldırım, Ahmet, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, S. 20, s. 119-138.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul: İFAV Yay., 1990.

İslâm Ahlâk Felsefesinde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı ve Etkileri

Harun Kuşlu

Giriş

İslâm felsefesi tarihinde, ilk İslâm filozofu Kindî'den (ö. 866) itibaren pek çok filozof, ahlâk hakkında oldukça önemli eserler kaleme almıştır. Felsefî ahlâk metinlerinin ilk örnekleri arasında Kindî'nin *Def'ü'l-ahzân* isimli eseri ile Ebû Bekir er-Râzînin (ö. 925) *et-Tıbbu'r-rûhânî*'si özellikle dikkat çekmektedir. Ahlâk filozofu olarak ismi zikredilmesi gereken başka bir isim de hiç kuşkusuz Fârâbî'dir (ö. 950). Fârâbî'nin mutluluk ahlâkını vurgulayan *Tahsîlü's-saâde* ve *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* adlı eserlerinin yanında başka pek çok eseri ahlâka dair konuları içermektedir. Ancak felsefî ahlâk literatürü içerisinde, yukarıda sayılan çalışmalardan başka bir yazım geleneği daha karşımıza çıkmaktadır ki, bu gelenek, şekil ve içerik bakımından İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı çizgisinde kaleme alınmış eserlerden oluşmaktadır. Söz konusu eserler, hem genel ahlâk öğretileri hem de muhtevasının zenginliği ve sistematik olması bakımından İslâm ahlâk felsefesinin yetkin hâlini temsil etmektedirler.

Mevcut akademik verilere göre, *Tehzîbü'l-ahlâk* isimli ilk eseri İbn Miskeveyh'ten önce yaşamış olan Yahya b. Adî (ö. 974) kaleme almıştır. Yahya b. Adî'yi, aynı ismi taşıyan eseriyle İbn Miskeveyh izlemiş ve onun çalışması daha sonraki felsefî ahlâk eserlerine model olmuştur. Örneğin Nasîruddin et-Tûsî, ev idaresi ve siyaset felsefesini de ekleyip pratik felsefenin bütün cüzlerini bir araya getirdiği *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinin ilgili bölümünde İbn Miskeveyh'i izlemiştir.[1] Tûsî'nin, Celaleddin Devvânî ve Kınalızâde Ali Çe-

1 Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafurov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), s.13.

lebi üzerindeki etkileri dikkate alındığında, *Ahlâk-ı Nâsırî*, *Ahlâk-ı Celâlî*[2] ve *Ahlâk-ı Alâî* gibi sonraki eserlerin konu, plan ve muhteva bakımından İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'ini takip ettiği kolayca söylenebilir. O halde felsefî ahlâk literatürü içinde bir *Tehzîb* geleneğinden söz etmek mümkündür ve İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'i bu geleneğin en önemli kaynağı durumundadır. Bu çalışmamızda Yahya b. Adî,[3] İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde'nin eserlerini söz konusu gelenek içinde değerlendireceğiz. Bu filozofların görüşleri, ayrıntılarda elbette bazı farkları barındırıyor olabilir fakat teorilerinin ana çatısı itibariyle söz konusu filozofların İbn Miskeveyh'i izlemiş olduklarını söylemek mümkündür ve ilerleyen sayfalarda bu sürekliliğin bir tasviri sunulacaktır. Bu yazıyı, İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'ini merkeze alarak oluşturduğumuzu ancak *Tehzîb*'deki düşüncelerin daha sistemli ifadeleri için özellikle Tûsî başta olmak üzere sonraki müelliflere müracaat ettiğimizi belirtmek gerekir. Dolayısıyla çalışmamız, *Tehzîb*'in kaynaklarını ortaya koymaya yönelik geriye dönük bir okumayı içermemekte[4] bunun aksine ileriye dönük olarak *Tehzîb* etkisindeki literatürün muhtevası hakkında tasvirî bir çalışma özelliği taşımaktadır. Her şeye rağmen bu yazının, söz konusu geleneğin tasvirine yönelik bir taslak niteliği taşıdığını, tespitlerimizin nihaî ve değişmez hükümler olmadığını belirtmekte yarar vardır.

Yukarıda belirtildiği üzere İslâm düşüncesinde felsefî ahlâk geleneğinin oluşmasında İbn Miskeveyh'in hususî bir konumu bulunmaktadır. Ahlâk felsefesinin kendi kavramlarını oluşturarak sistematik, bağımsız bir disiplin hâline gelmesi onunla gerçekleşmiştir. *Tehzîbü'l-ahlâk* kitabıyla İbn Miskeveyh, ahlâk ilminin kavramsal şemasına önemli ölçüde şekil veren ve böylece onun teşekkülünü temin eden filozof olmuştur. Dahası bu eserle birlikte ahlâk ilminin oluşum süreci tamamlanmış ve eser, sistematik ahlâk çalışmalarının başlangıcı olmuştur.[5] Zira İbn Miskeveyh sonrası felsefî ahlâk literatürü içinde ele alınan problematikte ciddi bir değişme görülmez.

---

2 Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 219.

3 Yahya b. Adî ile İbn Miskeveyh'in eserleri arasındaki ilişki ve benzerlikler için bkz. Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk-Ahlâk Eğitimi*, metin ve çeviri: Harun Kuşlu (Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013), çevirenin yazdığı giriş, s. xxxiii, xxxiv ve xxxviii.

4 Bu tür bir çalışma için Richard Walzer'ın "Some Aspects of Miskawaih's *Tahdhīb al-Akhlāk*" yazısına başvurulabilir, bkz. *Greek into Arabic* (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

5 İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 260, 267.

Yalnızca Nasîruddin Tûsî'den itibaren, pratik felsefenin diğer cüzleri olan ev idaresi ve siyaset felsefesi ayrı bir bölüm olarak ve sistemli bir şekilde işlenmeye başlanır.

İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'de ortaya koyduğu teorinin özelliklerini genel olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Bu teori, ahlâkın gayesi olarak erdeme dayalı mutluluğu temel alır ve buna bağlı olarak da hazcılığı eleştirir. Çünkü söz konusu öğreti, hazzı bir mutluluk olarak görmez, bilakis haz, adeta bir hastalığın izale edilmesi gibi telakki edilir.

b) *Tehzîb* başta olmak üzere burada yer verdiğimiz eserlerin tamamı Galen'in ahlâk tanımını içermekte ve böylelikle ahlâkın nefs ve nefsin güçlerine bağlı olarak ele alınması fikrini güçlü bir şekilde yerleştirmiş olmaktadır.

c) Bu eserlerde bir erdem öğretisi ortaya konulmakta, erdem öğretisi genellikle Aristotelesçi itidal teorisiyle desteklenmekte ve buna bağlı olarak erdemlerin karşısında rezîletlerin olduğu ifade edilmektedir.

d) *Tehzîb*'de yer alan teoriye göre ahlâkın toplum içinde tezahür ettiği kabul edilmekte, insan toplumsal bir varlık olarak görülmekte ve bunun sonucu olarak zühd ahlâkına yönelik bir eleştiri ortaya konmaktadır.

Tehzîbü'l-ahlâk'a mahsus olarak saydığımız bu özelliklerin her birisi ayrı ayrı dikkate alındığında, başka bazı eserlerle ortak nitelikler oldukları düşünülebilir. Ancak kanaatimizce bu hususiyetlerin hepsi birlikte *Tehzîb*'de ortaya konulan teorinin karakteristiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu eserin kendinden önceki çalışmalarda geçen meseleleri bir araya getirecek ve sonraki literatürü etkileyecek şekilde İslâm ahlâk felsefesinin kavşak noktasında yer alan bir eser olduğunu söylemek mümkündür. *Tehzîb*'in İslâm ahlâk düşüncesi tarihindeki merkezî konumunu belirlemek amacıyla ilerleyen sayfalarda *Tehzîb*'e ve sonrasında kaleme alınan felsefî ahlâk literatürüne dayanarak şu sorulara cevap arayacağız: a) "İyi" ve "kötü" gibi ahlâkî değerler yüklediğimiz davranışlarımızın ya da huyların kaynağı nedir? b) İnsan doğasının ahlâkî eğitime yatkınlığı nasıldır?

c) *Tehzîb*'de ortaya konulan ahlâk öğretisinin *summum bonum*u (*en yüksek iyi/el-hayru'l-a'lâ*) nedir? d) Bu öğretide ahlâkî bir varlık olarak bireyin toplumla ilişkisi nasıl ele alınmaktadır?

Ahlâkî/İradî Eylemlerimizin Kaynağı

Tehzîb geleneği "Ahlâkî eylemlerimizin kaynağı nedir?" sorusuna "İnsan doğasıdır" şeklinde cevap vermektedir. Bu cevapta Antik dönemden gelen "Her şeyin erdemi, kendi doğasını gerçekleştirmek ve doğasının gereği olan fiili icra etmektir" şeklindeki düşüncenin etkisi bulunmaktadır. Bu düşünceye göre örneğin bir kılıcın erdemi iyi kesmekte, bir atın erdemi ise hızlı koşmakta kendini gösterir.[6] Çünkü kılıcın doğal fiili kesmek, atın fiili ise koşmaktır. Bu analojiyi neredeyse aynıyla *Tehzîbü'l-ahlâk* ve *Ahlâk-ı Nâsırî*'de de görmekteyiz. Buna göre her varlığın kendine özgü bir erdemi bulunmaktadır. İnsan doğasının kendine özgü erdemi de düşünme gücünde ortaya çıkmaktadır. Şu halde insanın erdemi düşünme gücünü kullanmakla elde edilecektir. Zira insanı insan kılan ve diğer varlıklardan ayıran en temel özellik düşünmektir. Ahlâka konu olan davranışlarımız da insanın düşünme ve temyiz gücünden doğan iradî fiillerdir.[7] Öyleyse davranışlarımızın ya da başka bir ifadeyle ahlâkın (huyların) kaynağı nefstir, çünkü düşünmek nefsin bir fiilidir. İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin teorilerine incelediğimizde bu filozofların, ahlâkı irade ile temellendirdiklerini görürüz. İnsanın iradî davranışları ise kendindeki düşünme ve temyiz güçlerinden meydana gelmektedir.[8] Zira insan davranışları, arzu, öfke ve düşünme gibi nefsin yetilerinden çıkan fiillerden ibarettir ve nefsin bu yetileri iradeye taalluk eden fiilleri doğurur.

Tehzîb geleneği içindeki metinlerde ortak olarak yer alan önemli unsurlardan birisi ahlâkın Galenci tanımıdır. Bu tanımı Yahya b. Adî'den itibaren İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde gibi ahlâk düşünürleri

6 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, thk. Constantine K. Zurayk (Beyrut: American University of Beirut, 1966), s.12; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 45.

7 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.11; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 26.

8 Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s. 67-70; İbn Miskeveyh *Tehzîb*, s. 11; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 46 vd.

küçük nüanslarla eserlerine almıştır.[9] Buna göre ahlâk "kendisiyle fiillerimizi ortaya koyduğumuz, nefsteki bir hâl ya da melekedir". Ahlâk nefsteki bir meleke olduğuna göre, insan ancak nefsini erdemli kıldığında ya da yetkinleştirdiğinde erdemli olabilecek demektir. Şu durumda yapılması gereken ilk iş, nefsin, insanın cismanî yönünü teşkil eden bedenden ayırt edilmesi ve kendine özgü erdemleri olduğunun şuuruna varılmasıdır. Zira nefsin kendine özgü fiilleri vardır ve insan ancak nefse özgü şeylerde yetkinliğe ulaştığı zaman erdemli olabilir. Demek ki nefsin ne olduğu ve onun yetkinliğinin ne tür şeylerde aranması gerektiği sorularına cevap verilmelidir. Bu sebeple olmalı ki İbn Miskeveyh eserinin hemen başında ahlâkın/huyların ilkesi (*mebde'*) olarak nefsi konu edinir. Burada filozof özellikle nefsin cisimden tamamen farklı özelliklere sahip olduğuna dair kanıtlar sunar. İlerleyen yüzyıllarda Tûsî ve Kınalızade'nin, İbn Miskeveyh'in kanıtlarını –küçük farklarla- kullandıklarını görmekteyiz.[10]

Bu kanıtların bize sunduğu şey, nefsin kesinlikle bedenimiz gibi özelliklere sahip olmadığı, ondan bağımsız bir cevher olduğu ve bu nedenle nefsin yetkinliğinin bedene özgü şeylerde aranmaması gerektiğidir. Örneğin cisimler birden çok sureti aynı anda kabul edemedikleri halde nefsimiz birçok sureti bir araya getirebilmektedir. Nefsimizde, cisimlerin uzunluk, derinlik ve genişlik gibi temel özellikleri meydana gelmeden nefsimiz cisimleri algılayabilir. Ayrıca bizim cisimsel tarafımız olan bedenimiz, kendi cinsinden olan duyulara ve duyulur şeylere (*mahsûsât*) yöneldiği halde nefsimiz, kendi cinsinden olan düşünceye (*ma'kûlât*) yönelir.

Nefsle bedenin birbirinden ayrı varlıklar olduğunu gösteren başka bir kanıt da bedenimizin duyuları kullanarak belli algılara sahip olabildiği halde bu algılar arasında bir hükme varıp muhakeme yürütemiyor olması, bu işin ancak nefsimiz tarafından yerine getiriliyor olmasıdır. Örneğin duyularımız uzun ve kısa nesneleri ya da siyah ve beyazı algıladığı halde bu

9 Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s. 70, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 31; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 81; Devvânî için bkz. Harun Anay, s. 280 ve Kınalızâde, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s. 99. Bu makalenin konusunu teşkil etmemekle birlikte Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında da bu tanımın yer aldığını belirtmekte fayda bulunmaktadır; bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, nşr. Muhammed Ali Beydavî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ihniyye, 2001).

10 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 27; Kınalızâde, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).

şeyler arasında herhangi bir ilişki kuramaz, ancak nefsimiz duyularla algılanan bu nitelikler arasında zıtlık ilişkisi olduğu hükmüne varır.[11] Yani duyularımız yalnızca şeyleri algılar. Nefsimiz ise bunun ötesinde bazı yargılar üretir. Sonuç olarak nefsimiz cisim ya da cisimsel bir varlık değil; cisimden farklı niteliklere sahip müstakil bir cevherdir. Bu nedenle nefsin yetkinliği bedenin yetkinliğinden farklı şeylerde aranmalıdır.

İnsanî nefsin en temel yetisi olan düşünme gücünün bir nazarî bir de amelî tarafı olduğuna göre insanın yetkinliği de nazarî ve amelî yetkinlik olmak üzere iki türlü olacaktır. İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin ifade ettiği üzere bu iki yetkinlik, insan için madde ve sûret gibidir, birisi olmadan diğeri meydana gelmez. Çünkü nazarî bilgi ilke, bilginin eyleme geçirilmesi ise gayedir. Gayesiz ilke zâyi olur; ilkesiz gaye ise imkânsızdır.[12] Tûsî'nin daha açık formülasyonuyla insanî-düşünen nefsin teorik yönünün yetkinliği hakikatin bilgisine ulaşmakla elde edilebileceği gibi pratik yönün yetkinliği de iyinin bilgisini eyleme geçirmekle elde edilecektir. İyi davranışların fert bazında eyleme geçirilmesi ahlâk felsefesinin, toplum bazında ele alınması ise siyaset felsefesinin konusunu teşkil etmektedir. Düşünen nefsin temyiz ve idrak güçleri sayesinde insan, iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi değerleri ayırt edebilmekte ve sonrasında iyiyi ve güzeli tercih ederek erdemli fiillere yönelmektedir.[13] İşte bu nedenle insanı ahlâkî bir varlık konumuna getiren en temel özellik, onun düşünme yetisine sahip olmasıdır. Dolayısıyla ahlâkın kaynağı da insan doğası, başka bir ifadeyle, insanı insan kılan düşünme gücüdür.

Ahlâkî Eğitimin İmkânı ve İnsan Doğasının Eğitime Yatkınlığı

Tehzîb geleneğinde ele alınan başka bir konu da insanın ahlâkî eğitimi meselesidir. Bu meseleyle bağlantılı olarak, insan doğasının iyi ya da kötü olup olmadığı, insanın ahlâk eğitimine yatkınlığı, huyların değişip değişmeyeceği ve bu hususta insanlar arasında bir fark bulunup bulunmadığı gibi ko-

11 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 8-10; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 28, 30, vd.
12 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 39-40; Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 50.
13 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 49-51.

nular işlenmektedir. Elbette birer ahlâk yazarı olarak burada ele aldığımız her filozof -konuyla ilgili bazı noktalarda ortaya koydukları farklı görüşlere rağmen ve farklı tonlarda olmak üzere- huyların ya da ahlâkın değişip gelişebileceğini, dolayısıyla ahlâkî eğitimin mümkün olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte mizâcın insan ahlâkına etkisi de ahlâk filozoflarınca tartışılmış bir meseledir. Ancak ilginçtir ki Yahya b. Adî, bazı kötü mîzaçlı insanların ahlâkî eğitiminin mümkün olmadığını yani huylarının düzeltilemeyeceğini ifade etmektedir.[14] Sonraki yazarların ise bu konuda Yahya b. Adî ile paralel düşünmediklerini ifade edebiliriz. Özellikle Tûsî, insanın, hem iyi hem kötü huyları elde etmeye müsait bir varlık olarak doğası itibariyle nötr olduğunu açıkça belirtmektedir.[15] Tûsî'den sonra Devvânî ve Kınalızâde ise insandaki bazı huyların değişmeden kalacağı görüşüne geri dönmektedirler.[16]

İnsan doğasının yapısına dair Yahya b. Adî'nin açıkça olumsuz nitelemelerde bulunduğunu görmekteyiz. Ona göre insan, kötü fıtrat üzere yaratılmıştır[17] ve kötülük insan doğasında baskın durumdadır.[18] Her ne kadar zaman zaman buna benzer düşünceler başka ahlâkçılar tarafından da dillendirilmiş olsa bile Yahya b. Adî'nin insan fıtratının kötü olduğunu metin içinde birçok defa ve metne rengini verecek kadar vurgulu biçimde ifade ettiği görülmektedir. İbn Adî'den farklı olarak İbn Miskeveyh, yaklaşık kırk yıl sonra kaleme aldığı *Tehzîb*'inde[19] ve daha sonra da Nasîruddin Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî*'de farklı bir görüş ortaya koyarlar. Bu iki filozof huyların değiştirilemeyeceğini düşünmenin ahlâkı, hukuku ve dini inkâr etmek anlamına geleceğine dikkat çekerek huyların değişebileceğini savunmaktadırlar.[20] Zira ahlâkın doğuştan olup değiştirilemeyeceğini savunmak; insanın düşünme yetisini yok saymak, siyaset, hukuk ve ahlâkın insan davranışlarına etkisini görmezden gelmek demektir. Onların halefi olan Devvânî ise bu argümanı eleştirerek yukarıda ifade edildiği üzere bazı

14 Yahya. b. Adî, *Tehzîb*, s. 73.

15 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 43.

16 Harun Anay, *Celaleddin Devvânî*, s. 267; Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 112.

17 (الناس مطبوعون على الاخلاق الرديئة), (الاخلاق المكروهة في طباع الناس) bkz. Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s. 12.

18 (لان الغالب على طبيعة الانسان الشر) bkz. Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s. 11.

19 Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Atilla Arkan-Muammer İskenderoğlu (Litera Yayıncılık, İstanbul 2004), s. 145.

20 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 31; Tûsî, s. 82.

huyların değişmeden kalacağı görüşüne geri döner.[21] Yahya b. Adî, Devvânî ve Kınalızâde'nin bazı huyların değişmeden kalacağı şeklindeki düşüncesinde, Galen'e atfedilen bazı görüşler etkili olmuş olabilir.[22] Zira İbn Miskeveyh'in bize aktardığına göre Galen kimi insanların doğuştan kötü olduklarını ve huylarının değiştirilemeyeceğini belirtmektedir.[23]

Antik Yunan filozoflarının görüşlerini de zikrederek bu meselenin detaylı bir açıklamasını ilk defa İbn Miskeveyh yapmıştır. İbn Miskeveyh ve daha sonra onu izleyerek Nasiruddîn Tûsî, Stoacılara, Stoa öncesi bir ahlâk okuluna, Galen'e ve Aristoteles'e atfedilen bazı görüşleri sunmaktadırlar. Buna göre Stoacılar insanın doğuştan iyi olarak dünyaya geldiğini ancak sosyal çevreyle kötü biri olduğunu savunurken; onlardan önceki bir ahlâk okulu bunun aksine insan tabiatının kötü olduğunu ancak eğitimle iyileştirilebileceğini savunmaktadır. Galen bu iki görüşü bir araya getirmiş ve mizâcı iyi olan insanlar gibi mizâcı kötü olan insanların da bulunduğunu, fakat bu iki grup arasında orta halli insanların bulunduğunu vurgulayarak ahlâk eğitiminin hedefinde bu kişilerin yer aldığını belirtmiştir. Aristoteles ise bütün huyların değişebileceğini, bu nedenle ahlâkî eğitimin hemen her davranış için mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu, her insan için aynı derecede kolay ve çabuk olabilen bir şey değildir.[24] Sonuç olarak şunu ifade etmek mümkündür ki İbn Miskeveyh ve Tûsî huyların değişebileceği konusunda Aristoteles'e yakın durdukları halde; Yahya b. Adî, Devvânî ve Kınalızâde, Galen'e yakın durmaktadır.

Ahlâk eğitimini her insanın aynı kolaylık ve çabuklukla kabul etmeyeceği fikri, *Tehzîb* literatürü içinde kabul görmüş gibi görünmektedir. Her ne kadar bu görüş Yahya b. Adî ile birlikte dillendirilmeye başlanmışsa da meselenin daha teorik olarak temellendirilmesi İbn Miskeveyh ile birlikte gerçekleşmiştir. İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-asgar* adlı eserinde oldukça detaylı bir şekilde yer alan "varlıktaki şeylerin dereceli bir yapı içerisinde bulundukları" düşüncesi *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta da yer almaktadır. Bu açıklamaya göre mevcûdât, aşağıdan yukarıya doğru maden, bitki, hayvan, insan ve meleklerden oluşmaktadır. Bu tertibin kendisi bir hiyerarşi içermekle bir-

21 Harun Anay, *Celaleddin Devvânî*, s. 266-267.
22 Kınalızâde hakkında bkz. Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâlî*, s. 111-112.
23 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 31-32.
24 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 31-33; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 83-85.

likte burada sayılan varlık sınıfları içindeki fertler de hiyerarşik bir düzen içindedir. Madenler sınıfına giren herhangi bir maden ile bitkiler sınıfına en yakın sınırdaki maden aynı durumda değildir. Madenlerden çok küçük farklarla ayrılan herhangi bir bitki ile hayvanlara mahsus bazı vasıfları taşıyan hurma gibi bitkiler bitki olmak bakımından aynı durumda değildir. Benzer şekilde hayvanlar arasında da bitkiler sınıfına yakın bir sınırda yer alan hayvanlar olduğu gibi hayvan sınıfının zirvesinde yer alan ve insana benzer özellikler taşıyan hayvanlar da bulunmaktadır. Nihayet, tıpkı yukarıdaki varlık alanlarında olduğu gibi insan sınıfında da insanı insan kılan düşünme yetisini kullanmak bakımından fertler arasında bir derecelenme söz konusudur. Düşünme yetisini çok iyi kullanarak insan olma vasfını iyice ortaya çıkaran fertler olduğu gibi bu açıdan zayıf kalıp hayvanlara yakın bir hayat tarzı süren insan fertleri de bulunmaktadır.[25] Görünen o ki mizâcın ahlâk eğitimi üzerindeki tesiri burada kendini göstermektedir. Bazı insanların düşünme gücünü çok iyi kullanarak ahlâkî eğitimi kolayca tamamlayabilmelerine rağmen, başka bazı insanların bu hususta daha geri seviyede olması ancak mizâclarının sonucudur. Böylece filozoflar, mizâcın etkisini görmezden gelmemişler ancak ahlâk eğitimini de imkânsız saymamışlardır; bilakis eğitimin kolay ya da zor olmasında mizâcın tesiri olduğunu belirterek bu meseleyi aşmaya çalışmışlardır.

En Yüksek İyi (Summum bonum/el-Hayru'l-a'lâ)

En yüksek iyinin ne olduğu meselesi başlangıcından bu yana ahlâk felsefesinin en önemli sorularından birisi olagelmiştir. Ahlâk öğretilerinin bu soruya verdikleri cevap ise onların yapısını belirleyen ve belli okullar içinde değerlendirilmelerini sağlayan temel faktörlerden birisidir. Bu soruya verdiği cevaba göre herhangi bir ahlâk teorisi "mutlulukçu", "hazcı" ya da "faydacı" olarak nitelenebilmektedir. İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı ve bu çizgide kaleme alınan eserler ahlâkın gayesi olarak hazzı ya da faydayı değil mutluluğu görmektedir. Bu nedenle söz konusu eserler mutlulukçu ahlâk içinde telakki edilmelidir. Mutlulukçu ahlâk doktrinini savunduğu

25 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 46-48; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 38-42; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 77-85, ayrıca bkz. Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 114-134.

için İbn Miskeveyh, ahlâkî fiillerde haz ya da faydanın hedef alınmasını eleştirmektedir.

Bu doktrinde *en yüksek iyi*nin mutluluk olduğu düşüncesi erdem öğretisiyle birlikte sunulmaktadır. Buna göre ulaşılmak istenen en yüksek iyi, mutluluktur ve mutluluğa ulaştıran şey erdemdir. Erdem, nefsin arzu ve öfke güçlerinin, akıl gücünün kontrolünde olması ve davranışlarımızın bu ilkeye göre nefsin güçlerinden sâdır olmasıyla elde edilmektedir. Nefsin arzu, öfke ve düşünme güçlerinden her biri için sırasıyla iffet, cesaret ve hikmet erdemleri, nefsin güçleri arasındaki uyumdan da adalet erdemi meydana gelmektedir. Böylece dört temel erdem açıklaması ortaya çıkmaktadır. Yahya b. Adî'nin dışında burada zikrettiğimiz bütün eserlerde Platon'un bu dört temel erdemi yer almaktadır.[26] Yahya b. Adî ise bunun yerine birbirine karşılık gelecek şekilde yirmi erdem ve yirmi rezîlet saymıştır.[27]

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, *Tehzîb* geleneğinde erdem öğretisi Aristoteles'in itidal teorisiyle sunulmaktadır.[28] Buna göre herhangi bir davranışın erdemi o davranışın ifrat ya da tefrite varmamış halidir. Nefsin her gücü için bir ifrat bir de tefrit yönünde olmak üzere iki karşıt rezîlet bulunmakta, bu rezîletlerin ortasındaki hâl ise erdemli sayılmaktadır.[29] Örneğin iffet erdeminin ifrat tarafında şehvet düşkünlüğü yer alırken tefrit tarafında meşru yollardan dahi olsa her türlü arzudan uzak durmak yer alır. Erdem ve erdeme bağlı yetkinlik ise bütün davranışların ifrat ve tefritinden kaçınmakla elde edilecektir. Öyle ki insanı insan kılan temel özellik düşünme yetisi olmasına rağmen düşünme yetisinin dahi yersiz kullanılarak gerekli olmayan konularda tecessüs sahibi olmanın rezîlet olduğu vurgulamaktadır.

Mutluluk en yüksek iyi olduğuna göre acaba iyi olarak nitelediğimiz her şey aynı zamanda mutluluk taşır mı? *Tehzîbü'l-ahlâk*'taki anlatım teleolojik bir karakter arzettiği için iyilik elbette sadece insana özgü ahlâkî bir

26 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 16; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 89-90; Devvânî için bkz. Harun Anay, *Celaleddin Devvânî*, s. 282 vd.; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 101.

27 Bu konuda bkz. Harun Kuşlu, "Giriş", s. XLV-XLVII.

28 Yine Yahya b. Adî'nin *Tehzîb*'inde itidal teorisi sonraki eserler kadar açık ve vurgulu bir şekilde dillendirilmez. Ancak filozofun, bazı rezîletleri davranışların ifrata ya da tefrite varmış hâli olarak zikretmesinden söz konusu açıklamanın arkasında da itidal düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır.

29 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 26-30; Tûsî için bkz. Anar Gafarov, *Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), s. 154 vd.; Harun Anay, *Celaleddin Devvânî*, s. 318 vd.; Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 191-195, 281.

değer değil aynı zamanda bütün varlıkların ulaşmayı amaçladığı kozmolojik bir değerdir. Zira iyilik, âlemin tamamı için gaye olan bir şeydir. Mutluluk ise mutlu kişi için bir iyiliktir. Çünkü mutluluk sahibi için iyilik, bir yetkinliktir. Öyle ise mutluluk bir iyilik türüdür ancak iyilik sadece mutluluktan ibaret değildir. Buna mukabil mutluluk, insan dışındaki şeyler için söz konusu değildir. Her ne kadar başka şeylerin de iyi olduğunu söylesek dahi mutlu olduklarını ifade edemeyiz. Çünkü mutluluk bir şuur halidir ve bu nedenle düşünme yetisi olmayan varlıklar için söz konusu değildir. Öyle ise mutluluk düşünme yetisine sahip bir varlık olarak yalnızca insana özgü bir iyilik türüdür. Ahlâkın gayesi olması bakımından mutluluk, iyiliklerin tamamlanması ve nihayete ermesidir. Ayrıca o, bir sükûnet hâlidir ve yetkin insana özgü bir hâldir.[30]

Mutluluk ve iyilik ilişkisinden sonra mutluluk ve haz ilişkisi de ele alınması gereken konulardan birisidir. Zira daha önce belirttiğimiz gibi *Tehzîbü'l-ahlâk* mutlulukçu ahlâk öğretisine sahip olduğu için hazcılığı eleştirmektedir. Aşağıda İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin görüşleri çerçevesinde bu konuyu ele alacağız. Buna göre haz, gelip geçicidir ve hazların peşinden gitmek insana mutluluk vermez. Bu durum özellikle bedensel hazlar için dikkate alınmalıdır. Çünkü hazzın aksine, mutluluk gelip geçici değil bilakis kalıcı bir durumdur. Tûsî'nin oldukça açık bir şekilde ifade ettiği üzere "Haz, elemin giderilmesinden başka bir şey değildir ve hazza ulaşmak aslında âdeta herhangi bir hastalığın giderilmesine benzer bir durumdur. Mutlu kişinin ise bu şekilde herhangi bir hastalığın giderilmesine ihtiyacı yoktur. Çünkü mutluluk değişen, gelip geçici bir durum değil, bilakis kalıcı bir yetkinlik hâlidir".[31] Görebildiğimiz kadarıyla hazcılıkla ilgili bu eleştiri bedensel hazları öne çıkaran kaba hazcılığa yöneltilmiştir. Ancak İslâm düşünce tarihinde bu eleştirinin muhatabı olacak şekilde bedensel hazları ahlâkın gayesi edinen bir okul ya da öğreti olduğundan haberdar değiliz. Dolayısıyla söz konusu eleştiri Antik dönem hazcı ahlâk okullarına yönelik bir eleştiri olarak okunabilir. Bununla birlikte, İbn Miskeveyh'te hazcılığın ahiret hayatıyla ilişkilendirilerek tenkit edildiği görülmektedir ki bize göre bu eleştiri insanların metafizik algıları bakımından oldukça önem taşımaktadır. Bu hususta filozof, insanların bedensel hazları gerçek

30 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 75-76; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 61.
31 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 53-54.

mutluluk zannedip ahiretteki mutluluğu da bedensel hazlara indirgemelerini eleştirmektedir. Zira insanlar kendilerini bedensel hazlara o kadar kaptırmışlardır ki bu dünyada bedensel hazlardan uzak durmayı dahi ahirette daha çok bedensel hazza ulaşmak maksadıyla yerine getirirler. Halbuki ahiretteki mutluluk, kesinlikle bu tür hazlardan ibaret değildir.[32] Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh'in bu eleştirisi oldukça kayda değer bir eleştiridir.

Mutluluğun bedensel şeylerde mi yoksa ruhsal şeylerde mi olduğu tartışması hakkında İbn Miskeveyh, bazı filozofların görüşlerini zikredip sonrasında kendi açıklamasını ortaya koymaktadır. Ona göre Pisagor, Sokrates ve Platon, mutluluğun yalnızca ruhsal şeylerde olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünceye göre, örneğin bedensel rahatsızlıkları ya da noksanlıkları olsa dahi, insan, ruhun yetilerinden gelen erdemleri elde ettiğinde mutlu olacaktır. Zira mutluluk için bedensel şeylere ihtiyacımız yoktur. Bundan farklı olarak Aristoteles ise bedensel şeylerde de mutluluk olabileceğini ifade etmiştir. Örneğin beden sağlığı ve zenginlik, mutluluk getiren şeylerdendir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre ancak hem bedenin hem de ruhsal yetilerin kemâle ermesiyle mutluluğa ulaşılabilir. Meseleyi gerçek mutluluğun bu dünyada mı yoksa ahirette mi elde edileceği bağlamına çekerek tartışan İbn Miskeveyh, yukarıdaki iki görüşü bu düzlemde yorumlamaktadır. Buna göre mutluluğun sadece nefse dair şeylerde ortaya çıkacağını düşünen filozoflar en büyük mutluluğun da ancak ruhun bedenden ayrılmasıyla elde edileceğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla ruh, bedenle birlikte olduğu müddetçe gerçek mutluluğa erişemeyecektir. Bedenden ayrılınca insan, ilâhî nura ve maddeden uzak salt akla ulaşacağından gerçek mutluluğu yalnızca ölümden sonra elde edecektir. Zira beden, insanın ruhuna giden ışığı örtmekte, engellemektedir. Aristoteles ise dünyadayken iyilikler yapıp erdemlerin elde edilebilmesine rağmen burada mutlu olunamayacağını düşünmenin anlamsız olduğunu belirterek yukarıdaki görüşü eleştirir. Ona göre insan beden ve nefsten oluşmaktadır ve her ikisi için de mutluluk kaynağı olan özellikler bulunmaktadır. Bu nedenle insan, erdemleri elde ederse pekala bu dünyada da mutluluğu elde edebilir. İbn Miskeveyh bedensel mutluluğu kabul etmekle birlikte esas olanın ruhun mutluluğu olduğunu ifade eder ve sadece bedensel mutluluğa erişen kişinin, tam olarak

32 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 43.

mutlu olamayacağını belirtir. Bunun aksine ruhun yetilerini kemâle erdiren birisi ise gerçek mutluluğa daha yakındır. Çünkü ruhsal olarak mutluluğa erişen kişi hikmetten daha fazla pay almaktadır.[33] Nihâî olarak İbn Miskeveyh'e göre ruhun mutluluğuna daha fazla ihtimam gösterilmelidir.

Ahlâkî Bir Varlık Olarak Bireyin Toplumla İlişkisi

Bu başlık altında ele alacağımız mesele, *Tehzîb*'de sunulan öğretide ahlâkın tezahürü bağlamında bireyin toplumla ilişkisinin nasıl konumlandırıldığı meselesidir. Bilindiği üzere bu soruya çeşitli ahlâk okullarınca farklı cevaplar verilmiştir. Kimi öğretiler ahlâkın ancak bireyin toplum içinde yaşamasıyla tezahür edeceğini vurguladığı hâlde başka bazı ekoller bireyin toplum içinde bulunmadan da ahlâklı olabileceğini öne sürerek bir tür inziva hayatını mümkün görmektedir.

Çalışmamızın konusunu oluşturan eserlerde ahlâk için toplum hayatı ve buna bağlı olarak siyasetin önemi üzerinde durulmaktadır. Nitekim Tûsî'den itibaren ev idaresi ve siyaset felsefesinin ahlâk ilmiyle birlikte ele alınır hâle gelmesi de bunun bir göstergesidir. Ancak daha öncesinde İbn Miskeveyh'te biz insanın doğası gereği toplumsal/siyasî bir varlık olduğu[34] şeklindeki düşüncenin açıkça dillendirildiğini görmekteyiz. Yahya b. Adî ise her ne kadar bu önermeyi aynen dillendirmemiş olsa bile onun aşağıdaki ifadeleri ahlâkın toplum ve siyasetle ilişkisini göstermektedir:

> ... işte bundan dolayı dinî kurallara, kanunlara ve iyi yönetimlere ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Zalimin zulmünü engellemekte, gasp edicinin gaspına mani olmakta, suçluyu cezalandırmakta ve haksızlık edene engel olarak bütün işlerde adaleti tesis etmekte iyi halli yöneticilerin birçok faydası olur.[35]

Bu doktrin, açıkça, insanın toplum ve siyâsî bir yapı olmaksızın ahlâkî yetkinliği elde edemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü insan, yapısı gereği toplumsallaşmaya yatkındır, dahası ahlâkî yetkinliğini ve erdemleri ancak bir toplum içinde elde edebilmektedir. Bu yönüyle söz konusu teori, top-

33 İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 85.
34 (ان الانسان مدني بالطبع) bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 29, 155.
35 Yahya ibn Adî, *Tehzîb*, s. 10-11.

lumdan uzak bir zühd hayatını uygun görmez ve eleştirir. Bilakis ahlâklı bir birey olmak için topluma ve toplumun da yardımlaşma ve birlikteliğe ihtiyaç duyduğunu vurgular. Toplumun temeline ise sevgiyi yerleştirir. Ahlâkın nihâî gayesi mutluluğu elde etmektir ancak mutluluk insanın tek başına ulaşabileceği bir şey değildir. İbn Miskeveyh'in şu ifadeleri söz konusu doktrinin zühd hayatına bakışını ve ahlâkî erdemleri edinmek için sosyal hayatın gerekliliği fikrini oldukça açık bir şekilde dile getirmektedir:

> İnsan, doğası gereği toplumsal/siyasî bir varlıktır... Öyle ise insanın mutluluğu ancak dostlarla birlikte tamamlanır. Yetkinliği başka kişilerle meydana gelen birinin tek başına, ferdî bir hayat sürdürerek tam mutluluğu elde etmesi imkansızdır. Şu halde mutlu kişi, dost kazanmış ve dostlarına iyilik bahşeden kişidir.[36]

> ...Bu yüzden biz, insanlardan ayrılıp dağlarda ve mağaralarda yaşayarak zühde sarılanları ve medenîliğin (temeddün) zıddı olan vahşîliği (tevahhuş) tercih edenleri tenkit ettik. Çünkü onlar, bu şekilde kendilerini bütün ahlâkî erdemlerden *(el-fedâilü'l-hulkiyye)* soyutlamış olmaktadır. İnsanlardan ayrılıp tek başına yaşayarak ahlâkî erdemleri yitirmiş birisi nasıl olur da *iffetli, adil, cömert* ve *cesur* olabilir ki? Bu kişi olsa olsa cansız bir varlık (*cemâd*) ya da bir ölü gibi değil midir?[37]

Görüldüğü üzere toplumsal bir hayat sürmek ahlâkın en temel unsurlarından birisidir. Toplum içindeki fertleri bir arada tutan şey ise sevgidir. Bununla birlikte toplumda adaletin tesis edilmesi için üç yasa söz konusudur. Bunlar dinî kurallar *(şeriat)*, hukuk ve paradır. Dinî kurallar, bütün yasaların kaynağı, ilkesi ve rehberidir. Hukuk ve para bu temel yasayı izler. Bu üçü de adaletin teminatıdır. Zira bu üç yasayı kabul etmeyenler adaletten uzak yani zalim olurlar. İbn Miskeveyh dini de insanları bir araya getiren ve toplumsal bir yapı oluşturmak üzere insanların kendisi etrafında toplandıkları bir yasa olarak görür.[38] Şu halde toplum din etrafında temerküz etmektedir. Hatta filozof, insanların kendi arasında adil olmalarını Tanrı'ya karşı adil olmanın ve ona itaat etmenin bir gereği olarak görür. Bunu bir

36 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 155.

37 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 168.

38 Bu teorilerin dillendirildiği dönemlerde toplumun ve toplumsal siyasal yapılanmaların dinler etrafında oluştuğu dikkate alındığında kanaatimizce buradaki "dinî kural (şeriat)" ifadesinin belli bir dine gönderme yapmaktan ziyade insan elinden çıkmış yasalara kaynaklık teşkil eden ilâhî kaynaklı kurallara atıfta bulunduğu anlaşılabilir.

analoji üzerinden açıklayan İbn Miskeveyh Yüce Allah'ın bir evin lideri konumunda olduğunu, insanların da bu evin ahalisi konumunda olduklarını belirtir. Evin reisinin ahaliye sağladığı nimetlerin gereği olarak bu evde yaşayanlar yaşadıkları yerde bozgunculuk ve adaletsizlikten uzak durmalıdır. Aksi takdirde kişi zulmetmiş olacaktır. Buna göre bozgunculuk ve zulüm yapan bir kişi her şeyden önce Yaratıcı'ya karşı zulmetmiş olmaktadır.[39] Şu halde Allah'a karşı adil olmak sadece O'na itaat etmekten ibaret değildir, bilakis O'na itaatin bir gereği olarak insanlar arasında bozgunculuk çıkartmayıp, adaleti gözetmek de bunun bir parçasıdır.

Sonuç

Bu yazıda İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı ve bu çizgideki eserlerde işlenen konular içinde önemli gördüğümüz bazı hususları ele alıp onlarla ilgili bir kısım tespitler ortaya koyduk. Biz dört mesele üzerinde yoğunlaştık ancak bu durum, söz konusu eserlerin sadece bu meselelerle sınırlı olduğu anlamına gelmemektedir. Elbette bizim değinmediğimiz ahlâkî hastalıkların tedavisi ve üzüntü gibi başka başka konular da yazıya dâhil edilebilirdi. Ancak bu konular *et-Tıbbu'r-rûhânî* ve *Def'ül-ahzân* adlı eserlerin devamı niteliğindeki meseleler oldukları için çalışmamıza dâhil etmedik. Ele almış olduğumuz hususların *Tehzîb* geleneğini genel olarak anlamaya yardımcı olacak konular olduğu kanaatindeyiz.

Hülasa edecek olursak felsefî ahlâk literatürü içerisinde *Tehzîbü'l-ahlâk* ismiyle bilinen ilk eser Yahya b. Adî'ye aittir. İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'inden önce kaleme alınmış bir eser olarak Yahya b. Adî'nin kitabı İbn Miskeveyh'e bir taslak sunmuş gibi gözükmektedir. İbn Miskeveyh sonrası gelişen felsefî ahlâk literatürü ise ayrıntıda farklar barındırıyor olmakla birlikte İbn Miskeveyh elinde derlenip tedvin edilmiş problematik çerçevesinde gelişmiştir. Bu nedenle söz konusu eserlerde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ının tesiri kolayca görülebilmektedir. Biz İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'ini merkeze alarak ahlâkî eylemlerimizin kaynağı, ahlâk eğitimi, ahlâkın gayesi ve ahlâkî davranışın öznesi olarak bireyin toplumla ilişkisine odaklandık. Bu bağlamda söz konusu eserin ahlâkın kaynağı olarak insan

39 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 116, 119.

doğasını, gayesi olarak erdemi ve erdeme dayalı mutluluğu işaret ettiğini belirttik. Ayrıca bu doktrinde insanın ahlâkî eğitime yatkın bir varlık olarak değerlendirildiğini ve ahlâkî kemâle ancak toplum içinde erişileceğinin vurgulandığını ortaya koyduk. Bu konularla ilgili olarak hazcılığın ve zühd ahlâkının da eleştirildiğini göstermiş olduk.

Kaynakça

Anay, Harun, *Celaleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (Doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Fahri, Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Atilla Arkan-Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Gafarov, Anar, *Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Gazzâlî, Ebû Hamid, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, nşr. Muhammed Ali Beydavî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, thk. Constantine K. Zurayk, Beyrut: American University of Beirut, 1966.

Kınalızâde, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Kindî, *el-Hîle li-def'il-ahzân*, nşr. Mustafa Çağrıcı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV. Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Kuşlu, Harun, "Giriş", Yahya ibn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk-Ahlâk Eğitimi* içinde, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. XIII-LI.

Oktay, Ayşe Sıdıka, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Râzî, Ebû Bekir, "Kitâbu't-tıbbı'r-rûhânî", *Resâilü Felsefîye* içinde, Beyrut: Dârul'-Âfâki'l-Cedîde, 1982.

Râzî, Ebû Bekir, *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Tûsî, Nasiruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Yahya ibn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk-Ahlâk Eğitimi*, (metin ve çeviri), çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Walzer, Richard, "Some Aspects of Miskawaih's Tahdlīb al-Akhlāk", *Greek into Arabic*, Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, 1962, s. 220-235.

Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar

Osman Demir

Giriş

Kelâm ilminde ahlâk meselesi, genellikle, insan davranışının değerini ifade eden *hüsün* ve *kubuh* kavramları ile bunların kaynağı ve nasıl bilineceği tartışmaları bağlamında ele alınır. Bu, isabetli olmakla birlikte yeterli değildir. Zira hüsün-kubuh problemi insan fiilleri yani kader ve irade hürriyeti konusunun bir uzantısı olup daha üst boyutta yer alan bir dizi ontolojik ve epistemolojik tartışmayla ilintilidir. Bu sebeple kelâmda ahlâk meselesini araştırmak, kelâmın bütününü yani varlık, bilgi ve değer ilişkisini dikkate almakla gerçekleşir. Aksi halde iyilik ve kötülüğün aklîliği-naklîliği, değerlerin evrenselliği-göreceliliği tartışmaları konuyu belirli bir çerçeveye sokup özetlemesi bakımından önemli olsa da tek başına belirgin bir sonuç vermeyebilir. Meseleyi bu boyutta incelediğimizde ise ihata edilmesi güç bir alanla ve cevap bekleyen sorularla karşılaşılır. Zira bu doğrultuda; ilâhî fiilin niteliği, yaratılmışlarla ilişkisi, teklîf, akıl-vahiy irtibatı ve bunların hükümleri bilmeye etkisi, iman, bilgi ve fiil ilişkisi, kader ve irade hürriyeti, insanın mahiyeti ve özellikleri, peygamberin örnekliği ve âhiret inancının değerlere etkisi gibi konuları ele almak gerekir. Bu yazıda meseleyi bu çapta incelemek zor olduğundan, bahsi geçen meseleler dikkate alınarak ilk dönem kelâmında ahlâk düşüncesinin teorik ve pratik boyutlarına, tartışma alanlarına, kaynaklarına ve kavramlarına belli başlı ekoller çerçevesinde değinilecektir.

Varlık, Bilgi ve Ahlâk

Kelâmın ele aldığı tüm konular, doğrudan veya dolaylı olarak, insanın metafizik anlamı ve değeri, bunun bilinme yöntemi, dünyevî sorumlukları ve bunların davranışa geçirilmesi ile ilgili olduğundan tabiatıyla ahlâkla da ilgili olacaktır. Bu sebeple ilâhî sıfatlarla ilgili tartışmalar, ahlâkın metafizik boyutunu; bilginin imkanı ve yöntemine ilişkin tartışmalar, değerlerin kaynağı sorununu; insan davranışı etrafında incelenen hususlar ise *sorumluluk* ve *özgürlük* kavramlarını da içine alan değerler yönünü inceler. Başka bir ifadeyle davranışların normatifiçeriğini veren *iyi* ve *kötü* kavramlarının ne olduğu varlık düşüncesiyle, nasıl bilineceği hususu ise bilgi ve yöntemle ilgilidir. Bu sebeple kelâmın ahlâk düşüncesi, öncelikle Tanrı'nın zâtı ve O'nun varlıklarla irtibatını sağlayan sıfatlar meselesiyle bağlantılı görülmelidir. Bu bağlamda Allah'ı bilmeyi (*marifetullah*) amaçlayan her düşünce aynı zamanda ahlâkın metafizik zeminini de belirleyecektir. Sistematik kelâm eserlerinin bilgi bahsiyle başlaması Allah'ı bilmenin imkân ve yöntemini, varlık konularıyla devam etmesi ise ezelî ve sonlu varlıklar arasındaki bağın mahiyetini ortaya koymayı amaçlamaktadır.[1]

Kelâm ilminde varlıklar, esas itibariyle, kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılır. Kadîm varlık zât ve sıfattan oluşur, terkîb, tecezzî ve ittisâli kabul etmez; hâdis varlıklar ise sonlu ve sınırlı sayıda atomlardan oluşur. İnsan, bitki, hayvan ve cansız varlıklardan oluşan hâdisât, cevherleri bakımından türdeş olsalar da içlerinde teklîfe muhatap canlı olan insanın özel bir konumu vardır. Zira mevcûdât içinde insana, hilafet ve emanet gibi metafizik bir görevi yapması için akıl verilmiştir ve bu sebeple eylemlerinden sorumludur. İlk dönem kelâmında tekvînî ve teklîfî varlıklar arasında belirgin bir fark gözetilmese de fiillerin ıztırarî ve ihtiyarî olarak tasnif edilmesi, doğal ve ihtiyarî fâilin ayrıştırılması, tabiatın fiilinin reddi ve tevlîd teorisi, ahlâk tartışmalarında da önemli yeri olan *sorumluluk* ve *özgürlük* kavramlarını açıklama amacıyla mükellefi belirginleştirmeye yönelik yaklaşımlar olarak görülebilir.[2] Diğer yandan Tanrı'da birincisi zât-sıfat aynîliği, ikincisi zât-

1 Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), s. 39-52, 55-77; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* ilâ kavâtıi'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad, thk. Esad Temîm, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985), s. 91-109, 151-164; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), I, 64-110, 244-294.

2 Bkz. Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1986), s. 53-61; 334-341.

sıfat ayrılığı, üçüncüsü ise zât-sıfat arasında hâllerin (*ahvâl*) varlığı olmak üzere üç farklı teoriyi barındıran[3] ilâhiyât bahisleri, Tanrı ile genelde âlem ve özelde de insan ilişkisinin mahiyetini de belirlemeye çalışır. İlahiyât bahislerinin hemen ardından nübüvvet bahisleri, Tanrı'nın doğrudan insanla ilişkisini irdeleyerek vahyin bilgi ve değer bakımından kaynaklığını ortaya koyar. Meâd bahisleri, insanın ilâhî emir ve yasaklar karşısında dinî ve ahlâkî sorumluluğunun sonuçlarını, şer'î isimler bahsi ise özellikle bilgi-davranış ilişkisini tartışır.

Zât ve sıfat aynîliğini savunan Mu'tezile, ahlâkın teorik ve metafizik boyutunu tevhid ve ilâhî adalet ilkesine; Eş'arîlik ilâhî irâde ve kudrete; Mâturîdîlik ise hikmet sıfatına dayandırır. İlâhî fiillerin varlıklarla ilişkisi ve bunun niteliği her iki ekolün sıfatlar tartışmasının ahlâkî yönünü oluşturur. Mu'tezile adalet ilkesi gereği fiillerin meydana geliş yönleri (*vücûh*) bakımından değerli olduğunu ve şeriatın maslahata uygunluğunu; Eş'arîler kudret sıfatının teklîfî ve tekvînî alanlar üzerindeki egemenliğini ve sınırsızlığını; Mâturîdîler ise ilâhî emir ve yasakların hikmetli olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki akıl ve ahlâkı, ikincisi ilahî irade ve şeriatı, üçüncüsü ise *hikmet* kavramını merkeze alır. Sonuçta Mu'tezile kelâmında sorumluluk ve insanî yönü ağır basan teklîfî/insânî; Eş'arîler kelâmında ise tenzihçi ve ilâhî yönü ağır basan bir anlayış gelişir.[4] Mâturîdilik ise ileride izah edeceğimiz üzere bu iki düşüncenin mahzurlu yönlerinden uzak bir formül geliştirir. Bununla birlikte ekollerin tamamı, sistemlerinde kavramlara verdikleri anlam bakımından ayrılsalar da sonuçta ulûhiyet merkezli bir istidlâl sürecinden hareket eden bir değerler sistemi oluştururlar.

İlk dönemden itibaren, akîdeyi iç ve dış etkilere karşı savunma ve temellendirme işlevini üstlenen kelâmın ele aldığı en önemli husus, kader ve insan fiilleri meselesidir. Bu tartışma temelde insanın sorumlu ve özgür olduğundan hareketle ahlâkî değer ifade eden fiillerin yaratıcı ve insan ile

3 Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tsh. Helmuth Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), s. 165, 172; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi'l-adl ve't-tevhîd*, thk. İbrahim Medkûr ve dğr. (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965), VII, 117; ayrıca bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri* (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s. 75.

4 Bu sebeple Mu'tezile'nin ahlâk görüşü "rasyonel objektivizm"; Eş'ârîlerinki ise "teistik sübjektivizm" olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Albert Hourani, *Islamic Rationalism, The Ethic of Abd al-Jabbar* (London: Oxford University Press, 1971), s. 3. Ayrıca bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 61-74.

irtibatını tespite çalışır. Zira âhiretin varlığı sevâp ve ikâbı, fayda ve zararın varlığını gerektirir; bu da dünyevî fiillerin değerini tartışmaya açar. Mu'tezile'de ahlâkî bir yapı olarak karşımıza çıkan teklîf, Allah ve insan ilişkisini karşılıklı sorumluluk içeren bir yapıya dönüştürür.[5] Bu sebeple ilâhî fiili, mahiyetini ve varlıklarla ilişki biçimini bilmek insan davranışı üzerinde düşünmeye teolojik bir zemin hazırlar.

Mu'tezile'ye göre ilâhî fiillerin ayrılmaz niteliği olan adalet, başkasına fayda sağlayan ya da zarar verse de karşılığını telafi eden her türlü iyi (*hasen*) fiili ifade eder. Buna göre âlemin Allah tarafından adaletle yaratılması O'nun iyi ve zorunlu işler yapmasını, kötü olan fiilden ise tenzih edilmesini gerektirir.[6] Adâlet ilkesi fiillerin akla uygunluğunu, beşerî fiilin ilâhî fiilden ayırt edilmesini ve kötü fiilin insana nisbetini sağlayarak varlıklar arasındaki ilişkinin tutarlılığını belirler. Bu doğrultuda hasen ve kabîhin mahiyeti ve hükümleri, hasenin mubah, mendub ve vacip olarak alt kısımları ile fiilin istilkâk edilme hükümleri ortaya konmaya çalışılır.[7] Mu'tezile'de *iyi*, *kötü* ve *zorunlu* kavramları ilâhî fiilin taalluk yönünü ve ahlâkîliğini belirtmesi bakımından önemlidir. Onlara göre Allah iyi olan fiili yapmak zorundadır; bu, ilâhî adaletin bir gereğidir. Burada onların *vâcib* kavramına yükledikleri anlamı bilmek gerekir. Buna göre iyi olduğu bilinen fiili yapmak iyi ve faydalı, kötü olduğu bilinen fiili yapmak ise kötü ve zararlıdır. Ancak burada iyi fiili ikiye ayırmak gerekir; fâil bunlardan ilkini yapmakla övgüyü hak ederken diğerinde ise böyle bir durum yoktur. İşte iyi fiilin bu ilk kısmı "vâcib" olarak isimlenir ve ilâhî irade iyiliğini bildiği bir fiili yapmaktan kaçınamaz.[8]

Mu'tezile ilâhî fiiller içinde meydana geliş yönü bakımından kötü olanlar bulunsa da karşılığı ileride verileceği için bunların hasen kategorisinde olduklarını belirtir. Böylece adalet ilkesi, başkasına faydalı olan ya da sonradan karşılığı ödenmek şartıyla zarar veren tüm fiilleri kuşatır. Zira aslah ilkesi gereği üzerine düşeni (*vâcib alellâh*) yapmakla yükümlü

5 Kâdî'de teklîf-ahlâk ilişkisi için bk. İbrahim Aslan, *Kadı Abdülcebbâr'ın Kelâm Yöntemi* (Doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 264.

6 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 3-4, 7, 48; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 9-11.

7 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I 3, 48, 50.

8 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 9, 52; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn*, (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd* içinde) nşr. Muhammed Amâra, (Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971), s. 204.

olan varlık, her fiilinde bir maslahat gözetmek durumundadır.[9] Mu'tezile adalet ilkesinden kaynaklanan diğer hususları; yalan ve haksızlıktan uzak olma, müşriklerin çocuklarına azap etmeme, yalancı peygamberlerin elinde harikuladeyi yaratmama, teklif-i mâ lâ yutâk ile sorumlu tutmama, yükümlülüklerini yerine getireni ödüllendirme, elem ve hastalıkları bir hikmet ve fayda gözeterek verme ve nimete teşekkürü gerekli kılma şeklinde sıralar.[10] Mu'tezile'nin va'd ve vâîd ile el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkeleri de temelde adalet ilkesine bağlıdır ve âhirette hak edenlere karşılığının verilmesini gerektirir. Bu iki esas; Allah'ın itiaakarlara mükafat, asilere ise ceza vaadettiğini ve O'nun vaadini mutlaka gerçekleştireceğini dile getirir.[11]

Mu'tezile Tanrı tasavvuru doğrultusunda *lütuf, ivaz* ve *elem* kavramlarını da inceler. Bu doğrultuda "kulu itaate yaklaştıran ve günahtan uzaklaştıran şey" olan *lütuf*, ilâhî fiilin özelliklerinden biridir. Aslah ilkesi gereği insanların iyiliğine ve faydasına olan bir şeyde engellerin bulunması doğru değildir. Allah mükellefe bu hususları bildirir ve tercihini itaat yönünde kullanmasını, masiyetten uzak durmasını sağlar. Bu tür bir ilâhî yardım zorunludur ve kuldan irade hürriyetini kaldırmaz.[12] Elem ise bizâtihî değil meydana geliş yönü bakımından kötüdür. Buna göre elemi hasen kılan yönler; fayda verme, zararı defetme ve hak edilmedir; Allah ivaz ya da ibret makamında elem verebilir. Kâdî Abdülcebbâr sırf ibret için acı çektirilmesine ve ebeveynlerin günahı sebebiyle müşrik çocuklarına azap edilmesine ise karşıdır. Bunun yanında Mu'tezilenin çoğunluğu abes olan elemlerin kötü olduğunu söylerken Cübbâîler hak etmeden veya bedeli ödenmeden takdir edildiği için onların zulüm statüsünde olduklarını belirtir. Kâdî Abdülcebbâr, *ivaz*ı "Allah'ı tazim etme ve yüceltme (*iclâl*) dışında başka bir yoldan hak edilen menfaat" şeklinde tanımlar. Hak edilen bir fayda olduğu için sevaba benzeyen ivaz, bu yollarla elde edilmediği için sevap ve lütuftan farklıdır. Ahirette verilecek olan ivaz dünyada çekilen acıya denk veya ondan fazla olmalıdır. Bu sebeple bir defalık olan ivaz ahirete ertelenebileceği gibi dünyada da verilebilir.[13]

9 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, 48.
10 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 252-254, 284-285
11 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 218-220,222-225.
12 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 15-28; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 338-340.
13 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 508-511; a.mlf., *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 294-298.

Mu'tezile'nin ilâhî fiilin değerini sorgulaması ve bu yönde yapılan yorumlar Ehl-i sünnetin konuya ilgi duymasını sağlamış ve buna bağlı olarak *adalet*, *zulm*, *hikmet* ve *sefeh* kavramları tartışılmıştır. Eş'arî'ye göre *hikmet*, fâilin kasıt ve iradesine uygun olarak meydana gelen fiildir; *sefeh* ise bunun tam zıddıdır. Bu doğrultuda Eş'arî "ta'dîl ve tecvîr" başlığı altında sefihliği irade edenin sefih olamayacağını, sözgelimi bir kimsede bildiği küfrü yaratanın da sefih olamayacağını söyler. Buna göre Allah, evrendeki tüm fiiller gibi insanlar üzerinde cevr ve sefihlik türünden gerçekleşen fiilleri de yaratabilir. Eş'arî bu doğrultuda ahiret gününde masum çocukların cezalandırılması, kişinin gücünün üzerinde işle mükellef tutulması, çocuklara, delilere ve hayvanlara acı çektirilmesi vb. hususları bildiren hadiselerin de adalet ve hikmetle çelişmediğini belirtir. Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine ilâhî fiillerde ahlâkî bir fayda (*maslahat*) aranmaz; Tanrı, bir şeyi yaratmak zorunda değildir. Bunun gibi çekilen acılardan dolayı insanlara ve hayvanlara bir bedel (*ivaz*) ödemek zorunda da değildir.[14]

Gazzâlî *el-İktisâd*'ın üçüncü bölümünü bu meseleye ayırır ve Allah'ın bütün fiillerinin mümkin (*câiz*) olduğunu, zorunluluk ile nitelenemeyeceğini söyler. O'nun kulları güç yetirmeyecekleri işlerle yükümlü tutması ya da karşılık olmadan acı vermesi de mümkündür. Bunun gibi kullarının menfaatine olan işleri gözetmesi ve kulluk edene mükafat, günah işleyene ceza vermesi zorunlu değildir. Ayrıca Allah'ın peygamber göndermesi de zorunlu değildir. Ancak gönderdiği takdirde bu kabîh ya da muhal bir iş olmaz, elçilerin doğruluğunu mucize ile tasdik etmesi de mümkündür. Gazzâlî, Mu'tezile'nin sebep olduğu bu tartışmayı "iyi", "kötü" ve "zorunlu" lafızlarına verilen anlamla ilgili görür. Yanlışların çoğu müşterek lafızlar olan *hasen, kabîh, vâcib, abes, sefeh* ve *hikmet* kavramlarının mücmel biçimde kullanılmasından kaynaklanır.[15] Bu sebeple *zorunlu* terkeden kimseye dünyada ya da ahirette zarar veren ya da zıddı imkânsız olan fiildir. Allah hakkında zarar görmek imkânsız olduğu için, O'nun insanları sorumlu tutmayı ve yaratmayı terketmesi mümkündür.[16] *İyi*, fâilin amacına uygun

14 Eş'arî, *el-Lüma fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hamude Gurâbe (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabi' el-Emiriyye, 1975), s. 71, 79, 116. Ayrıca bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987), s. 139-148; Cüveynî, *İrşâd*, s. 227-234, 247-256.

15 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd: İtikadda Orta Yol*, nşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 137-138.

16 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 147.

olan fiil, *kötü* ise fâilin amacına uygun olmayan fiildir. Fâilin amacına ne uygun ne de aykırı olan fiil ise *abes*tir ve bu işle meşgul olan kimseye de "sefih" denir. Gazzâlî bu kavramların şahıslara göre değişen izafî kavramlar olduğunun da altını çizer; zira bir kişinin amacına uygun olan fiil diğerine uymayabilir.[17]

Eş'arî kelâmcılara göre, ilâhî fiillerin hiçbiri ne kendine ne de insana yönelik bir amaç, maksat, gaye, maslahat ve illiyet taşımaz. Kemâl sıfatlarla muttasıf bir iradenin bu türden illetlere bağlanması O'nu sınırlamak anlamına geleceğinden eksikliktir. Allah, mülkünde dilediği gibi tasarruf eder, ilâhî fiiller beşerî düzeyde bir adalet ya da ahlâka konu olamazlar.[18] İlâhî fiilin kötülük ya da zulüm şeklinde gerçekleşmesi O'nu zâlim yapmaz; zira Allah'a nisbetle şer, bir değer taşımaz. Çünkü zulüm bir başkasının mülküne tecâvüz etme ihtimali olan kimse hakkında düşünülebilir, Allah için bu mümkün değildir.[19] Eş'arî âyetlerden hareketle Allah'ın ahlâkî norm ve ilkelere bağlı olmayışını ispata çalışır. Buna göre iyi ve kötü Allah'ın istediğidir; olgular dünyasında olup biten her şey ilâhî dileme, kaza, kader ve yaratmanın bir eseridir.[20] Bu anlayışa göre iyilik ve kötülük gibi değerler fiilin zâtından ya da onunla kaim olan bir sıfattan doğmaz aksine vahyin gelişi ile şer'î hükümlerin fiillere taalluk etmesiyle hâsıl olur. Bu bakımdan bir fiile iyilik ya da kötülük niteliğini kazandıran husus şeriattır.[21]

Mâturîdîlere göre de zulüm ve sefeh çirkin, adl ve hikmet ise güzeldir. Allah'ın fiilleri adalet ve hikmete uygundur ancak bu sebeple başkalarına fayda sağlamaları gerekmez. Zira fiil bir konumda hikmet ve adalet; bir başka konumda ise sefeh ve cevr olabilir. İlâhî fiilin hikmetli oluşu, abes, zulüm ve kötülük özellikleri bulunmadığı anlamına gelir. Mâturîdî'ye göre *hikmet*, her şeyi doğru yapmak ve işleri aslî yerine koymak olduğundan adalet, inayet ve faziletin tümünü birden içerir. Allah mutlak kudret sahibi bir varlık olduğundan kendinden başka hiçbir kurala ve yasaya tâbi değildir. Böylece Mâturîdî bir yandan Mu'tezile'nin ilâhî fiillerin zorunluluğu

17 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 139-140.

18 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 50-51; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 287.

19 Gazzâlî, *İktisâd*, s. 153; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ* s. 91, 112.

20 Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Abbas Sabbâğ (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1994), s. 26, 78. Eş'arîlerde adalet ve zulmün Allah'a nisbeti için bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 86-89.

21 Bu hususun detaylı incelemesi için bk. Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), s. 186-187, 199-202.

ve aslah görüşüne, öte yandan da Eş'arîlerin ilâhî fiillerin imkânı ve teklîf-i mâ lâ yutâk görüşüne karşı çıkar. Buna göre ilâhî adalet kul için iyi olanı değil, bir fiili kendi değerinden dolayı yapmayı ve her şeyi yerli yerine koymayı ihtiva eder. Bu sebeple O'nun insandan gücünün üstünde bir şey istemesi hikmete uygun olmaz. Mâturîdî, aklın yanılma ihtimaline binaen adâlet ve zulüm ihtiva eden fiilleri belirlemede akıl kadar nasların da dikkate alınması gerektiğini belirtir.[22]

Ahlâkî değerlerin kaynağı ve nasıl bilineceği konusu da ilk dönemden itibaren ekollerin üzerinde fikir yürüttüğü başka bir husustur. Ahlâkın epistemolojik boyutu, kelâm literatüründe bilginin kaynaklarından olan aklın ve fonksiyonlarının ele alındığı yerde ve hüsün-kubuh tartışmaları bağlamında incelenir. Mu'tezile, fiillerdeki hükümler akla ya da nakle nispet edilse de bunların tamamının akıl yürütme ya da aklın zorunlu bilgisi ile tahakkuk ettiğini belirtir. Böylece teklîfî hükümlerin aklîliğini savunan Mu'tezile, Kur'ân ve sünnette emredilen ilkelerin iyi, yasaklananların ise kötü olduğunu kabul eder. Burada nakil, aklın verilerini destekleyici bir unsur olarak vardır ve ona sadece kendisiyle bilinen hükümler nispet edilir. Zira akılda Allah'ı, elçileri, şeriati ve ibadetleri bilmenin faydalı, aksinin ise zararlı olduğuna dair zorunlu bilgiler vardır.[23] Ancak onlar aklın bilme gücü olmayan şer'î meselelerin bulunduğunu kabul etseler de bunların bile akılla bilinen yönleri olduğunu söylerler.[24] Şüphesiz Mu'tezile'nin ahlâkî hükümleri emir ve nehiyle açıklamayı yeterli bulması, onların genel tavrının mantıkî bir neticesidir, zira esas meselelerinin gayr-ı müslimlere dini anlatmak ve ilâhî ilkelerin "makul" olduğunu göstermek olması, onların niçin emir ve nehyi hüsün ve kubhun mercii olarak kabul edemeyeceklerini açıklar. Zira onlar şeriatı aklen temellendirirken, bu emirlerin akıl ile çeliştiğini iddia eden Berâhime'ye cevap verir. Böylece teklîfin mahiyetini ve ahlâkî hükümlerin kaynağını şeriatı kapsayan aklî bir ilişki olarak ortaya koyar.[25]

---

22 Mâturîdî'nin hikmet sahibi bir yaratıcıyı inkâr edenlere cevabı için bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 117-123; Mu'tezile'nin adalet ve hikmet görüşünün eleştirisi için ise bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 331-338. Ayrıca bk. Nesefî, *Temhîdü'l-evâil li kavâidi't-Tevhîd*, thk. Muhammed Cevherî (Kahire: Dâru't-Tıbâa, 1986), s. 314-318, 339-351.

23 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 18, 101; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 204.

24 Kâdî bu hususu *el-menzile beyne'l-menzileteyn* meselesinde dile getirir. Buna göre *mürtekib-i kebire*nin ahiretteki durumunun ne olacağı ancak şeriatın bildirmesiyle tam olarak bilinebilir. bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 223-224.

25 Tahsin Görgün, "Hüsün Kubuh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5 (2001), s. 77.

Mu'tezile fiilin iyi ya da kötü olması için meydana geliş yönlerinin (*vücûh*) bilinmesi gerektiğini söyleyerek fiil-sorumluluk ilişkisinde belli oranda izâfîliği kabul eder. Böylece ahlâkî hükümler dış dünyada oluşların meydana gelmesine bağlı olarak gerçekleşir. Bu durumda ilâhî fiiller ile irtibatlı olan; *iyi, kötü, zorunlu, fayda, zarar, lütuf, ivaz, elem* vb. kavramların dış dünyadaki nesnelliğini belirlemek gerekir. Böylece varlık düşüncesinin sorunlarına cevap arama şeklinde beliren ahlâk problemi, değerlerin kaynağı, mahiyeti, göreceliliği ya da evrenselliği gibi alanlarda tartışmaya açılır. Onlar prensipte hüsün ve kubuh makul olsa da fiilin; yalan, zulüm, küfrân-ı nimet, teklîf-i mâ lâ yutâk, kabîhi irade etme, cehalet, abes vb. yönlerini bilmek için vahye ihtiyaç duyulduğunu kabul ederler. Emir ve nehiyler fiillerdeki iyilik ve kötülük vasfını ortaya koysalar da ahlâkî hüküm, fiilin meydana geliş yönünü bilmeye bağlıdır. Zira iyilik ve kötülük eşyanın zatında emir ve yasaklardan önce ve nesnel biçimde bulunur. Bu sebeple vahyin içeriğini oluşturan emir ve nehiyler fiili iyi ya da kötü kılmaz, nesne ve fiillerdeki vasıfları bildirir.[26]

Mu'tezile vahyi teklifîn kaynağı; aklı ise teklîfin esası olarak görmüş; aralarında belirgin bir fark gözetmemiştir. Buna göre vahyin içeriğini belirleyen emir ve nehiyler ancak akıl sahibi varlıklar için teklîfe sebebiyet verebilir. Bu denklemde vahyin işlevsel hale gelmesi akılda mevcut zorunlu bilgilerin faaliyetine bağlıdır. Bunlardan vahiy; koşullu, tarihî durum ve ilişkilere bağlıdır. Aklın doğuştan getirdiği bilgiler ise tarih üstü, tüm zaman ve koşullarda geçerlidir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbâr, ahlâkî bilginin kaynağını aklın kategorilerine dayandırır ve vahyin içerdiği ahlâkî önermelerin, aklın ilkeleriyle birleştiği takdirde değer ve anlam ifade edeceğini söyler. Önemli olan vahiy ve akıl arasındaki bütünlüğün kurulmasıdır.[27]

Eş'arîler ise iyi, kötü ve zorunlu gibi hükümlerin kaynağını vahye/nakle dayandırırlar ve aklın bu hususta belirleyici olmadığını söylerler. Buna göre kendinde değersiz olan fiillerin iyilik ya da kötülüğü şeriat tarafından belirlenir. Aklın nesne ve olaylar hakkındaki objektif yargıları değil; Şâri'in övdüğü ya da yerdiği fiiller bir hüküm ifade eder. Akıl için tek başına eşya ve fiillerdeki güzel ve çirkin oluşu belirleme imkânı olmadığı gibi, onun bir şeyi

26 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 18-19, 61, 64-65.

27 Mu'tezile'de Ahlâk probleminin ortaya çıkışı ve temellendirilmesi hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Aslan, *Kadı Abdülcebbar'ın Kelâm Yöntemi*, s. 246-316.

yasaklama, serbest bırakma ve belirleme yetkisi de yoktur. Zira çoğu zaman akıl iyi ve kötü hakkında bir yargıya varırken ihtilaf edebilir; bilgi düzeyinde ve bireysel yapılarda mevcut farklılıklardan dolayı birinin iyi dediğine diğeri kötü diyebilir. Bununla birlikte Eş'arîler aklın bir bilgi kaynağı olduğunu kabul ederler ancak sorumluluk gerektiren işlerde dine tabî olduğunu, tek başına hüküm veremeyeceğini belirtirler. Bunun dışında akıl ilmin güzel, cehaletin kötü olması gibi kemal ya da eksik bir sıfatı kavrayabilir.[28]

Mâturîdiler ise hüsün ve kubhun hem aklî hem de naklî açıdan bilinme imkânına sahip olduğu görüşündedirler. Akıl eşya ve fiillerdeki iyi ve kötüyü kavrama yeteneğine sahiptir; nimet verene şükretmenin, doğruluğun ve adaletin güzel olduğunu, zulmün ve yalanın çirkinliğini, fiillerin amaçları bakımından güzel ya da çirkinliğini tespit edebilir. Bununla birlikte akıl dinî bakımdan iyi ve kötüyü zorunlu ve haram kılamaz. Akıl bilgi üretmek için bir araçtır, ahlâkî hükümlerin anlaşılmasını sağlar. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi nakil, aklın güzel ve çirkin gördüğünü zorunlu olarak teyid eden bir araç değildir.[29]

İnsan Fiillerinin Değeri ve Ahlâk

Tüm kelâm ekolleri insanın sorumlu bir varlık olduğunu ve bunu yerine getirmesi için ona belirli oranda kudret verildiğini kabul eder. Zira ahlâkî açıdan değer ifade eden fiil, ancak güç yetirme kapasitesi (*istitâat*) bulunan kimseden meydana gelebilir. Bu doğrultuda insanın zorunluluk ya da sorumluluk altında gerçekleştirdiği fiilleri ayırt etmek şeriatı gerekçelendirmek bakımından önem taşır. Bu bakımdan ilk tartışma konuları olan; kader ve insan özgürlüğü, iman-amel ilişkisi, mürtekib-i kebîre meselesi ve buna yönelik çözümler, insan özgürlüğünü ve ahlâkî sorumluluğu temellendirmeye yöneliktir.[30] Kelâm açısından varlıkların oluşumu yaratmadan ibarettir; bu ilişkiye anlam ve değerini veren ise *teklîf* kavramıdır. Kelâm

28 Cüveynî, *İrşâd*, s. 229-232; Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 97.

29 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 169-172.

30 Meselâ ilk kaynaklardan olan Hasan-ı Basrî'nin kader risâlesinin temel düşüncesi insanın fiillerinde *mecbûr* değil *muhtâr* olduğunu ispatlamaktır. bk. Hasan-ı Basrî, *Risâle fi'l-kader*, (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde) thk. Muhammed Ammâra, (Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971), s. 109-122. İmamı Azam'ın risalelerinde de kader konusuna önemli yer verilmiştir. Bkz. Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, trc. Mustafa Öz, (*İmamı Azamın Beş Eseri* içinde) (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992). *İllet* kavramı etrafındaki ilk tartışmaların insan fiilleri alanında olması da bu görüşü destekleyici mahiyettedir. Bkz. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 389-391.

ekolleri teklîfin Allah'a zorunlu olmadığı ve insan için faydalı olması sebebiyle iyilik ve lütuf olarak düşünülmesi gerektiği görüşündedir.[31] İnsana sorumluluk kadar özgürlük de yükleyen bu ilişki onda bilgi, irade ve kudret sıfatlarının varlığını gerektirir. Zira bir fiilin iyilik yahut kötülüğü, fâilinin bundan fayda ya da zarar elde etmesi ve ahirette övgüyü ya da yergiyi haketmesi bu niteliklerin fiil sürecine katılımına bağlıdır.

Mu'tezile *teklîfi* "Fayda sağlamak yahut zararı gidermek amacıyla kendisinde zorluk bulunan bir fiili yapması veya terketmesi için bir başkasına bildirmek" şeklinde tanımlar. Buna göre teklifin meşakkat ve bildirme (*i'lâm*) şeklinde iki yönü olmalıdır. Meşakkat, yükümlü olmanın tabiatında vardır; bildirme ise fiil ve terki birbirinden ayırmak için nasla ya da zarurî yoldan haberdar edilmeyi gerektirir. İyi ve kötünün aklîliği de temelde sorumluluğa konu olan bu hususların insan aklı tarafından bilinmesine bağlıdır. Mu'tezile bir lütuf olarak gördüğü teklifin sıhhati için fâilin ahlâkî değer ifade eden fiili bilmesi yanında kudrete ve onu işleyecek vasıtalara sahip olmasını da şart görür. Zira bu unsurlar olmadan yapılan teklif, teklîf-i mâ lâ yutâktır ve caiz değildir.[32] Eş'arîler ilâhî fiillerin hikmetli ve adaletli olduğunu kabul etseler de bunda mükelleflerin maslahatını arama yönünde hikmet bulunmasını doğru bulmazlar.[33] Mâturîdî ise ilâhî hikmetin bir gereği olarak Allah'ın insanı yararlı bir şeyden ve kendisini tanıma yollarından uzak tutmasının mümkün olmadığını belirtir. Cenâb-ı Hakk'ın mükellefleri kendi birliğine ve hikmetine delâlet eden bu âleme vakıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemez.[34]

Mu'tezile insan özgürlüğünü temellendirmek adına fiilden önce fâilde kudretin varlığını kabul etmiş; insanı muhdis ve fâil olarak nitelemekte bir mahzur görmemiştir. Onlara göre Allah dışında fâil kabul etmeyen cebr fikri, iyilik ve kötülüğün kula nisbetine engel olan ahlâkî bir determinizmi gerektirir. Zira Cebriyye insanın güç (*istitâat*) sahibi olarak nitelenemeyeceğini, fiillerinde tam bir zorunluluk altında olduğunu ve ihtiyarî fiillerin ağacın meyve vermesi ve güneşin doğup batmasından farksız olmadığını savunmaktaydı.[35] Bu sebeple Mu'tezile fiil süreci üzerinde dikkatle durur

31 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 338-339; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 149.

32 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 367-372; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 350-352.

33 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 94-97, 140.

34 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 170, 338-339; 399-403.

35 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, (yy: yy, 1948), s. 128; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, th. Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire: Dâru'l-Marife, 1961), I, 87.

ve bu süreci, insan özgürlüğüne zarar vermeyecek biçimde kurmaya çalışır. Bu doğrultuda fiilin unsurları olan bilgi, irade ve kudret dışında; *tab', mahal, devâî ve savârıf, hâtır, kasd, garaz, şehvet* vb. terimler etrafında fiilin insan bedeni ve psikolojisi ile irtibatı üzerinde durulur. Buna göre ahlâkî değerini zihnî yargılardan alan davranış, onu harekete geçiren, yönünü tayin eden ve oluşumunu sağlayan bir dizi psikoloijk etken sayesinde gerçekleşir. Kulun bununla dünyevî ve uhrevî bir sonucu (fayda-zarar) haketmesi (*istihkâk*) bu unsurların sistematik bir şekilde işlemesiyle mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr, teklîfî fiillerin fâilin kasıd ve güdülerine (*devâî*) göre gerçekleştiğini, insan istemeyip vazgeçtiğinde (*sârıf*) ise meydana gelmediğini söyler. Kulların şer'î konularla yükümlü tutulması için kişide güdülerin varlığı zorunludur. Böylece akıl sahibi bir kimse akıl yürütmeyi terkettiğinde oluşacak korkuyu, onu akıl yürütmeye sevkeden yolu ve elde edeceği bilgileri bu güdü ya da onun yerine geçen hâtır sayesinde bilir.[36]

Mu'tezile'nin insan özgürlüğü düşüncesi, onları bedenin fiile tesirini vurgulayan bir insan tanımına götürmüştür. Onlar Hint dinleriyle yaptıkları fikrî mücadelelerde, insanın mahiyeti, unsurları, bütünlüğü ve ölüm sonrası durumu üzerinde kafa yordular. Kelâmcıların çoğu insanın ruh ve bedenden oluştuğunu kabul etseler de bu ilişkide bedenin daha etkin olduğunu vurguladılar. Çünkü müslümanlar arasında ruhun cisim olduğu fikri, araz veya soyut cevher olduğundan daha önce ve ağırlıklı olarak kabul edilir.[37] İslâm felsefesinde nefs, cisim olmayan müstakil bir cevher olduğundan zâtı gereği bedene ihtiyacı duymaz; beden yok olduğunda nefsin yok olması gerekmez.[38] Böylece filozoflar insan anlayışında bedenden bağımsız cismânî olmayan soyut bir unsuru kabul ederken; kelâmcılar beden unsuruna ağırlık verdiler. Özellikle Mu'tezile âlimleri, insanın ne olduğu sorusunun cevabında daima görünen unsurlara işaret ederek, insanın fiillere yönelik ahlâkî sorumluluğunun zayıflayacağı endişesiyle felsefî nefs anlayışını eleştirdiler. Buna göre davranışta bulunan varlık, karşımızda gördüğümüz unsurdur. Biz onu fiil işlerken görürüz ve bu fiilleri dünyevî ve uhrevî sorumluluklarıyla ona atfederiz. İnsanın görülen varlık olduğunun reddi ya da davranışların farklı bir varlıkla ilintili olduğunun ifade edilmesi durumunda fiilin insanla bağının kurulması da zayıflar. Mu'tezile ruh ve

36 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 187; *el-Muğnî*, XI, 389.

37 Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 189-191; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), s. 41-43.

38 Filozofların nefs anlayışı hakkında bk. Ömer Türker, "Nefis", *DİA*, XXXII, 529-531.

nefsi birbirinden ayırmayıp, ruhu latif bir cisim olarak tanımladı ve insanın görülen bünyeden (*el-bünyetü'l-mahsûs*) oluştuğunu savundu. Ancak Nazzâm gibi idrak vb. fiillerin ruhun güçleri olduğunu, organların ise buna aracılık yaptığını söyleyenler de vardır. Eş'arî de kelâmcıların ve filozofların tanımını eleştirirken en doğru tanımın dilbilimciler tarafından yapıldığını söyler. Buna göre insan denince görünen şekliyle birtakım organlardan oluşmuş beden kastedilir.[39] O, fiillerin sebebini ruh olarak gören anlayışı reddetmiş; hayat, güç ve fiil niteliklerinin bedene ait olduğunu kabul etmiştir. Mâturîdîler de bedenden bağımsız ruh anlayışını benimsemezler.[40]

İnsan davranışları hususunda geliştirdikleri kapsamlı teori düşünüldüğünde, ahlâk konusu üzerinde sistemli bir şekilde duran ve bunu teolojinin merkezine ilk yerleştirenin Mu'tezile kelâmcıları olduğu söylenebilir. Kader tartışmalarında insan özgürlüğünü vurgulayan ve bu maksatla fiilleri çeşitli tasniflere tâbi tutanlar da onlardır. Bu sebeple fiilleri zât üzerine zâid olan ve zât üzerine zâid olmayan şeklinde ikiye ayıran Mu'tezile, *zâid* kavramı ile kişiyi fiilini haketmeye götüren değer yüklü ahlâkî fiili kasteder. Fiillerin, kudret mahallinde gerçekleşen (*mübâşir*), sebep vasıtasıyla mahalli dışında meydana gelen (*mütevellid*); özgür irâdeye bağlı olan (*ihtiyârî*), tercih hakkı olmadan zorunlu olarak vukû bulan (*ıztırârî*); kalpte meydana gelen (*ef'âl-i kulûb*), organlar aracılığıyla gerçekleşen (*ef'âl-i cevârih*) şeklinde tasnif edilmeleri de esasında bir ahlâk problemi olan özgürlük ve sorumluluk meselesinin çözümüne yöneliktir.[41] Zira bahsi geçen bu kavramlar, fayda ya da zarar elde etme imkânı olan davranışın, fâile nispetini tayine çalışır. Mu'tezile'nin fiil teorisi esasında ahlâkın sübutu için fâili belirginleştirmeyi hedefler; cebr ve kesbi ise fâilin/mükellefin belirsizleştiği hâller olarak görür. Bu durumda cebr fikri, mutlak fâil olarak Allah'ı vurgulayıp beşerî faaliyeti etkisiz hâle getirirken, kesb teorisinde ise fâillerin etkinlik alanları kaybolmakta, insanın fiil ile ilişkisi mahal olmanın ötesine geçmemektedir.

Mu'tezile'ye göre fiil, kudret sahibi kimsenin yaptığı bir eylemdir. Bu sebeple, iyi veya kötü olmakla nitelenen ahlâkî davranışlar ancak kudret sahibi insanın irâdesi doğrultusunda gerçekleşir. İrâde dışı gerçekleşen; uyuma, yanılma (sehv) vb. bilinçsiz fiiller, çocukların davranışları ve zor-

39 Eş'arî, *Makâlât*, 331, 339-400; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 215-218.

40 Bu hususta detaylı bilgi için bk. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 217-218.

41 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 7, 81-83; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 248-250.

lanma (*ilcâ'*) gibi faaliyetler iyi ya da kötü olarak nitelenemez.[42] Bunun gibi Mu'tezile tabiatın fiilini tahlil ederek, onun ahlâkî bir hedefinin olmadığına işaret eder. Şayet fiil, gerçekleştiği mahal ile bağlantılı olsaydı, tüm fiillerde durum aynı olacağından, fâillerin davranışları birbirinden ayrılamazdı. Bunun gibi fiil, mahallin tabiatı ile gerçekleşseydi; fiilin fâilin kasdıyla ya da bütünüyle irtibatlı olamaz ve fiil bir değer ifade etmezdi. Bu durumda; kasteden, istemeyen, kınanan, övülen, emredilen ve nehyedilen de mahal olur; böylece insan yaptığı kötülüklerden dolayı kınanmaz, iyiliklerden dolayı da övülmezdi. Câhız'ın, insan doğasının (*tab'*) fiile etkisi konusundaki açıklamaları sebebiyle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile tarafından eleştirilmesi de bu sebepledir.[43] O, insanın irade dışında fiili bulunmadığını söylemekte ve "içgüdü (*garîze*)" adını verdiği iç faktörlerin sürece etkisinden sözetmektedir. Bu iddia, Mu'tezile'nin fiilden önce mevcut ve müstakil olduğunu belirttiği kudret sıfatını Allah tarafından insanda yaratılan tabiî özelliklere bağlamakta böylece özgürlüğe dayanan teoriye zarar vermektedir. Oysa Câhız, insanın fiil hususunda mutlak manada özgür olmadığını belirtmek istemiş, fiile tesir eden psikolojik ve fizyolojik âmilleri tespite çalışmıştır. Câhız'ın tab' görüşü erken dönemde insan davranışını çok yönlü tahlil eden önemli bir teoridir ve birçok açıdan olduğu gibi ahlâk açısından değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr ahlâk olgusunu insanı diğer canlılardan ayıran en önemli fark olarak görür. İnsan irade sahibi olması hasebiyle davranışlarını bilinç düzeyinde ve ahlâkî değerlere uygun biçimde gerçekleştirir. Tabiî fiilde ise böyle bir durum yoktur; bu fiil tek yönlüdür ve zorunluluk altında gerçekleşir. Bu sebeple o, irâde sahibi canlıların sorumluluk doğuran fiillerini tahlil için insan bedeninde fiilin çıkış noktası olarak gördüğü güdüler (*devâî*) üzerinde ciddiyetle durur. Ona göre insan fiili, tıpkı cisimlerde bulunan arazlar gibi hareketlerden oluşsa da bu ikisi (tabiî ve iradî) arasında önemli farklar vardır. O, bu farkı insan fiilleri açısından kasıt ve güdü (*dâî*) kavramları etrafında ele alır. Buna göre fiilin ortaya çıkışında kalbin fiillerinden olan güdüler etkilidir. Birer kevn olmak bakımından fiiller arasında fark yoksa da insan fiilleri güdülerin tetiklediği süreçte irade ile ortaya çıktığından iyi ve kötü olarak nitelenir.[44]

42 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I 11, 19.

43 Eş'arî, *Makâlât*, s. 131; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 316. Câhız'ın insan tabiatı hakkındaki görüşleri için bk. *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1969), I, s.169, 202-203..

44 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer Azmi (Kahire: yy., ty.), s. 52-53.

Mu'tezile'nin temel ilgisi ahlâkîdir; bu sebeple özgürlük ve sorumluluğu ispat için değer ifade eden tüm fiiller kula nispet edilir. İnsan iyiliğe yönelen ve kötülükten kaçınan bir özellikte yaratılmıştır. Bu sebeple bir davranış ya iyidir, ya iyiliğe götürür ya da kötülükten alıkoyar; bunun gibi ya kötüdür, ya kötülüğe götürür ya da iyiliğe engel olur. Davranışın iyilik cihetinde kullanımı insana fayda, kötülük yönünde kullanımı ise zarar verir. İnsan yaratılışı gereği, dünyevî ya da uhrevî fayda bulunan şeye yönelme, zararlı olandan kaçınma güdüsüne sahiptir. Her davranış temelde güdüler ile bağlantılı olduğuna göre, fayda ve zarar veren işler de bunlarla ilgilidir. İnsan bir şeyde fayda olduğunu bildiğinde, güdüleri onu bu fiile sevkeder; zarar olduğunu bildiğinde ise ondan kaçınır. Fâilin bilincine bağlı; bilme, inanma ve zannetme hallerine göre çalışan güdüler, insanı biyolojik ihtiyaçlarını gidermesi için belli fiillere sevkeder. Meselâ açlık güdüsü insanı yemeye, susuzluk güdüsü su içmeye, güvenlik güdüsü tedbir almaya, şehvet güdüsü cinsel ihtiyaçları gidermeye, haber alma ya da haber verme güdüsü ise bilgiye ve öğrenmeye sevkeder. Ancak güdülerin sevkettiği fiilin gerçekleştirilmesi aklın bunlar üzerindeki otoritesine bağlıdır ve ahlâkın devreye girdiği yer de burasıdır. Kişi güdülerin yönlendirdiği fiili yerine getirip getiremeyeceğine aklını kullanarak karar verir. Bu sebeple her açlık hissettiğinde yemek yemez ve sırf bu dürtüyü gidermek için yanlış yollara girmez. Bunun gibi güvenlik ihtiyacını gidermek için uygun şartların oluşmasını bekler, aklın onayladığı tercihlerde bulunur. Şehvet de böyledir, kişi bu ihtiyacı gidermek için aklın ve dinin gösterdiği ilkelere uyması gerektiğinin farkındadır. Güdüler kişiyi sadece ahlâkî ve sorumluluk gereken davranışlara değil, organizmanın devamını sağlayan ancak bir değer ifade etmeyen nötr ve zorunlu fiillere de sevkeder. Bu durumda davranış irade sıfatını aşarak doğrudan kudret ile meydana gelir.[45]

Ehl-i sünnetin fiil teorisinde yer verdiği; *azm-i musammam, istitâat, irâde, hâtır, kudret* vb. kavramlar da ahlâk ve psikoloji açısından incelenmeyi gerektirir. Zira bu mezhebin de temel gayesi tenzih ilkesini ihlâl etmeksizin, fiilin ahlâkî sorumluluk doğuran mantıkî gerekçesini izah etmektir. Bu ise esasında özgürlük tanımıyla ilgilidir ve kelâm düşüncesindeki izdüşümünü cüzî ve küllî irâdeler arasındaki ilişkide aramak gerekir. Her iki ekol Mu'tezile'nin aksine istitâatin kulda fiilden önce bulunmasını

45 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s.381.

reddeder. İnsan davranışı başlangıç itibarıyla mevcut şartlar (*sıhhatü'l-âlât ve selâmetü'l-esbâb*) altında gerçekleşen bir tür yönelimden (*azm*) ibarettir. Bu süreç kulda hâdis iradenin yaratılması ve ilâhî iradenin bu azmin sonucunu olumlu (*tevfîk*) ya da olumsuz (*hızlân*) yönde tasdik etmesi ile meydana gelir. Eş'arîler bu hususta ilâhî kudreti vurgulamak adına fâili, davranışın mahalli haline getirirken; Mâturîdîler cüzî kudretin fiile etkisini belirginleştirmeye çalışırlar.[46]

Sonuç

Kelâm düşüncesinde, İslâm felsefesinde ya da tasavvufta olduğu gibi nefs teorisi etrafında örgülenen pratik bir ahlâk anlayışı bulunmaz. Ancak bu tespit kelâmın ahlâk görüşü olmadığı şeklinde düşünülmemelidir. Zira bu disiplinin erken dönemden itibaren ele aldığı; iman-amel ilişkisi, büyük günah meselesi, kader ve insan özgürlüğü, insanın mahiyeti, fiillerin tasnifi, tab' eleştirisi vb. konular, ahlâk düşüncesinin önemli sorunları olan insan özgürlüğü ve sorumluluğu konularını izah etmeye çalışan tartışmalardır. Ancak kelâmın varlık, bilgi ve değerle ilgili konuları teorik ve kavramsal bir düzeyde tartışması, zamanla nazarî bir disipline dönüşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda itikadî ekollerin Allah anlayışındaki farklılıklar, ilâhî fiilin niteliği hakkında ta'dil-tecvîr ve aslah, iyilik ve kötülüğün kaynağı ve bilinme yolları hakkında ise hüsün-kubuh tartışmalarını gündeme taşımıştır. Mu'tezile adalet ilkesi gereği ilâhî fiilin iyi ve zorunlu, dolayısıyla da ahlâkî olduğunu benimsemiş, Ehl-i sünnet ilâhî fiile zorunluluk yüklenmesine karşı çıkarken Matûrîdîler ise hikmet vasfını ilâhî fiilin gereği görmüşlerdir. Hüsün-kubuh meselesinde ise Mu'tezile eşyada aklî ve objektif değerlerin varlığını savunurken Eş'arîler iyilik ve kötülüğün naklî ve sübjektif olduğunu Mâturîdîler ise iyi ve kötüyü tespit etme yeteneği olan aklın dinî ve ahlâkî konuda şeriata tâbi olduğunu belirtmiştir.

Kelâmcılar fiil teorisinde sorumluluk anlayışlarının gereği olarak filozofların ve mutasavvıfların aksine –bazı istisnalar dışında- bedenin fiile etkisini vurgulayan bir yaklaşım sergilediler. Mu'tezile tefvîz teorisinde

46 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 72-73; 178-179; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 93-94; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 389-395, 398-402; Nesefî, *Temhîd*, s. 257-274.

cebrin yol açtığı ahlâkî sorunlara karşı çıkmış; Ehl-i sünnet ise kesb etrafında cüzî iradenin küllî iradeyle ilişkisini tespite çalışmıştır. Her iki ekolde bu doğrultuda ortaya atılan görüşler ve icat edilen kavramlar, fiilin meydana gelişinin iç şartlarına değinmesi, iç otorite kavramını vurgulaması, fâil ve fiil arasında sağlıklı bir nedensel ilişki kurmayı amaçlaması bakımından önemli olup ahlâk ve psikoloji açısından incelenmeyi haketmektedir. Özellikle Kâdî Abdülcebbar'ın fiil teorisinde merkezî bir yer verdiği *güdü* kavramı, davranışın insan bedenindeki kaynağına işaret etmesi ve buradan hareketle fiilin oluşumunu izah etmesi sebebiyle üzerinde durmayı gerektirir. Bunun gibi Nazzâm'ın erken bir dönemde savunduğu ruh anlayışı ile Câhız'ın insan doğası hakkındaki incelemeleri, kelâm ahlâk düşüncesinin aydınlatılmasına katkıda bulunacaktır.

Kelâm ilminin şimdiye dek işaret edilen bölümlerinin yanı sıra hicri 3. yüzyıldan sonra kelâmcıların ilâhî isimleri tanıtmak için yazdığı esmâ-i hüsnâ şerhleri de kelâmcıların ahlâka dair tefekkürünün bir parçası olması bakımından önemlidir. Zira bu doğrultuda yazılan eserler, ilâhî isimlerin anlamını izah etmenin yanında onların insana bakan yönüne de işaret etmektedir. Nitekim Gazzâlî esmâ-i hüsnâ şerhini "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanınız" hadisini açıklamak için yazdığını söylemekte ve böylece ilâhî isimlerin izahına dayalı geleneğin pratik ahlâk açısından önemine dikkat çekmektedir.[47] Bu türden eserler "kulun ilâhî isimden nasibi" kısmıyla bitirilmekte ve bu isimleri bilen kimsenin yapması gereken davranışlar sıralanmaktadır.

Kelâm geleneğinde felsefe ve tasavvufta olduğu gibi *nefs* kavramı etrafında örülen müstakil bir ahlâk teorisinden bahsedilemez. Nitekim sonraları kelâmın temel meseleleri üzerinde eser yazan müelliflerin, ahlâka dair çalışmalarında felsefî çizgiyi takip ettikleri görülür.[48] Şüphesiz bunun sebepleri arasında, kelâmın tamamıyla nazarî bir disiplin olarak tasarlanması ve imamet gibi sırf Şia akide meselesi olarak gördüğü için kelâma dâhil edilen meseleler istisna edilirse kelâmda amelî meselelerin ele alınmaması

47 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâi'llâhi'l-hüsnâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), s. 26-27.

48 Bu türden eserler için bk. İbn Hazın, *el-Ahlâk ve siyeru müdâvâti'n-nüfus*, thk. Tâhir Ahmed Mekkî (Kahire, 1992); Râgıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa* (Beyrut, 1980); Gazzâlî, *Mîzânu'l-amel* (Dımaşk: Dârü'l-Hikme, 1986); Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Kahire 1939; Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhü kuvâhumâ;* yay. Muhammed Sagir Hasan Ma'sumî (İslâmabad: Ma'hadü'l-Ebhasi'l-İslâmiyye, 1968); Kirmânî, *Şerh-i Ahlâkı Adudiyye*, Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, [y.y.]:Yazma [t.y.] 34 vr.

ve bu meselelerin bilhassa mütekaddimûn döneminde fıkıh ve tasavvufa havale edilmesi sayılabilir. Bununla birlikte baştan beri çeşitli bağlamlarda vurguladığımız üzere kelâmcılar, fiillere ve şeylere yüklem yapılan iyi ve kötünün kaynağını ve ne anlama geldiğini tartıştıkları ve bu meselelerde teoriler geliştirdikleri gibi insanın ihtiyârî fiillerinin de nasıl bir ilişkiler silsilesinin neticesi olduğuna ilişkin dikkate değer teoriler geliştirmişlerdir. Kelâmda eksik olan şey, kelâmcıların tamamıyla kendi alanlarının dışında gördükleri erdemler tablosu ve erdemlere ilişkin açıklamalardır. Kelâmın tarihî süreçte Kur'ân'da açıkça ortaya konan iman-ahlâk ilişkisini gereği gibi kuramadığı iddialarını da bu bağlamda yeniden değerlendirmek gerekir.[49]

Kaynakça

Aslan, İbrahim, *Kadı Abdülcebbâr'ın Kelâm Yöntemi,* (Doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, yy: yy, 1948.

Bâkıllânî, Ebu Bekr Muhammed, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil,* thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1986.

Cüveynî, İmâmü'l-haremeyn Ebu'l-Meâlî, *Kitâbü'l-*İrşâd ilâ kavâtıi'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad, thk. Esad Temîm, Beyrut : Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985.

Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber,* trc. Mustafa Öz, (*İmamı Azam'ın Beş Eseri* içinde) İFAV Yayınları: İstanbul 1992.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-Lüma'*fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida', thk. Hamude Gurâbe, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbii'l-Emîriyye, 1975.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an usûli'd-diyâne,* th. Abbas Sabbâğ, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1994.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* tsh. Helmuth Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Evkuran, Mehmet, *Ahlâk-Hakikat ve Kimlik; İslâm Kelâmında Ahlâk Problemi,* Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

49 Bu türden iddialar için bk. İlhami Güler, *İman-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), s. 20-22; Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* s. 15; Mehmet Evkuran, *Ahlâk-Hakikat ve Kimlik; İslâm Kelâmında Ahlâk Problemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013),s. 238.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mîzânu'l-amel,* Dımaşk: Dârü'l-Hikme, 1986.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd: İtikadda Orta Yol,* nşr. ve trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâi'llâhi'l-hüsnâ,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâü ulûmi'd-dîn,* Kahire: yy., 1939.

Görgün, Tahsin, "Hüsün Kubuh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 5 (2001), s. 59-108.

Güler, İlhami, *İman-Ahlâk İlişkisi,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Hasan-ı Basrî, *Risâle fi'l-kader,* (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde) thk. Muhammed Ammâra, Kahire : Dâru'l-Hilâl, 1971.

Hourani, Albert, *Islamic Rationalism, The Ethic of Abd al-Jabbar,* London: Oxford University, 1971.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed, *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî,* thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Ahlâk ve siyeru müdâvâti'n-nüfus,* thk. Tâhir Ahmed Mekkî, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1992.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi'l-adli ve't-tevhîd,* thk. İbrahim Medkûr ve dğr., Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf,* thk. Ömer Azmi, Kahire: yy., ty.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn,* (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd* içinde) nşr. Muhammed Amâra, Kahire: Dâru'l-Hilâl 1971.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse,* çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Kirmânî, *Şerh-i Ahlâkı Adudiyye,* Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, [y.y.]:Yazma [t.y.].

Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri,* İstanbul: Litera Yayınları, 2004.

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd,* trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Temhîdü'l-evâil li kavâidi't-Tevhîd,* thk. Muhammed Cevherî, Kahire: Dâru't-Tıbâa, 1986.

Râgıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.

Râzî, Fahreddin, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhü kuvâhumâ*, yay. Muhammed Sagîr Hasan Ma'sûmî, İslâmâbâd: Ma'hadü'l-Ebhasi'l-İslâmiyye, 1968.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, th. Muhammed Seyyid Kîlânî, Kahire: Dâru'l-Marife, 1961.

Türker, Ömer "Nefis", *DİA*, XXXII, 529-531.

Yar, Erkan, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından *Et-Tıbbü'r-Rûhânî* Geleneğinden Söz Edilebilir mi?

Cahid Şenel

İslâm felsefesinin ilk filozofu Kindî (ö. 252/866 [?]) ile birlikte ahlâk felsefesinin temel meseleleri "felsefî" düzlemde tartışılmaya ve bunun sonucu olarak da bu konuda eserler telif edilmeye başlanmıştır. Her ne kadar İslâm felsefesinin klasik döneminde yazıya aktarılan felsefe birikimi içinde ahlâk düşüncesinin önemli bir yere sahip olmadığı gözlense de bilhassa Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), ahlâkın bireysel tarafıyla ilgili olan "üzüntü" ve insanı yoran "boş hevesler (*hevâ*)" üzerinde çokça durmuşlar; davranış psikolojisinin yaklaşımlarının aksine "insan ruhunun" ahvâlini araştırmışlar, beden ile ruh arasındaki ilişki üzerinden insanı bir bütün olarak değerlendirerek, onun yetkinleşebilmesi için her ikisinin de sağlıklı olması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır.

Meşşâî çizgi söz konusu olduğunda, ahlâk alanında kaleme alınan İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzîbü'l-ahlâk*'ının, kendisinden sonra yazılan eserler göz önünde bulundurulduğunda, özellikle de Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâî*'si üzerinde belirleyici bir rol oynadığı görülür ve bu anlamda bir "*Tehzîb geleneği*"nin oluşmasından bahsedilebilir. Ancak biz burada Ebû Bekir er-Râzî'nin hacim ve muhteva açısından İslâm ahlâk felsefesinin ilk eseri kabul edebileceğimiz *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı eserinin, *Tehzîbü'l-ahlâk* benzeri bir etkiyi meydana getirip getirmediğini sorgulamayı amaçlıyoruz. Bu amacı gerçekleştirebilmek için önce, *et-tıbbü'r-rûhânî*nin bir terim olarak nasıl tanımlanıp kullanıldığı üzerinde duracağız; arkasından da aynı başlığı taşıyan eserin muhtevâsı, yazım tarzı olarak takipçileri ve tenkitçi-

lerinin konumu, mevcut ahlâk tasnifleri içerisinde nerede yer aldığı hususlarını inceleyerek, gelenek oluşturup oluşturmadığı hususunda bir sonuca varmaya çalışacağız.

Terim Olarak *et-Tıbbü'r-rûhânî*

Klasik dönemi muhtevî felsefî bir sözlük olmasından dolayı, tarihî açıdan öncelik-sonralık ilişkisini dikkate almaksızın, önce Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât*'ında yer verdiği *et-tıbbü'r-rûhânî* teriminin tanımıyla başlamak istiyoruz: *et-Ta'rîfât*'ta bu disiplin, "Kalbin mânevî hasarlarını (*âfet*), hastalıklarını, dertlerini (*edvâ*), sağlığını ve dengesini (*i'tidâl*) nasıl koruyacağıyla ve kalbin olgunlaşmasıyla ilgili bir ilimdir"[1] şeklinde tanımlanmaktadır. Burada bireyin maddî ve mânevî olarak stabil/normal hâle gelmesi ve bu halini koruması yönünde bir süreçten yani olgunlaşma aşamasından söz edildiği açıktır. Şüphesiz bu tanım, Arapların Galen'i (*Câlînûsü'l-Arab*) olarak anılan ve ismi Ortaçağ Batı felsefesine *Rhazes* şeklinde aktarılan Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-tıbbü'r-rûhânî* tanımıyla ilişkilidir. Zira Ebû Bekir er-Râzî, eserinin üç yerinde kavrama ışık tutacak ve çerçevesini çizecek ifadeler kullanmaktadır. Bu ifadelerden ilkini, eserinin henüz başında, kitabına bu ismi vermesinin sebebini açıklama amacıyla zikretmiştir. Orada emir Ebû Sâlih b. Mansûr b. İshak b. Ahmed b. Esed'in talebi üzerine, daha önce beden sağlığı ile ilgili olarak kaleme aldığı *Kitâbü'l-Mansûrî*'ye denk olacak bir eser yazmaya başladığını ve emirin ondan çalışmasının adını, "beden ve ruhu kapsayan ve genel için faydalı olan şeyleri içeren" anlamına gelen *et-Tıbbü'r-rûhânî* koymasını talep ettiğini belirtir.[2] İkincisini Platon'un görüşlerini aktaracağı bölüme "Şimdi biz, amacı nefsin ahlâkının ıslahı olan *et-tıbbü'r-rûhânî*den söz edeceğiz" diyerek başlarken kullanır.[3] Üçüncü olarak da Râzî, *et-tıbbü'r-rûhânî*'ye, "talep ettiğinden geri durmaması ve aşırıya da kaçmaması maksadıyla nefisleri,

1 Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, nşr. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2003), s. 214: *"Hüve'l-ilmü bi-kemâlâti'l-kulûbi ve âfâtihâ ve emrâzihâ ve edvâihâ ve bi-keyfiyyeti hıfzi sıhhatihâ ve i'tidâlihâ."*

2 Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, *Resâil felsefiyye* içinde, nşr. Paul Kraus (Kahire: Câmiatü Fuâd el-Evvel, 1939), s. 15.

3 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 20.

dengeli olma hususunda deliller ve aklî kanıtlarla ikna etmek (*el-iknâ' bi'l-hucec ve'l-berâhîn*)"[4] şeklinde tanımlarken yer vermektedir. Bu üç bağlamı birleştirdiğimizde, et-tıbbü'r-rûhânînin hem muhtevâsı hem de çerçevesi ortaya çıkmaktadır. Buna göre *et-tıbbü'r-rûhânî*, bedenin davranışları hususunda dengeyi koruyabilmek amacıyla ruh ve bedeni birlikte değerlendiren ve denge durumunu sağlayabilmek için ruhu aklî kanıtlarla ikna etmeyi hedefleyen felsefî/psikolojik bir disiplin olarak tanımlanabilir. Yani *et-tıbbü'r-rûhânî*, insanın ruh-beden birlikteliğinden yola çıkarak, psikolojik/ahlâkî davranış bozukluklarını tespit ve tedavi etmeyi ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Ancak bu ne tek başına insanın biyolojik yapısı ne de sadece psikolojisi ile ilgilidir. İnsanı bir bütün olarak telakki eden klasik evren tasavvurunun yansıması olarak Tanrı-âlem-insan arasında, kesintisiz bir sürekliliğin bulunduğu ve aralarındaki bu ilişkinin bütüncül bir evren tasavvuruna dayandığı açıktır. Ebû Bekir er-Râzî'nin de bu bütüncül tavrı benimsediği söylenebilir.

Bu anlamda İslâm dünyasında *et-tıbbü'r-rûhânî* kavramını ilk olarak kullanan ve bu adla müstakil bir eser kaleme alan kimsenin Ebû Bekir er-Râzî[5] olduğunu ve eserinde sıklıkla Platon ve Galen'e atıflarda bulunduğunu belirtmeliyiz. Burada Râzî'nin kaynak olarak Aristoteles çizgisinden daha çok Platon, Platoncu şârihler ve Galen'i kullanıyor olması özellikle İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ından ayrıldığı mühim noktalardan biridir. Râzî'nin bu çizgiden ayrıldığı ikinci önemli bir nokta ise Yunan düşüncesini eleştirel bir bakış açısıyla okumamış olmasıdır. Bu iki niteliği onu, kısmen önceki gelenekten ve büyük ölçüde de sonrasında ortaya çıkan ve geleneğe daha fazla etki eden İbn Miskeveyh'ten ayıran temel vasıflarıdır.

et-Tıbbü'r-rûhânî'nin amacı nefsin ahlâkının düzeltilmesidir. Dolayısıyla *et-Tıbbü'r-rûhânî* beden ve ruh sağlığını birlikte değerlendirerek, ruhsal problemlerin bedene olan tesirinin önüne geçmek amacıyla çözüm önerileri öne süren bir "ahlâk felsefesi" yorumudur. Şu halde ruh sağlığı tedavisi için manevî terbiye, hevayı dizginlemek ya da hevaya kapılmış

4 er-Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 29.

5 er-Râzî, *Ruh Sağlığı: et-Tıbbü'r-rûhânî*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), neşredenin girişi, s. 19. Bu düşünceye dair bk. er-Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, nşr. Mehdî Muhakkık (Tahran: Müessese-i Mütâlaât-i İslâmî, 1999), neşredenin girişi, s. 23.

olanlar için yapılması gerekenler ve hevaya kapılmanın bir neticesi olarak şuur kaybı yaşayanların ulaştığı sonucun muhtevasına işaret eden hususları barındırmaktadır.

Eserin Muhtevâsı ve Felsefî Sorunlar

Ahlâk felsefesinin en temel meselelerinden biri olan ahlâkın kaynağı hususunda, Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefesini rasyonel akla dayandırdığı, dinî referanslara yer vermediği ve ahlâkın kaynağını akıl olarak belirlediği görülmektedir. Eserinin bütünü göz önünde bulundurulduğunda *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin tamamında akıl ile hevânın mücadelesini anlatan Râzî'ye göre akıl, mutluluğa ulaştıran ve Allah'ın lütfu olan önemli bir araçtır. Hazza ve hazcılığa karşı çıkan filozofa göre, insanın stabil durumu mutluluk hâlidir. Bu durumun bozulması acı (*elem*), yeniden stabil duruma dönüşü ise haz (*lezzet*) olarak kabul edilir. Kısaca Râzî, ahlâkı akıl ile temellendirmiş, duygu ve tutkuları kontrol etmek ve yeri geldiğinde dizginlemek üzere aklın emrine vermiştir.

Burada şunu gözden kaçırmamak gerekir: Geniş bir çerçeveye sahip "İslâm düşünce geleneği" çatısının altında yer alan bir düşünür olarak Ebû Bekir er-Râzî'nin akla dayanan açıklamalarının nakil (kitap/sünnet) ile uyum gösterdiği yerler az değildir. Bu durum bize ancak, *dehriyyûn*dan olan filozofun özellikle de nübüvvete karşı tutumunu paranteze alarak yorum yapma imkânı tanır. Her ne kadar Râzî'nin Tanrı-evren tasavvuru gerek felsefî gerekse dinî açıdan eleştiri konusu yapılsa da, onun, yetiştiği düşünce geleneğinin tesiriyle, aslında İslâm dışı olmayan bir ahlâk teorisi ortaya koyduğunu söylemek gerekir. Fazlurrahman da, Râzî'nin eserinde ahlâkî [davranışsal] hastalıkları/bozuklukları detaylı bir şekilde tasvir ettiğini ve bunların insan davranışlarını nasıl etkilediğini "keskin bir idrakle" tartıştığını belirtir.[6] Böylece Râzî'nin nakle doğrudan atıf yapmadan, aklın sınırları içerisinde kalan keskin bir idrakle ve fakat nakle de muhalif olmayan bir teori ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Râzî eserine, aklın üstünlüğünü izah edip onu överek, akıl yokluğunda insa-

6 Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Adil Çiftçi-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Ankara Okulu, 1997), s. 124.

nın hayvan, çocuk ya da deli mesâbesinde olacağını ifade ederek başlar. Zira akıl hissî fiilleri kavramsallaştırmaktadır. Dolayısıyla filozofa göre aklın en büyük düşmanı hevadır ve heva aklın afetidir. Eserinin devamında, insanın aşırılıklarına dair sıraladığı tüm problemlerin temel sebebi "heva"dır. Dolayısıyla onun eserinde merkeze aldığı temel kavramın *hevâ* olduğunu belirtmek gerekir.[7] Öyle ki Râzî'ye göre hevânın engellenmesi ve kontrol altına alınması her görüşe, her akıl sahibi kişiye ve hatta her dine göre gereklidir.

Yirmi bölümden oluşan *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin ilk bölümü aklın üstünlüğüne ve övülmesine ayrılmıştır. Râzî, insan türünün olgun bir ferdinin mümeyyiz vasfının hiç şüphesiz akıl olduğunu düşünür. Canlı olma ortak paydasına sahip olduğumuz hayvanlarda akıl bulunmadığı gibi, kavramsallaştırma yapamadıkları için deli ya da çocukların da aklî melekeden yoksun olduklarını belirten Râzî, kavramsal düşünmenin aracı olarak aklı tayin eder ve onun karşısına hevâyı yerleştirir.

Eserin ikinci bölümünde akıl-beden ilişkisinin ortaya çıktığı temel kavram olan *irade* üzerinde duran Râzî, insanı hayvana üstün kılan özelliğin irade olduğunu, iradenin "bir fiili gerçekleştirmeden önce üzerinde düşünüp taşınmak" anlamına geldiğini açıklar. Zira insan, iradesiyle tabiatına gem vurabilme potansiyel gücüne sahip yegâne varlıktır. Çünkü tabiat, insanı, düşünmeksizin dünyevî hazlara tâbi olmaya çağırır. Şu halde faziletlerin en önemlisi hevânın bastırılmasıdır ve Eflâtun başta olmak üzere nefsin ölümsüzlüğünü savunan herkes hevâ ile mücadeleyi gerekli görmüştür. Râzî'ye göre insan için üstünlük nefsin isteklerine boyun eğmek ve onlara tâbi olmakta değil, aklı kullanmada ve onu ıslah etmededir. Bu bölümde en dikkat çekici nokta Râzî'nin hevânın engellenmesinin ve kontrol altına alınmasının, her akıl sahibi kişi, fraksiyon ve dine göre gerekli olduğunu savunarak aklın hevâ ile mücadelesini bir tür kendi düşüncesinin *summum bonum*u olarak tayin etmesidir.

Üçüncü Bölüm'de nefsin kötü vasıflarını düzeltmenin ilk prensibinin hevâ ile şehevî arzu ve istekleri engellemek olduğunu vurgulayan filozof, Dördüncü Bölüm'de buna ilişkin çözüm önerileri sunar. İnsan kendisindeki bir eksiklik veya kusuru göremez ya da görmek istemez; dolayısıyla gö-

7 Râzî, *Ruh Sağlığı*, neşredenin girişi, s. 26.

remediği ya da gözünü yumduğu bu olumsuzlukları düzeltme ihtiyacı da hissetmez. Bu kusurlarından kurtulmayı başarabilmek isteyen kimsenin, eksikliklerini söylediklerinde bundan alınmayıp kendini düzeltebileceği gerçek dostlar edinmesi ve bu "denetimci dostlar"la ilişkisinin sürekliliğini koruması gerekmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî kitabının beşinci bölümünde *haz, şehvânî aşk* ve *filozof* tanımları üzerinde durur. Platon'a benzer şekilde hazzı doğal hâle dönüş olarak tanımlayan filozof, şehvânî aşkı kaba tabiatlı ahmak insanların alışkanlığı olarak görür. Ona göre filozof (*el-hakîm*) burhânın şartlarını ve kurallarını bilen, matematik, fizik ve metafizik ilimlerini insanın elde edebileceği en üst seviyede elde eden kimsedir.

Kitabın altıncı bölümünde insânî bir zaaf olarak kendini beğenme (*'ucb*) üzerinde durulmuş ve bu hasletin en kötü neticesinin, yapılan işte eksilikliğe sebebiyet vermek olduğu anlatılmıştır.

Yedinci Bölüm'de cimrilik ve tamahın nefiste birleşmesi sonusunda ortaya çıkan *hased* konusu ele alınmış, ona buğz ve hiddet eklendiğinde düşmanlığın ortaya çıkabileceği ifade edilmiştir. Filozofa göre hased hem ruha hem de bedene zarar verir ve hased eden kimse sürekli memnuniyetsizlik, hayal kırıklığı ve ümitsizlik hisseder. İnsana zarar veren bu kötü durumdan kurtulmak için Râzî, öncelikle halinden memnun olmayı (*el-kifâf*), daha sonra ise arzusu gerçekleşmiş kimselerin bu durumdan önceki ve sonraki hallerini kıyaslamayı tavsiye eder. Çünkü bir hedefin gerçekleşme anındaki memnuniyet hâli çok kısa sürelidir. Sonrasında insan, hissiyatı gerçekleşmeden önceki hâlet-i rûhiyeye geri döner.

et-Tıbbü'r-rûhânî'nin sekizinci bölümünde, canlı varlıkların kendilerine eziyet veren şeyden kurtulmaları için yaratılmış olan *öfke* gücü üzerinde durulmuştur. Filozofa göre aklı yani düşünmeyi devre dışı bırakmak anlamına gelen aşırı öfkeyle hareket eden kimseyle, aklını yitirmiş bir deli arasında fark yoktur. Fakat ceza vermesi gereken bir kimsenin adil bir karar alması ancak kibir, buğz (öfke), tevazu ve sevgiden uzak durmasıyla mümkündür.

Bundan sonraki bölümlerde sırasıyla yalan, cimrilik ve ölçüsüzce endişeli olma, üzüntüden, aç gözlülükten, içki tüketiminden, cinsel hayatta aşırılıktan, anlamsız takıntı ve alışkanlıklardan (*obsesif kompulsif*) kurtul-

ma; maddî kazanç elde etme, biriktirme, harcamadaki ölçü ve makam elde etme isteği üzerinde durulmuştur. Son iki bölüm ise filozofça yaşama ve ölüm konularına ayrılmıştır. Râzî'ye göre, adalet ve dengeden ayrılmadan, insanlarla mümkün olduğunca az tartışan, iyiliği, herkese yardım etmeyi ve merhameti üst düzeyde olan kimse filozofça yaşıyordur.

Filozofun *et-Tıbbü'r-rûhânî*'deki temel meselesinin akıl-hevâ gerilimi̇nde ortaya çıktığı düşünüldüğünde, kendisinin nefsin ölümsüzlüğüne olan inancı, ölüm ve ötesine yüklediği anlam ve kişinin henüz hayattayken kendisini nasıl konumlandırması gerektiği üzerindeki düşüncesi anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre nefsin bedenle birlikte yok olacağını düşünen kimse, ölümden korktuğu sürece akıldan ayrılarak hevasına tâbi olur. Filozof, hevayı ve ölüm korkusunu bertaraf etmek için, akla tâbi olarak nefsin ölümsüzlüğüne inanmanın yanı sıra filozofça yaşama teklifinde bulunmaktadır.

İslâm Düşünce Geleneğinde *et-Tıbbü'r-rûhânî*

Öncelikle *et-Tıbbü'r-rûhânî*'ye doğrudan referans veren müellifler dışında isim ya da muhteva açısından karşılaştırma yapmamız gereken eserlere değinmek gerekir. Kindî'nin talebesi olan ve tarihî bakımdan Râzî'ye en yakın dönemde yaşamış bulunan Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) tarafından kaleme alınan *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* veya diğer adıyla *el-Makāleteyn*, anlaşılacağı üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Günümüzde "psikosomatik" olarak ifade edilen, ruh-beden sağlığını bir arada ele alan eserin bedenlerle ilgili kısmı tamamiyle tıp literatürü içinde değerlendirilmesi gerekirken; eserin ikinci kısmı ahlâk felsefesi açısından önem arzetmektedir. Zira Belhî, eserinin bu ikinci bölümünde *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin muhtevasıyla ilişkili bulunan korkuyu önleme, öfke kontrolü, yersiz endişeden ve üzüntüden kurtulma gibi hususları ele almıştır.[8] Din-felsefe arasında uzlaştırmacı bir tavır benimseyen Belhî, eserinde insan fizyolojisi ile psikolojisini bir arada değerlendirmiş ve çevre, iklim, yeme-içme alışkanlıklarını insan psikolojisiyle ilişkilendirmiştir. Belhî'nin kitabının Râzî'nin eserinden en temel

8 Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, nşr. Mahmud Mısrî (Kahire: Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, 2005).

farkı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira Râzî temelde aynı psikolojik halleri ele almış olsa da Belhî'nin aksine mizaç teorisi gibi dış etkenleri konu dışı bırakarak teorisini tamamen dahilî bir kavram olan *hevâ*ya dayandırmış ve eserini bu kavram üzerine inşa etmiştir. Buna karşılık Belhî'nin eserinde, Râzî'nin yer vermediği mizaç teorisine atıf yapılmaktadır. Dış etkenlerden maksat insan nefsi/psikolojisi dışındaki etkenlerdir. Bu anlamda vücutta bulunan ve öteden beri insan psikolojisi ile birlikte değerlendirilen dört hılt/*ahlât-ı erbaa*nın (kan, balgam, sarı safra, kara safra) kirlenmesiyle ya da oranının bozulmasıyla insanın psikolojik halleri ilişkilendirilmiştir. Bu daha çok Hipokrat ve Galen gibi tabip-filozofların başvurduğu ve sonrasında da tıb literatüründe, yer yer de ahlâk kitapları içinde rastlanan bir teori olarak mizaç teorisi şeklinde kabul görmüştür. Fakat felsefe tarihçilerinin gözünde tabipliği filozofluğunu aşmış bir kişilik olarak Râzî'nin bu teoriye atıf yapmamış olması oldukça dikkat çekicidir. Bu durum bizce Râzî'nin daha önce buna dair görüşlerini tıp eserinde ele almış olmasıyla ve insan psikolojisini bir başka zemin olan akıl-hevâ ekseninde düşünmesiyle ilgilidir. Zira insanın üzüntü, kibir, aç gözlülük gibi psikolojik durumların üstesinden gelebilmesini "aklî" olarak ikna olmaya bağlamış ve böylece insan nefsinde hem sorunun kaynağını (heva) hem de çözümünü (akıl) tespit etmiştir.

Ebû Bekir er-Râzî sonrasında tabip-filozof olarak onun etkisini aşan ilk isim şüphesiz İbn Sînâ'dır (ö. 428/1037). İbn Sînâ ansiklopedik mahiyetteki eseri *eş-Şifâ*'da müstakil olarak ahlâk felsefesine yer vermemiştir. İnsan psikolojisini ele alması muhtemel görülen *el-Kânûn fi't-tıbb*'ında, belirli bir tıp teorisinden hareketle tıbbın konusunu sağlık ve hastalık halindeki insan vücuduyla ilgili olarak değerlendirmiş; bir şeyin bilgisinin, o şeyin kaynaklandığı yere dair elde edilen sebepleri öğrenmekle kazanılacağını öne sürmüştür. Böylece tıp sahasında sağlık ve hastalık teşhisi için sağlık ve hastalığın sebeplerinin bilinmesi gerektiğini söyleyen İbn Sînâ için, beş duyunun konusu olan bir şeyin sebepleri de gözlem yoluyla araştırılmalı, ancak böyle değilse o şeyin bilgisi işaretler ve arazlar yoluyla tetkik edilmelidir. Bu sebepler de *maddî, sûrî, fâil* ve *gâî* olmak üzere dörttür.[9] Eserinde insan fizyolojisine odaklanan İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'ının araştırma

9 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, çev. Esin Kahya (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2010), s. 4.

yöntemi, gayesi ve en önemlisi de muhtevası itibariyle Râzî'nin eseriyle herhangi bir yakınlığı dikkat çekmemektedir.

Hiç şüphesiz bu bağlamda değerlendirilmesi gereken kitaplarından biri, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs* adlı eseridir. İbn Hazm burada ruhânî hastalıkların nedenleri ve tedavi yolları üzerinde durur. Dolayısıyla eserin isminde yer alan "müdâvâtü'n-nüfûs" yani "nefislerin tedavisi" ifadesi, eserde ele alınan en ağırlıklı konuyu oluşturmaktadır. Başlıktaki "müdâvâtü'n-nüfûs" tabiri aynı zamanda eserin ana kavramlarından biridir.[10] Bu durum İslâm ahlâk felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren ahlâk meselelerinin tıp terimleriyle ilişkilendirilmesinin bir neticesi olarak görülse de içerik itibariyle eserde sunulan tedavi yönteminin/çarelerin tıpla herhangi bir ilişkisi yoktur. Buradaki devâlardan (*müdâvât*) mânevî tabâbeti/ruh sağlığını anlamak gerekir. Râzî'nin aksine eserinde âyet ve hadislerin yanı sıra ahlâkî ve hikemî özdeyişlere sıklıkla yer veren İbn Hazm, her ne kadar Aristoteles'in tesiriyle İslâm filozoflarının da sıklıkla kullandığı "iki aşırı uç olan ifrat ile tefritin ortasındaki denge halini *(altın orta)"* ifade eden erdem anlayışına ve Platoncu dört erdem görüşüne eserinde yer vermiş olsa da aslında onun değerlendirmelerinde felsefeden çok dinî ahlâk unsurlarının etkisi açıkça görülmektedir.

el-Ahlâk ve's-siyer'in "Müdâvâtü'n-nüfûs ve ıslâhu'l-ahlâk" başlığını taşıyan bölümünde İbn Hazm, insan davranışlarının temelinde yatan ve ahlâkî bir dengeye oturtulmaması durumunda mânevî hastalıklara yol açan kaygıdan kurtulma (*tardu'l-hemm*) meselesini ele almaktadır.[11] İbn Hazm, kitabının "el-Akl ve'r-râha" başlığını taşıyan bölümünde ise aklın ahlâkî erdemlere dayalı huzurlu bir hayatı mümkün kılmadaki önemi üzerinde durmuş; burada ayrıca şiddetli kızgınlık durumunu örnek göstererek onun hevânın aklın karşısındaki en büyük engel olduğunu belirtmiş ve nefs-i nâtıkada nutkun varlığının amacına da böylece işaret etmiştir.[12]

İbn Hazm'ın, üzüntüden kurtulmaya yaptığı vurgu, aklın önemi ve hevâdan kurtulmaya dair eserinin ilk bölümündeki uyarıları, daha sonra

10 İbn Hazm, *Müdâvâtü'n-nüfûs ve tehzîbü'l-ahlâk ve'z-zühd fi'r-rezâil*, nşr. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed (Tanta: Mektebetü's-sehâb, 1987); İlhan Kutluer, "Müdâvâtü'n-nüfûs", *DİA* (2006), XXXI, 461-463. Ayrıca bk. Enver Uysal, "İbn Hazm'ın Müdâvât'ında Ahlâka İlişkin Görüşler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/2 (2007), s. 59-78.

11 İbn Hazm, *Müdâvâtü'n-nüfûs*, s. 8-9.

12 İbn Hazm, *Müdâvâtü'n-nüfûs*, s. 11.

insanı anlamsız çaba ve kaygılardan uzaklaştıran ilim, fazilet, ahlâkın bozulması ve tedavi yolları meselesi ve psikolojik bir rahatsızlık olarak kendini beğenmişlik üzerinde genişçe durması ve ayrıca eserin son bölümlerinde şöhret eğilimi, ilim meclislerinde izlenecek ahlâkî tutum ve edep ölçülerini söz konusu etmiş olması, muhteva açısından bu çalışma ile Râzî'nin eseri arasında kısmî bir ilişki kurmaya imkân tanısa da *el-Ahlâk ve's-siyer*'in yöntem, üslûp ve ahlâkın kaynağı bakımından tamamiyle farklı bir konumda değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder.

Zâhirîliğin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Hazm'ın *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs*'u, genel özelliği itibariyle dinî ahlâk literatürüne ait bir eserdir, müellifi de dinî ölçü ve değerlere sıkı sıkıya bağlıdır. O, ahlâk konusundaki temel düşüncesini, "Dini olmayanın ahlâkı da yoktur" gibi özdeyişlerle hissettirmekte, erdemli olup kurtuluşa ermek isteyenlerin Hz. Peygamber'in ahlâkını izlemesi gerektiğini belirtmektedir ki bu işaretler bize onun ahlâkın kaynağını dinde gördüğünü ifade eder.

Dahası İbn Hazm, İslâm peygamberi'ni bütün faziletlerin kendisinde toplandığı örnek şahsiyet olarak tanımlamaktadır. "Rabbinin azametinden korkup nefsi boş arzulardan alıkoyan kimsenin varacağı yer cennettir"[13] meâlindeki âyet İbn Hazm'a göre bütün erdemleri kendinde toplayan bir ahlâkî ilkeye işaret etmektedir. Her ne kadar İbn Hazm, felsefî kavram ve yaklaşımlara yer verse de, çözümlemelerinde yer yer *hulk-tabiat, fazîlet-rezîlet, şehvânî-gadabî-nâtık nefis, lezzet-elem, saadet-şakavet* vb. felsefî terimler kullansa da onun eserini dinî ahlâk literatürü içerisinde ele almak gerekir. Ayrıca eserin ilk bölümüne akla biçtiği rolü ortaya koyarak ve aklın karşısına hevâyı yerleştirerek başlamış olmasına rağmen, Ebû Bekir er-Râzî'ninkinin aksine eser bu kavram çifti üzerine kurulu değildir. Ayrıca Râzî'nin ahlâkın kaynağı konusunda daha dinî değil daha felsefî bir tavır takındığına yukarıda değinilmişti.

Ebû Bekir er-Râzî'nin eseriyle karşılaştırılması gereken bir diğer önemli çalışma Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ninkidir (ö. 597/1201). Onun kaleme aldığı ve *et-Tıbbü'r-rûhânî* adını taşıyan eseri otuz bölümden oluşmaktadır. Üç, on dört, on beş ve on altıncı bölümlerin dışındaki bölüm başlıkları Râzî'nin eseriyle benzerdir. Tıpkı Râzî gibi İbnü'l-Cevzî de eserine aklın üstünlüğünü överek başlamış, daha sonra da heva üzerinde

13 en-Nâziât 79/40-41.

durmuştur. Ancak Râzî'nin ve eserinin adına hiç yer vermemiştir.[14] Yukarıdan itibaren üzerinde durulan ve Râzî'nin ahlâk düşüncesini üzerine binâ ettiği ifade edilen *heva* kavramının Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin eserinde de temel bir rol üstlendiği görülür. İlginç bir şekilde İbnü'l-Cevzî eserin girişinde tıpkı Râzî gibi önce beden sağlığı ile ilgili bir eser yazdığını, daha sonra nefislerin sağlığına ilişkin bir başka eser daha kaleme alıp ona *et-Tıbbü'r-rûhânî* adını verdiğini ifade eder. İbnü'l-Cevzî *tıbbü'l-ebdân*ın dış görünüşün ıslâhı (*ıslâhu's-suver*); *tıbbü'n-nüfûs*un ise psikolojik hallerin ıslâhı (*ıslâhu'l-meânî*) olduğunu belirtir.[15] Eserin muhtevâ benzerliği açık olmakla birlikte Râzî'nin aksine İbnü'l-Cevzî ahlâk düşüncesini temellendirmek için nasları kullanmış, sık sık âyet ve hadislere atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla Râzî'nin eseri ile muhteva benzerliği olmasına rağmen ahlâkın kaynağı ve yöntem konusunda farklı oldukları gözlenmektedir.

İslâm dünyasında tıp söz konusu olduğunda İbn Sînâ sonrası dönemde yetişmiş en önemli isim ve eser Dâvûd-i Antâkî (ö. 1008/1599) ve onun kaleme aldığı *Tezkire-i Dâvûd*'dur.[16] Dâvûd-i Antâkî'nin hemen hemen aynı muhtevaya sahip bir başka eseri ise *Nüzhetü'l-ezhân fî ıslâhi'l-ebdân*'dır. *Nüzhetü'l-ezhân* bir mukaddime, yedi fasıl ve hâtimeden oluşmakta olup içerik itibariyle bir tıp kitabıdır.[17] Dâvûd-i Antâkî eserine, girişte *el-Kânûn fi't-tıb*'da olduğu gibi *erkân, mizâc, ahlât, a'zâ, ervâh, kuvâ* ve *ef'âl* gibi dönemin tıp terminolojisini ele alarak başlar. Her ne kadar eserde hastalıkların tedavi yolları belirtilse de bunlar *ahlât* ve *mizâc* teorilerinin çerçevesi içinde kalmıştır. Râzî'nin eserinde yer verdiği insan psikolojisinin mânevî tedavi yöntemleri ise tamamiyle konu dışında bırakılmıştır. *Nüzhetü'l-ezhân*'ın provokatif çağrışımları ile Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'si arasında bir ilişki kurmak terim düzeyi dışında mümkün görünmemektedir.

Üzerinde durulması gereken bir diğer eser, Irak ulemâsından bir İsmailî dâî olan Hamîdüddin el-Kirmânî'nin (ö. 411/1020-21) *el-Akvâlü'z-zehebiyye*'sidir.[18] Kirmânî bu eseri Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî

14 Râzî, *Ruh Sağlığı*, neşredenin girişi s. 19; Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, neşredenin girişi, s. 23.

15 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, nşr. Ebû Hâcer M. Sâid b. Besyûnî Zağlûl (Kahire: Mektebetü's-sekâfetü'd-dîniyye, 1986), s. 5.

16 Ayşegül Demirhan Erdemir, "Dâvûd-i Antâkî", *DİA* (1994), IX, 26-27.

17 Dâvûd-i Antâkî, *Nüzhetü'l-ezhân fî ıslâhi'l-ebdân*, nşr. M. Yâsir Zekkûr (Dımaşk: el-Hey'etü'l-âmmetü's-Sûriyye li'l-kitâb, 2007).

18 Hamîdüddin el-Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehebiyye*, nşr. Salâh es-Sâvî (Tahran: Iranian Academy of Philosophy, 1977. Seyyid Hüseyin Nasr eserе bir giriş yazmıştır).

el-Mutabbib[19] arasındaki tartışmada Ebû Hâtim'in yarım bıraktığı cevapları tamamlamak üzere kaleme almıştır. Bu tartışmalardan en önemlisi hiç şüphesiz Ebû Bekir er-Râzî'nin peygamberliği inkâr ettiğine dair olanıdır. Ancak kitabın muhtevasına bakıldığında bu tartışma ile sınırlı kalmadığı, eserin bir *et-Tıbbü'r-rûhânî* eleştirisi niteliği kazandığı açıkça görülmektedir. İki bölümden (*bâb*) oluşan eserin her bölümü altı *kavle* ayrılmıştır. Yazar, Birinci Bölüm'de Ebû Bekir er-Râzî'nin sistemini altı farklı açıdan eleştirmiş, İkinci Bölüm'de ise alternatif bir kavramsallaştırmayla (*et-tıbbü'n-nefsânî*) kendi sistemini anlatmıştır. Yazarın Ebû Bekir er-Râzî'yi eleştirdiği başlıklar şunlardır:

a) Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî arasında nübüvvet ve imamet konusunda geçen tartışma ile Ebû Hâtim'in Zekeriyyâ er-Râzî'nin sorusuna vermediği cevap.

b) Zekeriyyâ er-Râzî'nin kitabının *et-Tıbbü'r-rûhânî* şeklinde isimlendirilmesindeki hatanın açıklanması.

c) *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin birinci bölümünde aklın üstünlüğü ve övülmesi konusunda söyledikleri ile nübüvvetin ispatı konusunda ileri sürdükleri.

d) *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin ikinci bölümünde hevanın yerilmesi ve kontrol altına alınarak hevanın kötülüklerinin ruhânî tıp kabul edilmesinin yanlışlığı hakkında.

e) *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin ikinci bölümünde söylediği diğer şeylerin de tıp olmadığının; Eflâtun ve onun gibi düşünenlerin tenâsüh anlayışları ile insanın üç nefsi olduğu (*nâmiye, hissiyye, nâtıka*) şeklindeki görüşlerinin yanlışlığının açıklanması.

f) Râzî'nin kitabında tıp olduğunu öne sürdüğü fakat gerçekte tıp olmayan şeylerin açıklanması.[20]

Biz burada araştırdığımız mesele itibariyle Kirmânî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî* terimini kullanımına yönelik eleştirileri üzerinde duracağız: Kir-

19 Kirmânî'nin Râzî'yi "sahte tabip" diye nitelemesi, onun içinde bulunduğu ideolojik ve mezhepsel ön yargıya işaret etmesi bakımından önemlidir. Zira Kirmânî'nin yönelttiği eleştiriler Râzî'nin tıbbî argümanlarından ziyade felsefî ve kelâmî görüşleri üzerinedir bk. Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehebiyye*, s. 4.

20 Burada hemen şunu belirtmek yerinde olur ki, doğrudan bu yazının konusu olmamakla birlikte Kirmânî'nin *el-Akvâlü'z-zehebiyye*'si ile Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'si muhtevâ itibariyle mukayese edilerek karşılaştırmalı bir çalışmanın yapılması gereklidir. Zira mevcut çalışmalarda her ne kadar bu ilişkiden bahsedilse de ayrıntılı ve mukayeseli bir çalışma henüz ortaya koyulmamıştır.

mânî'ye göre Râzî'nin kitabının başında *et-Tıbbü'l-Mansûrî* ile kurduğu ilişki doğru değildir ve o eserine bu ismi vermekle hata etmiştir. Zira bir şeye "tıp" denmesi için bedenle ilgili olması gerekir. Halbuki Râzî'nin heva konusunda söyledikleri ve diğer konular bedenle değil ruhla ilgilidir. Dolayısıyla tıp kapsamında ele alınamazlar. Ayrıca "tıbbî" anlamda hasta olanlar "ilaçla" tedavi edilirler. Râzî'nin eserinin tamamında zikrettiği psikolojik rahatsızlıklar için yazdığı "mânevî reçeteler" bu yüzden tıp kapsamında değerlendirilemez. Kirmânî gerçek anlamda *et-tıbbü'r-rûhânî*nin, ilacın bedene tesir ettiği gibi nefiste etkili olan temizlik, namaz, oruç gibi emir ve yasaklar olduğunu düşünür.

Kirmânî'ye göre Râzî, *Tıbbü'l-Mansûrî*'ye "denk" bir çalışma olarak *Tıbbü'r-rûhânî*'yi kaleme aldığını ifade etse de burada sadece *müvâzene* ve *müşâbehe* itibariyle bir denklik olabilir, ancak onun bu iki eseri arasında herhangi bir benzerlik yoktur. Zira bu eserin tıpla ne tür ne de düzen itibariyle bir alâkası vardır, dolayısıyla kitabın bu şekilde isimlendirilmesi de büyük bir yanlıştır. Ayrıca tıp sanatı hastalıklar ve türleri ile ilaçlar ve çeşitleri şeklinde iki bilgi alanına ayrılmıştır. Oysa Râzî'nin eseri nefis ve onun problemlerini söz konusu ederek tıbbın ana konularını dışarıda bırakmıştır. Dolayısıyla nefsanî problemleri ele alan *Tıbbü'r-rûhânî* nasıl *Tıbbü'l-Mansûrî*'ye denk olabilir?

Kirmânî *Tıbbü'r-rûhânî* isimlendirmesinden hareketle onun *Tıbbü'l-Mansûrî*'ye denk olmadığını iddia ettikten sonra bir adım daha ileri giderek 'Bu kitabı okumanın bir faydası da yoktur' (*lâ fâidete fî kırâatihî*) der. Kirmânî demagojik bir üslûpla eleştirmeyi sürdürür. Ona göre er-Râzî, *Tıbbü'r-rûhânî* olarak nitelediği eserinde ya tıp olabilmesi için gerekli şeylerden haberdardır (*ârif*) ya da değildir. Şayet haberi var idiyse eserinde gerekli olan malumatı vermeyerek hata etmiştir, yok eğer haberdar değilse bilmediği şeyleri serdetmiştir ki bu da yanlıştır. Görüldüğü üzere Kirmânî'nin en azından eserin isimlendirilmesine dair eleştirileri tutarlı görünmemektedir. Zira Kirmânî hakiki *Tıbbü'r-rûhânî*'nin (*et-tıbbü'r-rûhâniyyü'l-hak*) Hz. Peygamber'in getirdiği ve ilmin kapısı olan Hz. Ali'nin açıkladığı hususlar olduğunu öne sürer.[21] Bu bağlamda Kirmânî'nin İsmâîlî bir perspektifle konuyu ele aldığını hatırlatmak gerekir. Zira bu dü-

21 Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehebiyye*, s. 20-22. Ayrıca bk. Paul Walker, *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî: Ismaili Thought in the Age of al-Hakîm* (London: I. B. Tauris, 1999), s. 37.

şünme biçimine göre peygamberi inkâr etmek, imamı da inkâr anlamına geldiğinden, Ebû Bekir er-Râzî'nin tutumu imâmiyyeyi toptan reddi ifade ediyordu. Dolayısıyla İsmâilî olan Kirmânî, Râzî'nin peygamberliğe dair "temel metafizik önermesinden hareketle" ahlâk felsefesine dair görüşlerinin tamamını eleştirerek onu ilzâm etmeye çalışmaktadır. Ancak eleştiride aşırıya gittiği anlaşılmaktadır, zira sahip olduğu muhafazakâr tavrı onu, Râzî'nin insanın psikolojik pek çok dengesizliğini ortadan kaldırmaya yönelik gerçekçi ve tutarlı felsefî açıklamalarını göz ardı etmek zorunda bırakmıştır. Ayrıca Kirmânî'nin gerek tıbbı insan bedeni ile sınırlandırması gerekse Râzî'nin insan psikolojisine dair açıklamalarını bağlamından koparak eleştirmesi, mezhep taassubu ile açıklanabilir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Râzî, ahlâkı akla dayandırmış olsa bile onun, insanın psikolojik rahasızlıkları için önerdiği çözüm önerilerinin İslâm'ın ruhuna aykırı olmadığını bir kez daha vurgulamak yerinde olur.

Kirmânî'nin kendi *tıbbü'r-rûhânî* tanımı ise oldukça dikkat çeker. Çünkü ona göre tıpkı ilaçların bedendeki tesiri gibi, temizlik, namaz, zekat, oruç, hac, cihad vb. emirler ve nehiyler nefisler üzerinde etkin rol oynar ki işte bu da *tıbbü'r-rûhânî*dir.[22] Yaptığı tanım itibariyle Râzî'yi kritik ettiği açıdan Kirmânî'nin kendisi de eleştirilebilir. Zira onun yaptığı tanım da hiçbir şekilde tıpla ilişkili değildir. Ayrıca bu aşamadan sonra "et-tıbbü'n-nefsânî" ifadesini kullanmakla birlikte, bunu tıbbü'r-rûhânî ile mukayese ederek ve gerekçelendirerek yapmaz. Sonuç olarak Kirmânî'nin eseri yazmasındaki asıl amacının er-Râzî'nin peygamberlik konusundaki düşüncelerini eleştirmek olduğu ve bu durumun eserin tümüne sirayet ettiği görülmektedir.

Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'siyle isim benzerliği taşıyan kitaplardan biri de Mustafa Murtazâ el-Âmilî'nin *Bülgatü'l-âmil ile'ş-şifâi'l-âcil bi't-tıbbi'r-rûhânî*[23] adlı eserdir. Her ne kadar eser, tıbbü'r-rûhânî ile tedavi vaad ediyorsa da içerik olarak tamamen çeşitli hurûfî tılsım ve şifre-

22 Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehebiyye*, s. 90. Ayrıca P. Walker, Kirmânî'nin ruha bakışının Râzî'den tamamen farklı olduğunu belirttikten sonra onun ruhun yaşadığı bir problemi çözecek tedavinin nasıllığına dair soruyu dinî kavrayış (*religious understanding*) içinde çözmeye çalıştığını belirtir. bk.Walker, *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî*, s. 73.

23 Mustafa Murtazâ el-Âmilî, *Bülgatü'l-âmil ile'ş-şifâi'l-âcil bi't-tıbbi'r-rûhânî* (Beyrut: Dâru'l-mehicceti'l-beyzâ, 1996).

lere başvurarak ve farklı uygulama yöntemleriyle insan psikolojisini rahatlatma yollarına işaret etmektedir. Bu bağlamda cincilik tedavileri (*exorcism*) kapsamında değerlendirilmesi gereken bu eserin adında yer alan "et-tıbbü'r-rûhânî" ibaresi dışında Râzî'nin eseriyle muhteva, yöntem ve gaye açısından bir ilişkisi yoktur. Eserde çeşitli sihir ve tılsımlar kullanılarak bunun mizaca tesir etmesi beklendiği görülür. Meselâ kendisine düşmanlık yapan birinin varlığından rahatsız olan kimseye, bir kâğıda çeşitli rakam ve harflerden oluşan bir satır ile düşmanlık eden kimsenin ismini birlikte yazarak bir şişeye koyup ağzını kapattıktan sonra ateşe atması tavsiye edilir. Bununla hedeflenen şey, kafasına düşmanını takmış bir kimsenin psikolojik olarak rahatlamaya kavuşacak olmasıdır. Böylece Âmilî'nin eserindeki şifayı tıbbü'r-rûhânî ile bulma iddiasının, Râzî'nin felsefî/psikolojik ahlâk anlayışıyla bir ilişkisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda değerlendirilmesi gereken, geç dönemde kaleme alınmış eserler de bulunmaktadır. Özellikle verilen isim dolayısıyla dikkat çeken bir başka risâle Osmanlı dönemi müelliflerinden Muhammed Reşid tarafından kaleme alınmış olan *Hıfz-ı Sıhhat-i Ahlâk yâhut Fezleke-i Tıbb-ı Rûhânî*'dir (İstanbul 1311/1893-1894).[24] Ruh-beden birliğini vurgulayan ve hacimce küçük olan bu risâlede, ahlâk felsefesinin birtakım kavramlarıyla insan bedenine ilişkin konular yüzeysel olarak ele alınmaktadır. Bu risâlenin de Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'sinin muhtevasıyla bir yakınlık taşımadığı görülmektedir.

Ahlâk Tasnifi Bakımından *et-Tıbbü'r-rûhânî*

İslâm ahlâk düşüncesi tarihi yazarlarının kaleme aldığı eserlerdeki tasnifler açısından Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'sine bakılacak olursa nüanslar dışında benzer bir çizginin ortaya çıktığı gözlenecektir. Nitekim bu alanda öncü çalışmaya sahip olan George F. Hourani'nin tasnifinde Râzî, İbn Miskeveyh ile Tûsî'nin de yer aldığı "analitik felsefî literatür"e dâhil edilmiştir. Yine bir diğer önemli isim Macid Fahri'nin ahlâk tasnifinde ise

24 Muhammed Reşid, *Hıfz-ı Sıhhat-i Ahlâk yâhut Fezleke-i Tıbb-ı Rûhânî* (İstanbul: Dersaâdet Matbaası, 1311/ 1893-1894).

"felsefî ahlâk" başlığında ele alınmıştır.[25] Dolayısıyla Râzî'nin tasavvuru rasyonalist bir ahlâk anlayışı olarak görülmektedir. Yani onun sistemi dine, hazza ya da eleme değil; akla dayanan ve mutluluğu gaye olarak belirleyen felsefî bir ahlâk anlayışıdır. İslâm ahlâk düşünürlerini izleyerek ahlâk felsefesini teorik ve pratik olarak iki bölümde değerlendirdiğimizde, Râzî'nin daha çok pratik ahlâkla meşgul olduğunu söylememiz gerekir. Mutlulukçu ahlâk sistemi içinde değerlendirilmesi gereken filozofun, insanın eylemlerini niyet-sonuç ilişkisi açısından ele aldığında, niyeti öteleyerek sonuca göre bir hükümde bulunduğu ifade edilebilir. İbn Bâcce'nin terminolojisi ile ifade edilecek olursa Râzî *et-Tıbbü'r-rûhânî*'de *tedbîrü'l-mütevahhid*i merkeze almış, *tedbîrü'l-müdün* ve *tedbîrü'l-menzil* geri planda kalmıştır.

Burada belirtmek istediğimiz bir diğer mesele Râzî'nin ahlâk düşüncesinin genel tasavvuruna ilişkindir. Onun *et-Tıbbü'r-rûhânî*'yi *es-Sîretü'l-felsefiyye*'den önce kaleme aldığı ve *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de yedi yerde *et-Tıbbü'r-rûhânî*'ye atıf yaptığı bilinmektedir. Bu durumu göz önünde tutan Druart, normatif ahlâk felsefesine dair yazdığı makalenin yanı sıra diğer bir çalışmasında da her iki eseri birlikte değerlendirerek filozofun ahlâk felsefesine dair görüşlerini ve ilkelerini araştırmış ve onun düşüncelerini normatif ahlâk felsefesi içinde değerlendirmiştir.[26]

et-Tıbbü'r-rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?

Tehzîb geleneğinden daha önce başlayan maddî ve manevî tababete dair eserlerde bir ayrışma yaşanmış; tıp, beden ve ruh sağlığı şeklinde ikiye ayrılarak, ruh sağlığı kısmı genelde ahlâkla ilişkilendirilmiştir. Buradaki meseleler daha sonra gerek *Tehzîbü'l-ahlâk* literatüründe gerekse edep ve sûfî terbiye literatüründe ele alınmıştır. Zira daha sonra *et-Tıbbü'r-rûhânî* adını taşıyan eserlerin muhteva bakımından aynı kategoride yer alamayacak kadar farklılaştıkları görülmektedir. Bu anlamda mevcut ahlâk tasniflerinin

25 Albert Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991); Bu eserin tercümesi için bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

26 Thérèse-Anne Druart, "Al-Razi (Rhazes) and Normative Ethics", *Tradition and Renewal*, ed. David Boileau - John A. Dick (Louvain: Leuven University Press, 1993), II, s. 167-181; Thérèse-Anne Druart, "Al-Razi's Ethics", *Medieval Philosophy and Theology*, VI (1997), s. 47-71.

dışına çıkarak problemlerin izini sürmek, daha isabetli bir yaklaşım tarzı olarak benimsenmelidir. Zira Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'sini tıbba bağlayan unsur psikolojik rahatsızlıkların bedene tesirinden ibarettir. Yoksa eserde mizâc, ahlât teorisi ya da bedendeki rahatsızlıkların ruha olan etkisi üzerinde durulmamıştır.

Bir başka husus da ahlâk felsefesinin dışında kalan fakat eser ismi olarak *hekim* ve *ahlâk* terimlerinin birlikteliğinden ötürü kafa karışıklığına sebep olabilecek eserlerin bulunmasıdır. Bunlar hekimlik ahlâkı, hasta hakları vb. gibi ahlâk felsefesinin sistematik konuları içinde kısmî olarak yer alabilecek bir literatür oluşturmaktadır. Meselâ "İslâm Tıp Etiği" başlığı altında hekimin ahlâkı söz konusu edildiğinde, incelemeye değer görülebilecek eserlerin varlığından söz edilebilir. Ancak bu eserlerin doğrudan "tıp etiği"nin içeriğini doldurabilecek bir muhtevaya sahip olduklarını öne sürmek yanlış olur. Dolayısıyla "edebü't-tabîb" ya da "ahlâku't-tabîb" literatürünün "et-tıbbü'r-rûhânî" ile doğrudan veya dolaylı bir ilişkisi yoktur.

Şu halde bir "et-tıbbü'r-rûhânî" geleneği var mıdır? Bu soruya şu an için olumlu cevap vermek mümkün değildir. Zira İslâm filozofları tıpla ve ahlâkla ciddi anlamda ilgilenmiş olmalarına rağmen bu ikisini ilişkilendirerek birlikte ele alanların sayısı bir gelenek oluşturacak seviyede görünmemektedir. *et-Tıbbü'r-rûhânî* adını taşıyan bir eserin, insan fizyolojisi ile psikolojisini irdeleyen, psikolojik rahatsızlıklara daha "somut" çözüm önerileri olabilecek tiryaklerle tavsiyede bulunması beklenirken Ebû Bekir er-Râzî gibi tabipliği filozofluğunun önüne geçmiş bir düşünürün yaklaşım tarzı oldukça şaşırtıcıdır. Zira onun eserinde içeriği "manevî tababet" olan bir metin karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Ebû Bekir er-Râzî'nin "et-tıbbü'r-rûhânî"de ele aldığı pratik ahlâk felsefesine ilişkin temel iki alandan "heva" ile ilişkilendirilen hususlar, daha sonraki dönemlerde "tasavvuf terbiyesi" içinde ele alınmış; felsefî/psikolojik meseleler ise *Tehzîb* literatüründe kendine yer edinmiştir. Bir terbiye eğitimi olan "et-tıbbü'r-rûhânî"nin "gelenek" oluşturacak problematik bir seyir takip ettiğini söylemek şimdilik mümkün görünmemektedir.

Mutlulukçu, hazzı acıdan kurtulmanın bir neticesi olarak değerlendi-

ren, itidali savunan ve bu yönüyle aşırı zühd anlayışını *es-Sîretü'l-felsefiyye*'sinde[27] eleştiren, ahlâkî sistemini akıl-hevâ dikotomisine dayandıran ve bu anlamda beden sağlığıyla ilgili olarak bilinen tıp ilminin karşısına ruh sağlığını ifade etmek maksadıyla *et-tıbbü'r-rûhânî* kavramsallaştırmasına başvuran Râzî'nin ahlâk sistemi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, her ne kadar kendisi "aşırı" zühd hareketlerine karşı olduğunu belirtmiş olsa da, muhteva olarak Ehl-i sünnet tasavvuf çizgisine yakın bir ahlâk felsefesi geliştirdiği ve ayrıca rûhî problemlerin insan bedenine tesir edebilecek kadar etkili olduğu düşüncesini taşıdığı görülmektedir. Şu halde modern psikolojinin ve tıbbın bile, insanın sağlığını alt üst eden hastalıkların nedeninin temelde psikolojik olduğunu öne sürdüğü günümüzde, hiç şüphesiz bu problemlerin tedavisi için profesyonel danışmanlarla yapılan görüşmelerin neticesinde ikna olma şeklinde uygulanan tedavi yönteminin bir benzerini Râzî'nin tavsiyelerinde gözlemlemek oldukça dikkat çekicidir. Zira ona göre "aklî/iknaî" bir alan olan ruhanî tıp vasıtasıyla bunu sağlamak mümkündür. Dahası o, karşılaşılan psikolojik problemlerin aklen ikna olarak ortadan kaldırılması için pek çok çözüm önerisi de sunmaktadır. Sıkıntıları paylaşacak bir dostun varlığı ve onun her türlü eleştirisini dikkate alarak kendine çeki düzen verme ve aynı şekilde o dosta uyarılarda bulunmak; ya da günümüzün de en büyük problemlerinden biri olan "tatminsizlik/doyumsuzluk" hissine karşı, elde edilen zevk ve güzelliklerin geçici olduğuna dair olan inancın diri tutulması için verdiği tavsiyeler onun çözüm önerilerinden sadece birkaçıdır. Bu bağlamda Druart, Râzî'nin bu eserini Helenistik dönemde tedavi için kullanılan delil getirme ve tıbb-ı rûhânî geleneğine bağlı görür (*Hellenistic Therapeutic arguments and Spiritual Medicine*).[28] Bütün bunlara ek olarak yukarıdan itibaren *et-tıbbü'r-rûhânî* kavramının farklı şekillerde değerlendirildiğinden söz ettik. Kavram ruhun sağlığına yönelik bir anlam göndermesiyle *müdâvâtü'n-nüfûs, nüzhetü'l-ezhân, tıbbü'n-nefsânî* gibi farklı isimlendirmelerle karşımıza çıksa da muhteva itibariyle Râzî'nin eserinin bir gelenek oluşturamadığını söylemek mümkündür.

27 Ebû Bekir er-Râzî, "es-Sîretü'l-felsefiyye", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.73-82.

28 Druart, "Al-Razi's Ethics", s. 59.

Kaynakça

Âmilî, Mustafa Murtazâ, *Bülgatü'l-âmil ileş-şifâi'l-âcil bi't-tıbbi'r-rûhânî,* Beyrut: Dârü'l-mehacceti'l-beyzâ, 1996.

Belhî, Ebû Zeyd, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs,* nşr. Mahmûd Mısrî, Kahire: Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, 2005.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât,* nşr. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2003.

Dâvûd- i Antâkî, *Nüzhetü'l-ezhân fî ıslâhi'l-ebdân,* nşr. M. Yâsir Zekkûr, Dımaşk: el-Hey'etü'l-âmmetü's-Sûriyye li'l-kitâb, 2007.

Demirhan Erdemir, Ayşegül, "Dâvûd-i Antâkî", *DİA* (1994), IX, 26-27.

Druart, Thérèse-Anne, "Al-Razi (Rhazes) and Normative Ethics", *Tradition and Renewal,* ed.David Boileau - John A. Dick Louvain: Leuven University Press, 1993, II, 167-181.

Druart, Thérèse-Anne, "Al-Razi's Ethics", *Medieval Philosophy and Theology,* VI (1997), s. 47-71.

Fahri, Macit, İslâm Ahlâk Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayınları, 2004. Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam,* Leiden: E.J. Brill, 1991.

Fazlur Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp,* çev. Adil Çiftçi-Adnan Bülent Baloğlu, Ankara: Ankara Okulu, 1997.

Hourani, Albert, *Reason and Tradition in Islamic Ethics,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

İbn Hazım, *Müdâvâtü'n-nüfûs ve tehzîbü'l-ahlâk ve'z-zühd fi'r-rezâil,* nşr. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed, Tanta: Mektebetü's-sehâb, 1987.

İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb,* çev. Esin Kahya, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2010.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *et-Tıbbü'r-rûhânî,* nşr. Ebû Hâcer M. Sâid b. Besyûnî Zağlûl, Kahire: Mekebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1986.

Karaman, Hüseyin, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kirmânî, Hamîdüddin, *el-Akvâlü'z-zehebiyye,* nşr. Salâh es-Sâvî, Tahran: Iranian Academy of Philosophy, 1977.

Kutluer, İlhan, "Müdâvâtü'n-nüfûs", *DİA* (2006), XXXI, 461-463.

Muhammed Reşid, *Hıfz-ı Sıhhat-i Ahlâk yâhut Fezleke-i Tıbb-ı Rûhânî,* İstanbul: Dersaâdet Matbaası, 1311/ 1893-94.

Râzî, Ebû Bekir, *et-Tıbbü'r-rûhânî, Resâil felsefîyye* içinde, nşr. Paul Kraus, Kahire: Câmiatü Fuâd el-Evvel, 1939.

Râzî, Ebû Bekir, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran: Müessese-i Mütâlaât-i İslâmî, 1999.

Râzî, Ebû Bekir, *Ruh Sağlığı: et-Tıbbü'r-rûhânî*, çev. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Râzî, Ebû Bekir, es-*Sîretü'l-felsefiyye*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 73-82.

Uysal, Enver,"İbn Hazm'ın Müdâvât'ında Ahlâka İlişkin Görüşler", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/2 (2007), s. 59-78.

Walker, Paul, *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî: Ismaili Thought in the Age of al-Hakîm*, London : I. B. Tauris, 1999.

Türkiye'deki İlâhiyat Fakültelerinde Ahlâk Felsefesi Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası*

İzzet Gülaçar

Bu çalışmada Türkiye'deki İlâhiyat fakültelerinde ahlâk felsefesi alanında yapılan yüksek lisans ve doktora düzeyindeki tezlerin tespiti yapılmıştır. Söz konusu çalışmalar kendi içinde yüksek lisans ve doktora çalışmaları şeklinde tasnif edildikten sonra alfabetik sıraya uygun bir şekilde dizilmiştir. Çalışmanın hazırlanması aşamasında takip edilen yöntem, tespit ve öneriler de sunulmuştur.

İlgili alanın bir yekününü sunan bibliyografik çalışmalar ilmî araştırmalar açısından büyük bir önem ve değer taşımakta, her zaman için ilk başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Milâdi X. yüzyılda İbn Nedim tarafından yazılan *el-Fihrist*[1], XII. yüzyılda bir Osmanlı âlimi olan Kâtip Çelebi tarafından kaleme alınan *Keşfu'z-Zünun an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Fünun* adlı eser de İslâm düşünce geleneğimizde önemli bir yere sahiptir. *Keşfu'z-Zünun*'dan sonra da devam eden bu tür eser yazma geleneği Riyâzîzâde'nin *Esmaü'l-Kütübi'l-Mütemmim li Keşfi'z-Zünun* (thk. Muhammed Altuncu, Kahire 1975), Bağdatlı İsmail Paşa'nın İzahu'l-Meknûn fi'z-Zeyli ala Keşfi'z-Zünun (thk. Kilisli Rıfat Bilge, I-II, İstanbul 1972) ve

* Bu çalışma "Türkiye'de İslâm Ahlâk Felsefesi Alanında Yapılan Türkçe Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Bibliyografyası," *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2 (2015), s. 85-107. başlıklı makalenin yeniden düzenlenmiş şeklidir.

1 İbn Nedim ve *el-Fihrist* hakkında bkz. İbrahim Halil Üçer, "el-Fihrist'te Felsefe Tarihi: Kadim'in Muhdes'e Yolculuğu," ed. Mustakim Arıcı, *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) içinde, s. 57-93.; İslâm dünyasında ansiklopedi ve tabakât türü eserler için ayrıca bkz. Ayhan Aykut, "Ansiklopedi," *DİA*, III, s. 219-222.

Aga Bozorg Tahranî'nin *ez-Zeria ila Tesânifi'ş-Şia* (I-XXVI, Beyrut-1983) adlı eserler vasıtasıyla yirminci yüzyıla kadar sürmüştür.[2]

Bibliyografik çalışmalar bugün de önemini ve gerekliliğini korumaktadır. Türkiye'deki akademik camia içinde araştırma alanımıza paralel olan çalışmalara baktığımızda İslam düşünce ve felsefesi alanında şu çalışmaları görmekteyiz:

Harun Anay'ın bir proje olarak hazırladığı ve çeşitli dillerdeki İslâm düşüncesiyle ilgili yapılmış tezleri kapsayan çalışması önemli bir bibliyografik araştırmadır. Türkiye'deki Türkçe ve İngilizce çalışmaların yanı sıra[3] dünyanın çeşitli yerlerinde yapılmış olan Arapça[4], Farsça[5] ve İngilizce[6] gibi farklı dillerdeki lisans, yüksek lisans, doktora ve doçentlik çalışmalarını ihtiva eden bu bibliyografik çalışma gerek Türkiye'deki gerekse yabancı araştırmacıların başvurabileceği önemli bir kaynaktır.

Harun Anay'a ait diğer bir literatür değerlendirmesi de Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan "Felsefe" maddesinin "Literatür" bölümünde yer almaktadır. İslâm felsefesi araştırmalarında başvurulması gereken tabakât ve literatür türü eserlerin ele alındığı çalışma klasik literatürün bilinmesi için önemli bir başlangıç noktasıdır.[7]

Bir diğer bibliyografik araştırma Hümeyra Özturan tarafından kaleme alınan çalışmadır. "Etik ile Ahlak Arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme" başlıklı araştırmasının EK-1 kısmında 1928 sonrası Türkçe ahlâk felsefesi telifleri hakkında bibliyografik bir çalışma yapılmıştır.[8]

Atilla Arkan tarafından kaleme alınan "Cumhuriyet Dönemi Türkçe İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmalarına Dair Literatür Denemesi" başlıklı

2 Harun Anay, "İslam Düşüncesi Alanında Türkiye'de Yapılan Tezler," *Divân İlmî Araştırmalar*, 4 (1998/1), s. 74.

3 Harun Anay, "İslâm Düşüncesi Alanında Türkiye'de Yapılan Tezler," s. 73-170.

4 Harun Anay, "İslâm Düşüncesi ve Batı Felsefesi ile İlgili Olarak Arapça Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri," *Divân İlmî Araştırmalar*, 10 (2001/1), s. 197-307.

5 Harun Anay, "İslâm Düşüncesi ve Batı Felsefesi ile İlgili Olarak Farsça Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri," *Divân İlmî Araştırmalar*, 11 (2001/2), s. 201-241.

6 Harun Anay, "İslâm Düşüncesi ve Batı Felsefesi ile İlgili Olarak İngilizce Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri," *Divân İlmî Araştırmalar*, 8 (2000/1), s. 197-307.

7 Harun Anay, "Felsefe: Literatür," DİA, XII, s. 319-330.

8 Hümeyra Özturan, "Etik ile Ahlak Arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme (EK-1)," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9, (2011/17), s. 192-201.

makalede konuya dair Türkçe yazılmış telif makaleler ile tercüme edilerek Türkçe'ye kazandırılan makalelerin geniş bir listesi sunulmuştur.[9]

Ayrıca bu elinizdeki kitapta Hümeyra Özturan'ın kaleme aldığı araştırmada İslâm ahlâk düşüncesi üzerine yazılan oryantalist eserler, Arapça ve Türkçe yazılan telifler ve makalelere dair bir takım değerlendirmeler yapılmıştır. Olması gerekenlere dair öneri ve teklifler bölümü bu alanın araştırmacıları için ufuk açıcı bir niteliktedir.[10] Yine Eşref Altaş tarafından kaleme alınan "Hikemiyât Kültürü ve Ahlâk" başlıklı makalede hikemiyât literatürünün kaynakları, Arapçaya aktarılması, hikemiyâtın felsefî ilimlerle daha çok pratik felsefe ile ilişkisi, İslâm filozoflarının bu literatür ile karşılaşması ve hikemiyât literatünün İslâm ahlâk düşüncesine etkilerinin ele alındığı çalışma İslâm ahlâk felsefesinin kökenine dair bir farkındalık yaratması açısından önem arzetmektedir.[11]

M. Cüneyt Kaya tarafından kaleme alınan "İslâm Filozoflarının Türkiye'deki Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri Bibliyografyası" başlıklı çalışma da genel İslâm felsefesi literatürü açısından önem taşımaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere çalışma İslâm felsefe geleneğinin öne çıkan on beş isminin Türkiye'de yapılan neşir ve tercüme eserlerini kapsamaktadır.[12]

Literatür değerlendirmesinin yapıldığı diğer bir çalışma ise Hüseyin Karaman'ın "İslâm Ahlâkının Kaynakları" çalışmasıdır. İslâm ahlâkının kaynaklarından biri olan ahlâk kitap türlerinin felsefî, tasavvufî ve kelâmî ahlâk kitapları olduğunu söyleyen Karaman çalışmasında söz konusu ahlâk türlerine dair kitapları kısaca değerlendirmektedir.[13]

Türkçedeki başka bir literatür çalışması Mustakim Arıcı editörlüğünde yayına hazırlanan *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* isimli eserdir. Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Mer-

9 Atilla Arkan, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe İslam Felsefesi Tarihi Çalışmalarına Dair Literatür Denemesi," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9, (2011/17), s. 105-154.

10 Hümeyra Özturan, "İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme," ed.Ömer Türker-Kübra Bilgin, İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler, (Ankara: Nobel Kitap, 2015), s. 1-41.

11 Eşref Altaş, "Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk" ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin, İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler, (Ankara: Nobel Kitap, 2015), s. 103-138.

12 M. Cüneyt Kaya, "İslâm Filozoflarının Türkiye'deki Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri Bibliyografyası," ed. M. Cüneyd Kaya, İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), s. 799-846.

13 Hüseyin Karaman, "İslâm Ahlâkının Kaynakları," ed. Müfit Selim Saruhan, İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), s. 50-53.

kezi tarafından gerçekleştirilen "Felsefî Açıdan Tabakât Literatürü" başlıklı toplantılarda sunulan çalışmaların derlenerek bir araya getirilmesi sonucu oluşturulan bu kitap, İslâm düşüncesi araştırmalarında önemli görülen tabakât eserlerini ele alarak, her birinin kendine ait özellikleri ve İslâm düşünce geleneğindeki yeri ve önemi üzerinde durmaktadır.[14]

Bu çalışmadaki hedefimiz, ahlâk felsefesi alanında Türkiye'deki ilâhiyat fakültelerinde yapılmış olan yüksek lisans ve doktora çalışmalarını literatüre uygun olarak bibliyografik bir tarzda bir araya getirmek, mevcut çalışmalardan bir bütün halinde haberdar olunmasını sağlayarak yeni çalışmalar için küçük de olsa bir yol haritası sunmaktır.

Araştırma aşamasında Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu Veri Tabanını tarayarak çalışmaları tespit ettik. YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde –sayıları az da olsa- tespit edemediğimiz bazı çalışmaları Harun Anay'ın "İslâm Düşüncesi Alanında Türkiye'de Yapılan Tezler" adlı makalesinde tespit ederek bibliyografyaya ekledik.

Çalışmamızı hazırlarken ahlâk felsefesinin problem alanlarına dâhil olabilecek bütün tezlere herhangi bir alan, bölüm ayırımı yapmadan bibliyografyada yer verdik.

Tezlerin künyelerini verirken ilk harflerinin büyük yazılması dışında herhangi bir müdahalede bulunmadık. Bu durum konuya ilişkin t/arama yapan araştırmacıların kelimeyi olduğu gibi yazarak ilgili çalışmaya daha kolay ulaşmalarını sağlamak gibi pratik bir yararı gözetmektedir.

Sonuç

Yapılan çalışmaları değerlendirdiğimizde şu tespitlerimiz olmuştur.

a) İlahiyat fakülteleri bünyesinde yapılan bu çalışmaları kendi içerisinde sınıflandırdığımızda alana yönelik çalışmaların İslâm Felsefesi Bilim Dallarında yoğunlaştığını görmekteyiz. Sırasıyla Din Felsefesi Kelâm ve Felsefe Tarihi bilim dallarındaki araştırmalar da değerlendirildiğinde yüksek lisans çalışmalarının doktora çalış-

14 *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

malarından sayıca daha fazla olduğu dikkatimizi çekmiştir. Sayıları az da olsa Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Mantık, İslâm Tarihi bilim dallarında da ahlâk alanına dair çalışmalar yapılmıştır. Bu durum ahlâk alanının hem Temel İslâm Bilimleri hem de Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı arasında ortak bir çalışma alanı olduğunu göstermektedir.

b) Çalışmaları değerlendirdiğimizde kişi/şahıs merkezli çalışmalarının sayısının daha fazla olduğu görülmüştür. Bu çalışmalar bazen müstakil bir düşünür, bazen aynı gelenekte yetişen iki ismin karşılaştırılması, bazen bir kelâmcı ve bir filozofun görüşlerinin karşılaştırılması, bazen de Yunan ve İslâm filozoflarının karşılaştırılması, özellikle Felsefe Tarihi'nde yapılan çalışmalarda Batılı bir düşünürün ahlâk anlayışının tespiti şeklinde olmuştur. Bu karşılaştırmalı çalışmalar disiplinlerarası irtibatı sağlaması, her bir disiplinin kendi sistematiği ve metodolojisi içerisinde problemleri nasıl tartıştığını göstermesi açısından önemli örnekler olmaktadır.

c) Şahıs merkezli yapılan çalışmalar İslâm Felsefesi adına bakıldığında belli bazı isimlerde yoğunlaşmıştır. Genel olarak çalışmalara bakıldığında ise gerek mütekellimûndan gerekse felâsifeden çalışılmayı bekleyen isimlerin tespitinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

d) Diğer bir çalışma alanı, az sayıdaki tahkik ve inceleme çalışmalarıdır. Düşünürlerin ahlâk alanını ilgilendiren eserlerinden hareketle ya bir problem tartışılmıştır ya da ilgili eser araştırma konusu edilmiştir.

e) Klasik dönemin problemlerine ait çalışmaların yoğun olmakla birlikte modern dönemin problemlerine yönelik çalışmalar da yapılmıştır.

f) Bazı sosyal kurumlar bu çalışmalar kapsamında ele alınmıştır.

Yüksek Lisans Tezleri

Acarlıoğlu, Ahmet. *Ahlâk-ı Alâî'de Aile,* Danışman: Prof. Dr. Ziya Kazıcı, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, 2010, 248 y.

Açıkgöz, Şehri. *Gazali'de Bilgi ve Ahlak İlişkisi,* Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2010. 156 y.

Akbaş, Metin. *Ziya Gökalp Düşüncesinde Töre ve Ahlâk'ın Felsefî Temelleri*, Danışman: Prof. Dr. Hasan Şahin, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim, Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2002, 104 y.

Akçaoğlu, Habibe Rümeysa. *Aristoteles ve İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefeleri (Mukayeseli Bir Araştırma)*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç, Fırat Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 221 y.

Aksu, İbrahim. İbn Sina Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi, Danışman: Doç. Dr. Muhittin Macit, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2012, 136 y.

Aksu, Sevilay. *Eflatun'un İslâm Ahlakına Etkileri*, Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1999, 144 y.

Aktulga, Midhat. *Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2009, 159 y.

Akyol, Elif, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir İnceleme-, Danışman: Prof. Dr. Mevlüt Uyanık, Hitit Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2015, 156 s.

Algül, Fatih. İbn Rüşd'de Kötülük Problemi ve Teodise, Danışman: Doç. Dr. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2013, 120 s.

Aliyev, Elmin. *Abbaskulu Bakühanlı ve Ahlâk Düşüncesi*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Harun Anay, 2007, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2007, 205 s.

Altıntaş, Mücteba. Müslüman Kelâmında İrade Problemi, Danışman: Prof. Dr. Ahmet Akbulut, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2002, 103 y.

Altuncu, Tuba. İnsan İradesi ve Kader İlişkisi, Danışman: Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Fırat Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2012. 106 y.

Arslan, Çiğdem. *Ahlak Felsefesi Açısından Musahiplik*, Danışman: Doç. Dr. İsmail Erdoğan, Fırat Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2012, 57 y.

Aslan, Cemal. *H. Bergson'un Din ve Ahlâk Felsefesi*. Danışman: Prof. Dr. Necip Taylan, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 163 y.

Aslantatar, Nesim. *John Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak İlişkisi*, Danışman: Prof. Dr. Recep Kılıç, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2015, 170 s.

Ata, Ulvi. *Peygamberlerin Düşünce ve Ahlakın Gelişimine Katkıları*, Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1999, 77 y.

Aydın, Mehmet. *Fârâbi ve İbn Sînâ'da Aksiyon Teorisi*, Danışman: Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1996, 92 y.

Aydın, Metin. *John Stuart Mill'in Ahlak Felsefesinin Problemleri.* Danışman: Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2013, 83 s.

Aydoğan, Şeyma Deniz. *Ebû Bekir Râzi'de Kötü Huyları Düzeltme Yolları*, Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 141 s.

Babacan, Nursel. *Gazzâlî'nin Mutluluk Düşüncesi ve Bunda Felsefî Tesirler*, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2004, 100 y.

Bademci, Abdülmuttalip. *Fahreddin Er-Razi ve İrade Görüşü*, Danışman: Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Selçuk Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 1990, 88 y.

Balcı, Mustafa. *Celalzâde'nin Mevahibu'l-Hallak fi Meratibi'l Ahlâk İsimli Eseri*, Danışman: Doç. Dr. Mustafa Çağrıcı, Harran Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1996, 123 y.

Barınan, Kasım. İslam Felsefesinde Aile Ahlakı -Nasrettin Tusi Örneği-, Danışman: Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 113 y.

Bayer, Osman. *Kur'ân'da Ahlâk ve Psikoloji Açısından Fert-Toplum İlişkisi*, Danışman: Prof. Dr. Fahrettin Olguner, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1996, 231 y.

Bilgin, Kübra. Şerhu Ahlâkı Adudiyye (Metin ve Değerlendirme), Danışman: Prof. Dr. İsmail Kara, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2013, VIII, 201 y.

Bilici, Muhammed Veysel. ***Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi.*** Danışman: Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran, İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 187 y.

Bircan, Hasan Hüseyin. *Kur'an'da Kötülük Terim-Kavram ve Tasvirleri,* Danışman: Doç. Dr. Fahrettin Olguner, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1993. 95 y.

Bircan, Veysel. *Bergson'un Ahlâk Anlayışı.* Danışman: Prof. Dr. H. Bekir Karlığa, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2004, 77 y.

Bozdemir, Satı Dilek. *Eflatun ve Farabi'de Erdem,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel, Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, [t. y.], ???.

Bozkurt, Abdullah. *Ahlâk-ı Alâi'de Eğitim Felsefesi,* Danışman: Prof. Dr. İsmail Yakıt, Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 149 y.

Bulanık, Abdulhalit. *Said Halim Paşa'da Ahlâk ve Siyaset,* Danışman: Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2004, 100 y.

Bulut, Ahmet. *Mustafa Rahmi Balanban'da Ahlaki Düşünce,* Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Karaman, Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2013, 112 y.

Bulut, Zeynep Beyza. *Sorumluluk Bağlamında Sorumluluk-Din İlişkisi.* Danışman: Prof. Dr. Zeki Arslantürk, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, 2013, 94 s.

Camuzcuoğlu, Gökçen. *Fârâbi, İbni Sina, Maturidi, Mutezile'ye Göre İnsan Hürriyeti,* Danışman: Doç. Dr. Hasan Şahin, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1991, 86 y.

Coşkun, Halis. İbn-*i Sina>da Kötülük Problemi (Kitabu-n Necat Eseri Esas Alınarak),* Danışman: Prof. Dr. Hasan Şahin, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1998, 75 y.

Çakıcı, Sümeyye. *Kutadgu Bilig'de Mutluluk ile Ahlak İlişkisi,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Naci Kula, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2015, 204 s.

Çalışkan, Mahmut. *Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın Din-Ahlâk Problemine Yaklaşımı.* Danışman: Prof. Dr. Bayram Dalkılıç, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 185 y.

Çamcı, Hikmet. Kınalızâde Ali Efendi'de (Ahlâk-ı *Alâî'de) Sorumluluk Bilinci ve Boyutları,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel, Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2004, 85 y.

Çelebi, Hüsna. *Elmalı'lı Hamdi Yazır'da İrade - Meşîet Kavramı,* Danışman: Prof. Dr. Osman Karadeniz, Dokuz Eylül Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı 2013, 157 s.

Çelikel, Sevil. *Fârâbî'nin Ahlâk ve Siyaset Felsefesinde Fikrî Faziletlerin Yeri,* Danışman: Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2015, 79 y.

Çetin, Ayhan. *Babanzade Ahmet Naim Efendi'ye Göre Ahlak Meselesi,* Danışman: Doç. Dr. Hüsamettin Erdem, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1995, 46 y.

Çetintaş, İbrahim. *Eşrefoğlu Rumi'de Ahlak,* Danışman: Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1999, 113 y.

Çetintaş, Sare. *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefî ve Ahlâkî Görüşleri,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç, Fırat Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2004, 81 y.

Dalahmetoğlu, Halime. İbn Bacce ve İbn Tufeyl'de Mutluluk, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hakan Gündoğdu, Gazi Üniversitesi (Hitit Üniversitesi), Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 76 y.

Demir, Eyüp. İslam Dünyasındaki Modernist Arayışlar Karşısında Nurettin Topçu'nun Ahlak Felsefesi, Danışman: Prof. Dr. Fahrettin Olguner, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1995, 165 y.

Demir, Necati. *Hilmi Ziya Ülken'in Ahlak Anlayışı,* Danışman: Doç. Dr. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 1991, 202 y.

Derin, Necmi. Ömer Nasûhî Bilmen'in Ahlâk Anlayışı, Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2003, 92 y.

Doğan, Mutlu. *İbn Sînâ'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi,* Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Anıkara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2009, 147 y.

Durak, Necdet. *Platon ve Farabi Felsefesinde Erdem Kavramı*, Danışman: Prof. Dr. İsmail Yakıt, İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 1995, 109 y.

Durgu, Havva. *Gazzâlî'nin Yetkinlik Anlayışı*, Danışman: Doç. Dr. Mehmet Türkeri, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 96 s.

Elyıldırım, Sıtkı. *Ebu Talib el-Mekki'nin Ahlâk Anlayışı.* Danışman: Prof. Dr. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2013, 105 y.

Ensarioğlu, Seda. İslam Felsefesi'nde Adalet Kavramı, Danışman: Prof. Dr. Yaşar Aydınlı, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 99 y.

Erdoğan, İlhami. *Gazali'de Kötülük Problemi,* Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1990, 36 y.

Ergüven, Mustafa. *Ahlâkın Temellendirilmesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*, Danışman: Doç. Dr. Hüseyin Aydın, İnönü Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2003, 99 y.

Eroğlu, Serdar. *Gazzâlî'de İnsan Hürriyeti Problemi*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Baktır, Cumhuriyet Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2004, 150 y.

Ezici, Osman. *Babanzâde Ahmed Naim'in Ahlâk Anlayışı ve Felsefî Görüşleri*, Danışman: Doç. Dr. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 161 y.

Fazla, Zeynep. *Kant Etiğinin Çağdaş İslâm Ahlakı Üzerine Etkileri: Ahmet Hamdi Akseki Örneği*, Danışman: Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran, İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 118 y.

Gafarov, Anar, *Râğıb el-İsfahânî'nin* İnsan ve *Ahlâk Anlayışı*, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2004, 168 y.

Gök, Umut. *Kierkegaard'ın Korku ve Titreme Kitabı Doğrultusunda İman ve Ahlak.* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şenol Korkut, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2015, 122 y.

Gökşin, Sema. *Ahlak Felsefesinde İlahi Buyruk Teorisi*, Danışman: Prof. Dr. Recep Kılıç, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2007, 71 y.

Görgün, Tuğba. *Nureddin Topçu'da Ahlak ve Din İlişkisi*, Danışman: Prof. Dr. Muhsin Akbaş, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2012, 119 s.

Gül, Mahmut. *Siyâset-Ahlâk İlişkisi Bağlamında Niccolo Machiavelli ve Yusuf Has Hacib'in Devlet Anlayışları.* Danışman: Doç. Dr. Nejdet Durak, Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2013, 120 y.

Gündoğdu, Mürsel. *Fârâbi'de İyilik Kavramı (Tahsilü's-Saa'de Adlı Kitabı Esas Alınarak)*, Danışman: Prof. Dr. Hasan Şahin, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1995, 89 y.

Güneş, Mehmet Cevat. İhvan-ı *Safa>ya Göre İnsanın Ruhi ve Ahlâki Boyutu*, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, , 1998, 126 y.

Gürkan, Berrin. *İbn Sînâ Felsefesinde İrâde*, Danışman: Prof. Dr. Kasım Turhan, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2006, 151 s.

Güzel, Selçuk. Şehrezurî'de Ahlak ve Siyaset Felsefesi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2009, 62 y.

Hatipoğlu, Hüseyin. *Bâkıllânî ve İbn Rüşd'de İrâde-Fiil İlişkisi*, Danışman: Doç. Dr. Adil Bebek, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2006, 213 y.

Hatipoğlu, Murat. İbn Sina'nın Ahlâk Felsefesi, Danışman: Doç. Dr. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, , 1995, 67 y.

Hotamışlı, Ziya. *Yusuf Has Hacib'de Bilgi ve Ahlak Anlayışı*, Danışman: Doç. Dr. Fahrettin Olguner, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1990, 92 y.

İçöz, Elzem. *Taşköprîzâde'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Atilla Arkan, Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2007, 146 y.

İlhan, Hatice. *"Ötenazi" Kavramının Ahlak Felesefesi Açısından İncelenmesi,* Danışman: Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran, İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 130 y.

İpek, Ömer. *Ateizm'in Etik Boyutu ve Teizmin Verdiği Cevaplar.* Danışman: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2001, 66 y.

İrenci, Yavuz. *Azmi Efendi'nin Risalelerinde Kaza, Kader ve İrade,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı 1993, 108, 67 y.

İrğat, Muhammed. *Nureddin Topçu'da İrade Problemi,* Danışman: Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mantık Bilim Dalı, 2010, 161 y.

Kaçıran Erişmiş, Azize. *Klasik İslâm Ahlakı Kaynaklarında Dostluk Kavramı,* Danışman: Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 116 y.

Kala, Muhammet Enes. *Aristotales, İbn Sina ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlak İlişkisinin Değerlendirilmesi,* Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2009, 93 y.

Kanal, Hatice Kübra. *Ali Seydi Bey'in Ahlak Düşüncesi,* Danışman: Doç. Dr. Muhittin Macit, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 165 y.

Kaplan, Ümmühani. *Yahyâ b. Adî'nin Ahlâk Felsefesi,* Danışman: Doç. Dr. Şahin Filiz, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2005., 91 y.

Kar, Hüseyin. *Johann Gottlieb Fichte'in Din ve Ahlak Görüşü.* Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2012, 195 s.

Karaağaç, Osman. *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabî'de Ahlak,* Danışman: Doç. Dr. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2013, 128 s.

Karaca, Osman. *Maverdi ve Ahlak Görüşü,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 145 y.

Karagözoğlu, Hümeyra. *Küresel Ahlâk Düşüncesi*, Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 149 y.

Karaman, Fatma. İsmail Fethi'nin Ruh ve *Ahlâk'la İlgili Görüşleri*, Danışman: Doç. Dr. Ferit Uslu, Gazi Üniversitesi (Hitit Üniversitesi), Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 119 y.

Karaman, Hüseyin. *Nurettin Topçu'da Ahlâki Düşünce*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, , 1996, 88 y.

Kavşut, Muhammet Sait. İzz B. Abdüsselâm *ve Ahlâk Anlayışı*, Danışman: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, , 2006, 142 y.

Kaya, Umut. *Ebû Zeyd El-Belhî'nin Ahlâk Felsefesi*, Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 183 y.

Kenzhetayev, Dossay. *Divan-ı Hikmet'teki Ahlaki Unsurlar*, Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1999, 224 y.

Keskin, Nihat. İbn Sinâ'nın Ahlâk Anlayışı, Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1990, 54 y.

Keskin, Zeki. İbn Miskeveyh'in Mutluluk Anlayışı, Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 112 y.

Kılbaş, Özkan. *Kur'an'da Evrensel Ahlak İlkeleri*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1999, 147 y.

Kocabaş, Vicdan Hilal. *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kötülük Problemi*, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 126 y.

Koç, Zeynep Hümeyra. *Vicdanın Ahlâkî ve Teolojik Temelleri*. Danışman: Prof. Dr. Mahmut Ay, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2015, 203 y.

Koçak, İsmail. *Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlakın Teolojik Temelleri Kadı Abdulcebbar Örneği*, Danışman: Prof. Dr. Mahmut Ay, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2013, 109 y.

Kolukısa, Şükrü. İbn Tufeyl Felsefesinde İnsan, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2003, 78 y.

Korkmaz, Alper. *Muhammed İkbal'de Kötülük Problemi ve Teodise*, Danışman: Doç. Dr. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2014. ???.

Köse, Ali. *Ahlak-ı Alai'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbiri'l-Menzil'de Eğitim*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. H.Mahmud Çamdibi, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, 1988, 71 s.

Köse (Tosun), Fatma. *Hans Joas'ın Ahlâk Anlayışı.* Danışman: Prof. Dr. Celal Türer, Ankara Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2014, 120 y.

Kösem, Kevser. İsmail Müfit b. Ali el-İstanbûlî'nin Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye Adlı Eseri, Danışman: Doç. Dr. İbrahim Çapak, Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 157 y.

Kurtaran, Mahmut. *Fârâbî'nin Ahlak Felsefesi*, Danışman: Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 116 y.

Kurt, Hamit. *Nurettin Topçu'nun Düşüncesinde Temel Felsefî ve Ahlâkî Kavramlar.* Danışman: Doç. Dr. Celil Abuzar, Harran Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2014, 175 s.

Kuşlu, Harun. *Yahya ibn Adî'nin Ahlak Felsefesi*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Harun Anay, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 149 y.

Küçük, Suphi. *Ahmet Mithat Efendi'de Ahlak Meselesi*, Danışman: Doç. Dr. Hüsamettin Erdem, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 1993, 103 y.

Mustafayev, Nazım. İbni Sina'da Kötülük Problemi, Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin Erdem, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 120 y.

Nagihan, Seyhan. *Aristoteles ve Farabi'de Özgür İrade,* Danışman: Doç. Dr. Fatih Toktaş, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2013, 165 s.

Öksüz, Refik. *Safahat'ta Ahlaki Unsurlar,* Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1999, 301 y.

Öteleş, Zeliha. *Ahlâk ve Siyaset Felsefesi Açısından Sırru'l-Esrâr ile Tedbîrât-ı İlâhîyye'nin Karşılaştırılması,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2007, 101 y.

Özgen, Mehmet Kasım. *Fârâbi'de Mutluluk-Ahlak İlişkisi (Tahsilü's-Sa'ade Adlı Kitabı Esas Alınarak),* Danışman: Prof. Dr. Hasan Şahin, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1994, 98 y.

Özmen, Nebile. *Michel Foucault'da Ahlâk Felsefesinin Temellendirilmesi,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail Kıllıoğlu, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2002, 110 y.

Öztürk (Uzeirovski), Emine. *Fârâbî ve Descartes'da Mutluluk Kavramı,* Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2004, 143 y.

Öztürk, Hüsnü. *Gazali'de İrade Özgürlüğü,* Danışman: Doç. Dr. Osman Bilen, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2007, 84 y.

Öztürk, Ömer. *Bertrand Russell'da Din-Ahlâk İlişkisi,* Danışman: Doç. Dr. Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2003, 79 y.

Öztürk, Yener. *Kader Açısından Kalbin Mühürlenmesi ve İnsan İradesinin Bundaki* Rolü, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Zeki Sarıtoprak, Harran Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı 1996, 82 y.

Pazarlıklı, Mehmet. *Fârâbî Düşüncesinde Saâdetin Temel Kaynakları,* Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2004, 103 y.

Polat, Ahmet Emre. İlk Dönem Türk Romanında Ahlak, Danışman: Prof. Dr. İsmail Kara, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 231 y.

Sezik, Salih. *Gazâlî ve Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2007, 124 y.

Soyucak, Rabia. *Russell'da Özgürlük Sorunu ve Ahlâk Felsefesi.* Danışman: Prof. Dr. Fahrettin Olguner, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2002, 105 y.

Şahin, Mustafa. *Son Dönem İslâm Düşünürlerinin Ahlâk Anlayışı,* Danışman: Prof. Dr. Hüdaverdi Adam, Sakarya Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2004, 103 y.

Şahinoğlu, Şeyma. İbn Sînâ'da Ahlak Sorunu, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Harun Anay, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2009, 102 y.

Şatır, Kamil. *Maverdî'de Din ve Ahlak* İlişkisi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, [t. y.].

Şeker, Ali. İzmirli İsmail Hakkı'da Ahlâk Felsefesi, Danışman: Doç. Dr. Naim Şahin, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 109 y.

Şen, Muhammed İkbal. *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Ahlâk Felsefesi,* Danışman: Doç. Dr. Cevdet Kılıç, Fırat Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2011, 132 y.

Şengün, Mustafa. *Ahlâkî Düşünce ve Yargılar Etkileyen Bazı Faktörlerin İncelenmesi,* Danışman: Doç. Dr. Mevlüt Kaya, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, 2003, 170 y.

Şimşek, Azime. *Nasireddin Tûsî'nin Ahlâk ve Eğitim Anlayışı,* Danışman: Doç. Dr. Yurdagül Mehmedoğlu, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, 2005, 126 y.

Şirin, Zehra. *Peyami Safa'nın Ahlak Anlayışı,* Danışman: Prof. Dr. Naim Şahin, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 96 y.

Tamtürk, Bayram. *Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şaban Haklı, Gazi Üniversitesi (Hitit Üniversitesi), Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 79 y.

Taş, Oktay. İbni Sînâ'nın Ahlâk Felsefesinde Mutluluk, Danışman: Doç. Dr. İsmail Taş, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 85 y.

Tekin, Ayşe. *Friedrich Wilhelm Nietzche'nin Ahlâk Görüşü,* Danışman: Doç. Dr. Naim Şahin, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 96 y.

Tezcan, Vedat. *Spinoza ve Fazlurrahman'da Ahlâk Problemi,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bayram Dalkılıç, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2004, 119 y.

Toktaş, Fatih. *Farabi'nin Eylemsel Felsefesinde Ahlak ve Siyaset,* Danışman: Prof. Dr. Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1996, 148 y.

Topalcık, Derya. *Kirmânî'nin Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Atilla Arkan, Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2007, 108 y.

Truçi, Betim, İhvân-ı Safâ'nın Ahlak Anlayışı, Danışman: Doç. Dr. Enver Uysal, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 76 y.

Tuğral, Süleyman. *Sadruşşeria'da* İyilik ve *Kötülük Problemi,* Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 1995, 161 y.

Tuncer, Mehmet. *Aristo ve Fârâbî'de "Mutluluk" Düşüncesi,* Danışman: Doç. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 168 y.

Tunç, Aynur İlhan. *Thomas Reid'in Ahlâk Anlayışı.* Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2003, 246 y.

Tunç, Merve Betül. *Hilmi Ziya Ülken'de Aşk Ahlakı ve Onun Diğer Ahlak Nazariyelerine Yönelttiği Eleştiriler,* Danışman: Doç. Dr. Naim Şahin, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2009, 138 y.

Turğay, Fatma. İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlâk Felsefesi, Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 258 y.

Turhan, Gülsüm. *Paul Tillich'te Din-Ahlak İlişkisi,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdıka Oktay, Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2013, 65 y.

Tuzcuoğlu, Nuran. *Kant'ta Ödev Ahlâkının Temellendirilişi,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Harun Anay, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 169 y.

Ulaş, Hadice. *Fahreddin Râzi'de İnsan ve Yetkinliği,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2009, 64 y.

Ulupınar Muhammet. *Ahlak Felsefesi Açısından Ruh-Kalb Temizliğine Kur'an'ın Bakışı,* Danışman: Doç. Dr. Fahrettin Olguner, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, 64 s.

Ülver, Saynur. *Fârâbî'de Amelî Akıl,* Danışman: Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2002, 157 y.

Ünaldı, Nilifer. *Descartes'in Etik Anlayışı.* Danışman: Mehmet Türkeri, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2013, 96 y.

Üzüm, Ayşe. İbn-*i Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi,* Danışman: Doç. Dr. Naim Şahin, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2002, 80 y.

Yavuz, Selim. *Gazâlî'de Kötülük Problemi,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Enver Uysal, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2001, 67 y.

Yeşildal, Ayşegül. *Antik Yunan'da Ateizm Kavramının Ahlakla İlişkisi,* Danışman: Doç. Dr. İbrahim Çetintaş, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2015, 84 y.

Yılmaz, Münevver Mücahide. *Fârâbî'de Siyaset-Ahlâk İlişkisi,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şaban Haklı, Gazi Üniversitesi (Hitit Üniversitesi), Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 101 y.

Yılmaz, Vedat. İbn Rüşd'ün Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ahlak'ın Konumu, Danışman: Doç. Dr. Fatih Toktaş, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2014, 115 y.

Yılmaz, Yaşar. *Fârâbî'de Ahlâk Felsefesi,* Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin Erdem, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2002, 102 y.

Yöney, Burcu. *Albert Camus Felsefesinde Ahlak.* Danışman: Doç. Dr. Nejdet Durak, Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2013, 106 s.

Yücelik, Hakan. *Erzurumlu İbrâhim Hakkı'da Ahlâk Anlayışı,* Danışman: Doç. Dr. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 81 y.

Doktora Tezleri

Acar, Mustafa. *Allah'a İmanın Ahlâkî Boyutu,* Danışman: Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, Selçuk Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2012, 249 y.

Akdağ, Özcan. *Kötülük Problemi ve Özgür İrâde Savunması,* Danışman: Doç. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 103 y.

Anay, Harun. *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi,* Danışman: Prof. Dr. Mahmut Kaya, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 1994, 425 s.

Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi,* Danışman: Prof. Dr. Cihat Tunç, Erciyes Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2000, 201 y.

Aydeniz, Hüsnü. *Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jasper ve G. Marcel).* Danışman: Doç. Dr. Ruhattin Yazoğlu, Atatürk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 193.

Aydın, Fatih. Şehrezûrî'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2014, 213 y.

Aydınlı, Yaşar. İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü, Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1992, 235 y.

Aytepe, Mahsum. *Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi,* Danışman: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2014, 361 y.

Başdemir, Hasan Yücel. *Liberalizmin Ahlaki Temelleri,* Danışman: Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2007, 208 y.

Bilgin, Lütfiye Gülay. *Kök Hücre Çalışmalarının Ortaya Çıkardığı Sorunlara Etik ve Teolojik Bir Yaklaşım.* Danışman: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2011, 176 y.

Bilgin, Önder. *Josiah Royce'un Ahlâk Anlayışı.* Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlalçi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2008, 266 y.

Bircan, Hasan Hüseyin. İslâm Felsefesinde Mutluluk, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2001, 365 y.

Cengiz, Yunus. *Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi,* Danışman: Prof. Dr. İlhami Güler, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2010, 326 y.

Çağrıcı, Mustafa. *Gazzali'ye Göre İslâm Ahlâkı Nazari ve Ameli Olarak,* Danışman: Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1981, 272 y.

Çelebi, Emin. *David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi,* Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin Erdem, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2008, 113 y.

Çelikkol, Suat. *Farabi'de Ahlak ve Ahlak Eğitimi,* Danışman: Prof. Dr. Hasan Şahin, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 177 y.

Durak, Necdet. *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik (Mukayeseli Bir Çalışma),* Danışman: Prof. Dr. İsmail Yakıt, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2003, 295 y.

Elmalı, Osman. *Bertrand Russell'in Ahlâk Felsefesi.* Danışman: Yrd. Doç. Dr. H. Ömer Özden, Atatürk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2001, 149 y.

Erdem, Hüsameddin. *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk,* Danışman: Süleyman H. Bolay, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1985, 221 y.

Gafarov, Anar. *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi,* Danışman: Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2009, 295 y.

Güler, İlhami. *Kur'an'a Göre Allah ve Ahiret İnancının Ahlak ile İlişkisi,* Danışman: Prof. Dr. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 1990, 163 y.

Gören, Emine. ***İnsanın Arınma ve Gelişim İhtiyacına Dini Ahlakın Katkısı,*** Danışman: Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran, İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2009, 135 y.

Kahveci, Küçük Ali. *Said Nursi'de Ameli Ahlak Meselesi,* Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin Erdem, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2015, 191 s.

Kala, Muhammet Enes. *Erdem ve Ödev Ahlâklarına Yeni Yaklaşımlar: David Ross ve Alasdair Macintyre.* Danışman: Prof. Dr. Murataza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2015, 447 y.

Kaplan, Hayri. *Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Rûh ve Ahlâk,* Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2001, 422 y.

Karadeniz, Hayrettin. *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ahlâk Felsefesi,* Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin Erdem, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 160 y.

Karaman, Hüseyin. *Muhammed İbn Zekeriyâ er-Râzî'de Ahlâk Felsefesi,* Danışman: Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2001, 203 y.

Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzali Öncesi Ehl-i* Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili), Danışman: Prof. Dr. İsa Doğan, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 1999, 284 y.

Kesgin, Ahmet. *Pragmatik Etik ve Siyaset Anlayışı.* Danışman: Prof. Dr. İbrahim Özdemir, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2010, 314 y.

Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temelinin Önemi,* Danışman: Prof. Dr. Necati Öner, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 1991, 186 y.

Kuşafer, Ali Asgar. *Gazzali Sisteminde Ahlak ve Terbiye,* Danışman: Prof. Dr. Mehmet Karasan, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1974, 156 y.

Kutluer, İlhan. İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü, Danışman: Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1989, 312 y.

Mominov, Kasım. *Süreç Felsefesinde Ahlâk,* Danışman: Doç. Dr. Osman Bilen Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2007, 121 y.

Ocak, Hasan. İslâm Felsefesi'nde İnsanın Özgürlüğü Problemi (Farâbî ve Kadı Abdulcebbar'a Göre), Danışman: Prof. Dr. Şahin Filiz, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2009, 180 y.

Özdemir, Metin. İslam Kelamında Kötülük Problemi, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 1998, 287 y.

Özgen, Mehmet Kasım. *Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı,* Danışman: Prof. Dr. Hasan Şahin, Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2005, 344 y.

Özturan, Hümeyra. *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi,* Danışman: Prof. Dr. Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2013, 242 y.

Öztürk, Hüseyin. *Kınalızâde* Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı, Danışman: Doç. Dr. Murtaza Korlaelçi, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1989, 225 y.

Reis, Bedriye. *Gazâlî'de Marifet-Ahlâk İlişkisi,* Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, 2010, 250 y.

Saruhan, Müfit Selim. İslâm Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet, Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2000, 256 y.

Soyucak, Rabia. *Ahlâkî Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu,* Danışman: Prof. Dr. Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2011, 246 y.

Süt, Abdulnasır. *Kadı Abdulcebbar'ın Ahlak Felsefesi,* Danışman: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, 2011, 228 y.

Şekeroğlu, Sami. *Mâtüridî'de Ahlâk Problemi,* Danışman: Prof. Dr. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2007, 191 y.

Şen (Aykıt), Asiye. *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlak-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme,* Danışman: Prof. Dr. İsmail Kara, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2013, 540 s.

Torun, Tuğba. *Evrimci Ahlâk Felsefesi,* Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2013, 320 y.

Turdubayev, Adilbek. *Gazzâlî'nin Ahlâk Teorisi,* Danışman: Prof. Dr. Recep Kılıç, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 2006, ???.

Tümsek, Abdullah. *Muhyi-i Gülşeni ve Ahlak-ı Kiram İsimli Eseri,* Danışman: Doç. Dr. Mustafa Çağrıcı, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1995, 192 y.

Türer, Celal. *William James (1842-1910)'in Ahlak (Etik) Anlayışı,* Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 1997, 169 y.

Türkeri, Mehmet. *Seçilmiş Eserlerine Göre Fahrettin Razi'nin Ahlak Felsefesi,* Danışman: Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 1999, 161 y.

Uğurlu, Ahmet. *Schopenhauer'de İrade Ahlâk İlişkisi,* Danışman: Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2013, 228 y.

Ünverdi, Veysi. *Kâdî Abdulcebbâr'da İrâde,* Danışman: Prof. Dr. İlhami Güler, Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı 2012, 224 s.

Yel, Hasan Basri. *Bir Felsefe Problemi Olarak İman ve İrade İlişkisi,* Danışman: Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, 1996, 152 y.

Yıldız, Ahmet. *Meta-Etik Bir Teori Olarak Ahlâkî Sezgiciliğin Savunulabilirliği.* Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2012, 208 y.

Kaynakça

Altaş, Eşref, "Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk" ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin, İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler, Ankara: Nobel Kitap, 2015, s. 103-138.

Anay, Harun, "Felsefe," *DİA,* XII, s. 319-330.

_____, "İslam Düşüncesi Alanında Türkiye'de Yapılan Tezler," *Dîvân İlmî Araştırmalar,* 4 (1998/1), s. 73-170.

_____, "İslâm Düşüncesi ve Batı Felsefesi ile İlgili Olarak Arapça Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri," *Dîvân İlmî Araştırmalar,* 10 (2001/1), s. 197-307.

_____, "İslâm Düşüncesi ve Batı Felsefesi ile İlgili Olarak Farsça Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri," Dîvân İlmî Araştırmalar, 11 (2001/2), s. 201-241.

_____, "İslâm Düşüncesi ve Batı Felsefesi ile İlgili Olarak İngilizce Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri," *Dîvân İlmî Araştırmalar,* 8 (2000/1), s. 197-307.

Arıcı, Mustakim (ed.), *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme,* İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Arkan, Atilla,"Cumhuriyet Dönemi Türkçe İslam Felsefesi Tarihi Çalışmalarına Dair Literatür Denemesi," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 9, (2011/17),* s. 105-154.

Aykut, Ayhan, "Ansiklopedi," *DİA*, III, s. 219-222.

Karaman, Hüseyin, "İslâm Ahlâkının Kaynakları," ed. Müfit Selim Saruhan, İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s. 50-53.

Kaya, M. Cüneyt, "İslâm Filozoflarının Türkiye'deki Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri Bibliyografyası," ed. M. Cüneyt Kaya, İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 799-846.

Özturan, Hümeyra, "Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme (EK-1)," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9, (2011/17), s. 192-201.

_____, "İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme," ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin, İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler, Ankara: Nobel Kitap, 2015, ss. 1-41.

Üçer, İbrahim Halil, "el-Fihrist'te Felsefe Tarihi: Kadim'in Muhdes'e Yolculuğu," ed. Mustakim Arıcı, *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014 içinde, s. 57-93.

Dizin

Abbasî 113, 122
Abduh 4
adalet 12, 29, 36, 37, 47, 54, 63, 73, 91, 100, 126, 132, 133, 134, 137, 172, 175, 176, 177, 181, 182, 183,184,185, 186, 188, 194, 205
adaletli 134, 189
adaletsizlik 177
âdet 59
adil 176, 177, 202, 204, 217
adâb 93,116, 131, 138
adâbü'l-vüzerâ 94
Ahlâk-ı Adudiyye 60, 64, 67, 195, 197
ahlât-ı erbaa 206
akıl 12, 18, 28, 35, 47, 53, 56, 58, 71, 72, 75, 78, 82, 172, 179, 180, 181, 186, 187, 188, 190, 202, 203, 205, 206, 216
akılcılık 7, 37
alegorik 128
alışkanlık 49, 67, 99, 129, 130, 204, 205
antik 26, 103, 109, 110, 111, 128, 136, 166, 170, 173
Antikite 113
Aristo (teles) 2, 5, 6, 26, 28, 36, 38, 45, 46, 47, 53, 75, 78, 80, 81, 82, 86, 89, 94, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 120, 126, 127, 129, 132, 133, 135, 137, 170, 172, 174, 201, 207
Aristotelesçi 38, 48, 165
cebr 189, 191,195
cebriyye 189, 99
cedel 61
cedelci 125
cedelî 86
Cürcânî, Seyyid Şerif 73, 82, 200, 217
Cüveynî 12, 180, 184, 185, 188, 196
cüz 117, 118, 163, 165, 193, 194, 195
cüziyyât 70
doğa 48, 53, 57, 66, 68, 83, 116, 120, 168, 169, 175, 176, 195
doğal 38, 166, 180, 204
ebedî 118, 120, 134
edeb 21, 51, 62, 63, 72, 108, 112, 121, 125, 130, 131, 145, 146, 147, 148
edebî 30, 125, 130
el-aklü'n-nazarî 47
el-Eflâtuniyye 15
el-felsefetü'l-ahlâkiyye 14, 15
el-hikmetü'l-ameliyye 23
el-hikmetü'l-hulkiyye 64
el-hikmetü'l-medeniyye 48
el-hikmetü'l-menziliyye 48

el-kelimü'r-rûhâniyye 107, 110, 123, 134, 136, 115
el-kuvvetü'l-âlime 47
el-kuvvetü'l-âmile 47
el-Îcî, Adudiddîn 5, 31, 53, 64, 73, 75
epistemoloji 39, 40
epistemolojik 152, 179, 186
erdem 5, 25, 28, 33, 34, 37, 38, 45, 54, 67, 75, 81, 101, 117, 121, 128, 135, 137, 165, 172, 207
es-siyasetü'l-medeniyye 59
es-siyâsetü'l-medeniyye 71
es-sîretü'l-felsefîyye 129, 214, 216, 218
et-Tûsî, Nasîruddin 48, 55, 65, 78, 163, 169, 178
et-tıbbu'n-nefsânî 54, 210, 212
et-tıbbu'r-ruhânî 28, 54, 81, 128, 129, 135, 163, 177, 199, 200, 201, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218
et-tıbbü'l-mansûrî 211
etik 24, 25, 28, 38, 43, 46, 75, 108, 110, 111, 114, 129, 135
eşrefu'l-ulûm 68
eş-şeriatü'l-ilâhiyye 56
Fârâbî 35, 47, 78, 80, 82,101
fazilet 19, 20, 22, 26, 53, 54, 89, 93, 100,121, 125, 127, 142, 147, 153, 185, 203, 208
Galen 5, 81, 104, 127, 128, 129, 135, 165, 170, 200, 201, 206
Gazzâlî 2, 4, 5, 7, 9, 11, 14, 16, 20, 21, 22, 23, 30, 32, 36, 55, 59, 60, 61, 62, 69, 71, 76, 82, 84, 90, 97, 98, 102, 127, 167, 178, 184, 185, 189, 195, 197
haz 30, 31, 34, 35, 52, 71, 77, 125, 141, 148, 151, 165, 167, 172, 173, 178, 202, 204
hazcılık 125, 173, 165, 173, 178, 202
hevâ 199, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 211, 215
hikemiyât 2, 3, 9, 22, 23, 24, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 137
hikmet 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 60, 61, 62, 64, 65, 69, 82, 84, 107, 116, 137, 189
huy 46, 49, 53, 54, 55, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 70, 72, 84, 165, 166, 167, 168, 169, 170
hâl 47, 51, 52, 75, 83, 100, 122, 125, 129, 140, 154, 156, 157,167, 172, 175, 191, 200, 204
İbn Miskeveyh 2, 3, 4, 5, 7, 9, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 29, 36, 66, 69, 76, 81, 85, 88, 89, 93, 94, 102, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 128, 129, 135, 136, 137, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 199, 201, 213.
İbn Sînâ 4, 6, 7, 16, 17, 21, 22, 24, 35, 36, 48, 49, 50, 55, 56, 59, 62, 65, 72, 73, 75, 76, 80, 81, 82, 89, 102, 117, 206, 209, 217
iffet 63, 100, 126, 172
ifrat 61, 68, 172, 207
illiyet 185
ilmu'l-ahlâk 64
inayet 185
irade 14, 18, 21, 22, 23, 27, 38, 43, 66, 71, 95, 99, 100, 166, 179, 181, 182, 183, 184, 187, 189, 190, 192, 193, 203
iyi 26, 27, 37, 39, 47, 55, 58, 62, 65, 66, 67, 71, 73, 74, 89, 91, 93, 95, 103,

125, 130, 132, 140, 142, 150, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 194, 196
iyilik 83, 91, 118, 172, 173, 176, 179, 185, 187, 189, 193, 194
kabîh 5, 182, 184, 187
Kindî 3, 5, 7, 9, 13, 15, 16, 21, 22, 23, 27, 28, 47, 54, 77, 81, 82, 102, 126, 127, 128, 129, 135, 137, 163, 178, 199
Kinik 104, 110, 111, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 135
Kitâbü'z-zühd 139, 141, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 153, 154, 157, 159, 160, 161
kudret 181, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193
kuvâ 209
kötü 26, 37, 62, 66, 67, 70, 81, 89, 91, 120, 125, 131, 142, 147, 150, 165, 168, 169, 170, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 203, 204
kötülük 26, 37, 91, 169, 185, 187, 193
Kınalızâde 22, 31, 37, 51, 52, 66, 67, 70, 77, 163, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 178, 199
madde-suret 99
mahal 190, 191, 192
mahiyet 27, 29, 35,43, 44, 52, 53, 66, 70, 71, 72, 77, 99, 140, 179, 182, 187, 190, 194
makbûlat 72, 73, 74
marifet 19, 20
maslahat 73, 117, 132, 181, 183, 184, 185, 189
mekârimu'l-ahlâk 55, 60, 77
meleke 67, 68, 97, 130, 133, 167, 203
merâtibi'l-ahlâk 63, 64, 77
metaetik 25
metafizik 17, 40, 46, 47, 53, 65, 68, 69, 71, 75, 76, 79, 80, 82, 88, 95, 96, 98, 102, 109, 115, 173, 180, 181, 204, 212
mevcûdât 170, 180
Miftâhü's-saâde 50, 63, 67, 68, 78, 82, 129, 130, 133, 136, 163
mizâc 73, 206, 209, 213, 215
moral 8, 11, 13, 14, 129, 130
mutluluk 10, 15, 22, 26, 28, 29, 32, 35, 54, 75, 84, 128, 135, 163, 165, 172, 173, 174, 176, 202
müdâvâti'n-nüfus 30, 195, 197
müşahede 132, 147, 148
Nikomakhos'a Etik 46, 75, 116, 126, 128, 129, 135
normatif 6, 24, 25, 32, 43, 88, 89, 91, 93, 96, 98, 180, 214
nübüvvet 82, 181, 202, 210
Platon 2, 5, 10, 15, 26, 28, 45, 103, 110, 120, 132, 174, 201, 204
rezilet 54, 68, 89, 93, 125
riyazet 63, 65, 125
riyâzetü'n-nefs 151, 161
ruh 28, 54, 81, 128, 174, 178, 190, 191, 195, 196, 198, 199, 201, 203, 207, 209, 214, 216, 218
Râzî, Fahreddîn 11, 44, 60, 63, 215
rûhânî 81, 101, 213, 216, 217
saadet 22, 100, 120, 129, 134
seciye 81
Sokrat(es) 104, 107, 111, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 131, 132, 137, 174
Stoacı 110, 111, 124, 125, 126, 127
Summum bonum 166, 171, 203
sûfî 2, 4, 8, 9, 15, 59, 86, 87, 88, 90, 91, 96, 97, 98, 143, 151, 156, 214
sünnet 26, 32, 88, 90, 92, 98, 102, 185, 192, 194, 195, 197, 202, 216

taakkul 117
taalluk 52, 53, 54, 59, 67, 80, 166, 182, 185
tabâbet 54
tasavvuf 6, 9, 15, 19, 40, 43, 51, 61, 62, 63, 64, 65, 87, 88, 90, 95, 96, 97, 139, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 215, 216
Taşköprülüzâde 50, 51, 54, 61, 62, 63, 67, 68, 74, 78, 82, 84, 117
tedbîrü'l-menzil 51, 59
tedbîrü'n-nefs 115
tedbîrü'l-medîne 48
Tehzîbü'l-ahlâk 9, 13, 23, 28, 29, 66, 69, 76, 85, 113, 119, 128, 129, 135, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 199, 201, 214
Tehzîb 3, 85, 96, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 199, 214, 215
tıbbü'r-rûhânî 199, 210, 211, 212, 213
Yahya b. Adî 3, 4, 7, 13, 28, 113, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 172, 175, 177, 178
yaptırım 18, 24, 26
yasa 49, 176
yetkinlik 56, 65, 71, 83, 135, 167, 168, 172, 173, 175

Ahlâk, İslam düşüncesi içerisinde pratik felsefeden çeşitli dinî ilimlere varıncaya kadar geniş yelpazede tartışılagelen bir alandır. Bu itibarla ahlâk; felsefî ilimlerden biri olarak kabul edilirken aynı zamanda hadis, kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi dinî ilimlerde de farklı vecheleriyle tartışılmaktadır. Birden çok disiplinin kesişim noktasında yer alan ahlâkın, tüm boyutlarıyla incelenip ortaya konulabilmesi için bu ilimlerin kendi iç dinamikleri bakımından ele alınması gerekmektedir. Böyle bir çaba İslam düşüncesi içerisinde yer alan ahlâkın bütün boyutlarıyla anlaşılması için elzem görünmektedir.

Bu ihtiyaca binaen İlmi Etüdler Derneği (İLEM) ve İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği bünyesinde yürütülen İslam Ahlâk Düşüncesi Projesi kapsamında Mart 2013-Mart 2014 tarihleri arasında İslam Ahlâk Literatürünün Temel Hususiyetleri başlıklı yuvarlak masa toplantıları gerçekleştirilmiş ve ahlâk alanına dair literatür kendi hususiyetleri bağlamında tartışılmıştır. Elinizdeki bu kitap, söz konusu toplantılarda gerçekleştirilmiş sunumların makalelerinden oluşmaktadır.



Okuyucu öneri ve eleştirileri için
okuyucu@nobelyayin.com

www.facebook.com/nobelyayin
twitter.com/NobelKitap

BİLİME VE EMEĞE EVET
FOTOKOPİ KORSANA HAYIR

ISBN 978-605-320-035-2

www.nobelkitap.com

ilem KİTAPLIĞI
ilem.org.tr

nobel

NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD ŞTİ.
Ankara Büro: Mithatpaşa Cad. No.: 74/4 Kızılay / ANKARA
Tel: 0312 418 20 10 **Faks:** 0312 418 30 20
Rasimpaşa Mah. Söğütlüçayır Sok. No.: 16/21 Kat: 5
Kadıköy / İSTANBUL **Tel / Faks:** +90 (216) 449 20 01
nobel@nobelyayin.com - www.nobelyayin.com