

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SÂBİT B. SİNÂN'IN TEHZÎBÜ'L-AHLÂK ESERİ VE
AHLÂK FELSEFESİ

Feyza İPEKYÜZ

2501180189

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Mustakim ARICI

İSTANBUL-2022

ÖZ

SÂBİT B. SİNÂN'IN TEHZİBÜ'L-AHLÂK ESERİ VE AHLÂK FELSEFESİ

FEYZA İPEKYÜZ

Sâbit b. Sinân, Abbâsîler döneminde tercüme faaliyetlerine katkıları ve tıp alanındaki maharetleri ile tanınan Harranlı Kurre ailesinin bir ferdidir. Döneminin önde gelen tabip ve tarihçilerinden olan Sâbit'e nispet edilen **Tehzîbü'l-ahlâk** adlı eseri merkeze alınarak oluşturulan bu çalışmada, üç ana bölüm bulunmaktadır. İlk bölümde, Sâbit b. Sinân'ın ailesinin biyografilerine ve düşünce dünyasına sundukları katkılara yer verilmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde, Sâbit b. Sinân'ın, teorik ahlâk meselelerine yaklaşımı ele alınmaktadır. Bu kapsamda ahlâkın tanımlanması, nefs-beden ilişkisi, mizaç teorisi ve huyların kaynağı meselelerine yer verilmektedir. Üçüncü ve son bölümü ise Sâbit'in ahlâk felsefesi bağlamında pratik ahlâk meselelerinden erdemlere yaklaşımı, erdem eğitimi ve erdemsizliklerin tedavisi konularına ayrılmaktadır. Sonuç olarak teorik ve pratik ahlâk meselelerine hâkim olan ahlâka tıbbî yaklaşımın eserin karakteristik özelliği olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sâbit b. Sinân, Tehzîbü'l-ahlâk, Ahlâk felsefesi, nefis, erdemler

ABSTRACT

THE WORK OF THABIT IBN SINAN TITLED TAHDHIB AL-AKHLAQ AND MORAL PHILOSOPHY FEYZA İPEKYÜZ

Thabit Ibn Sinan is a member of the family of Qurra from Harran, known for their contributions to translation activities and their skills in medicine during the Abbasid period. There are three main sections in this study, which was created by taking the work called Tahdhib al-Akhlaq, which is attributed to Sâbit one of the leading physicians and historians of his period, in the center. In the first part of the study, information on the life stories of Thabit Ibn Sinan's family, his works and his contributions to the world of Islamic thought were given. The second section of the study examines Thabit Ibn Sinan's approach to theoretical moral issues. In this context, the definition of morality, the relationship between the soul and the body, mixtures, and the source of habits are discussed. The third and last part of study is devoted to Thabit's approach to practical moral issues in the context of moral philosophy, his approach to virtues, virtue education and the treatment vices. As a result, the medical approach to ethics, which dominates theoretical and practical moral issues, is a characteristic feature of the work.

Keywords: Thabit ibn Sinan, Tahdhib al-Akhlaq, Moral philosophy, soul, virtues.

ÖNSÖZ

Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk** adlı eseriyle yolumuzun kesişmesi lisans bitirme çalışması hazırlarken gerçekleşti. Kıymetli danışmanım önderliğinde, son dönem düşünürlerinden Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (ö. 2010) **Arap Ahlaki Akli (el-Aklü'l-ahlâkiyyü'l-arabî)** kitabı üzerine lisans bitirme çalışması hazırladık. Kitabında, Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk** adlı bir eseri olduğundan bahseden Câbirî, eserin tanıtımını yapmakta ve Arap ahlâk düşüncesi açısından konumunu ortaya koymaktadır. Henüz hakkında yayınlanmış herhangi bir çalışmaya rastlamadığımız bu eseri, yüksek lisans tezimizin omurgasını teşkil edecek metin olarak seçtik. Hedefimizi, bu eseri tanıtmak, barındırdığı ahlâk felsefesi problemlerini ortaya çıkarmak ve literatüre kazandırmak olarak belirledik.

Yazımı Covid-19 pandemi sürecine denk gelen bu çalışma, burada yalnızca bir kısmını ismen zikredebileceğim pek çok değerli insanın ve kurumun katkılarıyla vücut bulmuştur. Bu bağlamda anılması gereken ilk isim, danışmanlığımı yürüten kıymetli hocam Doç. Dr. Mustakim Arıcı'dır. Konu seçiminden nihai hale getirilmesine kadar, sürecin tamamına hâkim olan destek, anlayış ve sabrı için, içerik hususundaki tavsiye, uyarı ve yönlendirmeleri için kendisine müteşekkirim. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bölüm başkanım saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ahmet Onay'a, süreci benim için kolaylaştırdığı için ayrıca teşekkür etmeliyim. Değerli yorumlarıyla tezimin olgunlaşmasına katkı sağlayan sayın Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Parıldar, Dr. Öğr. Üyesi İlker Kömbe ve Doç. Dr. Hümeysra Özturan hocalarıma yönlendirici eleştirileri ve katkıları için müteşekkirim. Bu sürecin tüm safhalarını ve zorluklarını benimle yaşayan, daima beni destekleyen başta anne ve babam olmak üzere, tüm aileme, sevgili dostlarıma, kıymetli eşime sabır ve anlayışları için çok teşekkür ederim.

Feyza İpekyüz

İstanbul-2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HARRANLI KURRE AİLESİ

1. Harranlı Kurre Ailesi.....	6
1.1. Sâbit b. Kurre es-Sâbiî (ö. 288/902) Hayatı ve Eserleri.....	7
1.2. Sinân b. Sâbit'in (ö. 331/943) Hayatı ve Eserleri	11
1.3. Ebû İshâk İbrâhîm b. Sinân'ın (ö. 335/946) Hayatı ve Eserleri	18
2. Sâbit b. Sinân'ın (ö. 365/975-76) Hayatı ve Eserleri	19
2.1. Hayatı	19
2.2. Eserleri	22

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİ, NEFS PROBLEMİ VE AHLÂKIN KAYNAĞI

AHLÂK İLMİ, NEFS PROBLEMİ VE AHLÂKIN KAYNAĞI	27
2.1. Sâbit b. Sinân'ın Çağında Ahlâk Düşüncesine Genel Bir Bakış	28
2.2. Ahlâk: Felsefi Bir Disiplin	32
2.2.1. Disiplinin Adı, Konusu ve Yöntemi.....	32
2.2.2. Ahlâkın İlimler Tasnifindeki Yeri.....	34
2.2.3. Ahlâk-Tıp İlişkisi	43
2.3. Ahlâkın Zemini Olarak Nefs	49
2.3.1. Nefs-Beden İlişkisi ve Mizaç Teorisi.....	49
2.3.2. Nefsin Güçleri	54
2.4. Huy, İstidad ve Alışkanlık.....	59
2.5. Ahlâkın Kaynağı	63
2.6. Ahlâkın Değişmesi	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERDEMLER AHLÂKI

ERDEMLER AHLÂKI	73
3.1. İtidal Teorisine Yaklaşımı	73
3.2. Erdemler	76
3.2.1. Temel Erdemler ve Alt Erdemler Ayrımına Yaklaşım	78
3.2.2. Erdemlerin Adlandırılması	79
3.2.3. Erdemlerin Tarifleri.....	80
3.3. Erdemsizlikler	92
3.4. Erdem Eğitimi	101
3.5. Erdemsizliklerin Tedavi Yöntemleri	104
3.5.1. Bedenden Kaynaklanan Hastalıkların Tedavisi	107
3.5.2. Nefsten Kaynaklanan Hastalıkların Tedavisi	108
3.5.3. Hem Beden Hem de Nefsten Kaynaklanan Hastalıkların Tedavisi	112
SONUÇ	114
KAYNAKÇA	120

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e	:	Adı Geçen Eser
b.	:	Bin, ibn
Bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	:	Editör
h.	:	Hicrî
Haz.	:	Hazırlayan
Krş.	:	Karşılaştırınız
nr.	:	Numara
nşr.	:	Neşreden
m.	:	Miladî
m.ö.	:	Milattan Önce
ö.	:	Ölüm tarihi
S.	:	Sayı
s.	:	Sayfa
salt.	:	Saltanat
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	:	Tahkik eden
vr.	:	Varak numarası

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Sâbit b. Sinân'ın Felsefe Taksimi	42
Tablo 2: Tehzîbü'l-ahlâk'ta Tıp ve Ahlâk Felsefesinin Konuları	46
Tablo 3: Sâbit b. Sinân'ın Mizaç Taksimi.....	52
Tablo 4: Sâbit b. Sinân'ın Nefsin Güçleri Taksimi	55
Tablo 5: Sâbit b. Sinân'ın Tehzîbü'l-ahlâk'ında Verilen Erdemler Listesi	80
Tablo 6: Sâbit b. Sinân'ın Tehzîbü'l-ahlâk'ında Verilen Erdemsizlikler Listesi.....	94



GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

Hicrî dördüncü yüzyıl, İslâm dünyasında felsefi etkinlik bakımından önemli gelişmelerin yaşandığı bir zaman dilimi olarak görülmektedir. Özellikle ahlâk felsefesi literatürü bağlamında ilk eserlerin kaleme alındığı verimli bir dönemi kapsamaktadır. Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) **Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân** adlı eseri, türün ilk örneği olarak zikredilmektedir. İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) **Tehzîbü'l-ahlâk**'ı ise erken dönem ahlâk eserleri arasında zirve olarak kabul edilmektedir. Aradaki süre zarfında Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) **et-Tıbbü'r-rûhânî**'si, Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfus**'ü ve Yahyâ b. Adî'nin (ö. 364/975) **Tehzîbü'l-ahlâk**'ı başta olmak üzere ahlâk felsefesi alanında birçok eser kaleme alınmıştır. Bu dönem içerisinde yazılan eserlerin listesine, tezimize konu edindiğimiz **Tehzîbü'l-ahlâk** adlı eser de dahildir. Hedefi, henüz gün yüzüne çıkmamış bu eseri literatüre tanıtmak ve kazandırmak olan “Sâbit b. Sinân'ın Tehzîbü'l-ahlâk Eseri ve Ahlâk Felsefesi” adını taşıyan bu tezde, Sâbit'in ahlâk felsefesini ortaya koyma gayreti hakimdir. Tezin çerçevesi, Sâbit b. Sinân'ın ahlâk felsefesinin karakteristik özellikleri nedir sorusunun cevabını aramaya yönelik incelemelerle şekillenmiştir.

Tezin önemini iki ana madde altında ifade etmek mümkündür. Bunlardan ilki Sâbit b. Sinân'ın biyografisi ile ilgilidir. Tabakât müellifleri onun biyografisini verirken sıklıkla babası ve dedesine atıf yapmaktadır. Bu nedenle tezin ilk bölümünde Kurre ailesinin fertlerinin hayat hikayelerine yer verilmiştir. Sâbit b. Kurre nispeten daha fazla araştırmaya konu olsa da Sinân b. Sâbit ve Sâbit b. Sinân hakkında yapılan çalışma sayısı oldukça azdır. Bu nedenle tez çalışmasının ilk bölümü, tarihçi ve tabip kimliği ile tanınan Sâbit b. Sinân'ın ve ailesinin biyografilerine dair detayların ilmi camiaya tanıtılmasını amaçlamaktadır. Ayrıca bu iki isim, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta atıf yapılması bakımından da tez için önemlidir. Bu atıflardan bir tanesi Sâbit b. Kurre ve halife Mu'tazîd arasında geçen bir diyaloga aittir.

Tezin önemini ifade eden ikinci madde ise özel bir ahlâk felsefesi metni olan **Tehzîbü'l-ahlâk**'la ilgilidir. Öncelikle bu tez çalışmasının, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ı müstakil olarak inceleyen ilk çalışma olma hüviyeti taşıdığını ifade etmeliyiz. Câbirî'nin **Arap Ahlaki Akli** adlı kitabı dışında eserden bahseden bir çalışma bulunmamaktadır. Sâbit b. Sinân'ın ahlâk filozofu yönünün tanıtılması ve **Tehzîbü'l-ahlâk**'a dair bilgileri ihtiva etmesi tez çalışmasını önemli kılmaktadır.

Tehzîbü'l-ahlâk'ın içeriği, tezin önemini arttıracak malzemeyi haizdir. Zira ahlâk felsefesi bağlamında verimli bir yüzyılda kaleme alınan bu metin, kendisinden önce yazılan eserlerden farklı özelliklere sahiptir. Sadece fihristi bile bu farkı gözler önüne sermektedir. Fihrist kısaca şu şekildedir:

1. Bab: Ahlâk ilmine girişte bilinmesi gerekenler
2. Bab: Ahlâkın kaynağı (usûl)
3. Bab: Faziletler, rezîletler ve bunlar arasında kalan haller
4. Bab: Ahlâkın gizli ve kapalı yönlerine dair istidlal
5. Bab: Faziletlerin korunması ve arttırılması
6. Bab: Kötü ahlâkın iyileştirilmesi ve nefsânî hastalıkların tedavisi
7. Bab: Övülen ve yerilen ahlâka dair örnekler

Tehzîbü'l-ahlâk'ın fihristi, beden tıbbına ait terminolojinin tesiri altındadır. İlgili literatürde kullanılan kavramlar ve yaklaşımlar eserin tamamına hakimdir. Tıp ilmine dair sunduğu çerçeveyi ahlâk kitabına uygulayan Sâbit hem teorik hem de pratik ahlâk problemlerini tıbbî bir dille ele almaktadır. Bu açıdan **Tehzîbü'l-ahlâk**, ahlâk-tıp ilişkisinin öne çıkarıldığı eserlerin zirvesi olarak görülebilir.

Galen'in eserlerini okuttuğu bilinen Sâbit, bu birikimini **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta kullanmaktadır. Ahlâk tanımından nefis- beden ilişkisine, mizaç teorisinden erdemsizliklerin tedavisine kadar pek çok meselede onun görüşlerinden yararlanmakta ve eserlerinin muhtevalarına dair bilgi vermektedir. Galen **Kitâbü'l-ahlâk**'ta ahlâkın tanımı, nedenleri belirtileri ve tedavisi konularını ele almaktadır. **Tehzîbü'l-ahlâk**'a bakıldığında Sâbit'in de bu çerçeveyi takip ettiği görülmektedir. Felsefe tarihinde tartışmalara konu olan Galen'in ahlâk konusunda doktorlara söz hakkı tanıma girişimi, kısmen de olsa Sâbit tarafından devam ettirilmiştir. O, ahlâkın tıp ilmine özel hususlarını vurgulamaktadır. Bu yönüyle dönemin ahlâk felsefesi metinlerinden ayrılmaktadır. Nitekim Sâbit'in ahlâk felsefesinin özeti, Galen'in “nefsin ahlâkı, beden mizacına bağlıdır” görüşüdür. **Tehzîbü'l-ahlâk** Galenci ve tıbbi yaklaşım bağlamında önemli bir örnektir.

Sâbit b. Sinân, erdem ve erdemsizlik konusunda İslam ahlâk felsefesi literatüründen farklı bir tavır sergilemektedir. Erdemi iki zıt arasındaki orta olarak konumlandıran itidal teorisini benimsememesiyle literatürde hâkim olan görüşten ayrılmaktadır. Ayrıca erdemleri dört ana erdem başlığı altında sıralayan geleneği takip etmemesi de dikkate şayandır. Erdemsizliklerin tedavisi söz konusu olduğunda tıp teorisinin tesiri devam etmektedir. Tedavi için öncelikle hastalığın teşhisinin gerektiğine yer veren Sâbit, semptomlar aracılığıyla ahlâkî

hastalıkların tespit edilebileceğini söylemektedir. Bu yönüyle ahlâk felsefesi literatüründe görülmemiş özgün bir tutum sergilemektedir.

Tehzîbü'l-ahlâk'ı özel bir ahlâk metni kılan özelliklerden bir diğeri, Sâbit b. Sinân'ın "ahlâk felsefesi" ve "ahlâk filozofları" ibarelerini kullanmasıdır. Ahlâk ilmine giriş olarak tasarladığı birinci bölümde felsefenin nazarî ve hulkî olarak taksimine yer vermektedir. İncelemesini sadece nazari kısımda yer alan ilimlerle sınırlı tutan Sâbit, mantığın önemini vurgulamakta ve onun konumuna dair öne sürülen farklı görüşlere değinmektedir.

Sâbit b. Sinân eserinin sonunda ahlâk eğitimi ve nefslerin tedavisi hakkında eşine rastlanmayan bir talepte bulunmaktadır. İçinde ahlâk filozoflarının çalıştığı nefis tıbbına has hastaneler (bîmâristanlar) kurulmasını talep etmektedir. Faydalı ilimlerin öğretildiği, nasihat içerikli sohbetlerin yapıldığı bu merkezde, kötü ahlâk sahiplerinin gönüllü veya zorla terbiye edilmesi gerektiğini öne sürer.

2. Tezin Yöntemi, Kapsamı ve Sınırları

Bu tez çalışması, giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölüm, iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda Sâbit b. Sinân'ın dedesi, babası ve kardeşinin biyografilerine ve İslam düşünce dünyasına katkılarına yer verilmektedir. İkinci kısımda, Sâbit b. Sinân'ın hayatına ve eserlerine dair bilgiler ele alınmaktadır. Çalışmamızın omurgasını teşkil eden **Tehzîbü'l-ahlâk**'ın yazma nüshası hakkındaki teknik bilgiler bu bahiste ifade edilmektedir. Tezin ilk bölümünde başvuru kaynaklar, ilgili dönemlere ait tabakât eserleridir. Yararlanılan eserlerin başında Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) **el-Fihrist**'i, İbn Cülcül'ün (ö. 384/994 [?]) **Tabakâtü'l-etibba**'sı, İbn Ebû Usaybia'nın (ö. 668/1269) **Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibba** adlı eseri, İbn Hallikan'ın (ö. 681/1282) **Vefeyâtü'l-a'yân**'ı gelmektedir. Tezin ilk bölümünde Sâbit'in ve ailesinin yaşadığı dönemin tasviri hususunda modern çalışmalardan da yararlanılmıştır.

Tezin ilk bölümünde kullanılan yöntem, Sâbit b. Sinân başta olmak üzere Kurre ailesinin fertlerinin biyografilerine yer veren tabakât eserlerini karşılaştırmalı biçimde değerlendirmek olarak belirlenmiştir. Bu yöntemle hedeflenen, verilerin tarihsel açıdan tutarlı ve eksiksiz biçimde aktarılmasıdır.

Tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise Sâbit b. Sinân'ın ahlâk felsefesi ile ilgili bilgilere yer verilmektedir. İkinci bölüm, ahlâkın felsefi bir disiplin olarak ele alınması, ilimler tasnifindeki yeri, nefis-beden ilişkisi, ahlâkın kaynağı ve ahlâkın değişmesi gibi teorik ahlâk meselelerine ayrılmaktadır. Üçüncü bölümde ise erdemler ve erdemsizliklere dair sunulan

listeleri, erdem eğitimi ve erdemsizliklerin tedavi yöntemleri başta olmak üzere pratik ahlâk meseleleri ele alınmaktadır. Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk**'ı üzerine inşa edilen iki bölümde başvuru eserler, İslam ahlâk felsefesinin ana kaynaklarıdır. Bunlar arasında Aristoteles'in (m.ö. 384-322) **Nikomakhos'a Etik**'i, Platon'un (m.ö. 427-347) **Devlet** isimli eseri ve Galen'in (ö. 200 [?]) ahlâka ilişkin görüşlerini içeren metinleri öne çıkmaktadır. **Kitâbü'l-Ahlâk, Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden ve Nefsin Etkilenim ve Hatalarının Her Birinin Teşhisi ve Tedavisi Üzerine (The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul)** metinleri bunlardan bazılarıdır. Bu eserler incelenirken varsa Arapça, Türkçe ve İngilizce neşirleri dikkate alınmıştır.

Ayrıca Sâbit b. Sinân'dan önce yaşamış veya çağdaşı olan isimlerin ahlâk felsefesi kapsamında değerlendirilen eserleri, çalışmamızın başlıca kaynakları arasında yer almaktadır. Bu kapsamda yararlanılan eserlerin başında, Ebû Bekir er-Râzî'nin **et-Tıbbü'r-rûhânî**'si, Ebû Zeyd el-Belhî'nin **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs**'ü ve Yahyâ b. Adî'nin **Tehzîbü'l-ahlâk**'ı gelmektedir. Burada kullanılan yöntem, bahsi geçen eserler ile Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk**'ını karşılaştırmaya dayalıdır. Böylelikle eserler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinden ahlâk felsefesi literatüründe Sâbit b. Sinân'ın konumu açığa çıkarılacaktır.

Tezin araştırma sahası, zamansal olarak Sâbit b. Sinân'ın yaşadığı dönem ve yakın geçmişi olarak sınırlandı. Sâbit'ten sonraki sürece dair ahlâk felsefesinin gelişimi ve evrelerine yer verilmedi. Bu sebeple İbn Miskeveyh sonrası ahlâka ilişkin literatürde öne çıkan Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) ve Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) gibi isimlerin eserleri ve yaklaşımları tezin sınırları gereği araştırmaya dahil edilmedi. Ayrıca, bahsi geçen zaman diliminde ahlâk meselelerini içeren fakat farklı disiplinlere ait olan eserler de inceleme dışında tutuldu. Bu açıdan tezimiz, ahlâk meselelerini felsefi bir bakış açısı ile inceleyen türdeki eserlerle sınırlandırıldı.

Sınırlar kapsamında değinilmesi gereken hususlar arasında karşılaşılan zorluklar yer almaktadır. Bunların başında Sâbit b. Sinân'ın biyografisi ile ilgili kaynaklarda yeterli seviyede bilginin bulunmayışı gelmektedir. Hakkında herhangi bir modern araştırmanın olmayışı da bu kapsamda değinilmesi gereken zorluklardandır. Ayrıca günümüze ulaşan bir başka eserinin olmayışı kullandığı dil ve üslup açısından mukayese imkanını ortadan kaldırmaktadır. Tez sürecinde karşılaşılan bir diğer zorluk, yazma halindeki tek nüshasına ulaşabildiğimiz **Tehzîbü'l-ahlâk**'ın yer yer okuma imkanını zorlaştıran yazı biçimidir. Mikrofilmden kaynaklanan sorunlar da bu kapsamda değerlendirilebilir.

3. Literatür

Sâbit b. Sinân hakkında henüz yayınlanmış kapsamlı müstakil bir çalışma yoktur. Ansiklopedi maddelerinde ve çeşitli makalelerde ona dair bilgiler yer almaktadır. İslam tıp tarihi çalışmalarında tabip yönü ile, Abbasi tarihi araştırmalarında ise tarihçi kimliği ile öne çıkmaktadır. Tarihçi kişiliği bağlamında M. S. Khan'ın 1967 yılında kaleme aldığı “Miskawaih and Tâbit ibn Sinân” adlı makalesi ve 1973 senesinde Abdülcebbâr Nâcî tarafından yazılan “Târih Mühim li'l-Müerrih el-İrâkî el-Mensî Sâbit b. Sinân” adlı makalesini zikretmek gerekir. Biyografisinin ele alındığı bölümde yararlanılan modern çalışmaların listesini sunmak yerine iki yönünün bir arada sunulduğu bir örnek olarak Selahattin Polatoğlu'nun “Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri” adlı makalesine yer verelim.

Tezin temel kaynağı Sâbit b. Sinân'a atfedilen **Tehzîbü'l-ahlâk** adlı eserdir. Bu eser, hali hazırda yazma halinde el-Hızânetü'l-Amme Kütüphanesinde yer almaktadır. Hicrî 954 tarihi ile kayıt düşülen bu eserin neşri henüz yapılmamıştır. Çalışmalarımız kapsamında tespit edebildiğimiz kadarıyla, literatürde Sâbit b. Sinân'ın bu eserinden ilk olarak söz eden Muhammed Âbid el-Câbirî'dir. **Arap Ahlaki Akli** kitabında Arap kültüründe değer düzenlerine yönelik bir araştırma sunmaktadır. Bu araştırmayı Fârisî miras, Yunan mirası, sufi miras, saf Arap mirası ve İslamî miras şeklinde vazettiği bir tasnif üzerinden gerçekleştirmektedir. Arap kültüründe Yunan mirasını bilimsel, felsefi ve derlemeci olmak üzere üç yönelim üzerinden takip etmektedir. Bilimsel yönelimin alt başlığı olan “ahlâka tıbbî yönelim” bağlamında Ebû Bekir er-Râzî, İbn Hazm gibi isimlerin yanı sıra Sâbit b. Sinân'ı zikretmektedir. Câbirî, Sâbit'in **Tehzîbü'l-ahlâk** adını taşıyan bir eserin olduğunu iddia etmekte, bu eseri Galenci yaklaşım ve tıbbî yönelim bağlamında önemli bir örnek olarak sunmaktadır.

Câbirî'nin bahsi geçen eseri haricinde başka bir yerde Sâbit b. Sinân'a bu eserin nispet edildiğine dair bir bilgiye rastlamadık. Bununla birlikte başka metinlerde söz konusu esere bir atıf bulunmadığını, en azından araştırmamız süresince rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bu eserin tanıtımını ve ahlâk felsefesine ilişkin görüşlerini barındıran başka bir eser varsa dahi varlığından tez yazım sürecinde haberdar olmadığımızı açıkça ifade etmeliyiz. Bu nedenle tez çalışmasının tamamına merak ve eksikliği giderme gayretinin eşlik ettiğini itiraf etmeliyiz.

Tehzîbü'l-ahlâk'ın literatüre kazandırılması, İslam ahlâk felsefesinin zenginliğine sunulan bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Zira yaptığımız çalışma ile bu eserin ahlâk felsefesinin gerek teorik gerek pratik birçok meselesinde özgün tavra sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KURRE AİLESİ VE SÂBİT B. SİNÂN

1. Harranlı Kurre Ailesi

Beytü'l-hikme'nin kuruluşu İslâm bilim, düşünce ve kültür tarihinin en önemli olaylarından biridir. Bunun yanı sıra, genel anlamda bilim tarihinde büyük değişikliklere gebe olan bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. İlim ve felsefî birikimin Arapça'ya intikali için kurulan “hikmet evi”nin kim tarafından ve ne zaman kurulduğu ile ilgili farklı görüşler öne sürülmektedir. Mevcut bilgiler ışığında halife Me'mun (salt. 198-218/813-833) öncesi dönemde, kadim mirasın aktarımı adına tercüme faaliyetinin başlamış olduğunu, bu faaliyetin resmî ve sistematik hale Me'mun eliyle getirildiğini söylemek daha doğru olur.¹

Beytü'l-hikme'de gerçekleşen büyük bilimsel faaliyet, farklı coğrafyalardan çeşitli geleneklere mensup çok sayıda bilgini bir araya getirmiştir. Hicrî üçüncü asrın sonlarını da kapsayan bu dönem, farklı alanlara dair Yunanca, Farsça, Hintçe, İbranice, Kiptice kaleme alınmış çok sayıda eserin tercümesinin yapıldığı bir dönemdir. Beytü'l-hikme'de yapılan tercümelerin çoğu önce Süryanice'ye sonra Arapça'ya yapıldığı için Süryanilerin etkili bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür.² Zira bu dönemde, çeviri faaliyetine ek olarak tercümelerin tashihinin yapıldığı, ayrıca şerh yazımının yoğunluk kazandığı görülmektedir.³ Sâbit b. Sinân'ın (ö. 365/975-76) dedesi Sâbit b. Kurre el-Harrânî (ö. 288/901) gerek tercümeleri gerekse telif eserleriyle Beytü'l-hikme'ye ve yaşadığı döneme damga vurmuştur.

Döneminin felsefe ve bilim merkezi olan Harran'da dünyaya gelen Sâbit b. Kurre, Bağdat'a getirilen Harranlı pek çok filozof ve tabipten biridir. Harran'dan getirilen filozoflar, Beytü'l-hikme için önemli bir rol oynamaktadır. Zira onlar Yunan ve Mezopotamya başta olmak üzere kadîm bilimsel mirasın taşıyıcıları olarak kabul edilmektedir. Çünkü 529 yılında Atina Okulu kapatılmış, bu ve benzeri olayların neticesi olarak İskenderiye mirası Antakya'ya geçmiş, yaklaşık bir buçuk asır sonra Harran'a intikal etmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre İskenderiye mirasının Antakya'ya taşınması hicrî 99 yılında, Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720)

¹ Mahmut Kaya, “Beytü'l-hikme”, *DİA*, c.VI, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 88; Ayrıntılı bir çalışma için Bkz.: Samet Şenel, “Emevîler Döneminde Tercüme Faaliyetleri (661-750)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2018.

² Mustafa Demirci, *Beytü'l-hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 69-77; 96-110.

³ İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 74-80.

hilafete geçtiği yılda gerçekleşmiştir. Ömer b. Abdülaziz dünya tıp tarihinin önde gelen isimlerini çıkaracak olan Harran Tıp Okulunu açmış, Antakya ve İskenderiye'den göç eden bilginler ve aforoz edilen Nastûrîler, Harran'da Sâbiîlerle bir araya gelerek Harran'ı felsefe okulunun yeni merkezi haline getirmelerine imkân sağlamıştır.⁴ Burada toplanan bilginlerin Beytül-hikme'nin bir nüvesini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Emevîler döneminde faaliyete başlayan Harran felsefe okulunda yetişenler, Abbâsî dönemi tercüme faaliyetlerine katkı sağlamıştır.

Sâbit b. Kurre'nin oğlu Sinân b. Sâbit (ö. 331/943) tıpkı babası gibi tercüme faaliyetine dahil olmuş ve devrinin önde gelen mütercimleri arasında yer almıştır. Baba-oğul aynı zamanda sarayda halifelerin özel hekimliğini yapmıştır. Sâbit b. Sinân'ın (ö. 365/975-76) da saray hekimliği yaptığı göz önünde bulundurulursa Abbâsî devletinin ilk dönemlerinde tıp hizmeti veren Kurre ailesi, Bağdat'ta nesilden nesle bilim mirasını devam ettiren önemli bir aile olarak kayıtlara geçmiştir.⁵

1.1. Sâbit b. Kurre es-Sâbiî (ö. 288/902) Hayatı ve Eserleri

Sâbit b. Sinân'ın dedesidir. Künyesi Sâbit b. Kurre b. Mervân b. Sâbit b. Kereyân b. İbrâhim b. Kereyân b. Marinus b. Salamuyos(?)⁶ b. Malagrius el-Harrânî es-Sâbiî'dir. Doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda farklı bilgilere yer verilmekle beraber İbn Ebû Usaybia, onun doğum yılı için 211/826 yılını işaret etmektedir.⁷ Gerek coğrafi konumu gerekse siyâsî tarihi itibarıyla yüzyıllar boyunca merkezî bir konumda yer alan Harran'da Sâbiî bir ailede dünyaya gelmiştir. Çocukluğu ve gençliği burada geçmiştir.⁸ Kuyumculuk yaparak geçimini sağlayan Sâbit b. Kurre, Arapça ve Süryaniceyi çok iyi seviyede bilmesinin yanı sıra Grekçe öğrenmiştir. Gençliğinde görüşleri sebebiyle Sâbiî halkıyla anlaşmazlıklar yaşayan Sâbit b. Kurre, bu anlaşmazlıklar neticesinde mahkemede yargılanmış, Harran'dan ayrılıp Kefertûsâ kasabasına yerleşmiştir. Bizans'tan Bağdat'a dönmekte olan Muhammed b. Mûsâ b. Şâkir (ö. 259/873),

⁴ Ali Bakkal, "Harran Tıp Okulu", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, c. XX, S. 34, s. 7-21.

⁵ Dimitri Gutas'ın Buhtîşu ailesini zikredip Kurre ailesine yer vermemesi dikkat çekicidir. Bkz.: Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.

⁶ Salamans veya Salayunus olarak da geçmektedir. Nedîm, **el-Fihrist**, Thk. Eymen Fuad Seyyid, Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsi'l-İslâmî, London, 1430/2009, c.2, s. 227; Kıftî, **İhbâru'l-Ulema bi-Ahbâri'l-Hükemâ**, Thk. İbrâhim Şemseddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 93.

⁷ Sâbit b. Kurre'nin doğum tarihini İbn Ebû Usaybia 211, Kıftî ve Nedîm ise 221 yılını kaydetmektedir. İbn Ebû Usaybia, **Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etübba**, nşr. Nizar Rıza, Dârü'l-Mektebeti'l-hayat, Beyrut, 1965, s. 297; Nedîm, **el-Fihrist**, c.2, s. 227; Kıftî, **İhbâru'l-Ulema bi-Ahbâri'l-Hükemâ**, s. 93.

⁸ İbn Ebû Usaybia, **Uyûnû'l-Enbâ**, s. 295, 297; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân**, Thk. Dr. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut, 1978, c.I, s. 313.

Sâbit b. Kurre ile karşılaşmış,⁹ onun matematikteki yeteneğini ve farklı dillere olan hakimiyetini fark etmiş ve Halife Mu‘tazîd-Billâh’la (salt. 279-289/892-902) tanışmasına vesile olmuştur.¹⁰ Bazı kaynaklara göre Sâbit b. Kurre Bağdat’ta Muhammed b. Mûsâ b. Şâkir’den ders almıştır.¹¹

Sâbit b. Kurre, halifelerin bilim konusundaki politikaları sayesinde kendini tam anlamıyla bilimsel çalışmalara vermiştir. Matematik, tıp, astronomi, felsefe ve mantık gibi alanlarda eserler kaleme almasının yanı sıra Grekçe ve Süryaniceden bu alanlardaki eserlerin çevirilerini yapmıştır. Tercüme edilen bazı eserleri tashih etmiş, bazı eserleri ise hem tercüme hem de şerh etmiştir.¹² Arapça, Grekçe ve Süryaniceye hâkimiyeti ve bilim tarihine katkısı tarih boyunca takdir edilmiştir. Bunların yanında saray astronomları arasında yer alan Sâbit b. Kurre ilimlerdeki yetkinliği bakımında eşsiz olduğu söylenerek övülmüştür.¹³

Hicrî 26 Safer 288’de (m. 19 Şubat 901) Bağdat’ta vefat eden Sâbit b. Kurre’nin İslâm’ı kabul edip etmediği hususunda kaynaklarda farklı bilgiler yer alır.¹⁴ Hayatının sonlarına doğru Müslüman olduğu söylene de İslâm dinine yapılan davetleri kabul etmediği, Harran’ın geleneksel inançlarına bağlı bir şekilde vefat ettiğine dair görüş daha çok kabul görmüştür. Bunun önemli gerekçelerinden biri Sâbit b. Kurre’nin saraya girmesiyle eline geçen hakları Sâbiî halkının sosyal statülerini yükseltmek için kullanmış olduğuna dair rivayetlerdir. Nitekim Irak topraklarında Sâbiîliğin reîsi olduğu söylenmektedir.¹⁵ Sâbit b. Sinân ise **Tehzîbü’l-ahlâk**’ta Sâbit b. Kurre ile ilgili anekdotlarda “Allah ondan razı olsun”, “Allah ona rahmet etsin” gibi ifadeler kullanmaktadır.¹⁶ Buradan hareketle onun Müslüman olduğu söylenebilir.

Uyûnû’l-Enbâ fî Tabakâtî’l-Etûbbâ yazarı İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1269), Sâbit b. Kurre’ye ilişkin bazı anekdotları torunu Sâbit b. Sinân’dan nakletmektedir. Bu hatıralardan biri Halife Muvaffak-Billâh ve hapis cezası verdiği oğlu Mu‘tazîd hakkındadır. Bu anlatıya göre, İsmail b. Bülbül (ö. 278/891) hapsedilen Mu‘tazîd’a arkadaşlık etmesi için Sâbit b. Kurre’yi

⁹ Me’mun döneminde bazı ailelerin özel kütüphaneler kurmak suretiyle tercümeler ve ilmî çalışmalar için büyük harcamalarda bulundukları bilinmektedir. Mûsâ b. Şâkir ve oğulları bu ailelerden biridir. Bkz.: Enver Demirpolat, “Beni Musa (Şakiroğulları)’nın İlmî ve Felsefî Etkinlikleri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, c. IX, S.1, s. 69-78.

¹⁰ İbn Ebû Usaybia, **Uyûnû’l-Enbâ**, s. 295; Kazım Sarıkavak, **Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran**, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 34-35.

¹¹ İbn Ebû Usaybia, **Uyûnû’l-Enbâ**, s. 295; Kiftî, **İhbâru’l-Ulema**, s. 93; İhsan Fazlıoğlu, “Sâbit b. Kurre”, **DİA**, c. XXXV, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, s. 353.

¹² Kiftî, **İhbâru’l-Ulema**, s. 93-96.

¹³ İbn Cülcül, **Tabakâtü’l-etûbbâ ve’l-Hükemâ**, Thk. Fuad es-Seyyid, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 75; İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 295.

¹⁴ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 297; Kiftî, **İhbâru’l-Ulema**, s. 98; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c.I, s. 314.

¹⁵ Nedîm, **el-Fihrist**, c.2, s. 227-228; İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 295.

¹⁶ Sâbit b. Sinân, **Kitâbu Tehzîbi’l-ahlâk**, Mahtûtatî’l-Evkâf, el-Hizânetü’l-Âmme bi’r-Ribât, nr. 954, vr. 64.

önerir. Sâbit, sık sık Mu‘tazîd’ın yanına giderek onunla sohbet ediyordu. Mu‘tazîd, konusu felsefe, geometri ve astronomi olarak kaydedilen bu sohbetlerden oldukça memnundu.¹⁷ Bunun neticesinde aralarında dostluk oluşmuş, bu dostluğa dayalı olarak Sâbit Abbasi sarayında önemli bir yer edinmiştir.¹⁸ Hatta dostluklarının seviyesini ifade etmek için Sâbit’in bizzat hükümdarın bulunduğu dînî içerikli tartışmalarda, İslâm ve diğer monoteist dinlere karşı Harran dinini savunduğuna dair anlatılara yer verilmektedir.¹⁹

Tehzîbü’l-ahlâk’ta Sâbit b. Kurre ve Halife Mu‘tazîd arasında geçen bir diyaloga yer verilmektedir. Mu‘tazîd Sâbit b. Kurre’ye at üzerindeki kişinin neden yorulmadığını sorar, Sâbit organların dönüşümlü çalışmasından, yorgunluk ve dinlenme sürelerinden hareketle bir cevap verir. Kasların kasılma ve gevşemeleriyle izah eder.²⁰ Sâbit b. Kurre ile ilgili yer verilen bir başka anekdot Mu‘temid Alellah (salt. 256-279/870-892) döneminde Sâbit b. Kurre’nin saray astronomları ile yaşadığı bir olay hakkındadır. Bu anekdotta Sâbit b. Kurre’nin astronomi bilgisi övülmektedir.²¹

Sâbit b. Kurre, tercüme ve telif faaliyetlerinin yanı sıra öğrenciler de yetiştirmiştir. Süryaniceden Arapçaya tercüme yapan İsa b. Üseyd en-Nasrânî (ö.?) onlardan biridir. Ona ait **Cevâbâtu Sâbit li-mesâilî İsâ b. Üseyd** isimli bir eserden söz edilmektedir. Bu eserin Sâbit b. Kurre’ye ait olduğunu, İbn Üseyd’in sorularına cevap olarak yazdığı **Mesâil süile ‘anhâ Sâbit b. Kurre el-Harrânî** adlı risâle olduğunu söyleyenler de vardır. Oğlu Sinân b. Sâbit de öğrencileri arasında zikredilmektedir. **Kitâbu ilâ İbnihi Sinân fi’l-hassi alâ Teallimi’t-tıbb ve’l-hikme** isimli eser Sâbit b. Kurre’ye atfedilmektedir. Ayrıca Ebû’l-Hasan el-Harrânî (ö.?), Ebû’l-Hüseyin b. Kernîb (ö.?) ve kardeşi Ebû’l-Alâ (ö.?) da öğrencileri arasında yer almaktadır.²²

Sâbit, matematiğin aritmetik, cebir, geometri ve trigonometri gibi alanlarında özgün eserler kaleme almış, bu alandaki katkılarından dolayı çağının en büyük matematikçilerinden biri olarak görülmüştür. Hatta bu nedenle “Arapların Öklidi” olarak anılmıştır.²³ Alandaki tercüme ve tashihleri ile Arapça bir matematik dilinin oluşmasına yadsınamaz bir katkı

¹⁷ İbn Ebû Usaybia, **Uyûnû’l-Enbâ**, s. 295.

¹⁸ Kıftî, **İhbâru’l-Ulema**, s. 93.

¹⁹ Şinasi Gündüz, **Anadolu’da Paganizm: Antik Döneminde Harran ve Urfa**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 43-44.

²⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 126.

²¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 93-95.

²² Nedîm, **el-Fihrist**, c.2, s. 229-231; İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 298.

²³ Sigrid Hunke, **Avrupa’nın Üzerine Doğan İslam Güneşi**, Bedir Yayınları, İstanbul, 1972, s. 126.

sağlamıştır. Tercümelerinde belirlediği Arapça karşılıkların bir kısmının kullanılmaya devam etmesi bunun en büyük göstergelerinden biridir.²⁴

Kaynaklarda tıp sanatı, mekanik, fizik, astronomi, matematik, geometri, felsefe, mantık, tarih, siyaset, dinler tarihi, dil ve edebiyat, mûsikî ve diğer alanlarda yüz elliye aşkın eser Sâbit b. Kurre'ye nispet edilmektedir. Bunların bir kısmı, Türkiye dahil olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerindeki kütüphanelerde yazma halinde bulunmaktadır. Çoğu eseri İngilizce, Rusça, Almanca, Fransızca dillerine çevrilmiştir. Burada sadece tıp ve ahlâk alanında kaleme aldığı eserlerin bir listesini sunmakla yetineceğiz. Ayrıca konumuz açısından önemli olduğu için Galen'in eserlerinin Sâbit tarafından yapılan tercümelerinin listesine yer vereceğiz.

Tıp alanında verdiği eserlerin başında **el-Künnaş** bir diğer adıyla **Kitâbü'z-Zahîre fî ilmi't-tıbb** isimli eseri gelmektedir. Otuz bir bölümden oluşan eserde sağlığı koruma hakkında genel bilgiler verilmekte, hastalıklar ve tedavi yöntemleri ele alınmaktadır.²⁵ Bu eser, Selçuklular döneminde (XI-XIV. Yüzyıllar) tıp öğrencilerine uygulanan programda yer almaktadır.²⁶ Tıp sahasında henüz incelenmeyen pek çok eseri bulunan Sâbit, genel tıp, hastalıklar, embriyoloji, kan dolaşımı, veteriner hekimlik konularını ele almıştır. Bu konulara dair kitap ve risâlelerinden bazılarının isimleri şunlardır: **Kitâbü'r-ravza fî't-tıbb**, **Mesâilü'l-tıbbiyye**, **Cevâbü'hü li Risâleti Ahmed b. Tayyib aleyhi**, **Enne sînâ'ate't-tıbb ecellü's-sînâ'at**, **Kitâbu Teşrîhi ba'zı't-tuyûr**, **Kitâbu Esnâfu'l-emrâz**, **Kitâbu fî'l-beyâz ellezî yazharu fî'l-beden**, **Risâle fî'l-Cüderi ve'l-hasbe**, **Kitâbu fî tedbîri's-sıhha**, **Kitâbu fî'l-et'ime**, **Kitâbu'n-nebât**, **Kitab fî müsâeleti't-tabîb li'l-mâriz**.²⁷ Ayrıca tıp sanatı hakkında **Kitâbü'l-Hâssa fî teşrîfi sînâati't-tıbbi** ve **Terûbi ehliha ve ta'zîzi'l-mengûsîne minhüm bi'n-nüfûsi ve'l-ahbâr** isimli eseri kaleme almış ve vezir Ebû'l-Kasım Ubeydullah b. Süleyman'a (ö. 288/901) ithaf etmiştir.²⁸

Sâbit'in Galen ile ilgili tercüme ve telif eserleri şunlardır: **Cevâmi' Kitâbü'l-edviyeti'l-müfrede li-Câlînûs**, **Cevâmi' Kitâbü'l-merratü's-sevdâ li-Câlînûs**, **Cevâmi' Kitâbu sûi'l-mizâci'l-muhtelif li-Câlînûs**, **Cevâmi' Kitâbü'l-emrâzi'l-hâdde li-Câlînûs**, **Cevâmi' Kitâbü'l-kesrati li-Câlînûs**, **Cevâmi' Kitâbü't-teşrîhi'r-rahm li-Câlînûs**, **Cevâmi' Kitâbu Câlînûs fî'l-müvellidîn li-sebati eşhür**, **Cevâmi' Mâ Kâlehü Câlînûs fî**

²⁴ İhsan Fazlıoğlu, "Sâbit b. Kurre", s. 354.

²⁵ **ez-Zahîre**, Corci Subhî tarafından 1928 yılında Kâhire'de, Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından ise 1998'de Beyrut'ta neşredilmiştir.

²⁶ Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", **DİA**, c. VI, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 170.

²⁷ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 298-300; Nedîm, **el-Fihrist**, s. 228; Ayrıntılı bilgi ve eser listesi için Bkz.: Ali Bakkal, "Harran Tıp Okulu", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl:20, S. 34, 2015.

²⁸ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 299.

Kitâbihi fî teşrifi smaati't-tıbb, Cevâmî' Kitâbü'l-fasd li-Câlînûs, Cevâmî' tefsir Câlînûs li-Kitâbi Bukrat fî'l-ehviyeti ve'l-miyâh ve'l-buldân, İhtisâr Kitâbü's-Sağır li-Câlînûs, İhtisâr Kitâbü Hîleti'l-ber'î li-Câlînûs.²⁹

Ahlâkla ilgili eserlerinden bazıları: **Kitâb fî'l-ahlâk, Muhtasar fî'l-usûl min ilmi'l-ahlâk, Kitâb fî't-tarîk ilâ iktisâbi'l-fazîle, Risâle fî Hall Rumûzu Kitâbi's-Siyâse li-Eflâtun.**³⁰

Burada belirtilenler ve kaynaklarda ona nispet edilen eserlerin sadece isimlerine bakıldığında dahi Sâbit b. Kurre'nin ilgi alanlarının ve bilgi birikiminin ne kadar geniş olduğu açığa çıkmaktadır. Onun yazdığı eserler doğuda ve batıda dikkatle okunmuş ve geliştirilmiştir.³¹ Çalışmaları ve metodu, oğlu Sinân, torunları Sâbit ve İbrahim tarafından devam ettirilmiştir.

1.2. Sinân b. Sâbit'in (ö. 331/943) Hayatı ve Eserleri

Ebu Saîd Sinân b. Sâbit b. Kurre künyesi ile zikredilmektedir. Sâbit b. Sinân'ın babasıdır. Kaynakların tıp sanatında mahir bir kimse olarak anlattığı Sinân'ın, aritmetik, geometri ve astronomi ilmine (ilmü'l-hey'e) yoğun ilgisi olduğu kaydedilmektedir.³²

Sinân, Abbâsî halifesi Muktedir-billâh (salt. 295-320/908-932) zamanında sarayda bulunmuş ve "Reîsü'l-etıbbâ" ünvanına layık görülmüştür. Ardından halife Kâhir-billâh (salt. 320-322/932-934) döneminin tamamında ve Râzî-billâh'ın (salt. 322-329/934-940) döneminde bu görevi sürdürmüştür. Ayrıca ismi geçen halifelerin özel hekimliğini yapmıştır.³³

331 yılında Zilkâde ayında vefat eden Sinân b. Sâbit'in Müslüman olup olmadığı ile ilgili kaynaklardaki bilgiler ihtilaflıdır. İbn Ebû Usaybia, Sinân b. Sâbit'in, halife Kâhir-billâh'ın sunduğu Müslümanlık teklifini kabul etmeyerek Horasan'a kaçtığını ancak aradan zaman geçtikten sonra dönüp Müslüman olduğunu nakletmektedir.³⁴

Sinân b. Sâbit'in öncülüğünde Bağdat'ta yeni hastaneler kurulmuştur. Onlardan en meşhurları Bağdat'ta Bedir el-Mu'tazîd hastanesi ve Halife Muktedir'in annesi Şağab Hatun (ö. 321/933) tarafından inşa ettirilen Seyyide hastanesidir.³⁵ Abbâsî devletinde birden fazla hastane kurulmasına vesile olmuştur. Aynı zamanda birçok hastanenin yöneticiliğini bir arada

²⁹ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 298-300; Nedîm, **el-Fihrist**, s. 228; Kıftî, **İhbâru'l-Ulema**, s. 95.

³⁰ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 299-300; Kıftî, **İhbâru'l-Ulema**, s. 94-96.

³¹ İhsan Fazlıoğlu, "Sâbit b. Kurre", s. 355-356.

³² İbn Ebû Usaybia, **Uyûnü'l-enbâ**, s. 300; Kadî Sâid el-Endülûsî, **Kitâbu Tabâkatü'l-ümem**, s. 37.

³³ Mahmut Kaya, "Sinân b. Sâbit", **DİA**, c.XXXVII, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, s. 239.

³⁴ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 300-301.

³⁵ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 301-302; Ahmed Ragab, **The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity**, Cambridge University Press, New York, 2015, s. 37-38.

yürütmüştür. İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) verdiği bilgilere göre Sinân b. Sâbit, aynı dönemde Bağdat'ta beş hastanenin idaresinden sorumludur.³⁶

1.2.1. Başhekimlik Görevi ve Seyyar Hastanelerdeki Rolü

İslâm dünyasında tıp alanındaki gelişmelerle birlikte Abbâsîler döneminde birtakım düzenlemelere gidilmiştir. Halife Muktedir (salt. 295-320/908-932) döneminde Sinân b. Sâbit'in başhekimlik yaptığı sırada ortaya çıkan yaygın hastalıklardan dolayı seyyar hastanelerin oluşturulması ve sağlık hizmetlerinin yerinde verilmesi için çaba sarf edildiği görülmektedir. Bu hizmetler ya hazırlanan çadırlarda ya da hastaların evlerinin teker teker ziyaret edilmesi şeklinde yerine getirilmiştir. Sâbit b. Sinân, babası Sinân b. Sâbit'e dair şu bilgileri aktarır:

“Vezir Ali b. İsa İbnü'l-Cerrah babam Sinân b. Sâbit'e bir tevki' gönderdi. O sene, Muktedir-billâh ve Hâmid İbnü'l-Abbas'ın vezirliğinden önce hastalıkların ve vebanın yaygın olduğu bir sene idi. Babam o zamanlar Bağdat'taki ve diğer şehirlerdeki hastaneleri yönetiyordu. Gönderilen tevki' hapishanede yaşayanların durumları ile ilgili idi. Sayılarının çokluğu ve imkanlarının kısıtlılığı sebebiyle mahkumların hastalıklara maruz kaldıklarını, faydalarına olan şeylere ulaşamadıklarını söylemekteydi. Ali b. İsa, Sinân b. Sâbit'ten hekim görevlendirmesini, görevlendireceği hekimlerin de her gün hapishanelere giderek yanlarında götürcekleri ilaçlarla hasta olan mahkumları tedavi etmelerini, ilaç ve şuruplarla hastalıkları gidermelerini emretmişti. Babam da günlerce bunu yaptı.”³⁷

Sâbit b. Sinân'ın anlattığına göre Ali b. İsa tarafından bir tevki' daha gönderilmiştir. Sevad bölgesinde hastalıkların çoğaldığı ancak uzman hekimlerin bulunmadığı ifade edilerek, ilaç ve gerekli malzemelerle hekimlerin gönderilmesi, hekimlerin tüm bölgeyi tarayarak ihtiyaç olduğu ölçüde her bir yerleşim yerinde kalması istenmektedir.³⁸ Sinân bu görevi yerine getirmiş, bir grup hekimi Sevad'a göndermiştir. Birçok yerde hizmet veren bu hekimler, Sûrâ isimli yerleşim yerine geldiklerinde Yahûdîlerin çoğunlukta olduğunu görünce ne yapmaları gerektiği konusunda Sinân b. Sâbit'e danışmışlardır. O da Ali b. İsa'ya bir yazı göndererek Sûrâ ve Nehrmelik'te Yahûdîlerin oturduğunu söylemiş, Bağdat'ta bulunan hastanelerde Müslümanlarla zımmîlerin eşit hizmet aldıkları göz önünde bulundurularak onları tedavi edip etmeyecekleri hususunda görüşlerini sormuştur. Ali b. İsa, zımmî olsun hayvan olsun her canlının kendi nazarlarında eşit olduğunu ancak hayvanlardan önce insanların zımmilerden önce müslümanların tedavi edilmesinin daha uygun olacağı kanaatinde olduğunu yazmıştır. Müslümanların ihtiyaçları giderildikten sonra diğerlerine hizmet sunulmasını istemiş, ayrıca

³⁶ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem**, Thk. Muhammed A. Atâ-Mustafa A. Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, c. XIII, s. 168.

³⁷ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 301.

³⁸ Levent Öztürk, **İslam Dünyasında Hastaneler**, s.148.

Sinân'ın hekimlere vebâ ve salgın hastalıkların mevcut olduğu her yere ulaşmaları hususunda tekrar yazmasını emretmiştir.³⁹ Hamarneh bu yazışmanın 307 yılı civarında ortaya çıkan veba salgınında yapıldığını ileri sürse de 301 senesinin sonlarına doğru Bağdat'ta özellikle Harbiye semtinde veba hastalığının ortaya çıktığı hatta bu sebeple birçok evin mühürlendiği kaydedilmektedir.⁴⁰ Vezir Ali b. İsa'nın (ö. 334/946) bu teşebbüsü ve Sevad'a hekim göndermesi, İslâm tarihinde kurulan "ilk seyyar hastane" olarak nitelendirilmektedir.⁴¹

1.2.2. Doktorların İmtihan Edilmesindeki Rolü

Abbâsî halifeleri, diğer ilimler kadar tıp sanatına da önem vererek bilimlerin öğrenilmesinde ve yayılmasında teşvik edici bir rol üstlendiler. Tıp okulları ve hastanelerin açılmasına vesile oldular. Özellikle Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinde artan doktor sayısı dikkat çekmektedir.

Sâbit b. Sinân'ın aktardığına göre 319/931 yılında, Bağdatlı bir doktor, yaptığı hatalı müdahale sonucunda hastanın ölümüne sebebiyet vermiş ve bu durum halife el-Muktedir'e ulaşmıştır. O, muhtesibi İbrahim b. Muhammed b. Batîha'ya devletin hizmeti dışında çalışan diğer doktorların imtihana tabi tutulmalarını emretmiştir. Halifenin emriyle Sinân b. Sâbit görevlendirilmiş, doktorluk yapanlar imtihana tabi tutulmuş, sınavı geçenlere saray tarafından bir belge verilmiş ve bununla doktorluk mesleğini icra etmelerine izin verilmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre sınav neticesinde, sınava gelmeyenler ve saray hekimleri hariç Bağdat ve çevresinde sekiz yüz atmış kişiye hekimlik yapabilme izni verilmiştir. İmtihan zamanı ihtiyar bir hekim "Adımı dahi yazmayı bilmem, hiç okumadım. Evimdekiler benim kazancımla geçiniyor. Sizden temennim ekmeğimizi kesmemeniz" diyerek Sinân'dan yardım istemiştir. Sinân hekime ciddî bir hastalığı bulunanları tedavi etmemek ve neşter kullanmamak kaydıyla tabiplik ruhsatı vermiştir. Birkaç gün sonra gelen genç bir hekime doktorluğu kimden öğrendiğini sormuş o da babamdan yanıtını vermiş, babasının kim olduğu sorulunca genç hekim "Sizinle görüşen ihtiyar adam" deyince Sinân "babana verdiğim talimatlara sen de uy" demiştir.⁴²

1.2.3. Halife ve Emirlerle İlişkisi

Râzî-billâh hicrî 329 yılı Rebiülevvel (940 Aralık) ayında vefat edince Emirü'l-ümera Beckem et-Türkî (ö. 329/941) Sinân b. Sâbit'e bir elçi göndererek onun Vâsıt şehrine gelmesini

³⁹İbn Ebû Usaybia, *a.g.e.*, s. 301; Kiftî, *a.g.e.*, s. 150-151.

⁴⁰ Hamarneh, *Background of History of Arabic Medicine*, Amman, c. I, s.184; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c.XIII, s.144.

⁴¹ Levent Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastaneler*, s. 66.

⁴²İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 302; Kiftî, *a.g.e.*, s. 148-149.; Öztürk, *İslam Dünyasında Hastaneler*, s. 76.

istemiştir.⁴³ Beckem, Sinân'ın bilgeliğinden etkilenmiş ve onu kendisine danışman olarak görevlendirmiştir.⁴⁴ Hatta Beckem'in sert tabiatlı bir kimse olduğu ancak Sinân'ın onu bu huyundan kurtardığını ve zulmünün azalmasında etkili olduğu aktarılmaktadır. Dostlukları ilerleyen Sinân, Beckem'e bir hastane yaptırmasını tavsiye etmiştir.⁴⁵ Bu tavsiyeye uyarak Dicle'nin Batı kenarına hastane inşa ettirmeye başlayan Beckem, yine Sinân'ın tavsiyesi üzerine Vâsıt'ta Dâru'z-ziyâfe (aşevi) inşa ettirmiştir. Ayrıca bu süreçte Sinân'ın Beckem tarafından cömertçe mükafatlandırıldığı söylenmektedir.⁴⁶ Bir başka kaynağa göre inşaatı uzun zaman yarıda kalan bu hastane, Adududdevle (salt. 367-372/978-983) tarafından 368/978 yılında tekrar başlanmış ve 371/981 yılında Bağdat'ta yeni bir hastane kurulmuştur.⁴⁷

Sâbit b. Sinân'dan referansla Bedr el-Mu'tazîdî hastanesinin nafakası, geliri, harcamaları ile bu hastanenin başında duran Sinân b. Sâbit'in ilgilendiği aktarılmaktadır. Vakıf esasına göre kurulmuş olan hastanenin masrafları Mütevekkil-alellah'ın annesi Secah'ın (ö. 321) vakıflarından gelen parayla karşılanıyordu.⁴⁸ Ayrıca Ebû Bekir er-Râzî'nin Bağdat'a geldiğinde bu hastanede çalıştığı kaydedilmektedir.⁴⁹

Sâbit b. Sinân babası ile ilgili şunu anlatır:

“306 yılı Muharrem ayının ilk günlerinde babam Sinân b. Sâbit, Seyyide hastanesini açtı. Bağdat'taki Bedr el-Mu'tazîdî ve es-Seyyide Hastanelerinin gelirleri, giderleri yönetimi ve her türlü tıbbî hizmetleri ile ilgilenmiş, bu alanda önemli başarılar sağlamıştır. Dicle kenarına halifenin annesi adına şehrin doğu kısmında Yahyâ Pazarında bir hastane inşa ettirdi. Bu hastanenin bakımı için her ay için altı yüz dinarlık meblağ vakfedildi. Aynı sene babam Halife Muktedir-billâh'a kendi ismini vermesini tavsiye etmiş o da uygun bulup hemen emir vermiş. Babü's-Şam mahallesinde el-Bîmâristanü'l-Muktedirî adını vermiş ve her ay kendi malından iki yüz dinar göndermiştir.⁵⁰

Sâbit b. Sinân, Bağdat'ta Bedir hastanesinin düzenli gelirlerinin gittikçe azaldığını görünce vezir Ali b. İsa'ya yazılı bir rapor göndererek durumu bildirir. Raporda kömür, yorgan ve bakım malzemelerinin azlığından, hastaların ne kadar sıkıntı çektiklerini yazar. Hatta bu durumu acıklı sözlerle ifade ettiği kaynaklarda geçmektedir. Bunun üzerine vezir gelirden sorumlu Ebû's-Sakr Vehb b. Muhammed el-Kelvezânî'ye kızar ve bir daha böyle yapmaması

⁴³ İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 302.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 9-10; Levent Öztürk, *İslam Dünyasında Hastaneler*, s. 157.

⁴⁵ Ahmad Ragab, *The Medieval Islamic Hospital*, s. 38.

⁴⁶ Kiftî, *a.g.e.*, s.149, 150; İbn Ebû Usaybia, *a.g.e.*, s. 304; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV. s. 10-12.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 9-10.; Levent Öztürk, *a.g.e.*, s. 156.

⁴⁸ İbn Ebû Usaybia, *a.g.e.*, s. 301-302; Hastanenin kim tarafından ve kimin adına yaptırıldığına dair ayrıntılı bir tartışma için Bkz.: Levent Öztürk, *a.g.e.*, s. 156-158.

⁴⁹ Levent Öztürk, *a.g.e.*, s. 157.

⁵⁰ İbn Ebû Usaybia, *a.g.e.*, s. 302; Peter E. Pormann, Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, Georgetown University Press, Washington, 2007, s. 97; Levent Öztürk, *a.g.e.*, s. 157.

hususunda kendisine kesin talimat verir.⁵¹ Buradan hareketle Sinân'ın hastanelerle ilgili düzenin korunmasından da sorumlu olduğunu ve denetliyeciliğinin yüksek olduğunu ifade etmek gerekir.

Halife er-Râzî-billâh (ö.329/940) vefatından kısa bir süre önce Sinân b. Sâbit'i çağırarak, iyi hissetmediğini, güçsüzleştiğini söyleyerek kendisini tedavi etmesini istemiştir. Sinân, tavsiyelerde bulunmuş ve iyileşebilmesi için uyması gereken bazı kuralları söylemiştir. Özellikle sağlığının düzelmesi için kızmaması, sinirlenmemesi gibi ahlâki konularda onu uyarmıştır. Halife, Sinân'ın yaklaşımından hoşnut olmuş ve onu mükafatlandırmıştır.⁵²

1.2.4. Eserleri

Sinân b. Sâbit baştabipliğinin yanı sıra tercüme ve telif vakit ayırmıştır. Çevirilerini babası Sâbit b. Kurre gibi Yunanca ve Süryanice dillerinden yapan Sinân, tercümelerin tashihi ile de meşgul olmuştur. Eserleri, astronomi, matematik, geometri, tarih, siyaset ve edebiyatla ilgilidir. Sinân'ın kaynaklarda tıpla ilgili herhangi bir eserine atıf bulunmaması dikkat çekicidir. Eserlerinin listesi:⁵³

1. er-Risâle: Bazı sağlık kuralları ile ilgili özellikle sahra hastaneleriyle kırsal kesimlerde yaşayanların tedavileri hakkında vezir Ali b. İsa'ya sunmak üzere yazdığı risalenin bu olduğu söylenmektedir.

2. Risâle fî'n-nücûm: Yıldızlarla ilgili bir eserdir.

3. Risâletü'l-istivâ: Güneşin tam tepede olması haline ilişkin bilgileri içermektedir.

4. Risâle fî'l-eşkâli zevî'l-hutûtu'l-müstakîme: Geometriyle ilgili bir eserdir. Bu eserle ilgili Arşimed'in üçgenler hakkında yazdığı eserin tercümesi ve bir değerlendirmesi olduğu söylenmektedir.

5. Kitâbu usûli'l-hendese: Platon'un aynı adı taşıyan geometri ilgili eserinin tercüme ve şerhidir.

6. Risâle fî Kitâbi's-Siyâseti li Eflâtûn: Platon'un **Kitâbü's-Siyâse** isimli kitabının tercüme ve şerhidir.⁵⁴

7. Et-Tâc fî ahhârî âli Büveyh ve Mefâhiri'd-Deylem ve ensâbihim: Eser Büveyhoğullarının tarihinden bahsetmektedir. Zirikî (ö.1976) bu eseri Adududdevle'ye sunduğunu zikreder.⁵⁵ Kaynaklarda Sinân'ın 331 yılında vefat ettiği Adududdevle'nin ise

⁵¹ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 302; Levent Öztürk, **a.g.e.**, s. 142-143.

⁵² Sûlî, **Ahhârü'r-Râzî-billah ve'l-Müttakî-lillah**, Dârü'l-Mesîre, 3. Baskı, Beyrut, 1983, s. 148-149, 184.

⁵³ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 304; Kîfî, **a.g.e.**, s. 151-152.

⁵⁴ Kîfî Sinân'ın eserleri arasında bu esere yer vermemektedir.

⁵⁵ Hayreddin ez-Zirikli, **el-A'lâm**, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1984, c. III, s. 141.

324-325 yıllarında doğduğu zikredilmektedir. Bu durum dikkate alındığında aidiyet, tarihsel olarak mümkün gözükmemektedir. Aynı eser Ebû İshak İbrâhîm b. Hilâl b. İbrâhîm b. Zehrûn es-Sâbi'ye (ö. 384/994) atfedilmektedir.⁵⁶

8. Târihu Mülûki's-Süryâniyyin: Süryâni tarihi hakkındadır.

9. Er-Resâilü's-sultâniyyât ve'l-ihvâniyyât: Resmi ve hususi yazışmalarla ilgili bir rehber kitapçık olarak değerlendirilmektedir. Mektup yazımı "sultâniyyât" denilen resmi mektuplar ve "ihvâniyyât" denilen hususi mektuplar olmak üzere iki türde incelenmekte idi. Bu eser her iki türü içeren, erken döneme ait bir mektup derlemesidir, ancak günümüze ulaşmamıştır.⁵⁷

10. Risâle fî'l-fark beyne'l-müteressil ve's-şair: Mektup yazıcısı ile şair arasındaki farklılığı ele alan, günümüze ulaşmamış bir risaledir.⁵⁸ Aynı isimli eser Ebû İshak İbrâhîm b. Hilâl b. İbrâhîm b. Zehrûn es-Sâbi'ye de atfedilmektedir.

Ayrıca, **Risâletü Siyâseti'n-Nüfûs, Risâletü tetezammanu âdâben ve hikmeten**⁵⁹, **Risâle fî Süheyl, Risâle fî şerhi Mezhebi's-sâbie, Risâle ilâ Beckem, Risâle ilâ İbn Râik, Risâle fî kismetü eyyâmi'l-cüm'a 'ale'l-kevâkibi's-seb'a, Kitâbü'l-envâ'** isimlerinde eserleri vardır. Hermes'in **Kitâbü'n-Nevâmîs**'ini çevirmiş, tashih etmiştir.⁶⁰ Mes'ûdî (ö. 345/956) Sinân'ın halife Mu'tazîd dönemine ait haberleri içeren bir eseri olduğundan söz etmektedir.⁶¹ İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) Sinân'a ait **Sîretü'l-Mu'tazîd** isimli eserden bazı alıntılar yapmaktadır.⁶²

Risâletü Siyâseti'n-Nüfûs isimli eseri ahlâka ilişkin içerdiği meseleler hasebiyle çalışmamız bakımından önemlidir. Eser Britanya Kütüphanesi'nde 7473 demirbaş numara kaydında 26a-31a varak numaraları arasında yer almaktadır. Her varağında 27 satır bulunan eser, nesih yazı türü ile yazılmış okunaklı bir metindir. İstinsah tarihi hicrî 639 olarak

⁵⁶ Bu eser Muhammed Hüseyin ez-Zübeydî tarafından **el-Müntezâ' min Kitâbi't-Tâci li-Ebi İshâk es-Sâbi'** adıyla 1977 yılında, Muhammed Sâbir Han tarafından San'a'daki Mütevekkiliyye Kütüphanesi'nde kayıtlı nüsha esas alınarak **el-Müntezâ' mine'l-cüz'i'l-evvel min Kitâbi't-Tâci** ismiyle 1995 yılında neşredilmiştir.

⁵⁷ George Makdisi, bu türlerin tanıtımını yapmakta ve literatüre dair bilgi vermektedir. Bkz. George Makdisi, **İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler**, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 189.

⁵⁸ George Makdisi, **İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler**, s. 159.

⁵⁹ **Risâletü Siyâseti'n-Nüfûs** ile beraber 1992 yılında Kâhire'de basılmıştır. İlgili bir çalışma için Bkz.: Bilgehan Bengü Tortuk "Sinân b. Sâbit'e Göre Hikmet ve Edeb'in Tazammunları", **I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, c. I, s. 411-427.

⁶⁰ İbn Ebû Usaybia, **Uyûnü'l-enbâ**, s. 304.

⁶¹ Mes'ûdî, **Mürücû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher**, Thk. Kemâl H. Mer'î, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005, c.I, s.14.

⁶² İbnü'l-Adîm, **Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb**, Thk. Süheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1988, c.1 s. 62-63, 120, 137; c. 2. s. 809, 836.

kaydedilmekle birlikte müstensihle ilişkin herhangi bir bilgi yer almamaktadır.⁶³ Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî tarafından **Siyâsetü'n-nüfûs** adı ile 1992 yılında Kahire'de neşredilmiştir. A. Ahmed el-Fâvî eseri bir mecmua içinde bulunduğunu, ayrıca başka bir nüshasının bulunmadığını kaydetmektedir.⁶⁴ Eser hakkında Türkçe literatürde, Kemal Sözen'e ait "Sinân b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru" adlı makaleden başka bir çalışma yoktur.⁶⁵ Eserin, diğer dillerde de araştırmalara konu olmamasından hareketle akademik camianın henüz ilgisini çekmediğini söylemek mümkündür.

Siyâsetü'n-nüfûs'un içinde bulunduğu mecmuada **Risâletü Tetazammanü Âdâben ve Hikmeten** adlı bir risale daha yer almaktadır. Her iki risalede Sinân b. Sâbit'e ait olduğuna dair ibare bulunmaktadır. Fakat burada belirtmek gerekir ki, tabakât eserlerinde Sinân b. Sâbit'e ne **Siyâsetü'n-nüfûs** ne de **Risâletü Tetazammanü Âdâben ve Hikmeten** nispet edilmektedir. Bununla birlikte, Sinân b. Sâbit'in ahlâk ilmiyle ilgilendiğine dair hem yaşamından hem de ona nispet edilen eserlerden hareketle bir çıkarım yapmak mümkündür. Biyografi kısmında Halife Râzî-billâh ve Beckem et-Türkî'ye hem beden hem de nefis sağlığı için uyarı ve tavsiyelerde bulunduğuna yer vermiştik.⁶⁶ Ayrıca Sinân, Halife Râzî'nin tedavi sürecini "nefsin mizacı beden mizacına bağlıdır" cümlesi ile özetleyerek ahlâka dair bir yaklaşım ortaya koymaktadır.⁶⁷ Tabakât eserlerinde Sinân b. Sâbit'e atfedilen **Risâle ilâ Beckem** adlı eser bahsi geçen bu tavsiyelere ilişkin olabilir. Fakat bu iddiayı kesin bir şekilde savunabilmek için bir delil bulunmadığını ifade etmek gerekir. Zira bu eserin içeriğine ve günümüze ulaşmış olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Sinân'ın ahlâk ilmine dair ilgisine örnek olarak, Platon'un **Kitâbü's-Siyâse** isimli eserinin tercüme ve şerh etmesi gösterilebilir. Eserin **Siyâsetü'n-nüfûs** ile bağlantısı olup olmadığı daha geniş çaplı bir araştırmayı gerektirmektedir. Ayrıca, Mes'ûdî Sinân b. Sâbit'in bazı dostları için yazdığı ahlâk ve siyasetle ilgili bir eserini gördüğünü, fakat bu eserin yanlış bilgiler içerdiğini belirtmektedir. Mes'ûdî bununla kalmayıp, Sinân'ın ahlâk hakkında yazarak hata ettiğini söylemektedir.⁶⁸

⁶³Eserin yazma nüshasına dijital ortamda ulaşmak mümkündür. Bkz. https://www.qdl.qa/arabic/archive/81055/vdc_100023677047.0x000005 (Erişim: 05.01.22)

⁶⁴ Sinân b. Sâbit b. Kurre, **Siyâsetü'n-nüfûs**, nşr. Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî, Matbaatü'l-İslâmiyyeti'l-Hadîse, Kahire, 1992, s. 29.

⁶⁵ İlgili makale için Bkz. Kemal Sözen, "Sinân b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru", **I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, Ed. Prof. Dr. Ali Bakkal, Şanlıurfa, 2006, s. 395-408.

⁶⁶ Sûlî, **Ahbârü'r-Râzî-billah ve'l-Müttakî-lillah**, s. 148-149, 184; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 9-10; Levent Öztürk, **İslam Dünyasında Hastaneler**, s. 177.

⁶⁷ Sûlî, **Ahbârü'r-Râzî-billah ve'l-Müttakî-lillah**, s. 148.

⁶⁸ el-Mes'ûdî, **Mürûcû'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher**, c. I, s. 14.

Siyâsetü'n-nüfûs, insanın yetkinleşme sürecini konu edinmektedir. Bu eser, yetkin insan (el-insânü't-tâm) nasıl olunur sorusuna Sinân b. Sâbit tarafından verilen bir cevap niteliğindedir. Eserde bazı ahlâkî ilkelere dayandırılan yetkinleşme süreci; nefsi arındırma, isteklere gem vurma ve iyi huylar kazanma faaliyeti olarak ifade edilmektedir. İnsan nefsinin özellikleri, yönetimi ve bununla ilişkili olarak bazı erdem ve erdemsizlikler ön plana çıkarılarak ele alınmaktadır. **Siyâsetü'n-nüfûs**'u önemli kılan özelliklerin başında, erdem ve erdemsizlikleri yöneticide bulunması bakımından incelemesi gelmektedir. Sinân b. Sâbit'in halifelerle ilişkisi ve onlarla kurduğu yakın dostluklar dikkate alındığında yöneticinin yetkinleşme sürecine yaptığı vurgu anlaşılırdır. Ahlâkî yetkinliğin yöneticideki durumunu ifade etmesi bakımından bu eseri ahlâkî pratik problem düzeyinde ele alan siyaset adabı literatürüne dahil etmek daha uygun olabilir.⁶⁹

Risâletü tetezammanu âdâben ve hikmeten isimli eserde hikmet ve edebe dair ahlâkî prensipler ele alınmaktadır. Güzel ahlâk, kişi için hayırlı bir dost, edep ise hayırlı bir yardımcı olarak ifade edilmektedir. Sinân, hikmet ve edep kapsamında ele alınan fiillerin devamlı hale geldiğinde alışkanlığa dönüşeceğini söylemektedir. İyiliğinde devamlı olan kimse bunu alışkanlık haline getirdiğinde ondan sürekli iyilik sâdır olacaktır. Aynı durum kötü fiiller için de geçerlidir. Kötü fiillerde devamlı olanlar bunu alışkanlık haline getirirse ondan da sürekli kötü fiiller sâdır olacaktır. Akıl-hevâ çatışmasına yer verilen eserde akıl samimi dost olarak nitelenirken hevâ insanın düşmanı olarak konumlandırılmaktadır. Hevâsına uyan kimseyi her istediğini yapan çocuğa benzeten Sinân, kişinin aklını olgunlaştırarak iyi olan ile kötü olanı ayırt edebileceğine yer verir. Sinân'a göre nefsin kötüye yönelen tarafı akıl ile kontrol altına alınmalıdır.⁷⁰

1.3. Ebû İshâk İbrâhîm b. Sinân'ın (ö. 335/946) Hayatı ve Eserleri

Diğer kaynaklardan farklı olarak İbn Hallikân (ö. 681/1282), İbrâhîm'i Sâbit b. Kurre'nin oğlu olarak göstermektedir.⁷¹ 296/909 yılında Bağdat'ta doğan İbrâhîm, tıpkı babası ve dedesi gibi tıp sanatı ve felsefi ilimlere yatkındır. Yaşadığı dönemde bu ilimlerin önde gelenleri arasında zikredilmektedir. Nedîm, ondan yaşadığı dönemin en zekisi olarak

⁶⁹ İlgili literatür için Bkz.: Mustakim Arıcı, "Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış Konu-Problem (Mevdû'-Mesâ'il) Ayrımı Temelli Bir Literatür Tasnifi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.63, 2022, s. 110. Eser, İslam Siyaset Düşüncesi Kataloğunda siyaset alanında felsefe sınıflamasında değerlendirilmektedir. Siyâsetü'n-nüfûs maddesi için Bkz.: <http://isd.ilem.org.tr/detay/165> (erişim 06.07.2022)

⁷⁰ Sinân b. Sâbit, "Risâletü Tezammanu Âdâben ve Hikmeten", s. 69-72.

⁷¹ İbn Hallikân, **Vefeyât**, c.I, s. 314.

bahsetmektedir.⁷² Arap şairi Serî er-Reffâ'yı (ö. 362/973 [?]) tedavi etmiş ve iyileştirmiştir. Bunun üzerine Reffâ, İbrâhîm'in tıptaki yetkinliğini öven beyitler kaleme almıştır.⁷³ Kaynaklarda kaydedildiğine göre bu ilimlerdeki başarısının yanı sıra yazısı da güzel idi. Hicrî 335/946 yılı Muharrem ayında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁷⁴ Matematik, astronomi ve geometri ile ilgili ondan fazla eser kaleme almıştır. Bu eserlerin başında **Müellefâtü İbn Sinân** gelmektedir. İbrâhîm b. Sinân, bu risalede kaleme aldığı eserlerinin isimlerini ve yazılış amaçlarını anlatmayı hedeflemektedir. **Risâle fî resmi'l-kutû'i's-selâse, Risâle fî misâhati'l-kat'i'l-mükâfi, Risâle fî tarîki't-tahlîl ve't-terkîb, el-Mesâilü'l-muhtâre, Kitâb fî harekâti's-şems, Kitâbü'l-Usturlâb, Kitâb Âlâti'l-Azlâl, Kitâb fî mâ istamelehû Batlamyus alâ sebîli't-tesâhül, Kitâbü'l-Hikem, Zübdetü'l-Hikem mine'l-hikme** adlı eserleri vardır.⁷⁵ Son iki esere **Müellefâtü İbn Sinân**'da değinilmediğini ifade etmek gerekir.

2. Sâbit b. Sinân'ın (ö. 365/975-76) Hayatı ve Eserleri

2.1. Hayatı

Künyesi Ebü'l-Hasen Sâbit b. Sinân b. Sâbit b. Kurre es-Sâbî'dir. Sâbit b. Kurre'nin torunudur. Bağdat'ın önde gelen hekimlerinden olan Sâbit, ilme düşkünlüğü ile tanınmaktadır. Tıp, felsefe ve riyâzî bilimlerin çoğunda dedesi Sâbit b. Kurre'yi takip etmiştir. Babasıyla birlikte Halife er-Râzî-billâh'ın (salt. 322-329/934-940) sarayında bulunmuş, Daha sonra Muttakîlillah (salt. 329-333/940-944), Müstekfibilâh (salt. 333-334/ 944-946) ve Mûti'-Lillâh'ın (salt. 334-363/946-974) özel hekimliğini yapmıştır.⁷⁶ Müttakî'nin Musul seferinde (332/943) ona eşlik etmiştir.⁷⁷ Vezir Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkânî tarafından Bağdat'taki Derbû'l-Mufazzal Hastanesi başhekimliğine layık görülmüştür.⁷⁸

Tabakât eserlerinde Sâbit b. Sinân'ın hocalarına ve öğrencilerine dair verilen bilgi oldukça azdır. Büveyhî emiri Muizzüddeve'ye (ö. 356/967) (salt. 334-356/945-967) Hipokrat ve Galen'in eserlerini okuttuğu kaydedilen Sâbit'in hangi eserleri okuttuğuna dair bir tanıklığa

⁷² İbn Ebû Usaybia, **Uyûnü'l-enbâ**, s. 307; Nedîm, **el-Fihrist**, s. 230.

⁷³ Serî er-Reffâ'nın şiirleri daha sonra Ebû İshak es-Sabî, Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin de aralarında bulunduğu dokuz ravi tarafından rivayet edilmiştir. Ayrıca İbn Hallikan onun bahsi geçen şiirlerinin Sâbit b. Sinân'ın **Târîh** isimli eserinde olduğunu zikreder. Bkz. İbn Hallikân, **Vefeyât**, c.I, s. 314-315.

⁷⁴ İbn Ebû Usaybia, **Uyûnü'l-enbâ**, s. 307.

⁷⁵ İlk yedi risâle Resâilü İbn Sinân adlı bir çalışmayla yeniden yayımlanmıştır. Resâilü İbn Sinân, Thk. Ahmed Selim Saidan, Kuveyt, 1983. Rüşdî Râşid, "İbrâhîm b. Sinân b. Sâbit", **DİA**, c.XXI, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 349-351.

⁷⁶ İbn Cülcül, **Tabakâtü'l-etıbbâ**, s. 80-81; Kiftî, **a.g.e.**, s. 109-111; Mahmut Kaya, "Sâbit b. Sinân", **DİA**, c. XXXV, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, s. 356.

⁷⁷ Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed Ezdî, **Târîhu'l-Mevsıl**, Thk. Ahmed Abdullah Mahmûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2006, c.2, s. 272.

⁷⁸ Kiftî, **a.g.e.**, s. 152; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c.I, s. 314-315.

kaynaklarda yer verilmemektedir. Bu bilgi oldukça önemlidir. Zira tezimize konusunu veren **Tehzîbü'l-ahlâk** isimli eserinde Galen'in görüşlerine ve eserlerine sıklıkla atıf yapmaktadır.⁷⁹

Ders okuttukları arasında Yunus el-Harrânî'nin Ömer ve Ahmed adında iki oğlu yer alır. Bu iki kardeş babalarından tıbbâ dair temel bilgileri öğrendikten sonra Bağdat'a gelip buradaki doktorlardan tıp dersleri almışlar aynı zamanda onların hizmetinde bulunmuşlardır. Hizmet ettikleri tabiplerden biri Sâbit b. Sinân'dır. 351/962 yılında Endülüs'e dönen iki kardeşin Mustansır-Billah'ın özel doktorları arasında yer aldıkları kaydedilmektedir.⁸⁰

Sâbit b. Sinân'ın kaynaklarda yer verilen biyografisine bakıldığında saray hekimliği ile ilgili kesitlerin öne çıktığı görülür. Dedesi Sâbit b. Kurre ve babası Sinân gibi ilişkide olduğu halifelerin sadece özel hekimliğini yapmakla kalmamış onların gündemleri ile de meşgul olmuştur. Aynı zamanda Abbâsî Devleti'nin siyasi tarihine yakından tanıklık etmiştir. Sâbit'in yaşamı ile ilgili kısımlara yer verirken bu tanıklıklardan söz etmemek eksik bırakmak demektir. Bu sebeple yaşadığı döneme dair bazı anlatılara kısaca yer verdik.

Tarih kitaplarında anlatıldığına göre Halife el-Mütevekkil'den (salt. 232-247/847-861) itibaren Abbâsî halifelerinin otoriteleri iyice zayıflamış, vezir ve kumandanların nüfuzları artmıştı. Bu durum devletin zayıflamasına sebep olmuş, Müstekfi'nin (salt. 333-334/944-946) ölümü Abbâsî iktidarı için yeni bir bunalım dönemini başlatmıştı. Vezirliğe Abbas'ı yardımcılığa da Ali b. Furât'ı (ö. 312/924) getiren Muktedir, hilafete geldiğinde henüz 13 yaşında idi. Dört ay içerisinde tahttan indirilen Muktedir'in yerine İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) halife ilan edilmiş ve vezir Abbas öldürülmüştü. Muktedir döneminde Ali b. Furât sınırsız yetkilerle vezir olmuştu. Bu arada yönetimde yer alan iki aile vardı: Cerrâhlar ve Furatlar. Bu aileler ve diğer bürokratlar arasında rekabet ortaya çıkmış, bu durum beraberinde ekonomik krizi getirmişti. Bu krizle birlikte askerî isyanlar başlamıştı. Hatta Muktedir, 317'de başlatılan isyanla tahttan uzaklaştırılmıştı. Ancak isyancılar iki gün sonra hilafete tekrar Muktedir'i getirmiştir. Muktedir yönetimde üç yıl kalmasının ardından 320-321'de hayatını kaybetmiştir.⁸¹

Muktedir'in yerine geçen kardeşi Muhammed (salt. 320-322/932-934) "el-Kâhir" ünvanı ile halife olmuş, daha önce vezirlik görevinde olan Ebû Ali b. Mukle'yi (ö. 328/940) tekrar vezir olarak seçmiştir. Muktedir'e isyan eden kumandan Munis (ö. 321/933) ve adamları, askeri gücü kontrolleri altında tutmak istiyorlardı. Ancak istedikleri gibi olmayınca vezir İbn Mukle ile halifeyi azletmeye karar verdiler. Onlardan önce davranan Kâhir'in çabalarıyla 321

⁷⁹ Galen ve eserlerine atıf için Bkz. Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 17, 18, 20, 22, 26, 38, 53, 56, 76, 81, 119, 128, 147, 168, 232, 278.

⁸⁰ İbn Cülcül, **a.g.e.**, s. 112-113.

⁸¹ Halil İbrahim Hançabay, **Abbâsîler Döneminde Vezirlik**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 79-180.

yılında Munis öldürüldü ve ona yardım eden İbn Mukle vezirlikten alındı. Ardından halife aleyhine çalışmaya başlayan İbn Mukle'nin komplosuyla Kâhir önce hapse atıldı. Sonra tahttan inmekten direnince gözlerine mil çekilerek kör edildi yerine Muktedir'in oğullarından Muhammed (salt.322-329/934-940) Râzî ünvanıyla hilafete getirildi. Halife er-Râzî başa geldiğinde siyasi çözümler başlamıştı. Olayların ardından çok defa görevinden azledilen ve geri gelen İbn Mukle ve arkadaşları ihanetleri sebebiyle gözaltına alınmıştı. Hapse atılan vezirlerin bir kısmı bu süreçte çok ağır işkencelere maruz kalmıştır, hatta bu işkenceler sebebiyle hayatını kaybedenler olmuştur.⁸²

Sâbit b. Sinân, birinci vezirliğinden azledildikten sonra Hâsibî tarafından kötü bir muameleye tabi tutulan İbn Mukle'yi tedavi etmek için yanına girer. Yarı çıplak ve vücudunun çeşitli yerlerinde morluklar olan İbn Mukle, eski bir hasırın üzerine terkedilmiş vaziyettedir. Gördüklerinden sonra Hâsibî ile konuşan Sâbit b. Sinân, İbn Mukle'nin bir an önce tedavi edilmesi gerektiğini aksi taktirde öleceğini söyler. Bunun üzerine İbn Mukle Hâsibî'ye 50 bin dinardan biraz daha fazla para veren İbn Gârâbe'nin tavassutu ile kurtulmuştur.⁸³

Üçüncü vezirliğinden azledildikten sonra tekrar hapse atılan İbn Mukle eli kesilerek cezalandırılmıştır. Elinin kesilmesinin vezirliğe engel olmadığını söyleyerek Halife er-Râzî'ye para teklif ederek kendisini vezir olarak tayin etmesini istemiştir. Bunun üzerine dili de kesilerek cezalandırılmıştır. Yine Sâbit b. Sinân'ın aktardığına göre kendisine su dahi veren bir kimse olmadan uzun bir süre daha hapiste kalan İbn Mukle hicrî 328 yılı Şevval ayında vefat etmiştir.⁸⁴

2.1.1. Derbû'l-Mufazzal Hastanesindeki Görevi

Sâbit b. Sinân Büveyhîlerin Bağdat'ı ele geçirdikleri dönemde inşa katipliği ve kendi mesleği olan tabipliğin yanı sıra Bağdat'taki hastanelerin yönetimi görevini sürdürmektedir.⁸⁵ Hicrî 313 yılında Vezir Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkânî tarafından Bağdat'taki Derbû'l-Mufazzal Hastanesi'nin başhekimliğine getirilmiştir. İbnü'l-Cevzî bu hastanenin 311/923-924 yılında inşa edildiğini söylemektedir. İbnü'l-Furat'ın kendi malıyla yaptırdığı anlaşılan bu hastanenin masrafları için aylık iki yüz dinar nakit ödediği kayıtlarda yer almaktadır.⁸⁶

⁸² Halil İbrahim Hançabay, **Abbâsîler Döneminde Vezirlik**, s. 180-197.

⁸³ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 305; Hemedânî, **Tekmiletü Târihi't-Taberî**, Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru Süveydân, Beyrut, 1967, s. 299,300.

⁸⁴ Halil İbrahim Hançabay, **Abbâsîler Döneminde Vezirlik**, s. 219-222; İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 305; Hemedânî, **Tekmile**, s. 315; Sûlî, **Ahbârü'r-Râzî**, s. 143.

⁸⁵ Levent Öztürk, **İslam Dünyasında Hastaneler**, s. 154-155.

⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIII, s.220; Levent Öztürk, **a.g.e.**, s. 171.

Halife Muktedir-billâh'ın vezirlerinden İbnü'l-Furât, kaynaklara göre üç kez vezirlik makamına atanmıştır.⁸⁷ İlk olarak h. 296 yılında vezir tayin edilmiş, 299'da görevinden uzaklaştırılarak beş yıl hapse atılmıştır. 304 yılında Ali b. İsa'nın yerine ikinci defa vezaret makamına getirilmiş, ancak 306'da azledilmiştir. Sarayda gözetim altında bulunduğu beş yılın sonunda affedilerek üçüncü defa vezirliğe getirilen İbnü'l-Furât 311 yılında son görevine gelir gelmez birçok kişinin malına el koymuş ve kendisinden önceki vezir, Hâmid b. Abbas'ı (ö. 311/923) öldürtmüştür. Sonunda kendisi de halife Muktedir'in emriyle 312 yılında öldürülmüştür.⁸⁸ Üçüncü vezirlik döneminin kısa sürmesi göz önünde bulundurulursa sarayda gözetim altında tutulduğu sırada hastane inşasını başlatmış olması muhtemel gözükmektedir. İbnü'l-Furât'ın hastaneyi üçüncü vezirlik döneminde şükran nişanesi olarak yaptırma ihtimali daha yüksektir.⁸⁹ Sâbit b. Sinân şu cümlelerle bizzat görevlendirildiğini ifade etmektedir: “313 senesinde vezir el-Hâkânî beni İbnü'l-Furât'ın Derbû'l-mufazzal mevkiinde inşa ettirdiği hastaneye atadı.”⁹⁰ Bu cümlelerden 311 senesinde İbnü'l-Furât'ın bir hastane yaptırdığı, vefatından sonra vezirliğe atanan Muhammed b. Ubeydullah'ın 313 senesinde Sinân b. Sâbit'i atadığı anlaşılmaktadır.

Bazı kaynaklar Sâbit b. Sinân'ın h. 363 yılında vefat ettiğini kaydetse de⁹¹ yeğeni tarihçi Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448/1056) dayısının ölüm tarihini h. 365/975-76 olarak vermektedir.⁹²

2.2. Eserleri

Sâbit b. Sinân'ın en meşhur eseri **et-Târîh**'dir. Bu eser, halife Muktedir döneminden başlayarak Mutî'-lillâh'ın halifelik dönemine kadar geçen zaman dilimini içine almaktadır. Bir başka deyişle, eserde 907'den 975 yılına kadar yaşanan olayları ve Abbâsî dönemine dair tanıklıklarını aktarmıştır. Sâbit'in yaşadığı dönemde yaşanan siyasi olaylar, Abbâsî Devleti'nin özellikle merkezden uzak bölgelerinde idari anlamda sıkıntıların yaşanması, Şîî hanedanlıkların ortaya çıkarak siyasi anlamda tehdit oluşturması, Karmatî isyanları ve saldırılarının baş göstermesi, emîrülümerâlik kurumunun ortaya çıkması ve buna bağlı olarak askerî bürokrasinin hâkim olması şeklinde özetlenebilir. Ayrıca hilafet merkezi Bağdat ve çevresinde ekonomik

⁸⁷ Sâbî, **el-Vüzerâ: Tuhfetü'l-Umerâ fi Târîhi'l-Vüzerâ**, Haz. Hasan ez-Zeyn, Beyrut, 1990, s. 17-53.

⁸⁸ Sûlî, **a.g.e.**, s. 74,98; Sâbî, **el-Vüzerâ**, s. 17,21-23; Levent Öztürk, **a.g.e.**, s. 153.

⁸⁹ Levent Öztürk, **a.g.e.**, s. 154.

⁹⁰ Âmilî, hastanenin 313 yılında yapıldığını öne sürse de kaynak gösterdiği İbn Ebû Usaybia 311 senesine işaret etmektedir. Muhtemelen Âmilî Sâbit b. Sinân'ın ifadelerini yanlış yorumlamıştır. Krş.: İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 304-305; Murteza el-Âmilî, **el-Âdâbü't-tıbbiyye, Câmiatü'l-müderrişîn fi'l-havzati'l-ilmiyye**, Kum, 1983, s.73.

⁹¹ İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 307, Kıftî, **İhbâru'l-Ulema**, s.90.

⁹² Kâdî Said el-Endülüsî, **Tabâkatü'l-ümem**, s. 37; Kıftî, **a.g.e.**, s. 78.

sıkıntıların artması ve yolsuzluğun rüşvetin yaygın hale gelmesi de dönemin genel problemleri arasındadır. Yaşadığı dönemde meydana gelen en önemli hadise ise Bağdat'ın Şîî-İmâmî Büveyhîler tarafından 334/945'te ele geçirilmesidir.⁹³

Sâbit b. Sinân'ın **et-Târîh** isimli eseri günümüze ulaşmamıştır. Fakat Karmatîler ile ilgili rivayetler Süheyl Zekkar tarafından kitap haline getirilmiş, **Târîhu ahhârî'l-Karâmîta** adıyla neşredilmiştir.⁹⁴ Sâbit'in eserinden pek çok tarihçi önemli ölçüde iktibas yapmıştır. Hilâl b. Muhassin es-Sâbiî (ö. 448/1056) dayısı Sâbit b. Sinân'ın **et-Târîh**'ine zeyl yazmıştır. Kırk cilt olduğu söylenen bu zeylden günümüze çok az bir kısmı ulaşmıştır. Bu eser **el-Vüzerâ ev tuhfetü'l-umerâ fi târîhi'l-vüzerâ** ismiyle basılmıştır. Cehşiyârî (ö. 331/942-43) ve Sûlî'nin (ö. 335/946) aynı konudaki kitaplarının devamı niteliğindeki eserde Abbâsî halifelerinden Mu'tazid-billâh ve oğulları Müktefî-billâh ve Muktedir'in yaşam öykülerinin yanı sıra dönemin devlet adamlarına dair bilgilere yer verilmektedir. Özellikle Muktedir dönemi vezirlerinden, Sâbit b. Sinân'ın da bir şekilde ilişkide olduğu İbnü'l-Furât, Hâmid b. Abbas ve Ali b. İsa ile ilgili müstakil başlıklar bulunmaktadır. Sâbiî, görevlerinden alınan vezirler arasında yaşanan tartışmaları ve bu vezirlerin kendi aralarındaki mücadeleleri oldukça detaylı bir şekilde anlatmıştır. Bunun dışında söz konusu vezirlerin resmi ikametgâhları ve gelirleri başta olmak üzere özel yaşamlarına dair bilgilere de yer vermiştir.⁹⁵

Ayrıca Sâbit'in **Tehzîb**'inde aralarında tabiplerin ve saray kadınlarının da bulunduğu dönemin önemli şahsiyetleri hakkında öldükleri yılı esas alan vefeyât haberlerine yer verilir. Dönemin hastaneleri, sağlık hizmetleri ve hastalıkları hakkında detaylı açıklamalara rastlanılır.⁹⁶

İbnül-Cevzî, **el-Muntazam** isimli eserinde Sâbit'in **et-Tarih**'inden beş parça (metin) aktarmıştır. Bunların bir kısmı havadis ve bir kısmı da vefeyâta dairdir.⁹⁷ İbnü'l-Kalânîsî (ö. 555/1160) **Târîhu Dimaşk** kitabında hicrî 441/1049 yılına kadarki kısmında Sâbit b. Sinân ve Hilâl b. Muhassin es-Sabiî'nin tarihlerinden faydalanmıştır.⁹⁸ İbn Miskeveyh **Tecâribü'l-ümem**'de, Hemedânî (ö. 521/1127) **et-Tekmile**'de, İbn Zâfir el-Ezdî (ö.613/1216) **Ahhârü'd-Düveli'l-munkatî'a** isimli eserinde, Sibt İbnü'l-Cevzî (ö.654/1256) **Mir'atü'z-Zamân** adlı eserinde Sâbit'in **et-Târîh**'inden faydalanmıştır.⁹⁹ Sâbit'in metninden alıntılar içeren diğer

⁹³ Selahattin Polatoğlu, "Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri", s. 220-221.

⁹⁴ Süheyl Zekkar, **Ahhârü'l-Karâmîta**, Dâru Hassan, Dimaşk, 1982.

⁹⁵ Abdurrahman Acar, "Harranlı Tarihçiler ve Abbasiler Devri Tarih Yazıcılığındaki Yerleri", **I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, 28-30 Nisan 2006, c.II, s. 27-37.

⁹⁶ Selahattin Polatoğlu, "Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri", s. 222.

⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. VI, s. 80,89,172,215; c. VII, s. 16.

⁹⁸ Abdülkerim Özeydin, "İbnü'l-Kalânîsî", **DİA**, c.XXI, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 100.

⁹⁹ İlgili pasajlar için Bkz.: Selahattin Polatoğlu, "Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri", s. 221.

eserler şunlardır: Nedîm'in **el-Fihrist**'i, Ebû Mansûr Abdûlmelik b. Muhammed Seâlibî'nin (ö. 429/1038) **Simârü'l-Kulûb fî'l-muzâf ve'l-mansûb**'u, Reşîd b. Zübeyr'e (ö. 563/1167) ait **ez-Zehâir ve't-Tuhaf**.

Kıfî (ö. 646/1248), Sâbit b. Sinân'ı tanınmış tarih yazıcıları arasında göstermiş ve şöyle tanıtmıştır:¹⁰⁰

“... O, belagatli yazar Hilâl b. El-Muhassin b. İbrahim es-Sâbî'nin dayısı idi. Sâbit b. Sinân ünü her tarafa yayılan meşhur tarih kitabının, yazarıdır. Tarihi h. 297 yılından, ölüm yılı olan h. 363'e ölümünden önceki birkaç aya kadar gerçekleşen olayları içermektedir. Bunun zeylini ise, kız kardeşinin oğlu Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm yazmıştır. Bunlar olmasaydı, o döneme ait pek çok olay bilinemezdi. Tarihte süreklilik arasanız Ebû Cafer et-Taberî'nin tarihine bakın, dünyanın başlangıcından h.309 yılına kadardır. Arkasından Tayfur olarak tanınan Ahmed b. Ebi Tahir ve oğlu Ubeydulah'ın kitapları, sonra Sâbit'in kitabı ardından Fergânî'ninki, sonra Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm es-Sâbî, sonra da oğlu Garsünnî'ne Muhammed b. Hilâl'in kitaplarını okumanızı tavsiye ederim.”

Sâbit b. Sinân'a atfedilen diğer bir eser **Müfred fî Ahbâri's-Şâm ve Mısır** isimli eserdir. Bu eserden söz eden isim Yâkût el-Hamevî'dir.¹⁰¹ İbnü'l-Adîm, Sâbit'in vefeyât türünde bir eseri bulunduğunu söylemektedir.¹⁰² Bunlar dışında **Vefeyâtü men Tüvüffiye fî külli sene min sene selase mie ile's-seneti'lletî tüvüffiye fihâ** isimdeki eser de Sâbit'e nispet edilmektedir.¹⁰³ Bir diğer eseri, tabakât eserlerinde zikredilmeyen, henüz neşrine de rastlamadığımız yazma halinde bulunan **Tehzîbü'l-ahlâk**'tır.

2.2.1. Tehzîbü'l-ahlâk Adlı Eseri

Rabat el-Hizânetü'l-Âmme kütüphanesinde 954 numarada kayıtlı olan nüsha **Tehzîbü'l-ahlâk** adıyla Sâbit b. Sinân b. Kurre el-Mütetabbib adına kayıtlıdır. Aynı nüshanın mikrofilmi Kral Faysal Araştırma ve İslâmî Çalışmalar Merkezi'nde f-2-2126 numara ile kayıtlıdır. Yedi bölümden oluşan **Tehzîbü'l-ahlâk**'ın tespit edebildiğimiz tek nüshası vardır. Bu nüsha, her sayfasında 13 satır bulunan toplam 151 varaktan oluşmaktadır. İlk sayfadaki kayda göre nüsha h. 834 yılı Ramazan Ayının onuncu gününde (Mayıs 1431) tamamlanmıştır.¹⁰⁴ Kim tarafından istinsah edildiğine dair bir kayıt yer almamaktadır.

¹⁰⁰ Kıfî, **a.g.e.**, c.1, s. 153.

¹⁰¹ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Üdebâ**, Thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Müessesetü'l-Maarif, Beyrut, 1996, c. 3, s. 84.

¹⁰² Selahattin Polatoğlu, “Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri”, s. 222.

¹⁰³ Mahmut Kaya, “Sâbit b. Sinân”, s. 356.

¹⁰⁴ Esere şuradan ulaşılabilir: <https://www.alukah.net/library/0/87252/> (erişim tarihi 15.05.2021)

2.2.1.1. Aidiyeti

Eser ilim dünyasına Câbirî tarafından tanıtılmaktadır. **Arap Ahlaki Aklı** adlı eserinde **Tehzîbü'l-ahlâk**'ın Sâbit b. Sinân'a aidiyeti ile ilgili şüphe bulunmadığını belirtmektedir. O, eserde Sâbit b. Kurre'ye sıklıkla “dedem”, Sinân b. Sâbit'e ise “Babam-Allah onu yüceltsin-” diye atıfta bulunduğunu söylemektedir.¹⁰⁵ Ancak bu atıfların nerelerde olduğuna işaret etmemiştir. Biz de aidiyet soruşturması kapsamında bu atıfların izini sürmeye gayret ettik. Eserde Sâbit b. Kurre'den çeşitli vesilelerle bahsedilmektedir. Fakat Sâbit b. Kurre için “dedem” atfına hiç rastlamadığımızı belirtmek durumundayız.¹⁰⁶ “Babam -Allah onu yüceltsin” ibaresi ise elimizdeki nüshada yer almaktadır. **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta Sâbit b. Sinân babasından nakille, Mu'tazîd-billah hakkında bir anekdota yer vermektedir.¹⁰⁷ Sinân b. Sâbit'e atfedilen **Sîret-i Mu'tazîd** isimli bir eserden ilgili bölümde söz etmiştik. Buna ilaveten eserde Abbasîler halifelerine ilişkin anekdotlara rastlamak mümkündür. Bunların çoğu Sâbit b. Kurre etrafında dönmektedir. Örneğin Mu'temid Alellah (salt. 870-892) döneminde Sâbit b. Kurre'nin sarayda yaşadığı bir olay aktarılmaktadır. Yaşadığı döneme tanıklık açısından önemli ayrıntılara yer verilmektedir. Ayrıca Halife Me'munla ilgili bir anekdot da bulunmaktadır.¹⁰⁸

Sâbit b. Sinân'ın babası Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk**'ın yazıldığı dönemde yaşadığı bir gerçektir. Eserin yazıldığı tarih açısından bakıldığında Sinân b. Sâbit'in hicrî 331 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulursa bu eserin bilinen ilk **Tehzîbü'l-ahlâk** olma hüviyeti kazanabileceği de bir ihtimaldir. “İhtimal” kaydını koymamızın sebebi Yahyâ b. Adî'nin eserini ne zaman yazdığı ile ilgili kesin bir bilginin elimizde olmayışdır.

Tehzîbü'l-ahlâk yedi bölümden oluşmaktadır. Eserin muhtevası şu şekildedir:

1. Bab: Ahlâk ilmine girişte bilinmesi gerekenler
2. Bab: Ahlâkın kaynağı (usûl)
3. Bab: Faziletleri, rezîletleri ve bunlar arasında kalan halleri
4. Bab: Ahlâkın gizli ve kapalı yönleri
5. Bab: Erdemlerin korunması
6. Bab: Kötü ahlâkın iyileştirilmesi ve nefsânî hastalıkların tedavisi
7. Bab: Övülen ve yerilen ahlâka dair örnekler

¹⁰⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlaki Aklı: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma**, çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul, 2016, s. 387.

¹⁰⁶ Sâbit b. Kurre atıfları için Bkz.: Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 64, 82, 93, 95, 112, 126.; Sinân b. Sâbit atfı için Bkz.: **a.g.e.**, vr. 112.

¹⁰⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 181.

¹⁰⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 247.

Tehzîbü'l-ahlâk'ta Hipokrat,¹⁰⁹ Sokrates (ö. m.ö. 399),¹¹⁰ Platon (m.ö. 427-347),¹¹¹ Aristoteles (m.ö. 384-322),¹¹² Theoprastus (m.ö. 287)¹¹³ ve Galen'e (ö. 200 [?]),¹¹⁴ atıf yapılmaktadır. Zikredilen isimler arasında en çok atıf Galen'edir. İsmini zikrettiği eserler arasında **Kitâbu Ârâi Bukrât ve Felâtûn**,¹¹⁵ **Fî İlel ve'l-'Arâz**,¹¹⁶ **Fî Menâfiu'l-'A'zâ**,¹¹⁷ ve **Tedbîrü'l-Esıhha**¹¹⁸ yer alır. Özellikle **Tedbîrü'l-Esıhha**'nın konu dağılımına ve içeriğine dair bilgilere yer vermektedir. Biyografi kısmında ifade edildiği üzere Sâbit'in Galen'in eserlerini okuttuğu bilgisi göz önünde bulundurulursa bu birikimden yararlandığı çok açıktır. Sâbit b. Kurre ve Sinân b. Sâbit haricinde İslam düşünürlerine herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Ayrıca Sâbit b. Kurre'nin **Kitâb fî merâtibi kıraati'l-ulûm** adlı eserine de atıf vardır.¹¹⁹

Sâbit b. Sinân'ın ahlâkın ilimler arasındaki yerini ifade etme girişiminde Aristoteles'in ilimler taksiminde yer alan ilâhiyyât, tabîiyyât ve riyâziyyât sınıflandırmasını kullandığını söyleyebiliriz. Platon'un nefsin güçleri yaklaşımını da benimseyen Sâbit, mizaç konusunda da Galen'i takip etmektedir. Bunlarla ilgili detaylı bilgi ilgili bölümlerde verilmiştir.

Eserde hikmetli sözlere ve şiirlere yer verilmektedir. Sâbit, şairlerin bazılarını ismen zikrederken bazılarınınsa sadece şiirinden konuyla ilişkili birkaç beytini yer vermektedir. Adî b. Zeyd et-Temîmî (ö. 600 civarı), Amr b. Ma'dikerib (ö. 21/641-42), Ebû Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/648-49), Leylâ el-Ahyeliyye (ö. 86/705'ten sonra) şiirlerine yer verilenlerden bazılarıdır.

Tehzîbü'l-ahlâk'ta ayet ve hadislerle atıf yapılmamaktadır. Bununla beraber dine itaat teşvik edilmektedir. Hz. Ali (ö. 40/661) ve Muaviye'den (ö. 60/680) isimlerini zikrederek bazı nakiller yapmaktadır.¹²⁰ Ayrıca **Kelile ve Dimne** müellifine de atıf yapmaktadır.¹²¹

¹⁰⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 143, 147,154.

¹¹⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 198.

¹¹¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 17, 99,198.

¹¹² Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 18,27.

¹¹³ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 18.

¹¹⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 17, 37, 38, 53, 57, 76, 81, 119, 128, 147, 169, 233, 278.

¹¹⁵ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 17.

¹¹⁶ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 38,

¹¹⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 278.

¹¹⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 57, 119, 129.

¹¹⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 64.

¹²⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 220.

¹²¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 180.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİ, NEFS PROBLEMİ ve AHLÂKIN KAYNAĞI

II./VIII. yüzyılın başlarından itibaren meydana gelen sosyal, siyasî ve ekonomik değişimler, İslam dünyasında farklı anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Başka din ve kültürlerle tanışmanın da etkisiyle insanın sorumluluğu, özgür irade ve ilâhî kudretle ilişkisi, Allah'ın adaleti ve ahiretteki yargılamanın hakikati, iyi ve kötünün ne olduğuna dair sorular tartışmaların başlıca konularını oluşturmuştur. İslâm düşüncesinde, bu tartışmalar neticesinde yöntemleri, problemleri ve yaklaşımları birbirinden farklı ahlâk anlayışları ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımları tefsir, kelâm, tasavvuf metnlerinin yanı sıra hadis literatüründe, usul problemlerini tartışan fıkıh metnlerinde, fûrû eserlerinde bulmak mümkündür. Ayrıca, psikoloji, zooloji (ilmü'l-hayevân) ve tıp ilmine dair eserlerin, hikayeler, divanlar, fütüvvetnâmeler, meğâzi türündeki metinlerin, kasideler ve diğer nazım türlerindeki eserlerin de dahil olduğu farklı alanlardaki pek çok eserin ahlâk alanına girecek malzemeyi haiz olduğuna dikkat çekmek gerekir.¹²²

Ahlâka ilişkin meseleler ve onun merkezi kavramları, bu çeşitliliğe imkân vermektedir. Nitekim, iyinin/hayrın tabiatı hakkında yapılan araştırmanın bir disipline hasredilemeyeceği malumdur.¹²³ Aynı şekilde kötülüğün kökenine, insanın fiillerinde ne kadar özgür olduğuna dair sorgulamalar da tek bir disiplinin konusu addedilemeyecek kadar geniş kapsamlıdır. Bu minvalde ahlâk felsefesi denildiğinde kastedilenin ne olduğu yahut bir eseri ahlâk felsefesi başlığı altında değerlendirebilmek için hangi kriterleri taşıması gerektiği ifade edilmelidir. Bu sebeple tezin ikinci kısmına Sâbit b. Sinân'ın yaşadığı dönemde var olan ahlâk düşüncesi ile başlandı. Ardından felsefi bir disiplin olarak ahlâkın, ilimler tasnifindeki yeri ve tıp ilmiyle ilişkisi başlıkları ile Sâbit'in ahlâk felsefesine giriş yapıldı. Teorik ahlâk meselelerinden ahlâkın zemini olarak nefse, nefis-beden ilişkisi ve mizaç teorisi bağlamında değinildi. Ahlâkın tanımlanması, huy, istidat, alışkanlık meselesi ve bunlarla bağlantılı olarak ahlâkın kaynağı ve değiştirilmesinin imkânı ele alındı.

¹²² Mustakim Arıcı, “Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış: Konu-Problem (Mevdû'-Mesâ'il) Ayırımı Temelli Bir Literatür Tasnifi”, s. 81-120.

¹²³ Her bir bilim kendine konu edindiği varlık cinsi üzerinde araştırma yaparken o bilime has olan ilkelerden hareket eder ve o bilime has olan problemleri analiz eder. Bkz.: Ali Tekin, **Varlık ve Akıl**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 195.

2.1. Sâbit b. Sinân'ın Çağında Ahlâk Düşüncesine Genel Bir Bakış

Hicrî dördüncü yüzyıl İslâm düşünce tarihinin en önemli yüzyıllarından biri olarak kabul edilir. Önemi, kelâm, felsefe, dil ilimleri gibi pek çok ilmin teşekkül ettiği ve bu ilim dallarında tebarüz etmiş isimlerin yaşadığı bir yüzyıl olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzyılda sadece kendi dönemine değil günümüze değin her döneme etki etmiş düşünürler yaşamıştır. Felsefede Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Zeyd el-Belhî, Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950), öğrencisi Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî, Ebü'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992), İhvân-ı Safâ, Ebû Süleymân es-Sicistânî (ö. 391/1001 [?]), 372 yılında Bîmâristân-ı Adûdî'de hekimlik yapan İbnü'l-Hammâr (ö. 410/1019 [?]), 330'lu yıllarda doğduğu kabul edilen İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) gibi pek çok isim bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Kelâm ve fıkıh ekseninde düşünüldüğünde Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden el-Kerhî (ö. 340/952), Cessas adıyla bilinen Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), kelâm disiplini içerisinde mezheplerin kurucu isimleri Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Eş'ariyye mezhebinin görüşlerini sistemleştiren İbn Fûrek (ö. 406/1015), el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) Mu'tezileden Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî el-Basrî (ö. 369/979-80) başta olmak üzere öne çıkmış pek çok isim bu yüzyılda yaşamıştır. Dil ilimleri içerisinde adını duyuran Ebû Alî el-Fârîsî (ö. 377/987), Alî b. Îsâ er-Rummânî (ö. 384/994), mantık-nahiv tartışmaları ile ün kazanmış Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ve Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) de aynı yüzyılda yaşayanlar arasındadır. Sünnî tasavvuf anlayışının temsilcilerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) hicrî üçüncü yüzyılın son yıllarında vefat etmiş, müridleri arasında zikredilen Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) bu dönemde yaşayanlar arasındadır.

Bahsi geçen yüzyıl, siyasi tarih açısından da zikredilmeye değerdir. Abbâsîlerin hüküm sürdüğü hicrî sekizinci yüzyılın başlarında Şîi-İsmâîlî mezhebinin propagandasını yapan Fâtımîler Devleti kurulmuştur. Abbâsî ordularında yer alan Büveyhîler tarafından 932 yılında İran ve Irak'ta hüküm süren hanedanlık kurulmuştur. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda Sâbit b. Sinân'ın hem siyasi hem düşünce tarihi için önemli bir dönemde yaşadığını ve siyasi isimlere yakınlığı nedeniyle bu tarihe tanıklık ettiğini söylemek mümkündür. Bu yüzyılda ahlâka ilişkin meselelerin nasıl ele alındığını ifade etmek adına, Sâbit b. Sinân'ın yaşadığı dönemde ahlâk ile ilgili verilen eserlerden öne çıkanlara değinilecektir.

Kelâm ilmi kapsamında ele alınan hüsün-kübuh, irade hürriyeti gibi problemler pek çok ilim ile müşterek bir paydaya sahiptir. Kelâm tarihi içerisinde her ne kadar bu konuların ele alınması dönemin sosyal-siyasi olayları ile açıklansa da her biri aslında ontolojik-epistemolojik birer mesele hüviyetindedir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından gerçekleşen hadiseler,

halifelerin seçimi, cemel vakası gibi olayların büyük günah meselesi başta olmak üzere kelim ilmini ortaya çıkaran dahili sebepler arasında zikredilen sosyal-siyasi olaylar, birçok boyutta etkili olmuştur. Bu olayların yaşanması fiillerin nispeti, insanın özgürlüğü gibi konuları gündeme getirmiştir. Kulun fiillerinde özgür olup olmaması ile ilgili Mu‘tezilî alimler tevellüd teorisini, İmam Eş‘arî kesb teorisini ve İmam Mâtürîdî cüz‘î irade fikrini öne sürmüştür.¹²⁴ Kısaca bu yüzyılda kelimciler arasında ahlâk düşüncesinin, iyi ve kötü, irade, teklîf/sorumluluk, özgürlük, adalet gibi belli başlıklar ile öne çıktığı görülmektedir. Fıkıh usulünde önemli bir yer teşkil eden hüsün-kübuh tartışmalarına emir-nehiy gibi meseleler de eşlik etmektedir.¹²⁵ Kulun fiillerinde failin kim olduğu, iyilik ve kötülüğe dair bilginin kaynağı, sorumluluk gibi meseleleri içeren hüsün-kübuh problemi bu yönüyle kelâm, fıkıh usûlü ve ahlâk felsefesi içerisinde farklı vecihlerden ele alınsa da müşterek kavramlar olarak değerlendirilebilir.

Sâbit b. Sinân’ın içine doğduğu bu ilmi birikim, dokuzuncu yüzyılın ortalarında Antik ve Helenistik dönemde kaleme alınan ahlâk eserlerinin Arapça’ya aktarılması ile daha da zenginleşmiştir. Platon, Aristoteles, Galen başta olmak üzere düşünürlerin ahlâk felsefesine ilişkin eserlerinin tercümeleri, ahlâkî meselelerin tartışma zeminini büyük oranda belirlemiştir.¹²⁶ İslam dünyasında ahlâk felsefesinin gelişim sürecinde bu felsefe eserlerinin yanı sıra Yunanca ahlâk düşüncesini içeren “hikemiyat” literatürünün de etkili olduğunu belirtmek gerekir. Zira eserlerin o yüzyılda ilim çevrelerinde gündemde olduğu bilinmektedir.¹²⁷ Sâbit b. Sinân’ı önceleyen dönemde İslam dünyasına intikal eden Yunanca ahlâk eserlerini bilmek, Sâbit b. Sinân’ın düşüncesinin kaynakları konusunda bir araştırma zemini oluşturmaktadır.

Platon’un **Diyaloglar**’ı başta olmak üzere **Vasıyyetü Eflâtûn fî te‘dîbi’l-ehâdîs, Risâletü Eflâtûn ilâ Furfuryûs fi hakîkati nefyi’l-hemm ve isbâtü’r-ru‘ya cevaben ileyhi an suâli sâbık, Makâle fî isbâti fezâilî’n-nefsi li-Eflâtun elletî semmahâ âdâtî’n-nefs** gibi ona nispet edilen eserler de tercüme edilen eserler arasında yer almaktadır.¹²⁸

İslam ahlâk felsefesinde etkili olan eserlerin başında Aristoteles’in **Nikomakhos’a Etik**’i gelmektedir. Bu eser, ünlü mütercim İshak b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından on bir

¹²⁴ Osman Demir, “Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar”, **İslam Ahlâk Literatürü- Ekoller ve Problemler**, Ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2016, s. 194.

¹²⁵ Fethi Kerim Kazanç, **Gazzali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlâk Düşüncesi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007, s. 86-90.

¹²⁶ Macid Fahri, **İslam Ahlâk Teorileri**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 106.

¹²⁷ Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Meseleler**, Ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, 2013, İstanbul, s. 657.

¹²⁸ Hümeysra Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 51- 53, 63.

kısmı ayrılmış olarak tercüme edilmiştir.¹²⁹ Kendisinden sonraki dönemlerde büyük bir ilgiyle incelenen bu eser, içeriği ve ahlâk felsefesine sunduğu çerçeve ile yüzyıllar sonra dahi takip edilmiştir. Fârâbî'nin de tercüme ettiği bu eser, “mutluluk” ve erdemin orta oluşu konuları başta olmak üzere pek çok konuda ahlâk felsefesinde yadsınamaz bir etkiye sahiptir.¹³⁰ Aristoteles'in tercüme edilen bir diğer eseri **Politika**'dır. Ayrıca **el-Fezâil ve'r-rezâil ve fî Fezâilî'n-nefs, Oikonomika (Fî tedbîrî'l-menziel), Risâle Aristûtâlîs ilâ İskender fi's-siyâse, Sırrü'l-esrâr, Âdâb mahkiye ani'l-hakîm Aristûtâlîs, Kitâbü't-Tüffâha** gibi ona aidiyeti şüpheli olan eserler de tercüme edilenler arasında yer almaktadır.¹³¹

Galen'in **Fî enne'l-ahyâre mine'n-nâs, Kitâb fi'l-âdât, Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâcîl'l-beden, el-Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk, Cevâmi' Kitâbi Timâvûs fi ilmi't-tabîi, Kitâb fi sarfî'l-iğtimâm fî nefyi'l-ğamm, Nefsin Etkilenim ve Hatalarının Her Birinin Teşhisi ve Tedavisi Üzerine, Fî ârâi Bukrât ve Felâtûn** eserleri tercüme edilenler arasındadır. Bu eserlerin yanı sıra Epiktetos'un (ö. 135) **The Enkheiridion**, Porfiryus'un (ö. 305) **Nikomakhos Ahlâkı Şerhi**, Themistius'un (ö. 387) **Nikomakhos Ahlâkı Şerhi, Fî's-Siyâse** ve **Peri Phillias (Dostluk Üzerine)** isimli eserleri de tercüme edilmiştir.¹³²

Sâbit b. Sinân öncesinde ahlâk felsefesine dair tercümelerin yanı sıra telif çalışmalar da bulunmaktadır. Bunların başında İslam dünyasında ahlâk felsefesi çalışmaları için öncü kabul edilen **Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân** adlı eser gelmektedir. Kindî'nin kaleme aldığı bu eser, İslam düşüncesinde ahlâkın felsefi yöntemle ele alındığı ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. Kindî, bu risalesinde “sevilen şeylerin kaybedilmesinden ve amaçlanan şeylerin elde edilmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlık (nefsânî bir elem)” olarak tarif ettiği üzüntünün sebeplerini, âdet ve alışkanlık kavramlarından hareketle ondan kurtulma yöntemlerini ortaya koymaktadır.¹³³

Sâbit'in yaşadığı dönemde kaleme alınan ahlâk düşüncesi eserleri arasında Kindî'nin talebesi Ebû Zeyd el-Belhî'ye ait **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfüs** yer almaktadır. **Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân**'ın etkisi görülen bu eser, tıp ve ahlâkı aynı disiplin çerçevesinde birleştirme iddiası taşımaktadır.¹³⁴ Eser, insanın ruh ve bedenden oluştuğu, her ikisinin de sıhhat ve hastalık

¹²⁹ Eserinin mütercimi ile ilgili öne sürülen görüşler için Bkz.: Hümeýra Özturan, **Akıl ve Ahlâk**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, s. 222-230.

¹³⁰ Hümeýra Özturan, “Fârâbî'nin Kayıp Nikomakhos Ahlâkı Şerhi'nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, S. 28, Ekim 2015, s. 73-94.

¹³¹ Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 41-49, 53-57.

¹³² Ayrıntılı bilgiler için Bkz.: Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 31-75.

¹³³ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, **Kindî: Felsefî Risâleler**, Klasik Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2014, s. 295.

¹³⁴ İlhan Kutluer, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990, s. 131-132.

durumlarının bulunduğu fikri üzerine bina edilmiştir. İnsanın yaratılışı, organların terkihi, sağlığın korunmasının önemi gibi konulardan mesken tercihi, giysi seçimi, mevsimlerin bunların seçimindeki tesirine kadar pek çok meseleyi içermektedir. Ayrıca yiyecekler, onların pişirilmesi, hazma etkisi, içecekler, uyku, cinsellik gibi aslî ihtiyaçlara dair bilgiler ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra kokular ve müzik gibi insan bedenini ve ruhunu etkileyen faktörlere de değinilmektedir. Müstakil başlıklar altında öfke, korku, üzüntü ve vesvese gibi nefsanî hastalıklara karşı tedavi yollarına yer verilmektedir.¹³⁵

Dönemin önde gelen hekimlerinden Ebû Bekir er-Râzî, bedensel tıbbî konu edinen **et-Tıbbü'l-Mansûrî** kitabına denk olması maksadıyla **et-Tıbbü'r-Rûhânî**'yi yazmıştır. Râzî, aklın önemine, arzulara, arzuların dizginlenmesine, haz duygusuna, fazîlet ve rezîletlere değinir. İnsanın yetkinleşme sürecinde yapması gerekenleri, “kendindeki kusurları bilmek ve ondan kurtulmak için gerekli olanları yerine getirmek” şeklinde ifade eden Râzî, insanları hevâyâ tabi olmaya karşı uyarmakta ve olanlar için kurtulma yöntemlerinden söz etmektedir.¹³⁶

Aynı dönemde yaşamış, felsefenin pek çok dalına ilişkin eser kaleme alan Fârâbî (ö.339/950) ahlâk felsefesi literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Ahlâka dair kaleme aldığı **Tahsîlü's-sa'âde** ve **et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, **Kitâbü Mebâdî'i ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla** adlı eserlerin yanı sıra Aristoteles'in tarih boyunca büyük ilgi uyandıran **Nikomakhos'a Etik**'i üzerine şerh yazdığı bilinmektedir. Fakat bu şerhten günümüze sadece birkaç parça kalmıştır.¹³⁷ **İhsâu'l-Ulûm**'da ahlâkın konumunu belirginleştirerek, onu fıkıh ve kelamla birlikte medeni ilimler arasında zikretmektedir.¹³⁸ Fârâbî'nin ahlâka ilişkin eserleri içerik bakımından kendisinden önce yazılan ahlâk kitaplarından farklıdır. Bunun nedeni olarak, felsefenin bütün disiplinlerini birbiriyle bağlantılı biçimde ele almasına işaret edilebilir.¹³⁹ İnsanın yetkinleşme sürecine toplumu da dahil eden Fârâbî, fazîlet ve rezîletleri toplum ve yönetici bazında ele almayı tercih eder. Ayrıca onun ahlâk felsefesinde mutluluk kavramı öne çıkmaktadır. Bu yönüyle de kendisinden sonraki pek çok düşünürü etkilemiştir.¹⁴⁰

¹³⁵ Ebu Zeyd el-Belhî, **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfus**, çev. Nail Okuyucu- Zahit Tiryaki, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2012, s. 28.

¹³⁶ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü'r-Rûhânî”, **Felsefe Risaleleri**, Haz. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016, s. 27; s. 84-87; s. 106, 107.

¹³⁷ Hümeysra Özturan, “Fârâbî'nin Kayıp Nikomakhos Ahlâkı Şerhi'nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil”, s. 75-76.

¹³⁸ Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, nşr. Ali bu Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1996, s.79.

¹³⁹ Mustafa Çağrı, **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 112-113.

¹⁴⁰ Yaşar Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2014. s. 120-122.

Kindî'nin talebesi Belhî'nin derslerine devam ettiği bilinen Ebü'l-Hasen el-Âmirî'yi (ö. 381/992) Sâbit b. Sinân'ın çağında ahlâk düşüncesi bağlamında eser veren isimler arasında zikretmek gerekir. Ahlâk ve siyaset felsefesine ilişkin görüşlerini kaleme aldığı **es-Sa'âde ve'l-is'âd fî sîreti'l-insâniyye** adlı eserde **Nikomakhos'a Etik**'in etkisi görülmektedir. Âmirî eserinin ilk bölümünde mutluluk, ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise fazîlet ve mutluluğun kazanılması konularını işlemiştir. Bu kitapta da Fârâbî'de gördüğümüz şekilde ev idaresi ve şehir yönetimi ile ilgili bahislere değinilmiştir.¹⁴¹

Sâbit b. Sinân'ın çağdaşı Yahyâ b. Adî'nin ahlâk felsefesiyle ilgili eseri **Tehzîbü'l-ahlâk**'tır. Eserde ahlâkın tanımı, nefsin güçleri, iyi ve kötü huylar, iyi huyların alışkanlıkla kazanılması ve insanın yetkinleşme süreci ele alınmaktadır. İnsanların tabiaten kötü olduğunu ifade eden Yahyâ b. Adî'ye göre nadir de olsa bazıları doğuştan iyi olabilmekte, bazıları da bu iyiliği alışkanlık ve belli bir çaba sonucunda elde edebilmektedir.¹⁴²

Sâbit b. Sinân'ın yaşadığı döneme kadar olan ahlâk düşüncesindeki örneklerle kısaca yer verildi. Bundan sonraki bölümde ahlâk ilminin nazarî konuları, Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk**'ı çerçevesinde ele alınacaktır.

2.2. Ahlâk: Felsefi Bir Disiplin

2.2.1. Disiplinin Adı, Konusu ve Yöntemi

İslam düşüncesinde ahlâkla ilgili pek çok mesele tefsir, kelam, tasavvuf ve edebiyatın dahil olduğu farklı disiplinlerce ele alınmaktadır. Ahlâk felsefesini diğer disiplinlerden ayıran özelliklerin neler olduğu ve ahlâka ilişkin meselelerin felsefi zeminde tartışılmasının ne anlama geldiği “Disiplinin Adı, Konusu ve Yöntemi” adı verilen bu kısımda değerlendirilecektir.

Ahlâkı felsefî zeminde ele alma yaklaşımı ilk olarak Antik Yunan filozoflarında görülmektedir. Sokrates, ahlâkı bir hakikat araştırması görerek Sofistlere karşı çıkmasıyla bilinmekte, Platon ise diyaloglarında iyiliğin kökenine ve erdemli hayata dair sorgulamalarıyla öne çıkmaktadır. Aristoteles'te ise söz konusu ahlâk, müstakil bir ilim olarak ifade edilmektedir. **Nikomakhos'a Etik**'in ilk cümlelerinden itibaren, “iyi”ye dair araştırmanın bir bilim araştırması olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Aristotelesçi tasavvurda bilimler teorik, pratik ve üretici olmak üzere üçlü tasnifle ele alınmakta, ahlâk ilmi ise pratik ilimler

¹⁴¹ Kasım Turhan, **Âmirî ve Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 189.

¹⁴² Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 70-71.

kapsamında değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, tercüme vesile ile İslam dünyasına intikal etmiştir.¹⁴³

İslâm düşüncesinde ahlâk, birden fazla disiplin tarafından inceleme konusu edilse de onu felsefî ilimlerden biri olarak ortaya koyması yönüyle filozoflar diğerlerinden ayırmaktadır. Ahlâk bir konu etrafında ve bir disiplin dahilinde inceleme iddiası öncelikle “felâsife/hûkemâ” olarak tanınan zümre sayesinde gerçekleşmiştir.¹⁴⁴ Öte yandan filozoflar, kullandıkları yöntem itibarıyla diğer literatürden farklılaşırlar, ahlâkın bir ilim olarak temellendirilmesinde nazarî yöntemi kullanarak hatabî (iknâî) yöntemi kullananlardan ayrılırlar.¹⁴⁵

Sâbit b. Sinân, eserinin başlangıcında “ilmü’l-ahlâk” tabirini kullanmaktadır.¹⁴⁶ Ahlâk müstakil bir ilim olarak değerlendirmekte ve diğer disiplinlerden ayırmaktadır. Ahlâk felsefî ilimlerden biri olarak görüp görmediği sorusunun yanıtı ise **Tehzîbü’l-ahlâk**’ta dördüncü babın ilk cümlelerinde “ahlâk felsefesi (felsefetü’l-ahlâk)” tabirini kullanmasıyla açıklık kazanmaktadır. Daha dikkat çekici olan Sâbit’in “ahlâk filozofları (felâsifetü’l-ahlâk)” ibaresini kullanmasıdır.¹⁴⁷ Bu tabirlerin kullanılması ahlâk felsefesi çalışmaları açısından oldukça önemlidir. Bildiğimiz kadarıyla **Tehzîbü’l-ahlâk**’tan önce kaleme alınan ahlâk felsefesi eserlerinde bu ibarelere rastlanmamaktadır. Buradan hareketle, bu eserde ahlâkın, felsefî ilimlerden biri olarak inşa edildiği rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte Sâbit bu ibareyi kullanmamış olsaydı dahi bu eserin, ahlâk felsefesi kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira kullanılan yöntem ve terminoloji ile bir ahlâk felsefesi eseri olma payesine hak kazanmaktadır.

Sâbit b. Sinân’ın ortaya koyduğu yaklaşımda felsefî ilimlerden biri olan ahlâk ilmi, huylar, huyların kaynağı olması bakımından nefis, nefsin güçleri, mizaç gibi eylemlerin dayandığı genel ilkeler ve teorilerle ilgilenmektedir. Bununla beraber ahlâk ilmi, pratik ahlâk meselelerinden erdemler, erdem eğitimi ve erdemsizliklerin tedavisi gibi meseleleri de içermektedir. Konusu ve yöntemiyle diğer ilimlerden ayrılan ahlâk felsefesinin konumunu belirginleştirmek için ilimler arasındaki yerini ve ilimlerle ilişkisini izah etmek gerekmektedir.

¹⁴³ Mustakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, **İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler**, s. 46.

¹⁴⁴ Mustakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlimi.” **Mukaddime Dergisi**, 7/1, 2016, s. 1-29.

¹⁴⁵ Mustakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, s. 44.

¹⁴⁶ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 1.

¹⁴⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 71; 280.

2.2.2. Ahlâkın İlimler Tasnifindeki Yeri

Düşünce tarihinde ilimler tasnifi eserlerinin bir literatür oluşturduğunu söylemek mümkündür. İslam düşüncesine gelindiğinde bu tür eserlerin ilk örnekleri, ilimlerin tedvin edilmeye başlandığı dönemlere kadar uzanmaktadır. Kindî, Fârâbî, Âmirî, Hârizmî (ö. 387/997), İbn Sînâ, İbn Hazm (ö. 456/1064) ve sonraki dönem düşünürlerin ilimler tasnifine dair düşünceleri bu konuya münhasır eserlerinde yer verilmektedir. Bununla beraber farklı alanlarda yazılmış eserlerde ilimler tasnifine dair örneklerle rastlamak mümkündür. İlgili literatüre bakıldığında felsefi ilimlerin konumlandırılması ve taksimi meselesi öne çıkmaktadır.¹⁴⁸

Tehzîbü'l-ahlâk'ta ilimlerin sınıflandırılmasına ilişkin bilgiler eserin ilk bölümünde ele alınmaktadır. Başta ifade etmek gerekir ki, Sâbit bu bölümü ahlâk ilmine bir mukaddime şeklinde tasarlamıştır. Bölümde ilk olarak felsefe kavramı ele alınmakta ve Arapçaya “el-felsefe” olarak geçen kelimenin aslen Yunanca olduğu izah edilmektedir. Ayrıca felsefenin “hikmet sevgisi” olarak karşılandığını, bu ilimle meşgul olan kimselerin “hükema” olarak anıldığını başta belirtir. Öte yandan bazı kimselerin “hakîm” olarak nitelenmekten imtina ettiklerine yer veren Sâbit, hikmet kelimesinin Allah'ın hakikatine dair her şeyi bilmek anlamına gelmesi nedeniyle bu kimselerin tevazu ile “Ben hakîm değilim, yalnızca hikmet sevdalıyım” dediklerini aktarmaktadır. Her ne kadar isim zikretmese de bu yaklaşım, “hakîm” ifadesinin insan hakkında iddialı bir ifade olduğunu söylemiyle öne çıkan Pisagor'a aittir. Pisagor'a göre yalnız Tanrı gerçek anlamda hakîmdir, insan ancak hikmet dostu olabilir.¹⁴⁹ Sâbit, hikmet kelimesinin kullanımının mecaz olduğunu, hakiki anlamda olmadığını ifade etmekte ve söz konusu yaklaşımdan dolayı “felâsife” ve “muhibbü'l-hikme” tabirinin kullanılageldiğine dikkat çekmektedir.¹⁵⁰

Sâbit b. Sinân'ın “felâsife” zümresine dahil olan kimselerin özelliklerine dair bir tartışmaya değinmektedir. Asıl sorusu, felsefe ilimlerinden herhangi birini elde eden mi yoksa her biri ile ilgilenip birinde tebarüz eden mi filozof olarak anılmaya daha layık olduğu üzerinedir. Felsefe disiplinlerinden birine değil tüm sınıflarına hâkim olması gerektiğine dair bir görüşe yer vermektedir.¹⁵¹ Bu konu düşünce tarihinde çeşitli açılardan tartışılmıştır. Örnek

¹⁴⁸ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, **İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri**, Ed. Mustakim Arıcı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 64. Ayrıca tasnif, enmuzec ve benzeri literatüre dair örneklerin listesi için Bkz.: Mustakim Arıcı, “Temel Problemler Ekseninde Tasnîfü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri”, **a.g.e.**, s. 52-54.

¹⁴⁹ Hüseyin Aydın, “Filozof”, **DİA**, c. XIII, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 107.

¹⁵⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 2-3.

¹⁵¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 3.

olarak, Âmirî, çağdaşlarını, Öklid'in kitabını okumuş ve mantık ilkelerine hâkim birini gördüklerinde ilahi bilimlerden tamamen yoksun olmasına rağmen bilgelik (hikmet) atfetmeleri nedeniyle eleştirmektedir.¹⁵² Tıbbî uzmanlığın felsefi konuları ele alabilme yetkinliği verip vermediği tartışmanın bir başka veçhesidir.

Tehzîbü'l-ahlâk'ta, mantığa ilişkin meselelere tanım teorisi ile başlanmaktadır. Ona göre tanım (tahdîd), yakın cins ve zatî fasıllardan elde edilmektedir. Tanım için kullanılan kelimenin (tahdîd), sınır çizmek, dışında kalanla içeride olanı ayırmak, içine başka bir şey almamak gibi anlamları içermesi nedeniyle sözlük anlamından hareketle türetildiğini izah eder. Ayrıca resm, tavsif edilmek istenen şeyin arazi ve lazımları üzerinden tarif edilmesi şeklinde ifade edilmektedir. Sâbit, tanım ve resme dair örnek zikretmeksizin sadece tariflerini aktarır ve herhangi bir isme atıf yapmaz. Doğrunun yanlıştan ayırt edilmesinde, düşüncenin sıhhatinin tespitinde, hatanın giderilmesinde kullanılan kıyaslar ve burhan konusuna da yer veren Sâbit, bu bahislerin izahının uzun ve detaylı olması sebebiyle kısaca değindiğini söyler.¹⁵³ Ardından mantığın ilimler arasındaki yerini tartışmaya açar.

Sâbit, mantığın ilimler arasındaki yerinin ihtilafı olduğuna dikkat çekmektedir. Filozofların bir kısmına göre, mantık felsefenin bir aleti olarak görülmekteyken diğer kısmına göre ise, felsefi ilimler arasında yer almaktadır. Sâbit bu iki grubun görüşlerine yer vermektedir.¹⁵⁴

- i. Mantığı felsefenin aleti olarak kabul edenler: Bu gruba göre felsefî ilimlerin tümüne yatkın olan bir kimse mantıktan müstağni kalabilir. Mantık alanında yazılmış kitaplardan talime gerek duymaksızın tam bir filozof, çetin bir tartışmacı, etkileyici bir hatip ve övülmüş bir şair olabilir. Mantık diğer ilimler için kullanılan bir alet konumundadır.
- ii. Mantığı, felsefenin bölümlerinden biri olarak kabul edenler. Mantığı herhangi bir ilmin öğrenimine giriş değil, düşünme için bir yöntem olarak ortaya koyma girişimidir.

Sâbit b. Sinân bu tartışmaya dair herhangi bir isme atıf yapmasa da bu görüşlerin temsilcilerine işaret etmek mümkündür. Aristoteles'in mantığı felsefenin bir aleti olarak hatta

¹⁵² Âmirî, **Kitâbü'l-emed ale'l-ebed**, çev. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 39-40.

¹⁵³ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 4-7.

¹⁵⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 9-10.

felsefeye giriş şeklinde ele aldığı bilinmektedir.¹⁵⁵ Mantığı felsefenin bir bölümü olarak konumlandıran görüş ise Stoacılara nispet edilmektedir.¹⁵⁶

Klasik dönem düşünce eserlerinde muayyen bir bilgi alanını ifade etmek üzere ilimden sonra kullanılan kelimeler arasında sanat (sınâ'a) kelimesi yer almaktadır. Bu durum bazı metinlerde bilinçli bir tercih olarak karşımıza çıkmakta iken bazılarında bir ayırım gözetmeksizin tercih edilen bir kullanımdır.¹⁵⁷ Sâbit b. Sinân ise, metin boyunca sanat ve ilim kelimelerini kullanmakta ve onlar arasında bir ayırım yapmamaktadır. **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığını görmek mümkündür. Örnek olarak, eserde tıp ilmi (ilmü't-tıbb) şeklinde bir kullanımın yanı sıra tıp sanatı (sınâ'atü't-tıbb) şeklinde bir kullanıma da yer verilmektedir. Benzer bir durum mantık için de geçerlidir.¹⁵⁸

Sâbit b. Sinân'a göre filozofların yolundan giden (mütefelsîf) bir kimse, felsefi ilimlerden hangisiyle ilgilenirse ilgilensin mantık bilmediği sürece kapalı olan şeyleri anlamakta ve yanlış doğrudan ayırt etmekte zorlanır. Ayrıca, kendisiyle tartışanlara yanıt vermede ve itiraz etmede zorlandığı gibi onları çelişkiye düşürme ve ilzam etmekte de güçlük çeker. Sâbit'e göre mantık bilmeyen; cins, fasıl, nev, hasa, araz gibi beş tümel olarak bilinen mantık ilminin unsurlarını; cevher, araz gibi mantığın kavramlarını bilmiyor demektir. Nitekim bu kişiye, tümel-tikel önermeler, olumlu-olumsuz önermeler, şartlı ve bitişik kıyasın farkına dair soru sorulsa yanıtlayamaz. Ayrıca terki (terkîb), çözümleme (tahlîl), tanım (tahdîd) ve bölme (kısmet) olmak üzere dört öğrenim yöntemini zikrederek bu kimsenin bunlardan da haberdar olmadığına dikkat çekmektedir.¹⁵⁹ Çağdaşı Âmirî, benzer bir yaklaşım sergileyerek, mantığa yöneltilen eleştiriler bahsinde “zekâsı sayesinde kıyas yapabilen kimsenin mantığa ihtiyacı yoktur” iddiasını boş bir iddia olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre mantık bilmeyenin elinde sağlam bir tartı olmadığından iddiaların doğruluğuna güvenemez ve cevap veremez.¹⁶⁰

Sâbit'in mantıkla ilgili yaklaşımında Galen'in **Erdemli Tabip Filozof Olmalı** risalesinin izleri görülmektedir. Bu risalede Hipokrat'ın “hastalığın türlerinin ve cinslerinin kısımlarını anlamayan tabipler, tedavinin amaçları konusunda da hataya düşebilir” sözünü

¹⁵⁵ David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 46.

¹⁵⁶ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2009, s. 27.

¹⁵⁷ Mustakim Arıcı, “*Tasnîfü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm* Literatürleri”, **İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri**, s.14.

¹⁵⁸ Tıp kullanımları için Bkz.: Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 42, 103, 104 vd.; Mantık kullanımları için, vr. 5, 64.

¹⁵⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 7.

¹⁶⁰ Âmirî, **Kitâbü'l-İlam bi-menakibi'l-İslam**, nşr. Ahmet Abdülhamid Gurâb, Dârü'l-asaleti's-sekafiyye ve'n-neşrü ve'l-İlam, Riyad, 1977, s. 90; Âmirî “İslamın Üstünlüğü”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s.202.

naklederek tabiplerin mantık sanatında daha fazla bilgi sahibi olması gerektiğini söylemektedir. Galen daha da ileri giderek erdemli bir tabibin mantık ilminde uzman olması gerektiğini iddia etmektedir.¹⁶¹ Bu yaklaşıma göre mantık beş tûmelin bilgisini vermesi bakımından kıymetlidir. Hastalıklar ve hastalık türlerinin tanımlarını vermek konusunda mantığa ihtiyaç duyulmaktadır. Tanım ise cins, hassa, fasıl kullanılarak yapılmaktadır. Ayrıca hastalıkların teşhisinde mantıktan yararlanılmaktadır. Sâbit b. Sinân'ın ahlâka yaklaşımının temelinde bu anlayışın bulunduğunu söylemek mümkündür.

Bedevilerin dil kullanım becerilerine işaret eden Sâbit, mantığın konumu ile ilgili yaşadığı dönemin gündemindeki bir tartışmaya dikkat çekmektedir. Tercüme dönemi ile mantığın İslam dünyasına intikali esnasında karşılaşılan itirazların başında, bu ilmin Yunan dilinin nahvi olduğu gelmektedir. Dönemin dilbilimcilerinden bir kısmının iddiasına göre mantık, Yunancanın grameridir. Bu bakış açısına göre nahiv, Arapçanın mantığı olarak görülmektedir.¹⁶² Nahivciler ve mantıkçılar arasındaki tartışmaların en meşhuru Ebû Bîşr Mettâ (ö. 328/ 940) ve Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/ 977) arasında geçendir. Tartışmalar neticesinde bu disiplinlerin sınırları ve konuları yeniden belirlenmeye çalışılmıştır.¹⁶³

Çoğunluğun savunduğu iddiaya göre, nahiv ilmi tedvin edilmeden önce Araplar dillerini kurallara uygun biçimde kullanmakta idi. Sâbit b. Sinân da bedevilerin dil kullanım becerilerine işaret ederek benzer bir hususa dikkat çekmektedir. Pek çok şairin aruz ilmini bilmediği halde ölçülere uygun şiirler yazdığını söyleyen Sâbit, bedevilerin fesahatlerinden dolayı nahivden müstağni olduklarını, nahiv alimlerinin bu kuralları sonradan oluşturduklarını belirtmektedir.¹⁶⁴ Benzer yaklaşım İbn Sînâ'da da görülmektedir. O, “Arap nahvine bedevi fıtratı gerek duymaz. Fakat nazar ve düşünme ile bilgi kazanan insan, bu sanattan müstağni kalamaz.” sözleri ile konuya ilişkin görüşünü ifade etmektedir.¹⁶⁵

Sâbit b. Sinân'a göre nahiv ve aruzun Arap dilinde yeri ne ise felsefî ilimlerde mantığın yeri odur. Benzer bir şekilde Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**'da nahvin dil bilimlerindeki yeri ile mantık sanatının da akıldaki yerinin denk olduğunu söylemektedir.¹⁶⁶ Devamında aruz ilmiyle benzerliğine yer vermektedir. Keza, İbn Miskeveyh, **Tertibu's-Sa'âdât** adlı eserinde “Nahiv, Aruz ve Mantık Arasında Mukayese” başlığı altında bu meseleyi incelemekle birlikte aruz ve

¹⁶¹ Mübahat Türker Küyel, “Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos”, **Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi**, VI/11, Ankara, 1988, s. 515-518.

¹⁶² Mehmet Şirin Çıkar, **Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017, s. 30-33.

¹⁶³ İsmail Durmuş, “Nahiv”, **DİA**, c. XXXII, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 300.

¹⁶⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 6,7.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş**, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 14.

¹⁶⁶ Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2017, s. 106.

nahvi mantığa en yakın disiplinler olarak zikretmektedir.¹⁶⁷ Sâbit b. Sinân'ın mantıkla ilgili görüşlerinden hareketle mantığı hem kendi başına bir ilim olarak hem de felsefeye giriş ve bir alet olarak gördüğünü ifade etmek mümkündür.

Mantıkla ilgili bilgilere yer verdikten sonra felsefenin taksimine geçen Sâbit b. Sinân, filozofların felsefeyi **nazarî** ve **hulkî** olmak üzere ikiye ayırdıklarını belirtmektedir. Nazarî kısmın “ilim”, hulkî kısmın ise “amel” ile karşılandığını söyleyen Sâbit'e göre, bir kimse ilim ve ameli birleştirmedikçe tam (kâmil) bir filozof olarak isimlendirilmeyi hak etmemektedir.¹⁶⁸ Aynı yaklaşımı Fârâbî'de de görmek mümkündür. O, sadece teorik bilgilere sahip olanın “nâkıs filozof” sayılabileceğini belirtir. “Kâmil filozof” olabilmek için bu bilgileri yerinde ve zamanında kullanmak gerektiğine dikkat çeker.¹⁶⁹

Sâbit, filozofların ilmi amele üstün tuttıklarını söylemekte ve bunun gerekçesi olarak iki sebebe işaret etmektedir. Bu gerekçeler sırasıyla;

- i. Amel için önce ilme ihtiyaç duyulmaktadır. Zira amel eden kimse amelin iyi olup olmadığı bilgisinden azade şekilde amel edemez.
- ii. İlim elde etmek zor, uzun süreli ve meşakkatli bir iştir. Amel ise çoğunlukla adet ve alışkanlıklarla elde edilir.¹⁷⁰

Sâbit b. Sinân, filozofların ilmi, üç kısma ayırdıklarını ifade etmektedir. Birinci kısım, [i] “el-ilâhîyye” diye isimlendirilen bölümdür. İkincisi [ii] “et-tabîyye” başlığı altında değerlendirilen ilimleri toplayan bölümdür. Üçüncü kısım ise [iii] “er-riyâziyye” başlıkları altında toplanan ilimleri kapsayan bölümdür.

Sâbit b. Sinân'a göre, “el-ilâhîyye” başlığı altında, metafizik (Mâ ba'de't-tabîa) ilimler incelenmektedir. Metafizik, ilkesi olmayan ilk ilkenin ilmidir.¹⁷¹ Bilindiği üzere İslam düşünürlerinin çoğu genel olarak metafiziği, diğer ilimlere ilke veren üst bir ilim olarak görmektedir. Sâbit b. Sinân ise eserinin bu kısmında metafiziğin bu yönüne, varlık, mahiyet, birlik, çokluk gibi genel kavramlarına ve diğer ilimlerle ilişkisine değinmemektedir. İlahiyyât bahsine dair açıklama yapmadan felsefî ilimlerin diğer bir kolu olan tabîiyyât bahsine geçmektedir.

Sâbit b. Sinân, tabîi ilimleri, semanın kuşattığı her şeyi, ateş, hava, su ve toprağın, hayvanların, bitkilerin ve bunlar dışındakilerin ele alındığı ilimlerin üst başlığı olarak ifade

¹⁶⁷ İbn Miskeveyh, **Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm: Mutluluk ve Felsefe**, nşr. çev. Hümeysra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s.65.

¹⁶⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 11.

¹⁶⁹ Fârâbî, **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 4. Baskı, 2015, s.96-97.

¹⁷⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 11,12.

¹⁷¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 12.

etmektedir. Bu nedenle çok sayıda kısımları vardır ve her birinin alt dalları bulunmaktadır.¹⁷² Sâbit, tıbbın bir kısmının bu başlık altında yer aldığını söylemektedir. Ardından nazarî kısmın diğer bir bölümü olan riyâzî ilimlere geçmektedir.

Sâbit b. Sinân'a göre riyâzî ilimler, akıllı ve aletlerini alıştırmaya ve hazırlamaya yaramaktadır. Nasıl egzersiz bedenin her bir organını eğitip sağlıklı hale getiriyorsa matematik ilimler de akıl için aynı durumdadır. Matematik ilimler için hem "ta'limiyye" hem de "riyâziyye" kelimelerini kullanmaktadır. Dört kısma ayrılan matematik ilimlerin ilki aritmetik (ilmü'l-a'dâd) ilmidir. İkincisi ölçüler ilmidir (ilmü'l-mekâdir) ki bu kapsamda geometri (ilmü'l-hendese) ve uygulamalı geometri (ilmü'l-misâha) yer almaktadır. Üçüncüsü musiki (te'lifü'l-luhûn) ilmidir. Dördüncüsünü astronomi ilmi (ilmü'n-nücûm) olarak ifade etmektedir.¹⁷³

Tehzîbü'l-ahlâk'ın elimizdeki nüshasının mikrofilmünde bu ifadelerin yer aldığı sayfanın sonrasındaki iki sayfanın eksik olduğunu ifade etmeliyiz. Devamından anladığımız kadarıyla bu mevcut olmayan kısımda tıp ilmine dair bilgiler yer almaktadır. Zira elimizdeki nüshada yer alan sayfada açıklamalar ikinci, üçüncü şeklinde maddelendirmelerle devam etmekte fakat birinci maddesine yer verilmemektedir. İnceleme alanlarını şu şekilde anlatmaktadır:¹⁷⁴

- ii. Bedendeki farklı sıvılardır. Bunlardan dört tanesi kan, balgam, kara safra ve sarı safradır. Sâbit b. Sinân, bu sıvıların bedeni etkilediğini söylemekte ve bu etkilerin neler olduğuna yer vermektedir.
- iii. Ruhtur. Ona göre ruh hakkındaki araştırma felsefî değil tıbbî olmalıdır. Filozofların çoğunun bu konuda ihtilafa düştüklerini belirtir.

İlk madde tıp kitaplarında yapılan araştırmaya göre organlar olabilir.

Sâbit b. Sinân, bu kısımların ardından tıp ilmini taksim ederek diğer ilimlere nazaran çok daha detaylı ele almaktadır. Tabîi ilimler arasında yer alan tıp ilmi, dört kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki [i] anatomidir. Ona göre bir tabip, organların faydaları, mizaç, tabii güçler hakkında olmak üzere anatomiye dair eserleri bilmelidir. Ayrıca insanın yaratılışını, organlarının bölümlerini ve fiillerini, faydalarını bilmelidir.¹⁷⁵

Tıp ilminin ikinci kısmı [ii] sağlığın ve hastalığın ne olduğuyla ilgilidir. Sağlık tek bir derece midir? Yoksa dereceleri var mıdır? Kaç cins hastalık vardır? Bunların altında hangi tür

¹⁷² Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 12.

¹⁷³ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 12-13.

¹⁷⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 14.

¹⁷⁵ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 15.

hastalıklar yer alır? Hastalık ve sağlık arasında bir durum var mıdır, varsa bu durumlar nerelerdir? vb. sorular sormakta ve diğer bölümlerde yanıtladığı gerekçesi ile bu kısımda yanıtsız bırakmaktadır.¹⁷⁶

Tıp ilminin üçüncü kısmı ise [iii] bedende gizlenen hastalıkların işaretlerine dairdir. Burada gözle veya hisle anlaşılmayan belirtiler kastedilmektedir.¹⁷⁷

Dördüncü kısımda ise [iv] hastalıktan korunma yolları ve beden sağlığını korumanın yöntemleri ele alınmaktadır. Sâbit b. Sinân, sağlığın korunması için hangi tür yiyecek ve içeceklerden kaçınması gerektiğini bu kısma dahil etmektedir. Sâbit, sağlığın korunması bağlamında kullanılan yöntemlerin hastalıkların tedavisinde kullanılan yöntemlerle benzer olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁷⁸ Tıp ilminin dördüncü kısmını günümüzde “koruyucu hekimlik” olarak adlandırılan kısımla ilişkilendirmek mümkündür.

Sâbit, bir tabibin bütün bunları istenilen düzeyde öğrendiğinde “uzman (hâzık) bir hekim” olacağını söylemektedir. Konunun felsefeyle de bağlantısını kuran Sâbit b. Sinân şöyle demektedir:

“Filozof da benzer şekilde, ahlâkî özelliklerin kazanımı ve ahlâkın ıslah edilmesi, güzelleştirilmesi ve ahlâk eğitimi iyi bilmelidir ki hem kendi nefsinin hem de ahlâkını tedavi edip iyiye yönelttiği kişilerin nefsinin iyi ve erdemli kılabilsin.”¹⁷⁹

Ona göre tabipler ve filozoflar arasında bu açıdan benzerlik vardır. Tabipler bedenleri tedavi etmekle meşgulken filozoflar ahlâkın ıslahı ile meşguldür. Ayrıca Sâbit “tıbbü’l-enfûs” ifadesini kullanmakta ve bu işi tabiplerle beraber “felâsifetü’l-ahlâk” adını verdiği zümreye bırakmaktadır.¹⁸⁰

Ahlâk bağlamında benzer sözler, Fârâbî tarafından Platon ve Theophrastus’a nispet edilmektedir. **Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular** adlı risalesinde şunları söyler:

“Theophrastus’un takipçilerine göre önce ahlâk ilminden başlamak gerekmektedir. Çünkü kendi ahlâkını düzeltmeyen bir ilmi doğru olarak öğrenmesi mümkün değildir. Eflatun’un temiz olmayan, tertemiz olana yaklaşmasın” sözü ile Hipokrat’ın “İçi temiz olmayan bedenleri besledikçe, onların kötülüğünü artırırın” sözü, bu görüşün doğruluğuna tanıktır.”¹⁸¹

¹⁷⁶ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 15.

¹⁷⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 15.

¹⁷⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 16.

¹⁷⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 16, 17.

¹⁸⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 279,280.

¹⁸¹ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s.113.

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Tayyib (ö. 435/1044) de ahlâkın ilimlerde önceliği görüşünü Theophrastus'a nispet etmektedir.¹⁸² Sâbit b. Sinân “Ahlâkın iyileşmesi ilim öğrenmeye yardım eder.” diyerek ahlâk ve ilim öğrenme arasındaki bağlantıyı vurgulamaktadır.¹⁸³

Sâbit b. Sinân'ın felsefî ilimler taksimine ilişkin verdiği bilgiler ele alındı. Gerek ilim-amel ayrımı konusunda zikrettikleri gerekse nazarî ilimlerin taksiminde kullandığı yöntemle, Sâbit'in yaklaşımının geleneksel felsefî ilimler tasnifine dayandığını söylemek mümkündür. Ayrıca onun ilimler taksimi felsefenin nazarî kısmı ile sınırlıdır. Felsefenin pratik kısmı ile ilgili herhangi bir taksime yer verilmemesi dikkat çekicidir. Aristotelesçi pratik felsefenin üçlü taksimine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Tedbîrî'l-müdün ve tedbîrî'l-menzilden söz etmemekle birlikte bu kavramlara da yer vermemektedir. Eserin sonlarında toplumsal yaşama ilişkin bazı açıklamalara kısaca değinse de bunun tedbîrî'l-müdün şeklinde ifade edilen ilmin mesaili ile ilgisi yoktur. Bu nedenle ahlâk ilminin bu ilimler arasındaki konumu net biçimde ortaya konulamamaktadır. Bununla beraber ifade etmek gerekir ki mikrofilimde yer almayan o iki sayfa elimizde bulursa idi farklı görüşlerin açığa çıkması muhtemeldi. Onun yaptığı taksimden anladığımız, ahlâk ilmi ile en yakın ilişki kurduğu bilimin tıp olduğudur. Çünkü ona göre ahlâk ve beden sağlığı arasında önemli bir bağ kurmaktadır.

Tehzîbü'l-ahlâk'ta ilimler arasındaki hiyerarşiye dair bir bilgiye yer verilmemektedir. İlimlerin, mevzû, mebâdî, mesâil gibi kavramlarla ele alınmadığı net bir şekilde gözlenmektedir. Bahsi geçen ilimlerin araştırma sahalarına kısaca değinilmekte, bazılarının faydalarından bahsedilmektedir. Bu durumun başlıca sebeplerinden biri, konuyu uzatma endişesi olabilir. Nitekim Sâbit, ilimlerin alt dalları olduğunu ancak bunu ele alırsa konuyu uzatacağı endişesini okuyucusu ile sık sık paylaşmaktadır.

Onun felsefî ilimler taksimine eserinin birinci bölümünde yer vermesi dikkate şayandır. Zira kendisinden önce kaleme alınan ahlâk eserlerinde benzer bir yaklaşım bulunmamaktadır. Bu yönüyle Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk**'ı içerdiği meseleler ve bölüm başlıkları ile diğer ahlâk eserlerinden ayrılmakta ve özgün bir tavır ortaya koymaktadır.

Sâbit b. Sinân eserinin başka bir bölümünde Acem ilimleri ve Arap ilimleri şeklinde bir ayrım kullanmaktadır. Acem ilimleri kapsamında geometri ve aded ilmini; Arap ilimleri kapsamında ise fıkıh, nahiv ve aruz ilmini zikretmektedir.¹⁸⁴ Bu ayrım Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin (ö. 387/997) **Mefâtihü'l-ulûm** isimli eserini akla getirmektedir. Hârizmî, eserinde ilimleri Arabî ilimler ve Acem ilimleri olarak ikiye ayırmaktadır. Arabî ilimler

¹⁸² Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 143.

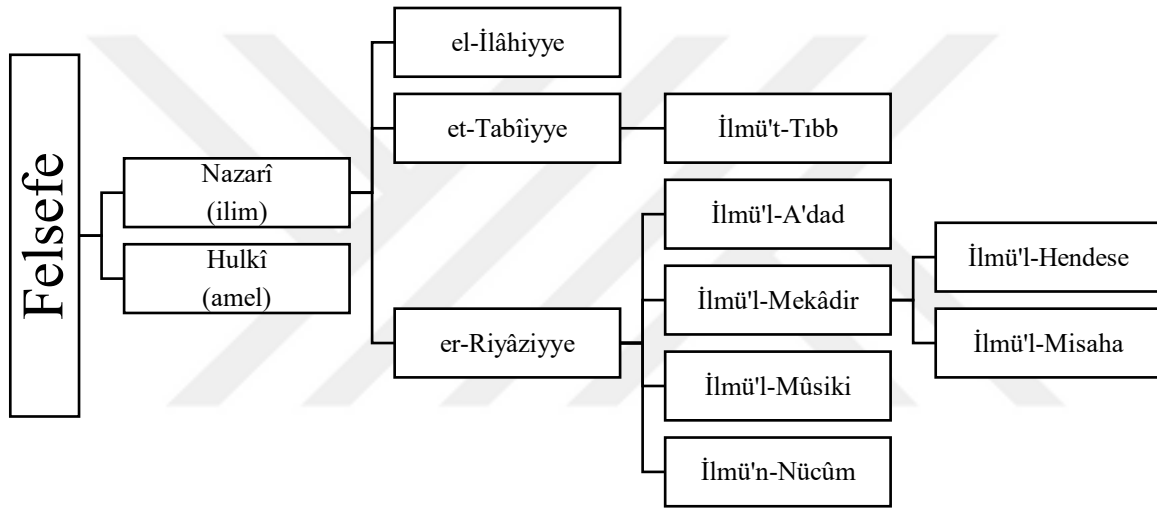
¹⁸³ Sâbit b. Sinân, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 12.

¹⁸⁴ Sâbit b. Sinân, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 105.

kapsamında fıkıh, kalam, nahiv, aruz, kitabet ve tarih ilimlerine; Acem ilimleri kapsamında da felsefi ilimlere yer vermektedir.¹⁸⁵

Tehzîbü'l-ahlâk'ta tam ve detaylı bir ilimler taksimine yer verildiğini söylemek gerçeği yansıtmaz. Eserde farklı bağlamlarda çeşitli ilimlerden de bahsedilmektedir. Buna örnek olarak, içerisinde kıyas ve hüccet bulunmadığı için fikrî güce fayda sağlamadığı belirtilen “ilmü'l-garîb” verilebilir. Eserinde zikrettiği bir diğer ilim firâset ilmidir. Bu ilim sayesinde bir kimsenin fizikî yapısına yani boyuna, rengine, çeşitli organlarının yapısına, el ve yüz hatlarına bakarak onun ahlâk ve karakterini teşhis etmek mümkündür.¹⁸⁶

Eksik bir taksim olsa da onun taksimini şu şekilde ifade etmek mümkündür:



Tablo 1: Sâbit b. Sinân'ın Felsefe Taksimi

Sâbit b. Sinân, ilimler arasında talimde öncelik sonralık gibi hususlara da değinmektedir. Sâbit b. Kurre'nin bu konu üzerine bir eseri olduğunu, onun eserinde ilimleri öğrenmede bir sıralama belirlediğini, bu sıralamanın dışına çıkıldığı taktirde öğrenilmesinin nâtık nefse zararlı olacağını söylemektedir.¹⁸⁷ Çünkü ilimlerle kavrayış (fehm) gücü eğitilmektedir. Öncelikle, kolay olanın öğrenilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre “kolaylık” ilkesinden hareketle, hafıza gücünün fıkır gücüne göre daha etkin kullanıldığı ilimlerin sıralamada önce gelmesi gerekmektedir. Nitekim kendisi dil ilimlerinin geometriden

¹⁸⁵ Harezmi, **İlimlerin Anahtarları: Mefâtihi'l-ulûm**, çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 25.

¹⁸⁶ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 78.

¹⁸⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 64. Bu eser Sâbit b. Kurre'ye nispet edilen **Kitâb fi merâtibi kıraati'l-ulûm** adlı eser olabilir. Bkz. İbn Ebû Usaybia, **a.g.e.**, s. 300.

ve diğer matematik ilimlerinden önce öğrenilmesi gerektiği kanaatindedir. Geometri de mantık ilminden önce öğrenilmelidir. Zira, geometri ile düşünce gücüne kuvvet kazandırılır, böylece zihin diğer ilimlere hazır hale gelmektedir. Kişi, gücünün yettiğinden fazlasını öğrenmeye çalışırsa zorlanır bu nedenle hem bedeni hem nefsi zarar görür. Sâbit, bu duruma örnek olarak gözün okumakta zorlanacağı kadar küçük ve karmaşık bir yazıya baktığında yorulması ve artık neredeyse görememeye başlamasını göstermektedir.¹⁸⁸

Sâbit b. Sinân'ın ilimler tasnifine dair görüşlerine yer verildi. Onun, nazarî felsefenin taksimi ile sınırlı ilimler tasnifinde, tıp-ahlâk ilişkisi ön plana çıkmaktadır. Filozof ve tabip örnekleri üzerinden meseleyi ele alan Sâbit'in, ahlâkın ıslahı ve beden sağlığının bütünlüğüne dair vurgusu bu bölümde kendini göstermektedir. Bu nedenle ahlâk-tıp ilişkisine yaklaşımı ayrı bir başlık altında irdelenmelidir.

2.2.3. Ahlâk-Tıp İlişkisi

İnsan beden ve nefsten oluşan bir bütün olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle insana dair pek çok araştırma beden ve nefis arasındaki ilişkiden bahsetmeyi gerekli kılmaktadır. Bu ilişki felsefede başta bilgi teorisi olmak üzere pek çok bağlamda ele alınmaktadır. Ahlâk felsefesi açısından bakıldığında beden ve nefis ilişkisi önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Platon'dan itibaren filozofların iddiası bedenin ve nefsin sağlıklı olma hallerinin birbirinden bağımsız olmadığı yönündedir. Platon, **Gorgias** diyalogunda kötülüğün ruhun bir hastalığı olduğunu söylemekte ve bu hastalığın tıbbı tekabül eden bir ilimle iyileştirileceğini ileri sürmektedir.¹⁸⁹

İslam düşüncesi literatüründe ahlâk ilmi için “et-tıbbü'r-rûhânî” ve “et-tıbbü'n-nefsânî” gibi adlandırmalar kullanılmaktadır. Bunun temel sebebi, ahlâk meselelerinin rûhânî tabâbet ile ele alınmasını önermesidir. Bu yaklaşımı benimseyenler arasında Kindî, Ebû Zeyd el-Belhî, Ebû Bekir er-Râzî zikredilebilir.¹⁹⁰ Tıbb-ı rûhânî kavramı yıllar içerisinde farklı türlerde eserlere ad olsa da bu anlayışta, ahlâk bir ruh sağlığı ilmi olarak değerlendirilmektedir. Kindî, üzüntüyü nefsânî bir hastalık olarak ele aldığı **Risâle fi'l-Hîle li def'i'l-ahzân** isimli eserinde, beden hastalığı ile nefsin hastalığı arasında yaptığı mukayesede “En büyük hastalık nefsin hastalığıdır.” diyerek erdemsizlikleri nefsin hastalıkları bağlamında ele almaktadır.¹⁹¹

¹⁸⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 66.

¹⁸⁹ Platon, **Gorgias**, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, 7.Basım, 478b-479a, s. 52-56.

¹⁹⁰ Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Meseleler**, s. 658.

¹⁹¹ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, s. 312.

Belhî'nin **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfüs** isimli eseri bu hususta en önemli örneklerdendir. Eserin adı dahi ahlâk ve tıp disiplinlerinin onun sisteminde bütünleşmiş olduğuna bir örnektir. Belhî, eserinin birinci bölümünü beden sağlığına ayırmaktadır. Bu bölümde anatomi, koruyucu hekimlik, bedeni hastalıkların sebepleri, teşhis ve tedavileri gibi konular ele alınmaktadır. Eserin ana iddiası ikinci bölüm ile daha da belirginleşmektedir. Onun temelde yaptığı şey, dört unsur teorisiyle coğrafi çevreyi açıklamak ve dört karışım teorisiyle fizyolojik yapıyı temellendirip, bu ikisinin insanın ahlâkî yapısına olan etkisini tasviri olarak açıklamaktır.¹⁹² Belhî, yeme, içme, cinsi münasebet gibi pek çok ihtiyacın ruh sağlığını etkilediği kanaatindeydi. Bu ihtiyaçları karşılarken aşırıya gitme yahut ihtiyacın yeteri kadar karşılanmaması gibi durumlar, bedene zararının yanı sıra ruha da zarar vermektedir. Belhî, ihtiyaçları karşılamada beden ve ruh sağlığını tehdit etmeyecek dereceyi ölçü olarak kabul etmektedir. Belhî'nin yaklaşımını “ahlâk-tıp” bağlamında özetlemek gerekirse, ateşli bir beden hastalığı nasıl tıbbî bir vakıa ise, ruha arız olan üzüntü, öfke, keder gibi rahatsızlıklar da tıbbî birer vakıadır. Belhî iki durum arasında kıyas yapmak suretiyle, Kindî gibi nefsânî hastalıkların bedeni hastalıklardan daha önemli olduğunu söylemektedir. Onun düşüncesine göre insan ömrü boyunca bedeni hastalıklara az sayıda yakalanırken nefsânî hastalıklara sıklıkla maruz kalmaktadır. Öfke, korku ve üzüntüye yol açan durumlara günlük hayatta sıklıkla maruz kalındığı için bunlardan korunmak zordur, tedaviye duyulan ihtiyaç da daha fazladır.¹⁹³

Ahlâk-tıp ilişkisine bir diğer örnek dönemin ünlü hekimlerinden Ebû Bekir er-Râzî'ye aittir. **Et-Tıbbü'r-rûhânî** adını verdiği eserini, bedeni tıbbı denk olarak yazdığını belirtir. Râzî, insanın beden ve nefsten oluştuğunu söylemekte ve bu iki yönü arasında bulunan bağlantıdan hareketle bedeni tıp ile rûhânî tıp arasında bir bağlantı kurmaktadır. Amacını nefsin ahlâkını iyileştirmek olarak ifade ettiği **et-Tıbbü'r-rûhânî**'de, beden ve ruh sağlığını birlikte değerlendirerek nefsânî hastalıkların bedene tesirinden söz etmektedir. Ayrıca nefsânî hastalıklardan kurtulmak için çeşitli tedavi yöntemlerine yer vermektedir.¹⁹⁴

Bu eserlerde beden ve nefis arasında kurulan benzerliğin bir mecaz veya teşbih olmadığını vurgulamak gerekir. Buradaki iddia daha ziyade nefslerin de gerçek manada sağlıklı veya hasta olabileceği ve nefisler için gerçek manada bir tür tıbbın var olduğu iddiasıdır.¹⁹⁵ Buna binaen, Kindî, Belhî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin eserleri Peter Adamson tarafından

¹⁹² İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 137.

¹⁹³ Belhî, **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfüs**, s. 236; 284.

¹⁹⁴ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü'r-rûhânî”, s. 29;86; Cahid Şenel, “İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbü'r-Rûhânî Geleneginden Söz Edilebilir mi?”, **İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler**, s. 201.

¹⁹⁵ Peter Adamson, “Ebu Bekir er-Râzî”, **İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserler**, çev. Mustafa Yalçınkaya, Ed. K.el-Rouayheb, S. Schmidtke, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 106.

“Galenosçu ahlâk” başlığı altında değerlendirilmektedir.¹⁹⁶ Câbirî ise, **Arap Ahlaki Aklı**’nda Yunan etkisiyle oluşan “tıbbî yönelim”den söz etmekte ve Ebû Bekir er-Râzî, Sâbit b. Sinân ve İbn Hazm’ı (ö. 456/1064) bu kategoride değerlendirmektedir. Onun iddiasına göre bu yönelim, ahlâksızlığı nefsin tedavi edilmesi gereken bir hastalığı olarak gören düşünürlerin benimsediği Galenci tıbbî yaklaşımdır. “Bilimsel tıbbî eğilim” şeklinde ifade ettiği bu yaklaşımla, Galen mirası geliştirilmiş ve bir yazım geleneği oluşturulmuştur.¹⁹⁷

Tehzîbü’l-ahlâk’ta ahlâk-tıp ilişkisinin üzerine bina edildiği zemin ahlâka olan tıbbî yaklaşımdır. Sâbit b. Sinân, tıp ilmini dört bölüme ayırarak ele almaktadır. Bunlar; [i]Anatomi, [ii]Sağlık ve hastalık durumları, [iii]Hastalıkların gizli belirtileri, [iv] Koruyucu hekimlik ve hastalıkların tedavisinde kullanılan yöntemler.

Ahlâk ilmini tıp için belirlenen bu çerçeveye üzerinden ele almaktadır. Daha doğrusu **Tehzîbü’l-ahlâk** bu çerçeve üzerine bina edilmiştir. Sâbit, tıp için verdiği şablonu ahlâk felsefesine uyarlamış ve bu kurguyu metin boyunca takip etmiştir. Sâbit’in yazım usulü bu konuda açıklayıcı rol oynamaktadır. Her bölümün ilk satırlarında bir önceki bölümde ele aldığı meseleyi ve bu başlık altında hangi meselelere yer vereceğini açıklamaktadır. Yedi bölümden oluşan eserin ikinci bölümünü ahlâkın kaynaklarına (usûlü’l-ahlâk) ayırmaktadır. Nefsin üç gücü ve bunların bedendeki konumlarına yer veren Sâbit, güçlerin birbirlerine oranlarından hareketle nefsin sağlıklı ya da hastalıklı olduğunu ifade etmektedir. Sâbit’in bu bölümde ele aldıkları, tıp ilmi için ifade ettiği dört bölümden “anatomi” ile ilgili olan birincisine denk gelmektedir. Kendisi de bunu üçüncü bölümün başlangıcında “Uzman hekime lazım olan dört şeyden birincisini bitirdik.” diyerek ahlâk ve tıp arasında kurduğu denkliği ifade etmektedir. Dördüncü bölümün başında “tıp için söylediğimiz dört şeyden ikincisi hakkında yeterli bilgiye yer verdik, sıradaki konu gizli kötü huylar hakkındaki istidlaldır” şeklinde açıklama yapmaktadır. Beşinci bölümün başında ise uzman hekime lazım olan dört şeyden dördüncüsünü ele alacağını belirtmektedir. Bahsi geçen dört şey özetle şunlardır: [i] İnsanın nelerden oluştuğu [ii] Nefsin sağlık ve hastalık durumları, [iii] Gizli huylar hakkındaki istidlal, [iv]Övülen huyların korunması ve yerilen huyların tedavisi.¹⁹⁸

“Gizli huylar hakkındaki istidlal” aslında tıp literatüründe tercih edilen bir kullanımdır. İbn Sînâ sağlığın ve hastalığın sebeplerinin bazen çok açık bir şekilde belirgin bazen de çeşitli

¹⁹⁶ Peter Adamson, “Ebû Bekir er-Râzî”, s.105-106.

¹⁹⁷ Câbirî, **Arap Ahlaki Aklı**, s. 367-398.

¹⁹⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 34,35,71,102,103.

sebeplerden belirlenemeyeceğini ifade eder. Hastalığın nedenleri gizli kaldığında, onu araz ve işaretlerinden istidlal ile çıkarmak gerekir.¹⁹⁹

Tıp İlmi	Ahlâk Felsefesi ²⁰⁰
i. Anatomi	i. Nefsin güçleri ve bedendeki konumları
ii. Sağlık ve hastalık durumları	ii. Nefs için sağlık ve hastalık durumlarının neler olduğuna dair bilgi
iii. Hastalıkların gizli belirtileri	iii. Gizli huylar hakkındaki istidlal
iv. Koruyucu hekimlik ve hastalıkların tedavisi	iv. Övülen huyların korunması ve yerilen huyların ıslahı

Tablo 2: Tehzîbü'l-ahlâk'ta Tıp ve Ahlâk Felsefesinin Konuları

Sâbit'in, tıbbî yaklaşımı sergilediği yerlerden biri fazîlet ve rezîletlerdir. **Tehzîbü'l-ahlâk**'ın üçüncü bölümünü bu hususa ayıran Sâbit'e göre bedenin [i] sağlık, [ii] hastalık ve [iii] bu ikisinin arasında kalan ne hastalık ne de sağlık olarak değerlendirilen üç hali vardır.²⁰¹ İbn Sînâ, insanın vücudunun üç hali olduğu yaklaşımını Galen'e nispetle ele almaktadır. Galen'e göre insan vücudunun yani sağlık, hastalık ve ikisi arasındaki hal olmak üzere üç hali vardır. Sağlık, insan vücudunun mizaç ve yapısının bütün fonksiyonlarını doğru ve iyi bir şekilde yerine getirdiği haldir. Hastalık, sağlık karşıtı olan vücut halidir. Üçüncü hal ne sağlık ne de hastalık halidir. Üçüncü hal ya yaşlılık, çocukluk ve nekahet hali gibi ne tam sağlık ne de belirli bir hastalığın var olduğu durumlarda gerçekleşir. Yahut önce sağlık ve hastalık mevcut olabilir. Ya da sağlık ve hastalığın birbirini izlemesi gibi durumlarda gerçekleşir.²⁰²

Sâbit b. Sinân'ın iddiası tıpkı bedende olduğu gibi nefis için de sağlık, hastalık ve ikisi arasındaki hal olmak üzere üç halin söz konusu olduğu üzerinedir. Bu durumda huylar üç grupta incelenmelidir: [i] Övülmeye değer olanlar, [ii] Yerilmeyi hak edenler, [iii] Bunlar arasında yer

¹⁹⁹ İbn Sînâ, **el-Kânûn fi't-tıbb**, nşr. Muhammed Emîn ez-Dannâvî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1999, c.1, s. 14; **el-Kânûn fi't-Tıbb**. çev. Esin Kâhya, Atatürk Kültür, Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2017, c.1, s. 7, 203.

²⁰⁰ Ahlâk felsefesi (felsefetü'l-ahlâk) ibaresi için Bkz. Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 71.

²⁰¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 35.

²⁰² İbn Sînâ, **el-Kânûn fi't-tıbb**, nşr. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, c.1, s. 128-129; **el-Kânûn fi't-Tıbb**. çev. Esin Kâhya, c.1, s. 104.

alanlar. Son gruptaki huylar, “hastalığın hastadaki durumuna göre” ele alınmalıdır. Onlar bazen övülmeye değer olarak görülmekte iken bazen de yerilmelidir. Yerilmeyi hak eden huyları nefsin hastalıkları olarak kabul etmekte ve onlar için tedavi yöntemleri önermektedir.²⁰³

Sâbit b. Sinân’ın ahlâka tıbbî yaklaşımı, kullandığı terminoloji ile öne çıkmaktadır. Bu minvalde örnek olarak “tıbbü’l-enfûs” ifadesini kullanışı, nefsteki hastalıkların tedavisi için “muâlece” ve “müdâvât” kelimelerini sıklıkla kullanması gösterilebilir.²⁰⁴ Ayrıca ahlâkını tedavi etme ve olgunlaştırma anlamında “يعالج أخلاقه وتهذيبها” şeklindeki kullanımına dikkat çekmek gerekir. Nefs anlayışını daima beden üzerinden temellendirmekte ve ikisi arasındaki benzer noktalara işaret etmektedir. Onun beden ve nefis arasında kurduğu ilişkinin veciz bir ifadesi şu sözlerinde mevcuttur:²⁰⁵

“Bedenin mizacındaki hastalığın sebebi sıcaklığın yükselmesi ise tedavisi onu soğutmak, rutubetinki ise kurutmaktır. Nefsteki hastalıklar için de tedavi böyledir. Eğer hastalık tek bir nefste tek bir güçte tek bir fiilde ve ahlâka meydana gelmiş basit (basit) bir hastalık ise tedavisi de aynı şekilde basit olur. Eğer hastalık bileşik (mürekkeb) yapıda ise tedavisi de bileşik olmalıdır. Zıddı ile tedavidir. Nefs türlerinin tedavisi tek bir meseleye ve hükme bağlıdır o da tıp ilminde olduğu gibi zıddı ile tedavidir.”

Sâbit, kan, sarı safra, kara safra ve balgamın, yani ahlat-ı erbaanın beden ve nefis üzerinde etkili olduğu kanaatindedir. Bedende bunlar haricinde de sıvılar olduğunu bunların değişim ve dönüşümlere tabi olduğunu belirtmektedir. Kara safra, kötü düşünce ve kötü zan beslemeyi ortaya çıkarttığı gibi bu tür davranışların tekrarlanmasına ve artmasına da neden olmaktadır. Yani bedenden kaynaklanan bir durum neticesinde nefis birtakım değişikliklere maruz kalmaktadır. Bazen de nefsânî hastalıklar nedeniyle beden etkilenmektedir. Matem tutup üzüntülere dalan bir kimsenin halini örnek göstererek aşırıya kaçmasından ötürü bedeninin zarar görmeye başlayacağını söylemektedir. Kişinin bazı alışkanlıklarından dolayı uykusuz kalması gibi bu tür aşırılıklar zamanla bedene zarar vermektedir. Bu bağlamda Galen’e atıf yaparak nefsin ahlâkının mizaca bağlı olduğu görüşünü ele almaktadır.²⁰⁶ Ebû Bekir er-Râzî’ye göre uyku, besin gibi bedenın ihtiyaçlarının yeteri kadar karşılanmaması sonucunda mizacı bozulan beden, kara safra ve melankoli hastalığına yakalanmaktadır.²⁰⁷

²⁰³ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 36.

²⁰⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 156-157.

²⁰⁵ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 134-135.

²⁰⁶ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 38.

²⁰⁷ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü’r-Rûhânî”, s. 101.

Sâbit hastalıkları, doğal halin dışına çıkan durumlar olarak ifade etmektedir.²⁰⁸ Ona göre nefis şu üç yönden hastalıklara maruz kalmaktadır: [i] Nefs türlerinin mesken tuttuğu organların hastalıklarından, [ii] Alışkanlıklar, yanlış inançlar gibi nefsin hallerinden, [iii] Her ikisinin bir arada olmasından.²⁰⁹ Buradan referansla Sâbit b. Sinân'ın beden-nefis arasındaki nasıl bir bağ kurduğunu izah etmek daha kolaydır. Her bir nefis türünün bir organı mesken tuttuğunu söyleyen Sâbit, nefsin hastalıklarının bedenden kaynaklanabileceğini söylerken bu organları kastetmektedir. Bu konu ilgili bölümlerde detaylı şekilde ele alınacaktır.

Sâbit, nâtık nefsin kuvvelerinin beyindeki konumlarına yer vermektedir. Beynin önde bulunan iki karıncığında tahayyül, ortada bulunan karıncıkta fikr ve temyiz, arka kısmında ise zikr ve hafıza güçleri bulunmaktadır. Güçlerin beyindeki konumlarına yer vermesi de dikkat çekicidir. Kusta b. Luka (ö. 300/912-13) beynin ön kısmına beş duyu ve tahayyül gücünü, orta kısmına fikr, temyiz, dirayet ve rüyet(?), arka kısmına ise hatırlama ve hareket güçlerini nispet etmektedir.²¹⁰ İbn Sînâ, **el-Kânûn**'da beynin ön karıncığına idrak (hayal) gücünü, orta karıncığına müfekkire gücünü, arka kısma ise hafıza ve müzekkire gücünü nispet etmektedir.²¹¹

Tehzîbü'l-ahlâk'ta nefsânî hastalıkların yanında onların tedavileri ele alınmaktadır. Sâbit b. Sinân'ın önerdiği başlıca tedavi yöntemi, zıtlıklarla tedavi etme yöntemidir. Aristoteles'in eğitim yöntemi olarak da ifade ettiği “zıtlıklarla tedavi” metodunu, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinlerinde görmek mümkündür.²¹² Sâbit'e göre eğer hastalık bedenden kaynaklı bir durum ise bedenin tedavisi yapılmalıdır. Eğer nefsten kaynaklanan bir hastalık söz konusu ise riyâzet ve zıttı ile tedavi yöntemlerini önermektedir. Eğer hastalık hem nefis hem de beden kaynaklı ise nefis ve beden beraber tedavi edilmelidir. Ona göre beden hastalığının tedavisinin bütünüyle tıp ilmiyle ilgilidir.²¹³ Beden tıbbında yer alan sağlığın korunması bahsini ahlâka uyarlayan Sâbit, “Faziletlerin Korunması ve Artırılması” başlığını verdiği beşinci bölümü hususen bu konuya ayırmaktadır. Faziletleri ahlâkın sağlıklı hali olarak ifade etmekte ve koruma yöntemlerinin ahlâkın en önemli konularından olduğunu söylemektedir.²¹⁴

²⁰⁸ Sâbit'in hastalık tanımı tıp literatürü ile uyum içindedir. Örnek olarak İbn Sînâ, hastalığı “insan vücudunun anormal durumudur.” şeklinde tarif etmektedir. **el-Kânûn fi't-Tıbb**, çev. Esin Kâhya, Atatürk Kültür, Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1995, c.1, s. 127.

²⁰⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 39.

²¹⁰ Kusta b. Luka, “Ruh ve Nefis Arasındaki Fark Hakkında”, çev. İbrahim Halil Üçer, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009/1, S. 36, s. 199.

²¹¹ İbn Sînâ, **el-Kânûn fi't-tıbb**, nşr. Muhammed Emîn ez-Dannâvî, c.1, s. 100-101; **el-Kânûn fi't-Tıbb**, çev. Esin Kâhya, c.1, s. 123-124.

²¹² Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, 2014, 1109b2-7, s.42-43; Fârâbî, **et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'ade**, nşr. Sahban Halifat, el-Câmiatü'l-ürdüniyye, 1987, s. 207-208; Fatih Toktaş, “İbn Sînâ'nın “Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, s. 51.

²¹³ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 135.

²¹⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 102.

2.3. Ahlâkın Zemini Olarak Nefs

2.3.1. Nefs-Beden İlişkisi ve Mizaç Teorisi

Sâbit b. Sinân'ın nefis ve beden ilişkisine yaklaşımı, ahlâk-tıp ilişkisi bağlamında kısaca ele alındı. Bu başlıkta ise teorik ahlâk meselelerinden; ahlâkın zemini olması bakımından nefis, nefis-beden ilişkisi ve mizaç teorisi tahlil edilecektir.

Nefs kavramı ve teorisi, epistemoloji, kozmoloji ve metafizikteki birçok meselenin açıklanmasında önemli bir işleve sahiptir. Çok kapsamlı bir terim olan nefsin, mahiyeti ve tanımına ilişkin öne sürülen görüşler, ahlâk felsefesinin terminolojisi ve problemlerinin belirlenmesinde etkili olmuştur. İslâm filozoflarının tevarüs ettiği ahlâk felsefesinin, nefis ve onun kuvveleri etrafında şekillendiği dikkate alındığında, nefsin tanımı ve mahiyeti, nefisle beden arasındaki ilişkinin ifade edilmesi önem kazanmaktadır.

Felsefe tarihinde nefse, insanda ortaya çıkan iyi veya kötü söz ve fiillerin kaynağı olarak işaret edilmektedir.²¹⁵ Filozofların ahlâk tanımlarında, ahlâkın nefsin bir hali olduğu yahut nefse yerleşmiş bir meleke olduğu fikri yaygındır.²¹⁶ Platon, **Devlet** adlı eserinde davranışlarımızın kaynağını sorgularken nefsin iki yanı olduğunu belirtir. Bunlardan biri akıl adı verilen nefsin düşünen tarafıdır. Diğeri ise yemek, acıkmak, zevk almak gibi bu türden şeyleri isteyen arzulayan taraftır. Bu iki yanı birbirinden ayırdıktan sonra kızgınlıkla ilgili bir yanımız daha olduğunu söylemekte ve böylece insanların akleden, arzulayan ve öfke duyan üç yanı olduğunu belirtmektedir.²¹⁷ Ortaya konan üçlü nefis taksimi, İslam düşüncesinde de hâkimdir. Kindî **fi'n-Nefs** isimli risalesinde, Platon'un üçlü nefis teorisini kullanmakta ve nefsin güçlerini akıl, öfke ve arzu olarak ifade etmektedir. Ona göre öfke ve arzu gücü insanı kötülöklere sevk ederken akıl gücü onları dizginlemektedir.²¹⁸ Ebû Bekir er-Râzî, Platon'a atıfla insanda insânî, hayvânî ve bitkisel olmak üzere üç nefsin bulunduğunu söylemektedir.²¹⁹ Yahyâ b. Adî **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta nefsin üç gücüne yer vermektedir.²²⁰

Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta Platon'un üçlü nefis anlayışını benimsemekle beraber nefsin sayısı ve adlandırmalarına ilişkin ortaya konan görüşlerdeki farklılıklara yer vermektedir. Öne sürülen görüşler;

²¹⁵ Hasan Hüseyin Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", s. 663.

²¹⁶ Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 123-126.

²¹⁷ Platon, **Devlet**, çev. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cincoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, 439e, 442a, s. 140,143.

²¹⁸ Kindî, "Nefs Üzerine", **Kindî: Felsefî Risaleler**, s. 244-245.

²¹⁹ Râzî'nin hem Platon'a atıf yapması hem de Aristoteles'in isim tercihlerini kullanması dikkat çekicidir. Ebû Bekir er-Râzî, **et-Tıbbü'r-Rûhânî**, s. 98.

²²⁰ Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 14,15.

[i] Nefs bir tanedir; nâtık, gazabî ve şehvânî olmak üzere üç kuvvesi vardır.

[ii] Nâtık, gazabî ve şehvânî olmak üzere üç farklı nefis bulunur.

Sâbit bu iki görüşün, farklı tercihlerde bulunmalarına rağmen atfettikleri özellikler bakımından ayırmadıklarına dikkat çeker. Bununla beraber nefslerin adlandırılmasındaki farklılıklara yer verir. Bazılarının şehvânî, gazabî yerine nebâtî, behîmî gibi adlandırmaları tercih ettiklerine değinir. Ayrıca, şehvânî ve gazabî nefsin tüm hayvanlarda bulunması nedeniyle “behîmî nefis” şeklinde adlandırıldığını ifade eder.²²¹ Nefsin güçleri bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir, bu kısımda nefis beden ilişkisine ve mizaç teorisine yer verilecektir.

Tehzîbü'l-ahlâk'ta nefsin mahiyeti ve tanımına ilişkin bir açıklama bulunmamaktadır. Bununla beraber nefse dair görüşleri ifade etmede bedene kıyasla anlatma yolundan yararlanılmaktadır. Nefsi bedene benzeterek yahut onunla mukayese ederek anlatma, Antik felsefede ve İslam düşüncesi kaynaklarında çokça rastlanılan yaklaşımlardan biridir. Söz konusu ahlâk felsefesi olduğunda; ahlâk beden sağlığına, ahlâksızlık ise bedensel hastalığına benzetilerek ele alınmaktadır.²²² Bu yaklaşım, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ın temelini oluşturur. Bir başka deyişle Sâbit b. Sinân'ın ahlâk yaklaşımının ilk adımını beden-nefis ilişkilendirilmesi oluşturmaktadır. “Tıp-ahlâk ilişkisi” başlığı altında ifade edildiği üzere Sâbit, nefse dair durumları bedenle ilişkilendirerek izah etmekte ve nefsteki bazı durumların bedene olumlu-olumsuz etkileri olabileceğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak, nefsânî hastalıkların sebepleri arasında bedeni zikretmesi verilebilir. Ona göre kişi nasıl bedeni sağlıklı iken bunu muhafaza etmeye, hasta olduğunda tedavisi için çabalıyorsa nefis için de aynı durum söz konusu olmalıdır. Kişi, eğer güzel ahlâklı ise erdemlerini korumaya çalışmalı, erdemsizliklerini tedavi etmeye uğraşmalıdır.²²³ Ayrıca Sâbit b. Sinân, ahlâkî hastalıkların tedavisinde doktorların beden hastalıklarına yaklaşımından destek alır. Doktorların önce teşhis edip ardından tedaviye yönelmesi gibi nefsânî hastalıklarda da süreç aynı şekilde ilerlemelidir. Sâbit, **Tehzîb**'in bir bölümünü ahlâkın gizli ve kapalı yönlerinin nasıl açığa çıkarılacağına yani “teşhis”ine ayırmıştır.²²⁴

Sâbit'e göre, sadece nefsin beden üzerindeki tesirinden söz etmek doğru değildir, aynı zamanda bedenin de nefse tesiri söz konusudur. Bu durumu izahta mizaç teorisinden yararlanılmaktadır. Bu teori, bedendeki dört salgının insanda sıcak, soğuk, nemli ve kuru

²²¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 21.

²²² Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 147-148.

²²³ Benzer yaklaşım Fârâbî'de de bulunmaktadır. Bkz. Fârâbî, **et-Tenbîh**, s. 172.

²²⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 71.

mizaçların oluşmasına neden olduğu fikri üzerine kuruludur. Bu nedenle nefis-beden ilişkisi bağlamında değinilmesi gereken meselelerden biri de mizaç teorisidir.

Asıl itibarıyla tıbbın bir meselesi olan mizaç, ahlâk ve psikolojinin kesiştiği meselelerden biri olarak değerlendirilmektedir. Zira, insan bedeninin temel karışanlarının neler olduğu ve bunların birbirlerine oranı ve dengesi, insanın huyları ile ilişkili olarak ele alınmıştır.²²⁵ Platon, bedenin sağlığının mizaca bağlı olduğunu kabul etmiş; ancak ahlâk bağlamında bir etkiden söz etmemiştir. İlk olarak Aristoteles karaktere etkisinden söz etse de ayrıntılı biçimde mizacın ahlâka etkisini tartışan Galen olmuştur.²²⁶ Ona göre insanın mizacını, bedeninde bulunan balgam, kara safra, sarı safra ve kan belirlemektedir. Bu dört sıvıdan vücutta ağırlıklı olan kişinin mizacında etkili olmaktadır. Bedenin mizacı, doğuştan bazı özellikleri beraberinde getirmektedir.²²⁷ Ne var ki mizaç kişiye ahlâklı olma yolunda avantaj sağlayabildiği gibi aksi yönde de etkili olabilmektedir. Örnek olarak, kan oranı fazla olan bir bedende hararet fazlalığı söz konusudur ve bu durum öfkeye meyyal olmasına neden olmaktadır. Bu durumda kişinin erdemli olmak için mizacına “rağmen” çaba sarfetmesi gerekmektedir. Bu durumda tabiatı gereği cesur olan bir çocuk cesaret erdemini daha kolay öğrenirken tabiatı gereği korkak olan bu erdemi daha zor öğrenecektir.²²⁸

Sâbit b. Sinân mizaçla ilgili görüşleri Galen’le uyum içindedir. Ona göre kan, sarı safra, kara safra ve balgam adı verilen dört sıvı, insan bedeninde bir karışım oluşturmakta ve kişinin mizacı, bedendeki bu salgıların karışımının oranına göre belirlenmektedir. Mizacın sıcaklık (harâret), soğukluk (burûdet), kuruluk (yubûset) ve yaşlık (rutûbet) olmak üzere dört niteliği vardır. Dört nitelikten biri insanda baskın gelir ve beraberinde bazı yatkınlıkları getirir. Bu niteliklere bağlı olarak kişi üzerinde etkili mizaçlar açığa çıkmaktadır.²²⁹

Sâbit b. Sinân, dokuz mizaç bulunduğunu ifade etmektedir. Bunlardan mutedil olan, organların ve güçlerinin sağlıklı olduğu, düşünme yetisinin sağlam olduğu mizaçtır. Mutedil olmayan mizaçlar ise sekiz tanedir. Bunlardan dördü mürekkep dördü basit mizaçtır.²³⁰ Galen de aynı şekilde mizacı mutedil ve mutedil olmayan şeklinde incelemektedir. Mutedil mizacı ise müfred ve mürekkep olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²³¹

²²⁵ Ömer Türker, “Takdim”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, s. Xi.

²²⁶ Emre Çeliker, “Galen’de Ahlâkın Değişmesinin İmkânı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 11, S.2, 2021, s. 865.

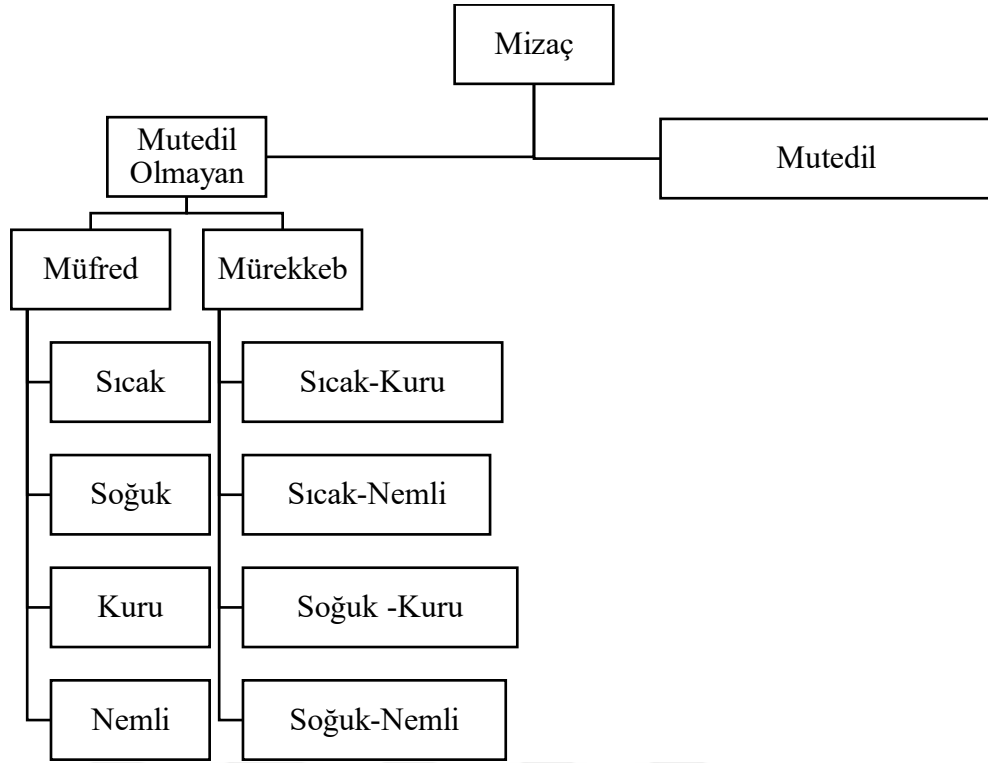
²²⁷ Galen, “Fî enne kuvâ’n-nefs tevâbi’ li-mizâci’l-beden”, s. 9.

²²⁸ Galen, “Muhtasar min Kitabi’l-ahlâk”, s. 197.

²²⁹ Sâbit b. Sinân, *Tehzîbü’l-ahlâk*, vr.46-49; 262.

²³⁰ Sâbit b. Sinân, *Tehzîbü’l-ahlâk*, vr.62.

²³¹ Galen, “Kitâbü’l-Mizac”, *Cevâmiu’l-İskenderaniyyin*, Ed. Fuat Sezgin, Goethe University, 2004, c. III. s. 385-386.



Tablo 3: Sâbit b. Sinân’ın Mizaç Taksimi

Galen’in mizaçla ilgili “nefsin güçleri beden mizacına bağlıdır” görüşünü öne sürmektedir. Sâbit’in de benimsediği nefsin güçlerinin bedenî yapıya bağlı olduğu şeklindeki görüş filozofları oldukça etkilemiş, insanın bedenî yapısı, terkihi ve mizacının huylar üzerinde etkili olduğu kabul edilmiştir.²³² Galen’in bu yaklaşımını, “insanın ahlâkî gelişimiyle filozoflardan ziyade hekimler ilgilenmelidir” şeklinde yorumlayan düşünürler de bulunmaktadır.²³³

Sâbit hem organların hem de organlardaki güçlerin mizacına dair bilgi vermektedir. Organların ve nefsin güçlerinin sadır olduğu organların mizacıyla tıp ilminin ilgilendiğini açıkça belirtmektedir.²³⁴ Örnek olarak, kalbin mizacının soğukluk ve kuruluğa yatkın olması durumunda gazabî nefsin nâtık nefse itaat etmekte zorlanacağına dikkat çeker.²³⁵ Beynin fikri kısmının mizacının sıcaklığa az da olsa meylenmesi durumunda fetânet, zekâ ve benzeri fiillerde artış görülmektedir. Soğukluğa az da olsa meyli durumunda ise tam tersi durumlar açığa çıkmaktadır. Sıcaklık ve soğukluğa meylinde aşırıya kaçarsa bu fiillerin her biri zarar görür,

²³² Sâbit b. Sinân, *Tehzîbü’l-ahlâk*, vr. 38.

²³³ Bu yaklaşımı incelemek için Bkz.: Aileen Das, *Galenos ve Platon’un Timaios’unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, çev. Mervenur Yaman, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2022.

²³⁴ Sâbit b. Sinân, *Tehzîbü’l-ahlâk*, vr. 104.

²³⁵ Sâbit b. Sinân, *Tehzîbü’l-ahlâk*, vr. 85.

böylece hem bedene hem de nefse tesiri olan hastalıklar ortaya çıkar.²³⁶ Beynin orta kısmındaki iki karıncığın mizacı nefste değişikliğe neden olmaktadır. Görülen, işitilen şeyler kişinin nefesine tesir etmektedir. Beyinde fikr ve temyiz kuvvelerinin geliştiği yerin mizacı mutedil ise doğru görüş ve inançlar (savâbü'l-arâ ve'l-itikadât) doğmaktadır. Beynin mizacı sıcaklık ve nemliliğe meylettiğinde hitabet erdemi ortaya çıkmaktadır.²³⁷

Tehzîbü'l-ahlâk'ta mizacın etkisini gösterebilmek adına mide örneğinden yararlanılır. Midenin mizacı az bir miktar dahi mutedillikten sıcaklığa kayması durumunda hazmı güç kazanır, şehvet gücü azalır. Az miktarda soğukluğa kayması halinde ise şehvet gücü yükselir, hazım gücü azalır.²³⁸ Sâbit'in bu konudaki yaklaşımı dönemin tıp anlayışı ile uyumludur. Örnek olarak Ebû Bekir er-Râzî'nin **et-Tıbbü'l-Mansûrî** isimli eserinde nispeten daha detaylı biçimde midenin mizacı ele alınmaktadır. Ona göre sıcaklık baskın olduğunda hazım arzudan daha fazladır ve susuzluk daha sık hissedilir. Kişi sinirli olur. Soğukluk baskın ise arzu, hazımdan daha yüksektir. Yaş ise susuzluk azalırken kuruluk baskın olduğunda susuzluk artmaktadır.²³⁹

Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta mizaçta etkili olan muhtelif faktörlerden söz eder. Bunlardan ilki kişinin yaşıdır. Tıp kitaplarında olduğu gibi, yaşı mizaçta etkili olduğunu kabul eder. O insan ömrünü, çocukluk (sıbyan), gençlik (hadâse), orta yaşlılık (keful) yaşlılık (münteha) olarak taksim eder ve bu yaşlardaki farklılıklara değinir.²⁴⁰ Çocukların (sıbyan) beyinlerinin mizacının daha nemli olduğunu, bu nedenle daha kolay ezber yapabildiklerine dikkat çeker. Yaşlıların (meşayih) karınlarının mizacının daha nemli olduğunu söyler.²⁴¹ Mizaçta farklılığa neden olan şeylerden bir diğeri cinsiyettir. Sâbit, kadınların mizacının soğukluk ve yaşlılığa meyilli olduğunu ifade eder. Erkeklerinse kuruluk ve sıcaklığa maildir.²⁴² Bedeni etkileyen şeyler de bu minvalde mizacı etkileyenler arasında zikredilebilir. Havanın durumu bunlardan biridir. Bedeni saran hava (el-hevaü'l-muhît) bedeni etkiler; onun hastalıklı ya da sağlıklı olmasına neden olur.²⁴³

Mizaç bahsi nefsin hastalıklarının tedavisi açısından da önemlidir. Zira Sâbit, hastalığın bedenden kaynaklanması durumunda ilgili organın ya da bedenin tamamının sıcaklık ya da soğukluk ya da kuruluk ya da yaşlıktan hangisi yüksek ise onu düşürmek yahut düşük ise

²³⁶ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 63.

²³⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 51, 188.

²³⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 62-63.

²³⁹ Ebû Bekir er-Râzî, **el-Mansur fi't-Tıb**, Müessesetü'r-Risâle Nâşirun, Beyrut, 2019, s. 123

²⁴⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 118.

²⁴¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 117.

²⁴² Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 235.

²⁴³ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 16; 125.

yükseltmek gerektiğini ifade eder.²⁴⁴ Örnek olarak cesaret (şecaat), sıcaklık ve kuruluştan korkaklık (cübn) ise soğukluk ve yaşlıktan ortaya çıkar. Bu durumda bedeni kişiye göre yönetmek gerekir.

2.3.2. Nefsin Güçleri

İslam ahlâk filozoflarının ahlâk ve nefis ilişkisine dair görüşlerine bir önceki başlıkta giriş yapıldı. Beden ve nefis ilişkisinin izahının tamamlanması adına nefsin güçleri ve bu güçlerin bağlı olduğu organlar bu bölümde ele alınmaktadır. İslam ahlâk filozofları, nefsin güçlerini açıklarken Platon ve Aristoteles'in görüşlerinden yararlanmışlardır. Platon, nefsin akleden, arzulayan ve öfkelenen üç yönü bulunduğunu iddia etmektedir.²⁴⁵ Aristoteles ise nefsin güçlerini beslenme(el-ğâziye), duyum(el-hâsse), düşünme(el-müfekkiye) ve hareket(el-müharrike) olarak ifade etmekte²⁴⁶ ve Platon'a nazaran daha kapsamlı biçimde ele almaktadır. İslam düşüncesinde genel kanı, nefsin akıl, öfke ve arzu olmak üzere üç gücü bulunduğu yönündedir. Sâbit b. Sinân, Platoncu yaklaşımı benimseyerek nefsin akıl gücü, öfke gücü ve arzu gücü olmak üzere üç gücü olduğunu belirtmektedir.

- i. Akıl gücü; düşünme (fıkr), anlama (fehm), hatırlama (hıfz), tahayyül (tahayyül) gibi aklın durumlarının menşeidir. Bunların hepsi sadece dimağdan yani beyinden çıkmaktadır. Sâbit b. Sinân, dimağda ortaya çıkana akıl veya nâtik nefis demektir.²⁴⁷
- ii. Öfke gücü; yeri kalptir. Öfke, üstün gelme arzusu, liderlik arzusu, intikam sevdası gibi duyguların sadır olduğu bu güç “gazabî nefis” ve “hayvânî güç” olarak adlandırılmaktadır.²⁴⁸
- iii. Arzu gücü; yeri karaciğerdir. Beslenme ve neslin devamı için yaratılan bu güç “nebâtî nefis” olarak da adlandırılmaktadır.²⁴⁹

Nefsin farklı fiillere sebep olması, nefsin güçlerindeki farklılaşmayla açıklanmaktadır. Dolayısıyla nefsin zatça bir olmasına rağmen pek çok fiili nasıl gerçekleştirdiği sorusu, güçlerdeki farklılaşmayla yanıtlanmaktadır. Sâbit nefsin güçlerini ve mesken tuttıkları organları Galen'e referansla vermektedir. Galen, fıkrî nefsin yerini dimağ, gazabî kısmın yerini kalp, şehvânî gücün yerini ise karaciğer olarak ifade etmektedir.²⁵⁰ Sâbit, Galen'in nefsin

²⁴⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 135.

²⁴⁵ Platon, **Devlet**, 439d4-439e2, s. 140-141.

²⁴⁶ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, 414a27-414b1, s. 99-101; **Fi'n-nefs**, çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1980, s. 35.

²⁴⁷ Sâbit b. Sinân, **a.g.e.**, vr. 21.

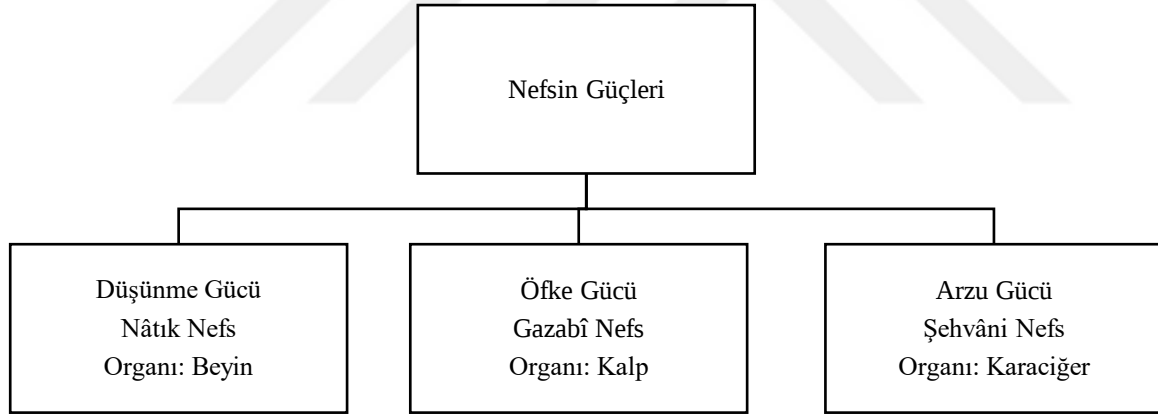
²⁴⁸ Sâbit b. Sinân, **a.g.e.**, vr. 23.

²⁴⁹ Sâbit b. Sinân, **a.g.e.**, vr. 26.

²⁵⁰ Galen, “Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden”, s. 183.

mesken tuttuğu organları burhan kullanarak belirlediğini vurgulamaktadır.²⁵¹ Galen **Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden**'de beyni nâtık nefsin, kalbi de gazabî nefsin yeri olduğunu iddia eden Platoncu görüşün doğruluğunu ampirik araştırmalarla ispat etmeye çalışır. Galen'e göre beyin ve kalp için uygulanan deneyler, her iki organ için kesin olduğu kadar, karaciğer açısından kesin sonuç vermemektedir.²⁵² Bu nedenle Sâbit'in, Galen'in organların yerini burhanla belirlediğini ifade etmesi önemlidir.

Ebû Bekir er-Râzî **et-Tıbbü'r-rûhânî**'sinde gazabî nefsi kalbin mizacının tamamı olarak, şehvânî nefsi ise karaciğerin mizacının tamamı olarak ifade etmektedir. Dimağ ise nâtık nefsin kullanımındadır.²⁵³ Belhî, **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfus**'de beyin, kalp ve karaciğerin ilişkisini şöyle anlatır: “Şu üç organ bedenın yöneticisi kılınmıştır: Duyunun kaynağı olan beyin, hayatın kaynağı olan kalp ve besinin kaynağı olan karaciğer.”²⁵⁴ Fârâbî nefsin güçlerini Aristotelesçi yaklaşımla ele almakta ve gâziye, hâsse, mütehayyile, nâtika ve nüzûiyye olarak sıralamaktadır.²⁵⁵ Kindî ve Yahyâ b. Adî, üçlü nefis teorisini benimsemekle beraber nefsin bedendeki konumlarına dair bir anlatıya yer vermemektedir. Daha sonra İbn Miskeveyh de nefsleri aynı şekilde üç mesken ile ifade etmiştir.²⁵⁶



Tablo 4: Sâbit b. Sinân'ın Nefsin Güçleri Taksimi

Sâbit b. Sinân nefsin güçlerinin birbiri ile ilişkisini ifade etmede çeşitli benzetmelerden yararlanmaktadır. Bu benzetmelerden ilkinde hükümdar, ordu ve halk unsurları kullanmaktadır.

²⁵¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 22.

²⁵² Harun Kuşlu, Metin Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, s. 14-15.

²⁵³ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü'r-Rûhânî”, s. 128.

²⁵⁴ Ebû Zeyd el-Belhî, **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfus**, s. 28-29.

²⁵⁵ Fârâbî, **Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, nşr. Albert Nasri Nader, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1985, s.87; **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1980. s.72.

²⁵⁶ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 18-19.

Nâtık nefis diğer nefslerin lideri/yöneticisi (er-reîs) konumundadır. Bir ülkede onu yöneten melik, şehirde her şeye gücü yeten sultan, evde evin efendisi (rabbetü'l-menzil) ne ise nefsler arasında nâtık nefsin konumu odur. Gazabî nefsin konumu ise ülkedeki ordu ve askerin durumu gibidir. Görevi, nâtık nefsin emirlerini uygulamak ve onun hizmetini görmek, iyi şeyler yapmakta yüce gaye sahibi olmak, şehvânî nefse gem vurmak, rezîletlerden, noksanlıklardan, kusurlardan uzak durmak, hoş olmayan şeylere sabretmek, övülen şeyleri kazanmaktır. Şehvânî nefsin konumu ise hizmet edenlerin, tüccarların ve buna benzer işle meşgul olan kimselerin durumu gibidir. Şehvânî nefis gazabî nefse göre daha aşağı konumdadır.²⁵⁷

Nefsin üç gücü bağlamında Sâbit b. Sinân'ın yaklaşımında, nâtık nefsin gazabî nefis ile ilişkisi şehvânî nefisle olduğu gibi değildir. Zira, gazabî nefsin şehvânî nefse karşı nâtık nefse yardım etmek gibi bir görevi vardır.²⁵⁸ Platon'dan itibaren öfke gücünün akla tamamen karşıt olmadığını hatta onun bir anlamda yardımcısı olduğu fikrini savunanlar vardır. Platon, kızgınlığın daha çok akıldan yana olduğunu söylemektedir.²⁵⁹ Aristoteles, öfke konusunda kendine egemen olamayan kimsenin kısmen de olsa akli dinleyeceğinden söz eder. Fakat söz konusu arzu olunca kendine egemen olamayan kimse, sadece arzuyu dinler.²⁶⁰ Bahsi geçen yaklaşım Galen'de de yer almaktadır. Galen, nâtık nefsin diğer iki kuvveyi kontrol altına almasının zorluğunu ifade ettikten sonra gazabî ve şehvânî nefsten birinin nâtık nefse yardım etmesi gerektiğini zikretmektedir. Ona göre olması gereken öfke gücünün nâtık nefse yardımıdır.²⁶¹ Gazabî nefsin nâtık nefse yardımı fikri, Galen'in Arapçaya tercüme edilmiş **Timaios Özeti**'nde organların yerleşimi bağlamında da ele alınmaktadır. Ona göre kalp kafaya boyun ile bağlanarak yakın durduğundan gazabî nefis itaat etmeye şehvânî nefsten daha müsait bir yapıdadır.²⁶² Bu yaklaşıma Sâbit b. Sinân yer vermemektedir. Themistius **Fi's-siyâse**'de öfke gücünün ayırtetme gücüne (temyiz) yardım etmek için yaratıldığını ifade eder. Öfke gücünün yardımı, arzuya gem vurma ve onun gücünü kırmak (kahr) konusundadır.²⁶³ İslam ahlâk düşüncesine dair eserlerde de benzer bir yaklaşım vardır. Ebû Bekir er-Râzî **et-Tıbbü'r-rûhânî**'de, nâtık nefsi şehvânî nefsi bastırmak (kam') için gazabî nefsi yardımcı olarak kullandığını söyler.²⁶⁴ Ona göre öfke, arzuya boyun eğmekten utanma tarafından tahrik edildiği

²⁵⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 22-25.

²⁵⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 23.

²⁵⁹ Platon, **Devlet**, 440a-442a, s.141-143.

²⁶⁰ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1148a20-1150a5, s. 140,142.

²⁶¹ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk", s. 200-201.

²⁶² Galen, "Cevami' Kitâb-ı Timâvus fi'l-ilmî't-tabîi", **Plato Arabus**, nşr. Richard Walzer-Paul Kraus, Galeni Compendium Timaei Plotinus, Aedibus Institu Warburgiani, London, 1951, s. 23-24.

²⁶³ Themistius, "Risâlat Dâmistiyûs fi's-siyâsa", **Mecmu' erbaa resâil**, nşr. Louis Şeyho, Matbaatü'l-abâi'l-el-Yesû'în, Beyrut,1920-1923, s. 6.

²⁶⁴ Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbü'r-Rûhânî", s. 98-99.

sürece yararlıdır. Öfke gücünü ehlileştirmek ve aklın askeri kılmak esastır. Arzularımızı kısıtlandığında ya da arzu karşısındaki zayıflık anında öfke yararlı bir şey olarak kullanıldığı takdirde nâtik nefse faydasından söz edilebilir.²⁶⁵

Tehzîbü'l-ahlâk'ta gazabî nefsin nâtik nefse yardımcı olması fikrini destekleyen bir görüş daha bulunmaktadır. Sâbit, nâtik nefsin zayıflığı durumunda gazabî nefsin kuvvetli olmasının şehvânî nefsin kuvvetli olmasından daha iyi olduğu fikrini öne sürer.²⁶⁶ Bu Aristoteles'in öfkedeki aşırılığın arzudaki aşırılıktan daha az utanç verici olduğunu söylemesine benzemektedir.²⁶⁷ Şehvânî nefis baskın olduğunda nâtik nefis, onu eğitime (te'dib) konusunda öfkeye nazaran daha çok zorlanmaktadır. Bazılarının bu durumu at ve süvari benzetmesinden yararlanarak izah ettiğini belirtir.

At-süvari örneği şu şekildedir: Yöneten süvari yönetilen ise attır. Gazabî nefsi güçlü nâtik nefsi zayıf kimsenin hali; büyük ve kuvvetli bir atın çocuk ya da zayıf bir yaşlıya süvarilik etmesi için verilmesi gibidir. Bu durumda süvari ne kadar çaba sarf etse de atı istediği gibi yönlendiremez. Durdurmak yahut harekete geçirmek istese başarılı olamaz. Sâbit b. Sinân aynı örneği şehvânî nefsi güçlü olan nâtik nefsi güçsüz olan bir kimse için de kullanmaktadır.²⁶⁸ Galen **Kitâbü'l-Ahlâk**'ta gazabî nefsin nâtik nefis ile kıyasını avcı-avcı köpeği ve -Sâbit b. Sinân'daki örneğe benzer biçimde- at ve süvari örneği ile açıklamaktadır. Galen gazabî nefsin aklî nefse kıyasını atın süvari ile kıyasına benzetmektedir. At, gayesinde süvariye yardımcı olur, bazen ihtiyaç duyulmayan zamanlarda gerekmediği ölçüde hareket eder. At binicisine başkaldırır, her ikisi de bir çukura düşüp helak olur. Atın hareketlerinin zamanını belirlemek ve ölçü koymak binicinin işidir. Atın binicisinin iradesine boyun eğmesini ikisinin erdemi olarak değerlendirmektedir.²⁶⁹ Antik felsefeden itibaren nefsin kuvveleri arasındaki ilişkinin izahında çeşitli benzetmelerden yararlanılmaktadır. Platon **Phaidros** diyalogunda nefsi iki atlı bir arabaya benzeterek ele almaktadır. Arabacının iki atın dizginini elinde tuttuğunu, atlardan birinin güzel ve soylu olduğunu diğersinin ise çirkin ve kötü bir soydan geldiğini söylemektedir. Verdiği bu örnekle dizginleri elde tutmanın ne kadar zor olduğunu izah etmeyi amaçlamaktadır.²⁷⁰ **Devlet**'te öfke gücünün köpeğe benzetildiğini zikretmektedir.²⁷¹ Kindî **fi'n-Nefs**'te Platon'un güçleri açıklamada hayvan benzetmelerinden yararlandığını söylemektedir.

²⁶⁵ Peter Adamson, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 117.

²⁶⁶ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 25, 29.

²⁶⁷ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1149b25, s. 141.

²⁶⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 24

²⁶⁹ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk", s. 192.

²⁷⁰ Platon, **Phaidros**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 53, 62, 63.

²⁷¹ Platon, **Devlet**, 440d, s. 142

Örnek olarak şehvet gücünü domuza, öfke gücünü ise köpeğe benzetmektedir.²⁷² **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta köpek ve domuz benzetmelerine yer vermemektedir.

Sâbit b. Sinân, insanların çoğunda behîmî nefsin baskın olduğunu az bir kısmında ise nâtık nefsin galebe çaldığını söylemektedir. Behîmî nefsin nâtık nefse galebe çaldığı durumları, insanlar arasındaki kötülüklerin, cinayetlerin ve savaşların nedeni olarak ifade eder. Hatta o bu tür şeyleri şeytan işi olarak değerlendirmektedir. Ona göre toplumda çoğunluğu filozoflar ve erdemli kimseler oluşturduğunda kötülük azalacaktır.²⁷³

Sâbit, Yüce Allah'ın her kuvveye bir görev verdiğini her birinin yaratılışında bir hikmet olduğu kanaatindedir. Nefslerin her birinin faydası vardır. Gazabî nefsin faydalarından biri bahsi geçtiği üzere nâtık nefse yardım etmesidir. Şehvanî nefsin faydası bedenin beslenmesi ve neslin devamını sağlamasıdır. Sâbit'e göre, arzu (şehvet) olmasaydı düşünme (fıkr) ve raviyye ile kişi bunlara iştiaak duymaz, böylece bedenin gıdalanması ve neslin devamı mümkün olmazdı. Bu faydalardan ötürü aşırıya kaçılmadan hem gazabî nefis hem de şehvânî nefsin ihtiyaçları karşılanmalıdır. Aşırıya kaçıldığında dünya ve ahiret adına zararlı olacağı görüşündedir.²⁷⁴ Sâbit'in bu yaklaşımı Galen'le uyum içindedir. Galen, şehvânî nefsin tamamen geçersiz sayan kimsenin ölümü seçtiğini ifade eder. Allah'ın şehvânî nefsi, yaşam ve neslin devamı için zorunlu kıldığını söyler. Ona göre yemeğe duyulan arzu olmasa insan yemekten kesilir ve ölür. İnsana haz alma duygusu yerleştirilmemiş olsa kimse cinsel ilişkiye girmezdi. Akıl bunlara “fehm” ve “istinbat” yolu ile ulaşamazdı. Bunun sonucunda da nesil kesilir ve yok olurdu.²⁷⁵

Sâbit b. Sinân'ın nefis yaklaşımında dikkat çeken bir diğer husus, nefsin dengesinin aklın nefsin geri kalanına hükmetmesi anlamına gelmesidir. Bu minvalde nefsin güçlerinin birbiriyle durumunu ifade ederken kullandığı kavram tercihleri önemlidir. Aklın diğer iki güç için konumunu gözetleyici (rakîb), baskın olmasını ise kahr-galebe kelimeleri ile ifade eder. Behimi nefsin akla boyun eğmesini “taat”, karşı gelmesini ise isyan (isyan) kelimesi ile ifade eder. Gazabî nefis için “hizmet” kelimesini, şehvânî nefis söz konusu olduğunda da gem vurma (kam') ifadesini tercih eder.

Ahlâk ilminin teorik problemlerinden nefsin güçleri üzerinde duruldu. Bu incelemenin bir devamı, nefsten “ahlâk”ın elde edilmesidir. Bu nedenle huy, istidad ve alışkanlık bahsi ele alınacaktır.

²⁷² Kindî, “Nefs Üzerine”, s. 245.

²⁷³ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 33,34.

²⁷⁴ Sâbit b. Sinân, **a.g.e.**, vr. 25-26.

²⁷⁵ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, s.191.

2.4. Huy, İstidad ve Ahşkanlık

Huy kavramı İslâm ahlâk düşüncesinde Kindî tarafından hulk-ahlâk; Ebû Bekir er-Râzî tarafından ahlâk, halâik, darâib, âriz- avâriz; Ebû Zeyd el-Belhî tarafından hulk, ahlâk; Fârâbî tarafından hulk, ahlâk, hey'at, avâriz, meleke, ahvâl ve şiyem; Yahyâ b. Adî tarafından şîme, hulk-ahlâk, âdet, deyden, seciye kelimeleri ile karşılanmıştır.²⁷⁶ Sâbit b. Sinân ise huy kavramının karşılığı olarak hulk ve ahlâkın yanı sıra ahvâl, avâriz, mezâhib, şihâb, şîme-şiyem ve seciye kelimelerini kullanmaktadır.²⁷⁷

Huy ve huyla ilgili kavramların tercihlerinde Antik Yunan metinlerinin Arapça'ya intikali belirleyici rol oynamıştır. Özellikle Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik**'inin Arapça çevirisi ve Galen risalelerinin tercümeleri, ahlâk terminolojisine önemli katkılar yapmıştır. İshak b. Huneyn²⁷⁸ tarafından tercüme edilen **Nikomakhos'a Etik**'te huy kavramını ifade eden kelimeler, "hâl" kelimesiyle, ahlâk veya nefse izafe edilerek kullanılan "meleke, hey'et ve isti'dâd" kelimeleri ile karşılanmıştır. Ayrıca âriz, a'râz, avâriz kelimeleriyle de karşılanmıştır.²⁷⁹ Bu kavramlar aynı zamanda huyun ontolojisine dair bilgi vermektedir. İshak b. Huneyn'in bu kavramlar ile tercüme ettiği "ahlâk", sonraki literatürde büyük oranda bu kelimeler eşliğinde tartışılmıştır.²⁸⁰

Ahlâka dair kullanımı tercih edilen kavramlar, ahlâkın teorik ve pratik birçok meselesine dair bir perspektif sunar. Bu bakımdan ahlâkın tanımlanması meselesi, ahlâk araştırmasının en önemli adımlarından biridir. Buna rağmen düşünürler arasında huyun tanımını yapan yahut aktaran oldukça azdır. Kindî, Râzî, Belhî, İhvân-ı Safâ ahlâk meselelerini ele almalarına rağmen özelde huy tanımına yer vermemektedir. Fârâbî ahlâkı, eylemlerin ve nefse arız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasını sağlayan şey olarak tanımlamaktadır. İnsandan

²⁷⁶ Kindî, **Üzüntüden Kurtulma Yolları**, çev. Mustafa Çağrı, TDV Yayınları, Ankara, 2012, s. 48-59; Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbü'r-Rûhânî", s. 104, 106, 137; Belhî, **Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus**, s. 40-41, 50-58, 444-445, 526; Fârâbî, **Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**, çev. Hanifi Özcan, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s. 27, 31-32, 33, 48-49, 75; Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s. 166-168; Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 4-9, 22-23, 65, 67; Ayrıntılı bir araştırma için Bkz. Havva Melike Erbaş, "İslam Ahlak Düşüncesinde Huy Kavramı Hulk Terimi Üzerine Felsefi Bir İnceleme", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

²⁷⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 19-20.

²⁷⁸ Metnin müterciminin İshak b. Huneyn olduğu sanılmakla beraber farklı ihtimaller de söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için Bkz.: Hümeyra Özturan, **Akıl ve Ahlâk**, s. 222-230.

²⁷⁹ Aristoteles, **el-Ahlâk**, çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1979, 1107a, s. 96-97; 1138b, s. 206; 1139b, s. 211; 1140a 4-5, s. 213.

²⁸⁰ Havva Melike Erbaş, "İslam Ahlak Düşüncesinde Huy Kavramı Hulk Terimi Üzerine Felsefi Bir İnceleme", s. 22.

eylemlerin ve nefsin etkilenimlerinin iyi şekilde sadır olmasını sağlayana “güzel ahlâk”, kötü eylemlerin sadır olmasını sağlayana ise “kötü ahlâk” adını vermektedir.”²⁸¹

Yahyâ b. Adî’nin **Tehzîbü’l-ahlâk**’ında ahlâk, Galen’e atıf yapılmaksızın şu şekilde tanımlanmaktadır:²⁸²

إن الخلق هو حال للنفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية، ولا اختبار.

Ahlâk (hulk) insanın düşünüp (raviyye) tetkik etmeden kendisiyle (ihtibar) fiillerini ortaya koyduğu, nefsin bir halidir (hâl).

Sâbit b. Sinân ise **Tehzîbü’l-ahlâk**’ta, Galen’e atıfla ahlâk tanımına yer vermektedir.²⁸³

الخلق حال النفس داعية الانسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار.

Ahlâk (hulk), insanın düşünmeksizin (raviyye) ve tercih etmeksizin (ihtiyar) nefse ait fiilleri işlemesini sağlayan nefsin bir hâlidir(hâl).

Bu tanım Galen’in **Muhtasar min Kitâbi’l-ahlâk**’ında yer almaktadır.²⁸⁴ Bu eserin orijinal metni günümüze ulaşmamakla beraber Arapça tercümesi elimizdedir. İslam düşüncesinde değişimlere uğrasa da genel olarak felsefe disiplini içerisinde tercih edilen tanım, Galen’in ortaya koyduğu ahlâk tanımıdır. İbn Miskeveyh,²⁸⁵ İbn Sînâ,²⁸⁶ Gazzâlî (ö. 505/1111),²⁸⁷ Nasîrüddin Tûsî,²⁸⁸ Celaledin ed-Devvânî²⁸⁹ başta olmak üzere pek çok düşünür tarafından kullanılmıştır.²⁹⁰ Sâbit b. Sinân, Galen’e atıfla yer verdiği bu tanımı hiçbir ekleme-çıkarma yapmaksızın kelimesi kelimesine nakletmektedir. Biyografi kısmında zikredildiği üzere Sâbit Galen’in eserlerini okuttuğu bilinmektedir. Tanımın naklindeki sahihlik de göz önünde bulundurulduğunda Sâbit’in alıntı yaptığı bu esere doğrudan ulaştığını söylemek mümkündür. Sâbit özellikle bu bahiste Galen’in metnini adım adım takip etmektedir.

Galen’den aktarılan tanımda, “hâl”, “raviyye”, “ihtiyâr” kavramları öne çıkmaktadır. Sâbit b. Sinân, ahlâkın tanımında yer alan bu kavramları nasıl karşıladığına ve neden tercih ettiğine dair açıklama yapmaz. Bununla beraber, hulk ve seciye arasındaki farka dair çeşitli görüşlerin bulunduğunu ancak gerek uzunluğu gerekse kapalılığı nedeniyle yer vermediğini

²⁸¹ Fârâbî, **et-Tenbîh**, s. 187.

²⁸² Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 8.

²⁸³ Sâbit b. Sinân, **a.g.e.**, vr. 18.

²⁸⁴ Galen, “Muhtasar min Kitâbi’l-Ahlâk”, s. 190. Galen’in ahlâk eserinin iki farklı neşrinde kelime farklılığı bulunmaktadır. Nitekim Abdurrahman Bedevî’nin “ihtiyâr” olarak zikrettiği kelime P. Kraus tarafından “ihtibâr” olarak yer verilmiştir. Galen, **Kitâbü’l-Ahlâk li-Câlinûs**, nşr. P. Kraus, Külliyyetü’l-âdâb bi’l-câmiâti’l-Mısıriyye, Kahire, 1937, s.25.

²⁸⁵ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-ahlâk**, Thk. C. K. Zurayk, American University of Beirut, Beyrut, 1966, s. 31.

²⁸⁶ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifa, İlâhiyat**, Thk. G. Anawati, Kahire, 1960, s. 429.

²⁸⁷ Gazzâlî, **İhyâu Ulumi’d-dîn**, nşr. Muhammed Ali Beydavi, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c.III, s. 49.

²⁸⁸ Nasîrüddin et-Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayınları, İstanbul, 2007, s. 81.

²⁸⁹ Harun Anay, “Celaledin Devvani, Hayatı, Eserler, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994, s. 280.

²⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için Bkz.: Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 118-126.

açıkça söyler.²⁹¹ **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta bu kavramların takibini yaparak çıkarım yapmak mümkündür.

Sâbit b. Sinân'ın yer verdiği tanımda ahlâk, nefsin bir hali olarak ifade edilmektedir. Hâl-ahvâl bedene izafetle kullanıldığında sağlık ve hastalık gibi bedenin durumlarını ifade etmekten nefse izafetle kurulan “ahvâlü'n-nefs” kavramı ile kastedilen, huyları da kapsayan biçimde nefsin durumlarıdır.²⁹² Hâl kelimesi nefiste yerleşik olmayan, gelip geçici durumları ifade edebilen bir kavram olmakla birlikte Sâbit, bu kelimeyi geniş mânâda huyları kapsayacak biçimde kullanmıştır. Özellikle erdem ve erdemsizliklerin izahında onların nefsin bir hali olduğunu ve nefsin hangi gücünden kaynaklandığını belirtmektedir. Hal kavramının gelip geçici bir durumu ifade etmesi gerekçesiyle, zamanla bu durumu gidermek adına Galen'in tanımına “hey'et” ve “meleke” gibi kavramlar eklenmiştir.²⁹³ Bu kavramlarla ahlâkın nefste yerleşik bir yapı olduğu kastedilmektedir. Sâbit b. Sinân, “hey'et” ve “meleke” kavramlarına **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta hiç yer vermemesine rağmen “temekkün” kelimesini bu anlamda kullanmaktadır.²⁹⁴ Tıpkı hastalıkların bedende yerleşmesi gibi (temekkün) huyların nefste yerleşik olduğunu ifade eder.²⁹⁵ Ona göre bu yerleşmeyi sağlayan şey alışkanlıklardır.

İslâm ahlâk felsefesi literatüründe alışkanlık edinme (i'tiyâd) ile elde edilen erdem yaklaşımı hemen hemen her eserde görülecek derecede yaygındır. Aristoteles bu şekilde elde edilen erdemi “asıl erdem” diye isimlendirmektedir. Çünkü asıl olan, kişinin kendi iradesiyle, belli eylemleri tekrar ede ede kazandığı erdemlerdir. Ona göre gitar çala çala gitarist olunur. Hiçbir erdem doğuştan değildir, bir güç olarak taşınan nitelikler alışkanlık yoluyla ya yerleşir ya da yok olur. Aristoteles erdemleri düşünce (fîkrî) ve karakter (hulkî) olmak üzere iki kısımda ele alır. Düşünce erdeminin bilgelik (hikmet), doğru yargılama (fehm) ve akli başındalık (akıl) olarak ifade etmektedir. Düşünce erdeminin daha çok eğitimle oluşup geliştiğine dikkat çeken Aristoteles, karakter erdeminin ise alışkanlıkla edinildiğini söylemektedir.²⁹⁶

Kişinin alışkanlık edinme yoluyla erdemli veya erdemsiz olacağı fikri Galen'in ahlâk kitabında da yer alır. Galen alışkanlık için “kazanılmış tabiat” ve “ikinci tabiat” ifadelerini kullanır.²⁹⁷ Ayrıca çocukların en iyi alışkanlıklarla yetiştirilmesine vurgu yapar.²⁹⁸

²⁹¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 18-19.

²⁹² Aristoteles, **el-Ahlâk**, s.81

²⁹³ Hümeýra Özturan, **Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri**, s. 7.

²⁹⁴ Temekkün kullanışları için Bkz.: Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 124, 132, 263.

²⁹⁵ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 148.

²⁹⁶ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1103a15-1103b25, s.29-31.

²⁹⁷ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, s. 208.

²⁹⁸ Galen, “The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul”, çev. Peter Singer, **Galen: Psychological Writings**, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, s. 271.

Sâbit b. Sinân’a göre de ahlâk, alışkanlıklarla (âdet) elde edilmektedir. Davranışlar uzun süreler tekrarın ardından hulk ve seciye haline gelmektedir.²⁹⁹ Sâbit b. Sinân’ın ahlâk felsefesindeki en önemli unsur olarak alışkanlığı göstermek mümkündür. Ona göre gerek erdemlerin kazanılmasında gerekse erdemsizliklerin giderilmesinde alışkanlıkların büyük rolü vardır. Alışkanlığın tesiri sadece olumlu anlamda değildir, nitekim yanlış alışkanlıkların nefsin hastalıklarına sebep olduğuna dikkat çekmektedir.³⁰⁰ Sâbit b. Sinân, alışkanlık kazanma sürecinin temel eylemini “tekrar” olarak belirlemektedir. Davranışlar tekrar ede ede alışkanlığa dönüşür. Sâbit b. Sinân’ın ahlâk felsefesinde alışkanlık kazanma ile ilgili dikkate alınması gereken bir diğer faktör tedriciliktir. Özellikle nefsin hastalıklarından kurtulmasında bunun oldukça önemli olduğuna dikkat çeker.³⁰¹ Ebû Bekir er-Râzî, tedricilik yöntemini kullanmak suretiyle önce basit isteklere engel olunur, sonra tamamen terk edilir.³⁰²

“İsti‘dad” kavramı, İshak b. Huneyn’in **Nikomakhos’a Etik** çevirisinde ahlâkın karşılığı olarak kullanılmaktadır.³⁰³ İnsanın bedeni yapısının huyları üzerinde sağladığı bir yatkınlık (isti‘dad) anlamında kullanılan bu kavrama **Tehzîbü’l-ahlâk**’ta yer verilmez. Fakat yakın anlam ilişkisi içinde tanımlanan tab’, tabiat ve mizaç kavramları kullanılmaktadır. Bu kavramlarla insanın doğuştan beraberinde getirdiği ahlâki yapı kastedilmektedir. Mizaçla ilgili bölümde de yer verildiği üzere, Sâbit b. Sinân, Galen tarafından öne sürülen “nefs, bedenin mizacına bağlıdır” görüşünü “ahlâk bedenin mizacına bağlıdır” şeklinde benimsemektedir. Galen’e göre, ahlâk doğuştan getirilen bazı özelliklere son derece bağlıdır. Bunların tam değişmeyeceğini ancak akıl ve eğitimle yönlendirileceği kanaatindedir. Bir başka deyişle Galen ahlâkta büyük rolü tabiata vermektedir. Tabiatın da tek başına yeterli olmadığını farkında olarak tabiattaki potansiyelin çevre ve eğitimle aktif hale geleceğini iddia etmektedir.³⁰⁴

Sâbit b. Sinân’ın ahlâk anlayışının, doğuştan getirilen yatkınlıklar ve alışkanlıklarla sonradan elde edilenlerle beraber bir bütün olduğunu ifade etmek gerekir. Huylar hem doğuştan (mevlûd) hem de sonradan (hâdis) elde edilmektedir.³⁰⁵ Sâbit’in huylarla ilgili bu yaklaşımı ahlâkın değişmesi bahsinde daha ayrıntılı biçimde incelenecektir.

²⁹⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 42.

³⁰⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 86-87.

³⁰¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 146-147.

³⁰² Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü’r-Rûhânî”, s. 104.

³⁰³ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1138b, s. 208.

³⁰⁴ Emre Çeliker, “Galen’de Ahlakın Değişmesinin İmkânı”, s. 862, 870.

³⁰⁵ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 136.

2.5. Ahlâkın Kaynağı

Ahlâk metinlerinde yapılan tartışmalardan insanın ahlâk incelemesine konu olan davranışlarının kökeni meselesi öne çıkmaktadır. Felsefe tarihinde huyların nefsin hangi gücünden kaynaklandığı tartışma konusu olmuştur. Sâbit b. Sinân, bu tartışmaya dair öne sürülen üç görüşe yer vermektedir:

- [i] Ahlâk, nâtık nefsten bağımsızdır.
- [ii] Ahlâkın, nâtık nefis ile ortak bir kısmı vardır.
- [iii] Ahlâkın tamamı nâtık nefstendir.

Sâbit b. Sinân, bu iddiaları tek tek değerlendirmektedir. İlk olarak ahlâkın nâtık nefsten bağımsız olduğu görüşünü incelemektedir. Galen'in ahlâk tanımından hareketle ahlâkın nâtık nefsten bağımsız olduğu fikrine varılabileceği kanaatindedir. Çünkü Galen'in bazı ifadeleri huyların sadece behimî nefsten sadır olduğu şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Özellikle fikr ve temyiz kuvveleri gelişmeden önce çocuklarda görülen huyların bu kapsamda değerlendirilebileceğine dikkat çeker.³⁰⁶ Sâbit b. Sinân bahsettiği kısımda Galen'in hiçbir kitabına atıf yapmaz. Fakat ilgili kısım, **Kitabü'l-Ahlâk**'ta şöyle geçmektedir:

“...Filozoflar şunu araştırmışlardır: Ahlâk sadece nefsin akıl sahibi olmayan kısmına mı aittir yoksa ahlâkın nefsin akıl sahibi kısmıyla ortak bir tarafı var mıdır? Anlıyoruz ki, kişinin ahlâkının onu bir şeye yönelmeye yahut ondan uzak durmaya ya da bir hazza veya acıya vb. davet etmesi şeklindeki nefsin düşünmeden (gayr fikr) hareketi, ahlâkın nefsin akıl sahibi olmayan kısmına ait olduğuna işaret etmektedir. Buna işaret eden bir örnek de akıl sahibi olmayan çocuk ve hayvanlarda gördüğümüz durumdur.”³⁰⁷

Sâbit b. Sinân, ahlâkın nefsin nâtık kısmıyla ortak bir payı olduğu görüşünü Aristoteles, Theophrastus ve onların takipçilerine atfeder. Sâbit b. Sinân'ın Galen'in **Kitâbü'l-ahlâk**'ını adım adım takip ettiği bölümlerden biri de bu kısımdır. Bu takip, metinler arasındaki paralellikle açıktır. Benzerliği gözler önüne sermek için konuya ilişkin pasajlarına yer verdik: Galen'in, **Kitabü'l-ahlâk**'ta ahlâkın nâtık nefisle ilişkisine dair pasajı:³⁰⁸

...قالت الفلاسفة لقدما ان الأخلاق لغير الناطقة وأرسطو وغيره يرون انه قد يشوب النفس الناطقة شر من الأخلاق، ولكن جلها التي ليست بناطقه. وقوم متأخرون قد قالوا: ان جميع الأخلاق للنفس الناطقة، ولم يكتفوا حتى أضافوا إليها أيضا ما يعرض للنفس من الغضب والشهوة والفرع، والعشق، واللذة، والحزن. Antik filozoflar ahlâkın nâtıkaya ait olmadığını iddia ettiler. Aristo ve diğerleri ise nâtık nefsin tamamının değil de bir kısmının ahlâka ortak olduğunu öne sürdüler. Sonrakilerden

³⁰⁶ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 18.

³⁰⁷ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, s.190.

³⁰⁸ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, s.190.

bir grup ise ahlâkın tamamının nâtık nefse iliştirdiler. Hatta nefse ilişen öfke, arzu, korku, aşk, lezzet ve hüzn gibi arazları da ona eklediler.

Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta ilgili pasajı:³⁰⁹

...فما يدل على ان الأخلاق للنفس التي ليست بناطقة وقال ارسطوطالس وتاوفرسطس وأشباعهما يرون أنه قد يشوب النفس الناطقة. وإنه أتى بعد هؤلاء قوم فقالوا ان جميع الأخلاق للنفس الناطقة. وإنهم لم يقنعوا ان ينسبوا الأخلاق الى النفس الناطقة حتى أضافوا إليها مع ذلك العوارض التي يعرض للنفس من الغضب والشهوة، والعشق، واللذة، والفرح.

Ahlâkın nâtık nefse ait olmadığına delalet eder. Aristoteles ve Theophrastus ve onların takipçileri (ahlâkın) nâtık nefse karıştığını öne sürmektedir. Başka bir grup ahlâkın tamamının nâtık nefse iliştirdiler. Nefse ilişen öfke, arzu, aşk, lezzet ve korku gibi arazları da nâtık nefse eklediler.

Sâbit b. Sinân'ın Galen'in adımlarını takip ederek yaptığı bu nispetin doğruluğunu değerlendirmek için Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik**'te nefsin akıldan pay alıp almadığı kısmında yaptığı açıklamalara bakmak gerekir.

...ويظهر أن الجزء الذي ليس بناطق صنفان: منه نباتي ليس يشبه النطق بوجه من الوجوه، ومنه شهواني وهو يشارك النطق بجهة من الجهات ولذلك ينقاد له ويطيع.

...Demek ki akıldan yoksun yan da ikili görünüyor: Bitkisel olan akıldan hiçbir şekilde pay almaz; arzulayan yan ise aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır.³¹⁰

Aristoteles'e göre nefsin akıl sahibi ve akıldan yoksun olmak üzere iki kısmı vardır. Akıl sahibi kısım, düşünme gücünü ifade eder. Akıldan yoksun kısım, akıldan pay alan ve akıldan pay almayan olmak üzere iki kısımda incelenir. Akıldan pay alan kısım arzu gücünü oluşturmaktadır. Akıldan hiçbir surette pay almayan kısım ise bitkisel gücün karşılığıdır.³¹¹ Aristoteles'e göre erdemler bu ayrıma göre belirlenmektedir. Erdemler düşünce erdemi (fikrî) ve karakter erdemi (hulkî) olarak iki kısımda incelenmektedir.³¹² İnsanı kötü eylemlere çeken, haz uğruna gayri ahlâkî fiillere yönlendiren bütünüyle nefsin akıldan pay alan kısmıdır. Eğer bu kısım hiçbir surette akıldan pay almıyor olsaydı insanın ahlâkî davranışından söz etme imkânı olmazdı. Akıldan pay alan kısım olmasaydı herkes tabii olarak ahlâklı olacaktı.³¹³

Galen'in "Aristoteles ve bir grubun görüşü" şeklinde sunduğu ahlâk görüşünü Sâbit b. Sinân'ın Aristoteles'in yanı sıra Theophrastus'a da nispet etmesi dikkate şayandır.

³⁰⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 18.

³¹⁰ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1102a25-1103a, s. 73; **Nikomakhos'a Etik**, s.27-29.

³¹¹ Hümeýra Özturan, **Akıl ve Ahlâk**, s. 48.

³¹² Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1103a, s. 73.

³¹³ Hümeýra Özturan, **Akıl ve Ahlâk**, s. 46-47.

Theophrastus’a bu görüşün atfını gerektirecek bir aktarım ya da kaynak henüz karşımıza çıkmadı. Bu nedenle Sâbit’in görüşünün kaynağını tespit etmek zordur.

Sâbit b. Sinân, ahlâkın tamamının nâtık nefsten kaynaklandığı görüşü ile ilgili herhangi bir isme atıf yapmamaktadır. Galen ise görüşün Stoacılara ait olduğunu ve gözleme aykırılığından ötürü yanlış olduğunu belirtmektedir.³¹⁴ İbn Miskeveyh ahlâkın nefsin akıl sahibi olan kısım ile irtibatını sorguladığı bölümde Stoacıları zikretmektedir. Fakat o Galen’den farklı olarak “insan tabiatının doğuştan iyi” iddiasını onlara nispet etmektedir.³¹⁵ Felsefe tarihine bakıldığında Stoacı yaklaşımın bütün bir insan psikolojisi savunduğu görülür. Stoacılar ahlâkın tamamen akli ruha ait olduğu görüşünü savunmaktadır. Galen ise ahlâkın daha çok ruhun akli olmayan kısımlarına ait olduğu görüşünü savunarak Stoacı ahlâk anlayışını reddeder.³¹⁶ İlgili kısımlarda da yer verildiği üzere görüşünü hayvanlar ve çocuklarda görülen huylar üzerinden delillendirmeye çalışır.

Sâbit b. Sinân huyların tamamının nâtık nefsten bağımsız olduğu görüşünün Galen’e nispetini yanlış bulur. Çünkü ona göre Galen, nâtık nefsten sadır olana da ahlâk demektedir. Hatta bu yönüyle Galen’in Aristoteles’le uyum içinde olduğunu iddia eder.³¹⁷ Sâbit b. Sinân’ın bu görüşü oldukça önemlidir. Galen’in düşüncesi “ahlâk daha çok ruhun akli olmayan kısımlarına aittir” şeklinde özetlenebilir.³¹⁸

Sâbit b. Sinân’a göre ahlâkın tamamının nâtık nefsten bağımsız olduğunu söylemek de ahlâkın tamamının nâtık nefsten kaynaklandığını söylemek de yanlıştır. Ona göre ahlâk akıl sahibi nefsten pay alır. Özellikle erdemlere ve erdemsizliklere dair görüşlerinde bunu açık biçimde ortaya çıkar. Nefsin üç gücünden de ayrı ayrı huylar sadır olmaktadır. Huyları ele alırken hangi nefsten kaynaklandığını ifade eder. Ayrıca huyları hayvanlara atfeden şu sözü eleştirmektedir:

“Bir kişi ancak hayvanlara ait şu on ahlâkî özelliği kendinde topladığında liderlik ve yöneticilik vasıflarına sahip olabilir: turnadaki gözetleyicilik (hırase), köpektaki vefa, tilkideki kurnazlık(ravğan), domuzdaki hırs, horozdaki cömertlik ...”

Zikredilen özelliklerin çoğunun nâtık nefse ait olduğunu söyleyen Sâbit, hayvanlarda böyle bir nefis bulunmadığından görüşü hatalı bulur.³¹⁹

³¹⁴ Galen, “Muhtasar min Kitâbi’l-Ahlâk”, s.190.

³¹⁵ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 30.

³¹⁶ Emre Çeliker, “Galen’de Ahlakın Değişmesinin İmkânı”, s.861.

³¹⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 27-28.

³¹⁸ Emre Çeliker, “Galen’de Ahlakın Değişmesinin İmkânı”, s.861.

³¹⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 266-267.

Ahlâkî yargıların kaynağı da felsefe tarihi boyunca tartışılmıştır. Ahlâk felsefesinde bu önermelerin kaynağının Tanrı, akıl, tabiat, toplum, sezgi, duygu ve haz olması gibi farklı teoriler söz konusudur.³²⁰ Kaynak olarak akla işaret edenlerin başında Aristoteles gelmektedir. Aristoteles'e göre ahlâkın kaynağı olan akıl, eylemlerde aşırılıktan uzak itidal ilkesi sunmaktadır.³²¹ Fârâbî, ahlâkın kaynağı olarak akla işaret etmesi bakımından Aristoteles'e yakındır fakat teorik aklın ahlâka ilişkin verileri faal akıldan aldığı kaydını eklemektedir.³²²

Ahlâkî yargıların temelinde akıl dışında bir ilkenin yer aldığını iddia edenler arasında çeşitlilik söz konusudur. Bunlar arasında tabiat, toplum, tecrübe, tanrı/vahiy gibi ilkeler öne çıkmaktadır. Felsefe tarihinde ahlâkın kaynağının tabiat olduğu görüşü Stoacılar nispet edilmektedir. Bu görüşte “doğayla uyum içinde yaşamak” ahlâken bir ideal olarak vazedilmektedir. Bu uyumu sağlayan nihai gaye olan mutluluğa erişmiş olacaktır.³²³

Ahlâkın kaynağı olarak aşkın bir varlığa işaret edilmesi, dinlerin iddiasıdır. Bu görüşte yaratıcı varlığın emir ve yasakları ahlâkın kaynağını oluşturmaktadır. Bu mesele, ahlâkın din tarafından mı belirlendiği yoksa dinin belirli olan ahlâkı mı emrettiği şeklindeki soru çerçevesinde tartışılmaktadır. İslam ahlâk düşüncesinde bu tartışma özellikle kelamcılar arasında hüsün-kübu meselesi olarak öne çıkmaktadır.³²⁴ Felsefe tarihinde ise ilk olarak Platon'un **Euthyphron** diyalogunda bu problem ele alınmaktadır. Diyalogda “Bir şey, Tanrılar iyi dediği için mi iyidir yoksa bir şey iyi olduğu için mi Tanrılar ona iyi der?” diye soran Platon, kesin bir cevap sunmaksızın bitirir.³²⁵

İslam düşüncesi literatüründe tabakât kitaplarında yapılan atıflardan hareketle **Euthyphron** diyalogunun bilindiği sonucuna varılmaktadır. Fârâbî tarafından **Felsefetü Eflâtûn** eserinde kısa bir tanıtımı yapılan bu diyalog, İslam ahlâk filozofları tarafından tartışma konusu edilmemiştir. Antik Yunan ahlâk literatürünün İslam dünyasına intikali ve alımlanışını inceleyen Hümeýra Özturan, ilgili literatürde bu eser hakkında tek bir cümle dahi edilmemesine dikkat çeker.³²⁶

Sâbit b. Sinân, bütün filozoflardan farklı olarak **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta **Euthyphron** diyaloguna atıf yapmakta ve bir özetini vermektedir. Verdiği özet beş parça halinde nakletmek mümkündür.

³²⁰ Hümeýra Özturan, **Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri**, s. 130-133.

³²¹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1097b20; 1098a5, s.17-18.

³²² Hümeýra Özturan, **Akl ve Ahlâk**, s. 104.

³²³ Ahmet Cevizci, **Etîge Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 17-18.

³²⁴ Bkz.: 2.1. Sâbit b. Sinân'ın Çağında Ahlâk Düşüncesine Genel Bir Bakış başlıklı bölüm

³²⁵ Platon, **Euthyphron**, çev. Pertev Naili Boratav, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.

³²⁶ Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 281.

(i) *Sokrates ve Euthyphyron karşılaşması*

Sokrates, babasını şikâyet etmek üzere mahkemeye gelen Euthyphyron ile karşılaşır. Birbirlerine geliş sebeplerini sorarlar. Euthyphyron babasının durumunu anlatmaya başlar.

(ii) *Sokrates, Euthyphyron'un babasını hangi gerekçe ile şikâyet ettiğini öğrenir.*

Babası bir katili yakalayıp ertesi gün hâkimin karşısına çıkarmak üzere ellerinin arkadan iple bağlar. Ancak teslim edemeden katil bu şekilde ölür. Bunun üzerine Euthyphyron babasını bu kişinin ölümüne neden olmakla suçlar ve mahkemeye şikâyet gelir. Bunu dinin emirlerine uymak için yaptığını söyler. Sokrates Euthyphyron'un bilgisizliğine şaşırır ve hatasını fark ettirmek ister.

(iii) *Sokrates Euthyphyron'a iyilik ve kötülüğün ne olduğunu sorar.*

Euthyphyron oruç, namaz, sadaka vb. dinin emrettiği şeylerin iyilik, cinayet, zina, hırsızlık gibi şeylerinse kötülük olduğunu söyler.

(iv) *Sokrates kesin bir cevap ister.*

Sokrates, Euthyphyron'a verdiği cevapların birer örnek olduğunu söyler, bunun yerine ondan kanun gibi kapsayıcı bir ilke vermesini ister.

(v) *Euthyphyron denese de uygun bir cevap veremez.³²⁷*

Diyaloga dair daha fazla bilginin konuyu uzatacağı endişesinden dolayı anlatısında bu kadarla yetindiğini ifade eder. Sâbit'in özeti, günümüzde elimizde olan **Euthyphyron** diyalogundaki olay örgüsü ile genel hatlarıyla uyumludur.

Sâbit b. Sinân bu tartışmaya, erdemleri aldığı bölümde iyilik (hayriyye) erdemi hakkında görüşlerini açıklarken yer verir. Sâbit b. Sinân'a göre, iyi (hayr) kelimesinden türeyen iyilik (hayriyye), bütün erdemleri; kötülük (şerr) ise bütün noksanlıkları kapsamaktadır. Sâbit, iyilik ve kötülük meselesinin bazı kapalılıklar barındırdığına dikkat çekmektedir. Hatta bazı durumlarda iyilik ve kötülüğü tespit etmek konusunda farklı fikirlerin öne sürüldüğünü söylemektedir. Bu durumlara yer vererek meseledeki kapalılıkları izah etmeye girişmektedir. Örnek olarak, tabibin hastanın tedavisi için dağlama gibi acı verici yöntemlere başvurusu hastanın iyiliği içindir. Bu yöntemlerin hasta olmayan birine uygulanması iyilik değil aksine kötülüktür. Bir diğer örnek kısas gerektiren bir suç olan adam öldürme fiilini işleyen bir kimse hakkındadır. Bu suçluyu hasmının affetmesi iyiliktir. Ancak hâkimin onu affetmesi iyilik değil

³²⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 198-200.

kötülüktür. Bu durumda hâkim zalim olur. İyilik yaptığını zannederek kötülük yapan kimselere dair örnekleri çeşitlendirerek açıklama yapar.³²⁸

Sâbit'e göre kudema son olarak iyilik sırf kendisi için istenilen şeydir, kötülük ise sırf kendisinden dolayı uzaklaşılan şeydir görüşüne varmıştır. Çünkü akıl bunu emreder. Nâtık nefis, iyilik yapmayı ve doğruluğu yaymayı zorunlu kılar.³²⁹ Böylelikle onun emirlerini yerine getirmek hak, vacip, lazım, farz olur. Sâbit b. Sinân'ın bu yaklaşımı ile ahlâkın kaynağına dair görüşünün akıl ve din üzerinde birleştiğini iddia etmek mümkündür.

2.6. Ahlâkın Değişmesi

Ahlâk felsefesi metinlerinde ele alınan temel meselelerden biri ahlâkın değişmesi problemidir. Bu problem felsefe tarihi boyunca, doğuştan getirilen ahlâkî niteliklerin var olup olmadığı, varsa davranışlarda ne derece belirleyici olduğu, zorunluluk meselesi ile ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

Ahlâkın doğuştan olup olmadığına dair tartışmaların ilk örnekleri, Platon metinlerindedir. Platon, insan bedenini arzu ve öfkenin kaynağı olarak, nefsinin ise iyiliğin kaynağı olarak ifade etmektedir.³³⁰ Buradan hareketle insanın, tabiatı itibarıyla hem iyi hem de kötü olduğunu, erdemlerin doğuştan getirilmeyip sonradan kazanıldığı fikrini savunmaktadır.³³¹ Bir başka deyişle, Platon düşüncesinde insanların yaratılışları itibarıyla farklı özellikler taşıdıkları, bu özelliklerle iyi ya da kötü olmaya dair “yatkınlık”tan söz etmek mümkündür.

Aristoteles'e göre ise insanlar iyilik ya da kötülüklere meyilli olarak dünyaya gelir.³³² Doğuştan iyiliklere meyilli olma halini “tabii erdem” (*hê arerê hê füsikê*) kavramı ile açıklamaktadır. Aristoteles'e göre bu kişi, doğuştan getirdiği özellikleri tekrarlayarak “asıl erdeme” (*hê aretê hê kûria*) dönüştürmelidir. Aksi taktirde bu özellikler pekişmez, bir güç olarak kalır. Ona göre ahlâk “asıl erdem”dir.³³³ Asıl erdem, karakterlerin kişinin kendi iradesi ile tekrar edilmesi sonucunda yerleşik hale gelmesi ile elde edilmektedir.³³⁴ Sonuç olarak, insani nefis insanın içindeki doğuştan yapıyı kontrol edecek kudrete sahip olduğundan insan kendi iradesi ile ahlâkını değiştirebilmektedir.

³²⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 196-198.

³²⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 201.

³³⁰ Platon, **Phaidon: Ruh Üzerine**, çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, 66b1-67b3, s. 67-71.

³³¹ Platon, **Menon**, çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, 98d, s. 185.

³³² Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 2012, 1332a30 -1332b5, s. 220.

³³³ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1103a15-25;1144b1-16, s. 29-30;128.

³³⁴ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1103a14-26, s. 93,94.

Sâbit b. Sinân **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta, ahlâkın değişimi (teğayyür) meselesini ele almaktadır. Ona göre insan doğuştan bazı ahlâki nitelikleri beraberinde getirmektedir. Kişi tabiatı itibariyle iyi ya da kötü, cesur ya da korkak, ölçülü (afif) ya da ölçüsüz (şerih), akıllı ya da cahil olabilir. Galen **Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden** isimli risalesinde, çocukların kimisinin korkak (cebân) kimisinin daha atılgan (mikdam), bazılarının ahmak (ahmak), bazılarının da akıllı (âkıl) olmasına dikkat çeker. Çocukların çok küçük yaşlarda sergiledikleri tavırlardaki farklılığı, ahlâkın doğuştan bir tarafı olduğu iddiasına delil olarak kullanır.³³⁵ İlgili bölümde zikredildiği üzere Galen, beden mizacını, nefsin kuvvelerini etkileyen onun doğuştan belli bir nitelikte olmasını sağlayan temel faktör olarak görür. Sâbit bu meselede Galenci yaklaşımdan beslenir ve tıpkı Galen gibi gözlemlerinden hareketle farklılıkları sıraladıktan sonra meselenin anlaşılması için örnekler verir. Örnek olarak her insanın yaratılışı gereği akılla rızıklandırıldığını söylemekle beraber akıl bakımından herkesin farklı derecede olduğuna dikkat çeker. Çevremizde ahmak ve aptallarda (hark) olduğu gibi yaratılışı gereği aklen zayıf olan kimseler de vardır; takıntılı (müvesvis) kimseler -yaratılışça akıllı bozuk (fesad)- de vardır.³³⁶

Sâbit'e göre, insanın ahlâkı sadece doğuştan getirdiği huylarla belirlenmiş değildir. Ona göre her insanın doğuştan getirdiği huyları (mevlûd) olduğu gibi sonradan meydana gelen (hâdis) huyları da vardır.³³⁷ Bu yaklaşımı ile ahlâkî değişime kapı aralayan Sâbit, doğuştan getirilen özelliklerden iyilerin korunması ve arttırılması kötülerinse tedavi edilmesinin yollarına yer verir.

Sâbit b. Sinân'a göre ahlâkın değişmesini mümkün kılan pek çok faktör vardır. Bu faktörlerin başında [i] alışkanlıklar (el-âdât) gelmektedir. Ahlâkın değişiminde büyük tesiri olan alışkanlıklar, beden mizacının ve bedene ilişkin herhangi bir durumun müdahale edemeyeceği şeyleri dahi değiştirmeye muktedirdir.³³⁸ Alışkanlıkların Galen'in ahlâk düşüncesinde de yeri çok önemlidir. Ona göre alışkanlık ikinci bir tabiat gibidir, huylar önce tabiattan, daha sonra alışkanlıktan gelir. Alışkanlıklar bir nevi kazanılmış tabiat gibidir.³³⁹

Ahlâkın değişiminde etkili olan diğer faktör [ii] sanatlardır. Bu nedenle ahlâka meydana gelen değişimler aslında “alışkanlık” temelli değişimlerdir. Hukuk, tıp ve benzeri sanatların insana vakar (vakar), ağırbaşlılık (rekânet), sağlamlık (tesebbüt) ve nefsin fiillerinin yanısıra beden hareketlerinde dahi sakinlik (teennî) gibi erdemleri yüklediğinden söz

³³⁵ Galen, “Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden”, s. 184-185.

³³⁶ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 165.

³³⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 131.

³³⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 41.

³³⁹ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk”, s.210.

etmektedir.³⁴⁰ Sâbit farklı bir bağlamda ilimlerin nâtık nefsin riyazetinde de önemli bir etken olduğunu ifade etmektedir. Nitekim insan düzenli bir şekilde ilimlerle meşgul oldukça devam ettiğinde safsatalardan ve batıl inançlardan uzak durmuş olur. Sâbit, bu ilimlerin özellikle içinde kıyas ve kanıtlama bulunan ilimler olmasının önemli olduğuna dikkat çekmektedir.³⁴¹ Galen nâtık nefsin burhanî ilimlerle beslendiğini söylemektedir.³⁴²

Sâbit b. Sinân düşüncesinde ahlâkın değişiminde etkili olan faktörler arasında [iii] toplumsal ilişkiler yer alır. Sâbit, sık sık sosyal ilişkide bulunulan kimselerin bireyin ahlâkında değişikliğe neden olduğunu iddia etmektedir. Bu konudaki örnekleri öğretmenler ve kadınlarla uzun süreler geçiren erkeklerdir. Öğretmenlerin çocuklarla uzun süre vakit geçirmelerinden dolayı akıllarında eksilmeler meydana geldiğini iddia etmekte ve kadınlarla uzun süre vakit geçiren kimselerde bazı kadınlık halleri görülmeye başlanmasına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, ahlâka etki eden bu faktörün alışkanlıkla ilgisi olduğunu belirtmektedir. Esneyen birini gören kimsenin uykusunun gelmesi, su içen birini gördüğünde susadığını hatırlaması gibi açıklamalarla durumu örneklendirmektedir. Bu minvalde bedeni kuşatan havanın bedenini sağlıklı ya da hasta olmasına tesiri bulunduğu gibi insanın çevresindekilerin kişinin nefsi üzerinde tesiri olduğunu iddia etmektedir.³⁴³

Sâbit, ahlâkın değişiminde [iv] beş duyu organının da etkili olduğunu iddia etmektedir. Dine veya düşünceye dayalı şeyler barındırmayan bir şarkı dinlediğimizde bu durumun ahlâka değişime sebep olabileceğini iddia etmektedir. Aslında bu değişim bedenden bağımsız şekilde nefse ilişkindir. Bu bağlamda, insanın aydınlık ve yeşillik barındıran güzel manzara yahut güzel bir resim gördüğünde mutluluk ve dinçlik hissetmesini de bu durumla ilişkilendirmektedir. Tam tersi durumlarda yani insanın karanlıkta bir tür yalnızlık hissine kapıldığına dikkat çekmektedir.³⁴⁴ Nitekim eserinin bir başka kısmında gazabî nefsin riyazeti ile ilgili bahiste bazı şarkıların insana cesaret verdiği, bazılarının ise hüznlendirdiğine değinmektedir. Vaaz ve nasihatleri de bu kapsamda değerlendirmektedir.³⁴⁵ Galen gazabî nefsin ıslahında musikiye duyulan ihtiyaçtan söz etmektedir.³⁴⁶

Sâbit b. Sinân’a göre, ahlâkî değişimde etkili olan faktörler arasında [v] ilaç tedavisi ve perhiz gelir. yeme içmedeki kötü düzen sebebiyle veya başka bir sebeple insanda onu kötü

³⁴⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 42.

³⁴¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 57.

³⁴² Galen, “Muhtasar min Kitâbi’l-ahlâk”, s. 203.

³⁴³ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 43,44; 125.

³⁴⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 43-45.

³⁴⁵ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 108.

³⁴⁶ Galen, “Muhtasar min Kitâbi’l-Ahlâk”, s.204.

düşünmeye ve kötü zan beslemeye sevk eden siyah sıvı ortaya çıkar. Bu durumda insan iki açıdan ahlâkını değiştirir: bunlardan birincisi siyah sıvı-karışım nedeniyle meydana gelen bedensel değişiklikler, ikincisi kötü zan beslemesi, yanlış inanışları ve karamsarlığı yüzünden nefsinde oluşan değişikliklerdir. Zıddı ile tedavi ilkesi gereğince, melankolik bir kimse, mizacında baskın durumdaki soğuk ve kuru nitelikli kara safranın hâkim karakter özelliklerini dengelemek için sıcak sıvılar tüketmelidir. Diğer yandan davranış değişikliği ise, ahlâka dair kitaplarda belirtilen sınırlamalara uyup, dinin emirlerine uymakla belirli sorumluluk ve ibadetleri yerine getirmekle sağlanabilir.³⁴⁷

Ahlâkî değişim hususunda kişiden kişiye farklılık gösteren bazı durumlar söz konusudur. Mizaçtan gelen yatkınlığı değiştirmek kimisi için kolay kimisi için zordur. Örnek olarak çocuk ve gençlerin huyların değişimi söz konusu olduğunda daha avantajlı bir konumda olduğunu ifade etmek gerekir.³⁴⁸ Bu yaklaşımını beden tıbbı konusundan hareketle öne sürmektedir. Yaşlıların hastayken iyileşmesi gençlere ve çocuklara göre daha zordur ve uzun zaman alır. Bu hususta Sâbit'in Galen'i takip ettiğini açıkça ifade etmek gerekir. Ahlâkta tabiatın yanı sıra eğitim ve alışkanlıkların önemini vurgulayan Galen, bir yandan da bunların ancak genç yaşta faydalı olabileceği kanaatindedir.³⁴⁹

Sâbit'e göre her ne kadar ahlâkî davranışların değişmesi mümkünse de bunun her insan için geçerli olup olmadığı muğlaktır. Mizaç söz konusu olduğunda Galen'in yaklaşımını benimseyen Sâbit, huyların değişimi meselesinde Galen'e muarız olup olmadığı net biçimde ortaya koymuş değildir. Bilindiği üzere Galen, insanların belli bir tabiat üzere dünyaya geldiğini, ahlâkî özelliklerinin de bu yapıya bağlı olduğunu iddia eder. Ahlâkî değişiminse bu yapının izin verdiği ölçüde gerçekleşeceğini savunur. Kişinin tabiatında bulunmayan bir niteliğin ne yaparsa yapsın ortaya çıkması mümkün değildir. Onun ifadesiyle “böğürtlen çalısında üzüm yetişmez”.³⁵⁰ Ahlâkî açıdan değişim mümkün olmakla birlikte yine tabiatın izin verdiği ölçüdedir. Sâbit'in de ahlâkın değişimine tanıdığı imkânın bir sınırı olduğunu söylemek mümkündür. Zira, o bedeninin organlarından kaynaklanan nefsanî hastalık veya sağlık durumlarında bozukluktan (fesad) söz etmektedir. İlgili organda bozukluk söz konusu ise bunu sonradan değiştirmek mümkün değildir. Örnek olarak akıldaki bozukluk(fesad) kişiyi takıntılı (müvesvis) yapar. Sâbit'e göre nefsanî hastalıklar eğer bedenden kaynaklanıyorsa bunun sebebi insanın yaratılışında var olan bazı özellikler ya da insanın başına daha sonra gelen birtakım

³⁴⁷ Câbiri, **Arap Ahlaki Aklı**, s. 392.

³⁴⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzibü'l-ahlâk**, vr. 118.

³⁴⁹ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, s. 193-194.

³⁵⁰ Galen, **On The Passions And Errors Of The Soul**, s. 34-67

geçici veya kalıcı olaylardır. Kalıcı olaylar sonucunda ortaya çıkan şeylerin de değıştirilmesi mümkün değildir.³⁵¹

Ahlâkî değışim Sâbit b. Sinân'ın ahlâk felsefesi açısından oldukça önemlidir. Zira o ahlâk filozoflarından oluşan bir birlik tarafından içinde faydalı ilimlerin öğretildiği, öğüt verenlerin sohbetlerinin dinlendiği, kötü nefislerin gönüllü veya zorla terbiye edildiği بیمارستانlar açılmasını önermektedir.³⁵²

³⁵¹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 166.

³⁵² Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 279-280.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERDEMLER AHLÂKI

Ahlâk felsefesinde ele alınan konuların başında erdemler gelmektedir. Erdemlerin adlandırılması, tanımlanması ve sistematik biçimde incelenmesine yönelik girişim filozoflarla ortaya çıkmıştır. İlk örnekleri Platon diyaloglarında görülen bu yaklaşım, Aristoteles'in eserlerinde daha zengin bir terminoloji ile ele alınmaktadır. Tercüme hareketi ile İslam dünyasına aktarılan bu terminoloji, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde yer alan kavramlar ile daha zengin hale getirilmiştir.³⁵³

İslâm ahlâk eserlerinde erdemler bahsi, erdem listeleri, erdemlerin ve karşıtı olan erdemsizliklerin anlatımı, erdem tasnifleri ve temel erdemlerin ayrıntılı şekilde tartışılması gibi incelemeleri kapsamaktadır. Ayrıca iyi huyların kazanımı ve kötü huyların giderilmesini içeren ahlâk eğitimi bu bahiste ele alınan meselelerdendir.³⁵⁴

Tezin bu bölümünde Sâbit b. Sinân'ın erdemler bahsine yaklaşımı incelenmektedir. Bu inceleme, sunmuş olduğu erdem ve erdemsizlik listeleri başta olmak üzere erdem eğitimi ve nefsânî hastalıkların tedavisi konularını kapsamaktadır. İlk olarak Sâbit b. Sinân'ın yer verdiği erdem ve erdemsizlik listeleri kapsamında, erdemlerin adlandırılması ve tarif edilmesinde ortaya koyduğu yaklaşım değerlendirilecektir. Bu listelerin sunumunda, kendisinden önceki düşünürlerle ortaklaştığı ya da farklılaştığı noktalara değinilecek olup özgün tavır sergilediği hususlar öne çıkarılacaktır. Ayrıca teorik ahlâk meselelerinde ifade edildiği üzere **Tehzîbü'l-ahlâk**'ın temel karakteri olan ahlâka tıbbi yaklaşımın erdemler bahsinde etkili olup olmadığı araştırılacaktır.

3.1. İtidal Teorisine Yaklaşımı

İslam ahlâk felsefesi literatüründe erdemler bahsi ile ilgili en temel kavramlardan biri itidaldır. Erdemlerin aşırılıklar ve eksikliklerin ortası olarak ifade edilmesi, felsefe tarihinde ilk olarak Platon ve Aristoteles metinlerinde işlenmektedir. Platon mutedil insanı, “isteklerini ne aç bırakan ne de tıka basa doyuran” olarak tasvir etmektedir. Bu yönüyle mutedil, sadece eksikliklerden değil aşırılıklardan da uzak durarak orta yolu tercih edene denir.³⁵⁵ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**'te aşırı ve eksik olma hallerinin, eylemin erdemli olma niteliğini bozduğunu söylemektedir. O, erdemi, biri aşırılıktan ve diğeri yetersizlikten kaynaklanan iki

³⁵³Mustakim Arıcı, “Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 20, S. 38, 2015/1, s. 2.

³⁵⁴Hümeýra Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 355.

³⁵⁵Platon, **Devlet**, 571e1-572b4, s. 304.

kötülük arasında bir tür “orta” olma olarak tarif etmektedir. Bu “orta” ile matematiksel bir ortanın kastedilmediğini belirtmek gerekir. Bir şeyin çoğunun on, azının da iki olarak alınması durumunda ortanın altı olacağı bellidir. Ancak Aristoteles ortanın böyle olmadığına dikkat çekmektedir.³⁵⁶ Orta olanın nasıl belirleneceği ve kişiden kişiye değişip değişmediği meselelerini geniş bir perspektifle ele almaktadır. Aşırılıklar ve eksikliklerden kaynaklanan erdemsizliklerle birlikte bir erdemler listesi sunmaktadır.

فالفضيلة إذن نوع من التوسط، بمعنى أنها تستهدف الوسط. وأيضا فإن الخطأ متعدد الأشكال (لأن الشر ينتسب إلى اللامحدود، كما اقترح الفيثاغوريين، والخير ينتسب إلى المحدود)، بينما لا يمكن مراعاة القاعدة المستقيمة إلا بطريقة واحدة: ولهذه الأسباب أيضا فإن الأول سهل والآخر صعب، فمن السهل أن يخطئ المرء الهدف، ولكن من الصعب أن يصيبه. وهذا ما يجعل أن خصائص الرذيلة هي الإفراط والتفريط، وخصائص الفضيلة هي التوسط.

Demek erdem bir tür orta değildir; ortayı amaç edinir. Bununla birlikte yanlış davranış birçok biçimde olur (Pisagorcuların düşündüğü gibi kötü sınırsız, iyi ise sınırlı olana nispet edilir). Dosdoğru olanı tutturmak ise tek biçimde olur. Bu sebeplerden ötürü ilki kolay, ikincisi zordur; yani kişinin hedefe isabet edememesi kolay, isabet etmesi zordur. Böylelikle fazlalık ve eksiklik erdemsizliğin özelliği, orta olma ise erdemin özelliği olmuştur.³⁵⁷

Aristotelesçi itidal teorisi İslam düşünürlerince yaygın kabul görmüştür. Bunda teorinin naslarla uyumlu olduğu düşüncesi önemli bir etkiye sahiptir.³⁵⁸ İslam filozoflarından Kindî, itidali, karakterin dengeli oluşu şeklinde ifade etmekte; ifrat ve tefrit kavramlarını ise erdem ve erdemsizlikler bağlamında kullanmaktadır.³⁵⁹ Daha sonra Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi pek çok isim, erdem yaklaşımında ifrat ve tefrit arasında bir orta yol nazariyesine yer vermektedir.³⁶⁰

İtidal teorisi ile ilişkili bir diğer konu nefsin güçleridir. Tezin ikinci bölümünde izah edildiği üzere insanın ahlâkî davranışlarına arzu, öfke ve akıl olmak üzere nefsin üç gücü kaynaklık etmektedir. İtidal teorisine göre erdem, bu üç gücün ifrat ve tefrite yönelmeden mutedil bir şekilde işlevini yerine getirmesiyle ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak, yiğitlik, öfke gücünün; iffet ise, arzu gücünün itidali şeklinde açıklanmaktadır.³⁶¹

³⁵⁶ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1106a-1107a, s. 35-37.

³⁵⁷ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1106b25-35, s. 96.

³⁵⁸ Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlâk, Mutluluk ve Erdem”, s. 678.

³⁵⁹ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 194.

³⁶⁰ Fârâbî, **et-Tenbîh**, s. 199,203; Fatih Toktaş, “İbn Sînâ’nın “Risâle fi ‘ilmi’l-ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, s. 32; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 34.

³⁶¹ Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 287.

Sâbit b. Sinân, İslâm düşünürlerinin çoğu tarafından kabul gören Aristotelesçi itidal nazariyesini tartışmaya açmaktadır. Sâbit, orta olma görüşünü şu şekilde dile getirmektedir:

...وقال بعضهم ان كل فضيلة هي واسطة بين نقيضتين، فالعقل واسطة بين الدها والغباوة والشجاعة بين الجبن

والتهور والسخاء بين البخل والتبذير.³⁶²

(Filozoflardan) bir grup, her erdemin iki zıt arasındaki orta olduğunu savundu. Buna göre akıl, kurnazlık (dehâ) ve kalın kafalılık (gabâvet) arasında; cesaret (şecaat) ise, korkaklık (cübñ) ve deli cesareti (tehevvür) arasında, cömertlik (sehâ) ise cimrilik (buhl) ve savurganlık (tebzîr) arasındadır.

Tüm huyların analogi ile belirlendiğini belirten Sâbit, bu görüşü herhangi bir isme nispet etmeden yer verse de yukarıda ifade edildiği üzere görüş, Aristoteles ve takipçilerine aittir. Sâbit, erdemlerin salt orta hal olarak ifade edilmesini yanlış bulur. Erdemleri ele alırken Aristoteles ve takipçilerinde sıklıkla vurgulanan orta olma idealini kullanmamaktadır. Bunun yerine erdemlerle ilgili bileşik (mürekkep) ve basit (basît) olma durumlarına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu yaklaşıma bir sonraki bölümde değinilecektir.

İtidal teorisinde, itidal durumundan uzaklaşma fazlalık veya eksiklikle nitelenmekte ve ister fazlalık isterse eksiklik yönünde olsun her sapma, erdemsizlik olarak kabul edilmektedir. Erdemsizlik, erdemin ifrat ve tefrit hali olarak ifade edilmektedir. Sâbit erdemsizliği, bu ekseninde değerlendirmeyi. Onun düşüncesinde erdemsizlik, erdemin tek yönlü zıddıdır. Bu anlayışı ile Aristocu yaklaşımı benimseyenlerden ayrılmaktadır. Erdemleri ele alırken ifrat ve tefrit kelimelerine de ara ara yer veren Sâbit'in ahlâk anlayışına göre, bazı durumlarda erdemler ve erdemsizliklerin sonsuz ara durumları mevcuttur.³⁶³

İslam ahlâk düşüncesinde benzer bir tavır Yahyâ b. Adî'de görülmektedir. O, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta erdemleri iki zıt arasındaki orta olarak değerlendirmemektedir ve her bir erdeme karşılık bir erdemsizlik belirlemiştir.³⁶⁴ Burada ifade etmek gerekir ki, Sâbit b. Sinân ve Yahyâ b. Adî'nin **Tehzîb**'lerindeki en büyük benzerlik itidal teorisi karşısındaki pozisyonlarıdır. Sâbit açıkça filozoflar arasındaki bu yaklaşım farklılığına dikkat çekerken, Yahyâ bundan söz etmemektedir.

Son olarak itidal kavramını kullanmakla itidal teorisini benimsemenin aynı şey olmadığına dikkat çekmek gerekir. Zira, itidal fikri pek çok öğretilerde yer alır. Tıp literatüründe

³⁶² Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 162. Aristoteles'in listesinde cesaret, aşırı cür'etli (mütehevvir) ve korkaklık (cebân) erdemsizliklerinin ortası; iffet, ölçsüzlük (şereh) ve arzusuzluk (lâ hisse leh) erdemsizliklerinin ortası; cömertlik (sehâ) savurganlık (tebzîr) ve eli sıklık (taktîr) erdemsizliklerinin ortası olarak belirtilmektedir. Bkz. Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1107b, s. 98.

³⁶³ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 166, 167.

³⁶⁴ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 26-51.

özellikle mizaçla ilgili bahislerde denge fikri sıklıkla kullanılmaktadır.³⁶⁵ Nitekim hem bedensel tıbbın hem de psikolojik tıbbın dengeyi ve itidali koruma amacıyla olduğu söylenebilir. Sâbit b. Sinân itidali, mizaçla ilgili olarak ele almaktadır. O, nefsin sağlıklı olma halini adalet olarak tanımlamakta nefsin hastalıklı halini bu çerçevede zıddı ile değerlendirmektedir.³⁶⁶ Sâbit b. Sinân'daki mizacın itidali vurgusunu Galen ile ilişkilendirmek mümkündür. Galen'e göre nefislerin itidali insan için sıhhati ifade etmektedir.³⁶⁷ Nefste aranması gereken denge, nefsin kuvveleri arasındaki denge değildir. Nefslerdeki itidal ile kastedilen, nâtık nefsin gazabî nefse hâkim olması, gazabî nefsin şehvânî nefse baskın gelmesidir. Başka bir deyişle aslında nefsin dengesi, aklın nefsin geri kalanına hükmetmesi demektir.³⁶⁸

3.2. Erdemler

Erdem, ahlâk felsefesi metnlerinin temel kavramlarındanıdır. İslam filozoflarının nefsin güçlerinden doğan erdem ve erdemsizliklere dair görüşlerinde Platon diyaloglarının ve Aristoteles'in eserlerinin etkisi yadsınamaz. Sokrates **Lakhes**'te “cesaret”, **Eutyphron**'da “dindarlık”, **Devlet**'te “adalet”in doğasına dair soruşturmaları ile erdemlere dair günlük hayattaki kullanım tutarsızlıklarına dikkat çekmektedir.³⁶⁹ **Protagoras** diyalogunda, erdemin bir bütün olup olmadığını; ölçülülük, dindarlık gibi durumların erdemin parçaları mı yoksa müstakil birer erdem mi olduklarını tartışmaktadır.³⁷⁰ Platon **Devlet**'te eksiksiz ve tutarlı bir erdem anlayışı sunmaya çalışmaktadır. Platon diyaloglarında erdemlerin ne olduğuna dair yapılan sorgulamalar, Aristoteles'te erdemlerin tanımlarını vermeye yönelik bir girişime dönüşmüştür.

Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**'te, erdemi “övgüye layık olan huylar” şeklinde tanımlamaktadır.³⁷¹ Erdemleri, düşünce erdemleri (fıkrî) ve karakterle ilgili erdemler (hulkî) olarak ikiye ayıran Aristoteles, **Nikomakhos**'un II-V. kitaplarında karakter erdemlerini, VI. kitabında ise düşünce erdemlerini incelemektedir. III. kitabında yiğitlik(şecaat) ve ölçülülük (ıffet) erdemleri ve bunlarla ilgili erdemsizliklere, IV. kitabında cömertlik (sehâ), ihtişam

³⁶⁵ Hümeıra Özturan, İbn Sînâ'nın mesele tıbbî olduğunda “itidal”, ahlâki olduğunda ise tavassut kelimesini tercih ettiğine dikkat çekmektedir. Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 292.

³⁶⁶ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 35.

³⁶⁷ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk”, s. 191.

³⁶⁸ Peter Adamson, “Ebû Bekir er-Râzî”, s. 106-107.

³⁶⁹ Alasdair Macintyre, **Erdem Peşinde: Bir Ahlâk Teorisi Çalışması**, çev. Muttalip Özcan, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 274-275.

³⁷⁰ Platon, **Protagoras**, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, 329c-341a, s. 411- 423.

³⁷¹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1103a5-10, s. 29.

(kerem), ruh yüceliği (kiberü'n-nefs), tamah (tamuh), öfkeye hâkim olma (hilm), rikkat ve nüktedanlık (zarf), sevecenlik (kabûl) erdemlerine ve ilgili erdemsizliklere yer vermektedir. V. kitabında ise adalet (adl) ve doğruluk (insaf) erdemlerini ele almaktadır. Gerek şarihler gerekse mütercimler eliyle, söz konusu erdemler, zengin bir kavramsal karşılık bulmuştur.³⁷²

Sâbit b. Sinân'ı önceleyen dönemde Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî ve Âmirî gibi filozofların ahlâka ilişkin eserlerinde erdemlere ve tanımlarına kısaca değinilmektedir. Yahyâ b. Adî'de yer verilen erdem ve tanımları diğerlerine nazaran ayrıntılıdır. İbn Miskeveyh'te ise daha kapsamlı ve sistematik bir yaklaşım hakimdir. Sâbit b. Sinân erdem ve erdemsizliklere ilişkin ortaya koyduğu liste ile erdemleri tanımlamaya yönelik önemli bir katkı sunmaktadır.

Kindî, insanî erdemleri, insana ait güzel huylar şeklinde ifade etmekte,³⁷³ Fârâbî ise “insandan eylemlerin ve nefsin arazlarının iyi şekilde sadır olmasını sağlayan ahlâk”ı güzel ahlâk olarak tanımlamaktadır.³⁷⁴ Yahyâ b. Adî erdemleri “güzel ve sevilen huylar” kapsamında değerlendirmekte ve yirmi fazilete yer vermektedir.³⁷⁵

Sâbit b. Sinân **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta erdemleri; fazîletler, övülen huylar (el-ahlâkü'l-mahmûde), iyilik (el-hayriyye) ve benzeri ifadelerle karşılamaktadır. Erdem sahibi kimseleri ise “ahyâr”, “efâzıl”, “udûl”, “fudêlâ” kavramları ile adlandırmaktadır.³⁷⁶ İnsanlar tarafından övgüye layık bulunan altmış kadar huy sıralayan Sâbit, bunları, insanların güzel gördükleri, övdükleri, fazîlet sahiplerinin kazanmak için uğraştıkları huylar olarak görmektedir. Bu huyların iftihar ve övgü temalı şiirlere konu edildiğine dikkat çekmektedir.³⁷⁷ Aristoteles ve Galen'le uyumlu biçimde, erdemleri övgüye konu olması vurgusu ile aldığına dikkat çekmek gerekir. Galen, **Kitâbü'l-ahlâk**'ta insanın övülen hallerinin “erdem”, yerilen hallerinin ise “erdemsizlik” olarak isimlendirildiğine yer verir.³⁷⁸

İslâm düşüncesinde erdemlere ve erdemsizliklere dair farklı bir yaklaşım türünden söz etmek mümkündür. Kindî, Belhî ve Râzî'nin öne çıktığı Galen'den mülhem bu yaklaşımda erdemler sağlıklı hali erdemsizlikler ise hastalıkları temsil etmektedir. Sâbit b. Sinân bu yaklaşımı benimseyerek erdemleri, nefsin sağlıklı hali olarak, erdemsizlikleri ise hastalık olarak değerlendirmektedir.³⁷⁹ Erdem ve erdemsizlik bahsi, Sâbit'in ahlâk düşüncesinde özgün yaklaşım sergilediği kısımlardandır. O bazı ahlâkî özelliklerin tıpkı bedene dair hastalıklarda

³⁷² Arıcı, “Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı”, s. 7.

³⁷³ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 187.

³⁷⁴ Fârâbî, **et-Tenbîh**, s. 187.

³⁷⁵ Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 26-48.

³⁷⁶ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 36.

³⁷⁷ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 157-158.

³⁷⁸ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk”, s. 192.

³⁷⁹ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 18.

olduğu gibi “hastanın hastalığındaki durumuna göre” değerlendirilmesi gerektiği görüşünü öne sürmektedir. Ele aldığı erdemlerin çoğunda bu yaklaşımı görmek mümkündür.

Sâbit b. Sinân’ın ahlâk felsefesinde öne çıkan hususların bir diğeri huyların yapısına dair yaptığı değerlendirmelerdir. Huyları ele alırken, basit mi yoksa bileşik mi olduğuna yer verir. Diğer bir ifadeyle erdemlerin tek bir huydan mı yoksa birkaç huyun birleşiminden mi meydana geldiğine dair açıklama yapmaktadır. İslam filozoflarında görülmeyen bu anlayış Yahyâ b. Adî’nin **Tehzîbü’l-ahlâk**’ında da yer alır. Ona göre bileşik huylar, merhamet (rahmet), sır tutmak (kitmânü’s-sır), zorluklara karşı sabır (es-sabru inde’ş-şedâid) erdemleri ve bunların zıtları olan merhametsizlik (kasâve), sırrı ifşa etmek (ifşâu’s-sır) ve sıkıntılar karşısında aşırı kaygı (el-ceza‘ inde’ş-şidde) erdemsizlikleridir.³⁸⁰

3.2.1. Temel Erdemler ve Alt Erdemler Ayrımına Yaklaşım

İslam ahlâk düşüncesinde hâkim olan anlayış Platoncu nefis anlayışıdır. Platon **Devlet**’te temel ahlâkî erdemleri bilgelik, cesaret, arzulara ölçülülük ve adalet olarak belirlemektedir.³⁸¹ Bu anlayışa göre nefsin her gücünden bir temel erdem sadır olmaktadır. Nâtık nefsin erdemi hikmet, gazabî nefsin erdemi cesaret ve şehvânî nefsin erdemi ise iffet olarak ifade edilmektedir. Adalet erdemi ise üç nefsin birbiri ile uyum içerisinde olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu erdemlerin kaynaklık ettiği diğer erdemler ise alt erdemler olarak adlandırılmaktadır.

İslam filozoflarında ilk olarak Kindî’de yer verilen temel erdemler görüşü daha sonra pek çok düşünür tarafından benimsenmiştir.³⁸² Fârâbî **Füsûlü’l-Medenî**’de temel ahlâkî erdemleri iffet, cesaret, cömertlik, adalet olarak belirlemektedir.³⁸³ İslam düşünürleri arasında özellikle İbn Miskeveyh’in **Tehzîbü’l-ahlâk**’ında benimsediği anlayışa göre nefsin üç kuvvesinden de birer temel erdem sadır olmaktadır. Arzu gücünden “iffet”, öfke gücünden “cesaret (şecaat)”, düşünme gücünden de “hikmet” sadır olmaktadır. Erdemler bu üçü ile sınırlı değildir, diğer erdemler temel erdemlerin alt türleri olarak ele alınmaktadır. İbn Miskeveyh, dört temel erdem, kırk iki ikincil erdem ve altı tane uzak tür belirlemektedir. İffetin türleri hayâ, arzular hareketlendiğinde nefsin sakin kalması, sabır, cömertlik (sehâ), kişinin el emeğiyle kazanıp harcaması anlamında özgürlük, kanaat, yumuşak huyluluk, intizam, nefsi iyi olanla yetkinleştirme sevgisi, barışseverlik, vakar ve verâ; cesaretin (şecaat) türleri sabır, gözüpeklik,

³⁸⁰ Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 34.

³⁸¹ Platon, **Devlet**, 427e3, 433b7, s. 125,132.

³⁸² Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 194.

³⁸³ Fârâbî, **Füsûlü’l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**, s. 27.

sebat, hilm, sıkıntıya katlanma, sükûnet ve bunun gibi erdemlerdir. Bu alt erdemlerden cömertliğin (sehâ) türleri ise eli bolluk, ikram etme, yardımseverlik, büyük işler yapma ile sevinme, müsamaha gibi farklı cömertlik çeşitleridir. Bütünleyici erdem olan adaletin türleri ise dostluk, ülfet, sıla-i rahim, iyiliğe en azından aynı şekilde karşılık vermek, iyi muamele, adaletle karşılık verme, sevgi ve kulluktur.³⁸⁴

Sâbit b. Sinân, nefsin üç temel gücüne yer vermekle beraber bu güçlere üç temel erdem nispet etmez. **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta, doğrudan temel erdem kavramı kullanılmamakla birlikte bu fikri benimsediğini ihsas ettirecek herhangi bir pasaja rastlanmamaktadır. Hatta, kendisi diğer filozofların gazabî nefsin temel erdemi olarak ifade ettikleri cesaret erdeminin ne sadece gazabî nefse ne de nâtık nefse ait olduğunu söylemektedir.³⁸⁵ Ayrıca üç temel erdemden sayılan bilgeliğe (hikmet) eserde yer verilmemektedir.

Sâbit b. Sinân'ın “nefslerden bir temel erdem çıkar” şeklindeki ilkeyi benimsemediğini açıkça ifade etmek gerekir. Tüm erdemleri dört ana erdem başlığı altında sıralayan felsefe geleneğini takip etmemesi dikkate değerdir. Bu geleneği benimsemeyen bir diğer isim Yahyâ b. Adî'dir. Erdem ve itidal konusunda bu iki eser, benzer bir tavır sergilemektedir.

3.2.2. Erdemlerin Adlandırılması

Sâbit b. Sinân, erdemlerin adlandırılmasına dair bazı bilgilere yer vermektedir. Verdiği erdem listesindeki isim ve lakaplardan aynı anlama gelenlerin bulunduğunu, bir huyun birden fazla ismi olabileceğine, iki ya da üç sıfatla nitelenebileceğine dikkat çekmektedir. Huylardan bazılarının farklı anlamlara gelmelerine rağmen tek bir huy (mezheb) olduğunu, bazılarının da birbirinden doğduğunu (tevellüd), ayrıldığını (tefâruk) ve birbiriyle eşleştiğini (tezevvüç) söylemektedir. Sâbit, erdemleri ele alırken insanların günlük hayatta nasıl kullandığına dair örneklerle yer verir. Bunları izah ederken doğruluk ve yanlışlığına göre değerlendirmeye tabi tutar. Zikrettiği erdemleri “isimler ve lakaplar” olarak değerlendirmesi de bu durumla yakından ilişkilidir.³⁸⁶ Adlandırmaya ilişkin benzer bir yaklaşımı Aristoteles'te, erdemler ve erdemsizliklerin tamamının kavramsal karşılıklarının belirlenmesi konusunda görmek mümkündür. Aristoteles korkusuzlukta aşırıya gidenlerin Yunanlılarda bir adı olmadığını söylemektedir. Hatta erdemsizliklerin çoğunun adı olmadığına dikkat çekmektedir³⁸⁷

³⁸⁴ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 36-40.

³⁸⁵ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 163.

³⁸⁶ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 161.

³⁸⁷ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1107a4-5, s. 97.

3.2.3. Erdemlerin Tarifleri

Sâbit b. Sinân, erdemleri belli bir taksime tabi tutmaksızın toplu bir liste halinde sunmaktadır.³⁸⁸ Bazı erdemleri birkaç paragrafta ele aldığı görülürken bazılarını bir cümle ile ifade etmektedir. Bu listede açık bir taksimde bulunmamakla beraber erdemlerin her birinin nefsin üç gücü ile olan ilişkisini açıklamaktadır. Bunun yanı sıra ilgili gücün hangi kısmından kaynaklandığı ayrıntısını dahi ele almaktadır. Örnek olarak “asâletü’r-rey” erdeminin nâtık nefsin fıkır kısmından, “sıhhatü’t-temyiz” erdeminin ise istidlal kısmından sadır olduğunu ifade etmektedir. Sâbit b. Sinân felsefesinde erdemlerin ele alınışını belirginleştirmek adına önce sunduğu tam listeye ardından tek tek erdemleri nasıl ele aldığına yer verelim. Onun verdiği sırayı takip edilerek oluşturulan tabloda numaralandırma metodundan yararlanılmıştır.

Tablo 5: Sâbit b. Sinân’ın Tehzîbü’l-ahlâk’ında Verilen Erdemler Listesi

1. العقل	14. حسن النظر للعواقب	27. السكينة	40. الصبر
2. الفهم	15. العلم بما يأتي به	28. صدق اللهجة	41. والنشاط الجد
3. أصالة الرأي	16. الوفاء	29. الخيرية	42. الحياء
4. جودة التدبير والفكر	17. الثبات	30. الرحمة	43. التواضع
5. صحة التمييز والتحصيل	18. قلة التلون	31. اسدأ المعرف وصلبة الرحم	44. الحكم
6. بعد الغور	19. كتمان السر	32. الكرم	45. العفو
7. الدها	20. الافتتان في العلوم	33. المروءة	46. التأني والتثبت
8. الذكاء	21. الورع والدين	34. كبر الهمة	47. القناعة
9. الفطنة	22. الزهد في الدنيا	35. سماحة الخلق وسعته	48. حسن التدبير للمعاش
10. حدة البديهة	23. تأدية الأمانة	36. الطلاقة	49. العفة
11. جودة الظن والحدس	24. الركابة	37. السخاء	50. النظافة
12. الحزم	25. الوقار	38. الشجاعة	51. حسن الأدب
13. الزهد في الدنيا	26. حسن السمات	39. الحمية والانفة الشهامة	52. الإيثار على النفس

1. Akıl: Sâbit b. Sinân’a göre, her insan yaratılışı itibariyle akılla rızıklandırılmıştır. İnsanlar akıl konusunda birbirinden farklı derecededir. Doğuştan getirilen özelliklerin yanı sıra aklın güçlendirilmesi veya zayıf bırakılması da mümkündür.³⁸⁹

Sâbit, akılla ilgili bir problematiğe yer verir. Filozoflar akıl konusunda farklı fikirler öne sürmektedir. Bu görüşlerden ilki,

³⁸⁸ Sâbit, *Tehzîbü’l-ahlâk*, vr. 159-161.

³⁸⁹ Sâbit, *Tehzîbü’l-ahlâk*, vr. 161-166.

- i. Akıl ne kadar artarsa ve aklın aletleri ne kadar güçlenirse o kadar erdemli (efdal) hale gelir.
- ii. Her erdemin (fazîlet) iki zıt arasında tam ortayı ifade etmektedir. Akıl kurnazlık (dehâ) ve kalın kafalılık (gabâvet) arasındaki ortadır.³⁹⁰

İkinci gruba göre aklın ifratı olan dehâ, birinci grup tarafından bileşik yapıya sahip bir huy olarak ele alınmaktadır.³⁹¹

Sâbit'e göre dâhi, derinlikli düşünme ve (içinde kötülük ve çirkinlik barındıran) kurnazlığı kendinde birleştiren kişiye denir. Dâhinin, nâtık nefsi güçlü olmasına rağmen gazabî nefesine itaat etmektedir. Kime “dâhi” denileceğini belirginleştirmek adına örneklere yer vermektedir. Ona göre, bir dâhiden daha ileri düzeyde bir akla sahip olup erdemli bir yaşam süren kimselere “dâhi” denilemez. Bu kimsenin dâhinin aklına gelen çeşitli hileleri bildiği halde aklını iyilikten başka bir şey için kullanmadığına dikkat çeker.³⁹²

Benzer bir tartışma Fârâbî'de de yer almaktadır. Akıl kelimesinin anlamlarını ele aldığı **Risâle fi'l-akl**'da, halkın (cumhur) akıllı derken bununla ancak faziletli olanı ve iynin tercih edilmesi veya kötülükten sakınılması gerektiği hususunda iyi düşünen (cevdetü'r-raviyye) kimseyi kastettiğini belirtir. Kötü olanı bulup ortaya çıkarmada iyi düşünen kimseye halk tarafından akıllı değil dahi, kurnaz gibi isimler verilir. Ayrıca Fârâbî de tıpkı Sâbit'te olduğu gibi parlak zekasını kötü işlerde kullanana akıllı denilip denilmeyeceğini tartışmıştır. Ona göre akıllı olan parlak zekâsı sayesinde faziletli olur, bu zekasını faziletli işler yapmada ve reziletlerden sakınmada kullanırsa o zaman akıllı sayılır.³⁹³

Ayrıca Sâbit, akıl ile ilgili açıklamaları yaparken onun kuvvelerinden kaynaklanan zayıflık, bozulma (fesâd) gibi durumlarına dair bilgilere yer vermektedir. Düşünce gücü ve hafıza gücü örnekleri üzerinden meseleyi ele almaktadır.³⁹⁴ Sâbit b. Sinân'a göre insanlar aklını ne kadar güçlendirirse o kadar iyi olur. Bu erdem İslam ahlâk filozofları tarafından genellikle hikmet olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca “hikmetin ifratı olur mu?” tartışması bu mesele ile ilişkilendirmek mümkündür. Bu açıdan Sâbit'in yaklaşımından hareketle “aklın ifratı olmaz” görüşü öne sürülebilir.

³⁹⁰ Sâbit b. Sinân, bu görüşü savunanlara göre cesaretin (şecaat), korkaklık (cübn) ve deli cesareti (tehevvür) arasında; cömertliğin (sehâ) ise cimrilik (buhl) ve savurganlık (tebzîr) arasında yer aldığını aktarır.

³⁹¹ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 162-163.

³⁹² Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 163.

³⁹³ Fârâbî, **Risâle fi'l-akl**, nşr. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1983, s. 4-7; Fârâbî, “Aklın Anlamları”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s.127-128.

³⁹⁴ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 166, 167.

Filozoflar hikmet erdemini çeşitli alt türlere ayırmışlardır. Zekâ, hızlı kavrayış (sûratü'l-fehm), zihin berraklığı (safâü'z-zihn), öğrenme kolaylığı (suhûletü't-taallum), güzel akletme (hüsnü't-taakkul), bellekte tutma (tahaffuz), hatırlama (tezekkür/zikr) gibi erdemler bunlardan bazılarıdır.³⁹⁵ Sâbit b. Sinân farklı bir tutum sergileyerek nâtık nefsten kaynaklanan temel erdemler-alt erdemler gibi tasnifte bulunmaksızın bu erdemlerin benzerlerini ayrı ayrı ele almaktadır. Ayrıca erdemleri birbiri ile ilişkileri bakımından incelemektedir. Bununla beraber birbirinden doğan (tevellüd) huylara yer vermektedir.

2. Fehm: Nâtık nefsten kaynaklanan huylardan biri fehmdir. İnsanlar bu kavramı akıl, fetânet anlamında ya da aklın bir fiili için kullanmaktadır.³⁹⁶ Aristoteles fikrî erdemler arasında zikretmektedir.³⁹⁷ Galen şeylerdeki farklılığı ve uyumu görmeye yarayan fehmin sadece nâtık nefste oluştuğunu söylemektedir.³⁹⁸ Yahyâ b. Adî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin listelerinde yer verilmeyen bu erdemi, Belhî nefsin bir gücü olarak ele almaktadır.³⁹⁹

3. Asâletü'r-rey: Fikir gücünden kaynaklanmaktadır. İnsanlar, müşkil bir durumu en iyi şekilde, en doğru tedbirlerle, en kesin yöntemlerle çözen kimseye asîlü'r-rey demektedir. Bu huy, temyiz gücünün iyiliği (sıhhatü't-temyiz), derinlikli düşünme (bu'dü'l-ğavr) ve zekâ ile ilişkilidir. Asâletü'r-rey sahibi kimsede aklın bütün kısımları birbiri ile yardımlaşmaktadır. Ona göre aklın araçlarının güçlenmesi bu erdemin faydasıdır.⁴⁰⁰ Bu erdeme bu isimle diğer ahlâk eserlerinde yer verilmemektedir. Galen cevdetü'r-rey olarak değinmektedir.⁴⁰¹

4. Tedbîr ve düşünme düzgünlüğü (Cevdetü't-tedbîr ve'l-fikr): Vezir, emir, tabip gibi insanların bu huyla nitelendiğine dikkat çeken Sâbit, bu kimselerin tedbîrde uzman olduklarını söylemektedir. Bu huy zekânın fazlalığı, sağlam içgüdü (sıhhatü'l-karîha), derinlikli düşünmenin (bu'dü'l-ğavr) birleşiminden oluşur.⁴⁰²

5. Sıhhatü't-temyiz ve't-tahsîl: Sâbit bu erdemi, nâtık gücün istidlal yapan kısmından çıkan özel bir fiil olarak değerlendirmektedir. Hangi durumlarda ortaya çıkacağını tartışan Sâbit, ilk olarak akıl gücünün diğer kuvvelerindeki zayıflıkla ilişkilendirerek izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre anlayışı yavaş (batıyyü'l-fehm) ve zekâsı az olan bir kimse temyiz ve

³⁹⁵ Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", s. 22.

³⁹⁶ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 174.

³⁹⁷ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1103a, s. 73.

³⁹⁸ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk", s. 200.

³⁹⁹ Ebu Zeyd el-Belhî, **Mesâlih**, s. 344.

⁴⁰⁰ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 175,176.

⁴⁰¹ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk", s. 210.

⁴⁰² Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 176.

tahsilde güçlü (sıhhatü't-temyiz ve't-tahsîl) olabilir. Aynı şekilde zeki kimse için de tam tersi durum söz konusu olabilir. Yani zeki olduğu halde temyiz ve tahsilde başarılı olamayabilir.⁴⁰³

6. Fetânet: Zekâdan sadır olan bir diğer fiildir.⁴⁰⁴

7. Hızlı anlama (Hıddetü'l-bedîhe): Sâbit'in düşüncenin hızlı hareket etmesi olarak tarif ettiği bu özelliğe sahip insanlar, başkalarının çok uzun sürelerde kavradığı şeyleri kısa sürede kavrarlar. Genellikle bu kişilerin beyinlerinin mizacının hararet üzere olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁰⁵ Literatürde çoğunlukla “süratü'l-fehm” olarak geçmektedir.

8. Düşünce Düzgünlüğü (Cevdetü'z-zan ve'l-hads): Sâbit, sadece fikir kuvvetinden çıktığını söylediği bu erdemin hafıza gibi güçlere yardım ettiğine dikkat çekmektedir.⁴⁰⁶ İbn Sînâ'da basiret ile birlikte ele alınmaktadır.⁴⁰⁷ İbn Miskeveyh ise “cevdetü'z-zihn” olarak hikmet erdemi kapsamına girenler arasında yer vermektedir.⁴⁰⁸

9. İlim (el-İlmü bi-ma ye'ti bihi): Sâbit bu erdemi düşünce düzgünlüğü (cevdetü'z-zan) kapsamında kabul etmektedir.⁴⁰⁹

10. Basiret (Hazm): Sadece nâtık nefsin fiillerindendir. Basiretli kimse (hâzım), düşünen, tefekkür eden, düşünüp taşınan, ayırt eden, zan, sezgi (hads), kendi tecrübelerini ya da başkalarının tecrübelerini kıyas eden kimsedir. Aklının güçleri ile neticede ne olacağını hesap eder ve buna göre hazırlığını yapar. Bu özellik kötülük için kullanılırsa, nâtık nefis, gazabî nefse boyun eğmiş olur.

Sâbit basiretli kimsenin basireti ile elde ettiği bilginin yakîne ulaşacak derecede olsa da gerçekleşmeyebileceğine dikkat çeker. Örnek olarak yağmurun ne zaman yağacağını sadece Allah'ın bilmesini zikretmektedir.⁴¹⁰ Benzer bir açıklama İbn Sînâ'da da yer almaktadır.⁴¹¹

11. Sonuç Üzerine Düşünme (Nazar li'l-avâkıb): Sâbit b. Sinân, basiret (hazm) kapsamında değerlendirdiği bu huyun bir ölçüsü olması gerektiğini, buna riayet edilmediği takdirde hem beden hem de nefste bozulmaya (fesâd) neden olabileceğini söylemektedir.⁴¹²

12. Vefâ: Nâtık nefsin fiillerinden biri olarak ifade edilmektedir. Sâbit b. Sinân, bu huyun nâtık nefsteki istikrar erdemlerinden (sebât ve kılletü't-televvün ve kılletü't-tağayyür) oluştuğunu belirtir. Nâtık nefis ve gazabî nefis üzerinden erdemlerin durumları ile ilgili

⁴⁰³ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 176.

⁴⁰⁴ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 177.

⁴⁰⁵ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 177.

⁴⁰⁶ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 178.

⁴⁰⁷ Fatih Toktaş, “İbn Sînâ'nın “Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, s. 30.

⁴⁰⁸ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 22.

⁴⁰⁹ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 181.

⁴¹⁰ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 179.

⁴¹¹ Fatih Toktaş, “İbn Sînâ'nın “Risâle fi 'ilmi'l-ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, s. 26,30.

⁴¹² Sâbit, **a.g.e.**, vr. 181.

denklikler kurmaktadır. Ona göre gazabî nefsteki kinin (hıkd) nâlık nefsteki dengi vefâdır.⁴¹³ Ayrıca vefâyı nâlık nefsin tabiatının sebatı olarak ifade etmekte, kinin (hıkd) ise, gazabî nefsin tabiatının sebatı olduğunu söylemektedir. Bazı insanların vefâyı vaad ve vaid ile ilişkilendirdiğine yer veren. Sâbit, anlatılan bu türün doğru sözlülük (sıdkü'l-lehce) bağlamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir.⁴¹⁴

Yahyâ b. Adî vefâyı övülen huylar arasında zikretmektedir.⁴¹⁵ İbn Sînâ “kişinin üstlendiği şeyin devamını getirmesi ve sözünde durması” olarak ifade ettiği vefâ erdemini ayırt etme gücüyle ilişkilendirmektedir.⁴¹⁶

13. Sır saklama (Kitmânü's-sır): Nâlık nefsin güçlü olması durumunda ortaya çıkan erdemlerden biri de sır saklamadır. Sır saklamak tamamen güzel yahut tamamen kötü bir huy olarak görülmemelidir. Sırrını emanet eden kişiye (istevdea) sırrının açığa çıkması zarar olarak geri dönecekse sırrın saklanması emanete riayet etmek (te'diyetü'l-emâne) kapsamında değerlendirilmelidir. Sâbit'e göre sırrın ifşa edilmesi emanete hıyanet (hıyâne) etmektir.⁴¹⁷ Yahyâ b. Adî'de yer verilen bu erdem ağır başlılık ve emaneti yerine getirme erdemlerinin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.⁴¹⁸ İbn Sînâ bu erdemi öfke gücüne bağlamaktadır.⁴¹⁹

14. Hitâbet: Sâbit b. Sinân'a göre hitabet erdemine yatkın olan kimselerin beyninin mizacı sıcaklık ve yaşlığa meyillidir. Hitabet melekesi kelimelerin anlamlarını anlamada hızlılık, sözleri birleştirme, hafıza gücündeki hızlılık gibi durumlarda açığa çıkar. Bunların küçüklükten itibaren kazanıldığına dikkat çeken Sâbit, mektupları ve hutbeleri ezberlemenin bu erdemde faydalı olduğu kanaatindedir. Örnek olarak, bedevilerin tabiatları itibarıyla fasih ve beliğ olduklarını, bunu da babalarından ve daima beraber oldukları kimselerden öğrendiklerini belirtmektedir. Dil öğrenmenin de böyle gerçekleştiğini söylemektedir.⁴²⁰

15. Verâ ve dîn: Sâbit b. Sinân'a göre nâlık nefis, düşünmenin ve kendisi için gerekli olanı tercih etmenin yanında şeriatın dışında kalanlardan uzak durmayı emretmekte, diğer iki nefsi bunlardan menetmektedir. Ona göre verâ, dinin anlamına dahildir.⁴²¹ İbn Miskeveyh iffet kapsamında ele almaktadır.⁴²²

⁴¹³ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 182.

⁴¹⁴ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 184-186.

⁴¹⁵ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 30,31.

⁴¹⁶ Fatih Toktaş, “İbn Sînâ'nın “Risâle fî 'ilmi'l-ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, s. 46.

⁴¹⁷ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 187.

⁴¹⁸ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 32.

⁴¹⁹ Fatih Toktaş, “İbn Sînâ'nın “Risâle fî 'ilmi'l-ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, s. 46.

⁴²⁰ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 189.

⁴²¹ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 190.

⁴²² İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 22.

16. Zühd (Zühd fi'd-dünya): Sâbit'e göre nâtık nefsin diğer iki nefse üstün gelmesiyle ortaya çıkan zühd erdemi, zihnin sağlığı ve kuvveti için oldukça faydalıdır.⁴²³ Yahyâ b. Adî zühdün güzel bir huy olduğunu söylemekle birlikte onu hem fazîlet hem de rezîlet olan huylar arasında zikretmektedir. Ayrıca bu huyu özellikle alimler, rahipler, hatipler, vaizler için güzel görmektedir. Yahyâ'ya göre zühd, hükümdarlar ve asil kimselere uygun değildir.⁴²⁴ Sâbit, bu gibi farklılıklara değinmez.

17. Emanete Riayet Etme (Te'diyetü'l-emâne): Sâbit bunun akıl ve din açısından zorunlu olduğuna dikkat çekmektedir. Eğer gazabî nefis ve şehvî nefis, nâtık nefse boyun eğerse zıddı olan hıyanet ortaya çıkmaz.⁴²⁵ Yahyâ b. Adî emanete riayet etme (edâü'l-emâne) övülen huylar arasında zikretmektedir.⁴²⁶

18. Ağırbaşlılık (Rekânet): Sâbit b. Sinân'a göre ağırbaşlılık erdemi nâtık nefsten sadır olan sebât erdeminin bir türüdür. Özellikle beynin orta kısmı hariç diğer kısımlarının mizacının soğukluğa meylinde açığa çıkmaktadır. Vakâr ve gidişatça iyi olmak (hüsnü's-semt ve's-sekine) huyları, bu erdemden kaynaklanmaktadır.⁴²⁷

19. Doğru Sözlülük (Sıdkü'l-lehce): Sâbit tarafından güzel bir alışkanlık olarak ifade edilen bu huy, eğer doğuştan ise üç nefsin itidal halini ifade etmektedir.⁴²⁸ Yahyâ b. Adî, övülen huylar arasında zikrettiği doğru sözlülüğü (sıdkü'l-lehce) büyük bir zarara yol açmadığı sürece güzel kabul etmektedir.⁴²⁹ Sıdk olarak bazı filozofların eserlerinde de yer verilmektedir.⁴³⁰

20. İyilik (Hayriyye): Sâbit b. Sinân öncelikle hayır kelimesinden türetilmiş olduğuna dikkat çektiği bu kavramın toplumda nasıl kullanıldığına yer vermektedir. Bu huya dair değerlendirmelerini, suç-ceza ilişkisi örneğinde açıklar. Suçlu, hasmı ve hâkimin davranışları üzerinden verdiği örnekle davranışın kimin tarafından yapıldığına göre iyi veya kötü olduğunu izah etmeye çalışır. Adam öldüren biri, kısasla cezalandırılır. Suçlunun hasmı tarafından bağışlanması iyi bir davranış örneğidir. Fakat suçluyu hâkim bağışlarsa durum değişir. Bu durumda hâkim iyilik değil aksine kötülük yapmış olur. Hakkı olmayana hak etmediği şeyi vermiş, suçluyu bağışlamakla mağdura zulmetmiştir. Bu nedenle hâkim zalim

⁴²³ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 191.

⁴²⁴ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 50,51.

⁴²⁵ Sâbit, *a.g.e.*, vr. 191.

⁴²⁶ Yahyâ b. Adî, *a.g.e.*, s. 32.

⁴²⁷ Sâbit, *a.g.e.*, vr. 193.

⁴²⁸ Sâbit, *a.g.e.*, vr. 194.

⁴²⁹ Yahyâ b. Adî, *a.g.e.*, s. 34,35.

⁴³⁰ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 199.

olur.⁴³¹ Sâbit'in yer verdiği bu örnek oldukça önemlidir. İyiliğin durumdan duruma değişebileceğini gözler önüne serer.

Sâbit, aklın iyiliği emrettiği ve nâtık nefsinse iyilik yapmayı gerekli kıldığı kanaatindedir. İnsanlar, iyi davranışları yerine getirdikçe fazîletli, asil, dünya ve ahirette övülen hallere sahip olur. Ayrıca bu kimselerin iyilik yaparken, övülme yahut ödül beklentisi içinde olmadıklarına dikkat çeker.⁴³² Galen, iyiliği insanların ulaşmak istediği şeyler, kötülükse kaçındığı şeyler olarak ifade etmektedir.⁴³³

21. Merhamet (Rahmet): Nâtık nefsin fiillerinden biridir. Sâbit b. Sinân'a göre, merhametin gazabî nefsin zayıflığından kaynaklandığını düşünenler yanılmaktadır. Gazabî nefsteki zayıflık merhameti artırır, fakat bu zayıflık merhametin sebebi değildir. Hastalıklardan selîm, kusurlardan korunmuş insanın tabiatında hayır ve ihsanda bulunmaktan zevk alma vardır. Özellikle zayıf olana merhamet etme, bağışlama ve diğer güzel işleri yapmak insan tabiatında yer alır. Bununla beraber, katile veya suçluya merhamet göstermenin güzel olmadığına dikkat çekmektedir.⁴³⁴

Merhamet, üzüntü (gam) türlerinden biridir. Göze mil çekilmesi, el ya da ayaklarının kesilmesi gibi acı verici durumlara şahit olan birinin kalbinde hissettiği elemin merhamete delil olduğunu iddia edenler vardır. Sâbit'e göre onların delil getirdikleri şey insandaki tabii bir durumdur. Ona göre bu durum, bir başkasını su içerken gören insanın susuzluğunun artmasına yahut esneyen birini gördüğünde esnemeye başlamasına benzemektedir.⁴³⁵

Ebû Bekir er-Râzî, erdemli bir yaşayışta kişinin şiar edinmesi gerektiğini söylediği şeylerden biri merhamettir (rahmet).⁴³⁶ Yahyâ b. Adî, merhametin (rahmet) sevgi (vüdd) ve acıma (ceza') huylarından bileşik bir huy olduğunu söylemekte ve övülen huylar arasında zikretmektedir.⁴³⁷

22. Akrabayla Bağ Koruma (Esde'l-maruf (?) ve Sılatü'r-rahm): Sâbit nâtık nefin fiillerinden olduğunu söylediği bu iki erdemi birlikte ele almaktadır. Bunun tıpkı merhamet gibi insanın tabiatında olduğuna dikkat çekmektedir.⁴³⁸ İbn Miskeveyh bu huya, adalet kapsamına giren erdemler arasında yer vermektedir.⁴³⁹

⁴³¹ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 197,198.

⁴³² Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 210.

⁴³³ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk", s.196.

⁴³⁴ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 212

⁴³⁵ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 213

⁴³⁶ Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbü'r-rûhânî", s. 187

⁴³⁷ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 30,31.

⁴³⁸ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 217.

⁴³⁹ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 24.

23. Alîcenaplık (Kerem): Sâbit b. Sinân bu huyun sadece tek bir huy olmadığını, tüm fazîletlerin ve övülen huyların bütünü olduğunu ifade etmektedir. Diğer huylarda da olduğu toplumda nasıl kullanıldığına dair örneklerle yer vermektedir.⁴⁴⁰ İnsanların cömert (sehî) kimse için; affetme ve suçluları bağışlamayı çokça yapan için ve savaşı kazanıp düşmanını bağışlayan için “kerîm” ifadesini kullanırlar. Sâbit b. Sinân’a göre sonuncusu, affedicilik (afv) erdemi kapsamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamda yumuşak huylu (halîm) kimseye “kerîm” dendiğine, hatta bu konuda aşırıya gidip “At kerîmdir.” ifadesinde olduğu gibi bazı hayvanlar için bile kullanıldığına dikkat çekmektedir.⁴⁴¹

Aristoteles’in de yer verdiği bu erdem, övünmek için harcama yapmak (bezh) ve elisıklık (nezâle) arasındaki ortadır. Ona göre kerîm insan, cömerttir, ama her cömert kerîm değildir.⁴⁴² Cömertlik(sehâ) erdemi ile değerlendirmektedir.⁴⁴³ İbn Miskeveyh bu erdemi cömertlik erdeminin alt erdemleri arasında yer vermektedir.⁴⁴⁴

24. Mürüvvet: Sâbit, bu erdemin farklı anlamlarda kullanıldığına dikkat çekmektedir. İnsanlar evinin genişliği, bineklerinin çokluğu, kıyafetlerinin temizliği, yemeklerinin bolluğu gibi muhtelif durumları bu kelime ile ifade etmektedir. Hatta bazıları şeref anlamında kullanmaktadır. Sâbit’e göre mürüvvet; hoşgörü (semahat), himmetin yüceliği (kesretü’l-himme), değersiz şeylere aldırış etmeme (killetü’n-nazar fi’t-ta’fif), güzeli tercih etme (îsârü’l-cemil) ve insafli davranmanın (istimalü’l-insaf fi’l-muâşere ve’l-muâmele) toplamıdır.⁴⁴⁵

25. Yüce Gayelilik (Kiberü’l-himme): Şan, şeref, yüce gayeleri istemek, değersiz ve boş işlerden uzak durmak anlamında kullanılmaktadır. Gazabî nefsten kaynaklanan yöneticilik hırsı ve üstün gelme arzusunu bu kapsamda değerlendirmektedir.⁴⁴⁶

Yahyâ b. Adî, övülen huylardan kabul ettiği yüce gayeliliği (izâmü’l-himme), “kıymetli işlerde en üst mertebeden daha azını önemsememek ve yüksek mertebeleri hedeflemek” şeklinde ifade etmektedir. Ayrıca tenezzül etmeme (el-eneffe), hamiyet ve heves (el-gayret) yüce gayelilik kapsamında değerlendirilmektedir.⁴⁴⁷ Sâbit b. Sinân bu huyları ayrı ayrı ele almaktadır. İbn Miskeveyh’te büyük himmet sahibi olmak (izâmü’l-himme) olarak yer alan bu erdem cesaret (şecaat) kapsamında değerlendirilmektedir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁰ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 217-218.

⁴⁴¹ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 221.

⁴⁴² Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1122a, s. 149-150.

⁴⁴³ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1107a20, s.98.

⁴⁴⁴ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 23.

⁴⁴⁵ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 219-220.

⁴⁴⁶ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 222.

⁴⁴⁷ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 36,37.

⁴⁴⁸ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 24.

26. Hoşgörülü olma (Semahatü'l-hulk ve seatihi): Sâbit'e göre, bu huy gazabî nefsin nâtık nefse güzellikle boyun eğmesi durumunda hoşgörülü olma ve rahatsız eden şeylere sabretme erdemleri ile oluşur.⁴⁴⁹ İbn Miskeveyh cömertliğin altında yer alan alt erdemler arasında yer vermektedir.⁴⁵⁰

27. Güler yüzlü olma (Talâkat): Bu huyu övülen huylar arasında zikretmekte ve tüm insanlar için güzel olduğunu söylemektedir. Hoşgörülü olma (semahatü'l-halk ve seatihi) kapsamında değerlendirir.⁴⁵¹ Aristoteles hulkî erdemlerden biridir. Yahyâ b. Adî, güler yüzlü olmak (bişr) kavramı ile karşılamaktadır.⁴⁵²

28. Cömertlik (Sehâ): Toplumda nasıl kullanıldığına değindikten sonra ilgili kavramları açıklamaya başlamaktadır. Gelirini zor durumlarda, çeşitli olaylar ve afetler meydana geldiğinde kullanmak için kazandığından azını harcayıp artıran kimseye “muktesid”, kazandığından daha fazlasını harcayana savurgan (mübzîr), çok kazanıp az harcayana cimri (bahîl) denir. Burada günden güne kazanılan günlük ihtiyaçların giderildiği kazançtan değil zaman içinde biriken bir kazançtan söz edildiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca para kazanma şeklinin de önemini vurgulamaktadır. Ona göre yol kesiciler, hırsızlık yapanlar, faizle kazanç elde edenler gibi parayı kötü yoldan kazananlar, kazançlarını ne için harcarsa harcasın onların yaptıkları övülmez, aksine yerilir. Zira onların nefislerinde ölçsüzlük (şereh) üstün geldiğinden nefisleri hastalıklıdır. Kazancını en güzel yoldan elde eden ve bunu güzel yolda harcayan kimse ise iyilik yapmış olur. Örnek olarak sadakayı zikretmektedir.⁴⁵³

Cömertlik neredeyse tüm ahlâk eserlerinde yer verilen bir erdemdir. Aristoteles, cömertliği (sehâ) para alma ile para verme konusunda; savurganlık (tebzîr) ve elisikilik (taktîr) arasındaki orta olarak ifade etmektedir. Ona göre cömert kişinin özelliği, gereken yerden almak ya da gerekmeyen yerden almamaktan çok, gereken yere vermektir.⁴⁵⁴ Yahyâ b. Adî cömertlik (sehâ) savurganlık (tebzîr) ve israfa götürmediği sürece güzeldir.⁴⁵⁵ İbn Miskeveyh, cömertlik (sehâ) erdemini iffet kapsamında ele almaktadır.⁴⁵⁶

⁴⁴⁹ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 222-223.

⁴⁵⁰ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 23.

⁴⁵¹ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 222.

⁴⁵² Aristoteles, **el-Ahlâk**, s. 169; Yahyâ b Adî, **a.g.e.**, s. 32-33.

⁴⁵³ Sâbit, **a.g.e.**, vr. 222-224.

⁴⁵⁴ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1107b,1120a, s.98;142.

⁴⁵⁵ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 34,35.

⁴⁵⁶ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 23.

29. Cesaret (Şecâat): Sâbit, şecâatin mizacının sıcaklık ve kuruluk, korkaklığın mizacının soğukluk ve rutubet olduğunu söyler. İslam düşünürleri tarafından gazabî nefsten sadır olduğu söylenen şecâat, Sâbit'e göre ne sadece gazabî nefse ne de nâtık nefse özgüdür.⁴⁵⁷

Aristoteles, şecaati korkaklık (havf) ve deli cesareti (tekahhüm) ortası olarak ifade etmektedir.⁴⁵⁸ Sâbit b. Sinân'a göre şecâatin öne atılma (ikdam) ve sabırlılık (sabr) arasındaki orta olarak ifade edilmesi doğru değildir. Çünkü şecaat, bileşik huydur. Ona göre öne atılma ve sabır, ahirette sevap ya da dünyada iyilik ve güzellik elde etmek gibi bir amaçla bir araya geldiğinde şecaat olarak adlandırılır. Sâbit'e göre bu huya, deli cesareti (tehevvür) denilmesi doğru değildir. Zira şecâat övülen huylar arasındadır, fakat deli cesareti öyle değildir.⁴⁵⁹

Sâbit, öne atılma (ikdam) ve sabırlılık (sabr) her bir araya geldiğinde şecaat olarak adlandırılmanın doğru olmadığı kanaatindedir. Bu iki huy, faydasız bir işte yahut akıllı kimselerin tenezzül etmediği, yüz çevirdiği şeylerde birleştiğinde buna şecaat denilmemelidir. Bu kimse ancak mecaz yoluyla şecaat ile nitelenebilir. Hatta, deli cesareti bu huya ad olmaya daha yakındır.⁴⁶⁰ Yahyâ b. Adî, övülen huylar arasında zikrettiği cesareti (şecâat) gerektiğinde sıkıntı ve tehlikelere girebilmek (el-ikdam), korku anlarında sükuneti korumak (sebât) ve ölümü umursamamak (el-istihâne bi'l-mevt) olarak tanımlamaktadır.⁴⁶¹

30. Düşük Şeylere Tenezzül Etmeme (Hamiyet ve'l-enefe): Gazabî nefsin bir gücü olarak ifade edilmektedir. Nâtık nefsin sağlıklı olup gazabî nefsin ona itaatkâr olduğu durumda ortaya çıkmaktadır.⁴⁶² Ebû Bekir er-Râzî'ye göre gazabî nefsten kaynaklanmaktadır. Bu huya sahip olan nefis şehvî nefisle arasına mesafe koyarak onları kontrol eder.⁴⁶³

31. Gayretlilik (Şehâmet): Gazabî nefsin zayıflığından kaynaklanmaktadır.⁴⁶⁴ İbn Miskeveyh cesaret erdemi altında yer vermektedir.⁴⁶⁵

32. Ciddiyet ve Çalışma (El-cidd ve'n-neşât): Gazabî nefsten kaynaklanır. Nâtık nefsin fiillerinde kendini göstermektedir.⁴⁶⁶

33. Sabırlılık (Sabr): Sâbit b. Sinân, gazabî nefsin durumlarının en özeli olarak ifade etmektedir.⁴⁶⁷ Yahyâ b. Adî zorluklara sabır (es-sabru inde'ş-şedâid) olarak ifade edilen bu huy,

⁴⁵⁷ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 163.

⁴⁵⁸ Aristoteles, *el-Ahlâk*, 1107a20, s.98.

⁴⁵⁹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 164,165.

⁴⁶⁰ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 163-165.

⁴⁶¹ Yahyâ b. Adî, *a.g.e.*, s. 36,37.

⁴⁶² Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 231.

⁴⁶³ Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbü'r-rûhânî", s. 100.

⁴⁶⁴ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 231.

⁴⁶⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 23.

⁴⁶⁶ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 232.

⁴⁶⁷ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 233.

ağır başlılık (vakar) ve yiğitliğin (şecaat) bir araya gelmesi ile oluşan mürekkep bir huydur. İbn Miskeveyh ise iffet kapsamında ele almaktadır.⁴⁶⁸

34. Hayâ: Hayâ ve korkaklık; kadınlarda, çocuklarda ve mizacı soğukluk ve rutubete yatkın olanlarda birleşmiştir. Sâbit, şairlerin cesur kimseleri hayâ azlığı (killetü'l-hayâ) ile nitelediklerini, fakat bunun doğru olmadığını söylemektedir.⁴⁶⁹ Hayâ ile ilgili Galen'den alıntılar yapmaktadır. Galen'e göre hayâ, yerilmekten kaçınmaktır. Bu nedenle haya, fazîletlerin büyük bir kısmına dayanak olarak görülmektedir. Hayâ azlığı ise, bütün rezîletlerin ve ona götüren yolun temel sebebi olarak düşünülmektedir. Galen, çocuk ve gençte bulunduğu takdirde hayanın, güçlü bir nâtık nefse delalet ettiğini ve iyi ile kötüyü ayırmada sağlam bir göz mesabesinde olduğunu söylemektedir. Bu kimse övülen huyları kazanmaya ve yerilenlerden kaçınmaya isteklidir. Hayâsı az olan çocuk, gözleri görmeyen bir kimse gibidir. Faziletlere ulaştıracak yolu, rezîletlerden nasıl sakınacağını, güzel ve çirkini bilemez.⁴⁷⁰

Aristoteles hayânın aslında bir erdem olmadığını belirtir. Ancak haya sahibinin övüldüğünü söyler. Aşırı utangaç (hurk) ve hiçbir şeyden utanmayan yüzsüz (halî) iki aşırılığı temsil etmektedir.⁴⁷¹ İbn Miskeveyh, iffet kapsamında bu erdeme yer vermektedir. İbn Sînâ arsızlık (vikaha) ve hasr erdemsizliklerinin ortası olarak değerlendirmektedir.⁴⁷²

35. Tevazu (Tevâzu'): Sâbit b. Sinân nâtık nefse nispet etmektedir. Olması gereken yerde tevazu olmazsa dalkavuk olarak isimlendirilebilir.⁴⁷³ Yahyâ b. Adî övülen huylar arasında zikrettiği tevazuyu, “öne çıkmaktan sakınmak ve geri planda durmak” olarak tanımlamaktadır. Yahyâ'ya göre tevazu ancak liderler, fazîlet ve ilim sahibi kimseler için söz konusudur. Diğerlerinin mütevazı sayılmayacağını söylemektedir. İbn Sînâ kendini küçük görme(tehabbüb) ve büyükenmek (tekebbür) erdemsizliklerinin itidal hali olarak ifade etmektedir.⁴⁷⁴

36. Yumuşak Huyluluk (Hilm): Sâbit'e göre nâtık nefis güçlü ve gazabî nefsin ona itaatkâr olması durumunda ortaya çıkmaktadır. Nâtık nefste istikrar (sebât) ve ağırbaşlılık (rekânet) bulunduğu yumuşak huyluluk ortaya çıkar.⁴⁷⁵

⁴⁶⁸ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 36,37; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 22.

⁴⁶⁹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 233.

⁴⁷⁰ Galen, “el-Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, s. 203.

⁴⁷¹ Aristoteles, *el-Ahlâk*, 1108a20, s.100.

⁴⁷² İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 25; İbn Sînâ, “el-Birr ve'l-İsm”, *el-Mezhebetü't-Terbevî inde Ibn Sinâ*, nşr. Abdülemir Şemseddin, Şeriketü'l-alemiyye li'l-kitâb, Beyrut, 1988, s.363.

⁴⁷³ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 236.

⁴⁷⁴ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 32,33; İbn Sînâ, “el-Birr ve'l-İsm”, s. 363.

⁴⁷⁵ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 241.

Aristoteles hulkî erdemlerden biri olarak yer vermektedir. Ona göre bu erdem öfkemiz (gayrû'l-gazub) ve asabılık (gazub) arasındadır.⁴⁷⁶ Galen cesaretin (necdet) yumuşak huylulukla (hilm) beraber olduğunu zikretmektedir.⁴⁷⁷ Yahyâ b. Adî'nin tanımına göre yumuşak huyluluk (hilm), insanın öfkemiz arttığı zamanlarda intikam almaya gücü yettiği halde bunu yapmamasıdır. İbn Miskeveyh cesaret erdeminin kapsamında yer vermektedir. İbn Sînâ ise bu erdemi asabiyette aşırılık (asab) ve hiçbir şeye kızmamak erdemsizliklerinin ortası olarak ifade etmektedir.⁴⁷⁸

37. Affedicilik (Afv): Hilmden sadır olan bir eylemdir.⁴⁷⁹

38. Sükûnet (Tesebbüt ve teenni): Nâtık nefsin erdemlerinden biridir.⁴⁸⁰ Galen acelecilik (acul) erdeminin zıddı olarak (mütesebbit) yer vermektedir.⁴⁸¹

39. Kanaat ve iffet: Sâbit, kanaat ve iffetin yeme, içme, nikah gibi durumları kapsadığını ifade etmektedir. Bu erdem, şehvânî nefsin nâtık nefse itaatinden kaynaklanmaktadır.⁴⁸² Yahyâ b. Adî'de kanaat ve iffet iki ayrı erdem olarak ifade edilmektedir. Ona göre iffet, nefsi arzulardan alıkoymak, bedeni ayakta tutacak, sıhhatini koruyacak kadarı ile yetinmesi için nefsi zorlamaktır. Kanaat ise hayatını devam ettirecek kadarı ile yetinmek, yaşamı kolaylaştıracak kadarına razı olmaktır. İbn Miskeveyh kanaat erdemini iffet kapsamına giren erdemler arasında zikretmektedir.⁴⁸³

40. Nezâfet: Nefsteki nezafet bedendeki süs mesabesindedir.⁴⁸⁴

41. Hüsni'l-edeb: Nâtık nefsin fiillerinden biri olarak ifade edilmiştir. Sâbit'e göre beden için ziynet neyse "hüsni'l-edeb" nefis için odur.⁴⁸⁵

41. Diğerkâmlık (İsâr): Sâbit tarafından en güzel huylardan biri olarak ifade edilen İsâr, insanın kendisi için istediği şeyleri diğer insanlar için de istemesi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde kendisi için istemediği bir kötülüğün başkasına isabet etmesini de istemez. Bu huyu insaf türlerinden biri olarak ifade etmektedir.⁴⁸⁶ İbn Miskeveyh cömertlik kapsamına giren alt erdem olarak ifade etmektedir.⁴⁸⁷

⁴⁷⁶ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1108a, s.99.

⁴⁷⁷ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk", s. 195.

⁴⁷⁸ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 28,29; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 25; İbn Sînâ, "el-Birr ve'l-İsm", s. 363.

⁴⁷⁹ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 242.

⁴⁸⁰ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 244.

⁴⁸¹ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk", s. 208.

⁴⁸² Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 244.

⁴⁸³ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 26,27; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 23.

⁴⁸⁴ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 244.

⁴⁸⁵ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 263.

⁴⁸⁶ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 264-265.

⁴⁸⁷ İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 23.

Sâbit'in eserinde listesini sunduğu erdemlere ve açıklamalarına yer verdik. Erdemler bahsinde özgün bir tavra sahip olduğunu dile getirmek mümkündür. Çünkü o, erdemleri ele alış biçimiyle kendisinden önceki düşünürlerden ayrılmaktadır. İslam ahlâk düşünürlerince büyük bir kabul gören erdemlerin iki uç arasındaki orta olma fikrini benimsemediğini açıkça belirtmektedir. Huyları bâsit ve bileşik olmaları bakımından değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Erdemleri açıklarken ilk olarak hangi nefsten çıktığına değinmektedir. Erdeme göre nefsin hangi kuvvesinden çıktığına yer vermektedir. Bazı erdemlerde mizaca dair açıklama yapmaktadır. Hangi organın mizacının hangi nitelikte baskın yahut zayıf olduğu durumlarda hangi huyun çıktığını izah etmektedir. Verdiği listeden hareketle erdemler arasında nâtık nefsten sadır olanların, gazabî nefsten ve şehvânî nefsten sadır olanlardan daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Ne Aristoteles'te olduğu gibi düşünce erdemleri ve karakter erdemleri ayırmasına ne de Platon'daki gibi temel erdemler vurgusuna rastlanmaktadır. Dört temel erdemden biri olan adalet erdemine yer verilmemesi de dikkate şayandır.

Sâbit b. Sinân'da ahlâkın sağlıklı halini ifade eden erdemlerin korunması ve artırılması, ahlâk konularının en üstün olanı olarak değerlendirilmektedir. Erdemlerin değişmeden kalması ve korunması, onları ortaya çıkaran sebepleri korumakla mümkündür. Nitekim nefsin güçlerinin mesken tuttuğu organların mizacında meydana gelen durumlara karşı ahlâkı korumak, bu organların sağlıklı bir şekilde korunması ile olur. Sâbit bu durumun tamamen tıp ilmiyle ilgili olduğunu vurgular. Nefs kaynaklı sebeplerde meydana gelen durumlara karşı ahlâkı korumak, iki şeyin yerine getirilmesini gerektirir. Bunlardan ilki aşırıya kaçmamak şartıyla orta yollu bir riyazetle nefsi terbiye etmektir. Nefsin üç gücünün riyazeti birbirinden farklıdır. Nâtık nefsin riyazeti, düzenli bir şekilde ilimlerle özellikle de içinde kıyas ve burhan olan ilimlerle meşgul olmaya devam etmektir. Gazabî nefsin riyazeti, akleden nefse itaat etmesini sağlayacak alışkanlıklarla, insanı tenezzül etmeme onurluluğuna, liderliğe ve cesarete sevk eden işitmeye dayalı şeylerle olur. Vaaz ve nasihat bu kapsamda değerlendirilir. Şehvânî nefsin riyazeti, gazabî nefse ve nâtık nefse çekişip kavga edemeyecek kadar onun zayıflatılmasıdır.⁴⁸⁸

3.3. Erdemsizlikler

Erdemsizlikler, Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Zeyd el-Belhî gibi birçok isimde olduğu gibi Sâbit b. Sinân tarafından da nefsânî hastalıklar (el-emrâzü'n-nefsânîyye) bağlamında ele alınmaktadır. Nefsânî hastalıkların tedavisi, beden tıbbında tedavi için kullanılan “muâlece”,

⁴⁸⁸ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 104-106.

“müdevât” ve benzeri kavramlarla anlatılmaktadır. Sâbit b. Sinân, erdemsizlikleri belli bir taksime tabi tutmaksızın toplu bir liste halinde sunmaktadır.⁴⁸⁹ Erdemsizlikleri ifrat ve tefrit kapsamında değerlendirmemekle beraber erdemlerin tek yönlü zıtlarına yer vermektedir. Erdemsizlik olarak yer yer erdemin ifratını yer yer de tefritini tercih etmektedir. Erdemsizlikleri ele alırken onların hangi nefsten kaynaklandıklarına ve nefslerin birbiri ile durumlarına dair bilgilere yer vermektedir. Erdemlerin zıtlarını, çoğunlukla killetü’l-verâ, killetü’l-hayâ, killetü’s-sabr gibi örneklerde olduğu üzere “killet” ile niteleyerek ifade etmektedir. Bazen de hüsnü’l-edeb erdeminin zıddının sûü’l-edeb olarak belirlenmesi örneğinde olduğu gibi huyun kötülüğünü sıfatlarla ifade etmeye çalışmaktadır. Bazen de güler yüzlülük erdemi ve asık suratlılık (abus) erdemsizliğinde olduğu gibi direkt kelimenin zıddına yer vermektedir. Erdemsizliklerinin çoğunun sadece ismini vermekle yetinmektedir.

⁴⁸⁹ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 159-160.

1. الحمق والحرق	23. الحرص على الدنيا	45. الجبن
2. الوسوس	24. قلة الوفاء	46. قلة الامتعاض والأنفة
3. قلة الفهم	25. التلون	47. الحقد
4. (؟) اقر الرأي	26. إضاعة السر	48. التخلف
5. سوء التدبير	27. الجهل	49. العجز
6. التخريف والتعجرف	28. الخيانة	50. المهانة
7. ترك استعمال الروية	29. الطيش	51. والنشل الكسل
8. سوء التمييز	30. السخف	52. ضيق العطن
9. الركافة	31. الدعابة	53. الضجر
10. الرعونة	32. الكذب	54. قلة الصبر
11. التأنيب	33. الشر	55. والقحة
12. السهو	34. الرداءة	56. الكبر
13. قرب الغور	35. السعاية والتنمية والغيبة	57. العجب
14. البلادة	36. القسوة	58. النزق
15. الغباوة	37. منع المعروف وقطع الرحم	59. لوم الظفر
16. الحيرة عند البديهة	38. اللوم	60. العجلة
17. البله	39. النذالة	61. القلادة والوسخ
18. وتضييع الحزم	40. الدناءة	62. الشره
19. قلة النظر للعواقب	41. صغر الهمة	63. سوء الأدب
20. بسائر العلوم الجهل بما يأتي	42. ضيق الأخلاق	64. النفاق
21. والي في الجواب واللكن		65. الحسد

Tablo 6: Sâbit b. Sinân'ın Tehzîbü'l-ahlâk'ında Verilen Erdemsizlikler Listesi

1. Ahmaklık (Hamk ve Hark/Hurk (?)): Sâbit, yaratılış itibari ile aklın aletlerindeki zayıflığı bu kavramlarla ifade etmektedir.⁴⁹⁰ Galen, ahmaklık (hurk) düşüncesizce (ğayr raviyye) öne atılma (ikdam) olarak tanımlamaktadır.⁴⁹¹ Yahyâ b. Adî'nin erdemsizlikler

⁴⁹⁰ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 166.

⁴⁹¹ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk", s. 207.

listesinde (hark/hurk (?)) vardır. İbn Miskeveyh ise haya erdeminin ifrat hali olarak yer vermektedir.⁴⁹²

2. **Vesvese:** Aklın araçlarında bozulma (fesâd) olduğu taktirde ortaya çıkmaktadır.⁴⁹³
3. **Tedbirsizlik, Raviyyeyi Kullanmayı Terk (Sûü't-tedbîr, Terkü isti'mali'r-raviyye):** Cevdetü't-tedbîr erdeminin zıddıdır.
4. **Temyizi Kötü Kullanma (Sûü't-temyiz):** Sâbit'in temyiz ve tahsil düzgünlüğü (sıhhatü't-temyiz ve't-tahsîl) olarak ifade ettiği erdemin zıddıdır.⁴⁹⁴
5. **Kurbü'l-ğavr:** Derinlikli düşünme (bu'dü'l-ğavr) erdeminin zıddıdır.⁴⁹⁵
6. **Geri Zekalılık ve Kalın Kafalılık (Belâdet ve Gabâvet):** Geri zekalılık (belâdet) zekânın azlığıdır. Kalın kafalılık (gabâvet) belâdetten oluşmaktadır.⁴⁹⁶ İbn Miskeveyh zekâ erdeminin tefriti olarak yer vermektedir.⁴⁹⁷
7. **Şaşkınlık (El-Hıyre 'inde'l-bedîhe):** Düşünce gücünün hızlılığı ve başkalarının daha uzun zamanlarda anladıkları şeyleri kısa sürede anlama becerisi anlamına gelen "hıddetü'l-bedîhe" erdeminin zıddıdır.⁴⁹⁸
8. **Aptallık (Beleh):** Sâbit b. Sinân bunu, "cevdetü'z-zan ve'l-hads" erdeminin zıddı olarak ifade etmektedir.⁴⁹⁹ İbn Miskeveyh hikmet erdeminin tefriti olarak yer vermektedir.⁵⁰⁰
9. **Tazyîu'l-hazm:** Sâbit'in nâtık nefsin fiili olarak ifade ettiği hazm erdeminin zıddıdır.⁵⁰¹
10. **Sonuçlar üzerine düşünmeme (Killetü'n-nazar li'l-avâkıb):** Bu erdemsizlikle ilgili bir açıklama yer almamaktadır.
11. **Cehalet (Cehl bimâ ye'tî bihî):** Bu erdemsizlikle ilgili bir açıklama yer almamaktadır.
12. **Vefâsızlık (Killetü'l-vefâ):** Vefâ erdeminin zıddıdır.⁵⁰² Vefâsızlık Yahyâ b. Adî'de "gadr" kelimesi ile karşılanmaktadır.⁵⁰³
13. **Değişkenlik/Yanar döner olma (Televvün):** Nâtık nefsteki sebât ve killetü't-televvün erdemlerinin zıddı olarak ifade edilmiştir.⁵⁰⁴

⁴⁹² Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 40, 41; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 27.

⁴⁹³ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 166.

⁴⁹⁴ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 176,177.

⁴⁹⁵ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 159.

⁴⁹⁶ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 177.

⁴⁹⁷ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 46, 47; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s.27.

⁴⁹⁸ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 177,178.

⁴⁹⁹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 178.

⁵⁰⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s.27.

⁵⁰¹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 181,182.

⁵⁰² Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 186.

⁵⁰³ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 42, 43.

⁵⁰⁴ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 186,187.

14. Sırrı Yaymak (İzâatü's-sır): Sır saklama erdeminin zıddıdır.⁵⁰⁵ Yahyâ b. Adî'de ifşâü's-sır olarak ifade edilen bu erdemsizlik, ciddiyetsizlik ve hıyanet erdemsizliklerinin bileşiminden oluşmaktadır.⁵⁰⁶

15. Konuşmada Acizlik (El-Ayy fi'l-cevâb ve'l-leken): Söz söylemekten acizlik anlamına gelen “ayy” ve kekemelik gibi anlamlara gelen “leken” sözcükleri ile karşıladığı bu erdemsizlik hitabet erdeminin zıddıdır.⁵⁰⁷

16. Verâ Azlığı ve Dinin Bozulması (Killetü'l-verâ ve Fesâdü'd-dîn): Verâ ve dîn erdemlerinin karşıtı olduğu kanaatindeyiz.

17. Asabılık (Hark ve nezak(?)): Yumuşak huyluluk (hilm) erdeminin zıddıdır.

18. Dünyaya Karşı Hırs (Hırs ale'd-dünyâ): Sâbit bu erdemsizliğe listesinde yer vermekte fakat ayrıca açıklamamaktadır. Zühdün karşılığı olarak verildiği kanaatindeyiz.⁵⁰⁸

19. Taşkınlık (Tayş): Sebât erdeminin bir türü olarak zikrettiği ağırbaşlılık (rekanet) erdeminin zıddıdır. Gevşeklik (sehaf) ve bönlük (ruûnet) de taşkınlık(tayş) kapsamında değerlendirilmektedir.⁵⁰⁹ Galen deli cesaretinin (tehevvür) taşkınlıkla bir arada bulunduğunu söylemektedir.⁵¹⁰

20. Yalancılık (Kizb): Sâbit yalancılığın (kizb) kötü bir alışkanlık olduğunu, yerilen huylar arasında yer aldığını belirtir. Zaruret hali, şiddetli bir korku yahut büyük bir fayda sağlayacak durumlar haricinde kullanılmaması gerektiğini ifade eder. Yalan söyleyen kimsenin yalanı ortaya çıktığında çok utanır. Kişi bunun bilincinde olarak buna göre hareket etmelidir.⁵¹¹ Ebû Bekir er-Râzî, yüksek amaçlar için olduğunda övülen huylar arasında, diğer türlü olduğunda ise rezalet sayılacağını belirtir.⁵¹² Yahyâ b. Adî yalancılığın (kizb) kötü bir huy olduğunu söylemekle beraber, başka bir yolla gidermenin mümkün olmadığı bir zararı gidermesi durumunu dışarıda tutmaktadır.⁵¹³

21. Kötülük (Şerr): Bütün noksanlıkların toplamı olarak ifade edilmiştir. İyiliğin zıddıdır.⁵¹⁴ Galen de benzer şekilde yer vermektedir.⁵¹⁵

⁵⁰⁵ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 187

⁵⁰⁶ Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 42, 43.

⁵⁰⁷ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 190.

⁵⁰⁸ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 160.

⁵⁰⁹ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 192.

⁵¹⁰ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk”, s. 195.

⁵¹¹ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 193.

⁵¹² Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü'r-Rûhânî”, s. 138.

⁵¹³ Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 44, 45.

⁵¹⁴ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 197.

⁵¹⁵ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk”, s. 196.

22. Koğuculuk (Siâye), Müzevirlik (Nemîme) ve Gıybet: Kötülükten sadır olan fiillerdir.⁵¹⁶

23. Katı Kalplilik (Kasvet): Merhamet erdeminin zıddıdır.⁵¹⁷ Yahyâ b. Adî, erdemsizlikler arasında zikretmektedir. Nefret (buğz) ve cesaretin (şecaat) birleşmesi ile oluşmaktadır.⁵¹⁸

24. Men‘ul-maruf ve katü‘r-rahm: Akrabayla bağı koruma anlamlarına gelen esdeü‘l-maruf ve sılatü‘r-rahm erdemlerinin zıddıdır.⁵¹⁹

25. Lev mü‘z-zafer(?): Affetme erdeminin zıddıdır.⁵²⁰

26. Düşüklük (Denâet ve Nezâle): Mürüvvetin zıddıdır.⁵²¹ Aristoteles nezâleyi kerem erdeminin eksiklik yönündeki ucu olarak ifade etmektedir.⁵²² Galen îsarü‘l-hikme erdeminin zıddı olarak denâete yer vermektedir.⁵²³

27. Suğrü‘l-himme: “Kiberü‘l-himme” erdeminin zıddıdır.

28. Zaykü‘l-ahlâk: Hilm kapsamında değerlendirilen ve hoşgörü anlamlarına gelen “simâhatü‘l-hulk ve seatihi”nin zıddı olarak ifade edilmiştir.⁵²⁴

29. Asık Suratlılık (Abûs): Güler yüzlü olmanın (talakat) zıddıdır.⁵²⁵ Yahyâ b. Adî’de de yer verilmektedir.⁵²⁶

30. Cimrilik (Buhl): Cimri, çok kazanıp az harcayan kimsedir. Sâbit burada kazançtan kastının günlük kazanç olmadığına yıllar içerisinde elde edilen kazanç olduğuna dikkat çekmektedir.⁵²⁷ Ebû Bekir er-Râzî benzer bir yaklaşımla ele almaktadır.⁵²⁸ Yahyâ b. Adî, bu huyun kadınlarda hoş karşılandığını, hükümdar ve liderlerinse itibarını zedelediğine değinir.⁵²⁹

31. Müsriflik (Mübzîr): Kazandığının çok üzerinde harcama yapan kimsedir.⁵³⁰ Aristoteles, İbn Miskeveyh pek çok filozofta olduğu gibi cömertlik (sehâ) erdeminin ifratı olarak yer vermektedir.⁵³¹

⁵¹⁶ Sâbit, **Tehzîbü‘l-ahlâk**, vr. 212.

⁵¹⁷ Sâbit, **Tehzîbü‘l-ahlâk**, vr. 216.

⁵¹⁸ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 40, 41.

⁵¹⁹ Sâbit, **Tehzîbü‘l-ahlâk**, vr. 217.

⁵²⁰ Sâbit, **Tehzîbü‘l-ahlâk**, vr. 242.

⁵²¹ Sâbit, **Tehzîbü‘l-ahlâk**, vr. 220.

⁵²² Aristoteles, **el-Ahlâk**, s. 150.

⁵²³ Galen, “Muhtasar min Kitâbi‘l-ahlâk”, s.209.

⁵²⁴ Sâbit, **Tehzîbü‘l-ahlâk**, vr. 221-222.

⁵²⁵ Sâbit, **Tehzîbü‘l-ahlâk**, vr. 222.

⁵²⁶ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 44, 45.

⁵²⁷ Sâbit, **Tehzîbü‘l-ahlâk** vr. 223.

⁵²⁸ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü‘r-Rûhânî”, s. 140-142.

⁵²⁹ Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s.46.

⁵³⁰ Sâbit, **Tehzîbü‘l-ahlâk**, vr. 222-223.

⁵³¹ Aristoteles, **el-Ahlâk**, s. 141. Yahyâ b. Adî, **a.g.e.**, s. 46, 47; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü‘l-ahlâk**, s.27.

32. Korkaklık (Cübn): Sâbit b. Sinân korkaklığın cesaretin tefriti olarak ifade edilmesine karşındır.⁵³² Korkaklıkla ilgili çok fazla bilgiye yer vermemekle birlikte onu erdemsizlikler arasında zikreder. Bu hastalığın tedavisi hakkında önerilere de yer vermektedir.⁵³³ Yahyâ b. Adî erdemsizlikler arasında zikretmektedir. İbn Miskeveyh pek çok filozofta olduğu gibi cesaret erdeminin tefriti olarak yer vermektedir.⁵³⁴

33. Tenezzül etme (Killetü'l-ımtiaz ve'l-enefe): Gazâbî nefsin zayıf olmasından kaynaklanmaktadır. Nâtık nefsin, gazabî nefse itaat etmesiyle ortaya çıkmaktadır.⁵³⁵

34. Kin (Hıkd): Gazabî nefsten sadır olmaktadır. Bu huyu ortaya çıkaran sebepler arasında, kalbin mizacının soğukluk ve kuruluğa yatkın olması yer almaktadır. Bu huya sahip kimselerle çokça vakit geçirme gibi nefsânî sebeplerle güçlenebildiğine dikkat çekmektedir. Eğer bir kimsede bahsi geçen bedensel ve nefsânî sebepler güçlü ise kişi her ne kadar saklamaya çalışsa da kin, bir şekilde açığa çıkar. Sâbit, kini en çirkin huylar arasında zikretmektedir.⁵³⁶

Ayrıca bir kimsenin kalbinin mizacı kuruluk ve soğukluk yönünde baskın değilse bu huyu gizlemesi onun iyiliğinedir. Eğer sıcaklık ve soğukluk arasında itidalde ise o zaman göstermesi uygundur.⁵³⁷ Sâbit, soğukluk ve nemlilik, sıcaklık ve nemlilik, çok sıcak ve az kuruluk gibi niteliklerin kin erdemsizliğini oluşturmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü bunlar gazabî nefste istikrar azlığı (killetü's-sebat), değişkenlik (televvün-tenakkül- teğayyür) gibi huyları ortaya çıkarmaktadır. Oysa Sâbit'e göre kin, gazabî nefsin öfkesinde sebât etmesi ve nâtık nefsin gazabî nefse boyun eğmesi ile açığa çıkmaktadır. Nâtık nefsin zayıflığı, ilimlerle meşguliyetin azlığı, yanlış alışkanlıklar ve inançlar nedeniyle nâtık nefsi gazabî nefse boyun eğmeye mecbur kılmaktadır.⁵³⁸

Sâbit'e göre adil yönetici cezayı gerektiren bir suç işleyen kimseyi cezalandıracak ise bunu hemen yerine getirmelidir. Bu cezanın uzun zaman geçtikten sonra yerine getirilmesi durumunda buradaki davranış kin (hıkd) olarak isimlendirilmez. Ayrıca bu bir eksiklik ya da kusur da değildir. Aksine Sâbit onun bir erdem olduğunu söylemektedir.⁵³⁹ Kindî tarafından ömür boyu ruhta sönmeyen öfke olarak tarif edilmektedir.⁵⁴⁰

⁵³² Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 162.

⁵³³ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 230.

⁵³⁴ Yahyâ b. Adî, *a.g.e.*, s. 46, 47; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s.27.

⁵³⁵ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 230,231.

⁵³⁶ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 84.

⁵³⁷ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 85,86.

⁵³⁸ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 86,87.

⁵³⁹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 182,183.

⁵⁴⁰ Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 193.

35. Arsızlık (Killetü'l-hayâ): Sâbit bu erdemsizlik ile ilgili Galen'den alıntı yapmakta ve rezîletlerin en büyüklerinden olduğunu söylemektedir. Şairlerin cesur kimseleri arsızlık ile nitelediklerini ifade ederek bunun doğru olmadığını belirtmektedir.⁵⁴¹

36. Acziyet (Acz): Gazâbi nefsten kaynaklandığını söylemektedir.⁵⁴²

37. Düşkünlük (Mehâne): Bu erdemsizlikle ilgili herhangi bir açıklama yer almamaktadır.

38. Tembellik (Kesel), Başarısızlık (Feşel) ve Geri Kalma (Tehallüf): Gazâbi nefsten kaynaklanmaktadır.⁵⁴³

39. Sabırsızlık (Killetü's-sabr): Gazabî nefsin özel durumu olarak ifade etmektedir. Sabır göstermeme (zacr) ve bıkkınlık (zayku'l-atan) erdemsizlikleri bu kapsamdadır.⁵⁴⁴

40. Kibir: Tevazu erdeminin zıddıdır.⁵⁴⁵ Ebû Bekir er-Râzî, gazabî nefsin ifratı olarak yer vermektedir.⁵⁴⁶

41. Kendini Beğenmişlik (Ucb): Bu erdemsizliği nispeten daha ayrıntılı ele almaktadır. O, insanların bu konuda muhtelif düşüncelere sahip olduklarını, genel kanaatin ise insanın bedeni, nefsânî veya bunlar haricindeki bir durumdan dolayı kendini güzel görmede aşırıya kaçması şeklinde olduğunu belirtmektedir. Kendini beğenenlerin çoğunun hata üzere olduğunu söyleyen Sâbit, bu kimselerin sadece güzel özelliklerini gördüklerini ve kusurlarına karşı kör gibi davrandıklarını ifade etmektedir. Kendini beğenenlerin, zekasına, yüzünün güzelliğine hayran olmasının yanı sıra kendisini en cömert, en cesur olarak gördüklerine dikkat çekmektedir. Bunlar arasında giydiği kıyafetler ve bindiği bineklere bile hayran olanlar vardır. Bütün bunlar nâtık nefsin zayıflığından, akıldaki noksanlıktan ve “sûû't-temyiz”den kaynaklanmaktadır.⁵⁴⁷ Ebû Bekir er-Râzî'nin bu erdemsizliğin sakıncalarından ve kurtulma yollarından bahsetmektedir.⁵⁴⁸

42. Acelecilik (el-Acele): Sükûnet erdeminin (tesebbüt ve teennî) zıddı olarak ifade edilmektedir.⁵⁴⁹ Galen'de de yer verilmektedir.⁵⁵⁰

43. Ölçsüzlük (Şereh): Kanaat ve iffet erdemlerinin zıddı olarak ifade edilen bu erdem yeme-içme ve nikah gibi konularda ölçsüz davranmayı ifade etmektedir.⁵⁵¹ Ebû Bekir er-

⁵⁴¹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 234,235.

⁵⁴² Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 231.

⁵⁴³ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 232.

⁵⁴⁴ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 232.

⁵⁴⁵ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 237.

⁵⁴⁶ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü'r-Rûhânî”, s.100.

⁵⁴⁷ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 239, 240.

⁵⁴⁸ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü'r-Rûhânî”, s.124.

⁵⁴⁹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 243.

⁵⁵⁰ Galen, “Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk”, s. 208.

⁵⁵¹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 244.

Râzî'ye göre şehvi nefsin güçlü olmasından kaynaklanmaktadır. Yahyâ b. Adî, erdemsizlikler arasında yer verilen ölçsüzlüğü (şereh) mal edinme ve biriktirme hırsı olarak tanımlanmaktadır. İffetin zıttı olarak verilen erdemsizlik ise fücûr kavramı ile ifade edilmektedir. İffetsizlik (fücûr) bütün arzulara aşırıya gitmektir. İbn Miskeveyh iffet erdeminin ifratı olarak yer vermektedir.⁵⁵²

44. Kirlilik (Kalâdet ve Vesh): Temizlik (nezâfet) erdeminin zıddıdır.⁵⁵³

45. Edebsizlik (Sûû'l-edeb): Nâtık nefsin fiillerinden hüsnü'l-edeb erdeminin zıddıdır.⁵⁵⁴

46. Nifak: Bir kimsenin sahip olduğu kötülüğü gizlemesi ve kendisini gizlediği şeyin tam tersine sahipmiş gibi göstermesidir. Sâbit'e göre nifak, aldatma ve tuzak amacı ile kullanılmaktadır. Gazabî nefsin zayıf olduğu durumlarda açığa çıkan bu huya nadir de olsa bunun dışındaki durumlarda rastlanmaktadır.⁵⁵⁵

47. Kıskançlık (Hased): Sâbit'in erdemsizlikler arasında en çok üzerinde durduğu huy kıskançlıktır. Yerilen huylardan olan kıskançlığı, kusurların en çirkini olarak ifade etmektedir. İnsanlar arasında tabiatı gereği kötülük yapanların, kendilerine fayda sağlamasa bile bundan zevk almalarını salt hased olarak ifade eder. Bu durumda bu kimsenin tabiatı, davranışının sebebi ve tedavi yöntemleri araştırılmalıdır. Hased kötülüğün ve pislüğün en aşağı türüdür. Kıskanç, başkasının başına kötü bir şey gelmesinden zevk alır. Onun şahsına, malına, mülküne ve makamına gelecek herhangi bir zarar onu mutlu eder. Sâbit b. Sinân, yaratılışı itibarıyla kötülük yapan, kendisine bir fayda veya zarar dokunmasına bakmaksızın bundan zevk alan kimsenin kıskançlığını "sırf haset" olarak ifade etmektedir.⁵⁵⁶

Aristoteles'e göre, kıskançlık (hased), başkasının acı duymasına sevinmektir.⁵⁵⁷ Ebû Bekir er-Râzî'ye göre kıskançlık (hased), cimrilik (buhl) ve ölçsüzlük(şereh) erdemsizliklerinin birleşmesi ile oluşmaktadır.⁵⁵⁸ Yahyâ b. Adî, hasedin her insanda kötü ve çirkin görüldüğünü söylemektedir. Ona göre hased, Sâbit'in görüşüne benzer şekilde insanın başkasında gördüğü iyi şeylerden dolayı elem duyması ve bunları yok etmeye çalışmasıdır.⁵⁵⁹

Sâbit b. Sinân'ın erdemsizlik listesi, ahlâk felsefesi literatüründe alışkın olunan listelerden farklıdır. Erdemsizlikleri belli bir tasnife tabi tutmadan ele alsa da verdiği bilgilerden

⁵⁵² Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbü'r-rûhânî", s. 154; Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 46, 47; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s.27.

⁵⁵³ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 244.

⁵⁵⁴ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 245.

⁵⁵⁵ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 245, 246.

⁵⁵⁶ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 211.

⁵⁵⁷ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1108b, s. 101.

⁵⁵⁸ Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbü'r-Rûhânî", s. 126.

⁵⁵⁹ Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 46,47.

hareketle onun listesi muhtelif taksimlere konu edilebilir. Gazabî nefsten ve şehvânî nefsten kaynaklanan erdemsizliklere sınırlı da olsa bir liste halinde yer vermek mümkündür. Ayrıca İslâm ahlâk felsefesi eserlerinde yer verilen cevır, aşk, gam, hemm, kaygı gibi huylara değinmemesi dikkat çekicidir.

Erdemsizlikleri bir hastalık olarak gördüğünden bu hususta da tıbbî yaklaşımın hakim olduğunu söylemek mümkündür. Erdemliler ve erdemsizler arasında sonsuz dereceler olduğunu söyleyen Sâbit'e göre insanlardan az bir kısım öfkesine sahip olup arzularını dizginleyebilmekte ve hevasına galip gelebilmektedir.⁵⁶⁰

3.4. Erdem Eğitimi

Huyların değişebileceğini iddia eden filozoflar, “Güzel ahlâk nasıl elde edilir?” sorusunu yanıtlama girişimi ile ahlâk eğitimi bahislerini ele almıştır. Erdemlerin eğitimine dair filozoflarca ortaya konan muhtelif yöntemler vardır. Bu yöntemler arasında alışkanlık edinme, zıtlıklarla tedavi ve örnek alma öne çıkmaktadır.

Sâbit b. Sinân, ilgili bölümlerde izah edildiği üzere, insanların bazı huylara yatkın olarak dünyaya geldiği görüşünü benimsemekle beraber huyların değişmesine de imkân tanımaktadır. Yatkınlıkların erdem haline getirilebilmesi, erdem eğitimi ile mümkündür. **Tehzîbü'l-ahlâk** çerçevesinde erdem eğitimi, kötü huyların ıslahı ve iyi huyların korunmasına yönelik tavsiyeler üzerinden ele alınmaktadır.

Aristoteles'e göre iyi ahlâkı elde etme, erdemli fiilleri alışkanlık haline getirmekle mümkündür. Her erdem alışkanlık yoluyla meydana gelmekte yine bu yolla kaybolmaktadır. Örneklerini zanaatlardan seçen Aristoteles, gitar çala çala iyi gitarist, ev yapa yapa iyi mimar olunacağına dikkat çekmektedir.⁵⁶¹ Bu yaklaşıma göre erdemli fiilleri sürekli “tekrar” etmek, erdemi elde etmenin bir yoludur. Erdemli davranışların her fırsatta tekrarı ile ahlâk alışkanlık haline gelecek ve böylece düşünüp taşınma olmaksızın sadır olacaktır. Bu yaklaşım, İslam ahlâk eserlerinde farklı kavramlar eşliğinde tartışılmış ve zenginleştirilmiştir.⁵⁶² Sâbit b. Sinân'ın “âdet”, “i'tiyad”, “dürbe”, “hunke” gibi kavramlarla ifade ettiği alışkanlıklar, beden mizacının müdahale edemeyeceği şeyleri değiştirmeye muktedirdir. Aynı şekilde, dine yahut düşünceye dayalı hiçbir inancın değiştiremeyeceği durumlarda dahi etkilidir.⁵⁶³ Sâbit'in erdem

⁵⁶⁰ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 87-89.

⁵⁶¹ Aristoteles, **el-Ahlâk**, 1103a30-1103b25, s. 95, 96; **Nikomakhos'a Etik**, s. 30-31.

⁵⁶² Hümeýra Özturan, **Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler**, s. 136.

⁵⁶³ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 41.

eğitimi ile ilgili öne çıkardığı yöntem alışkanlık edinmedir. Alışkanlık edinmenin “tekrar” ve “tedrîcî”lik olmak üzere iki temel dayanağı vardır.⁵⁶⁴

Sâbit b. Sinân, inançları, ilimleri ve muaşeretî alışkanlık kapsamında değerlendirmektedir. Sâbit ilimlerle ilgili kısma bir şerh düşmektedir. Ona göre, yanlış inançlarla dolu nefsin, ilim ve riyazet ile beslenmesi onun kötülüğünü arttırır. Nitekim, kötü insanın (el-insânü’ş-şerîr) zekâsı ve akıllı güçlendikçe kötülüğü de artar. Filozofların zararı en aza indirmek için hikmetin böyle kimselerden menedilmesini tavsiye ettiklerini nakletmektedir Sâbit, bu durumu keskin kılıcın sarhoşa veya deliye verilmesine benzetmektedir.⁵⁶⁵

Tehzîbü’l-ahlâk’ta erdem eğitime ilişkin yer verilen bir başka husus zıtlıkla tedavi metodudur. Bu metot, kişinin kötü huyunun zıddını yaparak iyi olanı elde etmeye çalışması şeklinde kurgulanmıştır. Örnek olarak, savurgan kimse, eli sıkılık derecesindeki fiilleri yerine getirerek erdemsizliğinden kurtulmaya çalışmalıdır. Aristoteles’in etkisiyle gelişen bu yaklaşım Fârâbî ve İbn Sînâ’da da yer almaktadır.⁵⁶⁶

Erdem eğitiminde zikredilen bir diğer yöntem örnek alma metodudur. Bu yöntem, iyi ahlâka sahip kimseler gözlemlemeyi ve örnek almayı ifade eder. Bu metoda göre kişi, kendisinde eksik olduğunu düşündüğü erdeme sahip kimseyi gözlemleyerek davranışlarını izler. Kendisi bu davranışları taklit etmeye başlar. Bununla hedeflenen kişinin istenilen erdeme karşı bir yatkınlık kazanmasıdır. Sâbit b. Sinân huyların muaşeretle bulaştığını söyleyerek kişinin bir arada bulunduğu kimselerin ahlâkıyla ahlâklandığına dikkat çekmektedir.⁵⁶⁷

Kötü ahlâk sahiplerini gözlemlemek ahlâk eğitimi yöntemlerinden biridir. Galen tarafından vazedilen bu yöntemin amacı, kişinin, insanların kötü davranışlarından dolayı düştükleri çirkin durumları gördüğünde tiksinişi ve böylece aynı duruma düşmemek için çaba sarf etmesini sağlamaktır. Galen annesini çok sinirli, babasını ise sakin ve huzurlu biri olarak anlatmaktadır. Öfkeli olduğu zamanlarda annesinin düştüğü kötü durumları hatırlayarak, öfkesini bastırmaya çalıştığından söz eder.⁵⁶⁸ Râzî, Galen’e atıf yaparak bu anekdotu paylaşır ve yönetime yer verir. Sâbit, ahlâk eğitiminde bu yönetime yer vermemekle beraber kötü huylularla vakit geçirmeyi ahlâki gelişim açısından faydalı bulmadığını açıkça belirtir. Ona göre özellikle iyi bir huy kazanmak isteyen, o huya sahip kimselerle beraber olmaya teşvik edilmelidir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 146.

⁵⁶⁵ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 144-145.

⁵⁶⁶ Fârâbî, **et-Tenbîh**, s. 207-208; Fatih Toktaş, “İbn Sînâ’nın “Risâle fî ‘ilmi’l-ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, s.51.

⁵⁶⁷ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 43.

⁵⁶⁸ Galen, “Affections and Errors”, s. 253-254;272-274.

⁵⁶⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 43.

Aynı yaklaşım Yahyâ b. Adî’de de yer almaktadır. O, şehvânî nefsinin kontrol altına tutmak isteyen kişiye zahitler, rahipler, münzeviler, takva sahipleri ve vaizlerin meclislerinde çokça bulunmayı, liderlerin ve ilim ehli kimselerin meclislerine gitmeyi tavsiye etmektedir. Bu kimseler arasına karışmayı, onların huylarını ve alışkanlıklarını edinmeyi nâtık nefsi güçlendiren şeyler arasında saymaktadır.⁵⁷⁰

Galen, ahlâkî eğitimin küçük yaştan itibaren verilmesinin önemini vurgular. Küçüklükten erdeme ve ölçülülüğe alışmış kimsenin iştahı zaten mutedil olur, iştahına engel olamayan ve böyle yaşamaya alışan kişi ise ölçüsüz biri olup çıkar.⁵⁷¹ Galen’in bu yaklaşımını benimseyen Sâbit, küçüklük döneminden itibaren yaşlılığa kadar kişinin kabiliyetlerindeki farklılaşmalara yer verir.⁵⁷²

Sâbit b. Sinân, erdem eğitiminin kurumsal formatta nasıl gerçekleşmesi gerektiğine yer vermektedir. Yöneticilere ve zenginlere hitap ederek onlardan tıpkı beden tıbbı için yapılan hastaneler gibi nefis tıbbına mahsus hastaneler inşa edilmesini talep etmektedir.

“Allah’ın imkân verdiği kişiler ve saltanat sahipleri, nefis tıbbına dair özellikle ahlâk filozoflarından oluşan bir birlik oluşturup bunlara ücret tahsis etmeli ve bunların çalışması için faydalı ilimlerin öğretilmesi, öğüt verenlerin sohbetlerinin dinlendiği, kötü nefislerin gönüllü veya zorla terbiye edildiği bimaristanlar açmalıdır.”⁵⁷³

Nefis hastalıklarının bedensel hastalıklardan daha bulaşıcı olduğunu ileri sürerek hastalıkların hocadan öğrenciye, çocuğa, akrabasına, onu örnek alanlara, ona özenenlere bulaşma ihtimalinden ve riskinden söz etmektedir. Böylece hastalıkların toplumun her kesimine bulaşabileceğini söyleyen Sâbit, kötü birinin kötülüğünü toplumun ahlâkı haline getirebileceğine dikkat çekmektedir. Bu kimse yönetici veya makam sahibi ise toplum açısından durum çok daha vahimdir.⁵⁷⁴

Sâbit’in eserin sonunda yer verdiği bu talep, ahlâk felsefesinin pek çok meselesindeki tavrına dair nüansları içeren veciz bir ifadesi olarak görülebilir. Zira bu sözlerden ilk olarak Sâbit’in huyların değişimine imkân tanıdığı, kötü huyların düzelmesini sağlama bakımından huyların eğitimi meselesine yaklaşımı görülmektedir. Sâbit bu görevi öncelikle ahlâk filozoflarına (felâsifetü’l-ahlâk) vermektedir. Daha önce hiçbir eserde kullanımına rastlamadığımız bu tabiri kullanması son derece dikkate şayandır. Ahlâk eğitimi ve tedavisinde,

⁵⁷⁰ Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 68,69.

⁵⁷¹ Galen, “Muhtasar min Kitâbi’l-ahlâk”, s. 192-194.

⁵⁷² Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 117-118.

⁵⁷³ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 279,280.

⁵⁷⁴ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 279.

bu görevi vaizlere değil, işin ehli olarak gördüğü ahlâk filozoflarına vermektedir. Kurulmasını talep ettiği bu merkezde çeşitli ilimlerin öğretilmesini, vaizlerin sohbetlerine yer verilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Sâbit'in bu konuya ilişkin sözlerinde gözden kaçırılmaması gereken şeylerden biri, kötü ahlâk sahiplerinin gönüllü veya zorla terbiye edilmesi vurgusudur. Burada gönüllü kimsenin tedavisi meselesi kolay anlaşılabilir, fakat zorla terbiye kısmı açıklanmaya muhtaçtır. Aynı bağlamda söz ettiği bulaşıcı hastalık yaklaşımı göz önüne alındığında bu husus açıklığa kavuşturulabilir. Zira bu yaklaşım, meseleyi toplumsal bir çerçevede ele aldığını göstermektedir. Nitekim Sâbit'in toplumun maslahatının gözetilmesi gibi genel bir ilkeyi benimsediğini söylemek mümkündür. Bedene ilişkin salgınlarda alınan önlemlerin ciddiyeti malumdur. Sâbit'in dikkat çektiği husus aynı ciddiyetin hatta daha fazlasının nefse ilişkin hastalıklarda gösterilmesidir. Bedeninde bulaşıcı hastalık taşıyan kimse nasıl toplum maslahatı adına gerektiğinde yaşadığı toplumdan izole ediliyorsa, nefse dair hastalıkların da böyle bir riski olduğunu hatırlatmakta ve toplum maslahatı adına hastayı tedavi altına almak gerektiğine dikkat çekmektedir. Gönüllü veya zorla şeklinde ifade ettiği kısmın böyle yorumlanması mümkündür. Siyasi otorite ve ahlâk eğitimi arasındaki ilişki Fârâbî tarafından başka bir bakış açısı ile ele alınmaktadır. Ona göre halkın ahlâkından devlet sorumludur ve devleti erdemli kılan halkı iyi ahlâka yönlendirmesidir.⁵⁷⁵

Erdem eğitimi meselesiyle ilgili olarak, ahlâk felsefesi eserlerinde kişiye kötü huylarını bildirip ondan kurtulması ve erdem kazanması için “denetleyici bir dost” edinmesi tavsiye edilmektedir. Galen, kişinin kendisindeki ahlâkî hastalıkları teşhis ve tedavi etmesinde erdemli bir dostun son derece önemli olduğunu vurgular. Kişi, dostunun davranışlarını gözlemlemek suretiyle kendi eksikliklerini fark eder. Ayrıca dostundan da kendi hatalarını gözlemleyip uyarmasını istemelidir.⁵⁷⁶ Böylece ahlâkî gelişimde önemli bir adım olan kötü huyların tespiti gerçekleştirilecektir. Özellikle Yahyâ b. Adî ve Râzî'nin metinlerinde çokça vurgulanan bu anlayışın **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta bulunmadığını açıkça ifade etmek gerekir.⁵⁷⁷

3.5. Erdemsizliklerin Tedavi Yöntemleri

Erdemsizliklerin, psikolojik hastalıklar (el-emrâzü'n-nefsâniyye) olarak ifade edildiği metinler İslam ahlâk felsefesi literatüründe rûhânî tababet yaklaşımının örnekleri arasında yer alır. Bunların başında Râzî'nin **et-Tıbbu'r-rûhânî**'si ve Belhî'nin **Mesâlihu'l-ebdân ve'l-**

⁵⁷⁵ Fârâbî, **Kitabü Tahsîlü's-sa'ade**, s. 81.

⁵⁷⁶ Galen, “Affections and Errors”, s. 244-247.

⁵⁷⁷ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü'r-Rûhânî”, s. 104-106; Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 68,69.

enfüs adlı eseri gelmektedir. Erdemsizliğin “nefsânî hastalık”, erdemsizlikle mücadelenin “tedavi” (müdâvât/mu‘âlece), sunulan yöntemlerin “ilaç” (‘ilâc) şeklinde ifade edilmesi bu yaklaşımın belirgin hasletlerindendir.⁵⁷⁸

Tehzîbü’l-ahlâk’ta nefsânî hastalıkların tedavisi, “muâlece”, berie fiilinden türetilen arınmak, ayıp, kusur ve benzeri şeylerden uzak durmak anlamlarına gelen “bürûet” ve “âfiyet” kavramları ile karşılanmaktadır.⁵⁷⁹ Sâbit, eserinde nefsin hastalıklarının tedavisi bir başlık altında incelenmektedir. Burada tıbbı dair kuralların ahlâkın kuralları olarak vazedildiği görülmektedir. Tezin bu bölümünde Sâbit’in tabiri caizse erdemsizliklere yazdığı reçeteler ve meseleye yaklaşımı tahlil edilecektir.

Sâbit’in ahlâk felsefesinin karakteristik özelliklerinden biri, nefslerin tıpkı beden gibi sağlıklı veya hasta olabileceği iddiasıdır. Bu iddiaya göre erdemsizlikler tedavi edilmesi gereken hastalıklar olarak kabul edilmektedir. Nefsin hastalıklarını şöyle tanımlamaktadır:

فنقول ان أمراض النفس هي أحوال فيها خارجة عن المجرى الطبيعي مضرّة بأفعالها بلا توسط.

Nefsin hastalıkları, nefsin eylemlerini dengelemek yerine onlara zarar veren ve doğal akışın dışına çıkan durumlardır.⁵⁸⁰

Sâbit b. Sinân hastalıkla ilgili bedendeki tedavi sürecinin nefis için de takip edilmesi gerektiği kanaatindedir. Beden tıbbında hastalığın teşhisi, tanımlanması ve türünün ifade edilmesi tedavinin ilk adımını oluşturmaktadır. Nefsânî hastalıklarda söz konusu olduğunda da önce hastalığın teşhisi, tanımlanması ve türünün ifade edilmesi gerekmektedir. Teşhis edilecek hastalık, bedende apaçık görülebildiği gibi gizlenmiş de olabilir. Gizli hastalıkların teşhisi için takip edilen özel yöntemler vardır. **Tehzîbü’l-ahlâk**’ın “Ahlâkın Gizli ve Kapalı Yönleri Hakkında İstidlal” başlığını verdiği dördüncü bölümünü ahlâkın semptomlarına ayırmaktadır. Bu yönüyle ahlâk felsefesi literatüründe görülmeyen bir meseleye giriş yaptığını ve özgün bir yaklaşım ortaya koyduğunu ifade etmek gerekir.

Sâbit b. Sinân, bu yaklaşımı ile tıp literatürüne dair bir problematiğe de değinmiş olur. Tıp tarihinde sistematik hale gelen ve öne çıkan üç ekol vardır, bunlar kıyas (dogmatik), tecrübe (empirik) ve hîle (metodik) olarak adlandırılan ekollerdir. Diğerlerine kıyasla hem daha eski hem de daha yaygın bir etkiye sahip olan kıyas ekolü, hastalıkların tedavisi için sadece duyularla algılanan belirtilerle yetinilmeyeceğini, hastalıkların gizli sebeplerinin de bilinmesi gerektiğini savunmaktadır. Tecrübe ekolü ve hîle ekolü ise “gizli sebepler” teorisini

⁵⁷⁸ Mustakim Arıcı, “Adududdin el-Îcî’de Huy ve Erdem Problemi”, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, S. 4, 2016, s. 46.

⁵⁷⁹ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 103; 39,40.

⁵⁸⁰ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 38.

reddetmiştir.⁵⁸¹ Ayrıca Sâbit'in yaşadığı dönemde tıp anlayışını ifade etmek bakımından İbn Sînâ'nın görüşüne yer verilebilir. Ona göre tıp sahasında sağlık ve hastalık teşhisi için öncelikle sebeplerinin bilinmesi gerekmektedir. Beş duyunun konusu olan bir şeyin sebepleri gözlem yoluyla araştırılmalı, ancak böyle değilse işaretler ve arazlar yoluyla tetkik edilmelidir.⁵⁸²

Nefsânî hastalıkların tedavisinde ahlâkın gizli ve kapalı yönlerinin tespit edilmesi önemlidir. Çünkü bu yönlerin tespitiyle, semptomlar aracılığıyla hastalık hakkında çıkarım yapılmaktadır. Böylelikle kötü ahlâkın arka planındaki asıl neden öğrenilmiş olur. Etken sebeplerin bilgisi, tedaviye yön veren asıl unsurdur. Nefsin hallerinin aracılığı olmaksızın bedensel sebeplerden hiçbirisi açık ahlâka veya gizli ahlâka işaret etmezler. Bedensel durumlardan biri olan feraset herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın ahlâka işaret eder. Bazen kişinin ahlâkı sevdiği kişilere ve samimi olduğu arkadaşlarına bakılarak ya da yapıp ettiklerine, tahsil ettiği ilimlere ve inanç haline getirdiği görüşlerine bakılarak anlaşılabilir. Ayrıca ahlâkın bazen çift taraflı olma özelliği vardır. Bu çiftlerden biri hakkında bilgi öğrenilirse o zaman kişinin ahlâkındaki çiftlerden açık ve görünür olan taraf incelenerek gizli olan taraf da ortaya çıkarılabilir. Böylece hastalık öğrenilir ve tedavi süreci başlanır.⁵⁸³

Gizli ahlâkın ortaya çıkarılması kıyas ve ipucu yöntemleri ile gerçekleştirilmektedir. Bunun az kullanılan bir yöntem olduğunu söyleyen Sâbit, daha çok tahmin, öngörü ve deneme yanılmaya dayalı mesleki önsezi (el-hadsü's-sinaî) kullanıldığını dikkat çekmektedir. Bu yöntemde işaretler güçlendikçe neredeyse kesin bilgi (yakîn) halini alır.⁵⁸⁴

Sâbit b. Sinân'ın nefsin hastalıklarının tedavisine ilişkin ortaya koyduğu yöntemler, hastalığın kaynağına göre değişkenlik göstermektedir. Uygulanacak yöntem, erdemsizliklerin ortaya çıktığı zemine göre belirlenmektedir. Sâbit'in metin örgüsündeki vurguya uygun biçimde, tedavi yöntemlerini hastalıkların kaynaklarını esas alarak ifade etmeyi tercih ettik. Ona göre hastalıklar nefste üç durum neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bunlar; ⁵⁸⁵

- i. Bedenden kaynaklı bir durum neticesinde ortaya çıkan hastalıklar
- ii. Nefsten kaynaklı bir durum neticesinde ortaya çıkan hastalıklar
- iii. Hem beden hem nefsten kaynaklanan durumlar neticesinde meydana gelen hastalıklar.

⁵⁸¹ M. Cüneyt Kaya, "İshâk b. Huneyn ve *Târihü'l-İtubbâ'sı*", **Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme**, Ed. Mustakim Arıcı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 22,23.

⁵⁸² İbn Sînâ, **el-Kânûn fi't-Tıbb**, çev. Esin Kâhya, c.1, s. 7, 203.

⁵⁸³ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 80,81; Câbirî, **Arap Ahlaki Aklı**, s. 393.

⁵⁸⁴ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 81,82.

⁵⁸⁵ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 38,39.

Hastalıkların tedavi yöntemleri bu kaynaklara göre belirlenmektedir. Sâbit'e göre hastalık tek bir nefste tek bir güçte tek bir fiilde ve ahlâka meydana gelmiş ise o basit (basît) bir hastalıktır. Basit hastalıkların tedavisi aynı şekilde basit olmalıdır. Eğer hastalık tek bir nefste değil birkaç nefste veya güçte bulunuyor ise hastalık bileşik (mürekkep) yapıda bir hastalıktır. Bu durumda tedavisinin de bileşik olması gerektiğini iddia eder.⁵⁸⁶ İlk olarak bedenden kaynaklanan hastalıkların tedavisi ele alınacaktır.

3.5.1. Bedenden Kaynaklanan Hastalıkların Tedavisi

“Nefs-Beden İlişkisi ve Mizaç Teorisi” başlığı altında zikredildiği üzere Sâbit b. Sinân Galen'in nefsin güçlerinin beden mizacına tâbi olduğu görüşünü benimsemektedir. Buna göre beden mizacı huylarla ilgili bir araştırmanın temelini oluşturmaktadır. Beden mizacındaki hastalığın teşhis ve tespiti, nefis hastalıklarının tedavisi için atılacak ilk adımdır.

Sâbit b. Sinân, akıl, öfke ve arzu olmak üzere nefsin üç gücü olduğunu söyleyen Platoncu nefis anlayışını benimsemektedir. Bu güçlerin bedende mesken tuttukları organları Galen'e referansla açıklamaktadır. Buna göre akıl gücünün yeri dimağ, öfke gücünün yeri kalp, arzu gücünün yeri ise karaciğerdir.⁵⁸⁷ Bu organların hastalıklı ya da sağlıklı olma durumu nefsi etkilemektedir. İlgili organlarda bir hastalık varsa, hastalığın derecesine göre nefse tesiri söz konusudur. Tıbbi yaklaşımını öne çıkaran Sâbit, çıkaran bu organlardaki hastalıkları iki kısımda değerlendirmektedir. Doğuştan olanlar ve sonradan ortaya çıkanlardır. Sonradan oluşan hastalıklar ise ya zamanla kaybolur ya da iyice yerleşir.⁵⁸⁸

Organların sağlıklı veya hastalıklı olma durumunu kuvvet, zayıflık, fesat ve butlan olmak üzere dört durum üzerinden izah etmektedir. Görme, işitme ve sindirim gücü örnekleri üzerinden tahlil etmektedir. Görme gücünün kuvvet durumu, görüş keskinliği; zayıflığı, küçük yazıları okuyamama; fesat durumu, bir kişiyi iki kişi olarak görmek; butlan durumu ise körlüktür. Fikrî nefsin kuvveti ise onun sağlıklı olmasıdır, bu da çok zor karmaşık durumlarda bile doğru olana en kolay yöntemle hızlıca ulaşabilmesini ifade etmektedir. Bu da üç durumla açığa çıkar. Bunlardan ilki bedene ilişkindir. Beynin orta kısmının mizacı mutedil olduğunda organların sağlıklı olmasını niteleyen şekli, vasfı, miktarı vb. şartları taşıdığından hastalıktan korunmuş olur.⁵⁸⁹

Sâbit b. Sinân, nâtık nefsin meskeni olan dimağda ortaya çıkan hastalıklar üzerinden meseleyi örneklendirmektedir. Beyinde tahayyül, fikr, temyiz, zıkr ve hafıza güçleri

⁵⁸⁶ Sâbit b. Sinân, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 136.

⁵⁸⁷ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 21-26.

⁵⁸⁸ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 38.

⁵⁸⁹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 55-57.

bulunmaktadır. İlgili bölümde ifade edildiği üzere, beynin önde bulunan iki karıncığında tahayyül, ortada bulunan karıncıkta fikr ve temyiz, arka kısmında ise zıkr ve hafıza güçleri bulunmaktadır. Sâbit, bu güçlerin hastalıklarının sayısı ile buradan kaynaklanan nefis hastalıklarının sayısının aynı olduğunu iddia etmektedir.⁵⁹⁰

Sâbit b. Sinân'ın önerdiği tedavi yöntemlerinin başında zıddı ile tedavi gelmektedir. Örnek olarak hastalığın sebebi bedenin mizacındaki hararetin yükselmesi ise uygulanacak tedavi onu soğutmak üzerine olmalıdır. Yahut mizacındaki rutubetin yüksekliğinden kaynaklanan bir hastalık söz konusu ise bu durumda yapılması gereken ondaki rutubeti azaltmak ve kuruluk ile dengeli hale getirmektir. Bu tedavi metodunun gayesi, aşırılık yahut eksikliğin bulunduğu mizacın itidalli hale getirilmesidir.⁵⁹¹ Bu tedavi kapsamına diyet, rejim ve egzersiz gibi birçok tedavi yöntemini dahil etmek mümkündür. Zira Galenci yaklaşım entelektüel kuvvelerin bu yollarla gelişebileceğini savunmaktadır.⁵⁹²

3.5.2. Nefsten Kaynaklanan Hastalıkların Tedavisi

Nefsin hastalıklarının bir kısmı, sadece nefsânî durumlar (el-ahvâlü'n-nefsâniyye) neticesinde ortaya çıkmaktadır. Sâbit, nefsânî durumları iki kısma ayırarak ele almaktadır: Bunlar, [i] bedenden kaynaklanan bir durumun söz konusu olmadığı fakat neticesinde bedenin etkilendiği durumlar ve [ii] bedenden kaynaklanan bir durum olmadığı gibi neticesinde bedeni etkileyen herhangi bir şeyin söz konusu olmadığı durumlardır.⁵⁹³

Sâbit b. Sinân, nefsten kaynaklanan hastalıkların nedeni olarak alışkanlık (el-adât) ve inançlara (el-i'tikadât) dikkat çekmektedir. Bunlarda bedenin mizacının bir katkısı olmadığına değinen Sâbit, hastalığın sebebi olarak yanlış inanç (el-i'tikadü'r-radîe), bir başkasını taklid etme, içinde din ya da düşünce barındıran alışkanlıklar, sanatlar, insanlarla muâşeret, beş duyu organını zikretmektedir.⁵⁹⁴

Nefsânî hastalıkların tedavi yöntemlerinden bir diğeri ilimlerdir. İlimleri alışkanlık kapsamında değerlendiren Sâbit, bu bahsi iki cihetle ele almaktadır. Biri ilimlerle uğraşanlarda ortaya çıkan nefse dair bazı fiillerdir. İnsanın ilimle ne kadar uzun süre uğraşırsa ve tekrar ederse bunun zamanla ahlâk ve seciyye haline geleceğini söylemektedir. Hukuk ve tıp gibi ilimler ile uğraşan kimseleri örnek göstermektedir. Bu kimselerde vakar, tesebbüt, teenni gibi nefsin fiillerinin oluşmasına ek olarak neredeyse bedenin hareketlerinde bile etkili olduğunu

⁵⁹⁰ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 39.

⁵⁹¹ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 134-136.

⁵⁹² Kuşlu-Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", s. 19.

⁵⁹³ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 45.

⁵⁹⁴ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 40-45.

savunmaktadır.⁵⁹⁵ Bir diğer yön, nâtık nefsin, düzenli bir şekilde içinde kıyas ve burhan bulunan ilimlerle meşgul olmaya devam etmekle terbiye olmasıdır. Bu ilimler sayesinde yanıltıcı safsatalara ve doğru olmayan inanışlara kayması engellenir. Sâbit bu riyazete aşırıya kaçmama şartı eklemektedir. Ona göre riyazet, insanın gücünü aşacak düzeyde yahut gücünün çok altında kalacak şekilde olmamalı orta yollu olmalıdır.⁵⁹⁶ Galen nâtık nefsin burhani ilimlerle kuvvetlendiğini ifade etmektedir.⁵⁹⁷

Tehzîbü'l-ahlâk'ta, bedenın bir etkisinin olmadığı fakat neticesinin bedene de tesir ettiği durumlar bir örnek üzerinden ele alınmaktadır. Orta yollu olma şartının yok sayıldığı aşırı düşünme, kişide yanlış ve kötü düşünceler yerleşik hale gelmesine neden olur. Kişinin bu davranışı sıklıkla tekrarlaması ve yapmaya devam etmesi kötü düşünce ve sû-i zan oluşturan kara safranın artmasına neden olur. Kara safra arttıkça sû-i zan artar. Bu döngü böylece tekrar eder ve hastalık artmaya devam eder. Artan bu hastalık bedene tesir etmeye başlar. Böylece nefse dair bir durum, bedene zarar olarak geri döner. İster beden ister nefis kaynaklı olsun kara safra, kötü fikirlerin artmasına, yersiz korku ve endişeye neden olmaktadır. Nefste bu durumların artması; bedende kara safranın artışına neden olmaktadır. Bu durum neticesinde bedenın bazı kuvveleri fesâda uğrayacak olacak seviyeye gelir. Düşünce ve temyiz kuvveleri işlevini kaybeder. Bu durumda bu güçler ya geri dönüşü olmaz şekilde tamamen gider ya da geçici olarak işlevini yitirir, daha sonra iyileşir.⁵⁹⁸

Sâbit, aklın kuvvelerinden kaynaklanan zayıflık, bozulma (fesâd) gibi durumlara dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Eğer zayıflık nefsin düşünme (fıkr) ile ilgili kısmında ise onun tedavisi güçlendirme üzerinedir. Güçlendirme, kıyas kullanılan ilimlerde nazarın güçlendirilmesi ve alıştırılması (irtiyaz) ile mümkündür. Eğer bozulma (fesâd) nefsin fıkr ve temyiz kısımlarında ise bu durumda fıkr ve temyiz güçlerinin kesin delil (hucetü'l-vâcibe) ile kesin olmayan delili ayırt edemeyecek duruma gelmiştir.⁵⁹⁹ Burada bahsi geçen hastalıkların bedenden değil nefisten kaynaklanan hastalıklar olduğuna dikkat çekmek gerekir.

Fıkr ve temyiz güçlerinde bozulmaya sebep olanlar arasında ilimleri yanlış sıra ile öğrenmeyi de zikreden Sâbit b. Sinân, mantık ilmine geometri ilminden önce başlamak ya da güç yetiremeyeceği kadar ilim öğrenmek gibi örneklerle izah etmeye çalışmaktadır.⁶⁰⁰ Bunun tedavisi öncelediğinden nazarı kesmek, onların öğrenme sırasında sonraya bıraktıklarını öne

⁵⁹⁵ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 42.

⁵⁹⁶ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**,

⁵⁹⁷ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk", s. 203.

⁵⁹⁸ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 46.

⁵⁹⁹ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 61,62.

⁶⁰⁰ Sâbit, **Tehzîbü'l-ahlâk**, vr. 64,65.

almaktır. Sâbit “gücü yettiğince” kaydını eklemektedir. Zira bu durum kişinin gücünü aşması nedeniyle kişi uykuya ihtiyaç duyar. Bunlarda fesâd olduğunda taşkınlık (tayş) açığa çıkar ki bu da zıddıdır. Ek olarak felsefenin önemli konuları arasında yer alan ilimlerin öğrenilme sırası bahsine de değinmektedir. Buna göre Sâbit b. Sinân’ın ilimleri öğrenme sırasında Platon’da olduğu gibi geometriyi öncelediği söylenebilir.⁶⁰¹

Zayıflık hafıza deposu ile ilgili kısmında ise onun güçlendirilmesi için çeşitli yöntemlere yer vermektedir. Bunlardan biri devamlı nazar (idmânü’n-nazar), farklı ilimlerde alimlerin tedvin ettiği eserleri çokça okuma ve gücü yettiği ölçüde alimlerle müzakere etmektir.

Bedenin bir etkisinin olmadığı ve bedene tesiri olmayan durumları örnek üzerinden ele almaktadır. İnsanın öğrendiği ilimlerden düşünce (rey), fikr, fehm ve tahsil elde etmesi, riyazette bulunması, okuduğu yaşam öyküleri, tecrübenin çokluğu gibi durumların bedene bir etkisi yoktur. Aynı şekilde mizaçta da değişime neden olmaz. Ancak kişi zikredilen durumlarda aşırıya kaçarak, çok düşünme sonucu uykusuz ve yorgun düşerse durum değişir. Kişiyi uykusuz ve yorgun kılacak derecede ilimle uğraşması insana bilgi açısından fayda vermez. İnsanın fikir gücü kötü riyazet sebebi ile neredeyse fesada uğrar.⁶⁰² Ebû Bekir er-Râzî, düşünen nefsin ifratını, zihnin aşırı derece düşünüp yoğunlaşması olarak ifade etmektedir. Bu durumda kişinin bedenini ihtiyacı olan besin, uyku ve diğer şeyleri alması imkânsız hale gelir. Hatta gücünü sonuna kadar kullanınca kara safra ve melankoli hastalığına yakalanır.⁶⁰³

Sâbit b. Sinân, nefsânî hastalıkların tedavisi bağlamında insanlarla ilişkiyi de ele almaktadır. Sık sık sosyal ilişkide bulunulan kimselerin kişinin huylarında değişikliğe neden olduğunu iddia eden Sâbit, öğretmenlerin uzun süreler çocuklarla vakit geçirmeleri sebebiyle akıllarında eksilmeler olabileceğini, kadınlarla uzun süre vakit geçiren kimselerde ise bazı kadınlık halleri görülebileceğini söylemektedir.⁶⁰⁴

“Huylar muaşeretle bulaşır” diyen Sâbit, insanların çokça vakit geçirdiği kişilerin ahlâklarından etkilenebileceğine dikkat çekmektedir. İnsan tabiatında, çokça bir arada bulunduğu kişilerden duyduklarına yahut gördüklerine karşı öykünme ortaya çıkar. Bunun en kolay bulaşma şekli olduğunu söyleyen Sâbit durumu, insanın uykusu gelmiş esneyen bir kimseyi gördüğünde uykusunun gelmesi, su içen birini gördüğünde susadığını hatırlaması gibi örneklerle izah etmektedir.⁶⁰⁵ Muaşeret alışkanlıklar kapsamında değerlendirilmektedir. İnsan muaşeretle iyi huylar kazanabildiği gibi kötü huylar da elde edebilir. Muaşeretin sıklığının

⁶⁰¹ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 169.

⁶⁰² Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 47.

⁶⁰³ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü’r-Rûhânî”, s. 100, 101.

⁶⁰⁴ Sâbit b. Sinân, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 43.

⁶⁰⁵ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 43,44.

artması kişide alışkanlık haline gelmesine neden olur. Zamanla sıklığı arttıkça huya dönüşür. “Kişinin kendisini değil arkadaşını sor, Her arkadaş örnek alır dengini” şiirinden delil getirmektedir.⁶⁰⁶ Sâbit’in muâşeret ile ilgili düşünceleri, İslam ahlâk düşüncesine dair eserlerde sıklıkla vurgulanan dostluk bahsi ile ilişkilendirilebilir. Özellikle Ebû Bekir er-Râzî’nin kişinin kendisindeki kötü huyları öğrenmesine yardımcı olması ve onlardan kurtulması için yakın ve sadık bir arkadaşına özel görev vermesi tavsiyesi ile ilişkilendirilebilir.⁶⁰⁷

Yahyâ b. Adî, şehvânî nefsinin kontrol altına tutmak isteyen kişiye; zahitler, rahipler münzeviler, takva sahipleri ve vaizlerin meclislerinde çokça bulunmayı, liderlerin ve ilim ehli kimselerin meclislerine gitmeyi tavsiye etmektedir. Bu kimseler arasına karışmayı, onların huylarını ve alışkanlıklarını edinmeyi nâtık nefsi güçlendiren şeyler arasında saymaktadır.⁶⁰⁸

Sâbit, huylarda beş duyu organı ile hissettiklerinin etkili olduğunu söylemektedir. İçerisinde dine veya düşünceye dayalı şeyler barındırmayan bir şarkı ve benzeri seslerin dahi insanın huylarında değişime sebep olabileceğini iddia etmektedir. Bu değişimi de bedenden bağımsız şekilde nefse ilişkin olarak gören Sâbit, bu bağlamda duyulara dair örneklerle göz üzerinden devam eder. İnsanın aydınlık, yeşillik gibi şeyler gördüğünde bir çeşit mutluluk ve dinçlik hissetmesini bu durumla ilişkilendirmektedir. Tam tersi durumlarda yani insanın karanlıkta bir tür yalnızlık hissine kapıldığına dikkat çekmektedir.⁶⁰⁹ Sâbit, bu beş duyu organı ile karşılaştığı şeylere dair bedene ilişkin bir değişiklik olmadığını bunların nefsânî olduğunu özellikle belirtir.⁶¹⁰ Nefsânî hastalıkların tedavisinde kullanımına gelince, özellikle gazabî nefsin riyazeti ile ilgili bahiste bazı şarkıların insana cesaret verdiğini, bazılarının hüzünlendirdiğini söylemektedir. Vaaz ve nasihatleri de bu kapsamda ele almaktadır. Korkaklığın tedavisinde cesurlarla bir arada bulunmayı, cesaret verici şarkılar ve kahramanlık hikayeleri dinlenmesini tavsiye etmektedir.⁶¹¹ Galen gazabî nefsin ıslahında musikiye duyulan ihtiyaçtan söz etmektedir.⁶¹² Yahyâ b. Adî daha farklı bir yaklaşımla şehvânî nefsinin eğitmek isteyen kimselerin fazla müzik dinlemekten uzak durmalarını, özellikle de genç ve süslü kadınları dinlemekten kaçınmalarını söylemektedir.⁶¹³

⁶⁰⁶ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 79.

⁶⁰⁷ Ebû Bekir er-Râzî, “et-Tıbbü’r-Rûhânî”, s. 72-74.

⁶⁰⁸ Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 68,69.

⁶⁰⁹ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 43-45.

⁶¹⁰ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 44.

⁶¹¹ Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**, vr. 230.

⁶¹² Galen, “Muhtasar min Kitâbi’l-Ahlâk”, s.204.

⁶¹³ Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü’l-ahlâk**, s. 60, 61.

3.5.3. Hem Beden Hem de Nefsten Kaynaklanan Hastalıkların Tedavisi

Nefsin hastalığına hem beden hem de nefsten kaynaklı bir durum sebep olabilir. Bu durumda Sâbit'in önerdiği çözüm hem nefsin hem de bedenin tedavi edilmesidir. Bedenin tedavisi ile ilgili mizaç kavramına başvuran Sâbit, öncelikle bedende itidalin sağlanmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Ardından nefsin tedavisinin de yapılması ile hem beden hem de nefsten kaynaklanan hastalıkların tedavisi tamamlanmış olmaktadır.⁶¹⁴

Sonuç olarak Sâbit b. Sinân'ın ahlâk felsefesinde erdemsizliklerin tedavisinde uygulanan metotları, birkaç madde halinde özetlemek mümkündür. Bunlardan ilki (i) zıddı ile tedavidir. Bir diğeri, hastalığın giderilmesi için çeşitli tedaviler uygulanıp, etkisi görülmediği zaman bir defa değil birkaç kez tekrarlanmasını ifade eden (ii) tekrar metodudur. Önerilen bir başka tedavi yöntemi ise (iii) tedricilikle ifade edilmektedir. Bu yöntemle amaçlanan kötü ahlâkı bir seviyeden daha aşağı bir seviyeye düşürerek aşamalı bir şekilde azaltmaktır.⁶¹⁵ İslam filozoflarından bazıları, alışkanlık edindirme sürecinde tedricî bir yol izlenmesi gerektiğini, erdemlerin aşama aşama kazanılmaya çalışıldığına dikkat çekmektedir.⁶¹⁶ Galen ilimleri öğrenmede tedricilik esasını vurgulamaktadır.⁶¹⁷ Ebû Bekir er-Râzî, nefsânî isteklerin bastırılması ve karşı konulması ve buna alışmayı tedrici olarak gerçekleşmesi gereken bir süreç olarak görmektedir.⁶¹⁸

Sâbit, nefsânî hastalıkların tedavisini, beden hastalıklarındaki tedavilerde kullanılan yöntemlerle ilişkilendirmektedir. Bazen doktorların hastalığı tedavi etmek için gerektiğinde dağlama, kesip yarma, kerih görülen ilaçlar gibi yöntemlere başvurdıklarına dikkat çekmektedir. El, ayak kesilmesi yahut diğer organların kaybı gibi yöntemlerin yer yer tercih edildiğini dile getiren Sâbit, benzer acı verici yöntemlerin, nefsânî hastalık sahiplerine de uygulanabileceğini dile getirmektedir. Ona göre bedensel hastalıklarda bazen nasıl dağlama yöntemi kullanılıyorsa nefsin hastalıklarında da aynı şekilde bazen hastayı diğer insanlara zarar vermemesi için hapsetmek veya ayaklarından zincirlemek gerektiğinden söz etmektedir.⁶¹⁹ Sâbit'in bu yaklaşımı siyasi otoritenin halkın ahlâk eğitimini kontrol altında tutması gibi bir anlayış olarak değerlendirilebilir. İslam ahlâk filozofları arasında Kindî, Râzî ve Yahyâ b. Adî'nin eserlerinde böyle bir anlayış görülmemektedir. Fârâbî'de siyasi otorite, halkın ahlâk

⁶¹⁴ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 38-41.

⁶¹⁵ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 146.

⁶¹⁶ Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s. 136.

⁶¹⁷ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk", s. 203.

⁶¹⁸ Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbü'r-Rûhânî", s. 86, 87; 104.

⁶¹⁹ Sâbit, *Tehzîbü'l-ahlâk*, vr. 151.

eğitiminin sorumlusu olarak gösterilmektedir. Sâbit b. Sinân'a göre, bireylerin ahlâkî toplumun ahlâkında belirleyici etkiye sahiptir. Hatta yöneticinin ahlâkî toplumda daha da etkilidir. Sâbit'in bu yaklaşımını ahlâkî yaptırım kapsamında değerlendirmek mümkündür. Aristoteles bazı yasa koyucuların; boyun eğmeyenlere cezalar, caydırıcılar koymaları; ıslah olmayanları da ortadan kaldırmaları gerektiğine inandıklarını aktarır.⁶²⁰ Aristoteles'in bu yöntemleri açıkça reddetmemesi bu yöntemleri yadırgamadığına işaret olarak görülebilir.⁶²¹ Yahyâ b. Adî, bazı insanların yapılan uyarıları dikkate almaksızın kötü huylarını sürdürmede ısrarcı olduğunu söyler. Bu kimseler için baskı, korkutma ve cezadan başka bir yöntem işe yaramaz.⁶²² Benzer bir yaklaşım Osmanlı düşüncesinde Taşköprizade'de yer almaktadır. Ahlâkî yaptırım kapsamında Taşköprizade'ye (ö. 968/1561) göre devlet topluma zarar verenlerle de mücadele etmelidir. Bunun birkaç yolu vardır. Eğer bunların arasında düzelmesi umulanlar var ise bunların eğitimle veya kötü şeyleri yapma imkanlarını ellerinden almakla yola gelmeleri sağlanır. Düzelme umudu olmayıp kötülüğü yayanlarla çok daha etkin bir şekilde mücadele etmek gerekir. Daha da ileri giderek devlet otoritesinin bunlara karşı hapis veya zincire vurma cezasını uygulayabileceğine yer verir.⁶²³

⁶²⁰ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1180a6-1181a, s. 213-215.

⁶²¹ Hümeysra Özturan, **Êthostan Ahlâka**, s. 456.

⁶²² Yahyâ b. Adî, **Tehzîbü'l-ahlâk**, s. 10-11.

⁶²³ Mustakim Arıcı, **İnsan ve Toplum: Taşköprizadenin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi**, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016, s. 140.

SONUÇ

Sâbit b. Sinân, İslam dünyasının bilim ve felsefî etkinlik açısından en verimli dönemlerinden birinde Bağdat'ta yaşamıştır. Onun döneminde, babası ve dedesinin içinde bulunduğu mütercimler grubu tarafından Antik Yunan dünyasından pek çok eser Arapça'ya tercüme edilmişti. Bunlar arasında Platon'un diyalogları, Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik**'i, Galen'in **Peri Êthon**'u ahlâk felsefesinde etkili olması ile öne çıkmaktadır. Bu eserlerin izlerini, ahlâkî felsefî biçimde ele alma yaklaşımını benimseyen ilk isimlerden itibaren takip etmek mümkündür. Ebû Zeyd el-Belhî, Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, Yahyâ b. Adî aynı yüzyılda ahlâk felsefesi çalışmalarına önemli katkılar sunan isimlerdendir. Bu isimler ve eserleri hakkında hem Türkçe hem de yabancı dillerde çok sayıda çalışma yayınlanmıştır. Aynı çağda ve coğrafyada yaşamış olmasına rağmen Sâbit b. Sinân hakkında oldukça az sayıda araştırma vardır. Bunlar da Sâbit'in tarihçi ve tabip kimliği hakkındadır. Onun hayatı ve ahlâk felsefesine dair görüşlerinden oluşan bu çalışma, literatürdeki bu eksikliği giderme ve akademi dünyasına mütevazı bir katkı sunma amacına matuf olarak tamamlanmıştır.

Bu tez çalışmasında, ilk olarak Kurre ailesinin hayatı ve ilim dünyasına katkılarına yer verildi. Bunun nedeni Sâbit b. Sinân'ın biyografisinde dedesi ve babasının ön plana çıkmasıdır. Tercümeler dönemine katkıları ve tıp alanındaki mahirlikleri ile tebarüz eden bu aile, halifelerin özel hekimliğini yaparak Abbasi tarihine yakından tanıklık etmiştir. Bu tanıklıklar kaleme aldıkları eserler sayesinde nesiller boyu aktarılmıştır. Nitekim, **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta da Sâbit b. Kurre'nin halifelerle ilişkisine dair birkaç anekdota yer verilmektedir.

Bilim dünyasında bir "aile" olarak şöhret kazanan bu fertlerin öne çıkan ortak özellikleri vardır. İlk olarak, tababet sanatında dededen toruna devam eden takdire şayan bir başarı söz konusudur. Tıp sanatına duyulan bu ilginin nefis tıbbı söz konusu olduğunda da dededen toruna devam ettiği söylenebilir. Zira, Sâbit b. Kurre ve Sinân b. Sâbit ahlâkla ilgili eserler kaleme almıştır. Nitekim Sâbit b. Sinân, babasının hem beden hem nefis sağlığı konusunda yöneticilerini uyardığını aktarmaktadır. Ayrıca **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta bu iki isme ait anekdotta nefis sağlığının beden sağlığından daha önemli olduğu görüşüne yer verilmektedir.

Sâbit'in ahlâk felsefesinin tanıtımı, bilinen tek ahlâk eseri olan **Tehzîbü'l-ahlâk** ekseninde gerçekleştirildi. Ahlâkın tanımlanması, nefis-beden ilişkisi, mizaç teorisi, huyların kaynağı ve ahlâkın değişip değişmemesi meseleleri başta olmak üzere teorik ahlâk meseleleri; erdemler ve erdemsizlikler, erdem eğitimi, erdemsizliklerin tedavisi gibi pratik ahlâk meseleleri incelendi. Bu meselelerle ilgili Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk**'ını özel kılan niteliklere değinildi.

Çalışmanın üç bölümünde tartışılmayan fakat değerlendirilmesi sonuç kısmına bırakılan iki husus vardır. Bunlardan ilki [i] Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk**'ı ile aynı adı taşıyan eserler arasında bir bağ bulunup bulunmadığıdır. Diğeri ise [ii] Sâbit'in ahlâka tıbbî yaklaşımının, Kindî, Belhî ve Râzî'nin ilgili eserlerinde bulunan “rûhânî tababet” yaklaşımı doğrultusunda değerlendirilip değerlendirilemeyeceğidir. Bu kısma başlamadan evvel, Sâbit b. Sinân'ın eserinde hem “tıbbü'n-nefs” hem de “tehzîbü'l-ahlâk” kavramlarına yer verdiğini açıkça ifade etmek gerekir.

Tehzîbü'l-ahlâk adını taşıyan Sâbit b. Sinân, Yahyâ b. Adî ve İbn Miskeveyh'e ait üç eser vardır. Bu eserlerin kaleme alındığı tarih bilinmemektedir. Sâbit b. Sinân'ın h. 365, Yahyâ b. Adî'nin ise h. 364 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, **Tehzîb**'lerin birbirlerine yakın dönemde yazıldığı düşünülebilir. Yine de hangisinin daha önce yazıldığına dair tahminde bulunmak güçtür. Yahyâ ve Sâbit'in vefatından yaklaşık kırk yıl sonra h. 421'de vefat eden İbn Miskeveyh'in eserinin nispeten daha geç kaleme alındığını söylemek mümkündür. Üç eserde de birbirine atıf bulunmamasıyla beraber **Tehzîbü'l-ahlâk** müelliflerinin birbirlerinden veya eserlerinden haberdar olup olmadığı meselesi de net değildir. Bu konu hakkında tabakât kitaplarında yer verilen bilgilerden hareketle çıkarım yapmak mümkündür. İbn Miskeveyh'in **Tecâribü'l-ümem**'de Sâbit b. Sinân'ın **et-Tarîh**'inden yararlandığına biyografi kısmında yer vermiştik. Fakat Sâbit'in **Tehzîbü'l-ahlâk**'ından haberdar olup olmadığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Miskeveyh'in Yahyâ'nın öğrencilerinden ders okuduğu, bu nedenle eserden kesinlikle haberdar olduğu iddia edilmektedir. Sonuç olarak İbn Miskeveyh'in hem Sâbit'in hem de Yahyâ'nın eserinden yüksek olasılıkla haberdar olduğu söylenebilir.

Yahyâ b. Adî'nin eserinde ele alınan meseleleri beş maddeyle ifade etmek mümkündür: (i) ahlâkın tanımı, (ii) nefsin güçleri, (iii) erdemler ve erdemsizlikler, (iv) erdemlerin eğitimi ve (v) yetkin insanın vasıfları. Çok daha hacimli olan İbn Miskeveyh'in eseri incelendiğinde nefsin tanımı ve güçleri, erdemler ve erdemsizlikler, ahlâkın tanımlanması ve ahlâkî yetkinlik, iyilik ve mutluluk, adalet, sevgi ve türleri, nefsin hastalıkları ve tedavisi gibi konu başlıklarının öne çıktığı görülmektedir. Literatürde, İbn Miskeveyh'e kadar gelişen ahlâk felsefesi bir tür olgunlaşma süreci olarak değerlendirilmektedir. Kindî'den itibaren her filozofun bu olgunlaşma sürecine katkıda bulunduğu söylenmektedir. İbn Miskeveyh'in konu, plan ve muhteva bakımından kendisinden sonraki düşünürlerce ahlâk felsefesinde örnek alınan bir çerçeve sunduğu kabul edilmektedir.

Tehzîbü'l-ahlâk metinleri arasındaki benzerlikler; (i) ahlâkın tanımı, (ii) ahlâkın felsefi biçimde ele alınması, (iii) nefsin güçleri, (iv) erdemsizliklere hastalık şeklindeki yaklaşım

olarak sıralanabilir. Ahlâkın tanımlanması tezde bir başlık olarak incelendi. Yahyâ b. Adî ve Sâbit b. Sinân'ın ahlâk tanımları, ilgili bölümde yer verildiği üzere Galen'in tanımıyla aynıdır. İbn Miskeveyh de Galenci tanımı benimsemekle beraber bazı değişiklikler yapmıştır. Tanımda yer alan “bilâ ihtiyar” kaydını “ğayr fıkır” olarak değiştirmiştir. Üç ismin de Galenci tanımdaki “hulk”, “reviyye” ve “hâl” unsurlarını koruduğu görülmektedir. Benzerlikler olarak ifade edilen yaklaşımlar çoğu ahlâk felsefesi eserinde mevcuttur. Bu nedenle, ayırt edici nitelikte özellikler olarak değerlendirmek doğru değildir.

Üç **Tehzîbü'l-ahlâk** metni, birçok yönden birbirinden farklıdır. Bunların başında (i) ahlâk-tıp ilişkisine yaklaşım gelmektedir. Sâbit'in **Tehzîbü'l-ahlâk**'ının temel karakteristiğini ifade eden ahlâka tıbbî yaklaşım diğer iki **Tehzîb**'de bulunmamaktadır. Bu yaklaşım Sâbit'in **Tehzîb**'ini diğer iki eserden ayıran en önemli unsurlardan biridir.

Ahlâk felsefesi literatüründe önemli bir yeri olan (ii) mutluluk konusu İbn Miskeveyh'te çokça vurgulanmasına rağmen Sâbit'in eserinde yer almamaktadır. (iii) Yetkin insan tasavvuru, diğer iki **Tehzîb**'de yoğun bir şekilde işlenirken Sâbit'in eserinde ele alınmamaktadır. (iv) Erdem ve erdemsizliklere yaklaşımda da farklılık söz konusudur. İbn Miskeveyh erdemleri iki zıt arasındaki orta olarak ifade eden geleneği takip ederken Yahyâ ve Sâbit bu yaklaşımı benimsemez. Ayrıca İbn Miskeveyh, nefsin üç gücünden birer temel erdem sadır olduğu görüşünü benimsemekte ve erdemleri buna göre tasnif etmektedir. Yahyâ ve Sâbit'in eserlerinde temel erdemler görüşü yoktur.

Yakın tarihler içerisinde kaleme alınan bu eserlerde, içerik ve biçim açısından birbirinin devamı olarak nitelermeyi gerektiren bir yaklaşım bulunmamaktadır. Burada kısaca zikredilen benzerlik ve farklılıklardan hareketle özellikle erdemlere yaklaşımda Yahyâ'nın **Tehzîb**'i ile Sâbit'in **Tehzîb**'inin nispeten daha benzer olduğunu söylemek mümkündür. Ancak **Tehzîbü'l-ahlâk** adını taşıyan üç eser arasında bir “gelenek”ten söz etmeyi gerekli kılacak bir bağ bulunmadığı açıktır.

Değerlendirilmesi gereken ikinci mesele, Sâbit'in **Tehzîbü'l-ahlâk**'ının kendisinden önce yazılan nefsânî tababet fikrini barındıran eserlerle ilişkisidir. Bu eserler sırasıyla, Kindî'nin **el-Hîle li Def'il-Ahzân**'ı, Belhî'nin **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfus**'ü ve Râzî'nin **et-Tıbbu'r-rûhânî**'sidir. Bu minvalde ilk olarak, Kindî'nin **el-Hîle li Def'il-Ahzân** eserini incelemek tarihsel açıdan daha isabetli olacaktır. Üzüntüyü, “sevilen şeylerin kaybından ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan rûhânî (psikolojik) bir rahatsızlık” olarak tanımlayan Kindî, ruhun tedavi edilmesini bedenın tedavisinden daha önemli ve elzem görmektedir. **Tehzîbü'l-ahlâk** ve bu eser arasında içerik bakımından benzerlikten söz etmek mümkün değildir. Zira **Tehzîb**'de üzüntüye dair herhangi bir anlatı yer almamaktadır. Keza **el-**

Hîle'de ele alınan ölüm korkusu, sebepleri ve tedavisi bahisleri de **Tehzîbü'l-ahlâk**'ta yer almamaktadır. Bu nedenle iki eser arasındaki benzerlik beden ve nefis arasında kurulan ilişki ve nefsin hastalıklarına dair yaklaşım hakkındadır. Bunlar haricinde bir bağ kurmak mümkün değildir.

Ebû Zeyd el-Belhî'nin **Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs** adlı eserinin içeriğine ve ahlâk felsefesi yaklaşımına dair bilgilere ilgili bölümlerde yer verildi. Belhî'ye göre hastalığa yol açan maddî sebeplerle nefsânî sebepler bir arada ele alınmalıdır. Kontrolsüz öfke, yersiz korkular ve derin endişeler şeklinde beliren psikolojik baskılar, davranış bozukluklarına yol açar ve neticede nevrotik hastalıkları ve ahlâkî kötülüklerin insan ruhunda yerleşmesi sonucunu doğurur. Belhî, nefsânî tababet yaklaşımı ile tıp, ahlâk ve psikoloji sahalarını birleştirir. Ahlâk-tıp ilişkisi bağlamında özellikle mizaç söz konusu olduğunda Sâbit ile benzerliklerin yanı sıra farklılıklar da vardır. Bunların başında Belhî'nin eserinin ilk bölümünde beden tıbbına ilişkin yer verdiği bilgilerin Sâbit'in **Tehzîb**'inde olmayışı gelmektedir. Bu kapsamda iklim, çevre, fizyolojik yapı gibi faktörler, yeme, içme, cinsî münasebet, uyku gibi gündelik hayata dair hususlar, çeşitli rejim önerileri, bunların beden ve ruh sağlığı üzerindeki etkilerine dair uzun tespitler, Sâbit'in eserinde bulunmamaktadır. Her ne kadar erdemsizliklerin nefsânî birer hastalık olarak ele alınması ve tedavi yöntemlerinin ifade edilmesinde benzerlikler taşısa da Sâbit'in erdem listesi çok daha kapsamlı ve detaylıdır.

Nefsânî tababet bağlamında incelenmesi gereken bir diğer isim Ebû Bekir er-Râzî'dir. Râzî, **Mesâlih**'in ilk bölümüne benzer şekilde bedensel mizaç, sağlığı koruma, hastalıklar vb. bedensel tıbbıa dair konuları içeren **Kitabü'l-Mansûrî**'yi yazmıştır. Buna denk olma iddiasını taşıyan **et-Tıbbü'r-rûhânî** adını verdiği eseri kaleme almıştır. İlgili bölümlerde içeriğine dair yeterince bilgi verilen bu eser, Sâbit'in **Tehzîb**'i ile nefis-beden ilişkisi açısından paralel görüşleri içermektedir. Râzî, insan nefsinde meydana gelen hastalıkların kendilerini fizyolojik belirtilerle gösterdiklerini söylemektedir. Ona göre bedenle ilgilenen bir doktorun aynı zamanda nefse ilişkin hastalıklardan da haberdar olması, yani “ruh tabibi” olması gerekmektedir. Bu yaklaşımı Sâbit ile benzerlik sergilemektedir. Râzî'nin eserinin temel özelliklerinden olan akıl-hevâ çatışması, üzüntü, ölüm korkusu, aşk, sevgi ve haz Sâbit'in eserinde yer verilmeyen konulardandır. Râzî'nin **et-Tıbbü'r-rûhânî**'sini tıbbıa bağlayan unsur psikolojik rahatsızlıkların bedene tesirinden ibarettir. Eserde mizaç, ahlât teorisi ya da bedendeki rahatsızlıkların ruha olan etkisi üzerinde durulmamıştır. Belhî'nin eserinde **et-Tıbbü'r-rûhânî**'nin muhtevasıyla ilişkili bulunan korkuyu önleme, öfke kontrolü, yersiz endişeden ve üzüntüden kurtulma gibi hususları ele almıştır. Belhî'nin aksine eserini mizaç teorisi üzerine değil hevâ kavramı üzerine inşa etmiştir.

Sonuç olarak “Tıbb-ı rûhânî” adı altında bir geleneğin varlığını sorgulamak ve bu kapsamda değerlendirilecek eserlere kriterler belirlemek daha detaylı bir başka araştırmanın konusudur. Değerlendirme kısmı, bu eserler arasında içerik ve biçim açısından bir tutarlılıktan söz edip edilemeyeceği hakkındadır. Sâbit’in **Tehzîbü’l-ahlâk**’ı rûhânî tababet fikrini barındıran eserlerle benzer temalar taşımaktadır. “Erdemsizliklere nefsanî hastalıklar” şeklindeki yaklaşım bunların başında gelmektedir. Galenci bir yaklaşımla nefsin bedene beden de nefse tesiri olduğu görüşü de benzerlikler arasındadır. Bu açıdan zikredilen eserler rûhânî tababet kapsamında değerlendirilmektedir. Sâbit de bu gruba dahil edilebilir. Zira **Tehzîbü’l-ahlâk**’ın karakteristik özelliklerinin başında ahlâka tıbbî yaklaşım gelmektedir. Ahlâkın hem teorik hem de pratik her meselesinde tıbbî bir yaklaşım sergilediği açıktır. Gerek kullandığı kavramlar gerekse meseleleri ele alış biçimi, ahlâkî tıp ilminden bağımsız görmediğini göstermektedir. Sâbit’in bu yaklaşımında Galen’in yadsınamaz bir etkisi vardır. Nitekim Câbirî, Sâbit’in Galen’den ve Râzî’den de ileri gittiğini iddia eder. Bu tez çalışmasında imkanlar dahilinde ilgili bölümlerde Sâbit’in Galen’in görüşlerini benimsediği kısımlar ifade edildi. Bu kısımların metinler üzerinden ayrıntılı biçimde gösterilmesi özel bir çalışmayı gerektirmektedir.

Tehzîbü’l-ahlâk’ın arka planında iki baskın referans çerçevesi vardır. Bunların başında Grek Felsefe geleneği gelmektedir. Sâbit’in kaynakları arasında felsefenin taksiminde Aristoteles, nefis görüşünde Platon ve mizaç teorisi bağlamında Galen öne çıkmaktadır. Platon tıpla ilgili konularda Galen’in üslubu ile ele alınmaktadır. Aristoteles’e ise huyların kaynağında nâtık nefsin durumu konusunda atıf yapılmaktadır. Erdemlerde klasik Aristotelesçi tarzı benimsemeyen Sâbit, mürekkep huylar olarak ifade edebileceğimiz bir teori kullanır. Bu teoride huylar birbirinden oluşmaktadır. Bu üç isimden baskın olan Galen’dir. Eserlerinin muhtevalarına dair bilgilere dahi yer vermektedir. Bir diğer kaynak İslâm düşüncesidir. Dinin emirlerine itaati teşvik eden Sâbit, aklın da bunu emrettiğini ifade etmektedir.

“Felsefetü’l-ahlâk”, “felâsifetü’l-ahlâk” kavramlarını kullanan Sâbit, **Tehzîbü’l-ahlâk**’ın başında felsefe taksimi vermektedir. Sâbit’in ahlâk eserinde felsefe taksimine yer vermesi dikkat çekicidir. Bu taksimde tıbbî ayrıntılı biçimde ele alan Sâbit, ahlâkla ilişkisini kurmaktadır. Bu açıdan Sâbit’in Galenle aynı adımları attığını, onun tercihlerini benimsediğini ifade etmek gerekir. Galen’in tıp disiplinin sınırlarını genişletme girişiminin Sâbit’in eserinde karşılık bulduğu söylenebilir. Bilindiği üzere Galen, filozofların ruhu tek başına iyileştirip iyileştiremeyeceği sorusunu gündeme getirerek “nefsin güçlerinin mizaca bağlı” olduğunu görüşünü öne sürmüştür. Sâbit bu görüşü “ahlâk mizaca bağlıdır” şeklinde yorumlamaktadır. Bu yaklaşımı ile tıp-felsefe ilişkisini yeniden tesis etmektedir. Doktorların ahlâkî yaşama

müdahalesi onun ahlâk felsefesi açısından mümkündür. Zira nefslerin bedende mesken tuttuğu organların sağlık ya da hastalık durumları tamamen tıp ilmine özeldir. Buradan kaynaklanan hastalıklar nefsi de etkilendiğinden ahlâk sahasında doktor bilgisine başvurulması gerekir. Bununla beraber ahlâk eğitimi görevinin ahlâk filozoflarına verilmesi gerektiğini de söylemektedir.

Tehzîbü'l-ahlâk'ta ahlâk felsefesi literatüründe öne çıkan mutluluk, aşk, sevgi, dostluk, haz, üzüntü, ölüm korkusu gibi temalara yer verilmemektedir. Bunların yanı sıra eserde, ahlâk felsefesinin önemli kısımlarından olan tedbîrî'l-müdün ve tedbîrî'l-menziel konuları da bulunmamaktadır. **Tehzîbü'l-ahlâk** bireysel ahlâkî konu edinmektedir. Bununla beraber “huylar muaşeretle bulaşır” iddiasını her fırsatta vurgulayarak ahlâkın toplumsal boyutuna dikkat çekmektedir. Diğer ahlâk eserlerinde görülen fakat Sâbit'in eserinde bulunmayan bir diğer husus, huyların toplumun sınıflarına göre erdemli ya da erdemsizlik olarak değerlendirilmesi yaklaşımıdır. Huyların hükümdarlar, kadınlar, gençler ve çocuklar için değişmesi, bazen daha iyi bazen daha kötü olarak değerlendirilmesi şeklindeki yaklaşım Sâbit'in **Tehzîb**'inde bulunmamaktadır. Ayrıca denetçi dost fikrine yer verilmemektedir.

Tehzîbü'l-ahlâk'ta yer alan perspektif, İslâm ahlâk felsefesi literatürünün zenginliğine yakından şahit olma imkânı sunmaktadır. Literatürdeki çeşitliliği görmek için aynı yüzyılda ahlâk felsefesi eserlerini incelemek yeterlidir. Bu kapsamda çalışma boyunca Belhî, Ebû Bekir er-Râzî ve Yahyâ b. Adî sık sık atıf yapılan isimlerden arasında yer aldı. Fakat aynı yüzyıllarda yaşayan İbn Zûr'a (ö. 398/1008) ve İbnü'l-Hammar (ö. 410/1019 [?]) gibi pek çok ismin ahlâka dair eserlerinin henüz literatüre kazandırılmamış olması bu çeşitliliği ifade etmekte aşılmamış bir engel olarak durmaktadır. Bu eserlerin gün yüzüne çıkarılması ile İslâm ahlâk felsefesi literatürünün zenginliği ve çeşitliliğini bir kez daha ifade etme imkânı bulunacaktır.

Bu tez çalışması ile Sâbit b. Sinân'ın **Tehzîbü'l-ahlâk** adlı eseri ve ahlâk felsefesine ilişkin bilgiler Türkçe literatüre kazandırılmaya gayret edildi. Şüphesiz pek çok eksikliği barındıran bu çalışma, daha kapsamlı ve uzun süreli bir araştırmayla kusurlarından arınacaktır. Bu açıdan “Sâbit b. Sinân'ın Tehzîbü'l-ahlâk eseri ve Ahlâk Felsefesi” başlıklı tez çalışması, hem Sâbit b. Sinân hem de eseri hakkında kapsamlı ve detaylı bir dizi çalışmanın nüvesi olmaya adaydır.

KAYNAKÇA

- Ahmed İsa: **Târîhu'l-bîmâristânât fi'l-İslâm**, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut, 1981.
- Adamson, Peter: “Ebu Bekir er-Râzî”, **İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserler**, çev. Mustafa Yalçinkaya, Ed. K.el-Rouayheb, S. Schmidtke, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2021.
- Ağırakça, Ahmet: **İslâm Tıp Tarihi**, Nobel Tıp Kitapevleri, İstanbul, 2004.
- el-Âmilî Murteza: **el-Âdâbü't-tıbbiyye**, Câmiatü'l-müderrişîn fi'l-havzati'l-ilmîyye, Kum, 1983.
- Âmirî, Ebû'l-Hasen: **Kitâbü'l-İlam bi-menakibi'l-İslâm**, nşr. Ahmet Abdülhamid Gurâb, Dâru'l-asaleti's-sekafiyye ve'n-neşrü ve'l-ılam, Riyad, 1977.
- Kitâbü'l-emed ale'l-ebed**, çev. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- “İslamın Üstünlüğü”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- Anay, Harun: Celaleddin Devvani, Hayatı, Eserler, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994.
- Arıcı, Mustakim: “Temel Problemler Ekseninde Tasnîfü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri”, **İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri**, Ed. Mustakim Arıcı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 13-61.
- İnsan ve Toplum: Taşköprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi**, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.
- “Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 20, S. 38, 2015/1, s. 1-37.
- “Adudüddin el-Îcî'de Huy ve Erdem Problemi”, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, c. 2, S. 4, Nisan 2016, s. 31-56.

- Aristoteles: **el-Ahlâk**, çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1979.
- Nikomakhos'a Etik**, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.
- Fi'n-Nefs**, çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1980.
- Ruh Üzerine**, çev. Ömer Aygün-Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- Aydın, Hüseyin: "Filozof", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, c.XIII, s.107-109.
- Aydınlı, Yaşar: **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2014.
- Bakkal, Ali: "Harran Tıp Okulu", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, c.XX, S. 34, s. 7-21.
- el-Belhî, Ebû Zeyd: **Mesâlihü'l-ebdan ve'l-enfûs**, çev. Nail Okuyucu-Zahit Tiryaki, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2012.
- Bircan, Hasan Hüseyin: "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", **İslam Felsefesi: Tarih ve Meseleler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 655-684.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **el-Aklü'l-ahlâkıyyü'l-Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li-Nazmi'l-Kayyim fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye**, Merkezu dirâsati'l-vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2001.
- Arap Ahlaki Aklı**, çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul, 2016.
- Cehşiyârî: **el-Vüzerâ ve'l-Küttâb**, Thk. Mustafa es-Sekka, Mustafa el-Halebî, Kahire, 1980.
- Cengiz, Yunus: **Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

- Cevizci, Ahmet: **Etiğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002
- Çağrı, Mustafa: **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- “Ahlâk”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, c.II, s.1–9.
- Çeliker, Emre: “Galen’de Ahlâkın Değişmesinin İmkânı”, **Beytulhikme an International Journal of Philosophy**, 11/2, 2021, s. 859-879.
- Çıkar, Mehmet Şirin: **Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017.
- Das, Aileen R.: **Galenos ve Platon’un Timaios’unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı**, çev. Merve Nur Yaman, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2022.
- Demirci, Mustafa: **Beytül-hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Durmuş, İsmail: “Nahiv”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 300-306.
- Donini, Pierluigi: “Psychology”, **The Cambridge Companion to Galen**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- el-Endülüsî, Kâdı Said: **Kitâbu Tabâkatü’l-ümem**, nşr. El-Eb Luveys Şeyhu el-Yesûî, Matbaatü’l-Kasulikiyye, Beyrut, 1912.
- Enver, Demirpolat: “Beni Musa (Şakiroğulları)’nın İlmî ve Felsefî Etkinlikleri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. IX, S. 1, s. 69-78.
- Erbaş, Havva Melike: “İslam Ahlâk Düşüncesinde Huy Kavramı Hulk Terimi Üzerine Felsefî Bir İnceleme”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.
- Fahri, Macit: **İslam Ahlâk Teorileri**, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Fârâbî, Ebû Nasr: **Füsulü’l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**, çev. Hanifi Özcan, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987.

“Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, çev. Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 11. Baskı, İstanbul, 2017, s.151-183

Harfler Kitabı: Kitabu’l-Hurûf, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

et-Tenbîh alâ sebîli’s-sa’âde, nşr. Sahban Halifat, el-Câmiatü Ürdüniyye, Amman, 1987.

Kitâbu Ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla, nşr. Albert Nasri Nader, Dârü’l-Maşrık, Beyrut, 1985.

es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdiü’l-Mevcudat, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1980.

İlimlerin Sayımı, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2017.

Fazlıoğlu, İhsan: “Sâbit b. Kurre”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, c. 35, s. 353-356.

Galen: “Muhtasar min Kitâbi’l-Ahlâk”, nşr. Abdurrahman Bedevî, **Dirâsât ve nusûs fi’l-felsefe ve’l-ulûm inde’l-Arab**, Beyrut, 1981, s. 190-194.

Kitâbü’l-Ahlâk li-Câlînûs, nşr. P. Kraus, Kahire, 1937.

“Fî enne kuvâ’n-nefs tevâbi‘ li-mizâci’l-beden”, nşr. Abdurrahman Bedevi, **Dirâsât ve nusûs fi’l-felsefe ve’l-ulûm inde’l-Arab**, Beyrut, 1981, s. 183-287.

Cevâmiu’l-İskenderaniyyin, çev. Ebû Zeyd Huneyn b. İshak el-İbâzi Huneyn b. İshak, Ed. Fuat Sezgin, Goethe University, 2004, c. III.

“Cevami‘ Kitâb-ı Tîmâvus fi’l-ilmi’t-tabii”, **Plato Arabus**, nşr. Richard Walzer-Paul Kraus, Galeni Compendium Timaei Plotinus, Aedibus Institu Warburgiani, London, 1951.

Doğal Yetiler Üzerine, çev. Nur Nirven, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2022.

- On The Passions And Errors Of The Soul**, çev. Paul W. Harkins, Ohio State University Press, USA, 1963.
- Gazzâlî: **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, nşr. Muhammed Ali Beydâvî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Gutas, Dimitri: **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Gündüz, Şinasi: **Anadolu'da Paganizm: Antik Döneminde Harran ve Urfa**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.
- el-Hamevî, Yâkût: **Mu'cemü'l-Üdebâ**, Thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Müessesetü'l-Maarif, Müessesetü'r-Maarif, Beyrut, 1996.
- Hançabav, Halil İbrahim: **Abbâsîler Döneminde Vezirlik**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- Harezmi: **İlimlerin Anahtarları: Mefâtihü'l-ulûm**, çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın, Elis Yayınları, Ankara, 2019.
- Hemedânî: **Tekmiletü Târîhi't-Taberî**, Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru Süveydân, Beyrut, 1967.
- Hunke Sigrid: **Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi**, çev. Servet Zengin, Bedir Yayınları, İstanbul, 1972.
- İbnü'l-Adîm: **Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb**, Thk. Süheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- İbnü'l-Cevzî: **el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem**, Thk. Muhammed A. Atâ- Mustafa A. Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İbn Cülcül: **Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-Hükemâ**, Thk. Fuad es-Seyyid, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- İbn Ebû Useybia: **Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbbâ**, nşr. Nizar Rıza, Dârü'l-Mektebeti'l-hayat, Beyrut, 1965.
- İbn Hallikân: **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân**, Thk. Dr. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, 1978.
- İbnü'l-İbri: **Târîhu Muhtasari'd-Düvel**, Thk. el-Eb Antûn Sâlihânî el-Yesûî, Dâru'r-Râidi'l-Lübnânî, Beyrut, 1983.

İbn Miskeveyh: **Tehzîbü'l-ahlâk**, Thk. Constantine K. Zurayk, American University of Beirut, Beyrut, 1966.

Ahlâk Eğitimi: Tehzîbü'l-ahlâk, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Büyüyenay Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 2013.

Tertîbü's-Sa'âdât ve Menâzilü'l-Ulûm, çev. Hümeysra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

Tecâribü'l-Ümem, Thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî, Dâru Surûş, Tahran, 2007.

İbn Sînâ: “el-Birr ve'l-İsm”, **el-Mezhebetü't-Terbevî inde İbn Sînâ**, nşr. Abdülemir Şemseddin, Şerîketü'l-alemiyye li'l-kitâb, Beyrut, 1988.

el-Kânûn fi't-tıbb, nşr. Muhammed Emîn ez-Dannâvî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1999.

el-Kânun fi't-Tıbb, çev. Esin Kâhya, Atatürk Kültür, Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, 2017.

Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.

İhvân-ı Safâ: **Resâilü İhvâni's-safâ ve hullânü'l-vefâ**, Ed. Abdullah Kahraman, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

İsa Ahmed: **Târîhu'l-Bîmâristanat**, Dâru'r-Râidi'l-Arabi, Beyrut, 1981.

Karaman, Hüseyin: **Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Kaya, Mahmut: **Kindî: Felsefi Risaleler**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.

İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, haz. çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 11. Baskı, İstanbul, 2017.

“Beytü'l-hikme”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, c.VI, s. 88-90.

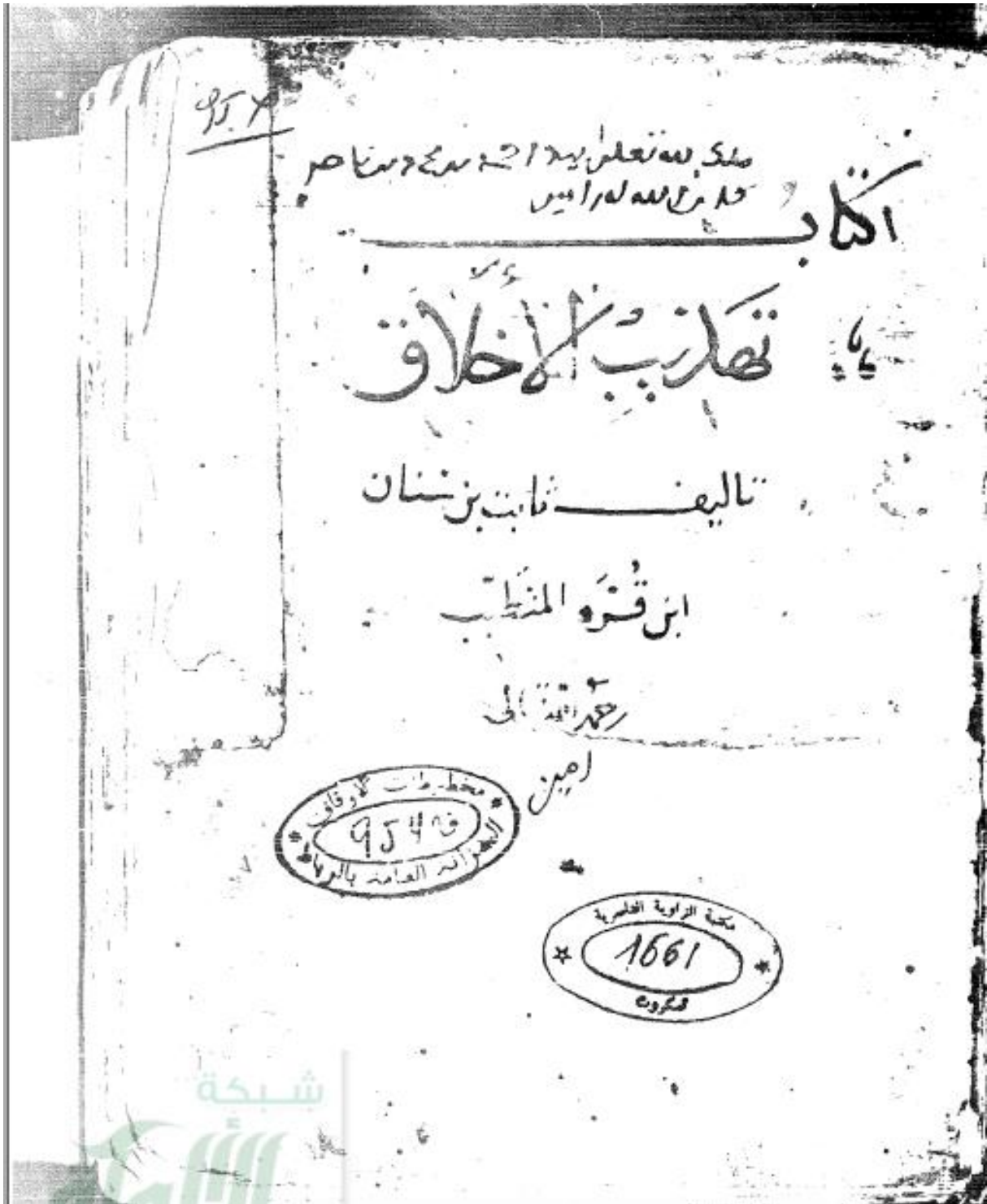
- “Sinân b. Sâbit”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, c.XXXVII, s. 239-240.
- “Sâbit b. Sinân”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, c.XXXV, s. 356.
- Kaya, M. Cüneyt: “İshâk b. Huneyn ve Târihü’l-Etibbâ’sı”, **Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme**, ed. Mustakim Arıcı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim: **Gazzali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlâk Düşüncesi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007.
- Khan, M. S.: “Miskawaih and Tābit ibn Sinān”, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 117/2, 1967, s.303-317.
- Kılıç, Recep: **Ahlakın Dini Temeli**, TDV Yayınları, Ankara, 2016.
- Kıftî: **İhbâru’l-Ulema bi-Ahbâri’l-Hükemâ**, Thk. İbrâhim Şemseddin, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Kindî: “Tarifler Üzerine”, **Kindî: Felsefî Risaleler**, nşr. çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2014, s. 178-184.
- “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, **Kindî: Felsefî Risâleler**, nşr. çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2014.
- “Nefs Üzerine”, **Kindî: Felsefî Risâleler**, nşr. çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2014.
- Üzüntüden Kurtulma Yolları**, çev. Mustafa Çağrıcı, TDV Yayınları, Ankara, 2012.
- Kutluer, İlhan: İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.
- Kuşlu, Harun: “İslâm Ahlâk Felsefesinde İbn Miskeveyh’in Tehzîbü’l-Ahlâk’ı ve Etkileri”, **İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler**, Ed.: Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayınları, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Ankara, 2016, s. 163-178.

- Macintyre, Alasdair: **Erdem Peşinde: Bir Ahlâk Teorisi Çalışması**, çev. Muttalip Özcan, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
- Makdisi, George: **İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler**, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009.
- Mes'ûdî: **Mürûcû'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher**, Thk. Kemâl H. Mer'î, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005.
- Nâcî, Abdülcebbâr: "Târîh Mühim li'l-Müerrih el-İrâkî el-Mensî Sâbit b. Sinân", **El-Mevrid**, S. 2, 1973, s. 233-245.
- Nedîm: **Kitâbu'l-Fihrist**, Thk. Eymen Fuad Seyyid, Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, London, 1430/2009.
- Olguner, Fahrettin: **Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.
- Özturan, Hümeýra: **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.
- Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.
- Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler**, Nobel Yayınları, Ankara, 2015.
- "Fârâbî'nin Kayıp Nikomakhos Ahlâkı Şerhi'nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, S. 28, Ekim 2015, s. 73-94.
- Öztürk, Levent: **İslam Dünyasında Hastaneler**, Siyer Yayınları, İstanbul, 2018.
- Peter E. Pormann, Emilie Savage-Smith: **Medieval Islamic Medicine**, Georgetown University Press, Washington, 2007.
- Platon: **Devlet**, çev. Sebahattin Eyüboğlu M. Ali Cincoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, XXXI. Baskı, İstanbul, 2016.
- Gorgias**, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

- Lakhes**, çev. Özlem Sinal, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2021.
- “Menon: Erdem Üstüne”, **Diyaloglar**, çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1989, s. 139-188.
- Phaidon: Ruh Üzerine**, çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Phaidros**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Protagoras**, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014
- Polatoğlu, Selahattin: “Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri”, **Van İlahiyat Dergisi**, 2019, 7/11, s. 208-232.
- Ragab, Ahmad: **The Medieval Islamic Hospital Medicine, Religion, and Charity**, Cambridge University Press, New York, 2015.
- Râzî, Ebû Bekir: “et-Tıbbü’r-Rûhânî”, **Felsefe Risaleleri**, haz. Mahmut Kaya, İstanbul, 2016, s. 82-195.
- el-Mansur fi’t Tıb**, Müessesetü’r-Risâle Naşirun, Beyrut, 2019.
- Rüşdî Râşid: “İbrahim b. Sinân b. Sâbit”, **DİA**, TDV Yayınları, c.XXI, İstanbul, 2000, s. 349-351.
- Ross, W. David: **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan vd., Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Sâbî: **el-Vüzerâ: Tuhfetü’l-Umerâ fî Târîhi’l-Vüzerâ**, haz. Hasan ez-Zeyn, Beyrut, 1990.
- Sâbit b. Sinân: **Kitâbu Tehzîbi’l-ahlâk**, Mahtûtati’l-Evkâf, el-Hizânetü’l-Âmme bi’r-Ribât, nr. 954, vr. 64.
- Sarıkavak, Kazım: **Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran**, TDV Yayınları, Ankara, 1997.
- Sinân b. Sâbit: **Siyâsetü’n-nüfûs**, nşr. A. Ahmed el-Fâvî, Matbaatü’l-İslamiyyeti’l-Hadîse, Kâhire, 1992.
- Sûlî, Ebu Bekir: **Ahbârü’r-Râzî-billah ve’l-Müttakî-lillah**, Dârü’l-Mesîre, 3.Baskı, Beyrut, 1983.

- Şenel, Samed: “Emevîler Döneminde Tercüme Faaliyetleri (661-750)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2018.
- Themistius: “Risâlat Dâmistiyûs fî’s-siyâsa”, **Mecmu erbaa resâil**, nşr. Louis Şeyho, Matbaatü’l-abâi’l-el-Yesû’în, Beyrut, 1920-1923.
- et-Tikrîfî, Nâcî: **el-Felsefetu’l-Ahlâkiyyetu’l-Eflâtûniyye ‘inde Müfekkiri’l-İslâm**, Daru’l-Endelüs, Genişletilmiş 2. Baskı, Beyrut, 1982.
- Tiryaki, M. Zahit; Bilgin Tiryaki, Kübra: **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, İlem Yayınları, İstanbul, 2016.
- Toktaş, Fatih: “İbn Sînâ’nın “Risâle Fî ‘İlmi’l-Ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, s. 7-52.
- Turhan, Kasım: **Âmirî ve Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.
- et-Tûsî, Nâsırüddin: **Ahlâk-ı Nâsırî**, çev. Anar Gafurov-Zaur Şükürov, Litera Yayınları, İstanbul, 2007.
- Türker, Ömer: “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, **İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri**, Ed. Mustakim Arıcı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 63-91.
- Türker Küyel, Mübahat: “Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos”, **Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi**, VI/11, Ankara, 1988.
- Üçer, İbrahim Halil: “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, Ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 37-90.
- Yahyâ b. Adî: **Tehzîbü’l-Ahlâk**, çev. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- Zehebî: **Siyeru a’lâmi’n-Nübelâ**, Thk. Beşşar Avvad Ma’ruf, Müessesetü’r- Risâle, Beyrut, 1981.

EK 1: Tehzîbü'l-ahlâk'ın Yazma Nüshasının Mikrofilminden Görüntüler



الخزانة العامة بالرباط ٩٥٤ هـ ١٥٢ / ٢٢

تتميزت الأمانة
لثابتة به سادته قررة المتطلب

أوله: بسم الله الرحمن الرحيم (رحمهم ربهم) أبواب كذا آلهة بسم
وآخره: وبغتنم الفضة خصاله كبرية قد دخرها الله عز وجل لمنه طموح
لجنة الملهو إذ سبعة مله إلى وتكون شرفه خالص
من حيث لا يتفق منه ثوابه إنه شاء الله تعالى
نسخه بقية نسخ سنة ٨٣٤ هـ في آثار طوبه
وبأخرها مقابلة

١٨٨٣٠

١٣٣

١٦١

صورت في يوم الـ

٨٩٧ - ٧ - ٨

1661

954

الكتاب الرابع

في الاستدلال على ما جئ به من الاخلاق

الخامس

في حفظ الفضائل والخصر بدورها

في اصلاح الاخلاق الرديئة وطرد سببها
عن الرذائل والنقايس وهو علاج امراض النفس

الكتاب الثاني

مسلات في اخلاقها من المحمود والمذموم وما
تحتاج اليه من الخسرها والحفظ للمحمود منها

فيها والذوا المذموم
فما يحتاج اليه من تدبيره وتوطيته لجوامع علم الاخلاق
الفلسفة لفظه العجته روميه بل يونانية واليونانية

شبكة

بسم الله الرحمن الرحيم

ابواب هذا الكتاب ستعبد

فيما يحتاج اليه من تدبيره لجوامع علم الاخلاق

في مختارة اصول الاخلاق وسنج اخلاق هذه
الاصول وانما لها والقضايا بينها وهي نظير

الكتاب الثالث

في احكامها من انواع الرذائل التي هي امراض
النفس وذكر اصحابها والاعراض المتأخذ لها وبيان
الكل في الحال التي بين الفضائل والرذائل وهي نظير
مادة الصحة والمرض في البدن وما يتصل بذلك