

**T.C.**  
**VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**HÜSEYİN VÂİZ EL - KÂŞİFÎ'NİN AHLÂK- I MUHSİNÎ'Sİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAZIRLAYAN**

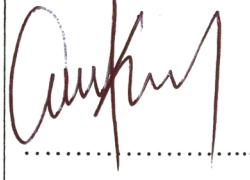

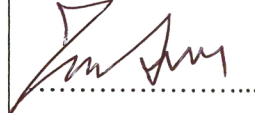
Kasım ÇAZIM

**DANIŞMAN**

Dr. Öğretim Üyesi Yunus KAPLAN

**VAN-2019**

## KABUL VE ONAY

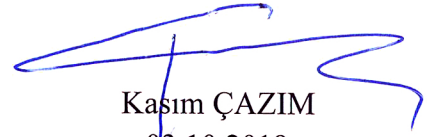
<p>Kasım ÇAZIM tarafından hazırlanan "Hüseyin Vâiz El- Kâşifi'nin Ahlâk-ı Muhsinî'si" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.</p>	
<p><b>Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN</b> Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.</p>	
<p><b>Üye: Dr. Öğr. Üyesi M. Nasih ECE</b> Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.</p>	
<p><b>Üye: Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ</b> Bitlis Eren Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.</p>	
<p>Tez Savunma Tarihi:</p>	<p>03/10/2019</p>
<p>Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.</p> <p>..... Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü</p>	

## ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

**bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.**



Kaşım ÇAZİM

03.10.2019

(Yüksek Lisans Tezi)

Kasım ÇAZIM

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Ekim, 2019

## HÜSEYİN VÂİZ EL - KÂŞİFÎ'NİN AHLÂK – I MUHSİNÎ'Sİ

### ÖZET

İslâm ahlâk düşüncesinde ahlâk ile ilgili farklı türlerde birçok eser verilmiştir. *Ahlâk-ı Muhsinî* de siyasetnâme türü olarak dönemin sultanı Hüseyin Baykara'nın isteği üzerine Hüseyin Vâiz el- Kâşifi tarafından Ebü'l Muhsin'e ithafen yazılmıştır. Bu anlamda birçok İslâm ahlâkçısı ve eserinin akademik çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Diğer taraftan yapılan incelemelerde *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserin çok az sayıda akademik çalışmaya konu edildiği tesbit edilmiştir. Böylece bu çalışma kendi alanındaki bir açığın kapatılmasına katkı sağlamak amacıyla yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın konusunu Osmanlı dönemi ahlakçılarından biri olan ve yazdığı eserlerle klasik dönem ahlak anlayışını önemli ölçüde yansıtan Hüseyin Vâiz el- Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî'* adlı eserinin incelenmesi oluşturmaktadır. Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Hüseyin Vâiz el- Kâşifi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmektedir. İkinci bölümde *Ahlâk-ı Muhsinî* etrafıca ele alınmakta ve İslâm ahlâk düşüncesindeki yeri, içerik ve üslup açısından incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise eserde geçen belirli erdemler çerçevesinde *Ahlâk-ı Muhsinî'* nin içerik analizi yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler : İslâm ahlâk düşüncesi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, Siyasetnâme, Kâşifi, Erdem  
Sayfa Adedi : 67  
Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN

M.Sc. Thesis

Kasim CAZIM

Van Yuzuncu Yil University  
Institute Of Social Sciences  
October, 2019

## **HUSAIN WAI'Z AL-KASHIFI'S AKHLAQ-I MUHSINI**

### **ABSTRACT**

In Islamic ethical thought, there have been many different works on ethics. '*Akhlaq-i Muhsini*', which is dedicated to Abu Al-Muhsin, was written by **Husain Wai'z Al-Kashifi** on the request of Hüseyin Baykara, the sultan of the period, as a kind of politicame. In this sense, it has been seen that the works and lives of many Islamic moralists has been subjected to academic studies. However, it has been observed that **Husain Wai'z Al-Kashifi's** '*Akhlaq-i Muhsini*' has been subjected to only in a few academic studies.

This study has been carried to fill the gap in the literature on the field. In this context, this the content of this thesis consists of *Akhlaq-i Muhsini* work of Husain Wai'z Al-Kashifi, who is one of the Ottoman moralists and reflects the classical moral understanding with his works.

This thesis consists of an introductory chapter and three other chapters. The first chapter provided information about intellectual biography of Husain Wai'z Al-Kashifi, and the social environment during his life period. The chapter also highlighted a general understanding of the science of ethics. The second chapter extensively analyzed his book '*Akhlaq-i Muhsini*,' which is a source of an excellent source for this study, in the lights of its translations during different periods. In addition to this, the chapter discussed Husain Wai'z Al-Kashifi' s understanding of ethics with its sources. The last part of the thesis conducted a virtue-axis study. The chapter also examined some virtues in detail through the classification and grounding of the problem.

Keywords : Al-Kashifi, *Akhlaq-i Muhsini*', Traditional Ethics, Islam  
Ethics Philosophy, Virtue

Number of Pages : 67

Thesis Advisor : Dr. Yunus KAPLAN

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT .....	IV
İÇİNDEKİLER .....	V
KISALTMALAR .....	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ .....	1
1. HÜSEYİN VÂİZ EL- KÂŞİFÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	4
1.1. Hayatı .....	4
1.2. Eserleri.....	7
2. AHLÂK-I MUHSİNÎ VE İSLÂM AHLÂK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ..	11
2.1. Ahlâk-ı Muhsinî ve Tercümelere .....	11
2.2. Ahlâk-ı Muhsinî'nin Muhtevası .....	13
2.3. Ahlâk-ı Muhsinî'nin İslâm Ahlâk Düşüncesindeki Yeri.....	29
3. AHLÂK-I MUHSİNÎ'NİN İÇERİK ANALİZİ.....	40
3.1. Adalet .....	41
3.2. İffet .....	47
3.3. Şükür (Nefis – Eşya İlişkisi).....	52
3.4. Sabır (Zihin/ İnanç Bütünlüğü) .....	54
3.5. Tevekkül ( Eylem /İnanç İlişkisi).....	56
3.6. İhlas (Niyet/Amel İlişkisi).....	57
SONUÇ.....	58
KAYNAKÇA .....	62
ÖZGEÇMİŞ	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU	

## KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış bazı kısaltmalar, açıklamalarıyla birlikte aşağıda sunulmuştur:

<b><u>Kısaltmalar</u></b>	<b><u>Açıklamalar</u></b>
<b>a.s</b>	Aleyhisselam
<b>AHİ</b>	Ahilik ansiklopedisi
<b>bkz.</b>	Bakınız
<b>C.</b>	Cilt
<b>Çev.</b>	Çeviri-Çeviren
<b>Ed.</b>	Editör
<b>Hz.</b>	Hazreti
<b>İ.Ü</b>	İstanbul Üniversitesi
<b>Krş</b>	Karşılaştırınız
<b>Ktp</b>	Kitaplık
<b>M.S</b>	Milattan Sonra
<b>M.Ö.</b>	Milattan Önce
<b>NO</b>	Numara
<b>Ö</b>	Ölüm
<b>r.a</b>	Radiyallahuanh
<b>Rşd</b>	Reşid
<b>S.</b>	Sayı
<b>TDV</b>	Türkiye Diyanet Vakfı
<b>vb.</b>	ve benzeri
<b>Yy.</b>	Yüzyıl

## ÖNSÖZ

Doğu ve Batı toplumlarında farklı zamanlarda farklı düşünürlerce ahlâk eserleri kaleme alınmıştır. İslâm düşünce geleneğine bakıldığında amelî ve nazari olmak üzere iki tür eser verildiği görülmektedir. Ahlâk konusu genel olarak amelî boyutta irdelenen bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İslâm ahlâk düşünürlerinin de bu çerçevede birçok eser kaleme aldığı görülmektedir. Sözelimi ahlâkın amelî boyutuna vurgu yapan İbn Miskeveyh, Gazzâlî, Nasîrüddîn et- Tûsî, Hüseyin Vâiz el-Kâşifi, Celâleddîn ed- Devvânî ve bu halkanın son filozofu diyebileceğimiz Kınalızâde Ali Efendi'nin eserlerinde bu durumu yakından görmek mümkündür. Bu çalışmada Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eseri, amelî ahlak nazariyeleri bağlamında İslâm ahlâk düşüncesi alanında genel bir siyasetnâme örneği olarak ele alındı. Bu vesile ile tezde Kâşifi'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgilere yer verilip *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eseri bağlamında Fârâbî, İbn Miskeveyh, Gazzâlî, Tûsî ve Devvânî'nin esere kaynaklığı noktasındaki önemi üzerinde duruldu. Dönemin sultanı olan Hüseyin Baykara'nın, oğlu Ebü'l Muhsin Mirza namına 1495 yılında yazdırdığı *Ahlâk-ı Muhsinî*, hem kendi dönemine hem de kendisinden sonraki dönemlere etki eden siyasetnâme türünde bir ahlâk eseridir. Bununla birlikte eserin farklı dönemlerdeki tercümeleri kendi türü içerisindeki durumunu da ortaya koymaktadır. Bu anlamda eserin Osmanlı siyaset ve ahlâk düşüncesine tercüme yoluyla etki ettiği söylenebilir. Nihayetinde *Ahlâk-ı Muhsinî* eseri güçlü içeriği sayesinde ilgi gören bir eser olmuştur.

Bu tez kendi alanında mütevazı bir çalışma örneğidir. Bu anlamda tez süresi boyunca her anlamda bana öncülük eden çok kıymetli hocam Sayın Dr. Yunus KAPLAN beyefendiye şükranlarımı arz ederim. Ayrıca tez dönem arkadaşlarım olan Serkan KORKMAZ'a, Mesut ENGİN'e ve Veysi ABDULAZİZ'e vermiş oldukları her türlü destekten ötürü teşekkürlerimi bir borç bilirim. Son olarak beni dualarında unutmayan anneme ve babama ayrıca beni sabırla destekleyen eşim Esra ve oğlum Ahmed Zarif'e sevgilerimi bildirmek istiyorum.

Kasım ÇAZIM

03.10.2019

## GİRİŞ

İslâm ahlâk düşüncesi geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu anlamda felsefî ahlâk anlayışı başta olmak üzere ahlâkî konu edinen edebi-hikemi ve tasavvufî eserler bu alanın gelişmesine katkı sağlamaktadırlar. Bu tür eserler daha çok ahlaki pratiği konu edinmektedirler. Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eseri de bu türden bir eserdir. Çalışmada *Ahlâk-ı Muhsinî* ana konu olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda tezin birinci kısmı, bu eserin müellifi olan Kâşifi'nin hayatı ve eserlerine ayrılmıştır. Tezin ikinci kısmı *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin tercümelerini, muhtevasını ve İslâm ahlâk düşüncesindeki yerini konu edinmektedir. Bu bağlamda tercümelerin etkileri ve eserin gelenek içerisinde nasıl konumlandırıldığı ele alınmıştır. Ayrıca Osmanlı ahlâk ve siyasetine kaynaklık eden siyasetnâme ve nasihatnâme geleneğinin önemi vurgulanmıştır. Tezin üçüncü kısmı ise eserin içerik analizine ayrılmıştır. Burada ele alınan erdemlerin işleme yöntemi sorgulanmaktadır. Bu anlamda adalet erdemine geniş bir yer verilmiştir. Adalet erdeminin toplumsal düzen için önemine sıkça vurgu yapılmıştır. “Adalet nedir?” “Adalet nasıl sağlanmalıdır?” “Adaletin kişi ve toplum için önemi nedir?” “Adaletin çerçevesi ne olmalıdır?” Adaletli bir toplum nasıl olur?” “Adaletsiz bir hükümdar ve toplum nasıl olur?” gibi soruların cevapları irdelenmiştir. İffet erdemi hayâ, edep bağlamında ele alınmıştır. İffet, hayâ ve edep erdemleri kaynaklarıyla beraber tartışma konusu edilmiştir. “İffet nedir?” sorusunun cevabı ise hayâ ve edep erdemleri ile beraber ele alınmış ve hayâ-edeb arasındaki temel farka yer verilmiştir. Şükür erdemine geniş bir muhteva ayrılmış ve bu çerçevede yine “şükür nedir?” “Şükür nasıl yapılır? ve “Şükür bir toplum ve yöneticileri için ne ifade eder?” sorularının cevapları aranmıştır. Diğer taraftan eserde geçen erdemlerin; hükümdar, halk, kişi ve yaratıcı ekseninde ele alındığı gösterilmiştir.

Tüm bunların yanısıra bu çalışmada *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin kaynakları da gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda eserin başlıca kaynağını Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerin oluşturduğu görülür. Yine eserde; farklı din, ırk ve coğrafyadan isimlerin sözlerine de rastlanır. Sözgelimi Mevlâna, Şîrâzi, Türk ve Pers hükümdarları sözlerine yer verilen kimselerdir. Nihayetinde *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin

kaynakları bakımından İslâm dininin ve çeşitli coğrafya ve kültürlerden gelen geleneğin söz sahibi şahsiyetlerinin önemli rol oynadığı görülür.

İslâm ahlâk düşünce sisteminde ahlâkın teorik ve pratik yapısını ele alan birçok eser bulunmaktadır. Bu bağlamda Kindî'den Fârâbî'ye, İbn Miskeveyh'ten Kâşifi'ye ve nihayet Kınalızâde'den günümüze kadar birçok İslâm düşünürü ahlâkın hayat bulması ve ameli anlamda değer kazanması için çalışma ortaya koymuştur. Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eseri de böyle bir çabanın ürünüdür. Ahlâkın pratik yapısını siyaset ile iç içe ele alan bir eser olmakla birlikte felsefe alanında henüz bu yönüyle çok fazla anılmamaktadır. Dolayısıyla bu tez eserin felsefe alanında tanıtılmasını ve bu alanda tartışmaya açılmasını amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle bu inceleme, *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin İslâm ahlâk düşüncesindeki yerinin belirlenmesini amaç edinmektedir. Bunun için bazı İslâm ahlâk düşünürlerinin konu ile ilgili görüşleri ve eserleri *Ahlâk-ı Muhsinî* ile mukayeseli olarak ele alınmaktadır. *Ahlâk-ı Muhsinî* incelenirken birtakım problem alanları ortaya çıkmaktadır. Bu problemlerin hepsine değinme imkanımız yoktur. Bu anlamda, bir takım sınırlılıklar çerçevesinde, problem alanlarını şu şekilde izah edebiliriz:

Birincisi; Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* eserinin niçin felsefe alanında incelemeye tabi tutulduğudur; yani bu eserin felsefi arka planının nasıl irdeleneceği sorunsalıdır.

İkinci problem alanı da; Hüseyin Vâiz el- Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'sinin İslâm ahlâk düşüncesinin hangi geleneğinde ve hangi ölçülerle değerlendirileceğiyle ilgilidir; yani *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserin hangi ahlâk geleneğinin bir halkası olduğudur. İsimsel olarak Tûsî ve Devvânî'nin eserlerine benzerlik gösterirken muhtevası bakımından bu halkaya dâhil edilebilir mi?

Çalışmamızda ele almış olduğumuz problemler bütününde şu soruların cevapları aranmıştır:

1. *Ahlâk-ı Muhsinî* nasıl bir eserdir? İslâm ahlâk düşüncesinde hangi zemine oturmaktadır?
2. Kâşifi'nin entelektüel biyografisi açısından *Ahlâk-ı Muhsinî* eseri nasıl etkilenmiştir? Bu problemlerin irdelenmesinde *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin tahlili büyük rol oynamaktadır.

Bu çalışmada öncelikli olarak şahıs-eser ekseninde bir literatür çalışması yapıldı. Hüseyin Vâiz el- Kâşifi ve *Ahlâk-ı Muhsinî* üzerine yapılan çalışmalar incelemeye tabi tutuldu. Çalışmada Abdurrahman Firâkî'nin konuyla ilgili yazması, M. Ragıp İmamoğlu'nun *İyilerin Ahlâkı* adıyla tercüme ettiği on beş bölümlük *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi ve 1850 yılında Henry George Keen'in tercüme etmiş olduğu on beş bölümlük *Akhlâk-ı Muhsinî or The Morals Of The Beneficent* adlı eseri ana kaynaklar olarak kullanılmıştır. Bu çalışma eser – şahıs merkezli bir çalışmadır. Ayrıca ele alınan meseleler derleme ve tasvir yöntemiyle eserin hangi geleneğe oturduğunu sorgulamaktadır. Bu yöntem Kâşifi'nin beslendiği kaynakları ve etkilenmiş olduğu düşünürleri tespit etmede kolaylık sağlamaktadır. Tasvir ve derlemede kullanılan eserler ve şahıslardan Fârâbî ve *el-Medînetü'l fâzıla*'sı, İbn Miskeveyh ve *Tehzîbu'l ahlâk'ı* Gazzâlî ve *İhyâ'sı*, et-Tûsî ve *Ahlâk-ı Nâsirî*'si ile Devvânî ve *Ahlâk-ı Celâlî*'si ön plana çıkmaktadır.

# 1. HÜSEYİN VÂİZ EL- KÂŞİFÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

## 1.1. Hayatı

Asıl ismi Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhaki-yi Sebzevârî (ö. 1504-1505) olan Hüseyin Vâiz el- Kâşifi İran'ın Horasan bölgesinin Sebzevâr şehrinde doğmuştur. Corbin (2000: 105) Kâşifi'nin Timur (ö. 1405), Uluğ Bey (ö. 1449) ve Sultan Hüseyin Baykara (ö. 1506) dönemlerinde yaşamış olduğunu belirtir. İranlı mütefekkir ve şair Hüseyin Vâiz el- Kâşifi'nin doğum tarihi ile ilgili net bir bilgi olmamakla birlikte 860'ta (1456) Meşhed'te olduğu dönemlerde otuz yaş baz alındığında takriben (1427) senesinde doğduğu kabul edilebilir (Karaismailoğlu, 1999: 16; Kurtuluş, 2014: 467).

Çocukluk ve gençlik yıllarını Sebzevâr ve yöresinde geçirmiştir. Bu şehir ilmin merkezi haline gelen Horasan eyaletine bağlı olarak birçok âlim ve fukahâyı yetiştirmiştir. Bundan dolayı da Sebzevâr'ın derin bir ilmi hafızaya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çocukluk ve gençlik yıllarını böyle bir ortamda geçirmesi Kâşifi'nin daha sonra ilmi tedrisat için gittiği memleketlerde iyi bir eğitim almasını kolaylaştırmıştır (Konukçu, 1992: 58). Hicri dokuzuncu asırda birçok ilme vâkıf olarak hayatını devam ettiren Kâşifi, Sultan Baykara'nın isteği üzerine Herat'a geçmiştir (Güngör, 2002: 364). El-Kâşifi'nin Sebzevâr'da çok iyi bir öğrenim görmüş olması onun Herat'ta kısa sürede tanınmasına vesile olmuştur. Hüseyin Baykara yönetimindeki (1469-1506) Herat şehri; mimari, edebi ve sanatsal açıdan oldukça önemli bir ilim merkeziydi (Uslu, 1992: 215). Kâşifi de yaklaşık yirmi yıl boyunca burada ilmi çalışmalarda bulunmuş ve camilerde vaazlar vermiştir. Herat ve civarında uzun yıllar vermiş olduğu etkili vaazlarıyla tanındığı için burada "Vâiz" lakabıyla anılmaya başlanmıştır. Hüseyin Vâiz burada devlet ricaliyle iyi ilişkilerde bulunmuş ve kısa bir zamanda Hüseyin Baykara ile Ali Şîr Nevâî'nin takdirini kazanıp desteğini almıştır. Onların destek ve himayeleriyle birçok eser kaleme almıştır. Özellikle *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserini bu destekler neticesinde ele aldığını söylemek mümkündür (Boltabayev, 2018: 204). Câmilerde, medreselerde ve ilim meclislerinde etkileyici konuşmalar yapan Kâşifi bunun yanı sıra farklı ilim dallarıyla da uğraşmıştır. Mektup yazma ve astronomi ilmi ilgilendiği farklı ilim dallarıdır. Gizemli bilgilere ve problemleri

alanlara açıklık getirdiği için zamanla bu alanlarda sorunları gideren merci haline gelmiştir (Vural, 2016: 299). Özellikle ilm-i nücüm sahasında önde gelen biri olarak tanınmıştır. Bu özelliğinden dolayı da Kâşifi mahlasıyla anılmaya başlanmıştır. İlgilendiği bir diğer alan ise siyaset ve ahlâktır. Bu alanda da meşhur eserler kaleme almıştır (Kâşifi, 1965: VII). Hüseyin Vâiz, entelektül birikimi ve etkili konuşmalarıyla Herat'ta meşhur olunca sağlam ve derin bir İslâm düşünce hafızasına sahip olan Nîşâbur'a geçmiştir. Nizâmülmülk'ün emriyle kurulan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 1085) adına açılan Nîşâbur Nizâmiye Medresesi bu şehrin ilmi açıdan tercih edilmesini sağlayan en önemli etkenlerden biridir. Nîşâbur kentinin sanat ve ilim açısından önemli bir merkez olması Kâşifi'nin de hayatının bir kısmını burada geçirmesini sağlamıştır (Özgüdenli, 1992: 151). Burada bir müddet kaldıktan sonra Kâşifi Meşhed'e geçmiş fakat burada Nakşibendî şeyhi olan Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin (ö. 1456) vefat haberini alması ve onu rüyasında görmesi üzerine Herat'a geri dönmek zorunda kalmıştır. Bu sırada Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin öğrencilerinden olan meşhur Abdurrahman Câmî (ö. 1492) ile tanışmış ve onun vasıtasıyla Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir (Karaismailoğlu, 1999: 16). Diyebiliriz ki bu intisaptan sonra Kâşifi'nin tasavvuf ile olan münasebeti artmış ve Câmî gibi bir mutasavvıfın himayesinde eserler vermiştir. Eserlerindeki edebi üslubun ve tasavvufi yaklaşımın bir sebebinde bu yakınlık olduğu söylenebilir.

Kâşifi'nin ölümü ile ilgili iki görüş vardır bir kısım onun Herat'ta öldüğünü iddia etmektedir. Fakat bu düşünce zayıf kalmaktadır. Diğer görüş ise onun 910 (1504-1505) tarihinde Sebzevâr'da ölmüş olduğudur. Mezarının Dervâze-i Nîşâbûr'da olduğu söylenmekte olup ölümü ile ilgili yaygın görüş de budur (Boltabayev, 2018: 204).

Kâşifi'nin yaşadığı coğrafya itibariyle maruz kaldığı Sünnî-Şii tartışması da onun hayatının bir kesitini ifade etmektedir. Bu tartışmalara bakıldığında Hüseyin Vâiz bazı kesimlerce Şii olarak bilinmekte iken baskın görüşe göre de Sünnî olarak tanınmıştır. Doğduğu şehir olan Sebzevâr'da Sünnî olarak bilinirken Herat'ta ise, bazı söylemlerinden ötürü bazı kesimlerce Şii olarak itham edilmiştir. Bunun sebebi de *Ravzatü's-Şühedâ* isimli eserinde “*Ali içinde doğduğu için müslümanlara Kâbe'yi tavaft etmek vâcip olmuştur*” ifadesini kullanmış olmasıdır.

Oysa ki Kâşifi Ehl-i Beyt'e duyduğu büyük sevgiyi dile getirmek gayesiyle böyle bir ifadeyi kullandığı söylenmektedir. Bunun yanı sıra. Nakşibendiyye tarikatının önde gelen isimlerinden olan Fahreddin Ali Safi'nin (ö. 1532-33) onun oğlu olması ve *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât* isimli eseriyle de Nakşibendiyye tarikatına kaynaklık yapmış olması Kâşifi'nin Sünni olduğu tezini güçlendiren deliller olarak öne sürülmektedir (Tosun, 2008: 8).

Kâşifi'nin hayatına bakıldığında ilmi şahsiyetinin teşekkülüne katkıda bulunan şehirler ve şahsiyetler ön plana çıkmaktadır. Bu durumun onun düşüncelerine ve eserlerine etkileri bakımından bir değerlendirmesi yapılacak olursa, düşünürümüzün yetiştiği coğrafya ve dönemlere (1427-1505) bakıldığında, Horasan bölgesinin her açıdan en önemli olduğu dönemlere denk gelmektedir. Gerek siyasi gerekse ilmi ve sanatsal anlamda Horasan bölgesinin farklı dönemlerde değişik devletlerin ve imparatorlukların ana merkezi haline geldiği görülmektedir. Bu bölgenin derin mezhebi, siyasi, ilmi ve sanatsal hafızası Horasan bölgesinde birçok İslâm düşünürünün yetişmesine vesile olduğu gibi Hüseyin Vâiz el- Kâşifi'nin de düşüncelerinin oluşmasında etkili olmuştur. Kâşifi'nin yaşadığı döneme bakıldığında ise Timur hanedanının bölgeye hükmettiği bir dönem olduğu görülür. Hüseyin Baykara (ö. 1506)'nın yönetimine denk gelen bu dönemde sanat ve ilim alanında büyük gelişmeler katedilmiştir. Bu gelişimin mimarlarından birisi Ali Şîr Nevâî'dir. Onun âlimleri ve sanatkârları saray etrafında toplamış olması böyle bir neticeyi doğurmuştur. Hüseyin Vâiz el- Kâşifi de bu dönemin yetiştirmiş olduğu İslâm düşünürlerinden birisidir. Bu vesile ile Kâşifi'nin ilmi şahsiyetine bakıldığında Horasan Bölgesi içerisinde yapmış olduğu ilmi yolculuklar neticesinde tahsil etmiş olduğu tefsir, tasavvuf, ahlâk ve edebiyat ilimleri onun düşüncelerinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bununla birlikte devlet erkânı ve dönemin önde gelen tasavvuf ve ilim ehli insanlarıyla etkileşim halinde olması da düşüncelerinin olgunlaşmasını sağlamıştır. Siyaset ve ahlâk alanlarındaki söylemleri bu döneme ışık tutması bakımından önem taşımaktadır. *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserini de bu şekilde değerlendirmek mümkündür.

## 1.2. Eserleri

Hüseyin Vâiz el- Kâşifi, tefsir, tasavvuf, edebiyat, ahlâk, mezhepsel olayların işlendiği metinler ve astronomi olmak üzere birçok farklı alanda eser vermiştir. Kâşifi'nin bu eserleri verirken içinde bulunmuş olduğu derin düşünce havzasından istifade ettiğini söylemek mümkündür. Eserlerindeki üslubun etkili olmasının en önemli sebebi Farsça'nın edebi yapısıdır.

Hüseyin Vâiz, "Kâşifi" mahlasıyla şiirler yazmış olsa da bu alanda çok fazla etkili olamamıştır. Astronomi ilmine olan ilgisi hocası Fahreddin Hâce Ehad'ın *Lübâbü'l-ihiyârât fî tâyîni'l-evkât* adlı eserini tamamlamasından anlaşılmaktadır. Ayrıca astrolojiyle olan münasebeti *Mevâhibü'z-Zuhal*, *Meyâminü'l-Müşterî*, *Kavât'i'l-Mirrîh*, *Levâm'u'ş-Şems*, *Mebâhicü'z-Zühre*, *Menâhicü'l-'Utârid* ve *Levâ'ihu'l-Kamer* adlı risâlelerinden anlaşılmaktadır. Bunların yanı sıra Kâşifi külliyyatını oluşturan eserler şu şekilde toparlanabilir;

### ***Cevâhirü't-tefsîr Lituhfeti'l-emîr (Tefsîrü'l- arûs, Tefsîrü'l zehrâveyn)***

Bu tefsir dört cilt olarak tasarlanmıştır. Kâşifi'nin bu çabasının gayesi Ali Şîr Nevâî'nin isteğini yerine getirmektir. Fakat eser Fâtiha suresi ile Nisa Suresinin 84. Ayetleriyle sınırlı kalmıştır. Böylece dört cilt olarak tasarlanan tefsir projesi bir ciltle nihayete ermiştir. Bunun yerine Nevâî için "*Mevâhib-i Aliyye*" adlı daha kısa bir tefsîr yazmayı uygun gören müellif, bu konuda başarılı olmuştur. Eserin giriş kısmında dört büyük başlık vardır. Bu başlıkların alt konularını ise Kur'ân ilimleri oluşturmaktadır. Yirminin üzerinde konu irdelenmiştir. Hindistan, Avrupa ve İstanbul'da nüshaları olan *Cevâhirü't-tefsîr*'in geniş bir coğrafyada ilgiyle karşılandığı görülmektedir (Karaismailoğlu, 1999: 17; Altınpay, 2008: 54; İmamoğlu, 1965: IX; Peker, 2010: 84; Boltabayev, 2018: 206).

### ***Mevâhib-i Aliyye (Tefsîr-i Hüseyinî)***

Hüseyin Vâiz, bu eserini *Cevâhirü't-tefsîr*'e göre daha yalın ve anlaşılır bir üslupla kaleme almıştır (1492-1494) yılları arasında yazılan bu eserin Ebul Fazl Mehmed Efendi (ö. 1574)'nin gayretleriyle Türkçeye tercümesi yapılmıştır. Ayrıca İsmail Ferruh Efendi (ö. 1840) de 1830'da *Mevâkib* adıyla bazı ilave bilgilerle eserin Türkçe olarak okunmasını sağlamıştır. Bu çevirinin 1865 tarihinden itibaren birçok baskısı yapılmakla beraber Urduca ve Peştuca

tercümeleri de mevcuttur. Böylece eserin farklı coğrafyalara yayıldığı görülmektedir (Karaismailoğlu, 1999: 17; Altınpay, 2008: 54; Peker, 2010: 84; Boltabayev, 2018: 207-208).

### ***Ravzatü'ş-şühedâ***

Bu eserde Ehl-i Beyt sevgisi konu edilmektedir. Bununla beraber Kerbelâ olayı edebi bir içerik ile ele alınmaktadır. Eser Mirza Mürşidüddin adına kaleme alınmıştır. Hüseyin Baykara'nın kızının talimatıyla 1502'de yazılmıştır. Bu kitap on bölümden oluşmaktadır. Kâşifî bu kitabıyla da anılır. Eser ilk olarak Bombay'da neşredilmiştir. Bununla beraber Muhammed Ramazan ve Ebü'l Hasan Şa'rânî eser ile ilgili ilmî neşirler yapmışlardır. Eser Âşık Çelebi (ö. 1572) tarafından *Terceme-i Ravzatü'ş-şühedâ, Câmî-i Rûmî Saâdetnâme* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Fuzûlî (ö. 1556) de *Hadikatü'ssuedâ*'sında büyük ölçüde bu eserden esinlenmiştir. Eser ayrıca *Deh Meclis ve Müntehâb-ı Ravzatü'ş-şühedâ*' adıyla kısaltılarak da neşredilmiştir (Karaismailoğlu, 1999: 17; Altınpay, 2008: 54; Peker, 2010: 84; İmamoğlu, 1965: IX; Boltabayev, 2018: 207).

### ***Envâr-ı Süheylî***

Bu eser ahlâkı konu edinmektedir. Müellif bunu yaparken, *Kelîle ve Dimne eserini* merkeze almıştır. Bu eserin yazılış sebebi Hüseyin Baykara'nın emirlerinden Şeyh Ahmed Süheylî'nin isteğini yerine getirmektir. Eserde on dört bölüm vardır ve eserin akıcılığı tercümesinin yapılmasını sağlamış böylece ve farklı coğrafyalarda kendini okutturmuştur. *Envâr-ı Süheylî*, birçok kez el yazması olarak çoğaltılmıştır. Bundan dolayı eserin çokça nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan bir tanesi de Süleymaniye Kütüphanesinde. Bu nüshanın en önemli özelliği müellifin sağlığında iken 1492'de bu yazma eseri incelemiş olmasıdır. Eserin ilk baskısı (1804) yılında Kalküta'da yapılmıştır. Bu neşirden sonra 1851 yılında J. W. J. Ouseley tarafından bir neşir daha yapılmıştır. Berlin'de de (1922)'de basılmıştır. *Envâr-ı Süheylî*'yi Türkçe'ye Alâeddin Ali Çelebi (ö. 1543) çevirmiştir. Eser *Hümâyunnâme* ismiyle bilinmektedir. Bu çeviri Avrupa'da yapılan *Envâr-ı Süheylî* tercümelerine kaynaklık etmiştir. Nitekim, Fransızca ve İngilizce tercümelerinin kaynağı *Hümâyunnâme*'dir. Eser Eastwick tarafından 1854 yılında İngilizceye çevrilmiştir. Ayrıca Wollaston da 1877 yılında Londra'da bir çeviri yapmıştır. Doğu dillerine de tercüme edilen bu esere Urduca dilinde

*İyâr-ı Dâniş* adıyla bir nazîre yazılmıştır. Bu nazîre Ebü'l-Fazl el-Âllâmî (ö. 1602) tarafından yapılmıştır (Karaismailoğlu, 1999: 17; Altınpay, 2008: 54; Peker, 2010: 85; Boltabayev, 2018: 207).

### ***Fütüvvetnâme-i Sultânî***

Fütüvvet ve fütüvvet ehlini konu edinir. Bu eser Muhammed Ca'fer Mahcûb tarafından 1929-30 tarihinde Tahran'da yayınlanmıştır. Eseri Türkçe'ye özet tercüme yayınlamak suretiyle Abdülbaki Gölpınarlı çevirmiştir (Karaismailoğlu, 1999: 17; Altınpay, 2008: 54).

### ***Ahlâk-ı Muhsinî***

1495 tarihinde dönemin Sultanı Hüseyin Baykara'nın oğlu Ebü'l Muhsin Mirza namına Kâşifî tarafından yazılmıştır. Eserin ana konusu güzel ahlâktır. *Ahlâk-ı Nâsirî ve Ahlâk-ı Celâlî*'den sonra Farsça yazılmış ahlâk kitaplarından birisidir. Bununla beraber müellifinin eserleri arasında en çok ilgi gören ve tercüme yapılan eser olma özelliğini de taşımaktadır. Kırk baptan oluşan kitabın her bölümünde ibâdet, ihlâs, sabır, sebat ve adalet gibi ahlâki erdemler işlenmektedir. Bu erdemler ele alınırken olumsuzluklarıyla beraber değerlendirilmekte, zıtları olan reziletlere ara ara değinilmektedir. Konunun anlaşılması ve akıcılığı için sık sık ayetlerden ve hadislerden yararlanılmıştır. Özlü sözler ve sanat değeri yüksek olan şiirler ile konu desteklenmiştir. Eser, Ebü'l-Muhsin adına kaleme alındığından dolayı söylenenlerin ilk muhatabı da yine o dur. *Ahlâk-ı Muhsinî*, hem Doğu'da hem de Batı'da çok ilgi görmüş bir eserdir. Doğu ülkeleri arasında özellikle Hindistan'da esere yoğun bir ilgi olmuştur. Eserin Türkçe tercüme de mevcuttur. Doğu Türkçe tercümelerini şair ve tarihçi Âgehî Muhammed Rızâ (ö. 1874) yapmıştır. Eserin Batı dillerindeki çevirilerine bakıldığında ise *Ahlâk-ı Nâsirî ve Ahlâk-ı Celâlî* gibi *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin de çokça tercümelerinin yapıldığı ve Avrupalı araştırmacılarının dikkatini çektiği görülür. Eser İngilizce'ye ilk olarak 1823 yılında çevrilmiştir. *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin birçok el yazması vardır ve bunlar farklı ülkelerin kütüphanelerinde bulunmaktadır. Türkiye'nin farklı illerinde de bu nüshalara rastlamak mümkündür. İran'da ve Hindistan'da taş basması baskılar da vardır. Eser üzerinde yapılan ilmi çalışmalar az olmakla birlikte Tahran'da 1949 senesinde sempozyum tarzı ilmi bir çalıştay yapılmıştır. Eserin Türkiye'deki neşri

ise 1965 yılında M. Ragıp İmamoğlu tarafından *İyilerin Ahlâkı* ismiyle yapılmıştır. Fakat bu eser sadece 15 bölümden oluşmaktadır (Şahinoğlu, 1989: 17). Kâşifi'nin önde gelen eserleri bunlardır. Bununla birlikte şu eserleri de te'lif ettiği görülmektedir; *Sâhife-i Şâhî, er-Risâletü'l- aliyye fi'l-ehâdisi'n- nebeviye, Lübb-i Libâb-i Mâ'nevî, Letâyifü't- tavâ'if, Risâle-i Hâtimiyye, Bedâyi'u'l- efkâr fi sanâyi'i'l- âsâr, Esrâr-ı Kâsımî, Mahzenü'l-inşâ* (Karaismailoğlu, 1999: 17).

Hüseyin Vâiz el- Kâşifi'nin hayatı ve eserlerine bakıldığında birçok alanla ilgilendiğini görmek mümkündür. Eserlerindeki geniş yelpaze Kâşifi'nin entelektüel yaşamını ortaya koymaktadır. Astronomi'den hadis ilmine kadar eser üretebilmeyi başaran Kâşifi'nin Horasan bölgesinin geniş ilmi hafızasından etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu geniş yelpaze içerisinde Kâşifinin eserleri arasında ahlâk ilmine dair eserler de bulunmaktadır. *Ahlâk-ı Muhsinî* bunlar arasında öne çıkar. Bunun yanı sıra *Envâr-ı Suheylî* adlı *Kelile ve Dimne* eseri de bu minvaldedir.

Hüseyin Vâiz el- Kâşifi'nin düşüncelerinin teşekkül sürecinde etkili olan Horasan havzası hem şehirleri ile hem de şahsiyetleriyle Kâşifi'nin eser vermesinde etkin rol oynamıştır. Bu eserlerin arka planında yatan derin Pers kültürü ve edebiyatını görmek mümkündür. Nitekim çok farklı alanlarda eser verme işi bölgenin kazandırdığı avantaj olarak görülebilir. Tasavvuftan edebiyata, astronomiden tefsir ilmine kadar geniş alanda eserler veren Kâşifi'nin bölgenin siyasi avantajlarını da kullandığını söylemek mümkündür. Ali Şîr Nevâî'nin bilginleri, şairleri ve sanatçıları saray etrafında toplaması ve onları desteklemesi Kâşifi'nin eserlerini daha rahat bir biçimde ele almasını sağlamıştır.

Yaşanılan coğrafya ve etkileşimde olunan topluluklar Kâşifi'nin düşünce yapısının oluşmasında büyük paya sahiptir. Özellikle tasavvufi bir çevre ve yöneticelerle olan münasebetin sıklığı beraberinde bir dil ve üslubu da kazandırmaktadır. Kâşifi'nin eserlerine yansıyan bu dil ve üslup yaşanılan havzanın insan düşünceleri üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Kâşifi'nin benimsemiş olduğu düşünce geleneğine bakıldığında bu gerçek daha yakından görülebilir. İbn Miskeveyh (ö. 1030), Tûsî (ö. 1274) ve Devvânî (ö. 1502) gibi ahlâkı önceleyen şahsiyetlerin Horasan bölgesinde eserler ürettiklerini ve bunun bir ekol olarak düşünürümüze de etki ettiğini söylemek mümkündür.

## 2. AHLÂK-I MUHSİNÎ VE İSLÂM AHLÂK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

### 2.1. *Ahlâk-ı Muhsinî* ve Tercümelere

*Ahlâk-ı Muhsinî* İslâm ahlâk düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Eser ahlâk ilminin ele almış olduğu erdemler üzerinden şekillenmiştir. Eserin erdemleri ele alış biçimine bakıldığında yapısında farklılıklar barındırdığı görülmektedir. Eserde kullanılan dil ve hitap edilen kitle bakımından siyasetnâme türünün izlerine rastlanılmaktadır. Bununla beraber didaktik bir üslup kullanılıyor olmasından dolayı nasihatnâme türünün örneklerini de yapısında barındırmaktadır. En özel anlamıyla *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin bir siyasetnâme olarak kurgulandığını görmek mümkündür. Kâşifi'nin işlemiş olduğu konular ve kullanmış olduğu referanslar *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi İslâm ahlâk düşüncesinde değerli kılmaktadır. Eserin muhtevası ve üslubu farklı zamanlarda birçok kez tercüme edilmesini sağlamıştır. *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin farklı zamanlarda farklı müelliflerce Anadolu'da yapılan tercümelere şu şekildedir;

#### **Firâkî Abdurrahman Çelebi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* Tercümesi**

Firâkî Abdurrahman Çelebi (ö. 1582) tarafından 1550'de yapılan bu tercüme, *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin dilimize yapılan ilk tercümesidir. Bu tercümenin kütüphanelerde birkaç nüshası vardır. Meselâ, Süleymaniye Ktp. Rşd. nr. 1077; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan nr. 393, İÜ Ktp. nr. 3773 (Altınpay, 2008: 57; Peker, 2010: 88).

#### **Enîsü'l- ârifîn**

*Ahlâk-ı Muhsinî*'nin bu tercümesi 1566 senesinde "Azmi" olarak bilinen Pir Muhammed (ö. 1582) tarafından "*Enîsü'l-ârifîn*" adıyla yapılmıştır. Bu eser aslı gibi kırk bâptan oluşmaktadır. Fakat tercüme yapan esere birçok ilavelerde bulunmuştur. Nüshalarının çokluğuna bakıldığında, tercümelere arasında en çok tercih edilenin bu olduğunu söylemek mümkündür. Eser sadece Türkçe olarak değil yurt dışında da çokça tercih edilen bir eser olmuştur. Bundan dolayı eseri hem yurt içinde hem de yurt dışındaki yazma eserler kütüphanelerinde bulmak mümkündür. Kendi zamanı içerisinde çok popüler olduğu için birçok nüshası bulunmaktadır (Altınpay, 2008: 57; Peker, 2010: 88).

**Ebü'l-fazl Muhammed b. İdrîs ed-Defterî'nin, *Ahlâk-ı Muhsinî* Tercümesi:**

Ebü'l-fazl Mehmed Efendi (ö. 1563-64)'nin emeklilik dönemi eseri olan bu tercüme Kanunî Sultan Süleyman döneminde kaleme alınmıştır. Onun en önemli çalışmalarından birisi de bu tercümedir. Eserin Türkçe'ye tercüme sebebini Mehmet Ali Aynî'den öğrenmekteyiz. Onun *Türk Ahlâkçıları* adlı eserinde bu durum şu şekilde anlatılmaktadır; *Ahlâk-ı Muhsinî* olarak tanınmış olan yazma eser kısa süre içerisinde İstanbul'un her tarafına yayılmıştı fakat eserin dilinin Farsça olması eserin okunmasını engelliyordu. Bu durumun bertaraf edilmesi gayesiyle Ebü'l-Fazl bir devlet yetkilisinin de teşvikiyle bu kitabı Türkçeye çevirmiştir (Altınpay, 2008: 57; Peker, 2010: 88; Ayni, 1993; 181).

**Rıdvan b. Abdülmennân'nın *Ahlâk-ı Muhsinî* Tercümesi:**

Bu eser 1574'ten sonra Rıdvan Ağa tarafından yazılmıştır. Tercümenin bilinen bir nüshası *Terceme-i Kitâb-ı Ahlâkü'l-Muhsinî* adıyla Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp. nr. 980'de bulunmaktadır. Bu eser orijinali gibi kırk kısımdan meydana gelmektedir. Bu çeviri 198 sayfadan oluşmaktadır (Altınpay, 2008: 57; Peker, 2010: 89).

**Hocazâde Abdülazîz Efendi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* Tercümesi:**

Padişah I. Ahmed'in istemesiyle 1612 senesinde Hocazâde Abdülazîz Efendinin kaleminden çevirisi yapılmıştır (Altınpay, 2008: 57; Peker, 2010: 89).

**Ömer Efendi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* Tercümesi:**

Bu çalışma Ömer Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Ömer Efendi, Sarı Abdullah Efendi'nin oğludur. Bu kişi 17. Yüzyılın çokça bilinen meşhur sûfilerdendir. *Mesnevi* şerhleriyle de tanınmaktadır. Ömer Efendi bu tercümeyi II. Osman için kaleme almıştır. El yazması olan bu eserden Kütahya ve İstanbul Üniversitesinin Kütüphanelerinde mevcuttur. Kütahya'dakinin kayıt numarası Nr. 717'dir. İstanbul'daki ise Ktp. Nadir Eserler Bölümü TY nr. 6298'dedir. Bu eserin hemen girişinde mütercim eseri yazış tarihini vermektedir. 1621 senesinde bitirdiğini kayıt eden müellif Hocazâde tercümesiyle mukayese etmektedir. Arada 9 yıllık bir fark olduğunu belirtmiştir (Altınpay, 2008: 57; Peker, 2010: 89).

### **Osmanzâde Tâib *Ahlâk-ı Ahmedî*:**

III. Ahmed'e takdim edilmek üzere kaleme alınmıştır. *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi çeviren Osmanzâde Tâib'tir. Eser kısa bir şekilde tercüme edilmiştir. Eserin iki nüshası mevcuttur. Bu nüshalardan biri İstanbul'da olup Topkapı Müzesi Kütüphanesi R. 2006'da kayıtlıdır. İlk devlet matbaası olan Matbaa-i Amire'de 1840 tarihinde baskısı yapılmıştır (Altınpay, 2008: 57; Peker, 2010: 89).

Yapılan tercüme faaliyetlerine bakıldığında ekseriyetle dönemin yöneticilerine ithafen olduğu görülmektedir. Bu durum müellifin eserdeki ahlâki erdemleri ele alırken siyaset ile ilişkili olarak işlediğini göstermektedir. Ayrıca eserin tercümesini yapanların ekseriyetle edebi alanda güçlü kişilerin olması eseri dil ve üslup bakımından da değerli kılmaktadır. Bu anlamda tercüme üzerinden yapılan çalışmalardan hareketle eserin muhtevası hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

### **2.2. *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin Muhtevası**

*Ahlâk-ı Muhsinî*'nin içeriğine bakıldığında kırk bölümden oluştuğunu görmekteyiz. Şöyle ki; 1. İbadet, 2. İhlas, 3. Dua, 4. Şükür, 5. Sabır, 6. Rızâ, 7. Tevekkül, 8. Hayâ, 9. İffet, 10. Edeb, 11. Ulüv-i Himmet, 12. Azm, 13. Cidd ü Cehd, 14. Sebât, 15. Adâlet, 16. Afv, 17. Hilm, 18. Hulk u Rıfk, 19. Şefkat, 20. Hayrât, 21. Sehâvet ü İhsân, 22. Tevâzu, 23. Emânet, 24. Ahde Vefâ, 25. Sadâkat, 26. İncâh-ı Hâcât, 27. Teennî ve Teemmül, 28. Meşveret, 29. Hazm, 30. Şecaat, 31. Gayret, 32. Siyâset, 33. Teyakkuz, 34. Firâset, 35. Kitmân-ı Esrâr, 36. İğtinâm-ı Fırsat, 37. Riâyet-i Hukuk, 38. Sohbet-i Ahyâr, 39. Defî Eşrar, 40. Tertîb-i Hadem ü Haşem'dir (Çelebi, 1550: *Ahlâk-ı Muhsinî*, 2-176).

**1. Bölüm:** İbâdet hakkındadır. İlk olarak ibâdetin tanımı yapılmaktadır. Ona göre ibadet; farz ve vacipleri yerine getirmek, çirkin ve haram olanları terk etmek, Allah'ın emir ve yasaklarına boyun eğmek ve Hz. Peygamberin sünnetlerine uymak suretiyle yüce Allah'a kulluk etmektir. Bu tanımdan sonra ibadetin kişi, hükümdar ve halk arasındaki ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Hz. Ali (r.a) ve Şah Sencan'dan örnekler verilmiştir. İbâdetin halk ve hükümdar arasındaki ilişkisiyi halkın hükümdara itaatini hükümdarın ibadete olan bağlılığı ile ilişkilendirerek değinmiştir. Hükümdarın aşkın varlığa olan bağlılığı

halka da yansıtacağı vurgulanmıştır (Kâşifi, 1965: 1). Görüldüğü üzere müellif ilk bölümde hükümdar ve halkın uyması gereken en öncelikli ahlâki davranışın ibadet olduğunu ifade etmektedir. Hatta bir halkın hükümdara olan bağlılık şartını bu ahlâki ilkenin kusursuzca yerine getirilmesine bağlamıştır. O halde diyebiliriz ki Kâşifi'ye göre bir devletin nizamı ve devamı ahlâki ilkelerin pratik hayattaki karşılığına bağlıdır. Bir ahlaki ilke olarak ibadet bu bölümde geniş bir yelpazede ele alınmıştır.

**2. Bölüm:** İhlâs hakkındadır. Öncelikle ihlâsın tanımını yapan Kâşifi bunu bir hükümdar ve suçlu arasında geçen nefis diyalogu üzerinden anlatmaktadır. Kâşifi'ye göre ihlâs, yapılan bir işte sadece Allah'ın rızasını esas gaye edinmektir. Bu erdemın uygulanmasında niyet amel bütünlüğü esas alınmıştır. Kâşifi hükümdar ve ihlâs fazileti arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya koymaktadır (Kâşifi,1965: 3).

**3. Bölüm:** Dua hakkındadır. Bu bölümde ayet, hadis ve *Mesnevi*'den referanslarla duanın tanımı yapılmaktadır. Ayrıca duanın hükümdar için ne anlam ifade ettiğini de ortaya koymaktadır. Saltanatın devamı ve düşmanın bertaraf edilmesinde duanın etkisinden bahsedilmektedir. Hükümdarın Allah ile olan iletişiminde en etkileyici yolun ahlâki bir erdem olarak dua olduğu gerçeği vurgulanmaktadır (Kâşifi,1965: 5).

**4. Bölüm:** Şükür hakkındadır. Ayet ve hadislerle temellendirilen şükürün bir hükümdar için önemi vurgulanmıştır. Şükürü Allah'ın verdiği nimetler karşılığında Allah'ı övmek olarak tanımlayan Kâşifi bununla da yetinmeyip şükür erdemini detaylandırmaktadır. Bir hükümdar için şükredilmesi gereken en büyük nimetin hükümdarlık olduğunu söyleyen müellif, şükürün vücudun organlarıyla nasıl yapılabileceğini aktarmaktadır. Aklın, kalbin, gözün, dilin vb. organların şükürünün nasıl olacağı detaylı bir şekilde ifade edilmektedir. Sultan Sencer ve derviş arasında geçen bir diyalog ile hükümdar için şükürün nasıl yapıldığı örneklendirilmektedir. Şükür erdemine genişçe yer veren Kâşifi şükürün insanın hayatı ve kişiliği üzerindeki etkisini didaktik bir dil ile ifade etmektedir (Kâşifi, 1965: 8).

**5. Bölüm:** Sabır hakkındadır. Ameli ahlâk zaviyesinden bakıldığında ele alınan bu konu, bir hükümdar için sabrın ne kadar önemli olduğu hakikatini

anlatır ve hükümdarların olaylar karşısındaki sabır anlayışları örneklerle sunulur. Sabrın, kula, Allah tarafından gelen sıkıntılara katlanmak olarak tanımlandığı bu bölümde, Hz. Nuh'un yaşadıkları karşısında göstermiş olduğu sabır örneği zikredilmektedir (Kâşifi, 1965: 13).

**6. Bölüm:** Rızâ hakkındadır. Rıza kavramını kader, kaza ve teslimiyet kavramları çerçevesinden değerlendiren müellif; rızâyı Allah'ın takdir ettiği her şeyden kulun memnun olması şeklinde tanımlamaktadır. Kazaya karşı sığınılacak en önemli yer cenâb-ı Hakk'ın rızasıdır. Bu düşünce ilgili nassi desteklerle temellendirilmektedir. Allah'ın rızâsını kazandıracak en önemli nokta kaza ve kadere teslimiyettir (Kâşifi, 1965: 16)

**7. Bölüm:** Tevekkül hakkındadır. Tevekkülün tanımını kişinin sebeplere ehemmiyet vermeden kalbini tamamen Allah'a yönlendirmesi ve neticeyi O'ndan beklemesi olarak yapan Kâşifi, bu tanımları ayet ve hadisler ile destekledikten sonra bir hükümdar için tevekkülün ne derece önemli olduğunu ve nasıl yapılacağını anlatmaktadır (Kâşifi, 1965: 18).

**8. Bölüm:** Hayâ hakkındadır. Burada hayânın tanımını yapan Kâşifi, hayâyı iman ile ilişkilendirmektedir. Hayâyı toplumsal düzen için bir mekanizma olarak görmektedir. Müellif, toplumun rahatını hayâ ilkesinin pratikteki uygulamasına bağlamıştır. Bu bölümde hayâ-iffet, hayâ- âlicenablık ve hayâ- edep arasındaki ilişki etraflıca ele alınmaktadır. Halife Me'mun ve bedevi arasındaki olayı nakleden Kâşifi, aynı zamanda Nûşirevân'dan da örnekle hayânın ehemmiyetini anlatmaktadır (Kâşifi, 1965: 21).

**9. Bölüm:** İffet hakkındadır. Birçok İslâm ahlâkçısının dört temel erdem arasında ele aldığı iffet konusu bir sonraki bölümde detaylarıyla incelenecektir. Fakat kısaca bilgi verecek olursak bu kısımda öncelikle iffetin tanımı yapılmaktadır. Bununla beraber insandaki meleki ve nefsâni iki temel meyilden bahsedilmektedir (Kâşifi, 1965: 28). Kâşifi iffeti hükümdar için ele aldığı halk ile birlikte değerlendirir. Eğer ki hükümdar iffetli ise halkın da iffetli olacağı düşüncesini öne sürer.

**10. Bölüm:** Edep hakkındadır. Bu bölümde öncelikle edebin ne olduğu anlatılır. Hz. Peygamber'in yolundan gitmenin gerçek bir edep örneği oluşturduğunu ifade eden müellif, edep dairesinin zirvesinde Hz. Peygamberin

olduğunu ifade eder. Düşünürümüz edebin her insan için güzel bir ahlâki ilke olduğunu belirtir. Bu ilkenin hükümdarlarda daha güzel bir ahlâki karaktere büründüğünü söyler (Kâşifi, 1965: 30).

**11. Bölüm:** Himmetin yüce olması hakkındadır. Himmetin şeref ile olan münasebeti ele alınmaktadır. Bir hükümdar için en büyük yardımcının himmet olduğu gerçeği İskender (m.ö.323) ve Aristoteles (m.ö.322) arasında geçen bir diyalogla dile getirilmektedir. Burada hangi hükümdarın himmeti yüksek ise o hükümdarın daha ileride olabileceği ifade edilmektedir (Kâşifi,1965: 33).

**12. Bölüm:** Azim hakkındadır. Azmin gerekliliği ve hükümdar için ne kadar önemli olduğu vurgulanır. Kâşifi güçlü bir hükümdarlığın ön şartını azim olarak belirler. (Kâşifi, 1965: 37).

**13. Bölüm:** Cidd ve cehd (çalışıp- çabalama) hakkındadır. İlk olarak çalışmanın (cidd) tanımı yapılır. Daha sonra da çalışma ile çabanın farkına değinilir (Cidd- cehd) arasındaki fark örneklerle ifade edilir. Cidd ü cehdin ancak büyük hükümdarlarda bulunan bir erdem olabileceği ifade edilir. Bu özellikler müellif tarafından himmete bağlanmaktadır. Kimin gayreti daha fazla ise çalışıp çabalama noktasında da onun ileride olduğu söylenir. Bu düşüncesini desteklemek amacıyla Yakup bin Leys'in (ö.879) çalışması misal olarak zikredilir. Ayet, hadis ve *Mesnevi*'den örneklerle çalışıp çabalamanın önemi vurgulanır. Bölümün sonunda bir devletin bitiş sebeplerinden gayretsizlik ve rehavet reziletleri ön plana çıkarılır. Bu erdemın tezahürü için çalışmanın, gayretin ve çabanın birlikte olması gerektiği savunulur (Kâşifi,1965: 39).

**14. Bölüm:** Sebat erdemini konu edinir. Sebat büyük meselelerin üstesinden gelmenin anahtarı olarak anlatılır. Sıkıntılı dönemlerde engelleri ortadan kaldıran sebat erdemidir. Sebatın neticesinde bereketin olduğu vurgulanır. Sebat erdem olarak herkes için geçerlidir fakat bir yönetici için sebatın çok daha fazla önemli olduğu gerçeği ön plana çıkar. Konuyu desteklemek için amaçlı Gazneli Mahmut'la (ö. 1030) ilgili bir hikaye anlatılır ve netice olarak yöneticinin verdiği kararlarda sebat etmesinin gerekliliği vurgulanır (Kâşifi,1965: 44).

**15. Bölüm:** Adalet hakkındadır. Eserin en geniş bölümüdür. İlk olarak adaletin ne olduğu tarif edilir ve buradan hareketle aydınlatıcı bir özelliğe sahip olduğu vurgulanır. Bu kısımda ışık metaforu kullanılır. Ona göre adalet devlet

ülkesini şenlendiren bir zabıta, zülüm karanlığını kaldıran ve ortalığı aydınlatan bir parıltıdır. Konuyla ilgili naslara başvurulduktan sonra adalet kavramıyla ihsan kavramı mukayese edilir ve aralarındaki farka dikkat çekilir. Adalet ilkesini somutlaştırıp, anlaşılmasını kolaylaştırmak için hükümdarla ilgili bir kıssaya yer verilir. Bu hikâyede adaletin inanç merkezli anlatılması büyük önem taşımaktadır. Haccâc-ı Zâlim (ö. 714) ile Nûşirevân-ı Âdil (ö. 579) mukayesesinde Nûşirevân'ın ateşperest olmasına rağmen Müslüman olan Haccâc-ı Zâlim'den üstün olduğuna dikkat çekilir. Çünkü Haccâc adaletsizken Nûşirevân adildir. Ayrıca adalet ilkesini dini bir zemine oturtmak için adaletle ilgili hadislere de yer verilir. Bununla beraber çeşitli hükümdar ve salih zâtların da adaletle ilgili kıssalarına değinilir (Kâşifi,1965: 45).

**16. Bölüm:** Affetmek ile ilgilidir. Bu bölümde affin tanımı yapılır. Affin nasıl olması gerektiği anlatılır. Affetmek erdeminin kimlerde olması gerektiği de örneklerle dile getirilir. Hata işlemenin sonucunda affetme duygusunun yüceliği ve olumlu sonuçları dile getirilir ve konu ayetler ve hadislerle desteklenir. Ayrıca affedici olmanın nasıl bir erdem olduğu anlatılır. Bir padişahın akrabalarına eziyet eden bir günahkâr ile olan hikayesine yer verilir. Hikâyede geçen adamın padişaha karşı olan tavır ve bağışlayıcı sözleri karşında padişahın onu affetmesi örneği verilir. Yine bir sonraki hikâyede padişahın cürüm sahibi bir kişiye intikam kılıcıyla ceza vererek belki nefsinin tatmin edip mutlu olacağını, ancak bağışlaması halinde dünyada namının ahirette de sevabının ziyadeleşeceğini belirtir. Ardından halife Me'mun'un (ö. 833) bağışlama ile ilgili cümlesi misal olarak okuyucuya sunulur. İskender'le ilgili bir hikâye anlatılır. Hikâyede bağışlamanın büyüğünün, galipken yapılan olduğu belirtir. Padişahlara yakışanın cürüm ehline merhamet etmek olduğu ve sevabının da bol olacağı üzerinde durulur (Avçin, 2011: 101; 2012: 153; Peker, 2010: 117-118).

**17. Bölüm:** Hilm hakkındadır. Yumuşak huyluluk anlamına gelen hilmin güzelliğinden bahsedilir. Bu bölümün başında hilmin teolojik alt yapısına değinilir. Allah'ın ismi olması hasebiyle bu erdemin aktarılması ve pratikteki karşılığının olması kolaylaşmaktadır. Hilm sahibi olmanın avantajları paylaşılıp enbiya ve evliyaya atıflarda bulunmaktadır. Bu erdemi temellendirmek için hadislere yer verilirken hakiki güçlünün güçlü iken zülüm etmeyip hilm

erdemiyile hareket eden olduğu gerçeği üzerinde durulur. Hilm sahibi olmanın yöneticiler için bağlayıcı hükmünün vacip olduğunu dile getiren müellif, özellikle bu erdemın hayata geçmesinin önemini üst perdeden hükümdara bildirmektedir. Onlar nefislerini hilm ile terbiye etmeliler ki hışım ve gazapla hareket etmesinler. Böyle hareket ederlerse ülkeleri ve insanları göz alıcılığını kaybedip yerle bir olur. Sultanların sabır ve tahammülü dost edinip hışım ve fesadı yok etmeleri gerektiği belirtilir. Sultan Nüşirevân ile hâkim Büzürcmihr arasında geçen hilmin ne olduğu hakkındaki diyaloglarda yumuşak huyluluğun önemi üzerinde durulur. Hilmin üç nişanı anlatılır. Ardından Hz. Hüseyin'in başından geçen bir hikâye ele alınır ve burada Hz. Hüseyin'in af dileyen hizmetliye gazaplanmadan affedişi anlatılır. Bir diğer hikâyede de ümmeti Hz. İsa'dan Allah'ın hışımı ve bundan korunma yollarını sorar. Hz. İsa'da hilm sahibi olmak, edepli olmak ve gazabı terk etmek gerektiğini belirtir (Avçın, 2012: 153, 2011: 102; Peker, 2010: 118).

**18. Bölüm:** Hulk u rıfk hakkındadır. Bu bölümde hilm ile bağlantılı olarak işlenmektedir. Konu güzel huyluluk ve yumuşaklık üzerinden derinleştirilir. Bu bölümün ilk satırlarında güzel ahlâka vurgu yapılır ve yumuşaklığın mahiyetine değinilir. Bununla beraber kötü huyluların akibetlerinin ise ceza olduğu ifade edilir. Öyle ki onların cennete dahi giremeyecekleri söylenir. Konunun pekişmesi için her bölümde olduğu gibi bu kısımda da hadislere yer verilir. Güzel huylu olmanın avantajları ile kötü huylu olmanın dez avantajları mukayese edilir. Güzel huylu olmanın tüm ahlâki ilkelerin en önde geleni olduğu aktarılır. İnsanlara güler yüzle davranma, dostane davranma, iltifata uygun hareket etme hulkun özellikleri arasında sıralanır. Hz. İsa'nın rıfkla ilgili hikâyesi anlatılır; Hz. İsa'nın kötü huylu adama olan sabrı ve yumuşak huyluluğu hikaye edilir. Hükemâ güzel ahlakı on kısma ayırır:

- 1-İyi işlerle meşgul olanlara muhalefet etmemek.
- 2-Kendi nefsinden ödün vermek.
- 3-Kimsenin ayıbını araştırmamak.
- 4-Bir kimsede bir kötülük ortaya çıktığında onu iyiliğe yöneltmek.
- 5-Kabahati olan bir kimse af dilediği vakit kabul etmek.
- 6-İhtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını yerine getirmek.
- 7-Halka yapılan eziyete sabır göstermemek.

8-Kendi nefsinin ayıbını görmek.

9-Halka tatlı yüz göstermek.

10-İnsanlarla yumuşak konuşmak.

Bu özelliklerden sonra Erdeşîr-i Bâbek'in (ö.242) oğluna verdiği nasihat yer alır. Oğluna güzellik, iyilik ve adaletle dokunmuş kumaşı giymesini tavsiye eder. Ardından Feridun'un hikâyesinden ağırbaşlılık ve iltifat etmenin önemi vurgulanır. Cemşid hikâyesinde de sultanların halkına nasıl davranması gerektiği üzerinde durulur. Daha sonra bir padişahın yemeğinin içinden sinek çıkan aşçıya karşı takındığı örnek tutum, takdir edilerek anlatılır (Avçın, 2012: 153; 2011: 103; Peker, 2010: 119 ).

**19. Bölüm:** Şefkat ve Merhameti konu edinir. Bölümün ilk cümlelerinde şefkatin yöneticiler üzerindeki etkisinden bahseder. Bunun halk ile olan münasebetine yer verilir. Toplumda arka plana itilmiş güçsüz ve fakirlerin Allah'ın rahmeti ile yaşamlarını devam ettirdikleri vurgulanır. Yöneticiler üzerinden anlatmaya devam eden müellif Gazneli Mahmud'un ailesinden olan Sebüktekin hakkında geçen bir kıssaya yer verir. Bir av hadisesini dile getiren yazar, Sebüktekin'nin canlılara olan şefkatini bir ahu kuşuna olan merhametiyle vurgular. Bunun ödülü olarak da rüyasında Hz. Peygamberi görüp ilahî lütuflara mazhar olduğu anlatılır. Daha sonra Erdeşîr-i Bâbek, oğluna şefkatli merhametli olmasını ve halkına dostça davranmasını öğütler. Ardından Nûşirevân'ın adaletle ilgili mektubundan bahsedilir. Mektupta ülkesinde ziraat yapılacak arazilerin olmasını ister. Eğer reayaya müsamaha ve şefkat gösterilmezse ziraat konusunda onlardan itaat beklenilemeyeceğini belirtir. Sultan Ebu Sa'd Hüdayende'nin vezirlerini toplayıp reayasına ziraatlerinde ve ticaretlerinde nasıl davranmaları gerektiğini belirten nasihatleri anlatılır. Haremeyn ekâbirinin Halife Nâsır'a (ö. 1225) gönderdikleri mektupta hilafetin ona yaraşmadığını, saltanata layık olmadığını belirtirler. Çünkü onun askerleri halka zulm etmektedir. Nâsır bunlardan haberinin olmadığını söyler. Ulular bunun daha büyük bir ayıp olduğunu reyanın işlerini bizzat kendisinin takip etmesi gerektiğini söylerler. Daha sonraki hikâyede Hz. Ömer'in maiyetindeki vilayette bir köprüden bir sürü geçerken birinin ayağı incinse kıyamet gününde ondan hesap sorulacağını belirtir.

Bu yüzden, kim saltanat makamını kabul ederse hukukun edasını yerine getirmek zorundadır ilkesini dile getirir (Avçın, 2012: 153; 2011: 103; Peker, 2010: 120).

**20. Bölüm:** Hayır hasenat hakkındadır. Hayır ve hasenat sahibi olmanın her devlet ricali için zorunlu olduğu anlatılır. Bu durum sadaka-i cariye hakikati üzerinden anlatılır. Hayrât ve müberrâtın hayat bulması için toplumsal olarak büyük ilgi gösterilmesi gerekir. hayrâtın nelerden oluşabileceği de anlatılır. İnsanın öldükten sonra bütün amellerinin kesileceği ancak üç şeyin kesilmeyeceği belirtilir. Bunlar şunlardır;

1-Sadaka-i cariye

2-Bir ilim ki onunla istifade kapıları açılan

3-Hayırlı evlat ki onu hayır dua ile anarlar.

Sadaka-i cariyeden kasıt insanların kendisinden faydalandığı hayır müesseseleridir. Bu müesseseler şunlardır: Mescitler, mektepler, hangâh ve zaviyeler, darüşşifalar, ribatlar, köprüler, yollar üzerinde büyük havuzlar ve kuyular. Ardından bu bölümde hayrat için şunlar tavsiye edilir; mescidin imamına ve müezzinine geçinecek kadar maaş tahsisi. Mektepte okuyan talebenin ihtiyaçlarının tayin edilmesi gerektiği vurgulanır. Fukaraya mahsus yapılacak binalarda fakirlerin öğle ve gece yemeklerinin hazırlanması gerektiği ifade edilir. Ribatların da tamam müstahkem bir surette inşa edilmesi gerektiği hususu dile getirilir. Aynı şekilde köprüler de öyle yapılmalı ki yolcuların gelip gitmeleri o köprü üstünden kolay olsun tavsiyeleri dile getirilir. Böyle bir işin toplumda kabul görüleceği belirtilir. Hz. Peygamber'in şu hadisi zikredilir: "Her kim bir yol üzerinde geçilmek üzere bir köprü inşa ederse ahirette o adamın sırat üzerinden geçmesini kolaylaştırır (Avçın, 2012: 154; 2011: 104; Peker, 2010: 121).

**21. Bölüm:** Sehâ ve ihsan hakkındadır. Bu bölümde cömertlik erdemi felsefi ahlâk açısından değerlendirilebilecek bir müktesebatla ele alınmıştır. Cömertliğin tanımı yapılırken bunun nasıl ortaya çıktığı da vurgulanmıştır. Cömertliğin çok büyük bir erdem olduğu ve dünyadaki neticesinin kişiye iyi bir isim bırakması iken ahiretteki mükafatının ise cennet olacağı belirtilir. Bütün yeteneklerini ve eldeki imkanlarını gizleyen kişinin cimri olduğu belirtilirken her türlü kusurun üstesinden cömertlik erdeminin gelebileceği söylenir. Yine bu bölümde de farklı kişilerin hikâyeleri anlatılır. Bunlardan biri İskender ile

Aristoteles arasında geçen hikâyedir. Bu hikayede de dünya ve ahiret saadetinin kaynağının cömertlik olduğu belirtilir. Yine *Kütüb-i Tevarih*'te yazılmış Hüsrev-i Perviz'in (ö. 628) Sipehsalar'ı ile ilgili bir hikaye anlatılır. Bu bölümün devamında cömertlik ve ihsan sahibi Hatem-i Tâi'nin (ö. 578) hikâyelerine yer verilir (Avçin, 2012: 154; 2011: 104; Peker, 2010: 121).

**22. Bölüm:** Tevâzu ve ihtirâmı konu edinir. Bu bölümde alçak gönüllü olmanın neticeleri olumlanır. Hürmetin günlük hayattaki etkisinden bahsedilir. Bölümün hemen başında bir hadis-i şerif nakledilir ve konuya bir ağırlık kazandırılır. Tevâzu sahibi kişilerin Allah indinde yüceldiği ve değerli bir varlık olduğu aktarılır. Ardından Samaniye hükümdarı Nasr bin Ahmed'in (ö. 943) nasihatleri önemli ölçüde etkili olmaktadır. Önemli olan mala düşkünlük değil, tevazu ve kerem sahibi olmaktır. Daha sonra İbni Simak ile Hârûn Reşîd (ö. 809) arasındaki tevazu ile alakalı hikaye anlatılır. Yine Harun Reşîd'in makamına İmam Muhammed Şeybânî'nin (ö. 805) gelmesi ve halifenin onu hürmet ve saygıyla karşılaması üzerine bir hikaye anlatılır. Yine İsmail Samani'nin (ö. 907) huzuruna gelen bir alîme gösterdiği saygı ve hürmet neticesinde Hz. Peygamber'den rüyasında aldığı mükâfat anlatılır. Abdullah Tâhir'in (ö. 844) şeyh karşısında takındığı tevazu ve hürmetini anlatan bir hikaye daha anlatılır bununla alçak gönüllülüğün mertebesi ve önemi belirtilir (Avçin, 2012: 154; 2011: 105; Peker, 2010: 122).

**23. Bölüm:** Emânet ve diyânet hakkındadır. Bu bölümde emanet ve diyanet erdemleri incelenmiştir. Emanet, övünülesi bir duygudur. Bu haslete sahip olmak güvenilirliğin en büyük teminatıdır. Diyânet erdemi ise güzel ahlâki ilkelerin en iyisidir. İmanın temelinde emânet vardır. En adil kanunların ve düsturların ise diyânet ile hayat bulduğu vurgulanır. Emâneti korumak insanın en öncelikli vazifesidir. Bunu ilk olarak yaratıcıya karşı yapmalıdır. Bunlardan göz, kulak ve sözün Allah için kullanılmazsa hıyanet sayılacağı zikredilir. Padişahlara da diyanetin lazım olduğu üzerinde durulur. Bu bölümde Nûşirevân ile bir hoca arasında üzüm bağlarıyla ilgili emaneti ve diyaneti konu edinen bir hikaye zikredilir. Hemen ardından Belh hükümdarının oğlunun hikayesi anlatılarak sona erer. Bu hikayede yazar birçok nasihatte bulunur (Avçin, 2012: 154; 2011: 105; Peker, 2010: 122).

**24. Bölüm:** Ahde vefâ hakkındadır. Bu bölümde ilk olarak bu erdemin önemine dikkat çekilir. Konunun anlaşılması ve benimsenmesi için ayet ve hadisler zikredilmektedir. Ayetlerdeki ana tema insanların sözlerine sadık kalmalarıdır. Bunun neticesinde Allah'ın onları mükafatlandıracağı ifade edilir. Bunlardan sonra sistematik olarak yapılan hikayeleştirme kısmı gelir. Bir hükümdar ile bir deli divanenin ahde vefâyla ilgili hikayeleri ders amaçlı nakledilir. İran ve Turan şahı Efrasyab'ın ahde vefâ ile ilgili küçük hikâyesiyle vefânın önemi okuyucuya gösterilir. Bu bölümün ilk hikayesi Hz. İsmail ve dostu olan bir zatla ilgilidir. Bu hikayede ahde vefanın ne kadar önemli olduğu vurgulanır. Yine diğer hikayede dindar bir genç ve bir hoca arasında geçen vefa hikayesi anlatılır. Bu bölümdeki nasihatte şu soruya cevap verilir: “İnsani sıfatlardan hangisi benim sıfatımı yükseltir?” cevap ise şöyledir: “Verilen sözü yerine getirmek.” Son olarak Yakub-ı Leys ve Muhammed Tahir ile alakalı vefayı anlatan bir hikaye ile bu bölüm bitirilir (Avçın, 2012: 154; 2011: 106; Peker, 2010: 123).

**25. Bölüm:** Doğruluk hakkındadır. Bu bölümde sadakat konusu en ince ayrıntılarına kadar ele alınır. Bölümde sadakatin tanımı yapıldıktan sonra doğruluğun dünya ahiret kurtuluş vesilesi olduğu gerçeği dile getirilir. Yalan ile doğrunun zıt kavramlar olduğu ve birlikte aynı yerde kalamayacaklarını hikayelerle anlatılır. Müsterşid (ö. 1135) halifenin ailesine yaptığı doğruluk nasihatleri etkili bir biçimde muhataba hissettirilmektedir. Özellikle oğluna doğru sözlü olmanın mahiyetini dile getirmektedir. Burada bir esirle Haccâc-ı Zâlim arasında geçen anektodota yer verilir. Bu diyalogta doğru sözlü olmanın neticesinde ödülün olduğu vurgulanır (Avçın, 2012: 154; Peker, 2010: 123).

**26. Bölüm:** İncâh-ı Hâcât ihtiyaçları giderme hakkındadır. Bu bölümde insanların temel ihtiyaçlarını nasıl giderecekleri anlatılır. Burada aslında insanlar arası ilişkilerin yaratıcıyla olan münasebeti işlenmektedir. Öyle ki insanlar arası ilişkide Allah'ın rızası esas gaye ise Allah da onların ihtiyaçlarını gidermektedir. Bu düşünce bir hadis ile temellendirilir. Bir yöneticinin ihtiyaç sahibi bir kimseyi mağdur etmemesi gerektiği vurgulanır. Derman arayanların, murad arayanların ihtiyaçlarını gidermenin ganimet olduğu ve saltanat sahiplerinin idaresindekilerin ihtiyaçlarını gidermenin sebep olacağı sevapların bolluğu anlatılır. İskender-i

Zülkarneyn'in hikayesiyle konu devam eder. İskender kendi reayasından birinin o gün ihtiyacını gidermediğinden buna gerek olmamasından dolayı o günü ömründen geçmiş boş bir gün olarak görür. O'na göre değerli gün bir muhtacın muradını giderdiği gün olarak vurgulanır. Son hikâyede İskender'in Çin padişahına verdiği cevap hatırlatılır. İskender'in mutluluk ve lezzeti nerede bulduğu sorusuna karşılık şu üç şeyde bulunduğunu söyler:

1. Düşmanları yenerek muradlarına erdirmemek
2. Dostlarını mutlu etmek
3. Muhtaçların ihtiyaçlarını gidermek (Avçın, 2012: 155; 2011: 106; Peker, 2010: 123).

**27. Bölüm:** Teennî ve teemmül hakkındadır. Bu bölümün konusu aceleci olmamanın gerekliliği üzerine şekillenmiştir. Zekice davranmamanın yönetim için gerekliliği vurgulanır. Düşünmeden hareket edilmemesi gerektiği ifade edilir. Bölümde bunların önemi farklı boyutlarıyla anlatılır. Bölüm şu sözle başlar: “Yavaşlık, sakinlik rahmanî; acele ise şeytanîdir.” Teennî ve teemmülün kişilere katacağı en büyük hasletlerin rahmani olduğu vurgusu yapılır. Ardından Perviz'in oğluna nasihatını ve vasiyetini içeren hikâyeye geçilir. Hikâyede oğlundan akıllıca hareket etmesi gerektiğini, daima aklına başvurarak karar vermesi gerektiğini öğütler. Bir sonraki hikâyede İran sultanlarından Erdeşir Babek'in üç hat yazısıyla ilgili olarak nasihatlerden söz edilir. Bu rik'alardaki öğütler anlatılır. Bu bölümdeki son hikâyede Nasr bin Ahmed Samani anlatılır. Babası ölen Nasr vezirlerine kendisine ayıplarını söylemesini ister. Veziri de kendisine saltanatta yapılması gerekenler ile ilgili ona öğütler verir (Avçın, 2012: 155; 2011: 107; Peker, 2010: 124).

**28. Bölüm:** Meşveret ve tedbir hakkındadır. Bu bölümde istişare etmenin gerekliliğini ayet üzerinden yöneticilere aktarılır. Ardından istişarenin öneminden ve yönetime katkılarından bahsedilir. İstişârede herkesin derdini sorununu tam olarak ifade edebileceği bir ortam olmalıdır. Bu sağlandığında sorunların çözüm bulacağı için sevap kazanılacağı ifade edilir. İstişare ortak aklın önemini ortaya çıkartan büyük bir mekanizmadır. Yöneticiler için mutlaka olmalıdır. İlk hikâyede Behrâm-ı Gûr'un (ö. 438) oğluna istişarenin önemini anlatan nasihatı anlatılır. İkinci hikâyede Rûm sultanı ile mısır Azizi'nin anlaşmazlıktan dolayı savaşmaları anlatılır. Ve hikâyede Rûm ilindeki olanları anlatan kişiye (muhibir) karşı sultanın

izlediği yöntem aktarılır. Bir sonraki hikâyede tedbir ile cesaret arasındaki farklar ele alınır. Hangisinin daha önemli ve üstün olduğu üzerinde durulur. Güçlü bir düşmanın şah'ın üzerine yürüyerek yaptıkları savaş ve sonrasında yaşananlar bu hikâyede anlatılır. Ardından yazar din büyüklerinin müşaverenin önemli olduğunu ve istişare etmenin gerektiğini söylediklerini nasihat eder. Son olarak Merv diyarında bir adamın temiz olan kızını hangi usule göre evlendireceği hususunda yaşadığı olay anlatılır (Avçin, 2012: 155; 2011: 107; Peker, 2010: 124).

**29. Bölüm:** Hazm hakkındadır. Bu bölümde doğru karar verme anlamına gelen hazm konusu işlenir. Bölüm tanımla başlar. Hazmın mahiyetiyle devam eder. Yöneticiler için ne ifade ettiği de vurgulanır. Efrasyab'ın hazm ile ilgili ifadesine yer verilir. Bundan sonra halk, kişi ve yönetici zemininde bir içerikle hazm anlatılmaktadır. Hikayeleştirme kısmında ise İbrahim Emmâm'ın Ebû Müslîm'i (ö. 755) Horasan'a göndermesini anlatan hikâyeye zikredilir. Bir sonraki hikâyede Esfer bin Şûrî'nin Ebu Cafer'i öldürmek istemesi ve Deylemî arasındaki olaylar anlatılır. Ebu Cafer'in hazmının olmaması ve Deylemî'ye karşı tedbir almaması aktarılır (Avçin, 2012: 155; 2011: 108; Peker, 2010: 125).

**30. Bölüm:** Cesaret hakkındadır. Öncelikle cesaretin felsefe açısından değerlendirebilecek bir içeriği olduğunu söylemek mümkündür. Konu sistematik bir biçimde nassi deliller ile desteklenmektedir. Bu bağlamda Allah'ın şecâati sevdiği ön plana çıkartılır. Şecâat ehlinin duasının Allah indinde diğer insanların duasından daha makbul olduğu vurgulanır. Bundan sonra düzenli bir biçimde cesaretle ilgili ün kazanmış İslâm büyüklerine yer verilir. Bunlardan ilk olarak Halid bin Velid'le ilgili olan bir kıssa anlatılır. Hz. Ali'nin cesareti de güçlü bir şekilde dile getirilir. Bir sonraki hikâyede Nüşîrevân'ın kahramanlığı ve askerlerini savaşa motive etmesi anlatılır. Bu bölümde yine birçok kahramanlık hikayesine yer verilir. Son olarak Aristoteles'in İskender'e olan nasihatlerinin anlatıldığı bölüme geçilir. Aristoteles İskender'e devlet yönetimiyle ilgili nasihatlerde bulunur (Avçin, 2012: 155; 2011: 108; Peker, 2010: 125).

**31. Bölüm:** Gayret hakkındadır. Gayretin nerede gerekli olduğu ile ilgili bir giriş ile başlar bu bölüm. Özellikle siyasi konuların halledilmesinde gayretin ehemmiyeti vurgulanmaktadır. Bir yöneticinin en önde gelen vasfının gayret olması gerektiği söylenir. Konuya ilişkin Hz. Peygamberin meşhur bir hadis-i

şerifi zikredilir. Gayreti kısımlandıran müellif dini ve dünyevi gayretten bahseder. Buna göre dinî gayret iyiliği emredip kötülükten nehyetme olarak tanımlanır. Şeyh ebu'l-Hasan Nuri'nin bu konuyla ilgili hikayesi anlatılır. Bu hikayede Şeyh ebu'l Hasan Nuri gayreti sayesinde bir hükümdarı yaptığı yanlış işlerden vazgeçirir. Ardından Behram-ı Gûr'un av hikayesi gelir. Hikayede avlanacak olan ceylanın bir köylünün evine sığınması ve ev sahibinin avı Behram'a vermemek istemesi anlatılır (Avçin, 2012: 155; 2011: 108; Peker, 2010: 126).

**32. Bölüm:** Siyaset hakkındadır. Bölüme siyasetin tanımı ile başlanmıştır. Bu tanıma göre siyaset ikiye ayrılmaktadır. Siyaset-i nefsiye ve siyaset-i gayriye. İlk olarak siyaset-i nefsiye üzerinde durulur. Bunun tanımı yapıldıktan sonra siyaset-i gayriyenin bölümleri incelenir. Burada siyasetin faydası üzerinde örneklerle durulur. Büzürce mihr'e sorulan padişahların en büyüğü kimdir sorusuna cevap verilir. Bu bölümde özlü sözler üzerinden âlemin nizamı ile siyaset arasındaki ilişki dile getirilir (Avçin, 2012: 155; Peker, 2010: 126).

**33. Bölüm:** Teyakkuz ve tecrübe hakkındadır. Bölüm teyakkuz nedir sorusunun cevabını vermektedir. Teyakkuz memleketin ve orada yaşayan halkın halinden uyanık olmak olarak tarif edilir. Sultanların bu hali anlayabilmeleri için tebdil-i kıyafet ederek milletin arasına karışmaları gerekir. Hz. Davut'un konuyla alakalı hikâyesi de nakledilir (Avçin, 2012: 155; Peker, 2010: 127).

**34. Bölüm.** Ferâset, ileri görüşlü olma hakkındadır. Ferâsetin yöneticiler için olmazsa olmaz bir vasıf olduğu söylenir. Bir olayın öncesine ve sonrasına basiret gözüyle bakılması ve bu şekilde hüküm verilmesi gerektiği belirtilir. Hz. Süleyman'la ilgili bir kıssa zikredilir. Yine bu bölümde ferâsetin müminlere Allah tarafından verilen bir hediye olduğu açıklanır. Konu ilgili hadislerle de temellendirilir ve burada hükümdarın ileri görüşlülüğüne vurgu yapılır (Avçin, 2012: 156; Dilek, 2014: 62).

**35. Bölüm:** Kitmân-ı esrâr yani sırları saklama üzerine kurgulanmış bir kısımdır. Sır saklamanın yöneticilerin önde gelen vasıflarından biri olduğu belirtilir. Hükümdarın sırlarını herkese söylememesi gerektiği vurgulanır. Bir yönetici üç konuda sır vermemelidir; bunlar; yapacağı savaş seferleri, dinî sırları ve mal varlığıdır. Sır saklayabilmenin yöneticiler için bulunmaz bir hazine olduğu söylenir. Bir hâkim-i âlimin bu konudaki sözleri aktarılır. Buna göre başkasına

söylenen sır, aktarılan ikinci kişi için sorun teşkil etmez. Fakat üçüncü kişilerce bu sırrın öğrenilme riski vardır (Avçın, 2012: 156;Dilek, 2014: 62 ).

**36. Bölüm:** İğtinâm-ı fırsat yani fırsatları değerlendirmek hakkındadır. Ömrün kısalığına vurgu yapıldıktan sonra önüne gelen fırsatların değerlendirilmesi gerektiği ifade edilir. Biten ömrün artık geri gelmeyeceği hakikati üzerine yoğunlaşılır. Bu konuda öğütler verilir. Daha sonra konuya ilişkin Nûşirevân'la yaşlı bir kadın arasında geçen hikâye aktarılır. Ardından Gazneli Mahmut'la Sebüktekin arasında geçen bir olaydan da bahsedilir (Avçın, 2012: 156; Dilek, 2014: 62).

**37. Bölüm:** Riayet-i hukuk yani hukuka uyma hakkındadır. Hukuka uymanın öncelikle hukuk adamları açısından önemli olduğu vurgulanır. Ancak bu durumun devlet adamlarına daha çok lazım olduğu belirtilir. Hukukun çeşitli türleri üzerinde durulur. Evvela anne baba hukuku işlenir. Peder ve valide hukukuna riayet edilmesinin önemi dini deliller ile temellendirilir. Allah'ın rızasının anne ve baba rızasına bağlı olduğu hatırlatılır. Konuya ilişkin ayet ve hadislere yer verilir (Avçın, 2012: 156; Dilek, 2014: 62).

**38. Bölüm:** Sohbet-i Ahyâr u ebrâr hakkındadır. Eserin bu kısmında iyi insanlarla sohbet etme ve onlarla bir arada bulunmanın ameli ahlâk açısından önemine değinilir. Bu bölümde öncelikle danışmanın önemi üzerine durulur ve hükümdarın ilim sahiplerine verdiği değerden ve bunun faydalarından bahsedilir. Konuya ilişkin hadisler hatırlatılır. Hükümdarın istişare halinde olduğu kişilerin önemine değinilir, bu müşavirlerin nitelik olarak üstün ahlâka sahip olmaları gerektiği ifade edilir. Konuya ilişkin Harun Reşit'le ilgili bir kıssa da anlatılır. Son olarak hükümdarın çok iyi bir doktorunun olması gerektiği belirtilir ve bunun öneminden bahsedilir (Avçın, 2012: 156; Dilek, 2014: 63).

**39. Bölüm:** Def'i-i eşrâr yani kötülüklerin ortadan kaldırılması ile ilgilidir. İyi insanlar ile yapılan konuşmaların insanı mutlu edeceği, kötülerle yapılan birlikteliğin ise hüzne sebebiyet vereceği ifade edilir. Kötülükleri iki kısımda inceleyen müellif bunları şu şekilde izah eder. Vâcibü'd def ve vâcibü'l men'. Vâcibü'd def olan kötülüklerde ortadan kalkma söz konusudur ve bunlar Müslümanların yararınadır. Hırsızlar, katiller ve gaspçılar bu kısımda ele alınır. Bu türden olanların ortadan kaldırılması Müslüman yöneticiler için elzemdir.

Vâcibü'l men olanlar ise fitnecilerdir. Bunlar toplumun huzurunu topyekün bozdukları için anında cezalandırılmalı ve ortadan kaldırılmalıdırlar. Bununla ilgili Hz. Musa'nın bir olayı nakledilir ve farklı hikaye anlatılır (Avçın, 2012: 156; Dilek, 2014: 63).

**40. Bölüm:** Tertîb-i hadem ü haşem yani hizmet edenlerin, edep ve terbiyeleri hakkındadır. Bu bölüm iki konuyu işlemektedir. İlkinde hükümdara doğrudan bağlı olan çalışanların terbiyesini konu edinir. İkinci bölümde ise hükümdarın yanında bulunanların uyması gereken kurallar dile getirilir. Ve bunların hikmeti anlatılır. Yöneticilerin halklarıyla ilgili problemleri bu yardımcıları vasıtasıyla öğrenmeleri gerektiği bildirilir. Nûşirevân'la ilgili bir hikâyeye nakledilir ve yine konuya ilişkin ayrı ayrı hikâyeler anlatılır (Avçın, 2012: 157; Dilek, 2014: 64 ).

*Ahlâk-ı Muhsinî* eserinin muhtevasını ele aldıktan sonra eser hakkında şunları söylemek mümkündür; *Ahlâk-ı Muhsinî*, İslâm ahlâk düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda İslâm edebiyatı bağlamında kullanılan dil ve üslup bakımından önemlidir. Özellikle Pendnâme türü dediğimiz mensur ve manzum olarak öğütsel bir anlatım ile konusunu işleyen gelenek içerisinde önemli bir yeri vardır. Bu özelliklerinden ötürü birçok kez tercüme yapılmıştır. Hem halk hem de devlet yöneticileri tarafından büyük ilgi görmesi muhtevasının genişliğine bağlıdır. Ayrıca dil ve üslubun akıcı olması da etkili olan diğer bir faktördür. Eserin çokça ilgi çekmiş olması muhtevasının amelî ahlâk ile ilgili ciddi argümanlara sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle Kâşifi'nin pratik ahlâka dönük çabası eserin çokça tercih edilmesini sağlamıştır. Öyle ki eser Horasan Bölgesi ile sınırlı kalmamış, Anadolu ve Hindistan gibi geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.

*Ahlâk-ı Muhsinî*, İslâm ahlâk düşüncesi alanında işlediği konular bakımından geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu anlamda eserde siyaset, ahlâk ve edebiyat alanlarının birlikte işlendiğini görmek mümkündür. Örneğin güzel ahlâkın mahiyetini ve nasıl kazanılabileceğini anlatmakla beraber, ahlâkın siyasi boyutuna da değinmektedir. Ayrıca hükümdârın nasıl davranması gerektiğini de ele almaktadır. Bununla beraber bir devlet yönetilirken erdemlerin nasıl tezahür etmesi gerektiği ile yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin mahiyetinin nasıl

olması gerektiği gibi konuların işlenmiş olması eseri muhteva bakımından zenginleştirmiştir. Eserde hükümdara tavsiyelerde bulunan Kâşifi'nin ayet ve hadisleri merkeze alıyor olmasının sebebi hükümdarı ve yönetimi İslâmi bir zemine oturtma çabasıdır. Bu mutlu bir toplum inşa etme gayreti olarak açıklanabilir. Eserde hikâyelerin ve kıssaların da sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bunda özellikle müellifin beslenmiş olduğu Hint, İran, Arap ve Türk kültürlerinin etkileri görülmektedir. Bilhassa kullanılan hikâyelerde bunları görmek mümkündür. Bu yöntem eseri akıcı bir hale getirmeyi başarmıştır. *Ahlâk-ı Muhsinî*'de ahlâki erdemler ele alınırken, çeşitli hikâyeler, peygamber kıssaları ve tarihî şahsiyetlerin hayatlarından bölümlere yer verilmiştir. Bu da erdemlerin somut anlamda daha kolay bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

*Ahlâk-ı Muhsinî* üslup açısından ele alındığında konuların hükümdara öğütsel bir dil kullanılarak aktarıldığı görülmektedir. Bu yönüyle eser incelemeye tâbi tutulduğunda ahlâk ilmi disiplini içerisinde felsefi bir dilden ziyade daha çok nasihat ve vaaz dilinin kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamda eserde tasavvufi bakış açısının baskın olduğu gözlenir. Çevrenin ve coğrafyanın düşüncelerin şekillenmesindeki etkisi burada açık bir şekilde görülmektedir. Eserde hikâyelere, menkıbelere ve tarihi şahsiyetlerin diyaloglarına yer verilmesi eseri salt felsefi bir bakış açısıyla ele almayı güçleştirmektedir. *Ahlâk-ı Muhsinî*'de anlatılan konular farklı hikâyeler, peygamber kıssaları, tarihî şahsiyetlerin hayatlarından kesitler ve bu kişilerin davranışlarından örneklerle verilen mesajlar ahlâki ilkelerin mutluluğa erişmede nasıl bir rol üstlendiğinin ifadesi olarak algılanabilir. Eserde zaman zaman peygamber kıssalarından ve dört halifenin hayatlarından örnekler verilmiş; Me'mun, Nüşrevân ve Gazneli Mahmut gibi hükümdarların hayatlarından kesitler de sunulmuştur. Bu perspektif, eserde soyut olanın kavranmasını kolaylaştırmıştır. Başka bir ifadeyle, ele alınan konuların bu yöntemle işlenmiş olması eserin pratik ahlâk açısından ele alınmasına katkıda bulunmaktadır. Ayrıca anlatılan erdemler ile ilgili olarak ayet ve hadislere sık sık yer verilerek savunulan ahlâki değerler, dinî delillerle de desteklenmiştir. Eseri dil, muhteva ve ahlâk ilmi açısından değerlendirdikten sonra muhtevasının etkileri açısından da ele almak yerinde olacaktır. Tercümeleler vasıtasıyla eserin en çok etki ettiği dönem Osmanlı Devleti'nin sınırlarının Doğu'ya doğru genişlediği, 16. y.y'e tekabül etmektedir.

Bu dönemde Osmanlı ahlâk ve siyaset düşüncesinde *Ahlâk-ı Muhsinî* türü eserlerin önemi çok fazladır. Özellikle sınırların genişlemesiyle birlikte meydana çıkan yönetsel sorunlar bu tarz eserlerin önemini arttırmıştır. 16. yy'de Osmanlı Devlet'ine bakıldığında ahlâk ve siyasete dâir değişik anlayış, üslup ve muhtevada eserlerin telif edildiğini görmek mümkündür (Yılmaz, 2003: 300). Bu yy'de Osmanlı ahlâk ve siyaset düşüncesinde ortaya konulan eserlerin büyük bir kısmı kendileri birer kaynak olma hüviyetlerinin yanı sıra bu alanda ilk çalışmalar olmaları hasebiyle de önemlidirler. Bu tarz eserlerin çoğunun gözlem ve tasvire dayalı eserler oldukları görülmektedir (Yılmaz, 2003: 234). Ahlâk ve siyaset alanında Osmanlı'ya kaynaklık eden birçok eseri görmek mümkündür. Siyâsetnâme ve ıslahatnâme türü eserlerde bu durum daha çok görülmektedir. Bu eserler de genellikle İslâm ahlâk felsefesi alanında verilmiş eserlerden beslenmektedirler. Kindî, Râzi, Fârâbî, İbn Miskeveyh, Gazzâli, Tûsî, Devvâni ve Kâşifi'nin etkileri büyük oranda bu esere yansımıştır. Bununla beraber bu düşünürlerin birçok kez eserleri tercüme edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı ahlâk ve siyaset düşüncesi üzerinde *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin de etkili olduğunu görmek mümkündür. Bilhassa Osmanlı topraklarının 16. yy'den sonra doğuya doğru genişlemesinin neticesinde Osmanlı uleması Hint-İran coğrafyasında ele alınan eserlerin tercümelerini yapmışlardır. Bu tercümelelerin etkisi ise son dönem Osmanlı ahlâkçalarına kadar da etkili olmuştur. Bu çerçevede *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin farklı tercümelerinin yaptırılmış olması eserin bu yöndeki etkisini göstermektedir. Bu anlam bütünlüğü içerisinde Kınalızâde'nin Devvâni'den etkilendiği görülürken Celalzâde'nin ise Kâşifi'den etkilendiği söylenebilir. Bu minvalde ele alınan *Ahlâk-ı Alâî* ve *Mevâhibü'l- Hallâk fi Merâtibü'l Ahlâk* eserleri önemlidir (Kaplan, 2013: 17).

### **2.3. *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin İslâm Ahlâk Düşüncesindeki Yeri**

İslâm ahlâk düşüncesi geniş bir literatürü ifade etmektedir. Bu alanda ahlâkı hem felsefi anlamda inceleyen hem öğütsel ve edebi bir dil ile ele alan hem de tasavvufi olarak işleyen manzum ve nesir eserlerin verildiğini görmek mümkündür. Fakat İslâm ahlâk düşüncesi genel anlamda gelişimini felsefi ahlâk üzerinden gerçekleştirmiştir. Felsefi ahlâkın alana katkısı diğerlerine nisbeten

daha fazladır. Bununla beraber ahlâkın siyasetnâme ve nasihatnâme türü eserler üzerinden ele alındığını görmek de mümkündür. Özellikle Osmanlı'nın doğu toplumları ile etkileşime geçmesinden sonraki süreçte bu tarz eserlerin literatüre katkısı artmıştır. *Ahlâk- ı Muhsini* eserini de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Fakat salt bu çizgi üzerinden yapılacak bir okumada eserin incelenmesi noktasında aksaklıklar oluşacaktır. Bundan dolayı *Ahlâk-ı Muhsini*'nin İslâm ahlâk düşüncesindeki yerini belirlemek için hem felsefi ahlâk hem de siyasetnâme ve nasihatnâmeler üzerinden gelişen literatüre bakmak yerinde olacaktır.

İslâm düşünce tarihinde ahlâkın ele alınması çoğunlukla felsefi ahlâk tabiri kullanılmak suretiyle olmuştur. Bu tabir üzerinden gelişme gösteren ahlâk düşüncesi İslâm filozoflarının Kur'ân ve Sünnet'i merkeze alarak gerçekleştirdikleri söylenebilir. Bunun yanı sıra Yunan düşünce sisteminin de felsefi ahlâkın İslâm düşüncesindeki gelişiminde önemli rol oynadığını söylemek mümkündür (Aydın, 1989: 11).

İslam ahlâk düşüncesinde ahlâka dair eserler, çeşitli konular üzerinden şekillenmiştir. Bu konular belli bir sistematik içerisinde şu şekilde sıralanabilir;

- 1) Ahlâk ilminin adlandırılması tartışmaları (amelî hikmet, edeb ilmi, nefsin olgunlaştırılması, sınaatü'l hulkıyye, tıbb-ı rûhânî ve tıbbu'n-nüfus),
- 2) Ahlâk kavramının etimolojisi üzerinden yapılan değerlendirmeler. Buna bağlı olarak *halk* ve *hulk* ayrımının ele alındığı eserler,
- 3) Ahlâk ilminin kaynaklarının tartışıldığı eserler,
- 4) Ahlâk ilminin gelişim sürecine katkıda bulunan şahsiyetler,
- 5) Ahlâk ilminin başlıca konuları,
- 6) İslam dininin referans olarak ele alındığı ahlâk eserleri
- 7) Dini eserlerde ele alınan ahlâki kuarallar ve erdemler,
- 8) Felsefî ahlâkın temel kurgusunu oluşturan tedbir'ün-nefs, tedbir'ül-menziel ve tedbir'ül-müdün kavramlarının değerlendirilmesi,
- 9) Erdemlerin yeniden tasnif problemi (Saruhan. 2014: 58).

İslâm düşünce tarihinde ilimlerin tasnifi yapılırken ahlâk ilmi ameli kısımda incelenmiştir (Bayrakdar, 2011: 120). Başka bir deyişle ameli ve nazari olmak üzere iki kısımda incelemeler yapan İslâm filozofları ahlâkı ameli yani

pratik felsefe kısmında ele almışlardır. Bu incelemelerin ana gayesi ise kişinin kemâle ermesi ve en iyi şekilde mutlu olmasının sağlanmasıdır. Fazilet ve reziletlerin belirlenmesi üzerinden şekillenen ahlâk eserlerinde esasen nefsin halleri ve ortaya çıkarmış olduğu melekelerin keyfiyeti işlenmiştir. Bu da beraberinde davranışların ahlâkiliğinin mahiyeti tartışmalarını doğurmuştur. Yani nefsin hangi hallerinden doğan davranışların erdemli ya da erdemsiz haller olduğuna dair görüşler İslâm ahlâk düşüncesinde felsefi ahlâkın gelişimi açısından önemli olan konulardır.

İslâm dünyasında 2. yy'nin başlarından itibaren bir takım farklı düşünceler meydana çıkmıştır. Özellikle tercüme neticesinde ortaya çıkan meseleler daha çok kelimelerin teşekkül sürecini başlatmıştır. “kader problemi, insanın sorumluluğu, özgür irade ve bunun ilahi kudretle ilişkisi, iyi ve kötünün veya doğru ve yanlışın tabiatı, Allah'ın adaleti ve ahiretteki yargılamanın hakikati gibi sorular ilk tartışmaların konularını teşkil etmektedir (Bircan, 2013: 656). Bu konular zamanla kelimeden fikha, tasavvuftan felsefeye kadar geniş bir yelpazede tartışılmıştır.

Felsefi ahlâkın gelişimine bakıldığında Müslüman filozofların temel dini referansları kabul ettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra Hikemî geleneğin, özellikle de Antik ve Helenistik dönemde kaleme alınmış ahlâka dair eserlerin Arapça'ya aktarılmış olması da etkili olmuştur. Erken dönemde Huneyn b. İshâk'ın (ö. 873) *Nevâdiru'l Felâsife (Filozoflardan Özdeyişler)* adlı eserinin ilk ahlâk metinlerine ciddi anlamda etki ettiği görülmektedir (Fahri, 2004: 93). Felsefi ahlâkın sistematik anlamda İslâm düşünce tarihinde ele alınması tercüme üzerinden gerçekleşmiştir. Müslüman filozoflar ilk etapta Platon (m. ö. 347) ve Aristoteles (m. ö. 322)'in eserlerini erken dönemlerde Arapça'ya tercümelerini sağlamışlardır. Platon'un *Cumhuriyet*' ve *Diyaloglar*'ı erken dönem İslâm filozofları tarafından incelenmiştir. İshak. b. Huneyn de Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlâk*'ı adlı yapıtını on bir kısım olarak Arapçaya tercüme etmiştir. İslâm düşünce tarihinde Platon ve Aristoteles'in eserlerinin incelenmesiyle başlayan felsefi ahlâkın Galen (ö. 200) ve Plotinos'un da etkileriyle zihni bir zemine oturmaya başladığı söylenebilir. Felsefi ahlâkın metafiziksel bir zeminde

gelişmesinin Plotinos (ö. 270)'un etkisiyle olduğu görülmektedir (Bayraktar, 2011: 37, 43, 52).

İslâm ahlâk felsefesi sistematik olarak **Kindî** (ö. 873) ile başlar. O ilimleri tasnif ederken, felsefeyi aklî ve amelî olarak iki kısma ayırmıştır. Ahlâkı da felsefî amelî başlığı altında siyasetle birlikte ele almıştır (Türker, 2011: 541). İslâm ahlâk düşüncesinde sistematize etmiş olduğu felsefî ahlâk ve siyaseti birtakım erdemlerle temellendirmiştir. Bunlar; hikmet, şecaat, iffet ve bunların üçünün dengesiyle meydana gelen adalettir (Sunar, 1969: 43-44). Düşünürümüz felsefî ahlâk alanına *el-Hîle li-def'i'l-ahzân* adlı eseri ile katkı sağlamıştır. Ferdi ahlâkı yoğun olarak hissedildiği bu eserde hüznün ne olduğu, nedenleri ve hüznü ortadan kaldıracak çarelerin ne olduğu gibi konular işlenmektedir (Çağrı, 1992: 222). Kindî bu eseri ile nefsi felsefî açıdan ele almaktadır (Ülken, 1998: 51). Eser Âmirî (ö. 992), İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi amelî ahlâkı merkeze alan ahlâk filozofları üzerinde farklı yönleriyle etkili olmuştur (Uysal, 2012: 101; Bircan, 2016: 107). Bu alana katkı sağlayan bir diğer filozof ise **Ebu Bekr er Râzi** (ö. 925)'dir. *Et-Tıbbur Ruhani* adlı eseri bu anlamda değer kazanmaktadır. Özellikle psikolojik anlamda bir tahlilin yapıldığı bu eserde Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının etkilerini görmek mümkündür (Bircan, 2013: 658).

Kindî' ve Râzi'den sonra **Fârâbî** (ö. 950) İslâm ahlâk düşüncesinin daha güçlü bir zeminde ilerlemesini sağlamıştır. Onun bu konudaki fikirleri siyasetle iç içedir. O da Kindî gibi ahlâkın ilimler tasnifindeki yerini siyasetle birlikte amelî kısımda ele almaktadır (Fârâbî, 2011: 47). Antik Yunan düşüncesi ve eski Hint hikmeti, onun düşüncelerinin oluşmasında büyük önemi haizdir. Fârâbî'nin düşüncelerinde, psikoloji, nazari felsefe, ahlâk, siyaset ve metafizik arasında sıkı bir bağ vardır. İnsanın mahiyeti, aklî yetkinliği, faziletli davranışları ve siyaset bir birleriyle yakından bağlantılıdır (Adıgüzel, 2018: 108-109). Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde öne çıkan iki temel eğilim vardır. Bunlardan ilki ahlâki eğitimidir. Diğeri ise mutluluğu kazanmaktır. İlk hedef erdemli davranışların ortaya çıkmasını sağlamaktır. Nihai gaye ise mutluluğa ulaşmaktır (Korkut, 2012: 149).

Fârâbî Özellikle *el Medinetü'l Fâdila* ve *Tahsilü's-sa'âde* adlı eserleriyle ahlâk ilminin gelişimine katkıda bulunmuştur. Fârâbî'den sonra sistematik olmasa da İbn Sînâ (ö. 1037) dönemine kadar **Âmirî** (ö. 992) bu boşluğu doldurmaya çalışmıştır. Ahlâk alanına *Kitâbü's-Saâde ve'l-isâd*, adlı yapıtıyla katkı sunan Amiri ahlâk konularının ne olduğu üzerine bilgiler vermiştir (Aydın, 1989: 10). Amiri'nin bu çabasından sonra **İbn Sînâ** da ilimlerin tasnifini yaparken selefleri gibi "*Aksamü'l Ulumi'l Aklîyye*" adlı eserinde ahlâkı sınıflandırırken onu amelî felsefe olarak ele alır (Atay, 1980: 20; Bayraktar, 2011: 117). İbn Sînâ'nın ahlâka dair birkaç küçük eseri bulunmaktadır. Ahlâk felsefesiyle ilgili fikirlerini büyük oranda teoloji üzerinden dile getirmektedir. *Risâle fi'l-'ahd* gibi eserlerinde birtakım ahlâki terimleri tanımlamıştır. Onun ahlâka dair düşüncelerinde insan davranışlarının mahiyeti ön plana çıkmaktadır. İbn Sînâ bu konuları nefsin halleri ekseninde değerlendirmiştir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'da psikoloji ve tıp temelli bir çabanın olduğu görülmektedir (Bircan, 2016: 193; Alper, 2012: 189; Doğan, 69: 2009). *İhvan-ı Safa Risalesi*'ne bakıldığında ahlâkın daha çok eklektik olarak işlendiği görülür. Onların ahlâkın nazari gelişimine ciddi katkı sağladıklarını söylemek mümkündür (Aydın, 1989: 10). Ele almış olduğumuz filozoflarımızın daha çok teorik anlamda bir çaba sarfettiklerini söylemek mümkündür. Özellikle Antik Yunan'ın etkileri filozoflarımızda felsefi çabanın ön planda olmasını sağlamıştır. Fakat İbn Sînâ'nın ilimleri tasnifi ve değerlendirmesinden sonraki süreçte ahlâk alanında daha çok pratiğe yönelik eğilimlerin olduğu görülmektedir. Bu halkanın ilk basamağında ise İbn Miskeveyh (ö. 1030). bulunmaktadır.

Felsefi ahlâkın İslâm ahlâk düşüncesindeki yerini belirleyen en önemli isimlerden biri de **İbn Miskeveyh**'tir. O bu alana *Tehzibu'l ahlâk* adlı eseriyle

katkıda bulunmuştur. İbn Miskeveyh'in en önemli özelliği felsefi ahlâk üzerine söylenenleri İslâmî bir potada eritebilmesidir. Bu da onun daha çok kabul görmesine vesile olmuştur. Bu yöntemle Aristoteles ve Platon görüşleri ile Kîndî ve Fârâbî gibi İslâm filozoflarının düşünceleri aynı çizgide buluşabilmiştir (Aydın, 1989: 11). İbn Miskeveyh'e göre ahlâk eğitimi ve kişilik gelişimi (tehzîbü'l-ahlâk) ahlâk ilminin asıl gayesini ortaya koymaktadır (Bayrakdar, 1999: 205). Ahlâk eğitimi ve erdemlerin içselleştirilmesi konuları İbn Miskeveyh'in işlediği temel konulardır (İbn Miskeveyh, 2017; 51). İbn Miskeveyh'in erdem ağırlıklı ahlâk görüşü kendisinden sonraki eserlere de büyük oranda kaynaklık etmiştir.

İbn Miskeveyh'ten sonra **Gazzâlî** (ö. 1111) de toplumunun ahlâkî yönüne değinmek suretiyle düşüncelerini dile getirmiştir. O'nun düşünce dünyasını yansıtan en önemli eseri *İhyâ'ü ulûmi'd- dîn*'dir. Eserin ahlâk konusunda yeniden bir inşayı söz konusu ettiğini söylemek mümkündür. Tasavvuf, kelâm ve fıkıh ilimlerinin iç içe olduğu bu çalışmada ahlâkî erdemler tasavvufî yöntemlerle tahlil edilmektedir (bkz. *İhyâ IV*. Kitap). *İhyâ* incelendiğinde eserin IV. cildinin tamamen tasavvufî - ahlâkî erdemlere ayrıldığını görmek mümkündür. Gazzâlî bu ciltteki erdemlere "*Rub'u'l-münciyât*" ismini vermiştir. Burada on ana başlık vardır. Bunlar ekseriyetle tasavvufun belirlediği erdemlerdir. Tövbe, sabır ve şükür erdemleri ele alınan erdemlerden birkaçıdır (Gazzâlî, 1975: 697) Ahlâkî konu edinen bir başka eseri de *Mizânü'l-amel* 'dir. Bu eserde felsefi çabanın varlığı dikkat çekmektedir. Bu anlamda özellikle erdemlerin işleniş biçimi ön plana çıkmaktadır (*Mizânü'l-amel*, 128, 124).

Gazzâlî sonrası İslâm ahlâk düşüncesinde verilen eserler İbn Miskeveyh'in etkisinde gelişen Farsça yazılmış eserlerdir. Bu eserlerde ameli ahlâk anlayışı vurgulanmaktadır. Eserler Türkçeye tercüme edildikten sonra ahlâk çalışmaları büyük oranda bu tarzda şekillendi. Bu eserlerin ilki **Tûsî** (ö. 1274)'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sidir. Bu eser onun ahlâka dair en mühim eseridir. Erdem merkezli bir içeriğe sahip olan bu eser ahlakî ameli boyutuyla değerlendirmektedir (Tûsî, 2007: 117-118). Tûsî eserini ele alırken amelî felsefeye dönük bir çaba içerisinde. Bu vecihle onun bu eseri ahlâk, tedbîrü'l-menzil ve siyaset olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir. İbn Miskeveyh siyaset meselesine çok

fazla değinmemektedir. Bu boşluğu fark eden Tûsî kendi eserinde bu açığı kapatmak suretiyle ahlâk ve siyaseti birlikte işlemiştir. Tûsî'nin ahlâka dair görüşleri ve eseri kendisinden sonraki birçok kişi ve esere büyük oranda kaynaklık etmiştir. Bunların başlıcaları, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'si ve Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sidir (Aydın, 1989: 11).

Tûsî'den sonra **Devvânî** (ö. 1502) ahlâk ilmine *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eseriyle katkıda bulunmuştur. Eserin asıl adı *Levâmiu'l-işrâk fî mekârimi'l-ahlâk* iken sonraları *Ahlâk-ı Celâlî* olarak anılmıştır (Anay. 1994: 261). İşrak felsefesi zemininde görüşlerini ifade eden Devvânî, Tûsî gibi İbn Miskeveyh çizgisinde ahlâkın ameli boyutu üzerinde durmuştur. Tûsî'nin eserine benzer bir yapıya sahiptir. Fakat üslup ve içerik bakımından daha dini bir görünüm sunmaktadır. Örneklerin hadis, sahabe ve İslâm kültüründen olması hasebiyle Tûsî'nin eserinden ayrılmaktadır. Bu eser İbn Miskeveyh çizgisinde olup üç bölümden oluşmaktadır. Aile, siyaset, devlet ahlâkının işlendiği bir muktesebata sahiptir (Oktay. 1998: 11). Ahlâkı pratik anlamda ele alan bu çizgiden başka bu alana nazari anlamda katkı sunan İslâm filozofları da vardır. Sözgelimi **İbn Bâcce** (ö. 1139) ve **İbn Tufeyl** (ö. 1185) de bu alanın gelişimine ciddi anlamda katkı sunmuştur. Bu düşünürlerden biri olan İbn Bâcce *Tedbîrü'l-Mütevahhid'in*, eseriyle alana katkı sunarken İbn Tufeyl ise *Hay b. Yakzân* adlı eseriyle bu çizgiye derinlik katmıştır. İlk eserde yönetime dair bir düşünce sistemi yer alırken ikinci eserde ise ruhi kemalata değinilmiştir (Aydın, 1989: 12).

İslâm ahlâk düşüncesinin ana damarını oluşturan felsefi ahlâkın gelişimini kronolojik, isimsel ve eserler bazında ele aldıktan sonra bu alanın güçlenmesine katkı sunan siyasetnâme ve nasihatnâme türü eserlerin de gelişim süreçleri ve içerikleri hakkında bilgi vermemiz konumuzun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

İslâm ahlâk düşüncesine edebiyat alanında yapılan bazı çalışmaların da katkıları olduğu söylenebilir. Bu edebi eserler ekseriyetle Türkçe, Farsça ve Arapçanın ortak ürünü olarak kaleme alınan nasihatnâme ve siyasetnâme türündeki eserlerdir. Bu tarzın ilk örneği **İbnü'l-Mukaffâ**'nın tercüme etmiş olduğu *Kelîle ve Dimne*'dir. Bunu takiben **İbn Kuteybe**'nin *Uyûnü'l-ahbâr* adlı

çalışması ve **Mübeşşir b. Fâtik**'ın kaleme almış olduğu *Muhtârü'l-hikemi* zikredilebilir (Çağrııcı, 1989: 3). Birçok dile tercümesi yapılan *Kelîle ve Dimne* hem Doğu hem de Batı toplumlarında yapılan ahlaki çalışmalara büyük oranda kaynaklık etmiştir. Bu türde yapılan çalışmalarda verilmek istenen mesaj hikaye yoluyla mecaz olarak verilmektedir. Bu tarz; *Kutadgu Bilig*, *Mesnevi* ve *Kabusnâme* gibi önemli eserlere de kaynaklık etmiştir (Bilgin, 1998: 4-7). Siyasetnâme ve nasihatnâme türü eserler İslâm ahlâk düşüncesinde edebi bir tarz ile manzum ve mensur eserler olarak varlıklarını göstermişlerdir. Bu anlamda birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden 108 tanesi Bursalı Mehmet Tahir'in *Ahlâk Kitaplarımız* adlı eserinde zikredilmekte ve yazarları hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Bununla birlikte Mehmet Ali Ayni *Türk Ahlâkçıları* adlı yapıtında 10 ahlakçıyı zikretmektedir. Agah Sırrı Levend ise *Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız* adlı makalesinde 238 tane eserden bahseder. Bu türde yazılan eserlerin ana konusu erdemli bir hayat tarzını benimsemektir. Bunun için hırs ve ihtirastan uzakta durma, iyilik, cömertlik, sabır, şükür, doğruluk vb. niteliklere sahip olunması istenir. Bu tarz eserlerde insanların ahlâkî açıdan kemale ermesi hedeflenir (Bilgin, 1998: 7-10). Bu tarz ahlâki eserler telif ve tercüme üzerinden gelişme göstermiştir. Özellikle Farsça'dan tercüme veya İran edebiyatında yazılmış olan bu tarz eserler örnek alınmıştır. Nasihatnâmelerle birlikte siyasetnâmeler de İslâm ahlâk düşüncesinde önem kazanmaktadır.

Siyasetnameler buldukları zamanın gerektirdiklerini devlet adamlarına anlatan eserlerdir. Bu anlamda fikir adamları devlet idaresinden halkın ihtiyaçlarına adaletten idarecilerin davranışlarına kadar birçok konuda idarecileri uyarmak maksadıyla nasihat edici yöntemle siyasetnâmeler yazmışlardır (Levend, 1998: 167). Bu tarzda metinlerin Doğu toplumlarındaki tarihçesi çok eskilere dayanmaktadır. Sâsâni imparatorluğunun son demlerinde yöneticilere nasihat mahiyetinde ele alınan kitaplar *Andarznâme*, *Pandnâme* olarak adlandırılmaktaydılar ve yaygın bir şekilde karşılık bulmaktaydılar. Tansar'ın Mektubu, Buzurc Mihr Risâlesi bunların başında gelir. İslamiyetten sonra Doğu (İran-Hint) kökenli bu eserler Arapçaya tercüme edilmiştir (Uğur, 1987: 14). Bu tarzda verilen eserlerin giderek olgunlaştığı görülmektedir. Bu anlamda İbn-i Mukaffa'nın *Kelîle ve Dimne*'si, Cahız'ın *Kitabü't Tac*'ı, Keykavus'un

Kâbusnâme'si ve Nizamü'l Mülk'ün Siyasetnâme'si ön plana çıkmaktadır (Uğur, 1987: 17). Siyasetnâmelerin konularına bakıldığında sultanları, vezirleri ve genel siyasetin konularını işlediği görülür. Sultanları konu edinen bu tür eserler Nasîhatü'l Mülûk, Tuhfetü'l Mülûk, Zahiratu'l Mülûk ve's Salâtîn, Enîsu'l Mülûk vb. isimlerle anılır. Vezirleri konu edinen siyasetnâmelere ise Nasîhatü'l Vüzerâ, Tuhfetü'l Vüzerâ, gibi isimler verilir. Genel olan siyasetnâmeler ise siyaset ile ilgili her şeyi konu edinir (ibâdet, tasavvuf, sabır, şükür, adalet, rüşvet vs.) (Levend, 1998: 168). Siyasetnâmelerde genel olarak görülen karakteristik özellikler şunlardır; öncelikle hükümdarın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu düşüncesi hakimdir. İkinci olarak devletin devamı ve toplumun huzuru için askere önem verilmektedir. Bir diğer özellik halkın ihmal edilmemesi gerektiğidir. Halkın düşüncesinin önemsendiği bir çerçeve çizilir. Ekonominin güçlü olması gerektiği vurgusu da bir diğer temel özelliktir. Son olarak devletin aksaklıklarının tesbiti ve çözüm önerileri yer alır. Özellikle Osmanlı dönemi siyasetnâmelerinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir (Pala, 1998: 406). Siyasetnâme ve nasihatnâme türü eserlerin amacı, tarihçesi ve konularını ele aldıktan sonra bu alanda verilmiş olan bazı eserlerden bahsetmek yerinde olacaktır.

**Mir'atü'l-mülûk:** Ahmed bin Hüsâmeddin Amâsî tarafından 1406 tarihinde Çelebi Mehmet'e (1413-1421) sunulmuştur. Eser iki kısımdan oluşmaktadır. Miratü'i-mülûk'un birinci kısmı felsefî ahlâkî konu edinir. Bu bölümde Amasî temel kaynak olarak Nasiruddin Tûsi'nin Ahlâk-ı Nasiri'sini almaktadır. İkinci kısımda ise Gazzali'nin Nasihatü'l-mülûk adlı eseri ön plana çıkmaktadır. Bu bölümde yazar bir yöneticide bulunması gereken özellikleri geçmiş hükümdarların hayatlarından kesitler sunarak anlatmaktadır. Eserin bütününde adalet vurgusu yapılmakta ve hukukun önemine değinilmektedir (Yılmaz, 2003).

**Âsaf-nâme:** Kanuni Sultan Süleyman dönemi sadrazamlarından olan Lûtfî Paşa tarafından 1541-1563 tarihleri arasında kaleme alınmıştır. Yazar eseri niçin kaleme aldığını şu sözlerle açıklamaktadır; "...Sultan Süleyman Han bu fakire veziriazamlık makamını verdiği zaman, bazı töre ve yasaları, Divan-ı Hümâyun'un kanunlarını evvelce gördüklerine aykırı olarak perişan halde bulduğumdan, veziriazamlık hizmetine gelen kardeşlerime hediye olsun diye,

veziriazamlık adabını ve veziriazamlığa gerekli olan şeyleri toplayıp bu kitapçığı yazıp ona Âsaf-nâme adını verdim. Ta ki veziriazamlığa getirilen kardeşlerim okudukça bu fakire dua edeler...” Bu eser dört kısımdan meydana gelmektedir. veziriazamlık, ordu, maliye ve halkın düşünceleri (Yılmaz, 2003: 299-338).

**Gülşen-i Mülûk:** Zaifi Pir Mehmed b. Evrenos b. Nurettin tarafından 1540 tarihinde Kânûnî Sultan Süleyman’a yazılmıştır. “İşaret, nesâyih, temsil, hikmet, tenbih, nükte, hulk, haslet, azîmet, âdet, âdâb, lu’b-ı nerd, şikâr, remz, fazîlet, isâbet, nasihat, hikâyet, terbiyyet, tezkire, siyâset gibi konuları içerir. Ayrıca konular âyet, hadis, şiir, kıt’a, beyitlerle güçlendirilmiştir (Koçin, 2005).

**Mevâhibü’l-hallâk fî Merâtibü’l-ahlâk:** Koca Nişancı Celalzâde Mustafa Paşa (ö. 1567) tarafından Kanunî Sultan Süleyman’a sunmak üzere kaleme alınmıştır. Elli altı bölümü vardır ve bu bölümlerde erdemler işlenmektedir. İman, sıdk, ihlas, hayâ, rıza, saadet, şükür, uluvv-i himmet, tevazu, adalet, şecaat bu erdemlerden bazılarıdır ( Levend, 1998: 98).

**Mir’âtü’l-ahlâk:** Bostanzâde Yahya tarafından I. Ahmed’e sunulmak üzere kaleme alınmıştır. Eser yirmi kısımdan oluşmaktadır. Bu kısımlar: İbâdet, Sabır, Şükür, Şecaat, Çalışıp çabalama, Rıza, Vefa, Sır saklama, Seha, Affetmek, Hilm, İffet, Şevk, Muhabbet, Hayâ, Tevâzu, Emanet, Sadakat, Rıfk, Şefkat, Ulüvv-i Himmet, Teenni, Müşavere, Gayret, Firaset, Teyakkuz, Sohbet-i Ahyâr, Riayet-i Hukuk, Saltanat, Vezaret, Terbiye-i Hadem ü Haşem ve Evlâd’dır (Levend, 1998:112).

*Ahlâk- ı Muhsini*’nin İslâm ahlâk düşüncesindeki yerini belirlemek için ilk olarak bu alanda ana damarı oluşturan ahlâk felsefesi hakkında bazı temel bilgiler vermeye çalıştık. İkinci olarak da bu alanı besleyen siyasetnâme ve nasihatnâme geleneğine yer verdik. *Ahlâk- ı Muhsini* eserinin bu geleneğe daha uygun bir yapısı bulunmaktadır. Siyasetnâme örneği taşıyan bu eserin kaynakları bakımından da felsefi ahlâktan beslendiği görülmektedir. Siyasetnâmelerin genel özelliklerinden birisi olan adalet konusu bu eserde de en fazla hacmi olan bölümdür. Bunun yanı sıra eserde şecaat, hukuka riayet, siyaset vb. konuların işlenmiş olması da eserin Siyasetnâme türü eserlerle olan benzerliğini ortaya koymaktadır. Eserin bir hükümdara ithafen yazılmış olması ve tercümelerinin de bu yönde seyir izlemesi eserin siyasetnâme olma özelliğini güçlendirmektedir.

*Ahlâk- ı Muhsini* siyasetnâme türü eserlerin pratik amaçlara odaklanan ve devlet adamlarına öğütler veren genel bir siyasetnâme türü örneğini oluşturmaktadır. Ne sadece hükümdar ne sadece vezir ya da halkı konu edinir. Bu üç alana da hitap eden bir eserdir. Siyasetnâmeler ele alındığında Nizamülmülk'ün Siyasetnâme'si ön plana çıkar. O bu alandaki en kapsamlı eserlerden biridir. *Ahlâk- ı Muhsini* ile mukayesesi yapıldığında ciddi anlamda benzerliklerin olduğu görülür. Özellikle hükümdara verilmek istenen mesajların hikayeler yoluyla anlatılmak istenmesi ve ameli ahlâkın öncelenmiş olması bakımından benzerdirler. Muhteva ve şekil olarak yakınlıkları vardır. Bu bilgiler ışığında *Ahlâk- ı Muhsini*'nin İslâm ahlâk düşüncesinde siyasetnâme geleneği içerisinde zikredilmesi gereken bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

### 3. AHLÂK-I MUHSİNÎ'NİN İÇERİK ANALİZİ

İslâm ahlâk düşüncesi bağlamında bir siyasetnâme olarak değerlendirdiğimiz *Ahlâk-ı Muhsini* içerik olarak zengin bir yapıya sahiptir. Eser 40 ahlâki erdem üzerinden şekillenmektedir. Bu erdemler işlenirken öncelikli olarak işlenen erdemın tanımı yapılmaktadır. Daha sonra erdemle ilgili dini referanslar verilip konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için kıssalar zikredilir. Muhatap birinci dereceden devlet ricali olduğu için ahlâki erdemler siyaset zemininde ele alınmaktadır. Çalışmada siyasetnâmelere kaynaklık eden ahlâk eserlerinin izleri de görülmektedir. Bilhassa ahlâkın ameli boyutu üzerinde duran İbn Miskeveyh çizgisi ve tasavvufi yöntemlerle erdemleri ele alan Gazzâlî yöntemini görmek mümkündür. Bu anlamda eserde *Tehzibü'l ahlâk*, *Ahlâk-ı Nasrı*, *Ahlâk-ı Celâli* ve *İhyâ'*dan izler görülmekle beraber erdemlerin sistematik bir şekilde işlendiği görülmektedir. Özellikle ilk on ahlâki erdemın büyük kısmının Allah-kul ilişkisini konu edindiği söylenebilir. Ondan sonra kademeli olarak bu erdemlerin halk-hükümdar bağlamında temellendirildiği görülmektedir. Eserin arka planı irdelendiğinde ise dünya – ahiret dengesinin gözetildiği bir içerik ortaya çıkmaktadır. Eserin beslendiği kaynaklara bakıldığında dini referansların yoğunluğu hissedilmektedir. Özellikle Kur'an-ı Kerim ve Hadislerin erdemlerin temellendirilmesinde kullanıldığını *Ahlâk-ı Muhsini'*ye bakıldığında görülməsi mümkündür (Kâşifi, 1965:1-68). Tasavvuf eserde varlığını hissettiren bir diğer kaynaktır. Özellikle Kâşifi'nin hayatını Molla Câmî ve Ali Şîr Nevâî ile geçirdiği dönemlerde Nakşibendiyye tarikatına da olan mensubiyeti eserdeki tasavvufi söylemleri yoğunlaştırmıştır. Müellifin seçmiş olduğu ahlaki erdemlerin birçoğu tasavvufun ilgi alanına ve konusuna dâhil olan erdemler olarak görülmektedir. İhlas, zikir, edeb, haya gibi tasavvufun çok önem verdiği erdemler işlenmektedir. Eserin zengin bir içeriğe sahip olmasını sağlayan bir başka etken de müellifin içinde bulunduğu coğrafyanın ve tarihi hafızanın getirmiş olduğu avantajdır. Müellif erdemleri ele alırken ayet ve hadislerden sonra mutlaka bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayet Hz. Mevlana'dan olabileceği gibi ateşperest olan Nûşirevân'dan da olabilir. Ya da her hangi bir Türk hükümdarın rivayeti de olabilir. Buradaki amaç ele alınan erdemın temellendirilmesindeki işlevdir.

Örneğin Kâşifî adalet meselesini ele alırken öncelikle Nahl suresi 90. Ayete yer verir; Allah Teâlâ adalet ve ihsanla emreder (Kâşifî, 1965: 47). Bu ayetten sonra şu hadise yer verir; bir saat adalet yapmak 70 saat nafîle ibadet yapmaktan hayırlıdır.(Kâşifî, 1965: 47). Bundan sonra ise sırasıyla rivayetlere yer verilir. Bunların başında da Nûşirevân rivayetleri gelmektedir (Kâşifî, 1965: 50-53). Eserde Fârâbî'nin sosyo-politik tutumunun izlerini de görmek mümkündür. Özellikle erdem-toplum ve yöneticiler bağlamında bu durum eserde ön plana çıkmaktadır. Eserin genel karakteristik özelliklerini bu şekilde ele aldıktan sonra bu özellikleri eserde ele alınan bazı erdemler üzerinden etraflıca inceleyeceğiz. Bu anlamda adalet, iffet (edep, hayâ) sabır, şükür, tevekkül ve ihlâs erdemleri irdelenecektir.

### **3.1. Adalet**

İslâm ahlâk düşüncesinde adaletin bir erdem olarak tüm İslâm ahlâkçıları tarafından işlendiği görülmektedir. Kimi zaman adalet felsefî bir çaba olarak işlenirken kimi zaman da sosyolojik bir kavram olarak ele alınmıştır. Aynı zamanda adaletin siyaset düşüncesinde çok ciddi anlamda ele alındığını söylemek de mümkündür. Özellikle adaletin bir erdem olarak işlendiği İslâm ahlâk düşüncesinde tüm ekoller tarafından ana erdemlerin zorunlu sonucu olarak görülmektedir.

Adaletin sözlük anlamına bakıldığında adâlet, “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak gibi mânalara gelir. Adâlet, Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde genellikle “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâyaya yönelme, dürüstlük ve tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmıştır (Çağrı, 1988: 341).

Adaleti en geniş anlamıyla tanımlayacak olursak hak sahibine hakkını tam olarak vermektir. Sosyolojik olarak ele alacak olursak adaletin toplumsal düzeni sağlayan vicdani bir mekanizma olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse adalet toplumun birliğini, dirliğini, düzenini sağlayan ahlâki bir erdemdir. Özellikle yöneten ve yönetilen arasındaki diyalektiği meydana getiren güçlü bir unsurdur. Nitekim adaleti ele alan tüm düşünürlerimizde bunu görmek mümkündür. Düşünce tarihi açısından bakıldığında adaletin bazı erdemlerin

uyumlu bir sonucu olarak ortaya çıktığı ifade edilir. İslâm ahlâk düşüncesinde de yaygın olan görüşe göre insan nefsinin düşünme, öfke ve şehvet olmak üzere üç gücü vardır. Bunlardan hikmet, şecaat ve iffet doğar. İslâm ahlâkçılarının geneli İbn Miskeveyh, Gazzâlî ve Kınalızâde gibi düşünürler her erdemini iki reziletin ortası olduğu görüşünden hareket etmişlerdir. Yani ifrat ve tefritin ortası kastedilmektedir. Adalet için de zulüm ve inzilâmın ortası bir erdem olduğu ifade edilmiştir (Karaman, 2013: 208).

İslam Ahlâk filozoflarının adaletle ilgili görüşlerine bakıldığında şöyle bir yol izledikleri görülür; Özellikle adaletin sosyal hayat için vazgeçilmez bir unsur olduğu düşüncesi baskın bir şekilde kendini göstermektedir. Fârâbî, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Gazzâlî'nin görüşlerine başvurmak Kâşifi'nin adalet ile ilgili ortaya koymuş olduğu çabanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Fârâbî'nin bu husustaki görüşleri ile başlamak yerinde olacaktır.

Adaleti siyaset ekseninde değerlendiren Fârâbî *el Medînetü'l fâzıla*'sında adaleti erdemlerin en yücesi olarak görmektedir. Bununla beraber devletin mekanizmalarını insan bedeni meteforuyla açıklar. Burada adalet ise kalbe tekabül eder. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre adalet devletin kalbi hükmünde olan bir erdemdir (Fârâbî, 2013: 100). Fârâbî'ye göre adâlet, insanoğlunun yeryüzünde yaygınlaştırmaya çalıştığı erdemlerin en üstünüdür. Ayrıca erdemli bir fert ve toplum ile erdemli siyaset, ancak adâlet üzerine bina edilebilir (Fârâbî, 2002: 39-40). Fârâbî'nin düşünce sisteminde geniş yer kaplayan erdemler meselesinin ana erdemi adalet olarak görülmektedir. Hem toplumun varlığını devam ettirebilmesi için hem de yöneten ve yönetilen arasındaki dengenin ve uyumun sağlanması için vazgeçilmez bir erdem olarak görülmektedir. Bu yönüyle Kâşifi'nin adalet anlayışına kaynaklık ettiği söylenebilir.

İbn Miskeveyh siyasi-sosyolojik bir kavram olarak adaleti değerlendirdiğinde Bir kavramından hareketle açıklar. Tevhidin birleştirici fonksiyonu ile adaletin birleştirme işlevini özdeşleştiren İbn Miskeveyh bu anlamda adaleti erdemlerin en kâmilini olarak zikreder. Onun adalet düşüncesinde sudur nazariyesinin etkisi çok büyüktür. O bu erdemi esasen sudur nazariyesiyle temellendirir. Bu düşünceye göre her şey Bir'den çıkar ve hiçbir güçlkle de

karşılaşmaz. Aynı zamanda en kemâl mânasıyla tezahür eder. Adalet erdemi de bu şekilde ortaya çıkan bir erdemdir (Altıntaş, 1998: 242).

Gazzâlî'ye göre adalet nefsin gazap ve şehvet kuvvetlerini kontrolü altında tutan ve hikmet doğrultusunda eylemde bulunmaya sevk eden yetinin adıdır. Bu otokontrol sayesinde kişinin eylemleri ahlâkî olarak nitelendirilebilir. *Adalet sıfatından murad edilen fazilet, üç kuvvetin biri birini tanzim ve tertip ederek bütün güçlerini hâkim kılıp, iyi idare etmek halidir. Adalet, faziletlerin toplandığı bir faziletler topluluğudur.* Gazzâlî, adaleti üç farklı boyut içerisinde incelenmektedir. Bunlardan birincisi adaletin siyasi boyutuna yönelik olarak bir şehrin farklı kısımlarının birbirleriyle olan ilişkilerinin ele alınmasıdır. İkinci boyutu nefsin üç kısmının birbirleriyle olan ilişkisi ve uyumunun sonucunda ortaya çıkmaktadır. Üçüncü boyutu ise ticari alışverişlerde karşımıza çıkan dürüstlük erdeminin ifadesidir. Bu yönüyle adalet, insanlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkmaktadır (Durak, 2011: 460). Gazzâlî'nin adalet anlayışına bakıldığında o da İslâm ahlâkçılarının yaptığı gibi altın orta kuralını kullandığını söylemek mümkündür. Adaletin farklı işlevlerine değinen Gazzâlî dini içerikli bir anlatım şekline yer verdiği görülmektedir. Adaletin kişide, toplumda ve yöneticideki yansımalarını değerlendirmede Kâşifi'ye kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Kâşifi'nin adalet anlayışına baktığımızda Fârâbî ve Gazzâlî gibi düşünürlerin etkileri olduğu gibi İbn Miskeveyh çizgisinde eser veren Tûsî'nin de etkilerini görmek mümkündür. Bu çerçevede Tûsî'nin adalet ile ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir.

Tûsî'ye göre adâlet, bir ölçülülük halidir. Adâlet erdemlerin ölçüsü durumundadır. Bundan dolayı bu ölçü iyi sağlanmalıdır (Tûsî, 2007: 148). Adâlet kavramı Tûsî'nin felsefesinde farklı boyutlarıyla işlenir. İlk olarak bir ölçülülük veya denge durumunu belirtmek için kullanılır. Bu hal hem kişide hem de toplumda ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle Tûsî'nin ahlâk düşüncesinde adâlet ferdî ve ictimâî boyutu itibarıyla dengeli veya ölçülü davranmaktır (Tûsî, 2007: 131). Tûsî'nin ahlâk felsefesinde adâlet genel olarak ferdî, ictimâî ve siyâsî yönleriyle ele alınmıştır. Bunlardan birincisi olan ferdî boyut kişinin yaratıcısıyla ve kendisiyle olan ilişkisini, ikincisi aile, akraba, kısacası kendi hemcinsleriyle olan ilişkisini- ki, buna devlet başkanına karşı

davranışlar da dahildir – ve nihayet üçüncüsü ise devlet başkanının halkıyla ilişkisini ihtiva etmektedir (Gafarov, 2009: 144).

Buraya kadar adalet ile ilgili olarak Fârâbî, Gazzâlî ve Tûsî'nin görüşlerine yer verildi. Bu çabanın gayesi *Ahlâk-ı Muhsini*'ye kaynaklık noktasına dikkat çekmektir. Fârâbî, Gazzâlî ve Tûsî'yi seçmemizin sebebi de Kâşîfi'nin adalet erdemine yüklemiş olduğu anlam ve işlevsellik bakımından Fârâbî'ye, adalet erdemini işleyiş bakımından ve teolojik bağlamda ele alış biçimiyle Gazzâlî'ye yakın bir anlayış içerisinde olmasıdır. Bununla beraber adalet erdemine pratik açıdan önemine değinmiş olması hasebiyle ve dönemsel olarak da en yakın kişi olması açısından Tûsî'ye de yer verildi. Şimdi de Kâşîfi'nin *Ahlâk-ı Muhsini*'de adaleti nasıl işlediğini irdedeceğiz.

Adaletin temel bir erdem olarak tüm İslâm ahlâkçıları arasında tartışmasız olarak kabul edildiği görülmektedir. Adaleti felsefi bir çaba olarak işleyen, siyasi bir mekanizma olarak telakki eden ve pratik ahlâkın olumlu bir unsuru olarak gören düşünürlerin hepsi bir şekilde adaleti eserlerinde temel bir konu olarak işlemişlerdir. Kâşîfi'nin de eserinde en fazla yer ayırdığı erdem adalet erdemidir. Kâşîfi'ye göre adalet devlet ülkesini şenlendiren bir erdem olup zulmün karanlığını aydınlatan ve baskıları bitiren bir kurtarıcıdır. Adaleti faziletlerin en güzeli olarak belirten düşünür, ayrıca adaleti zulüm görenlere haklarını vermek olarak görmektedir. Adaleti farklı boyutlarıyla değerlendiren müellif, devlet ve halk arasındaki münasebeti de adaleti bir aydınlanma unsuru olarak görmesiyle açıklar. Ona göre devlet adalet ile aydınlanır. Öyle ki bu erdem sayesinde halk arasında eşitlik korunur. Kâşîfi bu düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir; Adalet; devlet ülkesini şenlendiren bir zabıta, zulüm karanlığını aydınlatan bir parıltıdır. Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'inde Allah teâla adalet ve ihsanla emreder (Nahl: 90) buyurarak kullarına adalete uymalarını emrediyor. Adalet zulüm görenlere haklarını vermek; ihsan, zulme uğrayanların yarasına hakkaniyet mehlemi koymaktır. Peygamberimiz (s.a) “bir saat ibadet yapmak 70 senelik (nâfile) ibadetten hayırlıdır.” buyurmuştur. Çünkü ibadetin faydası yalnız onu yapana, adâletin faydası ise küçük büyük bütün halka erişir. Din ve devlet işleri adaletle düzelir ve onunla devam eder. Adaletin sevabı hudutsuzdur, başka sevaplara benzemez (Kâşîfi, 1965: 47). Kâşîfi *Ahlâk-ı Muhsini*'de adaletin

karakteristik yapısını bu şekilde dile getirmektedir. Aslında bu düşünce adalet erdeminin ifrat ve tefritin ortası yani zulüm ve inzilamın ortası bir erdem olduğu düşüncesinin yansımasıdır. Fakat düşünür burada adaleti ele alırken herhangi bir ön felsefi bilgidен bahsetmemektedir. Düşüncelerini Kur’ân ve Hadisler üzerinden delillendirmek suretiyle ortaya koymaktadır. Kâşifi adalet kavramını anlatırken ikinci olarak adaleti siyaset düşüncesi üzerinden değerlendirmektedir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak Kâşifi’ye göre adalet devlet ve sosyal hayat için var olan bir erdemdir. Bu anlamda Kâşifi’de Fârâbi’nin etkisinden söz edilebilir. Nitekim Fârâbi adaleti devletin kalbi olarak görür aynı şekilde Kâşifi de adaleti devletin bekası, temeli olarak görmektedir. Başka bir benzerlik ise Fârâbi’nin sosyal düzen açısından adaletin birleştirici ve düzenleyici yapısından bahsetmesidir. Aynı şekilde Kâşifi de adaleti sosyal hayatın düzenleyici bir unsuru olarak görmektedir. Kâşifi bu düşüncesini dile getirirken adaletin zenginler ve fakirler arasındaki ilişkisi üzerinden dile getirir. Zayıfların ezildiği bir toplumda zenginlerin de rahat bir yaşam yaşayamacağı gerçeğini dile getiren Kâşifi adaleti sosyal düzenin birleştirici bir unsuru olarak ifade eder. Bu düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir; “Eğer adaletin himayesi olmasa kuvvetliler zayıfları ezer, zayıflar ezilince kuvvetliler payidar olamazlar çünkü güçlü, güçsüz bütün halkın hayatı birbirine bağlıdır. Sosyal düzen ancak adaletle mümkündür.” (Kâşifi, 1965: 49). Muhatapı gereği Kâşifi adalet erdemini hükümdar üzerinden anlatmaktadır. Ona göre adil bir hükümdar halkı tarafından çok sevilirken, zalim bir hükümdar da halkı tarafından nefret edilmektedir. Bu tezini Haccâc-ı Zâlim ve Nûşirevân örneğini vererek desteklemektedir. Şöyle ki; “Adaletli olan kimseyi; onun adaletinden doğrudan doğruya ve teker teker faydalanmasalar bile bütün halk sever. Zulmünden bizzat zarar görmeseler bile yeryüzündeki bütün insanlar zalime düşman olur. Nitekim Haccâc-ı Zâlim ve Nûşirevân-ı Adil’in kıssaları bu sözü doğruluyor. Nûşirevân-ı Adil bir ateşperest olmasına, Haccâc-ı Zâlim ise İslâm ocağında doğmuş, sahabe ve tabiîni de görmüş bulunmasına rağmen Nûşirevân’ı adaleti yüzünden över ve iyilikle anarlar. Haccâc-ı Zalim’in ismi geçince onu da zulmünden dolayı nefretle anarlar.” (Kâşifi, 1965: 50). Hükümdar üzerinden adaleti anlatmaya devam eden Kâşifi hükümdarlığın devam etme şartını da adalet erdemine sahip olmak ile

ilişkilendirir. Bu düşüncesini *Mesnevi*'den destekler. Şöyle ki; “Adalet yapmak hükümdarlığın şartıdır. Devletin bekası haksızlıktan çekinmekle mümkün olur. Memleket adaletle payidar kalır. Senin için adaletle karar bulur. Kim bu dünyada bir gece adalet yaparsa onun yarını âbâd olur.” (Kâşifi, 1965: 50). Adil hükümdarın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu dile getiren Kâşifi durumu şu şekilde izah eder; peygamberimiz buyurmuştur: adaletli hükümdar yeryüzünde Allah'ın gölgesi (halkı himaye vasıtası) dir. Zulme uğrayan herkes adalet için ona başvurur. Güneşin sıcağından bunalan kimse dinlenmek için gölgeye gider ve serinlenir.” İşte bunun gibi zulme uğrayıp bunalan kimse de yeryüzünde Allah'ın gölgesi olan hükümdara hükümete sığınır ve bu sayede uğradığı haksızlık giderilir (Kâşifi, 1965: 51). Kâşifi'nin bu düşüncelerinde Gazzâlî'nin etkisini net olarak görmek mümkündür. Bilhassa ayet ve hadisler ile temellendirme yönteminde bu daha iyi görülmektedir. Yöneticinin yaratıcının yeryüzünün gölgesi olma fikri de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Kâşifi uygulanacak olan adaletin çerçevesini de sunmaktadır. Nasıl bir adaletin olması gerektiği sorusunun cevabını da veren Kâşifi Şer'i hükümlerin uygulandığı bir adalet sistemini önermektedir ( Kâşifi, 1965: 51). Kâşifi adaletin iki ana temelinden bahseder. Ona göre adalet erdeminin belirmesi için evvela Allah'ın emrini gözetmek gerekir. İkinci olarak da adaleti işlediğiniz topluluğa karşı doğru niyetli ve iyi düşünceli olmayı zikreder. Bu iki vasfa sahip olunan adaletin ancak adalet olabileceğini vurgular. O bu düşüncesini şu şekilde dile getirir; “ Adaletin ana temellerinden birisi de halka karşı doğru niyetli ve iyi düşünceli olmaktır. Çünkü hükümdarın bu husustaki tutumunun etkisi büyüktür. Eğer hükümdar hakkaniyetle hareket ederse toplumda huzur ve bereket bulur. Allah korusun eğer hükümdar adaletli olmazsa mahsulde bereket kalmaz ve toplum düzeni bozulur (Kâşifi, 1965: 62).

Kâşifi'nin adaleti devlet-sosyal düzen bağlamında ele aldığını söylemek mümkündür. Bununla beraber düşüncelerinin arka planına bakıldığında Kur'ân ve Hadislerin temel referans olarak kullanıldığı görülür. Özellikle hükümdarın adaletli oluşu ile ahiret arasındaki ilişkide bu referanslar net olarak görülmektedir. Bu anlamda Gazzâlî'nin etkisinden bahsedilebilir. Adaletin mülk ve toplum temelli değerlendirmesinde ise Fârabi'nin etkisi söz konusudur. Tûsî'nin etkisini

ise adalet erdeminin ferdi ve içtimai boyutu ile değerlendirdiği kısımlarda görmek mümkündür.

### 3.2. İffet

İffet İslâm ahlâk düşüncesinde ele alınan dört ana erdemden biridir. Tüm İslâm ahlâkçıları tarafından iffet erdeminin işlendiği görülmektedir. Özellikle Antik-Yunan menşeli dörtlü erdem formülizasyonunu kullanan düşünürlerde bu durum belirginleşmektedir. İffet erdemi İslâm ahlâkçılarının da benimsemiş olduğu erdemlerin kuvveler neticesinde ortaya çıktığı düşüncesi bağlamında ele alınmaktadır. Bu anlamda iffet erdeminin insandaki kuvve-i şehviyenin kontrol edilmesi neticesinde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu çerçevede iffet kelimesi sözlüklerde kendimizi zaptetmek mutedil olmak, namuslu olmak gibi anlamlara geldiği görülmektedir (Karaman, 2013: 209). Ahlâk felsefesi eserlerinde iffetin yeme içme ve cinsi arzuda ölçülü olma, nefsâni aşırılıklardan sakınmak, nefsi dinin ve aklın buyruğu altına almak suretiyle kazanılan bir erdem olarak ele alınır (Yaran, 2005: 126). Fârâbî iffeti nefse yapılan baskı neticesinde ortaya çıkan bilinçli bir durum, erdem olarak kabul eder (Karaman, 2013: 210). İslâm ahlâkçılarının başında gelen İbn Miskeveyh de iffeti şehvet duygusunun dizginlenmesi neticesinde ortaya çıktığını söyler (İbn Miskeveyh, 2017: 35). İffetî Tûsî'nin ahlâk felsefesinde şehvetin ölçsüz hareketi durumunda insâni nefsin sakin olması olarak tanımlamak mümkündür. Başka bir ifadeyle insanın nefsinin kötü işlere girişmekten alıkoyması, onu iyi işlere yönlendirmesi ve bu işlerde gönüllü olması bağlamında nefsinin güzel karakterle süslenmesi şeklinde tanımlanabilir (Tûsî, 2007: 114). Gazzâlî de bu minvalde görüş bildirirken iffeti gösterilen sabrın bir neticesi olarak algılamaktadır (Gazzâlî, 1985: 54-55). Gazzâlî'ye göre iffet, şehvet kuvvetinin erdemidir. Şehvet kuvvetinin akıl ile kontrol altına alınması, dinin ve aklın kötü ve çirkin olarak nitelendirdiği davranışlardan uzak kalınması halidir (Durak, 2011: 459). Özetle Fârâbî, İbn Miskeveyh, Gazzâlî ve Tûsî çizgisine değindikten sonra tezin konusunu teşkil eden Kâşifi'nin de *Ahlâk-ı Muhsini* eserindeki iffet hakkındaki görüşleri bu perspektiften değerlendirmek mümkündür. Kâşifi iffeti ele alırken İslâm ahlâkçıları ile aynı çizgiyi paylaşır. Bununla beraber birtakım farklılıklardan da

bahsedilebilir. İffetin şehvetle ilişkilendirildiği ve akıl ile dengelendiği düşüncesinde İslam ahlâkçılarıyla aynı çizgide olduklarını görmek mümkündür. Ona göre iffet haram olan her şeyden kaçınmaktır. Yasaklanmış olan isteklere kapılmamak aklın gereğidir. Başka bir ifadeyle iffet nefsin çözüldüğü yerde niyeti haram olan şeylerden uzak tutmaktır. Uygunsuz durumlara karşı gözü kapamaktır. Kâşifi iffete dair düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir; “iffet dince yasak olan şeylerden ve özellikle haram olan şehvetten sakınmaktır. İffet iyi huylardandır. Büyükler demişlerdir insanda iki tarafa doğru meyil vardır. Birisi meleklerle olan ilgisidir ki insan onunla ilme ve amele eğilir. Öbürü de hayvani meylidir ki onunla da yiyip içmeye ve cinsi arzularını tatmine düşkün olur. Meleklerle olan meyli geliştirmek ve behimi arzulara dalmamak aklın icabıdır.” (Kâşifi, 1965: 28). Görüldüğü gibi Kâşifi iffeti ele alırken nefsanî arzuların kayıt altına alınmasıyla ilgili bir durumu ortaya koymaktadır. Bununla beraber iffet erdemini akıl ile ilişkilendirmektedir. Bu bakımdan Kâşifi de İslâm ahlâkçılarıyla aynı çizgiyi paylaşmaktadır. İffet erdeminin amelî cihetten uygulanabilmesi için de Kâşifi şunları zikretmektedir; “iffet şehvetin galebe çaldığı ve nefis yularının çözüldüğünde niyet eteğini haramın kirinden temiz tutmak ve buna meşru olmayan şekilde yönelmemek ve uygunsuz işlere karşı gözünü kapamaktır.” (Kâşifi, 1965: 28). Bu ifadelerden hareketle iffet erdeminin nasıl uygulanması gerektiğini ortaya koyan düşünürümüz iffetin kişiye kazandırdıklarını da şu şekilde ifade etmektedir; “iffet sayesinde akıllı kimseye iyilik, mutluluk ve kurtuluş kapıları açılmış olur.” (Kâşifi, 1965: 28). Bu yönüyle felsefî ahlâk anlayışının izleri görülmektedir. Öte yandan Gazzâlî tarzı bir yöntemin uygulandığını söylemek de mümkündür. Müellifimiz iffet erdeminin tezahür ettiği yerde kalp ruh ve nefsin ne şekilde etkilendiğini anlatırken ruhu yaratıcıyla ilişkilendirip kalp ve nefsin dinginliğine vurgu yapmaktadır. Şöyle ki; “İffet nerede bayrak açarsa kalbi ve dini tamamiyle okşar. Kötü nefis ondan terbiyelenir. Ruh ise Allah’ın yanında makbul olur.” (Kâşifi, 1965: 29). Teolojik kaygılar ile iffetin yansımalarını bu şekilde ifade eden Kâşifi iffet erdeminin psikolojik boyutu üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle İbn Sînâ’cı bir tutum içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Kâşifi erdemleri ele alırken o erdemın sosyo-politik yönünü de ele aldığı görülmektedir. Adalet erdemini işlerken toplumun adalet duygusundan

hareketle konuyu ele alan müellif, aynı işlemi iffet erdemi için de yapmaktadır. Bu durum dolayısıyla erdemlerin yöneticiler ile olan ilişkisini de ortaya çıkarmaktadır. İffet erdemine siyaset nokta-i nazarından bakan düşünürümüz iffetin hükümdardaki tezahürünü ise beraberinde faziletli bir toplumu getireceğini şu şekilde belirtmektedir; “hükümdar iffet vasfıyla bezenmiş olursa günah karanlığı memleketten mutlaka uzaklaşır. Halkın çoluk çocuğuna kötü ad kazanma ve utanç duyulacak hareketlerde bulunma derdi erişemez. Çünkü hükümdarın gayreti halkın ahlâkını düzeltir (Kâşifi, 1965: 28). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kâşifi iffet erdemini ilk olarak kişi-yaratıcı bağlamında değerlendirirken bir sonraki aşamada kişi-ahiret ilişkisi zemininde değerlendirmektedir. Son olarak da hükümdar halk ilişkisi içerisinde iffet erdeminin toplumdaki yansımaları dile getirmektedir. Bu çabada bulunurken pratik anlamda harekete geçirici en temel etken olarak dinin iffete yüklediği anlam ön plana çıkmaktadır.

İslâm ahlâkçılarının tasnifine göre iffetin altında zikredilen hayâ erdemini de ele alan Kâşifi’ye göre; “Hayâ iyi bir huy ve beğenilen bir yoldur. Peygamberimiz (ona selam olsun ) Hayâ imanın bir koludur buyurarak onu iman ağacının bir dalı olarak saymıştır. Hayâ alemin düzenini sağlayan şartlardandır. Eğer utanma vasfı ortadan kalkacak ve hiç kimse başkasından utanmayacak olsa idi dünyanın düzeni bozulur, cemiyetin işleri karma karışık olurdu. Fakat utanma sıfatı insana her istediğini yaptırmaz.” Buna ek olarak hayâ erdemi aynı zamanda “yasakların işlenmesine engel, eğlenceler kervanının yol kesicisi” olarak tanımlanmaktadır (Kâşifi, 1965: 21). Bu ifadelerden hareketle diyebiliriz ki hayâ erdemi ilk önce teolojik boyutuyla ele alınmıştır. Bu da hayâ erdeminin kişideki kaynağını ifade etmektedir. Daha sonra Hayâ’nın toplumsal düzen için gerekli olan şartlardan olduğu gerçeği vurgulanmaktadır. Bu erdem toplumdaki yaşanılabilirliğiyle alakalı bir toplumsal sistem söz konusudur. Hayâ’nın bir tezahürü olarak utanma duygusu bu anlamda öne çıkan en temel etkidir. Özellikle yasakları engelleyen bir anlam yüklenmiş olması hayâ erdemini toplumsal düzen için çok önemli kılmaktadır. Bu da yönetim anlamında kolaylık sağlamaktadır. Hayâ aynı zamanda toplumsal ahlâkın bir meyvesi olarak görülmektedir. Kâşifi bu durumu şu şekilde izah etmektedir; “ o halde hayânın

halk tabakasına ve üstün sınıfa tam bir faydası olduğu anlaşıldı. Hayâ güneşinin nuru olmayınca ahlakın meyvesi ermemiş ve ham kalmış olur.” (Kâşifi, 1965: 21). Kâşifi hayâyı iffet erdemi ile ilişkilendirirken hayâyı iffetin bir ön şartı olarak görmektedir. Ona göre “eğer hayâ olmazsa iffet ortadan kalkar, eğer ortada bir iffet varsa bu da hayânın eseridir.” (Kâşifi, 1965: 21). Kâşifi’ye göre üç tür hayâ vardır;

1-Günahlardan dolayı ortaya çıkan hayâdır ki bu haya türü kişinin günah işledikten sonra duyduğu mahcubiyetten gelen bir haya çeşididir. Kâşifi bunu şu şekilde izah etmektedir; “Hayânın kısımlarından birisi günahattan utanç duymaktır. Yani günah işleyen kimse işlediği bu işten sıkılır. Nitekim Âdem (Ona selam olsun) cennette iken kendisi için yasak olan buğdayı yiyince giyindiği elbise vücudundan soyuldu. O sağa sola kaçıyor ve ağaçların arkasına gizleniyordu. Allah tarafından nida erişti: Ya Âdem bizden mi kaçyorsun? Âdem: hayır ya Rab! Senden nasıl kaçırım ve nereye gidebilirim. Ben sadece kendi suçumdan sıkılıyorum da onun için saklanıyorum.” (Kâşifi, 1965: 22). Bu hayâ türünü ilk insan örneğinden hareketle ortaya koyan düşünürümüz işlenen herhangi bir hatadan dolayı kişinin hissettiği utanma duygusunun dışı vurumudur.

2- Haya-i Kerem türü kişinin yüce ruhlu, iyilik severliliği ile ilişkili bir durumdur. Özellikle kişinin cömertliğiyle ilişkilendirilebilir. Nitekim Kâşifi bunu şu şekilde anlatmaktadır; Hayânın diğer kısmı da Hayâ-i Kerem, âli cenablık hayâsıdır. Âlîcenab olan bir kimse kendisinden dilekte bulunanı boş çevirmekten haya eder. Bir hadisi şerifte Yüce Allah’ın haya sıfatı vardır. Bir kulu iki elini kaldırıp dua ettiğinde Cenâb-ı Hakk onun ellerini boş olarak geri çevirmekten haya eder ve ona mutlaka muradını verir.” (Kâşifi, 1965: 22). Hayânın bu çeşidinde düşünürümüz cömertlikten kaynaklı bir duruma dikkat çekmektedir. Bu hayâ çeşidindeki utanma duygusunu bizzat Allah ile mukayeseli bir mecaz anlatım ile dile getirmektedir.

3- Hayâ-i Edeb: Burada üzerinde durulması gereken durum edep ile hayâ arasındaki ilişkinin dile getirilmiş olmasıdır. Bu durum İslâm ahlâk düşüncesi açısından değerlendirildiği vakit pratik ahlâk açısından edep ile hayânın sistematik anlamda ayırımına gidildiği görülmektedir. Teolojik bir zeminde hayânın tahlilini yapan düşünür edep ile hayânın farkını delillendirerek ortaya

koyar. Ona göre hayâ iman kaynaklıdır. Fakat inancı olmayan birisinde de iyi huylar belirebilir bu ise hayâ değil edeptir. Nûşirevân'ın çiçeklerinin olduğu bir odada hanım ve cariyeleriyle ilgilenmemesinin sebebi olarak çiçeklerin gözlerinin olması olduğunu nakleden Kâşifi bu durumu hayâ-edep ilişkisini temellendirmek için kullanmıştır. Kâşifi hayâ- i edebi şu şekilde izah etmektedir; “Hayânın diğer kısmı da hayâ- i edebdir. Yani işlenmesini akıl ve şeriat yasak kılmadığı halde hayâ-i edebin mani olduğu işler vardır. Mesela Nûşirevân gül ve nergis çiçeklerinin bulunduğu odada kadın ve cariyeleriyle ilgilenmezdi. Ve nergisin gözü bakan gözlere benziyor derdi. Nûşirevân'da görülen bu hal aslında hayâ değildir. Çünkü hayâ imandan doğmalıdır. O ise ateşe tapıyordu. Binaenaleyh ondan meydana gelen bu hal hayâ değil edebdir. İslam hükümdarlarının ve Müslümanların önem verdikleri bu türlü bir vasıf ise hayâ-i edeb olur.” (Kâşifi, 1965: 27). Kâşifi'ye göre hayâ iffetin ön şartı olduğuna göre, iffet de hayâ gibi inanç temelli bir erdemdir sonucuna varılabilir. Bu durum iffet erdeminin din merkezli bir okumanın tezahürü olarak işlendiğini göstermektedir.

Kâşifi, iffet ve hayâyı ele alırken aynı zamanda edebi de müstakil bir başlık ile ele almaktadır. Ona göre edeb kişi - kişi arasındaki münasebetten doğan ve toplumda uygulanması zaruri olan bir durumdur. Bu anlamda edeb zirvesine hadisten hareketle Hz. Muhammed (s.a.v)'i koyar. “Edeb beğenilmeyen söz ve yakışıksız işten nefsi korumak, kendini ve halkı saygıdeğer mevkide tutmak, kendinin ve başkalarının haysiyet ve itibarını kırarak hareketlerde bulunmamaktır. Edebın gerçek anlamı bütün işlerde Hz. Peygamberin yolunda gitmektir. Edib-i Kâmil Hz. Peygamber'dir. Zira O beni rabbim terbiye etti ve güzel terbiye etti. Hadisi şerifin işaret ettiği ilahi mektepte yetişmiştir. Bu ilahi mektepte yetişen başkaları onun kadar temiz ve üstün ahlaklı değildir.”(Kâşifi, 1965: 30). Kâşifi'nin ahlak sisteminde amelî ahlakın unsurlarından olan edeb hem kişiyi hem de toplumu düzenleyici bir unsurdur. Aynı zamanda edebın hükümdardaki karşılığına da değinen düşünürümüz şunları ifade etmektedir; “ herkeste ve özellikle dünyayı elinde tutan ünlü hükümdarlarda edebın bulunması hoş görünür. Zira hükümdarlar edeb ve doğruluk yolunda buldukça onların çevresinde bulunanlar da mutlaka edebli olurlar. Ve bu vesile ile halk edeb yolundan ayrılmaz sonuç olarak memleketin işleri düzeninde yürür ve herkesin güveni

hikmete uygun bir şekle girer.” (Kâşifi, 1965: 30). Yönetici merkezli bir açıklama yapan düşünürümüz edebî halka yansımaları ve beraberinde getireceği düzenli ve güvenli toplumun varlığına işaret etmektedir. Bu tezini desteklemek için Mısır Sultanı ve Rum Kayseri arasındaki diyalogu ele alan Kâşifi'nin edebî hakkında şu sonuca vardığı görülmektedir; “ Âdemoğlu ve özellikle hükümdarlar için en güzel sermaye ve en iyi süs edebîdir. Edebî altından daha kıymetlidir, edebî Karun'un hazinesinden iyidir, Feridun'un saltanatından üstündür.” (Kâşifi, 1965: 31).

### 3.3. Şükür (Nefis – Eşya İlişkisi)

İslâm ahlâk düşüncesinde pratik ahlâkın olumlu unsurları olarak zikredebileceğimiz şükür erdemi *Ahlâk-ı Muhsini* eserinde tasavvufî bakış açısıyla ele alınmaktadır. Fakat bundan farklı olarak bu ahlâkî ilkeyi hükümdarlar üzerinden derinleştirdiği de görülmektedir. Kâşifi şükürün tanımını yaparken verilen nimetler karşısında kişinin Allah ile olan ilişkisini ön plana çıkarmaktadır. Bununla beraber en büyük nimetin ise yöneticilik nimetinin olduğunu ifade etmektedir. “Şükür verdiği nimet karşılığında yüce Allah'ı övmektir. Hükümdarlık nimeti ise nimetlerin en büyüğüdür. O halde hükümdarın bu nimetin minnetarı olması ve şükürünü yerine getirmeye çalışması gerekir (Kâşifi, 1965: 8). Bir hükümdar için şükür ise ; “gerekse kızgınlık ve gerekse memnunluk halinde Allah'ı bırakmaman, halkın huzurunu kendi rahatından ön görmendir. Eğer ki kendi rahatını ister ve bununla yetinirsen memleketinde kimse rahat edemez.” (Kâşifi, 1965: 11-12). Şükürün ameli boyutunu hükümdarlık nimeti üzerinden değerlendiren Kâşifi hükümdarın şükürünün nasıllığını da tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda sultan Sencer (ö. 1157) ve derviş arasında geçen diyaloga yer veren Kâşifi bir hükümdarın şükürünün dil ile “elhamdulillah” ifadesini tekrar etmekten çok daha fazla bir şey olabileceğini ifade eder. Hükümdar için asıl şükür adalet erdeminin en yüksek seviyeden tecelli etmesidir. O bu düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir; “ey sultan sen hamd etmenin yolunu bilmiyorsun şükretme görevini yerine getirmiyorsun. Senin yapacağın şükür sana Allah'ın birbirini takib eden sonsuz lütufları ve nimetleri ölçüsünde olmalıdır. Zira sen devlet ve mutluluğa sahip heybeti şümüllü bir hükümdarsın. Şükür gül ağacı üzerinde bülbülün bir nefes ezgi yapması gibi elhamdulillah rabbil âlemin kelimesini

terennümle yetinmek değildir.” (Kâşifi, 1965: 10). Derviş bu ifadelerinden sonra her şeyin kendi durumsallığı içerisinde şükürün farklı olacağını ifade etmektedir. Böylece şükürün hallerini izah etmektedir.

### **Şükürün Halleri**

Şükür kavramını siyaset – ahlâk ilişkisi içerisinde değerlendiren Kâşifi’ye göre “saltanatın şükürü bütün insanlara adaletli davranmak ve onlara iyilik yapmaktır. Ülkenin genişliğinin şükürünü eli altında bulunanların muktesebatına göz dikmemek olarak tanımlamaktadır. Bununla beraber âmir olmanın şükürü halka hizmet vazifesini bilmektir. Baht ve ikbal yüceliğinin şükürü fakir ve düşkünlere acımaktır. Devlet hazinesinin şükürü ondan sadece hak edenlere sarf etmektir. Kuvvet ve kudretin şükürü zavallı ve mecalsizleri bağışlamaktır. Vücut sağlığının şükürü haksızlığa uğramanın hastası olanları bedelsiz iyileştirmektir. Fazla askeri güce sahip olmanın şükürü onların ezici kuvvetini Müslümanlardan uzak tutmaktır. Bayındır yerlerin şükürü ahalinin mülklerini gözetmek ve korumaktır.” (Kâşifi, 1965: 11). Şükürü kendi dinamizmi içerisinde değerlendiren müellif siyaset - ahlâk ilişkisi ekseninde şükürün nasıl olması gerektiğini farklı hal ve durumlar ile ifade etmektedir. Özellikle insan-insan ilişkisi, insan-devlet ilişkisi açısından açıklamalar yapan Kâşifi pratik ahlâkın olumlu bir unsuru olarak ele alınan şükür erdemini Allah - hükümdar - halk çerçevesinde temellendirildiği görülmektedir.

### **Şükürün Çeşitleri:**

Şükürün boyutlarını farklı bir şekilde ele alan müellif kalp, dil ve tüm azalar ile insanların nasıl şükür erdemini yerine getireceğini de işlemektedir.

Kalp ile şükür: Kalp ile yapılan şükür gerçekten nimet verenin ulu Allah olduğunu ve insana ulaşan her nimetin onun sonsuz feyiz ve lütfundan geldiğini anlamak ve bilmektir (Kâşifi, 1965: 8). Kâşifi kalp ile yapılan şükürün anlamlandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle Kâşifi’nin kalpten kastının aslında akıl yoluyla yapılan bir çaba olduğu sonucuna varılabilir. Burada kalbin düşünme melekesine sahip olduğu fikri ön plana çıkmaktadır. Esasen müellif kalp ile yapılan şükür konusuna işaret ederken birkaç noktadan olayı ele alır. Birincisi bizlere verilen nimetlerin hepsinin gerçek sahibinin Allah olduğu inancıdır. O halde verilen tüm nimetlerin perde arkasında yüce Allah’ın

olduğunu bilmek ve anlamak gerekir düşüncesine işaret edilmektedir denilebilir. İkinci olarak kalp ile yapılan şükürün düşünme, tefekkür boyutuna dikkatlerin çekilmiş olmasıdır. Kalbin düşünme ve bilme özelliklerine dikkat çekmekle şükürün akıl yoluyla yapılan bir ibadet olduğuna dikkat çekilmiştir. Dil ile şükür ise nimetin şükürünü dil ile yaparken elhamdülillah (hamd Allah'a mahsustur) ifadesiyle yapmak gerektiğini ifade eder. Bu kelimenin tekrarı nimetlere karşı şükürü yerine getirir. Başka bir ifadeyle dilin şükürü sürekli Allah'ı zikretmektir. Bu da nimetlere karşı olan memnuniyetin bir ifadesidir. Bu memnuniyet kul- Allah ilişkisi içerisinde ele alındığında Allah nimetini arttıracaklarını ifade etmektedir. “dil ile yapılan şükür, ulu Allah'ı her zaman diliyle anmak ve elhamdülillah kelimesini çokça söylemektir. Bu kelimeyi zikretmek nimetin şükürünü yerine getirmek olur (Kâşifi, 1965: 8). Diğer azalarla yapılan şükür kısmında Kâşifi insanda bulunan göz, kulak, el, ayak gibi en temel organların şükürünün nasıl yapılacağını işlemektedir. Buradaki temel ilke verilen nimetlerin farkında olunması ve hangi yönde kullanılması gerektiğidir. Örneğin kulak nimetinin şükürünü Allah'ın kelamının dinlenmesi ile olabileceğini ifade etmektedir. Göz nimetinin şükürü yaratılmışlara ibret nazarıyla bakmaktır. Elin şükürü yoksullara iyilik etmektir. Ayağın şükürü camiye gitmek, ilim sahiplerini ziyaret etmekle olur (Kâşifi, 1965: 9). Şükür erdemi ahlâki bir davranış olarak uygulanması, ameli boyutta nasıl işlenmesi gerektiğini genel ve özel anlamlarıyla ortaya koyan Kâşifi hükümdar üzerinden değerlendirmelerde bulunduğu için meseleyi siyaset zeminine çekmektedir. Bu da şükür erdeminin siyaset-ahlâk ilişkisi bağlamında irdelendiğini ifade etmektedir.

### **3.4. Sabır (Zihin/ İnanç Bütünlüğü)**

Kâşifi'nin eserinde yer verdiği bir diğer ahlâki erdem ise sabırdır. Sabrın tanımını kula ulu Allah'tan gelen sıkıntı ve zorluklara katlanma olarak yapmaktadır (Kâşifi, 1965: 13). Bununla beraber sabrın teolojik boyutunu Kur'an-ı Kerim ve Hadislerden hareketle ortaya koymaktadır. Buna göre sabır Allah'ın Sabur isminin bir tecellisidir ve ahlâkın ziyneti hükmündedir. Aynı zamanda sabredenlerin yanında Allah'ın olduğu ve ödüllendirilecekleri anlamına gelen ayetlere yer veren Kâşifi bu çabasıyla sabrın bir ahlâki erdem olarak ameli

boyuttaki karşılığını güçlendirmektir. “Sabır kula ulu Allah’tan gelen sıkıntı ve zorluklara katlanmaktır. Sabır çok beğenilen ve hoş giden bir niteliktir. Sabrın tanımlanmasında Allah’ın yardımı sabredenleredir (enfal: 8) ve sabredenler kıyamette sonsuz olarak ödüllendirilir. Anlamına gelen ayetlere değinmek kâfidir. Hadis’te vârid olmuş ki ulu Allah Davud’a (a.s) ya Davud gayret göster ki benim ahlâkımı kendine ziynet edinesin ve bil ki benim sıfatlarımdan birisi de Sabûr yani çok sabredici olmamdır (Kâşifi, 1965: 13). Sabrın insan hayatındaki karşılığını ele alan müellif sabır sayesinde bir insanın her istediğine erişebileceğini ifade etmektedir. Sabrın sosyolojik boyutunu ortaya kayan Kâşifi aynı zamanda sabır ilkesiyle kişinin karakterinin belirlendiğini de iddia etmektedir.“ Sabır her şeyden iyidir. İnsan bu sayede istediğini elde eder. Sabır genişliğe çıkmanın anahtarıdır. Ve huzur evinin kapısını bundan başka anahtar açmaz. İstek anahtarının hazinesi sabırdır. Bağlı kapıyı açan sabırdır. Gerek dağ mermeri ve gerekse gök kumaşı olsun asla eskimeyen elbise sabırdır.” (Kâşifi, 1965: 14). “Efresyab komutanlarına dedi ki insanların sebat ve sabırlarını denemedikçe biçim, görünüş ve heybetleriyle yaptıkları ağız kalabalığına ve ileri sürdükleri iddialara aldanmayınız. Sabır mihenginde tam ayar oldukları gerçekleşecek olursa onların insanlığına değer veriniz.” (Kâşifi, 1965: 14). Sabrın sonucunda her isteğin olumlu bir şekilde sonuçlandığını dile getiren düşünür bunu Hz. Nuh’un (a.s) çektiği ızdırabtan sonra sabrının mükâfatı olarak selamete çıkmasını örnek verir. Bununla beraber hükümdar da bu yolu benimserse onun sıkıntılarını giderir ve onu muradına erdirir. “Eğer sen Nuh peygamberin (a.s) tufanın ızdırabına sabrettiği gibi sabırlı olsan sıkıntın gider. Ve bin yıllık muradın yerine gelir (Kâşifi, 1965: 15). Sabır erdeminin ahlâki erdemler çerçevesinde zorluk ve sıkıntılara karşı takınılan bir tavır olarak tanımlandığı görülmektedir. Sabır ödül ile neticelenen bir ahlâki erdemdir. Aynı zamanda sabrın sosyolojik ve psikolojik temellerini de görmek mümkündür. Bu ilkenin tezahüründe inanç ve zihin bütünlüğünün önemi ön plana çıkmaktadır. Sabır erdemi psikolojik bir durumun eyleme aktarılıp insanda bir hal olması ve karakterini ortaya koyan belirleyici bir unsur olması bakımından *Ahlâk-ı Muhsini* eserinde ele alınmıştır.

### 3.5. Tevekkül ( Eylem /İnanç İlişkisi)

İslâm ahlâk düşüncesinde tevekkül anlayışı üzerine farklı görüşleri görmek mümkündür. Özellikle tevekkülün anlaşılma biçiminde iradenin etkinliği ve pasifliği tartışması beraberinde birtakım kelam problemlerini de getirmiştir. Fakat konumuzun sınırları gereğince ahlâki bir erdem olarak tevekküle hangi anlamların yüklendiğine bakmakla yetinilecektir. İnsanlar hayatlarını sürdürürken birçok ihtiyaç ile karşılaşmaktadır. Bu durum insanları çalışmaya sevk etmektedir. Başarının insanın fiillerinden mi yoksa tamamen Allah'ın iradesinin sonucu mu olduğu tartışmasına bakıldığında bir grup insan iradesini hiçe saymaktadır (cebriye) Diğer düşünce ise insanın çalışıp çabalaması ile birlikte Allah'ın yardımının olduğu kanaatidir (Sünni gelenek) Kâşifi de tevekkülü ele alırken ikinci grup düşüncüyü benimsemektedir. Bu anlamda tevekkülün tanımını sebeplerin etkisinden sıyrılarak işlerin başarıya ulaşmasında yüce Allah'ın keremine dayanmak olarak yapmaktadır. Bununla beraber bir hükümdar ve bilgenin diyaloguna yer veren Kâşifi buradan hareketle işlerin başarıya ulaşmasında öncelikle elinden gelen çabayı göstermek ve bunun sonucunda neticenin belirlenmesinde Allah'a güvenip her türlü sonuca razı olmaktır. “ Tevekkül gönlü sebeplerden yücelterek ulu Allah'a yöneltmek ve işlerinin başarıya ulaşmasını ondan dilemek ve bütün işlerini ona bırakıp ortaya çıkan her şeyde onun keremine dayanmaktır. Bu suretle de tevekkül edenin bütün işleri arzusu üzere düzenine girmiş olur.” (Kâşifi, 1965: 18). Kâşifi'nin kullandığı dil öğütsel, nasihatse bir dildir. Bu anlamda tevekkülün pratikteki karşılığını temellendirirken hükümdara tevekkül yolunun terk edilmemesi gerektiğini öğütlemekte ve bunun sonucunda işlerin gerektiği gibi sonuçlanacağını söylemektedir. “İşini Allah'a havale et ve gönlünü hoş tut. Hükümdar tevekkül yolunu terk etmemelidir. Bu sayede Allah'ın yardımı onun işlerini gerektiği gibi sonuçlandırır.” (Kâşifi, 1965: 18). Bu tezini desteklemek için Kâşifi bir hükümdarın savaşa hazırlık sürecini nakleder. Hükümdarın bütün sebeplere başvurduktan sonra neticeyi Allah'a bırakıp her türlü sonuca razı olduğunu söyler. Ve savaştan sonra galip geldiğini ifade eder. Bu örnekle tevekkülün hükümdar için nasıl bir önemi haiz olduğunu dikkat çekmektedir. Tevekkül erdemi ele alınırken İslâm ahlâk düşüncesi açısından bakıldığında tamamen amelî çabanın

söz konusu olduğunu görmek mümkündür. Bunun da hükümdar üzerinden gerçekleştirildiği görülmektedir.

### 3.6. İhlas (Niyet/Amel İlişkisi)

Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsini*'sinde ihlâs erdeminin önemi büyüktür. Bu ahlâki erdem in yapısı tamamiyle ameli bir içeriğe sahiptir. Ona göre “ihlâs, ameli, gösterişten uzak tutmaktır. Herhangi bir maksat ve başka amaçlardan temizleyip niyeti doğruca Allah'a bağlamaktır.” (Kâşifi, 1965: 3). Her işte Allah'ın rızası esas gaye olmalıdır. Eğer ki nefsin arzuları karışır sa insanın amellerini yok eder. “şu halde insanın yapacağı her işte niyeti Allah'ın rızası olmalı ve bunda kendi nefsinin etkisi bulunmamalıdır. Çünkü nefsâni arzular Allah'a karşı yapılan amelleri yok ederler.” (Kâşifi, 1965: 3). İslâm ahlâk düşüncesi zemininde ihlâs tanımını yapan müellif ihlasın bir hükümdar için ne ifade ettiğini de yaşanan bir olay üzerinden aktarmaktadır. Bir hükümdar ve suçlu arasında geçen olayda suçlunun hükümdarı hiddete getiren söyleminden sonra hükümdarın suçluyu salıvermesine anlam veremeyenlere karşı hükümdarın “önceden Allah için terbiyesini sağlıyordum ama beni tahrik ettiği için nefsim karıştı ve ihlâs bozuldu. Ben de bunun için onu serbest bıraktım.” İfadesini hatırlatmaktadır (Kâşifi, 1965: 4). Bu tanımın ve olayın Kâşifi'nin tasavvufi yönünü güçlü bir şekilde yansıttığını söylemek mümkündür. Özellikle felsefi bir çabadan ziyade tasavvufi bir erdem bağlamında ele alınan ihlas ciddi anlamda insanın ameli boyutuna etki etmektedir. Samimiyet zemininde değerlendirilen ihlâs erdemi müellifimizce hükümdarın işlerinin düzenli yürümesi için gerekli bir ilke olarak görülmektedir. “İhlâstan nasibi olmayan bir işi terk etmek daha uygun olur.” (Kâşifi, 1965: 4). İfadesiyle bu gerçek vurgulanmaktadır. Müellifin ihlâs erdemini niyet-amel ilişkisi bağlamında temellendirdiğini görmek mümkündür. Bu anlam bütünlüğü içerisinde ihlâsın kişinin aşkın varlık ile olan ilişkisinin samimi bir neticesi olduğu söylenebilir.

## SONUÇ

Hüseyin Vâiz el- Kâşifi Timur saltanatının İran sınırları içerisindeki en görkemli dönemi olan 15.yy'de yaşamıştır. Bu dönemin en başarılı sultanlarından ve yöneticilerinden birisi olan Sultan Hüseyin Baykara'nın dönemine şahitlik etmiştir. Bu dönem aynı zamanda İran-Horasan coğrafyasında edebiyatın, sanatın, kültürün ve ilmin yoğun bir biçimde gelişme gösterdiği bir dönemdir. Molla Câmi, Devlet Şah, Handmir, Sultan Ali Meşhedî, Ali Şir Nevâi, Celâleddin ed Devvânî gibi düşünürler Kâşifi ile aynı dönemde yaşamış ünlü kişilerden bazılarıdır.

Kültürlü bir çevrede yetişip iyi bir eğitim alan Kâşifi, Herât başta olmak üzere Nişâbur, Meşhed ve Sebzevâr gibi İran - Horasan bölgesinde önemli ilim ve sanat merkezleri olan şehirlerde vâizlik yapıp farklı ilimlerin tahsilini yapmıştır. Aynı zamanda bu merkezlerde devlet ricali ile iyi ilişkiler kurmuş, tasavvuf ve edebiyat dünyasından önemli şahsiyetlerle tanışıp onların görüşlerinden istifade etmiştir. Bulunduğu şehirlerde ve girdiği ortamlarda vermiş olduğu vaazlarıyla herkesi etkilemeyi başaran Kâşifi, birçok eser de yazmıştır. Bunların başlıcaları *Envâr-ı Süheyli*, *Ahlâk-ı Muhsinî*, *Mevâhib-i Aliyye* ve *Fütüvvetnâme-i Sultânî*'dir. En ünlü eseri ise *Ahlâk-ı Muhsinî*'dir. Müellif bu eserde ahlâkın ameli (pratik) boyutunu kırk erdemle ele almaktadır. Bu eserin İslâm ahlâk düşüncesindeki yerini belirlemede etkin rol oynayan İslâm ahlâk felsefesinin ana kaynaklarıdır. İslâmi birikimin de tesiriyle Kindî ile başlayıp Fârâbî ile sistemleşen bu alanda ahlâk ile ilgili ciddi eserler kaleme alınmış ve bu eserler diğer tasavvufi ve edebi türde yazılan ahlak eserlerine de kaynaklık etmişlerdir. İslâm filozofları ilimlerin tasnifini yaparken ahlâk ilmini ameli nazariye üzerinden değerlendirmişlerdir. Burada ahlâkı da kendi içerisinde ameli ve nazari olarak ikiye ayırmışlardır. Fârâbî'nin çizgisi daha çok nazari ahlâka yönelik bir çabayı ön planda tutmaktadır. Özellikle İbn Sînâ'da görüldüğü gibi nefis teorileri üzerinden ahlâkın işlendiğini tıp ve psikoloji ile beraber ele alındığını söylemek mümkündür. Bununla beraber ahlâkın ameli boyutu üzerinde de durulduğu görülmektedir. Fakat ağırlıklı olarak nazari üzerinden şekillenen bir muktesabat söz konusudur. İbn Miskeveyh çizgisi ise ilimlerin tasnifi noktasında ahlâkı daha

güçlü bir içerik ile ameli boyutta ele almıştır. İslâm ahlâk düşüncesinde İbn Miskeveyh ile farklı bir bakış açısının hâkim olmaya başladığını söylemek mümkündür. Özellikle teorik ahlâk anlayışı çizgisinden pratik ahlâk anlayışı çizgisine doğru bir değişim olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbn Miskeveyh'in çizgisini devam ettiren Tûsî'nin ve Devvânî'nin felsefi ahlâk anlayışıyla beraber ahlâkın amelî boyutu üzerinde durduklarını söylemek mümkündür. Bu durum karşısında Gazzâlî'nin tutumu ise farklıdır. Dört temel erdem kabulünden hareketle ahlâki ilkeleri felsefenin metotlarından ve bakış açısından çok, tasavvufi metotlar kullanmak suretiyle ele almaktadır. Kâşifi'nin de *Ahlâk-ı Muhsini* eserini bu bakış açısıyla ele aldığı söylenebilir. Müellifin ahlâki ilkeleri işlerken ve eserini bu anlamda tasnif ederken ahlâkın pratik boyutu üzerinden şekillenen bir muhtevaya yer verdiği görülmektedir. Kâşifi *Ahlâk-ı Muhsini*'yi oluştururken, Kur'ân ve Hadisler gibi dini kaynakları temel referans olarak kullanmaktadır. Bunun yanı sıra edebi ve tarihi kaynaklara da yer vermektedir. Böylece eserinde çok ciddi bir bilgi havzasını da oluşturmaktadır. Özellikle İran hükümdarlarının ve ünlü şahsiyetlerinin hayatlarının; farklı coğrafya ve milletlerden olan hükümdarların zikredilmiş olması eserin bilgi derinliğini güçlendirmiştir. O eserinde sık sık eski hükümdarların isimlerini zikredip onların neler yapıp ettiklerine atıflarda bulunmaktadır. Nûşirevân, Sultan Sencer ve Halife Me'mun bunlardan birkaçıdır. Bu açıdan *Ahlâk-ı Muhsini* ahlâk eserleri bağlamında siyasetnâme türü bir eser olarak ele alınabilir. Kâşifi *Ahlâk-ı Muhsini* adlı yapıtını ameli ahlâk üzerine kurgulamıştır. Bu yüzden nazari ahlâka dair ciddi bir analiz söz konusu değildir. Bu itibarla eserde davranışların keyfiyeti üzerine bir yoğunlaşma söz konusudur. Bu durum temellendirilirken tasavvufi metotların kullanıldığı görülmektedir. Yani erdemler ele alınırken kişide, yöneticilerde ve toplumda bıraktığı veyahut bırakması gerektiği neticeye odaklı bir yaklaşım söz konusudur. Eserde ayrıca politik bir içerik olduğu da görülmektedir. Özellikle hükümdar ekseninde ele alınan ahlâki erdemler, konuyu siyaset ile ilişkilendirmektedir. Erdemlere yönetici üzerinden anlamlar yüklendiğinde ahlâkın siyaset ile olan ilişkisini de ortaya koymaktadır. *Ahlâk-ı Muhsini* eserinde de bu minvalde izler görmek mümkündür. Nitekim eserin muhatabı ilk olarak dönemin sultanı Hüseyin Baykara'dır. Bu durum eserde politik izlerin ortaya

çıkmasına kaynaklık etmektedir. Bunun sonucu olarak *Ahlâk-ı Muhsinî* eseri siyasetnâme geleneği içerisinde ele alınmaktadır. Bu geleneğin Osmanlı siyaset ve ahlâk düşüncesine kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Öyle ki *Ahlâk-ı Muhsinî* eserinin tercümelelerinin tamamı Osmanlı devletinin farklı dönemlerinde farklı padişah ve yönetici kadrolarca yapılmıştır. Bu bağlamda eserin tercümelelerinden Osmanlı siyaset ve ahlâk düşüncesini etkilediğini söylemek mümkündür. *Ahlâk-ı Muhsinî* içerik olarak kırk ahlâki erdemi edebi bir üslupla ele almaktadır. Kaynakları itibariyle dini kaynaklar her ne kadar fazla olsa da azımsanmayacak kadar diğer kaynaklar zikredilmektedir. Özellikle gelenek ile ifade edebileceğimiz kaynakların sıklığı göze çarpmaktadır. Kâşifi yaşadığı çevre itibariyle İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî geleneğinin baskın olduğu bir ortamda eserini kaleme almıştır. Bununla beraber Gazzâlî'nin de açmış olduğu yeni bir ahlâki zeminin varlığı söz konusudur. Fakat en nihayetinde hem İbn Miskeveyh'in çizgisi hem de Gazzâlî'nin anlayışı ahlâkın ameli boyutu üzerine yoğunlaşan bir geleneği ifade etmektedir. Bu perspektiften hareketle *Ahlâk-ı Muhsinî* eseri ele alındığında hem şekil ve üslup bakımından hem de edebi açıdan siyasetnâme ve nasihatnâme türü eserlerin kategorisinde zikredilebilir. Bu geleneğin de ahlâki anlamda beslendiği kaynaklar İslâm ahlâk düşüncesinin ana metinleridir. Son tahlilde kaynakları itibariyle gelenekler açısından *Ahlâk-ı Muhsinî* eserinin ahlâkın ameli boyutuna yoğunlaşmış olması ve erdemler konusuna ağırlık vermiş olması hasebiyle İbn Miskeveyh, Tûsî ve çağdaşı olan Devvânî geleneğinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim eserinin isminin de bu gelenek ile bağdaştığı görülmektedir. *Ahlâk-ı Nâsirî*, *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Muhsinî* örneğinde görüldüğü gibi. *Ahlâk-ı Muhsinî*'ye bakıldığında bazı filozofların sözlerinin nakledildiği de görülür. Fakat bu filozofların isimleri çok fazla zikredilmez. Eser detaylı incelendiğinde ise Fârâbî, İbn Miskeveyh, Gazzâlî, ve Tûsî gibi İslâm ahlâkçılarının, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının eserlerinden doğrudan ya da dolaylı olarak izler görülmektedir. Kâşifi'nin döneminde yaşayan Molla Câmi'nin de *Ahlâk-ı Muhsinî* eserinin tasavvufî yönünün oluşmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Kâşifi *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi yazarken tek kaynaktan beslenmemiş, farklı alanlardaki tecrübelerini de aktarmayı başarmıştır. Bu durum eseri edebi açıdan

değerli kılsa da kullanılan dil ve üslup felsefi bir çaba olarak gözükmemektedir. Eser bu yönüyle her ne kadar bu geleneğe benzerlik gösterse de erdemleri işleme tarzı bakımından farklılıklar arz etmektedir.

Tezde incelemeye tâbi tutulan erdemler adalet, iffet, şükür, sabır, tevekkül ve ihlas şeklinde belirlenmiştir. Eserinde adalet konusunu farklı boyutlarıyla işleyen Kâşifi'nin, bu yönüyle Fârabi'den etkilendiği görülmektedir. Özellikle adaletin devletin kalbi ve varlık sebebi olarak algılanış biçimi bu çıkarımı ortaya koymaktadır. Kâşifi ahlâki erdemleri ele alırken devletin ve hükümdarın varlığı ile sürekliliğini göz önünde bulundurmuştur. Dolayısıyla ahlâki ilkelerle bezenmiş bir devlet ve toplum yapısını resmetmekle beraber adil ve düzenli bir yapının olması gerektiğini savunmaktadır. Bunun için de hem hükümdarın hem de toplumun zikredilen ahlâki erdemleri benimsemeleri gerekmektedir. İşlenen ahlâki ilkelerde düşünürün kişinin Allah ile iletişime geçme çabası ön plana çıkmaktadır. Erdemlerin aşkın varlık ile ilişkilendirilme çabası şükür, sabır, tevekkül ve ihlas gibi ahlâki ilkelerin işlenişinde görülmektedir. Sonuç olarak İslâm ahlâk düşüncesinde *Ahlâk-ı Muhsini* eseri geniş bir yelpazede ele alınacak bir eserdir. Çünkü birçok kaynaktan beslenmiş ve zengin bir içeriğe sahip bir eserdir. Düşünce tarihimizde sıkça tercih edilen bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma ile *Ahlâk-ı Muhsini* İslam ahlâk düşüncesi alanında tartışmaya açılmıştır. Kâşifi'nin zengin edebi kişiliği ve coğrafi hafızanın sağlamış olduğu avantaj ve derinlik ile ortaya koymuş olduğu bu eserin kaynakları açısından birtakım felsefi izler taşıdığı görülmüştür. Burada müellifin çabasının daha çok ameli ahlâka dönük bir çaba olduğu tespit edilmiştir. Bununla beraber *Ahlâk-ı Muhsini*'nin sistemli bir ahlâk eseri olmadığı da anlaşılmıştır. Bunun sebebi olarak da Kâşifi'nin de sistemli bir ahlâk filozofu olmadığı sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla *Ahlâk-ı Muhsini*'yi ahlâki eserler zemininde değerlendirme noktasında siyasetnâme türünün ön plana çıktığı görülmüştür.

## KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim

Adıgüzel, N. (2018). *İslâm Ahlâk Düşüncesi ve Müslüman Ahlâkçılar*. Ankara: Fecr Yayınları.

Aksu, İ. (2018). "Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri." *Edebâli İslamiyât Dergisi*, (4), 25-50.

Akşit, M (2018). "Fârâbî Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (15), 23-40.

Albayrak, M. (2000). "Gazzâli'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (13), 354-363.

Altınpay, H. (2008). *Hocazâde Abdülaziz Efendi Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.

Altıntaş, R. (1998). "İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2), 237-239.

Alper, Ö. M (2013). İbn Sînâ ve Felsefesi. B.A. Çetinkaya (Editör), *İslâm Felsefesi Tarihi*. Birinci Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 84-105

Anay, H. (1994). "*Devvânî*" *DİA*, (c. 9, ss. 257-262), IX, Ankara: TDV Yayınları

Arıcan, M. (2008). "Şemseddin Ahmed es- Sivasî'nin Ahlâk Anlayışı." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 12(1), 121-146.

Arıcı, M. (2015). "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizâde'nin Erdem Şemaları." *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, (38), 1-38.

Arıcı, M (2015). *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Aristoteles (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev, Z. Özcan). Ankara: Sentez Yayınları.

Atay, H. (1980). "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 1-41.

Avçin, M. (2012). "Bir Siyasetnâme olarak Ahlâk-ı Muhsinî". *Turkish Studies*, (2), 145-160.

Avçin, M. (2011). *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, Kütahya.

- Aydın, İ. H. (2008). "İbn Sînâ'da Erdemli Yaşam". *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (29), 1-22.
- Aydın, M. S (1989). "*Ahlâk*", *DİA*, II, Ankara: TDV Yayınları.
- Aydın, M. S. (1976). "Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'adet Kavramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (21), 303-315.
- Ayni, M. A. (1993). *Türk Ahlâkçıları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları
- Bayraktar, M. (2011). *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bertrand, A. (2018). *Ahlâk Felsefesi*. (Çev, S. Zeki), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bilgin, A. (1998). *Terceme-i Pendnâme-i Attar*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Bircan, H. H (2016). *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Bircan, H. H (2013). Mutluluk ve Erdem. C. Kaya (Editör), *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. İkinci Baskı, İstanbul: İsam Yayınları, 655-676.
- Bırışık, A. (2004). "Osmanlıca Tefsir Tercümeleleri ve Hüseyin Vâiz Kâşifi'nin Mevahibi Aliyyesi". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (1), 53-56.
- Bolay, S. H. (1989). "*Akul*", *DİA*, II, Ankara: TDV Yayınları.
- Boltabayev, Saidbek. (2018). *Tasavvufi Şahsiyet Olarak Hüseyin Vâiz Kâşifi*. Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası Sempozyumu, Konya.
- Bursalı, M. T. (1325). *Ahlâk Kitaplarımız*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- Corbin, H. (2010). *İslâm Felsefesi Tarihi*. (Çev, H. H. Arslan), İstanbul: İtişim Yayınları.
- Çağrııcı, M. (1988). "*Adâlet*", *DİA*, I, Ankara: TDV Yayınları.
- Çağrııcı, M. (1989). "*Ahlâk*", *DİA*, II, Ankara: TDV Yayınları.
- Çağrııcı, M. (2009). *İslâm Ahlakının Kaynakları*. Türkiye IV.Dini Yayınlar Kongresi, Ankara.
- Çağrııcı, M. (1989). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çağrııcı, M. (2015). *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Çağrııcı, M. (1995). "Kindî'nin Defu'l Ahzân Adlı Risâlesi Kaynakları ve Tesirleri." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 221-241.

- Çelebi, F. A (1550). *Ahlâk-ı Muhsini*. Reşid Efendi, 1077: 1a-182a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Dilek, M. (2014). *Hocazâde Abdülaziz Efendi Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.
- Doğan, M. (2009). *İbn Sînâ'nın Ahlâk Risaleleri ve Ahlâk Felsefesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Durak, N. (2011, 12-14 Mayıs). *Gazzâlî'nin Erdem Anlayışı. Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*. Isparta.
- Erdem, H. (2006). *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Fahri, M. (2004). *İslâm Ahlâk Teorileri* (Çev, M. İskenderoğlu), İstanbul: Litera Yayınları.
- Fahri, M. (2008). *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş* (Çev, Ş. Filiz), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fârâbî (2013). *İdeal Devlet, El Medînetü'l fâzıla*. (Çev, A. Arslan), İstanbul: Divan Kitap Yayınları.
- Fârâbî (2011). *İlimlerin Sayımı, İhsâu'ul Ulûm* (Çev, A. Arslan), İstanbul: Divan Kitap Yayınları.
- Gafarov, A. (2009). *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gafarov, A. (2014, 16-17 Kasım). Nâsireddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesinde Adalet Kavramı. *Uluslararası 13. yy de Felsefe Sempozyumu*. Ankara.
- Gazzâlî, (1978). *İslâm Ahlâkı*. (Çev. A. N. Karcıoğlu), İstanbul: Sinan Yayınları.
- Gazzâlî, (1975). *İhyâu Ulûm'id- Din*. (Cilt. I-IV), (Çev, Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, Bedir Yayınları.
- Gazzâlî, (1970). *Mîzanü'l-Amel (Amellerin Ölçüsü)*, (Çev, Remzi Barışık), Kılıçaslan Yayınları.
- Güngör, Z. (2002). "Beyânü'l - Hak'dan: Mevlâna Hüseyin Vâiz ve Tefsir-i Hüseyinî". *Tasavvuf Dergisi*, 363-368.
- İbn Miskeveyh, (2017). *Tehzîbu'l Ahlâk*. (Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu), İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

- Kaplan, Y. (2013). *Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550-1650)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karaismailoğlu, A. (1999). "*Hüseyin Vâiz- i Kâşifi*" *DİA*, XXIX, Ankara: TDV Yayınları.
- Kashifi, H. V. (1850). *Ahlak-ı Muhsini*. (H. G. Keene, Trans.), India: Stephen Austin publish.
- Kâşifi, H. V. (1965). *Ahlâku'l Muhsinîn, İyilerin Ahlâkı*. (Çev, M. R. İmamoğlu), Ankara: Doğuş Yayınları.
- Koçin, A. (2005). *Zaîfî Gülşen-i Mülük*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kınalızâde (2016). *Ahlâk-ı Alâî*. (Sad. Murat Demirkol), Ankara: Fecr Yayınları.
- Konukçu, E. (1992). "*Sebzevâr*", *DİA*, VI, Ankara: TDV Yayınları.
- Kurtuluş, R. (2014). "*Hüseyin Vâiz el- Kâşifi*", *AHİ*, Ankara: Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları.
- Levend, A. S. (1962). "Siyasetnâmeler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, belleten*.
- Levend, A. S. (1963). "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*.
- Levend, A. S. (1998). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Nizamülmülk. (2017). *Siyasetnâme*. (Çev, N. Bayburtlugil), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2002). "*Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı*", *TÜA*, XI, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Oktay, A. S. (1998). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Öz, M. (2005). "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi, Temeller ve Ana İlkeler". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 12 (1), 29-43
- Öz, M. (2004). "*Meşhed*", *DİA*, XXIX, Ankara: TDV Yayınları.
- Özdemir, S. (2009). "Ahlâk Kitaplarımız". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1), 161-176.
- Özgüdenli, O. (2007). "*Nişâbur*", *DİA*, XXXIII, Ankara: TDV Yayınları.

- Peker, O. (2010). *Hocazâde Abdülaziz Efendi ve Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Saruhan, M. S. (Editör). (2013). *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Saruhan, M. S. (2014). "İslâm Düşüncesinde Ahlâk İlmi". *Eski-Yeni Dergisi*, (28), 53-66.
- Sucu, N. (2010). *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Mir'âtü'l-Ahlâk'ı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Sunar, C. (1969). "İslâm Meşşai Felsefesinde İlk Adım El- Kîndî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), 29-49.
- Sunar, C. (1980). *İbn Miskeveyh ve Yunanda ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 147.
- Şahinoğlu, M. (1989). "*Ahlâk-ı Muhsinî*", *DİA*, II, Ankara: TDV Yayınları.
- Taş, O. (2006). *İbn Sînâ'nın Ahlâk Felsefesinde Mutluluk*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Tosun, N. (2008). "*Reşehât*", *DİA*, XXXV, Ankara: TDV Yayınları.
- Turan, R. (2014). *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri
- Turan, R. (2015). "İbn Miskeveyh'de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler". *Niğde Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 8-35.
- Tûsî, N. (2007). *Ahlâk-ı Nâsirî*. (Çev. A. Gafarov, & Z. Şükürov), İstanbul: Litera Yayınları.
- Türker, Ö. (2011). "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi*, (22), 533- 556.
- Uğur, A. (1987). *Osmanlı Siyasetnâmeleri*. Kayseri: Kültür ve Sanat Yayınları.
- Uslu, R. (1998). "*Herat*", *DİA*, XVII, Ankara: TDV Yayınları.
- Uyanık, M. (2003). *Felsefi Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1998). *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Vural, M. (2016). *İslâm Felsefesi Tarihi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Vural, M. (2009). *İslâm felsefesinin Özgünlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.

- Yaran, C. S. (2005). "İslâmda Ahlakın Şartı Kaç? İslâm Erdem Etiğinin Yeniden Yapılandırılması Önerisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), 35-55.
- Yılmaz, C. (2003). "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile ilgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 299-338.
- Yılmaz, H. (2003). "Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 231-298.



## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : Kasım ÇAZIM  
Uyruğu : T.C  
Doğum Tarihi ve Yeri : 20.04.1992/ CİZRE  
Telefon : 05059871775  
E-mail : ksmczm@hotmail.com



### Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Lisans	A.Ü İlahiyat Fakültesi	20.06.2014

### İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
4	MEB	Öğretmen

### Yabancı Dil

İngilizce, Arapça

### Yayınlar

Yayınlanmış 2 akademik makale. İlamer Öğrenci Sempozyumu



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

25/09/2019

Tez Başlığı / Konusu:

*“Hüseyin Vâiz El - Kâşifi'nin Ahlâk-ı Muhsini'si”*

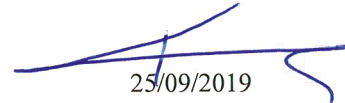
Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 70 sayfalık kısmına ilişkin, 25/09/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından **Turnitin** intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %7 (yüzde yedi) dir.

**Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:**

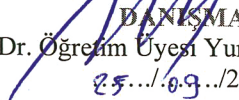
- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

  
25/09/2019  
Kasım ÇAZIM

**Adı Soyadı** : Kasım ÇAZIM  
**Öğrenci No** : 159203021  
**Anabilim Dalı** : Felsefe ve Din Bilimleri  
**Programı** : İslam Felsefesi  
**Statüsü** : Y. Lisans  Doktora

  
DANIŞMAN  
Dr. Öğretim Üyesi Yunus KAPLAN  
25.../09.../2019..

