

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**EL-AHLÂKU'L 'ADÛDİYYE ŞERHLERİ:
MUKAYESE VE DEĞERLENDİRME**

Yüksek Lisans Tezi

NUREFŞAN İLHAN

İSTANBUL, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**EL-AHLÂKU'L 'ADÛDİYYE ŞERHLERİ:
MUKAYESE VE DEĞERLENDİRME**

Yüksek Lisans Tezi

NUREFŞAN İLHAN

DANIŞMAN:

DOÇ. DR. HİKMET YAMAN

İSTANBUL, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

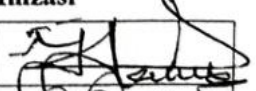
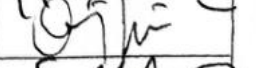
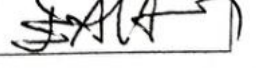
TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi NUREFŞAN İLHAN'ın EL-AHLÂKU'L 'ADÛDİYYE
ŞERHLERİ: MUKAYESE VE DEĞERLENDİRME adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim
Kurulunun 8.08.2019 tarih ve 2019-25/6 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy
çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ...23/08.../2019...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. HİKMET YAMAN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER TÜRKER	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. EŞREF ALTAŞ	

ÖZET

EL-AHLÂKU'L 'ADÛDİYYE ŞERHLERİ:

MUKAYESE VE DEĞERLENDİRME

Adûduddîn el-Îcî'nin kaleme almış olduğu *el-Ahlâku'l-'Adûdiyye* risalesine tespit edebildiğimiz kadarıyla dokuz tane şerh yazılmıştır. Îcî'nin muhtasar olarak ele aldığı ahlâkın temel meseleleri şerhlerde tafsilatlı bir şekilde ele alınmıştır. Şerhler temelde felsefî ahlâk çizgisinde yazılmış olmakla beraber tasavvuf, kelam ve fıkıh alanlarından da ilmî olarak istifade edilmiştir. Tezin birinci bölümünde, şârihler risaleye katkıları bağlamında üç döneme ayrılmış, şârihlerin hayatları ve şerhlerinin ayırıcı özellikleri ele alınmıştır. İkinci bölümde, ahlâkın nazarî meseleleri olan ahlâk nedir, ahlâkın değişmesi, nefsin tanımı ve kuvveleri, fazîletler-rezîletler ve nefsin hastalıkları konuları şerhler üzerinden mukayeseli olarak ele alınmıştır. Şerhler arasında bir irtibat olup olmadığı ve şârihlerin özgün fikirleri konu bağlamında tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Adûduddîn el-Îcî, Ahlâk-ı Adûdiyye, Şerhu'l Ahlâku'l Adûdiyye, Ahlâk Felsefesi, Amelî Felsefe.

ABSTRACT

COMMENTARIES OF EL-AHLÂKU'L 'ADÛDIYYE:

COMPARISON AND ANALYSIS

Nine commentaries were written as far as we could identify in the treatise of *al-Akhlaq al-'Adûdiyyah* written by 'Adud al-Dîn al-Îjî. The basic issues of morality which Îjî considers as concise are studied in details in the commentaries. Although commentaries were written mainly on the line of philosophical morality, they also benefited scientifically from the fields of Sufism, Kalam and Fiqh. In the first part of the thesis, the commentators are divided into three periods in terms of their contributions to the treatise of *al-Akhlaq al-'Adûdiyyah*. Also the life of the commentators and the distinctive features of their commentaries are discussed in this part. In the second part, the theoretical issues of morality, what is morality, the change of morality, the definition and forces of the self, virtues-rezalts and the diseases of the self are discussed in comparison with the commentary. Whether there is a connection between the commentaries and the original ideas of the commentators have been determined in the context of the subject.

Key Words: Adûduddîn el-Ici, Akhlaq al-'Adûdiyyah, Commentary of Akhlâq al-'Adûdiyyah, Morality, Philosophy of Ethics, Practical Philosophy.

ÖNSÖZ

el-Ahlâku'l-'Adûdiyye risalesi felsefî ahlâkın temel meselelerini ele alan muhtasar bir eserdir. İbn Miskeveyh ile sistemleşen, Nasîruddîn et-Tûsî ile olgunlaşan bu meseleler, Adûduddîn el-Îcî'nin kaleminde vecîz bir hal almıştır. Eserde ahlâkın tanımı, ahlâkın değişebilirliği, nefis ve kuvveleri, bu kuvvelere bağlı olarak gelişen fazîletler ve rezîletler, nefsin hastalıkları ve tedavisi, aile yönetimi ve devlet yönetimi konuları felsefî, kısa izahlarla ele alınmıştır.

Eseri ilk defa talebeleri Seyfuddîn Ahmed el-Ebherî ve Şemsüddîn el-Kirmânî şerhetmiştir. Bu şerhlerde Îcî'nin muhtasar olarak ele aldığı hususlar kısa açıklamalar ve örneklerle izah edilmiştir. Ardından risaleye Osmanlı döneminde şerhler yazılmıştır. Sultan Baysungur'a ithafen yazılan müellifi meçhul bir şerh, Kâzerûnî, Taşköprîzade Ahmed Efendi ve Müneccimbaşı Ahmed Dede *Adûdiyye* risalesine hususan kalam ve tasavvuf alanlarından da eklemeler yaparak terkip gücü yüksek ve zengin şerhler kaleme almışlardır. *Adûdiyye* risalesine şerh yazımı burada kalmamış ve Osmanlı son döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde İsmail Müfîd İstanbulî, Mehmed Emin İstanbulî ve Yozgadî Mustafa Efendi kaleme aldıkları şerhlerle felsefî ahlâk geleneğinin günümüze kadar aktarılmasında rol oynamışlardır.

Tezimizde felsefî ahlâkın nazarî meselelerini, ahlâkın tanımı ve değişebilirliği, nefsin tanımı ve kuvveleri, fazîletler ve rezîletler, nefsin hastalıkları ve tedavileri hususlarını şârihler arasında mukayeseli olarak inceledik. Bu çalışma ile, yüzyıllara yayılan bir süreçte yazılmış olan *Adûdiyye* şerhlerinin felsefî ahlâk çizgisine nasıl bir katkı sağlamış olduğunu ve şerhler arasındaki irtibatı tespit etmiş bulunduk. Çalışmamızın, felsefî ahlak düşüncesinin tarihsel gelişimi sürecine mütevazî bir katkı olmasını temenni ediyoruz.

Bu çalışmanın her aşamasında rehberliğini ve tavsiyelerini esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. Hikmet Yaman'a şükranlarımı sunarım. Tezin şekil ve muhtevası hakkında kıymetli fikirleri ile yol gösteren Dr. Hümeysra Özturan hocama, tez konusunun belirlenmesi ve yazımı sürecinde tavsiyeleri ile katkıda bulunan Dr. Mehmet Taha Boyalık hocama, danıştığım her hususta yardımlarını gördüğüm değerli Selime Çınar'a, jürimde yer alarak değerli görüşleri ile tezin son haline gelmesinde katkılarda bulunan Prof. Dr. Ömer Türker'e ve Doç. Dr. Eşref Altaş'a teşekkürü borç bilirim. Arapça metinlerin anlaşılmasında ortaya çıkan zorluklar

karşısında desteğini aldığım saygıdeğer hocam Ali Katıöz'e şükranlarımı sunarım. Çalışma süresi boyunca desteğini hiç bir zaman esirgemeyen eşim Dr. Muzaffer İlhan'a teşekkür eder, her zaman arkamda olan anneme ve babama, kardeşim Şeyma Özadalı'ya ve sevgili evlatlarım Furkan ve Zeynep'e muhabbetlerimi sunarım.

Nurefşan İlhan

04.09.2019

Üsküdar



İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1
LİTERATÜR.....	4
BİRİNCİ BÖLÜM: ADÛDİYYE ŞÂRİHLERİ VE ŞERHLERİ	9
1. <i>el-Ahlâku'l-'Adûdiyye</i> Risâlesi ve Müellifi	9
2. Kurucu Şerhler.....	11
2.1. Seyfüddîn el-Ebherî ve Şerhi	11
2.2. Şemsüddîn el-Kirmânî ve Şerhi	13
3. Terkipçi Şerhler	15
3.1. Müellifi Meçhûl ve Şerhi	15
3.2. Alâuddîn el-Kâzerûnî ve Şerhi.....	17
3.3. Taşköprîzade Ahmed Efendi ve Şerhi	19
3.4. Müneccimbaşı Ahmed Dede ve Şerhi.....	24
4. Takipçi Şerhler	28
4.1. İsmail Müfid İstanbulî ve Şerhi	28
4.2. Mehmed Emin İstanbulî ve Şerhi	29
4.3. Yozgadî Mustafa Efendi ve Şerhi	30
İKİNCİ BÖLÜM: ADÛDİYYE ŞERHLERİNDE TEORİK AHLÂK	32
1. Ahlâk İlmi.....	32
1.1. Ahlâkın Tanımı	32

1.2 Ahlâkın Konusu ve Gayesi	35
1.3. Meleke, Hal ve Mizaç Kavramları	39
1.4. Ahlâkın Değişmesi Problemi	43
2. Nefsin Tanımı ve Kuvveleri	48
2.1. Nefsin Tanımı	48
2.2. Nefsin Kuvveleri	50
3. Fazîletler	56
3.1. Fazîletler ve özellikleri	56
3.2. Düşünme Kuvvesinin Fazîletlerdeki Yeri	61
4. Fazîletlerin Alt Dalları	64
4.1. Hikmet Fazîletinin Alt Dalları	66
4.2. Şecaat Fazîletinin Alt Dalları	69
4.3. İffet Fazîletinin Alt Dalları	72
4.4. Adalet Fazîletinin Alt Dalları	76
5. Fazîletlerin Korunması ve Kazanılması	80
6. Rezîletler	86
6.1. Nitelik ve Nicelik Açısından Rezîletler	86
6.2. Rezîletleri Yok Etmenin Yolları	90
7. Nefsin Tikel Hastalıkları ve Tedavileri	92
SONUÇ	112
KAYNAKÇA	118

KISALTMALAR

<i>A.g.e.</i>	Adı Geçen Eser
<i>Bknz.</i>	Bakınız
<i>C.</i>	Cilt
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<i>Hız.</i>	Hazırlayan
<i>No</i>	Numara
<i>S.</i>	Sayfa
<i>Terc.</i>	Tercüme Eden
<i>TDV</i>	Türkiye Diyanet Vakfı
<i>V.</i>	Vefat Tarihi
<i>Yay.</i>	Yayımlayan

GİRİŞ

Tezin Amacı

Ebû Ali İbn Miskeveyh'in (v.421/1030) Meşşâî çizgideki felsefî ahlâk meselelerini sistemleştirmesi ve Nasîruddîn et-Tûsî'nin (v.672/1274) bunlara ilave olarak aile yönetimi ve şehir yönetimi meselelerini eklemesi üzerine İslâm ahlâk felsefesi son sistemli halini almıştır. Adûduddîn el-Îcî (v.756/1355), İbn Miskeveyh ve Tûsî ile olgunlaşan ahlâkın meselelerini, muhtasar bir şekilde kaleme almıştır. *el-Ahlâku'l-Adûdiyye* risalesi, ahlâkın nazarî ve amelî konularını ihtiva etmektedir. Risalede ahlâkın tanımı, ahlâkın değişebilirliği, nefis ve kuvveleri, fazîletler-rezîletler, nefsin hastalıkları ve bunların iyileştirilmesi, aile yönetimi ve devlet yönetimi konuları izah edilmiştir. Îcî'nin bu risalesi de akabinde gelecek olan güçlü ve uzun soluklu bir *Adûdiyye* şerh geleneğinin de başlangıcı olmuştur. Bu risalenin üzerine dokuz tane şerh yazılmıştır. Şerhlerden ilki Îcî'nin bizzat öğrencisi olan Seyfüddîn el-Ebherî (v.800/1397) tarafından yazılmış olup kronolojik olarak en son yazılan tercüme-şerh ise Yozgadî Mustafa Efendi'ye (v.1308/1890) aittir. Bu denli geniş zaman ve coğrafyada yazılmış olan şerhler güçlü bir *Adûdiyye* şerh geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. *el-Ahlâku'l-Adûdiyye*, hacim olarak kısa olmakla beraber temas ettiği meseleler ahlâkın en temel ve önemli meseleleri olduğu için bu meseleler hakkında şerhlerde pek çok izahlar kaleme alınmıştır.

Çalışmamızda öncelikli amacımız nazarî ahlâkın en temel meselelerinin *Adûdiyye* şerh geleneğinde nasıl ele alındığını tespit etmektir. Şârihlerin meseleleri izah ederken ne derece yeni ve özgün katkılarda bulunduklarını ve geleneği ne derece takip ettikleri sorularına yanıt aradık. Tezimizdeki diğer amacımız da şerhler arasında irtibat olup olmadığını tespit etmektir.

Tezin Önemi

Ayrı ayrı incelenmiş olan şerhlerin bir araya getirilip bütüncül bakış açısıyla değerlendirildiğinde birbirleri arasında irtibat olup olmadığını tespit etmek, hangi şârihin diğer şârihlere nazaran hangi konuda özgün izahlarda bulunup hangi şârihlerin geleneği devam ettirdiğini tespit etmiş olmak itibarıyla önem taşımaktadır. Her bir şârihin kendi ilmî temayüllerini de göz önünde bulundurarak felsefî ahlâk meselelerini üslûb ve içerik olarak nasıl ele aldıklarını da ayrıca tahlil ettik. Bu tahliller neticesinde şârihleri kurucu şârihler,

terkipçi şârihler ve takipçi şârihler olmak üzere üç döneme ayırdık. Şârihlerden Alâuddîn el-Kâzerûnî hakkında tabakat kitaplarında bilgiye ulaşılammıştır. Şerhindeki temayüllerini inceleyerek şârihin hangi yüzyıl aralığında yaşamış olduğunu tespit ettik.

Tezin Yöntemi

Îcî'nin dört makaleden oluşan *Adûdiyye* risalesinden ilk iki makalesini tezimizde inceledik. Çalışmamızın birinci bölümünde kronolojik olarak şârihlerin hayatını ve onların eserlerini ele aldık. Ayrıca onların otobiyografilerini göz önünde bulundurarak şerhlerinde öne çıkan ilmî temayüllerini değerlendirdik ve diğer şerhlere göre farklı şekilde ele aldıkları hususlara temas ettik. İkinci bölümde ise ahlâkın nazarî meselelerini ve şerhlerde öne çıkan hususları mukayeseli olarak tahlil ettik. Şerhler, Îcî'nin risalesinin sıra düzenini takip ettiği için biz de incelememizi aynı sıra düzeninde yaptık. Öncelikli olarak ahlâkın ne olduğunu, değişebilirliği hususlarını inceledikten sonra, nefis ve kuvvelerini, fazîlet-rezîlet konularını, nefsin hastalıklarını ve bunların tedavi yollarını alt başlıkları ile beraber şerhlerde mukayeseli olarak tahlil ettik.

el-Ahlâku'l-Adûdiyye eseri üzerine yazılan şerhler İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisinin de devamı niteliğinde olmuştur. Dolayısıyla *Adûdiyye* şerhleri güçlü bir felsefî ahlâk birikiminin devamına ve sürdürülmesine katkı sağlamıştır. Çalışmamızda bu devamlılığın hangi yönlerden olduğunu tespit ettik. Yer yer İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin aynı konu hakkındaki görüşlerini belirttikten sonra şerhlerde bu görüşlere yakın olan şârihleri değerlendirdik. Öte yandan her şerh yaşadığı dönem ve zaman itibarıyla farklı yönelimlerle şerhe katkıda bulunmuşlardır. Tasavvufun, fikhın ve kelamın etkileri şerhlerde oldukça öne çıkmaktadır. Tezimizde ilgili yerlerde bu etkilere işaret ettik.

Şerhlerde öne çıkan diğer bir husus da meselelerin ayetler ve hadislerden kaynak gösterilerek izah edilmesidir. Şerhlerin hemen hemen hepsinde meselelerin ayet ve/ya hadislerdeki karşılığı açıklanmış ve ahlâk meselelerinin bu kaynaklar tarafından kabul görüp onaylanması oldukça öne çıkmıştır. Bu hususta onların neler söylediğini tespit ettik. Hangi şârihlerin bu meseleye daha çok odaklandığı hususunu da yine çalışmamızda ilgili yerlerde izah ettik.

Tûsî çizgisinde yazmış olan *Adûdiyye* şârihleri birbirlerinin görüşlerinden de istifade etmişlerdir. Özellikle İcî'nin talebeleri olan Seyfüddîn el-Ebherî (800/1397) ve Şemsüddîn el-Kirmânî (786/1384) şerhlerinden pek çok *Adûdiyye* şârihi istifade etmiş ve şerhlerinde onların isimlerini vererek kaynak göstermişlerdir. Tasavvufî temayülü olan şârihlerin şerhleri arasında da irtibat söz konusudur. Şârihlerin hangi konularda, nerelerde istifade ettiklerini çalışmamızda konu bağlamında öne çıkardık

Üzerinde çalışmış olduğumuz şerhler hakkında ayrı ayrı müstakil çalışmalar yapılmış olup şerhlerin hepsinin tahkiki önceden yapılmış ve matbu olarak yayınlanmıştır. Bu bağlamda biz çalışmamızı tahkikli metinler üzerinden yaptık.



LİTERATÜR

İcî'nin *Adûdiyye* risalesi İslâm ahlâk düşüncesi geleneğinde oldukça rağbet görmüştür. Gerek Osmanlı öncesi dönemde gerekse Osmanlı döneminde hakkında pek çok tercüme ve şerh çalışmaları yapılmıştır. Öyle ki; risale, şerhler ve tercümeler vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Günümüzde de risale ve şerhleri hakkında pek çok çalışma mevcuttur.

İcî'nin *el-Ahlâku'l-'Adûdiyye* risalesinin tahkik ve tercümesini Mustakim Arıcı yapmıştır. Çalışma, *Adûduddîn el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi* ismi ile Kutadgubilig Dergisi'nde yayınlanmıştır. Arıcı, çalışmasında risalenin tanıtımını yapmakta, kaynakları ve içeriğinden bahsetmektedir. Ayrıca risale üzerine yazılan dört şerhi de kısaca tanıtmaktadır.

Daha sonra Adûduddîn el-İcî'nin *el-Ahlâku'l-'Adûdiyye* risalesinin tercümesi İlyas Çelebi tarafından yapılmış olup Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanmıştır. Eserin girişinde ahlâk ilminin konusu, faydaları, önemi, kaynağı hakkında bilgiler verilmektedir. İcî'nin hayatı ve eserleri de ayrıca bu bölümde tanıtılmıştır.

el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye literatürüne ait ilk çalışma Hüsameddin Erdem tarafından, TDV İslâm Ansiklopedisine (DİA) yazılmış olan "Ahlâk-ı Adûdiyye" maddesidir. Maddede genel hatları ile şerhin içeriği tanıtılmaktadır.

Adûdiyye şerhlerinin metin tahkikleri ve tercümeleri yapılmış olup dört tanesi Nobel yayınları tarafından basılmış, üç tanesi ise Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından basılmıştır. Nobel yayınları tarafından basılan şerhlerden ilki Ebherî şerhidir. Şerhin metin tahkiki ve tercümesi Ömer Türker tarafından yapılmıştır. Aynı yayınevinden basılan ikinci şerh Kirmânî şerhi olup, tahkik ve tercümesi Mervenur Yılmaz tarafından yapılmıştır. Müellifi meçhûl şârihin şerhi Kübra Bilgin Tiryaki tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir. Tiryaki, ayrıca şerh üzerine yüksek lisans çalışması yapmıştır. Nobel yayınlarından basılan dördüncü şerh Mehmed Emîn İstanbulî'ye ait olup *Melzemetü'l Ahlâk* adıyla yayınlanmıştır. Şerhin orijinal metni Osmanlıca olup transliterasyonu Melek Yıldız Güneş ve Aliye Güler tarafından yapılmıştır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayınlanan şerhlerden ilki Kâzerûnî şerhidir. Şerhin tahkiki Mehmet Aktaş tarafından, çevirisi Mehmet Demir, Güvenç Şensoy tarafından yapılmıştır. Aynı yayınevi tarafından basılan

ikinci şerh Taşköprizade şerhidir. Şerhin metin tahkiki Elzem İçöz ve Mustakim Arıcı tarafından yapılmıştır. Çevirisini Mustakim Arıcı yapmıştır. Elzem İçöz ayrıca şerh hakkında tez çalışması yapmıştır. Üçüncü şerh İsmail Müfid İstanbulî şerhi olup metnin tahkik ve çevirisi Selime Çınar tarafından yapılmıştır. *Adûdiyye* şerhleri arasında en son yazılan şerh Yozgadî Mustafa Efendi'ye ait olup terüme şerhidir. Osmanlıca harflerle yazılmış olan şerh, İrfan Görkaş tarafından latinize edilmiştir. Çalışma Büyüyenay yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Eserin birinci bölümünde İslâm ahlâk araştırmalarından bahsedilmiştir. Şerhin orijinal metni çalışmanın sonuna ilave edilmiştir.

Adûdiyye şerhleri hakkında yapılan en son çalışma *Ahlâk-ı Adûdiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu* başlığı ile Mustakim Arıcı'ya aittir. Bu makale *İslâm Düşünce Geleneğinde Adûduddîn el-Îcî* isimli kitapta bulunmaktadır. Makalede *Adûdiyye* şerh literatürünün tahlili yapılmış olup ayrıca şerh geleneği hakkında bilgi verilmektedir.

Adûdiyye şerhleri üzerine dört yüksek lisans bir doktora tezi yapıldığı görülmektedir. Yüksek lisans çalışmalarından üçü Sakarya Üniversitesi'nde yapılmıştır. İlki Derya Topalcık tarafından Kirmânî şerhi üzerine yapılmıştır. *Kirmânî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûdiyye Adlı Eseri* isimli çalışmada şerhde bulunan başlıklara göre bölümlemeler yapılmış olup birinci bölümde ahlâk ilmi, ikinci bölümde ev idaresi ve üçüncü bölümde devlet yönetimi konuları işlenmiştir. Şerhin metni ve tercümesi ekler kısmında verilmiştir.

Şerhlere yapılan ikinci yüksek lisans tezi Elzem İçöz'e ait olup Taşköprizade şerhi üzerine yapılmıştır. *Taşköprizade'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûdiyye Adlı Eseri* isimli çalışma üç bölümden oluşan şerhin birinci bölümünde Taşköprizade'nin otobiyografisi aktarılmaktadır. İkinci bölümde ahlâk ilmi ve nefis anlayışı, üçüncü bölümde fazîletler ve rezîletler konusu çalışılmıştır. Tezde şerhde bulunan ev yönetimi ve devlet yönetimi konularına temas edilmemiştir. Konular İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'nin ahlâk eserleri ile mukayeseli olarak çalışılmıştır. Şerhin metni ekler bölümünde verilmiştir.

Üçüncü yüksek lisans tezi İsmail Müfid İstanbulî şerhine Kevser Kösem tarafından yapılmıştır. Başlığı *İsmail Müfid İstanbulî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûdiyye* olan tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kelamî, felsefî, tasavvufî ahlâk konuları çalışılmış, ikinci bölümde şerhin tercümesi verilmiştir. Üçüncü bölümde ise şerhin kısaca değerlendirilmesi yapılmıştır. Ekler bölümünde şerh metni ilave edilmiştir.

Dördüncü yüksek lisans tezi Kübra Bilgin tarafından yapılmış olup ismi *Şerhu Ahlâk-ı Adûdiyye: Metin ve Değerlendirme*'dir. Çalışmanın birinci bölümü giriş niteliğinde olup tezin amacı yöntemi gibi konularda bilgiler vermekte ve literatür değerlendirmesi yapılmaktadır. Ayrıca şerhin yazılmış olduğu dönemdeki siyasi ve sosyal durumlar da aktarılmaktadır. İkinci bölümde şerhte nazarî ve amelî meseleler incelenmekte, üçüncü bölümde ise şerh metni sunulmaktadır.

Doktora tezi Asiye Aykıt tarafından yapılmıştır; Müneccimbaşı şerhi hakkındadır. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Müneccimbaşı'nın hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgiler aktarılmaktadır. İkinci bölümde şerhte bulunan şerhin sıra düzeni takip edilerek nazarî ve amelî meseleler incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise şerhin kaynakları ve şerh tekniği incelenmiştir. Şerh metni ekler bölümüne ilave edilmiştir.

Metin:

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

ii) Ahlâk-ı Adûduddîn (nşr. ve trc. İlyas Çelebi, Ankara: TDV, 2015).

Şerhler:

i) Ebherî Şerhi.

Seyfüddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye*, (nşr. ve trc. Ömer Türker, Ankara: Nobel Yayınları İLEM Kitaplığı, 2016).

ii) Kirmânî Şerhi.

Şemsüddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye*, (nşr. ve trc. Mervenur Yılmaz, Ankara: Nobel Yayınları, İLEM Kitaplığı, 2016).

Derya Topalcık, *Kirmânî'nin Şerh-u Ahlâk-ı Adûdiyye Adlı Eseri*, (yüksek lisans tezi, 2007, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

iii) Gıyâeddin Baysungur'a sunulan müellifi meçhûl şerh.

Müellifi [XV. yüzyıl], *Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye* (nşr. ve trc. Kübra Bilgin Tiriyaki, Ankara: Nobel Yayınları İLEM Kitaplığı, 2016).

Kübra Bilgin, *Şerhu Ahlâk-ı Adûdiyye: Metin ve Değerlendirme*, yüksek lisans tezi, 2013, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

iv) Kâzerûnî Şerhi.

Alâuddin el-Kâzerûnî, *Ahlâk-ı Adûdiyye Şerhi*, (nşr. Mehmet Aktaş, trc. Mehmet Demir-Güvenç Şensoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

v) Taşköprîzâde Şerhi.

Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye: Ahlâk-ı Adûdiyye Şerhi* (nşr. Elzem İçöz-Mustakim Arıcı, trc. Mustakim Arıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

Elzem İçöz, *Taşköprîzâde'nin Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye Adlı Eseri*, (yüksek lisans tezi, 2007, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Risâletü'l-Ahlâk ve Şerhuhâ li'l-allâme Taşköprîzâde (nşr. İbrahim Salâh el-Hüdhüd, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ li'n-neşr ve't-tevzî', 1439/2018)

vi) Müneccimbaşı Şerhi.

Asiye Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, (doktora tezi, 2013, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

vii) İsmâil İstanbulî Şerhi.

İsmâil Müfîd el-İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye: Ahlâk-ı Adûdiyye Şerhi*, (nşr. ve trc. Selime Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

Kevser Kösem, *İsmâil Müfîd b. Ali el-İstanbulî'nin Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi, 2008, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

viii) Mehmed İstanbulî Şerhi.

Mehmed Emîn el-İstanbulî, *Melzemet'ül-Ahlâk* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1864, 147 sayfa).

Mehmed Emîn el-İstanbulî, *Melzemet'ül-Ahlâk*, (haz. Melek Yıldız Güneş-Aliye Güler, Ankara: Nobel Yayınları İLEM Kitaplığı, 2016).

ix) Yozgadî Mustafa Efendi Şerhi.

Yozgadî Keşfî Mustafa Efendi, *Risale-i Keşfiyye: Keşifler Risalesi* (haz. İrfan Görkaş, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2016).

BİRİNCİ BÖLÜM: ADÛDİYYE ŞÂRİHLERİ VE ŞERHLERİ

1. *el-Ahlâku'l-'Adûdiyye* Risâlesi ve Müellifi

Hayatı:

Asıl adı, Ebu'l-Fazl Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî'dir. Şîraz yakınlarında bulunan Îc'de 680/1281 yılında dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini doğduğu yer olan Îc'de aldıktan sonra Şîraz'a ve Sultâniye'ye gitti. Sultâniye'de İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın himayesine girdi. Sultâniye'de kadılık vazifesinde bulunan Îcî İlhanlılar Hanı ile seferlere katılmış seyyar medresede müderrislik görevinde bulunmuştur.¹ Reşîdüddin'in vefatından sonra Şîraz'a dönmüş burada kadılık yapmıştır. İlhanlı hâkimiyetinin sona ermesinin ardından yerine geçen Emîr Ebû İshak yönetiminde kadilkudâtlık görevini ifa etti. Muzafferîler hânedanının kurucusu Mübârizüddin Muhammed b. Muzaffer'in Şîraz'ı kuşatması üzerine arabuluculuk yapmış fakat Şîraz'ın kuşatmadan kurtulamaması üzerine Şîraz'dan ayrılarak memleketine dönmüştür. Bir yıl sonra Kirman valisi tarafından tutuklanmış ve Direymiyân'da hapsedilmiş, burada vefat etmiştir.² Îcî'nin vefat tarihi kayıtlarda 756/1355 olarak geçmektedir.³

Îcî'nin yaşamış olduğu dönemde felsefe ve kelam yakın ilişki içinde bulunmuştur. Bu dönemde Îcî, felsefî kelâmın en sistematik eserlerinden olan *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* isimli meşhur eserini kaleme almıştır. Ayrıca o, *el-Ahlâku'l-'Adûdiyye* eserinde de din dili yerine felsefe dilini kullanmıştır.⁴ Îcî, ahlâk ile felsefeyi birleştirmiş ve eserini Nasîruddîn et-Tûsî ve İbn Miskeveyh çizgisinde kaleme almıştır.

¹ Tahsin Görgün, "*Îcî, Adûduddîn Kadı Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman (ö. 756/1355)*", *İslam İlim ve Düşünce Geleneginde Adûduddîn el-Îcî*, ed. Eşref Altaş, s. 32. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

² Tahsin Görgün, "*Îcî, Adûduddîn*", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, c.21, s. 410-414.

³ el-Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiü's-şüruh ve'l-havaşi: mu'cemun şamilün li-esma'i'l-kütübî'l-meşruha fî't-türasi'l-İslâmî ve beyani şüruhiha* / Abdullah Muhammed Habeşî. Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafi, 2004/1425. c.2.

⁴ Adûduddîn el-Îcî, *Ahlâku Adûduddîn*, Terc. İlyas Çelebi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 28-30.

Eserleri:

İcî'nin en meşhur eseri kelam alanında yazmış olduğu *el-Mevâkıf* isimli eseridir. Bunun dışında öne çıkan diğer eserleri şunlardır⁵:

1. *Cevâhirü'l-kelâm.*
2. *el-'Akâ'idü'l-'Adûdiyye.*
3. *Risâletü'l-vaz'îyye.*
4. *el-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye*
5. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ.*
6. *Risâle fî tahkiki'l-kelâmi'n-nefsî.*
7. *Âdâbü'l-bahs, el-Âdâbu'l-'Adûdiyye*
8. *Hâşiyetü'l-Keşşâf.*
9. *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr.*
10. *el-Medhal fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*

İcî'nin Adûdiyye Risalesi'nin Özellikleri

el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye Risalesi felsefî çizgide yazılmış muhtasar bir eserdir. Ebû Nasr Fârâbî (339/950), İbn Miskeveyh ve Nasîruddîn et-Tûsî çizgisinde yazılmış olan eser, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eseri ile büyük benzerlik arz etmekle beraber daha kısa ve vecîz ifadelerle yazılmıştır. İcî'ye *Ahlâk-ı Nâsirî*, hocası Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö.710/1311)⁶ tarafından intikal etmiş olduğunu tahmin etmekteyiz. Nitekim Şîrâzî, Nasîruddîn et-Tûsî'nin talebelerindendir.⁷ Ayrıca Şîrâzî, İslâm düşünce tarihindeki en yetkin mantık eserlerinden birisi olan *er-Risâletü's-Şemsîyye*'yi ve felsefî, muhtasar bir eser olan *Hikmetü'l-ayn* eserinin de müellifi olan Necmeddîn el-Kâtibî'nin (ö.676/1277) öğrencisidir.⁸

el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye pratik ahlâk alanında yazılmış bir eser olup nazarî ahlâk, fazîletlerin kazanılması ve korunması, ev ahlâkı ve siyaset ahlâkı olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Nazarî ahlâkta ahlâkın tanımı, huyların değişmesinin mümkün olduğu, üç

⁵ Tahsin Görgün, a.g.e. s. 64-73.

⁶ Eşref Altaş. "Adüddîn İcî". *İslam Düşünce Atlası*. <https://www.islamdusunceatlası.org>

⁷ Kamuran Gökdağ. "Kutbüddîn Şîrâzî". *İslam Düşünce Atlası*. <https://www.islamdusunceatlası.org>

⁸ Mustakim Arıcı. "Necmeddîn el-Kâtibî". *İslam Düşünce Atlası*. <https://www.islamdusunceatlası.org/>

kuvve ve bunların fazîlet ve rezîletleri, dört temel erdem (hikmet, iffet, şecaat ve adalet) ve bunların tâlî erdemleri konuları işlenmiştir. İkinci bölümde fazîletlerin kazanılması ve korunmasının yollarına dair pratik ahlâk konuları işlenmektedir. Müellif öncelikli olarak kişinin var olan fazîletlerini korumasının yollarından bahseder ardından her bir kuvvenin rezîletlerinden kurtulmanın yollarını anlatır. Üçüncü bölüm ev yönetimidir (tedbîru'l-menзил). Burada eşlerin birbirleri ile ilişkileri, çocuk terbiyesi, evdeki hizmetçilere ev sahibinin nasıl muamele etmesi gerektiği ve malın nasıl kazanılıp korunacağı hususları izah edilmektedir. Dördüncü bölüm ise devlet yönetimi (tedbîru'l-müdün) olup bu bölümde İcî toplumu üç gruba ayırmaktadır. Bunlar yönetenler, yönetilenler ve hem yöneten hem de yönetilenlerdir. Devlet başkanının özelliklerini aktardıktan sonra müellif halkın başkana başkanın da halka karşı olan sorumluluklarını anlatır.

Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsîrî*'sinde de benzer içerik ve işleyiş ile bulunan bu konular⁹ İcî'nin kaleminde daha muhtasar ve vecîz bir hal almıştır ve bu haliyle Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş ve metne çokça şerhler yazılmıştır. İcî, anlatımlarında örneklemeler, ayet ve hadislerden istifade ederek izah etme yollarına gitmemiştir. Onun eserindeki bu boşluğu talebeleri Seyfüddîn Ahmed el-Ebherî ve Şemsüddîn el-Kirmânî doldurmuştur. Onlardan sonra yazılan şerhlerde ise benzer örneklemeleri görmek mümkündür.

İcî'nin ahlâk alanında yaptığı en büyük katkılardan birisi oldukça uzun ve tafsilatlı olan felsefî ahlâk meselelerini vecîz ve kısa bir üslupla aktarmış olmasıdır. İleride de göreceğimiz üzere eser, şerhler vasıtasıyla on üçüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar aktarılmıştır. Her şerh kendisine has üslûbu ve öğretisiyle metni zenginleştirmiştir.

2. Kurucu Şerhler

2.1. Seyfüddîn el-Ebherî ve Şerhi

Hayatı:

Seyfüddîn Ahmed el-Ebherî, Adûduddîn el-İcî'nin doğrudan talebesidir. Nitekim Ebherî, İcî'nin *Şerhu Muhtasarı'l-Müntehâ, el-Fevâidi'l-Ğıyasiyye, el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*

⁹ *Ahlâk-ı Nâsîrî* ve *el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye* arasındaki farklılık ve benzerlikler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Mustakim Arıcı, *Aduddudîn el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi*, Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, Mart 2009, s.142-148.

gibi eserlerine şerhler yazmıştır. Ayrıca yazmış olduğu şerhlerde İcî'den "üstadımız" şeklinde bahsetmektedir.¹⁰ Ebherî m. 1378-1398, h. 780-800 civarında vefat etmiştir.¹¹

Eserleri:

1. *Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye.*
2. *Şerhu'l-Mevâkıf.*
3. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ.*
4. *Şerhu'l-Metâli'.*
5. *Şerhu'l-Fevâidi'l-Ğıyâsiyye.*
6. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-İşârât.*
7. *Şerhu'l-Miftâh.*
8. *Hâşiye 'alâ Adâb.*
9. *Risâle fî ilmi'l-Hurûf.*

Ebherî Şerhinin Ayırıcı Özellikleri:

İcî'nin doğrudan talebesi olması hasebiyle Ebherî'nin şerhi *el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye* şerhleri içerisinde ayrı bir yerde durmaktadır. Ebherî, izahlarında muhtasar bir anlatım tercih etmiş olup, izahlarında az sayıda örnek vermiştir. Yer yer İcî'nin bir iki cümle ile izah ettiği kısımlara kısa açıklamalar getirmiştir. Şerhinde ayet ve hadislerden iktibaslar göze çarpmamaktadır. İleride bazı şârihlerde göreceğimiz üzere dönemin sultanına ithaf edilme veyahut meseleleri çokça ayet ve hadislerle dayandırma gibi unsurlar yoktur Ebherî'nin şerhinde. Sade ve felsefî bir anlatım tercih etmiştir. İcî'nin kısaca anlattığı meselelere kendisi de yer yer kısa açıklamalar getirmiştir. Osmanlı döneminde yazılmış olan *Adûdiyye* şerhleri Ebherî şerhini kaynak olarak kullanmışlardır. Taşköprîzade Ahmed Efendi (v. 968/1561), Müneccimbaşı Derviş Ahmed Dede (v. 1113/1702) ve İsmail Müfid İstanbulî (v. 1216/1802) şerhlerinde Ebherî'nin ismini vererek onun şerhine atıflar yapmaktadırlar.

¹⁰ Seyfüddîn el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye*, terc. Ömer Türker, 1. Basım, Nobel Yayınları, 2016, s.11.

¹¹ Ebherî, *Şerh*, s. 12.

2.2. Şemsüddîn el-Kirmânî ve Şerhi

Hayatı:

Asıl adı Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî olan şârih kaynaklarda Buhârî şârihi, muhaddis, fakîh, usûlcü, nahivci ve beyancı olarak geçmektedir. Kirmânî, 717/1317'de Kirmân'da doğmuştur. İlk eğitimini Kirmân'da, babası Bahâuddîn'den almıştır. Daha sonra on iki yıl boyunca Şîraz'da İcî'nin talebeliğinde bulunmuş ve bu süre zarfında kendisinden özellikle dil ve edebiyat alanlarında oldukça istifade etmiştir.

Müellif daha sonra uzun bir tahsil yolculuğuna çıkarak Mısır, Şam, Kudüs, Halil, Mekke, Medine ve Irak bölgelerine seyahatlerde bulunmuş ve ardından Bağdat'a yerleşmiştir. Burada otuz yıldan fazla bir sürede öğretimle meşgul olmuştur. Seyahati sırasında bulunduğu yerlerde Câmîu'l-Ezher muhaddisi Nâsîrüddin Muhammed b. Ebü'l-Kasım el-Fârûkî, Mescid-i Nebvî muhaddisi Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Yûsuf ez-Zerendî ve Harem-i şerif muhaddisi Cemâleddin Muhammed b. Şehâbeddin el-Ensârî el-Mekkî gibi büyük muhaddislerden semâ ve kıraat yoluyla hadîs taliminde bulunmuş ve Buhârî'nin icâzet halkasına dâhil olmuştur.¹²

Çok defa hacca giden Kirmânî son haccından dönerken, 16 Muharrem 786'da (10 Mart 1384)¹³ Ravdu Mühenna'da (Mihna) vefat etmiştir. Cenazesi Bağdat'a getirilerek Ebû İshak eş-Şîrazî'nin kabri yanında kendisinin hazırladığı mezara defnedilmiş, daha sonra kabrin üzerine kubbe yapılmıştır.¹⁴ Suyûti, Kirmânî'yi hadis, fıkıh, tefsir, meanî ve Arap dili alanlarında allame olarak nitelendirmektedir.¹⁵

Eserleri:

1. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhâri.*
2. *En-Nükûd ve'r-rudûd fi'l-usûl. (es-Seb'atü's-seyyâretü).*
3. *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl lil-Beyzâvî.*
4. *Şerhu'l-Ahlâk'ul-'Adûdiyye.*

¹² İsmail Hakkı Ünal, "Kirmânî", TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002, s. 65,66.

¹³ Taşköprizade Ahmed Efendi, *el-Fevâidu'l-Ğiyâsiyye*, s.1333

¹⁴ İsmail Hakkı Ünal, "Kirmânî", TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002, s. 65,66

¹⁵ Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, s.279-280

5. *et-Tahkîk fî Şerhi 'l-fevâ'idi 'l-Ğıyâsiyye.*

6. *Şerhu 'r-risâle fî mes'eleti 'l-kühl.*

7. *Enmûzecü 'l-Keşşâf.*

8. *Zeylû Mesâliki 'l-ebsâr.*

9. *Zamâ'irü 'l-Kur'ân.*

10. *Şerhu Kitâbi 'l-cevâhiru'l-Mevâkıf.*

Kirmânî Şerhinin Ayırıcı Özellikleri:

Kirmânî şerhinin en önemli özelliği İcî'nin bizzat öğrencisi tarafından yazılmış olmasıdır. Dolayısıyla diğer şerhler için de temel bir kaynak niteliğinde olmuştur. İcî'nin muhtasar anlattığı yerleri Kirmânî biraz daha açıklamış ve özellikle de açıklamalarında örneklendirmelere gitmiş, yer yer hadis ve ayetlerden iktibaslar yapmıştır.

Kirmânî'nin şerhi Ebherî'nin şerhinden pek çok yönden farklılık arz etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Ebherî, şerhinde İcî'nin ana metnine oldukça sadık kalmış ve üstü kapalı olan yerlerde kısa izahlar yapmış, örneklendirmelere fazla girmemiştir. Kirmânî ise şerhe kendi üslûp ve izahlarını daha çok aktarmıştır. Örneğin, şerhinin girişinde insanın yetkinleşmesi (kemal) ve yeteneklerinin (istidât) ortaya çıkmasının teorik ve pratik kanunları kapsayan ahlâk ilmi ile mümkün olabileceğini belirtmektedir.¹⁶ Bu izah Kirmânî şerhinden sonraki diğer şerhlerde de göze çarpmaktadır. O ayrıca insanlığın ustası, on birinci akıl ki derecesinin yüceliği yıldızlara kadar ulaşmış, cesaretinin çokluğu ile feleklerle pazarlık etmiş olan, ümmetin, hakkın ve dinin yardımcısı¹⁷ şeklinde hitap ettiği hocası İcî'nin eserinin yüceliğinden ve alanında özgün olmasından bahsetmektedir. Kirmânî, şerhinin devamında ahlâkî amelî hikmet olarak izah etmekte ve açıklamalarında ayet ve hadislerden örnekler aktarmaktadır. O böylelikle ahlâk ilminin kaynağının din olduğunu da belirtmiş olmaktadır. Felsefî literatür çizgisinde yazılmış olan şerhde ayet ve hadisler ile konu desteklenmiştir. Kirmânî şerhinde geçen ayet ve hadisleri ayrıca konuları izah etmek için aktarılan örnekleri Taşköprizade Ahmed Efendi, Münecimbaşî Ahmed Dede gibi kendisinden sonra gelen diğer

¹⁶ Şemsüddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adüdiyye*, terc. Mervener Yılmaz, 1. Basım, Nobel Yayınları, 2016, s.20.

¹⁷ Kirmânî, *Şerh*, s. 20.

Adûdiyye şerhlerinde de görmekteyiz. *Adûdiyye* şârihleri şerhlerini telif ederken Kirmânî şerhinden de istifade etmişlerdir.

Şerhin bir diğer ayırıcı özelliği ise felsefî literatür çizgisinde yazılmış olan *Adûdiyye* şerhinin, Buhârî şârihi olan bir hadis âlimi tarafından yazılmış olmasıdır. Kirmânî, İcî'nin talebeliğinde bulunduktan sonra ilim için çeşitli yolculuklara çıkmış ve bu seyahatlerinde farklı hadis âlimlerinden hadis eserleri okumuş ve icazet almıştır. Ayrıca Buhârî'nin *Sahih* eserine şerh yazmıştır.

Adûdiyye şerhini yazmaktaki amacının kapalı meseleleri izah etmek olduğunu belirten şârih, izahlarını İbn Miskeveyh ve Nasîruddîn et-Tûsî çizgisinde yapmıştır.¹⁸ Kirmânî'nin izahları ve örneklendirmeleri kendisinden sonra yazılan *Adûdiyye* şerhleri için bir kaynak olma görevi görmüştür.

3. Terkipçi Şerhler

3.1. Müellifi Meçhûl ve Şerhi

Hayatı:

15. yüzyılda yazılmış olan *el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye* şerhinin müellifinin kim olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Eserde müellifin adı geçmemektedir. Öte yandan müellif, eserin girişinde şerhini Sultan Baysungur'a ithaf ettiğini belirtmektedir. Sultan Baysungur (v.837/1434) Timurlu bir devlet adamıdır. Kendisi de bir hattat olan Sultan sanata çok büyük bir ilgi duymaktadır.

Müellifi Meçhûl Şerhinin Ayırıcı Özellikleri:

Onbeşinci yüzyılda döneminin sultanı olan Timur'lu Sultan Baysungur'a ithafen yazılmış olan bu şerh yazıldığı dönemin de tesirlerini içerisinde barındırıyor. Şerhte İcî'nin metni birebir aktarılarak izah edilmiştir. Şerhin öne çıkan bir özelliği konuların şiirler ile açıklanıyor olmasıdır. Onun şiiri çoklukla kullanmasının sebebi Sultan Baysungur'un ayrıca

¹⁸ Kirmânî, *Şerh*, s. 22.

bir şair olması ve şiire ve güzel sanatlara oldukça önem vermesi olabilir. Öyle ki, Sultan Herat'ta bulunan kütüphanesini bir sanat merkezi haline getirmiştir.¹⁹

Şerh, Sultan Baysungur'a ithafen yazılmış olmasından dolayı üslup olarak da diğer *Adûdiyye* şerhlerine göre bazı farklılıklar dikkati çekmektedir. Örneğin şârih, Sultan'ın kendisinin dünya ve âhiret mutluluğunu arzuladığını, dünyada huzur ve şerefe kavuşmak istediğini belirtir. Ardından en güzel ahlâk sahibinin Hz. Muhammed (asm) olduğunu söyler ve bazı ayet ve hadislerle bu sözünü destekler.²⁰ Direk olarak ifade etmese de onun ifadelerinden güzel ahlâk sahibi olmak ve ebedî mutluluğa sahip olmak isteyen kişinin Peygamber'e (asm) benzemesi gerektiğini düşündüğünü ve üstü kapalı olarak bu yönde Sultan'a tavsiyede bulunduğunu görmekteyiz.²¹ Dolayısıyla o üslup olarak felsefî ahlâk çizgisini sürdürürken dinî terminoloji üzerinden de Sultan'a nasihatlerde bulunmaktadır.

Müellif Osmanlı dönemi *Adûdiyye* şârihlerinde de göreceğimiz üzere zamanın âlimlerinin yetkin olmamalarından şikâyet etmektedir. Şârihe göre onlar daha çok âlet ilimleri ile meşgul olup dinî ilimleri ve yetkin sanatları terk ettiler. İlimleri hikmeti elde etmekten ziyade karşısındakini ilzam etmek, hürmet görmek ve vazife almak için elde etmektedirler. O bu durumu aktardıktan sonra bu şekil üzere olmamak ve Peygamber (asm) yolundan ayrılmamak için Allah'a dua etmektedir.²²

Şârih, eserinin girişinde ahlâk ilmini dirayet sembollerine ulaştırmak üzere ışıık saçan bir lamba, makamların sırlarını ve tecerrüdün gayelerini açığa çıkartan bir kâşif şeklinde açıklamaktadır.²³ O ifadelerinde tasavvuf ıstılahını kullanmıştır. Bu bize tasavvufa bir meyli olduğunu düşüncesini uyandırmaktadır. Öte yandan eserini incelediğimiz zaman Müneccimbaşı ve Kâzerûnî şerhlerine nispetle yoğun bir tasavvufî söylemle karşılaşmamaktayız. Eser daha çok kısa, felsefî izahları bünyesinde barındırmakla beraber açıklamalar ayetler, hadisler ve şiirlerden alıntılar şeklinde oluşmaktadır. Şerh, Tûsî ve İbn Miskeveyh çizgisinde yazılmıştır. Öte yandan rezîletlerin tedavisi hususunda riyazet, nefsin arındırılması şeklinde tasavvufî terbiye metodu tavsiye edilmektedir.

¹⁹ Ali Alparslan, "Baysungur, Gıyâseddin", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1992, c.5, s. 276,277.

²⁰ Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl) *Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye*, terc. Kübra Bilgin Tiryaki, 1. Basım, Nobel Yayınları, 2016, s. 22,23.

²¹ Müellifi Meçhûl *Şerh*, s. 42.

²² Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s.50.

²³ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s.34.

Şerhini felsefî çizgide yazmış olan müellif bazı ayet ve hadisleri, tasavvuf ehlinin, şairlerin ve bazı diğer İslam âlimlerinin sözlerini de aktarmıştır. Bunların arasında Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir, Hâtim et-Tâî²⁴, Müeyyidüddîn Tuğrâî²⁵, Zünnûn el-Mısrî²⁶, İmam Şâfiî yer almaktadır.

Şârihe göre nazariyye, şehevîyye ve gadabiyye kuvvelerinin her birinin itidal halinden hikmet, iffet ve şecaat erdemleri ortaya çıkmaktadır ve bunların itidal hale gelmesindeki en önemli unsur öncelikli olarak nazariyye kuvvesinin itidalidir. Nazariyye (akıl) kuvvesi itidal halde bulunduğu zaman kendisinden hikmet fazîleti ortaya çıkar. Diğer kuvvelerin de itidale ulaşabilmesi kuvvelerin nazariyye kuvvesine boyun eğmesi ile gerçekleşir.²⁷ Şârihin nazariyye (akıl) kuvvesine bu derece önem vermesi onun felsefî ahlâka yakın durduğunu göstermektedir.

3.2. Alâuddîn el-Kâzerûnî ve Şerhi

Hayatı:

Alâuddîn el-Kâzerûnî hakkında tabakat eserlerinde herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.²⁸

Kâzerûnî'nin şerhindeki izahlarını incelediğimiz zaman hakkında bazı ipuçlarına rastlamaktayız. Şârihin isminin Kâzerûnî olması hasebiyle İran'ın Kazerûn şehrinde doğmuş olması muhtemeldir. Yine kendisinin nisbet edildiği aynı şehrin Devvân kasabasında dünyaya gelmiş olan Muhammed ed-Devvânî es-Sıddîkî (ö. 908/1502)²⁹'nin görüşlerinden de oldukça etkilenmiştir. Dolayısıyla zaman olarak şârihimiz onaltıncı yüzyılda veyahut ondan sonra yaşamıştır. Ancak Kâzerûnî'nin Kâzerûn şehrinde Devvânî'den birebir ders almış olması pek olası değildir. Çünkü Devvânî, doğmuş olduğu kasabadan eğitim almak için ayrılmış ve bir daha da dönememiştir. O ilk öğrenimini babasından Kâzerûn'da almış, ardından tahsili için Şîraz'a gitmiştir. Tahsilinin ardından Tebrîz'de müderrislik görevinde bulunan âlimimiz merkezi Şîraz olan Fars eyaletinde kadılıkudâtlık vazifesinde bulunmuştur. Döneminin

²⁴ Cahiliye döneminin cömertliği ile ünlü şairi. Süleyman Tülücü, "Hâtim-et-Tâî", DİA.

²⁵ *Lâmiyyetü'l-Acem* isimli eseriyle tanınan Arap şairi, kâtip, kimya âlimi. Rahmi Er, "Tuğrâî", DİA.

²⁶ İlk dönem sûfilerinden. Necdî Tosun, "Zünnûn el-Mısrî", DİA

²⁷ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s.44.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Alâuddîn el-Kâzerûnî, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir ve Güvenç Sensoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 11.

²⁹ Harun Anay, "Devvânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, c.9, s. 257-262.

siyasetine de yakın duran Devvânî uzun yıllar Şîrâz'da yaşamıştır. Kâzerûn'a dönmek üzere çıktığı yolculukta hayatını kaybetmiştir. Eserleri İran ve Osmanlı topraklarında şöhret bulmuş ve "Devvânî ekolü" oluşmuştur.³⁰

Müneccimbaşı Ahmed Dede şerhinin girişinde *el-Ahlâku'l-'Adûdiyye* risalesine şerh yazmış kimseler arasında İcî'nin talebesi Ebherî'yi ve Kâzerûnî'yi zikretmektedir.³¹ Dolayısıyla Kâzerûnî şerhi Münecimbaşı'nın eline geçmiş ve şârih ondan istifade etmiştir. Münecimbaşı'nın 1631 ile 1702 yılları arasında yaşamış olduğunu ve Kâzerûnî'nin Devvânî'den etkilenmiş olduğunu göz önünde bulundurursak, Kâzerûnî 1502 ile 1631 yılları arasında yaşamıştır diyebiliriz.

Kâzerûnî Şerhinin Ayırıcı Özellikleri:

Kâzerûnî şerhi bir Osmanlı dönemi eseridir ve şerhin temel kaynakları İbn Miskeveyh, Tûsî, İbn Sînâ, Ebherî ve Devvânî'dir. İlgili yerlerde ayet ve hadislerden, Aristoteles, Gazzâlî ve bazı din büyüklerinin sözlerinden alıntılar yapmaktadır. Bir kısım alıntıları İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'inde de mevcuttur. O şerhinin girişinde insanın yaratılış hikmetini ve hilâfet meselesini uzunca izah etmiştir.³² Benzer görüşlere³³ Devvânî'nin âlem ve insan hakkındaki düşüncelerinde de rastlamaktayız. Kâzerûnî, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* eserinden istifade etmiş ve Devvânî'de³⁴ görmüş olduğumuz insanın halifelîği hususunu da onunla benzer şekilde izah etmiştir.³⁵ Ona göre ahlâklanmadaki en temel gaye, insanın hilâfet vazîfesini en güzel şekilde yerine getirebilmektir. Kâzerûnî şerhi bu hususta diğer şerhlerden

³⁰ Harun Anay, "Devvânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, c.9, s. 257-262.

³¹ Asiye Aykıt, a.g.e. s. 230.

³² Alâuddîn el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-'Ahlâki'l-'Adudîyye: Ahlâk-ı Adudîyye Şerhi*, thk. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir ve Güvenç Şensoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 28-32.

³³ Kâzerûnî'ye göre insanın yaratılış hikmeti, Allah'ın halifesi olmaktır. İnsan halifelîği sebebiyle meleklerden, cinlerden ve tüm diğer varlıklardan farklı bir yerde durmaktadır. İnsanın halife olmasının sebebi ilâhî isim ve sıfatlara mazhar olabilmesi ve maddî ve manevî âlemleri imar edebilmesi sebebiyledir. İnsan ilâhî isimlere mazhar olması ve müteakıl sıfatlara kabiliyeti olması hasebiyle halifelik görevi Allah tarafından ona yüklenmiştir. Melekler ve ruhânîler ise aklî-fitrî hazlara sahip olup cismânî ve maddî hazzlardan payları yoktur. Felekî cisimlerle de insanları kıyaslayan şârihe göre feleklerin cisimlerinin nâtık nefsleri olsa bile cismânî ve maddî hazzlardan payları yoktur ve meleklerin yetkinliklerinin bulunduğu mertebeye de geçemezler. İnsanlar ile tüm varlık mertebelerinde bulunan varlıkları kıyaslayan Kâzerûnî, insanın bünyesinde tüm varlıkların özelliklerini barındırdığını ve kabiliyet olarak cansızlar mertebesinden derece derece felekler ve melekler mertebesine yükselip en yüksek mertebeye çıkabileceğini belirtir. *Şerh*, s.28-32

³⁴ Devvânî, âlem hakkındaki görüşlerinde sudur nazariyesini benimsemiştir. Tasavvufî görüşleri ile de temayüz eden âlim İshrâkî felsefeden oldukça etkilenmiş ve Sühreverdî'nin *Heyâkili'l-n-nûr* eserine bir şerh yazmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Harun Anay, "Devvânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, c.9, s. 257-262.

³⁵ Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Doktora Tezi, İstanbul 1994, s. 255-256.

ayrı bir yerde durmaktadır. Çünkü diğer şerhlerde -Müneccimbaşı hariç- hilâfet düşüncesi vurgulanmamaktadır.

Kâzerûnî'nin İshrâkî-tasavvufî eğilimi olduğu şerhinde göze çarpmaktadır. Şârih insanın yetkinleşmesini "nâtık nefsin kandilinden hayal kandilliğine kutsî suretlerin aksetmesi ve hayalin de o sûretleri görülen şeyin hakikatının veya aynanın tabiatının gerektirdiği şekilde cisimsel sûretlere büründürmesi" şeklinde izah etmektedir.³⁶ Onun buradaki izahlarından insanın yetkinleşmesi hususunda İshrâkî sezgiyi vurguladığını tahmin etmekteyiz.

Kâzerûnî, adalet fazîletini Tûsî ile benzer şekilde açıklamış, Gazzâlî'nin adalet tarifini alıntı olarak eklemiştir.³⁷ Adalet fazîletinin yoğun bir şekilde açıklanmasını şerhler arasında Kâzerûnî ve Münecimbaşı şerhlerinde görmekteyiz.

3.3. Taşköprîzade Ahmed Efendi ve Şerhi

Hayatı:

Asıl adı İsmâduddîn Ebu'l-Hayr Ahmed b. Muslihuddîn Mustafa b. Hayreddîn Halîl olan Taşköprîzade Ahmed Efendi Taşköprülüler olarak da bilinen bir Osmanlı ulemâ ailesine mensuptur. Babası Muslihuddîn Mustafa Efendi Taşköprîzade nisbesiyle anıldığı için kendisi de bu lakabı almıştır. Mustafa Efendi, II. Bayezid döneminde Şehzâde Selim'e hocalık yapmıştır.³⁸ Taşköprîzade, kendisinin telif etmiş olduğu *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* isimli eserinde 14 Rebûlevve 1901 (2 Aralık 1495) tarihinde Bursa'da doğduğunu belirtmektedir.³⁹ İlk öğrenimini babasından alan Taşköprîzade, Kur'an'ı ezberlemiş ardından İstanbul'da Alâuddîn al-Yatîm'den (v. 920/1514) sarf (Maksud, İzzî, Merah) ve nahiv (Avâmîl, Misbah, Kâfiye ve Kâfiyenin bazı şerhleri) okumuştur. Amcası Kıvamuddîn Kâsım ile Bursa'ya dönmüş ve ondan Arapça ve mantık derslerini almıştır.⁴⁰ Ardından babasının Amasya'daki Hüseyniye Medresesi'ne tayini sebebiyle babasıyla beraber Amasya'ya gitmiş, ondan mantık, kelam, felsefe, meânî derslerini tahsil etmiştir. Daha sonra dayısından ve çeşitli

³⁶ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 30.

³⁷ Adaleti basît ve bileşik olarak ikiye ayırmış ikisini de ayrı ayrı izah etmiştir. Basît adalet, mizaçtaki unsurların birleşmesi ve kaynaşması ile oluşması gibi hikmet, iffet ve şecaat fazîletlerinin birleşmesi ile oluşur. Birleşik adalette ise fazîletler adaletin cüzleri konumundadır. Şârihe göre adalet pratik gücün yetkinliğidir ve diğer üç fazîletin reisi konumundadır.

³⁸ Bayram Ali Çetinkaya, *Doğu'dan Batı'ya düşüncenin serüveni: Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce*, İnsan Yayınları, 2015, s.553.

³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprîzade Ahmed Efendi", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 40, s. 151-152.

⁴⁰ Sadık Cihan, *Taşköprîzade Ahmed Efendi'nin "Letâifu'n-Nebi" İsimli Kırk Hadisi*, İslami İlimler Fakültesi Dergisi, s.4, s.41-48,1980, Ankara.

müderislerden *Şerh'ul-Miftah*, *al-Kaşşaf*, *Şerh'ul-Mevâkıf* gibi hacimli eserleri okumuş, hadis ve tefsir ilimlerinde icazet almıştır. Ardından Dimetoka Medresesi'nde ilk müderislik görevine başlamıştır.⁴¹ İstanbul'da Sahn-ı Seman Medresesi, Kalenderhane Medresesi, Vezir Mustafa Paşa Medresesi'nde, Üsküp'te İshakiyye Medresesi'nde ve Edirne'de Bayezid Medresesi'nde müderislik yapmıştır. Daha sonra İstanbul ve Bursa'da kadılık görevinde bulunan Taşköprîzade gözlerinin görmemesi üzerine kadılık vazifesini bırakmış ve ömrünün son yıllarını eserlerini tamamlamakla geçirmiştir. 30 Recep 968/13 Nisan 1561 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Naaşı Fatih Camii'si yakınlarında bulunan Âşık Paşa Tekkesi Mescidi haziyesine defnedilmiştir.

Taşköprîzade müderislik görevinin yanı sıra yazmış olduğu eserler konusunda da son derece velûd bir âlimdi. O Arapça, kelam, fıkıh, edebiyat, ahlâk, ilim tarihi, tarih, tefsir, mantık, tıp ve hesap konularında metin, şerh ve haşiye olmak üzere kırktan fazla eser telif etmiştir.

Taşköprîzade'nin ilmî derinliğinin yanı sıra tasavvufî yönü de vardı. Halvetî tarikatına mensup olan müellif ayrıca sülûs, nesih ve ta'lik yazımında mahir bir hattattı.⁴² Müellif buradan kazandığı parayı öğrencilerinin geçimi için harcamıştır.⁴³

Eserleri:

Taşköprîzade ilimler tarihi, biyografi, dil ilimleri, kelam, mantık, belâgat, hadis, fıkıh, ahlâk, tefsir ve felsefe alanlarında eserler vermiştir. Eserlerinin arasında en meşhur olanlarından birisi *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*'dur. Bu eser ilimler tarihi ve tasnifi ile ilgili olup biyobibliyografik ve ansiklopedik bir eserdir. Diğer ise *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye* olup Osmanlı döneminde yaşamış meşayih ve çeşitli âlimlerin biyografilerini aktarmaktadır.⁴⁴

Öne çıkan diğer eserleri:

1. El-Meâlim fî ilmi'l-keîâm.

⁴¹ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1997, s. 139.

⁴² Sadık Cihan, *Taşköprîzade Ahmed Efendi'nin "Letâifu'n-Nebi" İsimli Kırk Hadisi*, İslami İlimler Fakültesi Dergisi, s.4, s.41-48, 1980, Ankara, s. 45. İslam Ansiklopedisi, XII/1, 43

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprîzade Ahmed Efendi", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 40, s. 151-152.

⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprîzade Ahmed Efendi", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 40, s. 151-152.

2. *Hâşîye alâ şerhi 'l-Keşşâf li 'l-Cürcânî.*

3. *Risâle-i Taşköprü: Şerh alâ Risâle fî ilmi Âdâbi 'l-bahs ve 'l-münâzara.*

4. *Er-Risâletu 'l-Câmi 'a li-vasfî 'l-ulûmi 'n-nâfi 'a.*

Taşköprüzade Şerhinin Ayırıcı Özellikleri:

Taşköprüzade Ahmed Efendi İcî'nin *Adûdiyye* risalesini birebir şerhetmiştir. İcî'nin risalesi şerh içerisinde mündemiçtir. Şârih şerhinde ayetlerden, hadislerden, bazı İslam âlimlerinin ve çoklukla da Hz. Ali'nin sözlerinden istifade etmiştir. O, şerhinin başında bu risaleyi yazmaktaki amacının ilim ve ameli birleştirmek olduğunu belirtir. İnsanın ibadet ve fiillerle zahirini süslemesi için oldukça eser mevcut olduğunu fakat iç dünyasını güzelleştirmek adına yeterli ve nitelikli eser bulunmadığından bahseden şârihe göre ahlâkın güzelleştirilmesi, insanın iç dünyasını kötü huylardan arındırması ile mümkündür ve bu husus İslam dininde de son derece mühimdir. Nitekim peygamberlerin gönderilmesindeki amaç inanç hususunda yakînî bilgiye ulaştıktan sonra huyların güzelleştirilmesidir ve peygamberler de bu gayeyi benimsemişlerdir. Şârih "Ben, ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildim." hadisini bu düşüncesine delil olarak aktarmaktadır.⁴⁵ O burada ahlâkın temelini din olduğunu belirtmekte ve şerhin ilerleyen sayfalarında da bu düşüncesine naslardan deliller getirmektedir.

Taşköprüzade'ye göre ahlâk ilminin en temel kaynağı ayetler ve hadislerdir. O bu hususa örnek olarak Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. İbrahim'in Kur'an'da geçmekte olan ahlâk ile ilgili ifadelerini aktarmakta ayrıca hadislerden iktibaslar yapmaktadır.⁴⁶ Şârihin burada fikhî yönü öne çıkmakta ve ahlâkın fikhî de uygun olduğunu üstü kapalı olarak belirtmektedir. Öte yandan o, ahlâk ilminde ayrıca makbul ve müsellemler öncüllerden de yardım alınır diyerek ahlâkın felsefî alandan da istifade ettiğini belirtmektedir.⁴⁷ Nitekim kendisi de eserinde yer yer İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin ahlâk eserlerinden de istifade etmiştir.

⁴⁵ Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Şerhu'l Ahlâku'l Adûdiyye*, terc. Mustakim Arıcı, 1. Basım, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 24-28.

⁴⁶ Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 30.

⁴⁷ Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 24-28.

Taşköprîzade şerhini felsefî ahlâk çizgisinde yazmıştır. Nefsin tanımı, nefsin kuvveleri gibi meseleleri İbn Sîna'nın nefis teorisine dayandırarak açıklamaktadır.⁴⁸ Şârihe göre hikmet, varlıkların hakikatini nasılsalar öylece bilmek ve yapmak ayrıca da varlıkların sûretlerinin nefste meydana gelmesidir. Taşköprîzade hikmet hakkındaki görüşlerinde Gazzâlî ve Hz. Ali'den istifade etmiştir. Ayrıca onların sözlerini de aktarmaktadır ve bu izahın Kur'an'daki hikmet anlayışı ile örtüştüğünü Kur'an'dan ayetlerle örnekler vererek belirtmektedir.⁴⁹

Taşköprîzade hürriyet düşüncesini *Adûdiyye* şerhleri arasında en çok öne çıkaran şârihtir. O hürriyeti iffet erdemi ile ilişkilendirerek felsefî tasavvuf çizgisinde izah etmiş; insanın dünyevî hazzardan ve hevasından kurtulması şeklinde açıklayarak da tasavvuf çizgisinde izah etmiş bulunmaktadır. Nefsin kuvvelerini Tûsî çizgisinde izah eden müellif arzu gücünün itidal hali olan iffet erdemini izah ederken, iffet erdemine sahip olan kişinin hür olduğunu belirtmektedir. Şârihe göre kişi arzu gücünü doğru düşüncenin gerektirdiği yerde kullanmadığı zaman hevâ ve hevesinin esiri olmakta ve hürriyetini kaybetmektedir. Ona göre hür kimse, arzu gücü iffet erdemi üzere olan kimsedir. O, bu düşüncesini Hz. Ali'nin sözü ile ve Kur'an'dan bir ayetle desteklemektedir.⁵⁰ Taşköprîzade iffet erdeminin alt dallarından olan "malını temiz tutmak" erdemini de hürriyet ile ilişkilendirmiştir. O kişinin itibarsızlığa düşmeden ve başkasına zulmetmeden malını kazanmasının hürriyet olduğunu belirtmektedir. Hür kimse malını harcarken ve kazanırken temiz tutmaktadır. Kazanırken haksızlık etmemeli, namusuna leke sürdürüp kişiliğini ayaklar altına almamalı, harcarken de savurgan olmamalı ve cimrilik yapmadan harcamalıdır. Böylesi bir kimse hür olmaktadır.⁵¹ Taşköprîzade üç kuvvenin tâlî hastalıklarından olan "tamah" hastalığının da hürriyeti kaldırdığını belirtmektedir. Tamah, ona göre kişinin hak etmediği ve başkasında bulunan bir hayra nail olmayı istemesidir. Tamah hastalığı üzere olan kimse hürriyetini kaybetmiştir ve canlıların en rezîlidir. Kişinin namusunun alçaklığa düşmesine sebep olmaktadır. Şârih, Hz. Ali'nin "Tamah ebedî köleliktir." sözünü aktarmakta ve tamahın kişiyi dünyalıkların esiri haline getirdiğini belirtmektedir. Şârihe göre hür kimse Allah'a tevekkül eden kimsedir. Bu da hak

⁴⁸ Nefsi ve nefsin kuvvelerini temelde İbn Sîna çizgisinde açıklamak şerhler arasında sadece Taşköprîzade'ye mahsus değildir. Tüm diğer *Adûdiyye* şerhlerinde de nefis hakkında benzer açıklamaları görmekteyiz. İbn Sîna'nın nefis hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV yayınları, 2008.

⁴⁹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 42.

⁵⁰ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 46.

⁵¹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 82.

etmediğini istememek ve kendisine uygun olanı Allah'ın ona verdiğini bilmektir.⁵² Benzer izahları Râgıp el-İsfahânî⁵³ ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'de⁵⁴ de görmekteyiz.

İslam ahlâk literatüründe nazar, öfke ve şehvet güçlerinin ifrat ve tefritlerinin zemmedilmesi meselesi tartışma konusu olmuştur. Âlimler çoğunlukla nazarî gücün tefriti ile arzu ve öfke güçlerinin ifratını zemmetmişlerdir. Nazarî gücün ifratının zemmedilmesi hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Bazıları nazarî gücün ifratının bir zararı olmadığını zekânın keskinliğini gösterdiğini ifade etmiştir. Bir kısmı ise nazarî gücün ifratını dalalete sürüklediği iddiasıyla reddetmişlerdir. Taşköprîzade de nazarî gücün ifratını zemmetmiştir. Ona göre nazar gücünü ifrat derecede kullanmak sadece tecrübe ile bilinebilecek yerlerde nazar gücünü kullanarak marifet sahibi olmaya çalışmaktır. O düşüncenin adım atamayacağı yerler olduğunu ve bu kısımları sadece Allah'ın vahiyle desteklediği kimselerin bilebileceğini ve bu hususlarda onlara tâbi olunması gerektiğini belirtmektedir. Şârihe göre nazar gücünün yetkinliği doğru düşüncenin doğru yerde kullanılmasıdır. Nitekim bazı filozoflar sıfatların olumsuzlanması ve âhiret hallerini inkâr etme düşünceleri ile düşüncede ifrat düzeyine gitmişlerdir. Şârih ilimleri ilme'l yakîn, ayne'l yakîn ve hakka'l yakîn derecelerine ayırdıktan sonra doğru düşünceye ve hakikat ilmine sahip kimselerin râsih âlimler, tahkik derecesinde ilme vakıf filozoflar, mutasavvıf velîler ve müteallih filozoflar olduğunu belirtmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla Taşköprîzade hem tasavvuf ehlinin hem de felâsifenin hakikat ilmine sahip olabileceğini belirtmektedir. O bu hususta iki tarafa da yakın durmaktadır.

Taşköprîzade Ahmed Efendi çok yönlü bir âlimdir. Ona göre kişinin ahlâklanması vasatı yakalamak şartı ile hem tasavvuf hem de felsefe ile mümkündür. Ona göre ahlâk temelde vahiy kaynaklıdır ve felsefenin burhanî öncüllerinden de izah etme hususunda yardım alınır. Zaten şerhine baktığımız zaman felsefî zemin üzerine oturtulmuş her bir hususu izah ederken bir ayet ile ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Bu yaklaşım şerhler arasında en çok Taşköprîzade'de tebarüz etmektedir. Şârih üç kuvvedeki her bir erdemi de birer ayet ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca ilgili yerlerde Hz. Ali'den de pek çok söz aktarmıştır.

⁵² Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerh*, 168.

⁵³ Râgıp el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 144

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ'*, c. III, s. 242-243.

⁵⁵ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 50-52.

Hürriyet konusuna da yine şerhler arasında en çok Taşköprizade dikkat çekmiştir. Temelde kişinin hevâ ve hevesine tabi olmasını, dünyalık menfaat ve mallara aşırı düşkün olmasının kişinin hürriyetini kaldırdığını belirtmektedir.

3.4. Müneccimbaşı Ahmed Dede ve Şerhi

Hayatı:

Asıl adı Ahmed b. Lütfullah Reîsu'l-Müneccimîn er-Rûmî el-Mevlevî olan Müneccimbaşı Ahmed Dede 1041/1631 yılında Selanik'te doğmuştur. Babası Lütfullâh Efendi aslen Konya'nın Karaman eyaletine bağlı Ereğli ilçesinden olup çuhacılık ile geçimini sağlamaktadır. Müneccimbaşı Ahmed Dede önceleri baba mesleği olan çuhacılık ile meşgul iken ilme olan iştiağı sebebiyle bu mesleği bırakarak Selanik Mevlevîhanesi şeyhi Mehmed Efendi'ye intisab etmiş ve Mevlevîlik talimine başlamıştır. Ardından Selanik müftüsü Abdullah Efendi'den sarf, nahiv, tefsir, fıkıh, hadis ve felsefeye dair eserler tahsil etmiştir.⁵⁶

1654 yılında, yirmi üç-yirmi dört yaşlarındayken İstanbul'a giden Ahmed Dede burada Galata Mevlevîhanesi şeyhi Arzî Ahmed Efendi'nin hizmetinde bulundu. Buradaki süre zarfında Şeyhülislâm Minkarîzâde Yahyâ Efendi, İbrâhim el-Kürdî ve Ahmed Nahlî'den tefsir, hadis, fıkıh ve diğer İslâmî ilimleri okudu. Ardından Kasımpaşa Mevlevîhanesi şeyhi Seyyid Halil Efendi'ye intisap etti. Burada İslâmî ilimler tahsiline devam eden Müneccimbaşı hocasının rıza göstermemesine rağmen dersiâm Sâlih Efendi'den mantık ve felsefe dersleri, Ser etibbâ-yi hâssa Sâlih Efendi'den tıp ve tabii ilimler, Şekîbî Mehmed Efendi'den astronomi, astroloji ve matematik ilimlerini öğrendi.⁵⁷ Mehmed Efendi'nin vefat etmesi üzerine sarayda Müneccimbaşılık görevine başladı. (1078/1668)⁵⁸

Sultan IV. Mehmed'in 1099 (1688) yılında tahttan indirilip yerine II. Süleyman'ın geçmesi üzerine Kahire'ye gönderildi. 1102'de (1691) hacca gitmek üzere Mısır'dan ayrılıp Mekke'ye gitti. Mekke Mevlevîhâne'sinin şeyhliğini yaptı ve 1105 (1694) yılında Medine'ye geçti. Medine'de altı yıl kalan Ahmed Dede orada tefsir ve Hanefî fikhı okuttu. 1112'de (1700) Mekke'ye dönüp tekrar Mevlevî Tekkesi şeyhi oldu. Müneccimbaşı Ahmed Dede 29

⁵⁶ Müneccimbaşı, *Câmiü'd-düvel: Osmanlı Tarihi, 1299-1481* haz. Ahmet Ağrakça, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 9. Asiye Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, Doktora Tezi, Haziran 2013, s. 6-9.

⁵⁷ Nihal Atsız, *Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi: Hayatı ve Eserleri (Müneccimbaşı Şeyh Ahmet Dede Efendi'nin Câmiü'd-düvel Adlı Eserinden Karahanlılar ve Anadolu Selçukluları içinde)*, İstanbul, Türkiye Basımevi, s. 2.

⁵⁸ Ahmet Ağrakça, "Müneccimbaşı Ahmed Dede", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2006, c.32, s.4-6.

Ramazan 1113 (27 Şubat 1702) tarihinde Mekke’de vefat etti ve Hz. Peygamber’in (asm) zevcesi Hz. Hatice’nin Hacun'daki türbesinin ayak tarafında bulunan Mevlvî mezarlığına defnedildi.⁵⁹

Müneccimbaşı Ahmed Dede *Câmi’u’-d-düvel* isimli kapsamlı ve derin tarih eseri sebebiyle daha çok tarihçi sıfatıyla öne çıksa da aslında çok yönlü bir âlimdi. Nücum ve riyaziyye ilmine yüksek vukufiyeti sebebiyle sarayda müneccimbashılık görevinde bulunmuştur. Diğer taraftan büyük bir Mevlvî olan âlimimiz Mekke ve Medine’de Mevlvî şeyhliği yapmıştır. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmıştır. Bunların yanı sıra felsefe, mantık, tıp, hey’et ve musiki ilimlerine vukufiyeti vardı. Kaynaklarda müellif zarif, nüktedân ve iyi yürekli bir kimse olarak geçmektedir.⁶⁰

Eserleri:

Müneccimbaşı Ahmed Dede dil, edebiyat, tıp, ahlâk, mantık, tefsir ve müzik alanında eserler telif etmiştir. Müneccimbaşı'nın en meşhur eseri, Arapça olarak yazmış olduğu *Câmi’u’-d-düvel* isimli eseridir. *Müneccimbaşı Tarihi* olarak da adlandırılan eser iki cilt olup Hz. Âdem (a.s.)’den başlayarak 1083-1673 yılına kadar gelişen olayları anlatan genel bir dünya ve İslâm tarihi kitabıdır.⁶¹ Öne çıkan diğer eserleri şunlardır:

1. *Gâyetu’l-udad fî ilmi’l-aded.*
2. *Vesîletü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-hamli ve’l-mahmûl.*
3. *Şerhu mukaddimeti mecmûati’l-ulûm.*
4. *Gâyetü’l-beyân fî dekâiki ilmi’l-beyân.*
5. *Feyzu’l-harem.*
6. *Şerhu Mukaddimeti mecmû’ati’l-ulûm li’t-Teftâzânî.*
7. *Ta’likât ‘alâ Oklîdîs.*
8. *Risâle-i Musikiyye.*

Müneccimbaşı Şerhinin Ayırıcı Özellikleri:

⁵⁹ Müneccimbaşı, *Câmiü’-d-düvel: Osmanlı Tarihi, 1299-1481* haz. Ahmet Ağırakça, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 13.

⁶⁰ Nihal Atsız, a.g.e. s. 4.

⁶¹ Müneccimbaşı, *Câmiü’-d-düvel: Osmanlı Tarihi, 1299-1481* haz. Ahmet Ağırakça, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.20.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, eserinin girişinde ahlâk ilminin hem fert hem de toplum için son derece önemli olduğunu fakat yaşadığı dönemde gerekli ilgi ve hassasiyeti görmediğinden bahsetmektedir. Şârihimiz de bu ilmin hak ettiği ilgi ve alakayı görmesi için İcî'nin metnini şerh ettiğini belirtir. *Adûdiyye* risalesine yazılan şerhler arasında Ebherî ve Kâzerûnî'nin şerhlerinin faydalı ve güzel olduğundan bahseden müellif bunlara ilaveler yapacağını belirtir. Münecimbaşı'nın şerhi yazarken ahlâk ilmine teorik açıdan farklı ve yeni bir bakış açısı getirme amacı yoktur. Daha çok bireysel ve sosyal düzendeki ahlâkî bozulmalara bir çözüm getirmek ve fayda sağlamak amacıyla kaleme almıştır şerhini.

Müneccimbaşı, nefis hakkındaki düşüncelerinde İbn Sîna'dan istifade etmiştir. Nefsin ne olduğu, bilgiyi nasıl elde ettiği ve anlamlandığı gibi nefis ve bilgi teorisine ait izahları İbn Sîna ekseninde izah etmiştir. Öte yandan nefsin hastalıklarına dair sunduğu çözümlerde tasavvufî, özellikle de İşrakî düşüncenin izlerini görmekteyiz. O nefsin, kuvvelerindeki ifrat ve tefritten oluşan hastalıklarından kurtulması için kişinin riyazet yapması ve bir şeyhin terbiyesi altına girmesi gerektiğini düşünmektedir. Teorik bilgi zeminini oluştururken Meşşâî gelenekten istifade etmiş, öte yandan nefsin hastalıklarının tedavisi gibi pratik vecheleri izah ederken daha çok İşrâkî düşünceden istifade etmiştir.

Müneccimbaşı şerhteki ahlâk ile ilgili kavramları dilsel açıdan da değerlendirmiştir. Kavramların yazılış ve okunuş şekilleri üzerinde duran şârih hem lugavî hem de ıstılâhî anlamlarını izah etmiştir. Bu yönüyle ahlâk literatüründe kavramların vuzuha kavuşması ve sürekliliğini sağlaması açısından önemli bir katkıda bulunmuştur.

Mevlevî şeyhi olan Münecimbaşı Ahmed Dede şerhinde de İşrâkî yaklaşımı benimsemiştir. Sühreverdî'den *Sâhib'ul-İşrâk* şeklinde bahseder ve şerhinde pek çok yerde onun sözlerinden alıntı yapar. Gadap (öfke) gücünün hastalıklarından olan "değerli şeylere sahip olma arzusu" hastalığını Sühreverdî'den alıntı yaparak konuyu açıklamıştır. Nefsin nuranî ve kalıcı özelliklere sahip olan eşyaya meylinin bulunmasının tabiatında olduğunu, kıymetli taşlara meyletmesinin de bundan dolayı olduğundan bahseder. Arzu (şehviyye) gücünün hastalıklarından olan hırs hastalığını da İşrakî bakış açısıyla değerlendiren müellif bu hastalığın tedavisi hususunda nefsin eşya hakkında sahîh nazar, tefekkür ve teemmül sürecinden geçmesini ayrıca manevî eğitimden de geçerek nefsinin inceltmesini ve böylelikle

hakîkî aşka vasıl olmasını tavsiye etmektedir. Ona göre İlâhî aşk bütün kemallerin kaynağıdır.⁶²

Müneccimbaşı hem Meşşâî düşünceyi hem de tasavvufî düşünceyi derinlikli ve yoğun bir şekilde izah etmiştir. Bu yönüyle de diğer şerhlerden temayüz etmektedir. Diğer şerhlerde özet ve kısa halde, bazılarında hiç değinilmeden geçilen hususlar Münecimbaşı şerhinde daha yoğun ilmî derinlikle incelenmiştir. Fazîletler konusunu izah ederken Meşşâî, İsrâkî ve sûfî görüşleri de aktarmış ve onları kendi düşünce sisteminde değerlendirmiştir. Hikmet fazîletini izah ederken Meşşâî düşüncede hikmetin aklın mantık ilmini elde etmesi ile kazanabileceğini aktarırken, sûfilere göre ise nefsin kudsiyetiyle elde edilebileceğini belirtmektedir.⁶³

Müneccimbaşı konulara yer yer farklı ve özgün bakış açıları da getirmektedir. Örneğin, tembellik hastalığını izah ederken her kuvvenin bir hakkı olduğundan bahseder ve kuvvelerin kendi haklarını onlara vermek gerektiğini söyler. Arzu gücü ona göre kuvvelerin başı olup onun hakkı tabiat ile ilgili olan unsurlardır. Ayrıca nefsin kuvveleri itidal düzeyinde kullanıldığı zaman nefis cüz'î ve küllî hakikatleri idrak edebilir hale gelir. Nefs, arzu gücünü itidal düzeyinde kullandığında tabiat ile ilgili olan hakikatleri de kavraması mümkün hale gelir.⁶⁴ Şârihin farklı bakış açısı getirdiği diğer bir husus adalet erdemi ile ilgilidir. O temelde bu hususta Tûsî'nin adalet görüşünü benimsemekle beraber kendine has üslûbu ile izah etmektedir. Diğer şerhlerde adalet konusu daha kısa ve Kindî'ye yakın izahlar ile ele alınmıştır.⁶⁵ Şerhlerde adalet üç fazîletin birleşmesinden oluşan bir fazîlet olarak izah edilmektedir. Münecimbaşı adalet fazîletini vahdet (birlik) ile ilişkilendirmekte ve fazîletlerin sadece vahdet zemininde oluşabileceğini belirtmektedir. Adalet vahdeti temsil etmektedir. Adalet ayrıca i'tidal kelimesi ile de aynı anlam yüklemesini yapar ve izahlarında ikisini birbirinin yerine kullanır.

Müneccimbaşı Ahmed Dede hem bir Mevlevî şeyhi, hem medrese hocası hem de devlet adamı olması hasebiyle tüm bu alanlardaki insanlarla irtibat halinde bulunmuş ve

⁶² Asiye Aykıt, Münecimbaşı *Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme, Doktora Tezi*, Haziran 2013, içinde: Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adûdiyye*, s. 384-390. Asiye Aykıt, Münecimbaşı *Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme, Doktora Tezi*, Haziran 2013, s. 92.

⁶³ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 269-274.

⁶⁴ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 390-395.

⁶⁵ Kâzerûnî bu tespitimizden hariçtir. Nitekim o da Münecimbaşı gibi Tûsî çizgisini takip etmekte fakat Münecimbaşı'ya göre daha kısa bir şekilde açıklamaktadır.

buralardaki ahlâkî sorunları gözlemlleme fırsatı bulmuştur. Münecimbaşı'nın esasında şerhini yazmaktaki amacı kendisinin de belirttiği üzere dönemindeki ahlâkî sorunlara çözüm sunmaktır. Onun şerhinin bu derece kapsamlı olmasının bir sebebi eserini hitap ettiği kesimde farklı mecralardan insanlar bulunmasıdır. Ayrıntılı felsefî izahlara girerek medrese talebelerine hitap etmekte, döneminin devlet adamlarının maruz kalabileceği hastalıkların ilacının tasavvufta olduğunu belirtmekte, adaletin tesisinin de ancak bu ilaçları kullanmaları ve nefslerindeki ifrat-tefritleri i'tidale çekmekle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Mevlevî tekkesindeki müridlerine tasavvufta da son derece önemli olan ahlâkî hastalıkların teorik alt yapısını ve bunların ilaçlarını izah etmektedir.

4. Takipçi Şerhler

4.1. İsmail Müfid İstanbulî ve Şerhi

Hayatı:

İsmail Müfid el-İstanbulî Nakşibendî tarikatı halifelerinden olup Mekke payesi almıştır. Müderrislik görevinde de bulunmuş olan müellifin hayatı hakkında daha fazla bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. 1217/1802 yılında vefat etmiştir, naaşı İstanbul Davutpaşa Camii haziresine defnedilmiştir.⁶⁶

Eserleri:

İsmail Efendi'nin fıkıh, tefsir, tasavvuf, siyaset, kelam, hadis alanlarında risaleleri, tercümeleri, şerh ve hâşiyeleri vardır. Öne çıkan eserleri şunlardır:

- 1. Hediyyetü Efkari'l-abîd İsmail Müfid.*
- 2. Hâşiye alâ Tefsiri'l-Beyzâvi.*
- 3. Hediyyetü'n-Nakşibendiyye (Terceme-i Risâle-i Hakîkiyye).*
- 4. Risale fi's-siyâseti's-şer'iyye.*
- 5. Terceme-i Es'ile-i li's-Seyyidi's-Şerîf.*

⁶⁶ İsmail Müfid el-İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâku'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk. ve çev. Selime Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s.12.

6. Kenzü'l-ummâl Şerhi.

İsmail İstanbulî Şerhinin Ayırıcı Özellikleri:

İsmail Müfid İstanbulî'nin şerhi de diğer *Adûdiyye* şerhleri gibi İcî'nin metin düzenini takip ederek yazılmıştır. O şerhinin girişinde bu eseri ahlâk ilminin kişiyi ebedî saadete ulaştırması ve kişinin kemale ermesine, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmasına vesile olması sebebiyle yazdığını belirtmektedir.⁶⁷

İstanbulî'nin şerhi Müneccimbaşı'nın şerhi ile oldukça benzerlik arz etmektedir. Aynı meselelerde Müneccimbaşı'nın tafsilatla yapmış olduğu kendisine özgün izahları İstanbulî daha muhtasar ve benzer şekilde açıklamıştır. Huyların değişmesi hususunda huyların zatî değil vasıfsal olarak değişmesinin mümkün olduğunu izah eder ayrıca Stoacıların ve Galen'in görüşlerini kısa bir şekilde anlatır. Aynı konuda Müneccimbaşı benzer izahları daha tafsilatlı bir şekilde yapmaktadır.⁶⁸ Nefsin kuvveleri meselesinde de iki şârihin görüşleri büyük benzerlik arz etmekle beraber İstanbulî Müneccimbaşı'ya göre daha muhtasar bir anlatım tercih etmiştir. Müneccimbaşı nefsin kuvvelerini izah ederken tasavvufî unsurları eklemiş Meşşâî ve İşrâkî kıyası yapmıştır. Benzer izahları İstanbulî'de de görmekteyiz.⁶⁹ Müneccimbaşı ve İstanbulî bedendeki sıvıların nefis üzerindeki etkilerini yoğun bir şekilde izah etmişlerdir. Diğer şerhlerde bu kadar tafsilatlı bir anlatım görmemekteyiz.⁷⁰

İstanbulî'nin Müneccimbaşı'nın şerhinden istifade etmesinin sebebi ikisinin de tasavvuf ehli olması sebebiyle olabilir. İstanbulî Nakşibendî tarikatı halifesi iken Müneccimbaşı Mevlevî şeyhidir. Şerhinde İstanbulî'nin Müneccimbaşı'nın ismini zikretmemesi de dikkat çekicidir. O ayrıca Taşköprîzade, Ebherî ve Kirmânî şerhlerinden de istifade etmiştir. İzahlarında ayetler, hadisler ve âlimlerin sözlerinden iktibaslar yapmıştır. Şerh, İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisinde yazılmıştır.

4.2. Mehmed Emin İstanbulî ve Şerhi

Hayatı:

⁶⁷ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.22.

⁶⁸ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.32-34. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 253-255.

⁷⁰ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.43,44. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 266, 267.

Asıl adı Mehmed Emin el-İstanbulî İbnü's-şeyh es-Seyyid Mehmed Es'ad el-Ayntâbî'dir. Sultan Abdülaziz döneminde Meclis-i Maarif azalığı görevini icra etmiştir. Hakkında kaynaklarda daha fazla bilgi bulunmamaktadır. Müellifin *Adûdiyye* şerhi *Melzemetü'l-Ahlâk* adıyla 1281/1864 yılında basılmıştır.⁷¹

Mehmed İstanbulî Şerhinin Ayırıcı Özellikleri:

Mehmed Emin İstanbulî'nin *Adûdiyye* şerhi bir tercüme-şerhidir. Müellif *el-Ahlâku'l-Adûdiyye* risalesini Osmanlıcaya tercüme etmiş ve Osmanlıca olarak bu metni şerhetmiştir. Şerh İcî'nin risale düzenini takip etmektedir. Ayrıca eser yazıldığı dönemde tab edilmiş olup ilk matbu *Adûdiyye* şerhidir.

İstanbulî, şerhinin mukaddimesinde kendi kusur ve acziyetine çare olması sebebiyle *Adûdiyye* risâlesini şerh ettiğini belirtmektedir.

Diğer şerhlerden farklı olarak uzun bir şekilde ilmin ehemmiyetini anlatmaktadır.⁷² Şerhte bazı yerlerde Taşköprîzade'nin izah ve örneklendirmeleri ile benzer açıklamalar göze çarpmaktadır. Örneğin ahlâkın değişmesi delilini İstanbulî Taşköprîzade ile benzer şekilde açıklamış ve ikisi de örnek olarak Hz. Ali'nin Hz. Hasan'a vasiyetini aktarmışlardır. Ayrıca Bûsîrî'nin aynı sözünü aktarmışlardır.⁷³ Taşköprîzade'de görmüş olduğumuz iffet-hürriyet ilişkisini kurmuştur. Onun şerhinde Taşköprîzade'nin ismi geçmemektedir.

İstanbulî kelimelerin yazım şekillerini, lugavî ve ıstılahî manalarını da aktarmaktadır. Böylelikle ahlâk ilminin ıstılahlarının ve doğru manalarının ondokuzuncu yüzyıla değin taşınmasına sebep olmuştur.

Müellif şerhinde ayetlerden, hadislerden, bazı sahabelerin ve İmam Şafii, Ebû Hanife gibi İslâm büyüklerinin sözlerinden iktibaslarda bulunmuştur. İzahlarında yer yer mantık ilmini kullanarak açıklamalar yapmıştır.

4.3. Yozgadî Mustafa Efendi ve Şerhi

Hayatı:

⁷¹ Mehmed Emîn İstanbulî, *Melzemet'ül-Ahlâk, Şerhu'l-Ahlâku'l-Adûdiyye*, Transliterasyon Melek Yıldız Güneş, Aliye Güler, 1. Basım, İstanbul, Nobel Yayınları, 2016. s.11.

⁷² Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 21, 22.

⁷³ Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 27-30. Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 36-38.

Asıl adı Yozgadî Çuhadarzade Hacı Keşfî Mustafa Efendi'dir. Halvetî tarîkatına mensup olup Yozgatlı'dır. Mustafa Efendi ilköğrenimini Yozgat'ta, orta öğrenimini Kayseri'de, yükseköğrenimini de İstanbul'da tamamlamıştır. İstanbul'da Edirnekapı yolunda Nişancı Mehmet Paşa Medresesi'nde müderrislik görevini yapmıştır. Daha sonra kırk sene İzmir ve Tire bölgesinde müderrislik vazifesine devam etmiştir. 1307/1890 yılında vefat etmiştir.⁷⁴

Eserleri:

1. *Kadı Beyzavî üzerine talikat.*

2. *Celal üzerine talikat.*

3. *Feraizden bir metn-i metin.*

4. *Adabdan bir metn-i metin.*

5. *Haşiye-i Mir'at'a hamîş.*

6. *Haşiye-i Şerh-i akaid'e hamîş.*

Mustafa Efendi Şerhinin Ayırtıcı Özellikleri:

Mustafa Efendi'nin şerhi bir tercüme-şerhidir. Şârih risaleyi Osmanlıcaya tercüme etmiş, yer yer kısa açıklamalarda bulunmuş, ayet ve hadislerden iktibaslar yapmıştır. Mustafa Efendi son dönem Osmanlı âlimlerinden olup yazmış olduğu *Adûdiyye* şerhi İcî'nin metninin ondokuzuncu yüzyıla kadar aktarılmasında rol oynamıştır. Müellif tercüme-şerhi yazmaktaki amacının insanların ahlâklarını güzelleştirmeleri adına makbul bir hizmet sağlamak olduğunu belirtir.

⁷⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*, Sadeleştirenler: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul, 1975, c. 1, s. 469.

İKİNCİ BÖLÜM: ADÛDİYYE ŞERHLERİ'NDE TEORİK AHLÂK

1. Ahlâk İlmi

1.1. Ahlâkın Tanımı

Adüdduddîn el-Îcî; Nasîruddîn Tûsî ve İbn Miskeveyh çizgisinde yazmış olduğu *Adûdiyye* risalesinde onların uzun bir şekilde ve örneklerle anlattıkları meseleleri muhtasar olarak izah etmiştir. Îcî, gerek ahlâkın tanımı gerekse ahlâk ile ilgili tartışmalarda kısa anlatımları tercih etmiştir. Onun kısa anlatımları *Adûdiyye* risalesinin üzerine çokça şerh yazılmasına sebep olmuştur. Böylelikle *Adûdiyye* şerhleri literatüründe şârihler kendi ilmî birikimlerini de şerhlerine aktarmış bulunmaktadırlar. Ahlâkın mâhiyeti konusunda da aynı durum geçerlidir. Îcî, risalesinde ahlâkı "nefse ait fiiller kendisinden kolay bir şekilde sadır olan melekedir."⁷⁵ şeklinde ifade etmiştir. Şerhlerde bu tanımla beraber teorik ahlâkın en temel konularından birisi olan "meleke" ve "hal" kelimeleri de açıklanmıştır. Örneğin, Îcî'nin doğrudan talabeleri olan Şemsüddîn el-Kirmânî (v. 786/1384) ve Seyfüddîn el-Ebherî (v. 800/1397), Îcî'nin tanımını açıklarken meleke ve hal kavramlarını kısaca izah etmişlerdir.⁷⁶ Kirmânî, Ebherî'den farklı olarak bu kavramlara ayrıca örnekler getirmiştir.⁷⁷ Benzer örnekler Îcî'nin *el-Mevâkıf*⁷⁸ isimli eserinde de geçmektedir. Dolayısıyla Kirmânî'nin bu örnekleri de Îcî'den aldığı tahmin edilebilir.

Daha sonra ahlâkın ıstilahî tanımına konumuzla ilgili müellifi meçhûl şerhde, ahlâkın lûgavî manası da eklenmiştir. Lugavî manasını "yaratılış, heyet, şekil ve gözle idrak edilen suretler" şeklinde aktaran şârih ahlâk kelimesinin aslında kişinin tabiatında bulunan vecheleri ifade ettiğini belirtmekte, bununla ahlâk kelimesinin kökeni olan "hulk" kelimesine gönderme yapmaktadır. Şârih ahlâkın ıstilahî manasını "değiştirilmesi mümkün olmayan garîzî kuvvet" ve "değiştirilmesi mümkün olan nefsânî nitelik" şeklinde ifade etmiştir.⁷⁹ Böylelikle o,

⁷⁵ Mustakim Arıcı, *Adüdduddîn el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi*, Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, Mart 2009, Sy.15, s.161.

⁷⁶ Bu kavramlara ileride daha ayrıntılı değineceğiz.

⁷⁷ Şemsüddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâku'l-Adûdiyye*, terc. Mervener Yılmaz, 1. Basım, Nobel Yayınları, 2016, s.28,29.

Seyfüddîn Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâku'l-Adûdiyye*, terc. Ömer Türker, 1. Basım, Nobel Yayınları, 2016, s.17,18.

⁷⁸ Adüdduddîn el-Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Cil, 1997/1417, c. II, s. 158-159.

⁷⁹ Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerhu'l-Ahlâku'l-Adûdiyye*, terc. Kübra Bilgin Tiryaki, 1. Basım, Nobel Yayınları, 2016, s.34.

ahlâkın değişen ve değişmeyen yönü olduğunu vurgulamış olmaktadır. Nitekim bu izah ileride ahlâkın değişip değişmemesi problemine de bir zemin oluşturmaktadır.

Tasavvufî derinliği olan Kâzerûnî, hikmet kavramının ahlâk ile ilişkisi ve önemine binaen ahlâkın yanı sıra bu kavramın da izahını yapmıştır. O diğer şerhlerden farklı olarak hikmeti, Allah'ın insana yüklediği emanet olan hilafetin gerçekleşmesi için elde edilmesi gereken yüksek bir ilim şeklinde izah etmiştir.⁸⁰ Kâzerûnî insanın halifeliliği ile ilgili açıklamalarında Devvânî'den istifade etmiştir. Nitekim Devvânî'ye göre âlemde her varlığın bir gayesi vardır. İnsanın gayesi de gerçek yetkinliğe ulaşmaktır ki bu da Allah'ın halifesi olma vazifesini en güzel şekilde ifa etmektir.⁸¹ Münecimbaşı da ahlâkı hikmet ile ilişkilendirerek anlatmıştır. Ona göre ahlâk ilminden maksat hikemî bilgiye ulaşmak ve hikmet ile amel etmektir. O ahlâkı kemâlattan yoksun olarak dünyaya gelmiş olan nefsin yetkinleşerek yaratılış amacını ifa etmesinde öğrenmesi gereken bir hikmet ilmi şeklinde açıklar. Ahlâk, hem ilmî hem de amelî vecheleri haizdir. Münecimbaşı ayrıca şerhinin girişinde ahlâkı amelî hikmet olarak tanımlar.⁸² Bu tanımlama ile felâsife içerisinde kurulmuş olan felsefeyi amelî ve nazarî hikmet olarak ikiye ayırıp ahlâkı amelî hikmete dâhil etme geleneğini sürdürmüş olmaktadır. Kâzerûnî ve Münecimbaşı'nın ahlâkı açıklarken hikmeti de açıklamaları ikisinin de İşrâkî yönelimlerinin olması sebebiyledir.⁸³ Münecimbaşı ayrıca şerhinin girişinde belirttiği üzere Kâzerûnî şerhinden de istifade etmiştir.⁸⁴

Çok yönlü bir âlim olan Taşköprîzade ahlâkı övülen huyları kazanmak, yerilen huyları terk etmek şeklinde açıklamıştır.⁸⁵ O, tanımında ahlâkın daha çok amelî (pratik) yönüne dikkat çekmiştir. Taşköprîzade ayrıca ahlâk ilminin yüksek bir derecede bulunduğuna dair ayetlerden de deliller getirir. Öncelikli olarak peygamberlere bu ilmin emredildiğini belirtir.⁸⁶ O bu yaklaşımı ile ahlâk ilminin dinen de kabul gördüğünü ve yüceltildiğini belirtmiş olmaktadır. şârihin burada kelâmî ve fikhî temâyülü öne çıkmaktadır. Çünkü felâsifede her ne kadar yasa koyucu, ahlâkî kuralları koyucu kişi olarak peygamberler öne çıksa da ahlâkın din

⁸⁰ Alâuddin el-Kâzerûnî, *şerhu'l-Ahlâkı'l-Adûdiyye: Ahlâk-ı Adûdiyye şerhi*, thk. Mehmet Aktaş, ev. Mehmet Demir ve Güvenç şensoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 28-32.

⁸¹ Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Doktora Tezi, İstanbul 1994, s. 255.

⁸² Asiye Aykıt, *Münecimbaşı Ahmed Dede'nin şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, Doktora Tezi, Haziran 2013, içinde: Münecimbaşı Ahmed Dede, *şerhu'l-Ahlâkı'l-Adûdiyye*, s. 230.

⁸³ Tezin ilerleyen sayfalarında bu hususa daha ayrıntılı değinilecektir.

⁸⁴ Münecimbaşı Ahmed Dede, *şerh*, s. 230

⁸⁵ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *şerh*, s.28.

⁸⁶ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *şerh*, s. 30.

tarafından yüceltilmesi, dinin emretmesi hususu öne çıkmamaktadır. Kelâma ve fıkha baktığımızda ise dinin onay verip vermediği hususu daha çok öne çıkmaktadır. Şârihin bu şekildeki üslûbu tüm şerhinde göze çarpmaktadır.⁸⁷

Şârih İsmail Müfid İstanbulî ahlâkın lugavî manasını "canlının kendisi üzerine yaratıldığı seciye" şeklinde aktardıktan sonra ahlâkı İcî ile aynı şekilde tanımlamış ve meleke ve hal kavramlarını izah etmiştir.⁸⁸ Şârih Mehmed Emîn İstanbulî'ye göre ise ahlâk, nefsin övülen ve yerilen ahlâkı öğrenip, övülen ahlâkı kazanmaya ve yerilen ahlâkı değiştirmeye çalışmasıdır.⁸⁹ Bu tanım Taşköprîzade'nin tanımı ile benzerlik arz etmektedir. İlerleyen sayfalarda da göreceğimiz üzere şârihin Taşköprîzade'nin eserinden istifade etmiş olabileceğini düşünmekteyiz.

Ahlâk kavramına, görüldüğü üzere farklı anlamlar yüklenebilmiştir. Müellifi meçhûl şerhde ahlâkın hem bir garîze hem değiştirilmesi mümkün olan nefsânî nitelik şeklinde tanımlanırken, Müneccimbaşı ve Kâzerûnî'de hikmeti elde etmede en müessir saik ve en temel ilim şeklinde değerlendirilmiştir. Taşköprîzade ahlâk ilminin dinen yüksek bir derecede bulunduğunu ve peygamberlere bu ilmin Allah tarafından gönderildiğini belirtmiştir. Mehmed Emîn İstanbulî ahlâkı daha çok amelî vechesi itibariyle izah etmiştir.

Şârihler ahlâk kavramını çok yönlü ve farklı şekilde açıklamışlardır. Buradan anlıyoruz ki gelenek içerisinde "ahlâk" kavramı zengin manaları kazanmıştır. Aslında ahlâk kısa bir şekilde İcî'nin tanımladığı gibi "nefse ait fiiller kendisinden kolay bir şekilde sadır olan melekedir" anlamından çok daha fazla manayı elde etmiştir. Taşköprîzade ile ahlâka fikhî ve kelâmî alandan manalar yüklenirken, Müneccimbaşı ve Kâzerûnî gibi tasavvuf temayülü olan şârihler tarafından tasavvufî vechesi öne çıkarılmıştır. Şârih Kirmânî ile ahlâk açıklamasına örnekler dâhil edilmiş olup konunun daha da açıklayıcı olması sağlanmıştır. Müellifi meçhûl şerhde ahlâkın lugavî anlamı tespit edilmiş olup Mehmed Emîn İstanbulî'de teorikten ziyade pratik vechesi öne çıkmıştır.

⁸⁷ İlgili yerlerde bu hususa daha ayrıntılı değinilecektir.

⁸⁸ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 32.

⁸⁹ Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 26,27.

1.2 Ahlâkın Konusu ve Gayesi

İslam düşüncesinde her ilim mevzûsu (konu), mesâili (problemler), mebâdisi (ilkeler) ve faydasını tespit ederek kendi sınırlarını çizmektedir. Yine bu alanda meşhur bir ifadeyle her ilim "efradını câmi, ağyârını mâni" olarak oluşmaktadır. Bu sayede ilimlerin hangi meseleleri kapsadığı hangilerini kapsamadığı ve konusu dışında bıraktığı belirlenmektedir. Ahlâk yazımı içerisinde de ahlâkın bir bilim olduğunu ifade etmek, konusunu, gayesini, meselelerini çizmek ve neleri kapsamı dışında bıraktığını belirlemek adına bu terimler kullanılmaktadır.

Felsefî ahlâk çizgisinde yazan pek çok âlim ahlâk ilminin mevzûsunu (konu), mesâilini (problem), mebâdisini (ilkeleri) ve faydasını açıklamışlardır. Bunlardan birisi de Nasîruddîn et-Tûsî (v.672/1274)'dir. Tûsî *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eserinde ahlâk ilminin konusunu, iradeye bağlı olarak iyi ve kötü fiillerin kendisinden ortaya çıktığı insanî nefis olarak ifade etmiştir.⁹⁰ O, ahlâk ilminin kapsamına nefsi ve nefsin fiillerini dâhil etmiştir. Dolayısıyla ona göre ahlâk, nefsin fiillerinin iyi mi kötü mü olduğundan haber vermektedir. "İradeye bağlı olarak" kaydını düşmekle de nefsin fiillerini işlerken "tercih etme" kabiliyetinin olduğunu vurgulamakta böylelikle de fiillerinin sorumluluğunu da nefse vermektedir. İcî muhtasar yazdığı metninde bu konuya değinmemiştir. Şerhlerde ise Tûsî'nin izahına hayli benzer izahlarla karşılaşmaktayız. Dolayısıyla şârihlerin bu konuda Tûsî'den istifade etmiş olduklarını tahmin etmekteyiz.

Tûsî'ye göre, ahlâk ilminin gayesi insanın yetkinliği ve mutluluğudur.⁹¹ Şerhlerde aynı konu temelde yetkinlik ve mutluluk bağlamında izah edilse de şârihlerin farklı temayülleri olması hasebiyle farklı izahlar da yazılmıştır. Şârih Kirmânî'ye göre ahlâk ilminin amacı insanın yetkinliğidir. Şerhinin girişinde her şeyin bir yetkinlik (kemâl) hali olduğunu insanın yetkinliğinin ise ancak ilmî ve amelî hikmetle olduğunu ifade etmektedir. O, bu meseleye ayet ve hadislerden örnekler getirmektedir. Şârih müellifi meçhûl, ahlâkın faydasını âhirette mutlulukların kazanılması; dünyada ise iyiliklerin elde edilmesi şeklinde ifade etmekle geleneği devam ettirmektedir.⁹² Kâzerûnî'ye göre ahlâkın gayesi insanın en aşağı mertebeden

⁹⁰ Anar Gafarov, *Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 1. Basım, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), 2011, s. 55. Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, terc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayınları, 2007, s.152, 153.

⁹¹ Anar Gafarov, *a.g.e.* s.152,153.

⁹² Antik Yunan'da faziletlerle sahip olmanın gayesi dünyada mutluluğu elde etmektir. Öte yandan neredeyse bütün İslam filozofları faziletlerin elde edilmesindeki gayenin daha çok ahiret mutluluğu olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bknz. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, İstanbul, 1989, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

(hayvânî) en üstün mertebeye (meleklerden de üstün) ulaşarak yetkinleşmesidir. Bu yüzden ona göre bazı büyük zatlar bu ilmi en büyük iksir diye isimlendirmişlerdir.⁹³ Görüldüğü üzere Kâzerûnî görüşlerini tasavvufî bakış açısı ile ifade etmektedir. Bu derecede yoğun tasavvufî izahlara şerhler arasında Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî'de rastlamaktayız.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, ahlâk ilminin gayesini açıklarken diğer şerhlerden farklı olarak Meşşâîlerin, kelamcılarının ve İşrâkîlerin bu konudaki görüşlerini aktarmış ve nazar ile hâsıl olan düşünme faaliyetinin nefsin kemale ulaşmasındaki ehemmiyetine değinmiştir. Ona göre Meşşâîler Aristo'nun görüşlerini benimsemişlerdir. Meşşâîler ile benzer yöntemi tercih eden kelamcılar için kemale ermede "sahih düşünme faaliyeti" esastır. İşrâkîler ise nefsin riyazetler ve tecrîd ile maddî alakalardan ve heyûlânî engellerden sıyrılarak Hazret-i Nûru'l-Envâr'a ulaşması böylelikle kesintisiz feyezânı elde etmesi ile kemale ulaşacağını düşünmektedirler. Müneccimbaşı İşrâkîlerin düşünme faaliyetini inkâr etmediklerini, onun insana takılmış en şerefli alet olduğunu vurgulamaktadır. Şârihe göre düşünme faaliyeti kemale ulaşmada tek başına yeterli olmayıp İlâhî feyezana ihtiyaç duyulmaktadır.⁹⁴ Müneccimbaşı ahlâkın gayesi meselesine tasavvufî unsurları eklemiştir. Böylece ahlâk, sadece nefsin fiillerine has kılınmamakta daha bütüncül bir yaklaşımla nefis için bir yaşam biçimini, kemale ulaşmada belirli bir metodu da temsil etmektedir.

Şârih İsmail Müfid İstanbulî aynı konuyu Müneccimbaşı'ya çok yakın bir şekilde izah etmiştir. O ahlâkın gayesi ve faydasını ebedî mutluluğa ulaşmak ve yetkinleşerek, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanarak Allah'a yakınlaşmak olarak izah etmiştir. Şârih, Meşşâîler ve İşrâkîlerin yetkinleşme metotlarına kısaca değinmiştir. Ona göre nazar ve istidlal metodunu benimseyen Meşşâîler ahlâkın bilgisini elde etmede mütekellimler ile aynı metodu kullanırlar. Mantıkî delillerle ve bu yönde yazılmış terbiye metotlarıyla ahlâklanmanın mümkün olduğunu düşünürler. İşrâkîlerin yöntemi ise sûfilerinkine benzemektedir. Onlar kemale ermenin duyu âlemiyle ilişkiyi kesip nur âlemiyle irtibata geçerek, huşu içinde Allah'a yönelmekle mümkün olacağını düşünürler. Şârih böylesi bir kimsenin cilalı ayna gibi berrak olduğunu ve kendisine melekût ve ceberût âlemlerinin harika ve şaşırtıcı sûretlerinin yansıdığını belirtir.⁹⁵ Burada da görüldüğü üzere Müneccimbaşı şerhi ile İstanbulî şerhinin

⁹³ Kâzerûnî, *Şerh*, s.26.

⁹⁴ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 237,238.

⁹⁵ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.22.

izahları birbirine çok yakındır. İstanbulî'nin Müneccimbaşı şerhinden istifade etmiş olduğunu tahmin etmekteyiz.

Mehmed Emîn İstanbulî ahlâkın konusunu aktarmadan önce ilim öğrenmenin gerekliliğini ve nedenini açıklamıştır. İnsanın üstünlüğü bilmek (ilim) ve idrak etmekle olur. Bu da öncelikli olarak ilmi açıklamak ile olur. O, ilim öğrenmenin gerekliliğini açıklarken kelâmcıların ve mantıkçıların ilim tanımlarını aktarmaktadır. Kelamcılara ve mantıkçılara göre ilim, bir şeyin (mevcud olan veya mevcut olmayan) zihinde hâsıl olan bir suretidir. Şârih kesin bilginin önemine değinmiştir.⁹⁶ Öte yandan ahlâk ilminde kesin bilgi nasıl elde edilir mevzusuna değinmemesi dikkat çekicidir. Çünkü felâsife içerisinde bilgiyi elde etmek kadar onun kesin olması, burhanî olması da o derece önemlidir. Şârih ilmin ehemmiyeti konusunu ahlâkın gayesine bağlamaktadır. Ona göre ahlâkın gayesi dünya ve ahiret saadetine sebep olan eşyânın hakikati ilmine vakıf olarak düşünen nefsi kemale ulaştırmaktır.⁹⁷ Şârihte ahlâkın gayesi konusunda öncelikli olarak hakikat ilmini elde etmek hususu ön plana çıkmaktadır. Şârih *Adûdiyye* geleneğinde bu konuya diğer şerhlerden farklı bir açıdan bakmıştır.

Şârih Taşköprîzade, ahlâkın gayesinin dünya ve âhiret hayatında iftihar edilecek mutluluklar ile insan nefsinin yetkinleşmesi olduğunu düşünmektedir. Ayet ve hadislerden örnekler vererek ahlâk ilmini öğrenmenin gerekliliğini izah etmektedir. Aynı örnekler Kirmânîde de ilgili yerde geçmektedir.⁹⁸ Şârihin aynı konuda Kirmânî'den istifade etmiş olduğunu tahmin etmekteyiz. Öte yandan o *Miftâhu's-sa'âde* isimli eserinde yetkinliğe ulaşmanın yollarını izah etmiştir. Ona göre yetkinliğe ulaşmak iki şekilde olur. Birincisi istidlâl, diğeri ise müşahede yoludur. Şârihe göre istidlâl yolu öncelikli olarak teorik bilgiyi elde etmedir ve istidlâl yolu bilgide derinleşen ilim erbabı (el-ulemâü'râsihûn) 'un yoludur. Müşahede yolu ise siddîkların yolu olup önce eylem ile başlar ve ardından bilgiye ulaşır. O her iki yolun da nihayetinde bir diğerine vardığını belirtir.⁹⁹ İki yol da birbirinin tamamlayıcısıdır ve bu yollar aynı zamanda insanı gerçek mutluluğa götürmektedir. Taşköprîzade yetkinliğe ulaşmada hem istidlâl hem de müşahede yolunun birbirlerini tamamlayarak kişiyi yetkinliğe ulaştırdığı düşüncesini savunmaktadır. Bu açıklama şerhlerde daha çok Taşköprîzade'de karşımıza çıkmaktadır. Diğer şârihler çoğunlukla ya istidlâl metodunun ya da müşahede metodunu yetkinleşmede öne çıkarmaktadırlar.

⁹⁶ Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 21,22.

⁹⁷ Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 23.

⁹⁸ Kirmânî, *Şerh*, s. 22.

⁹⁹ Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum*, s. 69,70. Taşköprîzade, *Miftâhu's-sa'âde*, 1, s. 66.

Taşköprizâde ahlâkın ilkelerinin nebevî şeriatler ve ilâhî yasalar olmakla beraber makbul ve müsellemler öncüller olduğunu belirtmektedir. Ona göre ahlâkın kaynağı nakildir. Ahlâk konularını izah ederken felsefeden yardım alınır yani felsefî terminoloji kullanılır. Peygamberlerin gönderilmesindeki amaç, inanç konuları hakkında yakînî bilgiye ulaşmanın ardından huyların güzelleştirilmesidir.¹⁰⁰ Şârihe göre peygamberler hem tevhid bilgisi ve inancını tesis etmekte hem de insanların huylarının güzelleşmesi konusunda onları eğitmektedir. İslâmın ahlâk bilgi ve davranışlarını tesis etmedeki rolü Taşköprizade'nin şerhinde oldukça öne çıkmaktadır. Hem bu konuda gördüğümüz hem de ileride göreceğimiz üzere felsefî çizgi üzerinde yazmış olduğu ahlâkın meselelerini o, daha çok hadis ve ayetlerden örneklerle zenginleştirmiştir. Eserinin başında da belirttiği üzere, apaçık aklın gerektirdiğini sahih naklin hoşuna gideceği şeylerle desteklemiştir. Bunu yapmaktaki amacını müellif, iki denizin birleşmesi, iki nehrin buluşması metaforuyla ifade etmiştir.¹⁰¹ Bunun benzer örneğini Ebû Hâmid el-Gazzâlî'de (505/1111) de görmekteyiz. Zîrâ Gazzâlî, felsefî ahlâk ile ve dinî ahlâkı birbirine yaklaştırmıştır.¹⁰²

Müneccimbaşı, şerhinde ahlâkın ilkelerinin çoğunu şeriaten, az bir kısmını "tabîi hikmet" diye ifade ettiği aklî kanunlardan aldığını belirtmekte¹⁰³ bu yaklaşımı ile geleneği devam ettirmektedir. Yalnız diğer şerhlerden farklı olarak o her bir mevzuda çok derin felsefî izahlarla da ahlâkın konularını açıklamaktadır.

Şârih Kirmânî tüm *Adûdiyye* şerhlerinde gördüğümüz üzere ahlâk ilminin ilkelerini ve yetkinliklerini peygamberlerin şeriatlerinden ve ilâhî kanunlardan aldığını düşünmektedir. Nitekim örneklerini Hristiyanlığın, Musevîliğin ve İslâm'ın peygamberlerinden getirmektedir. Kirmânî'ye göre Kur'an'da Hz. İbrahim (as) hakkında geçen şu ayette "*Rabb'im bana hikmeti bahşet ve beni salihlerden eyle.*" [Şuara 83] "hikmet" kelimesi ile nazarî gücün yetkinleşmesi, "sâlihlerden eyle" sözüyle de amelî gücün yetkinleşmesi anlatılmaktadır. İlgili yerde Hz. Mûsâ (as) ve Hz. İsâ (as) ile de ilgili ayetlerden örnekler getirmektedir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Benzer ifadeler Kirmânî'nin şerhinde de geçmektedir. Hatta Taşköprizâde ilgili yerde Kirmânî ile aynı hadîsi zikretmektedir. "Ben ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildim." Bknz. Kirmânî, *Şerh*, s.24.

¹⁰¹ Taşköprizâde, *Şerh*, s.24.

¹⁰² Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1996, c.13, s.530-534.

¹⁰³ Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.250.

¹⁰⁴ Kirmânî, *Şerh*, s. 22.

1.3. Meleke, Hal ve Mizaç Kavramları

İslâm ahlâk düşüncesinde ahlâk kelimesi, insanın doğuştan getirdiği ve mizacının belirlediği huylar ile eğitim, kültür ve yaşadığı çevrenin dünya görüşüyle şekillenen huylar şeklinde bir ayrıma gidilerek açıklanmıştır.¹⁰⁵ Aslında bu ayrım ile âlimler ahlâkın değişmesi meselesinde "ahlâkın değişebileceğine" dair düşüncelerine zemin oluşturmaktadırlar. Nitekim İslâm âlimleri, kişinin doğuştan getirmiş olduğu mizacının değişmeyeceğini veya mizacının şiddetine göre hızlı veya yavaş şekilde değişeceğini düşünmektedirler. Öte yandan bireyin içinde yaşamış olduğu toplumun, kültürün, coğrafyanın ve ikliminin etkisiyle oluşan melekenin ise değişebileceğini ve eğitilebileceğini düşünmektedirler. Bu açıdan "meleke", "hal" ve "mizaç" kavramları ahlâk literatüründe önemli bir yerde durmaktadır.

Îcî, risalesinde hâl ve meleke kavramlarından bahsetmemesine rağmen konunun önemine binaen tüm şerhlerde bu kavramlar izah edilmiştir. Îcî ahlâkı, "nefse ait fiillerin (nefsânî fiiller) kendisinden kolay bir şekilde sadır olan meleke"¹⁰⁶ şeklinde izah ederek ahlâkın melekedan sadır olduğunu belirtmiştir. Herhangi bir fiili, nefsin kolaylıkla icra edebilmesi için bu fiilin kendisinden sadır olduğu sıfatın nefste yerleşik olarak bulunması gerekmektedir. Yani bu sıfatın nefste "meleke" haline gelmiş olması lazımdır.

Ahlâkın açıklanması hususunda Galen'in görüşünü benimseyen İslâm filozoflarının pek çoğu ahlâkın değişmesi konusunda Galen'e katılmamaktadırlar.¹⁰⁷ Mizacın varlığını kabul etmekte; melekenin değişen ve değişmeyen iki boyutu olduğunu düşünmektedirler. Bu düşüncelerini de "meleke", "hâl", "nefsânî fiiller" ve "mizaç" kavramlarını açıklarken aktarmaktadırlar. Bu kavramları açıklarken de ahlâkın değişebilir olmasına zemin hazırlamış olmaktadır.

¹⁰⁵ Mustakim Arıcı, *Adudüddin el-Îcî'de Huy ve Erdem Problemi*, s.37.

¹⁰⁶ Mustakim Arıcı, *Adudüddin el-Îcî'nin Adübiyye Risalesi ve Tercümesi*, s.161.

¹⁰⁷ Hipokrat'ın tıbbî açıklama ve tedavide kullanmak üzere ortaya attığı "ahlât-ı erbaa" yani "mizaç teorisini" Galen ahlâk alanında kullanmıştır. Bu teoriye göre beden kan, balgam, sarı safra ve kara safra olmak üzere dört sıvıdan oluşmaktadır. Hastalık ise bu sıvıların kirlenmesiyle ve/veya dengesinin değişmesiyle meydana gelmektedir. Bundan dolayı hastalıklara tedavi olarak da sıvıların boşaltılması (kan almak, müshil vermek gibi) işlemi uygulanmaktaydı. Ayrıca bu sıvıların insan vücudunda belirli yerleri bulunmaktadır. Balgam beyinde, kara safra dalak ve midede, sarı safra karaciğerde bulunmakta, kan ise bütün vücudu dolaşmaktadır. Galen Platon'un psikolojisinde bulunan şehvet, öfke ve akıl güçlerini de sırasıyla karaciğer, kalp ve beynin mizacıyla özdeşleştirmiştir. Böylelikle kişinin organlarının bozulmasıyla nefsi de hasta olmaktadır veya bu sıvıların fazla veya az olmasına bağlı olarak da kişinin mizacı ve tabii eğilimleri oluşmaktaydı. Öte yandan, Galen ortaya koyduğu bu mizaç teorisini öfke ve şehvet güçlerinin eğitilemeyeceği ancak akıl gücünün etkisiyle bastırılabilirdiği düşüncesine neden olarak göstermektedir. Galen'e göre kişinin zarardan kaçınmak, faydalı olana yönelmesinin akli bir boyutu olmayıp bunlar tamamen bedenin sevk-i tabiisiyle olmaktadır. Dolayısıyla değiştirilemez ancak akla boyun eğdirmek suretiyle bastırılabilirdi. İlhan Kutluer, "Câlinûs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1993, c.7, s.32-34.

Adûdiyye şârihlerinin hepsi "meleke" ve "hal" kavramlarını nefsânî ve tabîî fiiller zemininde açıklamışlardır. Şârih Taşköprîzade nefsânî fiilleri, insanın fiillerinin birbirinden farklı tarzlarda gerçekleşmesi ve ilkelerine dair bilinç bulunması şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁸ İsmail Müfîd İstanbulî bu açıklamaya "özgür iradeye sahip fail nefis" kaydını düşmüştür. Tabîî fiiller ise tek tarzda olup ilkelerine ilişkin bir bilinç yoktur. Yani düşünüp taşınmadan ortaya çıkarlar. Tabîî fiillere doğadaki kevnî oluş ve işleyişler örnek olarak verilebilir. Tüm şârihler birbirine yakın izahlarda bulunmuşlardır. Benzer açıklamalara İbn Sînâ'nın ontolojisinde de rastlamaktayız. İbn Sînâ fiilleri şuurlu ve şuursuz olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yani fiiller zorunlu veyahut irâdî olarak meydana gelmektedir. Fiiller zorunlu ve tek yönlü olursa bunun ilkesine "tabiat" denilir. Fiiller çok yönlü olup aklî iradede kaynaklanıyorsa ilkesi "insanî nefis"tir. Bununla beraber İbn Sîna, tabîî ve nefsânî fiiller ayırımına ek olarak nebâtî, hayvanî ve felekî nefislerin fiillerini de izah etmiştir.¹⁰⁹ Şârihler nefsânî fiiller düşüncesinde İbn Sînâ'nın ontolojisinden istifade etmişlerdir.

Şârih Kirmânî, melekeyi "nefste yerleşmiş bir sıfat" şeklinde açıklarken Ebherî melekenin "fiile kıyasla alışkanlık ve huy" olduğunu belirtir. Kâzerûnî bu tanımlara "zevali yavaş olan keyfîyettir" ilavesini getirmiştir. Müellifi meçhûl şerhde meleke huy olarak izah edilmiştir. Benzer açıklama Ebherî ve Kâzerûnî'de de vardır. Onlara göre meleke nefste yerleşmiş ve adet haline gelmiş bir huydur. Kişinin tabiatında mevcut ise fakat fiilen icra edemiyorsa da ona meleke denilir. Mesela kişinin tabiatında cömert olmak varsa fakat kişinin parası yoksa bu kişi cömerttir. Öte yandan parası var fakat tabiatında cömertlik yok ve zorunlu olarak veriyorsa bu kişi cömert olmaz.

Şerhlerde meleke ve huy aynı anlam verilerek açıklanmıştır. Şârihlerden farklı olarak Taşköprîzade açıklamasında meleke ve huy ayırımına gitmiştir. Ona göre meleke sadece huyun karşılığı değildir. Melekenin iki anlamı olduğunu belirtmektedir. Meleke, insanın el becerileri kazanması veyahut bazı sanat ve zanaatlarda mesleki yeterlilik kazanması anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla sadece nefste bir duruma işaret etmekten ziyade kişinin beceri olarak elde ettiği ve eyleme döktüğü fiiller için de kullanılmaktadır.¹¹⁰ Genel kabul gören diğer anlamını da aktaran Taşköprîzade nefste yerleşik hale gelmiş ahlâkî fiillerin meleke olduğunu belirtmiştir ve örnek olarak sabretmeyi vermiştir. Yani melekeyi ikiye ayırmıştır.

¹⁰⁸ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 34.

¹⁰⁹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İFAV yayınları, 2008, s. 47.

¹¹⁰ Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 61.

Bir tanesi herhangi bir zanaat elde etmek, diğeri ise ahlâkî fiil sahibi olmak. Esasında diğeri şârihler de örneklerinde yazı yazma veyahut enstrüman çalmak gibi becerilerin elde edilmesini de meleke kelimesinin açıklamasında örnek olarak vermekle beraber Taşköprîzade gibi bir ayrım ve açıklamaya gitmemişlerdir. Mehmed Emin İstanbulî "meleke" ve "hulk" kelimelerinde ufak bir ayrıma gitmiştir. İcî'nin ahlâk tanımında geçen "bilâ-reviyyetin" yani zorlanma olmaksızın ibaresinin hulk (huy), tab' ve seciyye kelimeleri için kullanıldığını belirtir. Yani ona göre fiiller nefsten zorlanmaksızın çıktığı zaman buna melekedden ziyade "hulk (huy), tab' ve seciyye" denilir.¹¹¹

"Hal" kavramı ise meleke gibi yine nefste yaşanan bir durum olmakla beraber melekenin aksine nefste kalıcı değildir, geçici bir vaziyeti ifade eder. Şârihler benzer tanımlar yaparak geleneği devam ettirmişlerdir. Tüm şârihlerin de ifadesiyle, çokça tekrar etmek suretiyle halin melekeye dönüşmesi mümkündür. Taşköprîzade halin neler olduğunu *Adûdiyye* şerhi dışında *el-Me'alim fî ilmi'l-kelam* isimli kalam eserinde de bahsetmektedir. *İnsan ve Toplum* isimli eserinde Mustakim Arıcı buna şu şekilde değinmiştir: "Sevinç, gam, üzüntü, tasa, öfke, korku, kin ve utanma da psîşik (nefsânî) durumlardır. Bu sayılan kavramlar geçici birer hal olabileceği gibi nefste yerleşmeleriyle birer kötü melekeye yani erdemsizliğe dönüşmektedirler."¹¹²

Mizaç kavramına şerhler arasında en çok izahat getiren Taşköprîzade ve Münecimbaş olmuştur. Taşköprîzade mizacın beden ile nefis arasındaki çok şaşırtıcı bir ilişkiden kaynaklandığını söyler ve mizacın bedenî güçler aracılığıyla meydana geldiğini belirtir. Mizaçların farklılığına bağlı olarak bireylerin de yatkınlıkları farklı farklı olur.¹¹³ Taşköprîzade burada Galen'in ahlat teorisine gönderme yapmaktadır. Nitekim Galen de bedendeki sıvılara bağlı olarak mizacın oluştuğunu anlatmaktadır. Galen bu düşüncesiyle ahlâkın değişmeyeceğine zemin hazırlarken Taşköprîzade ve diğeri şârihlerde gördüğümüz üzere aynı düşünce ahlâkın mizaçların farklılığına bağlı olarak farklı kuvvet ve hızda değişebileceği düşüncesine zemin hazırlamıştır. Bu konuyu ahlâkın değişmesi meselesinde daha ayrıntılı açıklayacağız.

Münecimbaş Derviş Ahmed Dede mizacı daha ayrıntılı şekilde ele almasıyla diğeri şârihlere göre ayrı bir yerde durmaktadır. O öncelikli olarak mizaç kelimesinin müfa'ale

¹¹¹ Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 25-29.

¹¹² Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprîzade'nin Ahlâk ve Siyaset düşüncesi*, s. 63

¹¹³ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 40.

babından masdar olduğunu belirtir ve lugavî manasını "ihtilat ve imtizaç" (karışma, kaynaşma) şeklinde verir. Ardından ıstılâhî manasını Aristoteles'in açıklamasına benzer şekilde aktarır. Tanım şöyledir: "mizaç, dört unsurun karışımından meydana gelen, birbirini etkileyen, birbiriyle bağlantılı cüzlerden oluşan bir niteliktir." Bu tanıma ilaveten "yapısı, karışımındaki cüzlere benzer" şeklinde bir ilavede bulunur.¹¹⁴ Mizaç türlerini önce dörde ardından sekize ayıran şârih şöyle bir taksimat yapar: sıcak mizaç, soğuk mizaç, kuru mizaç, yaş mizaç, sıcak kuru mizaç, sıcak yaş mizaç, soğuk kuru mizaç ve soğuk yaş mizaç. Sonra bunları "türsel, sınıfsal, şahsî ve uzvî olmak üzere dört kısma ayırır. Ardından Münecimbaşî detaylı bir şekilde bunları izah eder. Şârihin izahları Meşşâî geleneğin mizaç teorisi ile örtüşmektedir. Kendisi on yedinci yüzyılda yaşamış büyük bir mutasavvıf olan Münecimbaşî'nin mizaç teorisi gibi felasifenin genel kabul ettiği ve izah ettiği bir meseleyi onlara benzer şekilde açıklaması o dönemdeki tasavvuf çizgisinde ve özellikle ahlâk felsefesi konusunda bu teorinin ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

Münecimbaşî'ya göre insanların mizaçları birbirlerinden farklıdır. İnsanların bedenleri de bu mizaçlardan ötürü farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bu mizaç farklılığına bağlı olarak kişilerin fiilleri de farklılaşmaktadır. Kişinin mizaçlarına bağlı olarak fazîletlere ve rezîletlere eğilimleri de farklı derecelerde olmaktadır. İlk önce kişi fiillerine bakarak kendi durumunu tespit etmelidir. Burada tıbbu'r-ruhânî örneğini verir. Bir doktor nasıl ki tabîî fiillere bakarak bedendeki organların sağlıklı mı hasta mı olduğunu anlarsa öyle de insan da nefsânî fiillerine, hangi fiili daha kolay veya zor icra ettiğine bakar. Ona göre nefsinin sağlıklı veya hasta olup olmadığını anlar. Eğer herhangi bir fiili kişi kolaylıkla yapıyorsa bu onda meleke haline gelmiştir. Eğer zorla yapıyorsa bu onda hal derecesindedir. Şârih aynı zamanda her bireyin kendi mümkün kemaline ulaşması gerektiğinden bahseder. Ona göre kemal her kuvvenin itidalidir. Ve bu da mizaçların farklılığından dolayı kişiden kişiye göre farklılık göstermektedir. Her bireye kendi yaratıldığı mizacına göre itidale ulaşması daha kolaydır. Münecimbaşî'nin kemalden kastı kuvveyi itidal haline getirmektir. Bunu da yapabilmenin ilk yolu müdrike kuvvesini vehimlerden temizleyerek itidale ulaştırmaktır.¹¹⁵

İsmail Müfid İstanbulî mizacı Münecimbaşî'ya çok benzer fakat ona göre daha muhtasar şekilde açıklamıştır. İnsanın mizacının dört unsurun karışımıyla meydana geldiğini

¹¹⁴ Asiye Aykıt, *a.g.e.* s. 29.

¹¹⁵ Münecimbaşî Ahmed Dede, *Şerh*, s. 233.

belirten şârih bu karışımların neler olduğunu belirtmez. Kişilerin mizaçları yaradılışına, huyuna ve bu ikisinin sınıflarına göre farklılık gösterir. Kişinin mizacına göre ahlâkı hızlı veya yavaş değişir. İstanbulî diğer şârihlerle aynı şekilde mizaç kelimesinin izahı ile ahlâkın değişmesi meselesini temellendirmektedir.

Adûdiyye şerh geleneğinde mizaç birbirine yakın şekilde, felsefî zeminde açıklanmakla beraber tafsilata girip girmeme noktasında farklılaşmaktadırlar. Münecimbaşı en tafsîlî bilgiyi vermekle öne çıkmaktadır.

1.4. Ahlâkın Değişmesi Problemi

Ahlâkın değişmesi meselesi bizatihi aslında insanın iradesi ve sahip olduğu huyları doğuştan getirip getirmediği ile doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla ahlâkın değişmesi meselesinde filozoflar daha çok huyun doğuştan mı olduğu sonradan mı kazanıldığı, mizacın, kültürün, içinde bulunduğu ırkın insanın huylarında ve yapıp etmelerinde tesiri olup olmadığını tartışmışlardır. Bu tartışmalar kendi içerisinde ayrılmakla beraber iki ana akım oluşmuştur. Bunlardan birisine göre huylar doğuştandır değişmez, diğerine göre ise huylar değişebilir.

Ahlâkın değişebileceği görüşü temelde Aristoteles'e dayanmakla beraber felsefî ahlâk literatüründe de genel kabul görmüştür. İcî'nin *el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye*'sinin de kaynaklarından biri olan İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* isimli eserinde Aristoteles'in ahlâkın değişmesinin mümkün olduğuna dair kıyasından bahsedilmektedir. Kıyas şöyledir: "Her ahlâkın değişmesi mümkündür. Değişmesi mümkün olan hiçbirşey tab'an konmuş değildir. Öyle ise ahlâk da tab'an değildir."¹¹⁶ İbn Miskeveyh bu kıyası doğru kabul etmiştir. Ona göre mizaç tab'an konmuştur ve değişebilir. Bununla beraber insanların huylarının mîzaçlarına göre farklı şiddetlerde değişmeye uygun olduğunu savunmaktadır. Bu görüşe Tûsî *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eserinde katılmaktadır. Ona göre "İnsan, dilediği her huyu ya kolay ya da güçlkle edinecek şekilde yaratılmıştır. Eğer o şey, kişinin mizacının gerektirdiğine uygun olursa zikrettiğimiz örneklerdeki gibi kolaylıkla, fakat mizaca aykırı olursa güçlkle olur. İnsan sınıflarından herhangi bir sınıfın doğası üzerinde baskın olan her bir huyun sebebi, ilk başta iradî olur, devamlılık ve tekrar tekrar uygulamayla (mumâresât) da meleke haline gelir."¹¹⁷ Yani ona göre ahlâk kişinin mizacına göre kolay veya zorlukla değişebilir. Kişinin doğası, sahip olmak

¹¹⁶ Hümeýra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri-Seçme Metinler*, İLEM Yayınları, 2015, s. 49.

¹¹⁷ Nasîruddîn Tûsî, *a.g.e.* s. 43,82,85. Hümeýra Özturan, *a.g.e.* s.57.

istediği huya yatkın olduğu zaman değişmesi daha kolay olacaktır, aksi taktirde zor olmaktadır. Bunun için de gerekli davranışı tekrar tekrar uygulamak suretiyle nefste yerleşik hale gelmesini sağlamak gerekmektedir. Öte yandan İcî ahlâkın değişebileceğine dair meseleyi son derece veciz bir şekilde aktarmıştır. "(Huylara etki eden) yatkınlıkların (istidatların) farklılaşması ise mizaçların (nitelik bakımından) değişik olmasına bağlıdır."¹¹⁸ *Adûdiyye* şerhlerinde bu ifadeler yukarıda İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin açıklamalarına benzer ifadelerle açıklanmakla beraber ufak bazı farklılıklar da söz konusudur. *Adûdiyye* şerhlerinde bu konu İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisinde açıklanmıştır.

Adûdiyye şerhlerinin hepsinde huyun değişmeyeceği görüşünden kısa da olsa bahsedilir. Bu şârihlerden Taşköprîzâde, Müneccimbaşı Ahmed Dede ve İsmail Müfid İstanbulî, şerhlerinde Stoacıların isimlerini vererek görüşlerini zikretmişlerdir. Şerhlerinde huyun değişmeyeceği görüşünde birbirinden farklı gruplar olduğunu belirtirler. Stoacılar bir grup insanların tabiatlarının mahza kötü olduğunu dolayısıyla iyiliğin ancak iyilerle vakit geçirerek elde edilebileceğini savunurlar. Diğer grup Stoacılar ise insanların tabiatlarının mahza iyi olduğunu ve kötülüğün kötülerle vakit geçirilerek işlenebileceğini savunurlar. Müneccimbaşı Galen'in görüşünü ismini vererek aktarırken Taşköprîzâde ve İstanbulî ismini zikretmez. Galen'e göre ise insanlardan bazıları doğuştan iyi tabiatlı, bazıları kötü tabiatlı bazıları da her ikisine elverişli olarak yaratılmışlardır.¹¹⁹

Şârih müellifi meçhûl benzer şekilde huyların değişmesi konusunda iki farklı görüş olduğunu belirtmekle beraber o, huyların değişmeyeceği görüşünü bir şairin şiiriyle aktarır. Şârih, felsefî bir meseleye edebî bir üslup katmakla diğer şerhlerden ayrı bir yerde durmaktadır.¹²⁰ Kâzerûnî de bu konudaki iki zıt görüşü zikrettikten sonra İbn Miskeveyh'in ismini vermeden onun ahlâkın değişmesi konusundaki kıyasını aktarır. Ahlâkın değişmesi mümkün olmasaydı düşünme ve temeyyüz gücünün de faydası olmayacağını belirterek siyasetin saçma dinlerin de geçersiz olacağını belirtir.¹²¹ Şârihin bu konuda İbn Miskeveyh'ten istifade ettiğini tahmin etmekteyiz.

Adûdiyye şârihleri huyun değişmeyeceğini kabul etmemekle beraber insanın doğuştan getirdiği birtakım "seciyeleri" olduğunu da kabul etmektedirler. Şârih Mehmed Emîn İstanbulî

¹¹⁸ Mustakim Arıcı, *Adûdduddîn el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi*, s. 161.

¹¹⁹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 38. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 255. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 36.

¹²⁰ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 36.

¹²¹ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 40.

doğuştan getirilen seciyeye örnek olarak kendisinde "şiddetli gülme mizacı" olan kişiyi örnek olarak gösterir. Sonradan kazanılana örnek olarak da "yazı yazma sanatı" örneğini verir. Kişi önce zorlanarak yazsa da sabır ve çalışmayla bu onda meleke haline gelir.¹²² Kâzerûnî, şerhinde bu meselenin hem aklî hem de naklî delili olduğunu ifade eder. Dinî delil Hz. Peygamber'in (asm) şu hadisidir: "Bir dağın yerini değiştirdiğini duyarsanız bunu kabul edin, ama bir insanın ahlâkını değiştirdiğini duyarsanız bunu kabul etmeyin, çünkü o yaratıldığı duruma dönecektir." Aklî delile göre ise, ahlâk mizaca tâbidir ve mizaç da değiştirme kabul etmez.¹²³ Şârih bu iki görüşü zikrettikten sonra kendi görüşünü açıklar. Burada ahlâkı tabiat ve adet olmak üzere ikiye ayırır. İnsanlar doğuştan kendilerine has bir nitelikle dünyaya gelirler. Ve en küçük bir sebeple bile olsa bu özelliklerini açığa çıkarırlar. Sıcak kuru mizacın öfkeye, sıcak yaş mizacın şehvete, soğuk yaş mizacın unutkanlığa, soğuk kuru mizacın ise ahmaklığa istidatlı olması gibi. Bunlar tabîi ahlâktandır. Adetten olan ahlâk ise bir kişinin bir fiili sürekli yapıp tekrarlamasıyla o fiili herhangi bir düşünmeye gerek duymadan kolaylıkla yapabilmesidir.

Müneccimbaşı, şârihler içerisinde ahlâkın değişmesi meselesini en kapsamlı işleyen şârihtir. Konuyu diğerlerine göre daha tafsilatlı ve biraz daha farklı ele alır. Ahlâkın değişmesi meselesini nefsin kuvveleri çerçevesinde işler. Nefsin kuvvelerinde hayır ve şerre yönelik istidat mevcuttur. Kişi nefsindeki bu istidadını şerre yönelik kullanırsa rezîlet oluşur. Sonra kişi Allah'ın hidayetiyle fark eder ve şerden daha çok hayır için çabalarsa nefsindeki bu rezîlet ve kötü ahlâkı kaybolur onun yerini fazîlet alır. Eğer nefsindeki kuvveyle az hayır işlerse o zaman zayıf fazîlet oluşur. Sonra kişi hayrını artırır o zaman kuvvetli fazîlet olur. Tam tersi de mümkündür. Yani kuvvetli olan fazîletinin zayıf fazîlete dönüşmesi de mümkündür. Münecimbaşı ahlâkın değişmeyeceği düşüncesini de eleştirir. Ona göre bu görüşler mümkün olsaydı o zaman hayır ve şer nihayetsiz olurdu, bu da teselsülü gerektirirdi. Ayrıca Münecimbaşı ahlâkın değişmesine delil olarak nefsin seçme özgürlüğünden bahseder. Ona göre nefsin kuvveleri tabîi olsa bile irade ve ihtiyâr sahibi olması sebebiyle ahlâkı değişebilir. O nefsin irade sahibi olmasına bu hususta delillendirme noktasında önem

¹²² Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 27.

¹²³ Ahlâkın mizaca tabi olması, esasında Galen'in ahlât-ı erbaa teorisine dayanmaktadır. Bir önceki konu başlığında ayrıntılı olarak işlendiği için burada kısaca değindik.

vermiştir. ¹²⁴ Kişide seçme özgürlüğü olması dolayısıyla kişinin özgür iradesiyle rezîlet veyahut fazîlet tarafına meyiletmesi mümkündür.

İsmail Müfid İstanbulî'ye göre her huyun ihtiyârî olarak nefsin kendisi yönünden değil fakat bedene ilişmesi yönünden değişmesi mümkündür. Huylar zâtî olarak rezîletin fazîlete dönüştürülmesi veyahut vasıfsal olarak yani Müneccimbaşı'nın anlatımında da gördüğümüz üzere fazîletin veya rezîletin zayıflatılması veya kuvvetlendirilmesi şeklinde değişebilir. İstanbulî, Stoacıların görüşünü kısaca aktardıktan sonra onların görüşlerinin teselsüle götürdüğünü belirtir. Galen'in de görüşünü belirten şârih, Müneccimbaşı'da gördüğümüz gibi uzun açıklamalara girmez. ¹²⁵ İsmail Müfid İstanbulî'nin şerhinin pek çok yerinde Müneccimbaşı'nın açıklamaları ile benzerlikler olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebi iki şârihin de tasavvuf ehli olması düşünülebilir. Nitekim İstanbulî onsekinci yüzyılın son döneminde yaşamış olup (v. 1802) Nakşibendî tarikatının halifelerindendir. Müneccimbaşı ise İstanbulî'den tam yüzyıl önce yaşamış olup (v. 1702) Mevlevî tekkesi şeyhi idi.

Îcî, risalesinde ahlâkın değişmesinin delillerinin "tecrûbe, dinin emretmesi ve âlimlerin ittifakı" olduğunu belirtmektedir. Şerhlerde deliller tek tek incelenmekte, her şârih kendi temayülü muvacehesinde konuyu ele almaktadır. İsmail Müfid İstanbulî öncelikli olarak "tecrûbe" kelimesinin lugavî manasını açıklar ve tecrûbe ile kişinin vakıya mutabık, ispatlanmış kesin bir inanç sahibi olacağını belirtir. ¹²⁶ Dolayısıyla tecrûbe delilinin kesin bir delil olduğunu belirterek onun felsefedeki yerini belirtir. Ona göre bazı huyların değiştiği defalarca gözlemlenmiş, çok kere tecrûbe edilmiştir. O halde bazısı değişebiliyorsa tamamının da değişmesi mümkündür şeklinde bir çıkarımda bulunarak ahlâkın değişmesi delilinin de kesinliğini belirtir.

Taşköprîzâde ¹²⁷ ve Mehmed Emin İstanbulî ¹²⁸ tecrûbe delilini çocuklarda ve gençlerde gördüğümüz kötü huyların övülen huylara, övülenlerin güzel huylara değişmesi ve iyi huyların yerleşmesi için öğretmenler tayin edilmesi şeklinde açıklamışlardır. Örnek olarak Hz. Ali'nin Hz. Hasan'a vasiyetini aktarırlar. Şârih Taşköprîzade ve İstanbulî, Bûsîrî'nin aynı sözünü aktarmışlardır. İkisi de aynı şiirle konuya örnek getirmişlerdir. Mehmed Emîn

¹²⁴ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 253-255.

¹²⁵ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 32-34.

¹²⁶ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 36.

¹²⁷ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 36-38.

¹²⁸ Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 27-30.

İstanbulî'nin şerhini yazarken Taşköprîzâde'nin eserini görmüş olması muhtemeldir. Zira bu konudaki örnek ve anlatımları çok benzemektedir. Taşköprîzade Sâhn-ı Semân medresesi dâhil çeşitli medreselerde müderrislik yapmış bir Osmanlı âlimidir. Mehmed Emin İstanbulî Sultan Abdülaziz döneminde yaşamış olup Meclis-i Maarif azalığı yapmıştır. İki şârih de Osmanlı medreseleriyle doğrudan ilgili olması hasebiyle Taşköprîzade'nin şerhi İstanbulî'nin ilgisini ayrıca çekmiş olması mümkündür.

"Dinin emretmesi delilini" şârihlerden Ebherî, Kirmânî ve Kâzerûnî¹²⁹ şeriatın yalan, cimrilik vb. kötü melekeleri yasaklaması şeklinde açıklamışlardır ve dinin mümkün olmayanla sorumlu tutmayacağını belirtmişlerdir. Taşköprîzade ve Mehmed Emin İstanbulî de benzer açıklamaları yapmakla beraber bu delilden kastedilenin dinin huyları değiştirmeyi değil, onları yerinde sarfetmeyi emrettiğidir şeklinde bir açıklama ilave etmişlerdir. Taşköprîzade bunu Gazzali'nin bir sözünden alıntı yaparak açıklar.¹³⁰ Ona göre dinin emretmiş olduğu, ifrat ve tefrit tarafında olan kuvveleri itidale çekmektir. İtidal sınırında olmak ise ancak akıl dine boyun eğdiğinde gerçekleşir.¹³¹ Şârih burada felâsifenin akıl ike hakikate ulaşma düşüncesine de gönderme yapmakta ve aklın tek başına hakikate ulaşmada yetersiz olduğunu, dine boyun eğip dinin emirleri çerçevesinde hakikati arayabileceğini düşünmektedir. Şârihin bu mevzuda kadılık ve kelâmî temâyülü öne çıkmaktadır.

"Akıl sahiplerinin ittifakı" delilinin açıklamasında ise şârih müellifi meçhûl, şerhinde akıl sahipleri, saygıdeğer kabul edilip görüşlerine itibar edilen kimseler şeklinde açıklanmış ve onların ahlâkın değişebileceği hususunda görüş birliğine vardıkları belirtilmiştir.¹³² Şârih burada sadece felâsife ehlini değil; şerhini Sultan'a atfetmesi sebebiyle ayrıca devlet büyüklerini de kast ediyor olabilir. Mehmed Emin İstanbulî akıl sahiplerinin ittifakı delilini diğer şârihlerden farklı olarak ele almaktadır. Ona göre akıl selîm olan kişiler dünyayı idare eden ve devamını sağlayan, insanların rızıklarını verenin Vâcibu'l-Vücûd olan Allah olduğunu iz'an ederek ona kalplerini bağlamalıdır. Kişiyi doğru yoldan uzaklaştıracak sebeplerden uzak durarak güzel ahlâk sahibi olmak için çalışıp çabalamalıdır. Diğer *Adûdiyye* şârihleri, akıl sahiplerinin ittifakı delilini ahlâk ilmi ile meşgul olan âlimlerin, âhlâkın değişebileceği hususunda ittifak ettikleri şeklinde açıklamaktadırlar. Örneğin, İsmail Müfid İstanbulî bunun

¹²⁹ Ebherî, *Şerh*, s. 18. Kirmânî, *Şerh*, s. 30-32, Kâzerûnî, *Şerh*, s. 38-40.

¹³⁰ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 36.

¹³¹ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 38.

¹³² Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 38.

fikhî ve dilsel bir icma olduğunu belirtmiştir.¹³³ Kâzerûnî muhtemelen akıl sahiplerine Galen ve Stoa'yı da eklediği için akıl sahiplerinin ittifak etmediğini düşünmektedir.¹³⁴

Adûdiyye şârihlerinin hepsi ahlâkın değişebileceğini savunmuşlar ve bu hususun temeline hem dini hem de felsefeyi koymuşlardır. Ayet ve hadislerden huyların değişebileceğine örnekler getirerek bu konunun dindeki yerini tespit etmişlerdir. Muhal görüşü reddetmiş ve bunun mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Şerhler, bu konuyu din ve felsefe zemininde tartışmışlardır. İslâm ahlâk düşüncesinde bu konuda geleneği devam ettirmişlerdir.

2. Nefsin Tanımı ve Kuvveleri

2.1. Nefsin Tanımı

İslâm ahlâk düşüncesinde, nefsin fiillerine ait açıklamalardan önce nefsin kendisinin açıklanması gerektiği belirtilegelmektedir ve eserlerinde de müellifler öncelikli olarak nefsi izah etmişlerdir. *Adûdiyye* şerhlerinde de fazîletler ve rezîletler konusundan önce nefsin ne olduğu ve fonksiyonları nelerdir gibi hususlar tartışılmıştır. Bununla beraber nefsin ne olduğuna dair çoğunlukla tafsilî olmayan özet ve kısa bilgiler verilmiştir. Müneccimbaşı'nın şerhi en fazla tafsilata girmekle şerhler arasında temayüz etmektedir. Taşköprizâde de diğer şârihlere nispeten daha çok bilgi vermekle beraber nefs hakkındaki tafsilatlı bilgiyi daha çok *el-Me'alim fî ilmi'l* kelâm adlı eserinde aktarmaktadır.¹³⁵ İsmail Müfid İstanbulî de diğer şerhlere nazaran daha çok açıklama yapmakla beraber izahları Müneccimbaşı ile büyük benzerlik arz etmektedir.

İslam ahlâk felsefesi literatüründe, Meşşâî çizgide nefs, temelde Platon, Aristoteles ve İbn Sînâ ekseninde tartışılmıştır. Üzerinde çalıştığımız *el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye* şerhleri Meşşâî gelenekteki felsefî ahlâk çizgisini devam ettirmekte olup şerhlerde nefsin açıklaması hususunda Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Nasîruddîn et-Tûsî'nin büyük oranda etkileri görülmektedir. Zaten İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin de nefsi izahları ağırlıklı olarak İbn Sînâ kaynaklıdır. Yalnız şöyle bir fark var ki, İbn Sînâ temelde nefsi ontolojik zeminde

¹³³ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 38.

¹³⁴ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 38.

¹³⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *el-Me'alim fî ilmi'l-kelâm*, s.223-235.

açıklamaktadır ve öncelikli olarak nefsi uçan adam ve havada asılı duran adam gibi metaforlarla ispatlama yoluna gitmiştir. Aristoteles gibi nefsi beden sahibi olması açısından fizik âlemde, ruhanî bir cevher olması açısından da metafizik alanında incelenebileceğini belirtmiştir. Nefsi ahlâkî açıdan değerlendirmek gibi bir gayesi yoktur nefis teorisinde. Ancak şerhlere baktığımızda ise nefsten bahsetmekteki öncelikli amaç nefsin ahlâkî konumunu belirlemektir. Nefsin fonksiyonlarını, erdemli-erdemsiz fiillerini incelemek amacıyla nefis konusu tartışılmalıdır. Nitekim şerhlerde nefsin ispatlanması, varlığına delil getirilmesi yoluna gidilmemiştir. Nefsi açıklarken de esas olarak Aristoteles ve İbn Sînâ'nın tanımlamalarını kullanmışlardır. Osmanlı dönemi öncesi şârihler daha muhtasar bir anlatım yolu izlerken Taşköprîzâde ve Müneccimbaşı gibi Osmanlı dönemi şârihleri daha ayrıntılı izahlarda bulunmuşlardır. Osmanlı son dönem şârihleri -Mehmed Emîn İstanbulî gibi- daha özet ve kısa bir açıklama ile iktifa etmişlerdir.

İcî'nin talebeleri olan Ebherî ve Kirmânî nefsi, "alet kullanan cismin küllîleri akletmesi bakımından tabîi cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlayarak nefsi felsefî gelenek içerisinde tanımlamışlardır.¹³⁶ Tûsî burada "nefsin türlerdeki beslenme, büyüme, üreme, duyumsama, idrak, iradî hareket ve düşünme gibi fiiller ise ikinci yetkinliktir"¹³⁷ şeklinde bir açıklama getirmiştir. İbn Sîna ve Tûsî için ilk yetkinlik bitki, hayvan ve insan için hayat sahibi olması yani "canlılık"tır. Şârih Müneccimbaşı ise ilk yetkinliğin bitkiler, hayvanlar ve insanlarda farklı olduğunu belirtmiştir. Müneccimbaşı'na göre bu tanımda insanî nefis için bahsedilen yetkinlik ise küllîleri idrak etmesi ve düşünce itibarıyla yeni sanatlar ortaya koymasındır. Nebatî nefis için yetkinlik beslenme, büyüme ve üreme iken hayvânî nefis için ise cüz'ileri idrak etmek ve iradeyle hareket etmektir.¹³⁸ Bu düşünce Müneccimbaşı'ya ait olup diğer *Adûdiyye* şerhlerinde buna rastlanmamıştır. Çoğunlukla şârihler nefsin tanımını "organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlamakla yetinmiş daha fazla veyahut farklı izahlara girmemişlerdir.

Müneccimbaşı nefis hakkında şöyle bir tanım daha yapar, "bedenle hulûl ya da ona nüfuz etmek için değil tedbîr için birleşmiş soyut bir cevherdir."¹³⁹ Müneccimbaşı'nın nefis tanımları İslâm felsefecilerinin belirlediği tanım ile aynıdır. Nefsin kuvveleri meselesi de bu

¹³⁶ Ebherî, *Şerh*, s. 18. Kirmânî, *Şerh*, s. 32.

¹³⁷ Anar Gafarov, *a.g.e.* 64.

¹³⁸ Asiye Aykıt, *a.g.e.* s. 34,35. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 267,268.

¹³⁹ Müneccimbaşı *Şerh*, s.267. Asiye Aykıt, *a.g.e.* s. 33.

tanım üzerine inşa edilmiştir. Zira kuvveler nefsin aletleri hükmündedir ve nefis bunlar ile mâkulatı bilir ve eylemde bulunur.

Müneccimbaşı gibi Osmanlı dönemi âlimi olan Taşköprîzâde de nefsi kendisinden önceki *Adûdiyye* şerhlerine göre daha fazla izah etmiştir. İnsan nefsine "nefs-i natika" ya da "ruh" da denildiğini belirten şârih onun yüce bir cevher olduğunu ifade eder, esasında ona göre "teorik akıl gücüdür". Pratik akıl gücü ile de nefis beden üzerinde tasarrufta bulunmaktadır.¹⁴⁰ O da diğer *Adûdiyye* şârihleri gibi mütekaddîmun kelamcılarının nefis görüşünden ayrılarak İslâm filozoflarının maddî olmayan nefis anlayışını benimsemiştir. *Adûdiyye* şerhlerinin hepsinde aynı nefis yaklaşımını görmekteyiz. Diğer şârihler de Taşköprîzâde gibi nefsi cismânî değil, ruhânî bir cevher olarak tanımlayarak felâsife geleneğini devam ettirmişlerdir.

Son dönem Osmanlı âlimi olan Mehmed Emin İstanbulî Taşköprîzade ile benzer izahlarda bulunmuştur. Ona göre ruhun hakikatini bilmek mümkün değildir ancak ne olduğunu tarif etmek mümkündür. O şerhinde tasavvuf ehlinin görüşlerini aktarır ve nefsin hakikatte "insan ruhu" olduğunu belirtir.¹⁴¹ O nefsi, İslam ahlâk felsefesinde Meşşâî çizgide tanımlamış ve geleneğin ondokuzuncu yüzyıla kadar aktarılmasına katkıda bulunmuştur.

Şerhlerde nefsin ne olduğu Meşşâî çizgide açıklanarak bu görüşlerin on dokuzuncu yüzyıla değin aktarılmasında etkili olmuşlardır. Şerhler, açıklamalarında tafsîlî bilgi aktarıp aktarmamak hususunda farklılık arz etmektedirler.

2.2. Nefsin Kuvveleri

İbn Sîna "kuvve" kelimesini "nefsin belli türdeki fiillerinin ilkesi (mebde)" şeklinde tanımlamıştır.¹⁴² Kuvve, nefsin fiillerini icra ederken kullandığı aletidir. Münecimbaşı "kuvve" kelimesini diğer şerhlerden farklı ve özgün olarak şerhinde tafsilatlı bir şekilde

¹⁴⁰ Taşköprîzade'nin amelî ve nazarî akıl ayrımı Aristoteles ve İbn Sîna'da gördüğümüz insanî nefste bulunan nefsin bilme (âlîme) ve yapma (âmîle) güçlerine tekabül etmektedir. Nefs, bu kuvvelerle gereken ölçüyü tayin edip iradesiyle uygulayacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkzn. İlhan Kutluer, a.g.e. s. 236.

¹⁴¹ Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 30,31.

¹⁴² Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, 2008, s.113.

incelemiş ve onun farklı manalarını izah etmiştir. Temelde Münecimbaşı'ya göre kuvve "hareketin ve canlılığın ilkesi" ve "etkinin kaynağıdır".¹⁴³

Nefsin fiillerini anlamlandırmak için önce kuvvelerini bilmek gerekmektedir. İslam ahlâk felsefesinde nefsin kuvvelerini izah etmek için Antik Yunan felsefesinden gelen nefis anlayışından oldukça istifade edilmiştir. Bu noktada Platon, Galen ve Aristoteles'in büyük etkileri vardır. Platon nefsi düşünme, öfke ve şehvet kuvveleri olarak üç ayrı kuvveye ayırmıştır. Aristoteles insânî nefste bitkisel ve hayvânî özelliklerin de bulunması sebebiyle, nefsi bitkisel, hayvanî ve insanî şeklinde bir tasnife tabi tutmuştur.¹⁴⁴ İnsan nefsi varlık olarak sonda olması sebebiyle diğer iki nefsi yani nebatî ve hayvanî nefsleri de dolayısıyla içermektedir.¹⁴⁵ Hem Platon'un üçlü nefis anlayışının hem de Aristoteles'in nefis anlayışının İslam ahlâk felsefesinde nefsin kuvvelerini açıklamak hususunda büyük tesiri olmuştur. Bu tesirin belki de en önemli sebebi İbn Sînâ'dır. Nitekim İbn Sînâ nefis teorisinde bu iki nefis anlayışını birleştirmiş, kendisi de özgün katkılarda bulunmuştur. İbn Sînâ'nın nefis teorisindeki nefis anlayışı insanın fiillerinin asıl sebeplerini ve bilgiyi edinme sürecini detaylı bir şekilde açıklamakta olup İslam ahlâk literatüründe de nefsin açıklanmasında en büyük kaynak olmuştur.

Platon'un nefis teorisinde nefsin şehvî, gadabî ve natikî olmak üzere üç ayrı kuvvesi vardır.¹⁴⁶ Nefs bu kuvveleri kullanarak fiillerinde tasarrufta bulunur. İbn Sînâ'nın nefis

¹⁴³ Asiye Aykıt, Münecimbaşı'nın kuvve kelimesine yüklediği anlamları ayrıntılı şekilde izah etmiştir. Eserinde şöyle geçmektedir. "Bu tanımlardan birinde "kuvve kelimesinin; "ister etkilenenin kendisinde ister başkasında olsun, ister şuurlu ister şuursuz olsun mutlak mânada etkinin kaynağı" mânasını ele alır". Burada etkilenenle nefis, tabiat ve buna benzer anlamlar kastedilmiştir. Kuvve kelimesini müellif canlılık ve hareketin, eylemin ilkesi mânasında en genel anlamda ele almaktadır. İkinci olarak da kuvve kelimesinin "kudret" mânasında kullanıldığını ifade eder. Burada, canlılığın bir şeyi yapmasını ya da yapmamasını sağlayan güç anlamında sıfat mânası kastedilmiştir. Üçüncü olarak, "kuvvet ve za'f anlamında keyfiyet" mânası ifade ettiğini belirtir. Buna istidâdî keyfiyetler adı verilir. Burada ise özellikle insan için güç mânasında sıfat anlamında kullanılmıştır. Dördüncüsü ise, "bir şeyin meydana gelmesinin imkânı" anlamındadır. Beşincisi, "fiilin failden meydana gelmesi esnasında kullanılan alet" mânasındadır. Nefsin kuvvelerinin her biri bir sonrakine hizmet edecek şekilde hiyerarşik ve iç içedir. (Asiye Aykıt, *a.g.e.* s. 37,38)

¹⁴⁴ İlhan Kutluer, *a.g.e.* s. 175.

¹⁴⁵ Anar Gafarov, *Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 104.

¹⁴⁶ Üç ayrı nefis mi olduğu yoksa nefsin üç ayrı kuvvesi mi olduğu meselesi İbn Miskeveyh tarafından tartışılmıştır. İbn Miskeveyh bu noktada Platon'dan ziyade Aristoteles ile hemfikiridir. Aristoteles'e göre, ister duyularla kavranır ister akılla kavranır olsun nefis bunların hepsini tek bir kuvve ile icra eder. Aksi taktirde aklın duyu yanılgılarını düzeltmesi imkansız olurdu. Platon'a göre ise nefis duyulur ve akledilir nesneleri ayrı ayrı güçlerle kavramaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asgar*, s.37 ve İlhan Kutluer, *a.g.e.* s. 271. *Adüdiyye* şârihlerinden Münecimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî de bu konuya değinmiştir. Onlara göre ihtiyarî bir fiilin mukaddimelerinin tasavvur, irade ve kudret olmak üzere üç tane olması sebebiyle nefsin güçleri ve onun aletleri de üç tane olmuştur. İstanbulî meşhur olan görüşe göre nefsin (ruhların) tabîi ruh, hayvanî ruh ve nefsanî ruh olmak üzere üç tane olduğunu fakat İbn Sînâ, Aristo ve takipçilerine göre nefsin (ruhun) tek olduğunu ifade eder. Onların da Aristo ve İbn Sînâ ile benzer görüşü savunduğunu görmekteyiz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* isimli eserinde Kınalızâde'nin de nefsin güçlerinin ihtiyar, irade, fikir ve düşünce ile meydana geldiğini ifade ettiğini belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, 2015, s. 162-166. Esasında Kınalızâde sonrasında yazılmış olan *Adüdiyye* şerhlerinde nefsin ihtiyar ve irade sahibi olduğuna ve bu ihtiyar ve iradesinin kişinin hürriyeti açısından ayrı bir önemi olmasına ayrıca vurgu

teorisinde Aristoteles'te gördüğümüz üzere nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî kuvveleri vardır. İlhan Kutluer, Platon'un üçlü nefis anlayışında bulunan şehvî ve gadabî kuvvelerin İbn Sînâ'nın nefis anlayışında daha çok hayvanî ruhun hareket ettirici gücünün basit motivasyon mekanizmasını oluşturan eğilimlerden ibaret olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁷ Yani İbn Sînâ için hazza yönelme ve elemenden kaçınma hayvanî nefsin basit eğilimlerindendir. Platon'un nefis anlayışında ise nefsin büyük oranda fiilleri üzerinde etkisi olan kuvveleridir.

Adûdiyye literatüründeki nefis anlayışı üzerinde etkisi olan diğer bir kaynak ise İbn Miskeveyh'in Platoncu nefis anlayışdır. İcî, muhtasar eserinde Platoncu üçlü nefis taksimini yapmaktadır. Şerhlerde de izahlar temelde üçlü nefis anlayışı üzerinden yapılmaktadır. Ebherî ve Kirmânî üç kuvveyi kısaca izah etmişlerdir. Onlara göre müdrike kuvvesi idrakin ilkesidir, öfke kuvvesi bir zararın defedilmesinin ilkesi iken, şehvet kuvvesi bir menfaatin elde edilmesinin ilkesidir. Müdrike kuvvesi insana özgüdür, diğer ikisi ise, hayvanî nefse tabi olup insanlar ve diğer canlılarda ortaklırlar.¹⁴⁸

Müellifi meçhûl şerhte nefsin müdrike kuvvesi "melekî nefis", gadabî kuvvesi "yırtıcı nefis" (nefsü's-seb'iyye) ve şehvî kuvvesi "hayvanî nefis" (nefsü'l-behîmiyye) şeklinde tanımlanmıştır. Bunlardan melekî nefis düşünme, akletme, temyiz ve eşyanın hakikati üzerinde akletme isteğinin ilkesidir. Hayvânî nefis, beslenme isteği, yeme, içme gibi lezzetleri sevmenin ilkesidir. Yırtıcı nefis ise öfke, şecaat, korkulan şeylerin üzerine yürüme, hâkimiyet ve yükselme isteği ile mal ve makamı artırmanın ilkesidir.¹⁴⁹ Bu şekildeki tanımlamalar Tûsî'nin ve İbn Miskeveyh'in eserlerinde de görülmektedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla şârihin İcî'nin *Adûdiyye* eserinin şerhini yaparken Tusî ve İbn Miskeveyh'in eserlerinden de istifade etmiş olması muhtemeldir. Mehmed Emîn İstanbulî müellifi meçhûl şerhtekine benzer bir üslup ve anlatım kullanmıştır. Konuyu kısaca izah etmiştir. Nefsi Platoncu anlayışla üçe ayıran şârih nefislerin yerlerini ve melekî, sebûî ve behîmî olarak da zikredildiğini belirtmiştir.¹⁵¹

Taşköprîzade diğer şerhlere nazaran -Müneccimbaşı haricinde- bu kuvveleri daha ayrıntılı aktarmıştır. Ebherî, Kirmânî ve müellifi meçhûl şerhde gördüğümüz Meşşâî felsefe

yapılmaktadır. Benzer açıklamaları Osmanlı dönemi şârihleri olan Taşköprîzâde ve Münecimbaşı'nın şerhlerinde de görmek mümkündür. Bu hususların Osmanlı ahlâk düşüncesinde de etkili olduğunu görmekteyiz.

¹⁴⁷ İlhan Kutluer, *a.g.e.* s. 236.

¹⁴⁸ Kirmânî, *Şerh*, s. 32. Ebherî, *Şerh*, s. 18.

¹⁴⁹ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 42.

¹⁵⁰ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 77,96,108; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s.56, 62-64. Anar Gafarov, *a.g.e.* s.105.

¹⁵¹ Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 30-31.

çizgisinde olan ve muhtasar olan açıklamaları daha ayrıntılı olarak izah etmiştir. Onlara ek olarak her bir kuvvenin bedendeki konumunu da tarif etmiştir. Ona göre idrakin doğrudan ilkesi olan müdrike kuvvesinin (düşünme gücü) ki buna "melekî nefis" de denilir yeri beyindir. Bir zararı önlemenin ilkesi olan gadabî kuvvenin (öfke gücü) ki buna "yırtıcı nefis" de denilir yeri kalptir. Bir faydayı temin etmenin ilkesi şehviyye kuvvesidir (arzu gücü) ki buna hayvanî nefis de denilir yeri karaciğerdir. Müdrike kuvvesi sadece insan nefesine aittir, diğer iki kuvve insanlar ile diğer hayvanlar arasında ortaktır. Taşköprüzade temelde İbn Sînâ ve Tûsî'ye çok yakın olarak yaptığı izahında onlardan farklı olarak dinî unsurları da ekler. Bu kuvvelerin ayrıntılı izahını yaparken Hz. Ali'den, Kur'an'daki ayetlerden ve hadislerden de örnekler getirir. Onda felsefî meseleleri dinî unsurlara dayandırma çabası olduğu görülmektedir. Bu bize Gazzalî'nin izah üslubunu çağrıştırmaktadır. Taşköprüzade'nin Gazzalî'den istifade etmiş olduğunu tahmin etmekteyiz.¹⁵²

Müneccimbaşı şerhler arasında nefsin kuvveleri meselesini en ayrıntılı şekilde izah etmiştir. İzahları Tûsî'nin ve özellikle İbn Sînâ'nın açıklamalarıyla büyük benzerlik arz etmektedir. Diğer *Adûdiyye* şârihlerine nazaran Münecimbaşı hem Tûsî hem de İbn Sînâ'dan direk olarak ve daha çok istifade etmiştir. Öte yandan o, ileride göreceğimiz üzere kuvvelere tasavvufî unsurlar da eklemiştir. Ayrıca kuvvelerin oluşumunda bedendeki sıvıların nasıl ve ne şekilde etkili olduğunu da açıklamıştır.¹⁵³ Diğer şerhlerde bu mevzuda böyle bir açıklama ve bedenin kuvveler üzerindeki etkisine aynı derece yoğun bir vurguya rastlamadık.¹⁵⁴ Şârih öncelikli olarak nefsin ihtiyarî fiillerde bulunurken kendisinden yardım aldığı üç sıfatı zikreder. Bunlar tasavvur, irade ve kudrettir. Nefsin kuvveleri bu üç sıfat üzerine bina edilmiştir. Nefsin kuvvelerinden müdrike ile nefis tasavvur eder. Bâise kuvvesiyle hangi fiili önceleyeceği hususunda tercihte bulunur. Faile kuvvesi ile de uzuvlarını kullanarak harekete geçer. Bu izahın ardından nefsi¹⁵⁵ nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere Aristoteles ve İbn Sînâ ile aynı şekilde üçe ayırır. Nebatî nefsin yeri karaciğerdir. Fonksiyonları beslenme, büyüme ve üremedir. Onun bu fonksiyonlarını icra etmesi için câzibe (çekme), masike

¹⁵² Nefsin kuvvelerinin izahında diğer şerhlerde de ayet ve hadislerden iktibaslar mevcuttur. Ebherî, Kirmânî, Kâzerûnî, müellifi meçhûl şerh ve İsmail Müfid İstanbulî'de çok yoğun olarak yer almamaktadır. Taşköprüzade, Mehmed Emin İstanbulî'de çok daha fazla mevcuttur. Az veya çok *Adûdiyye* şerhlerinin hepsinde fazilet ve reziletleri açıklama hususunda dinî muhtevadan destek alındığını görmekteyiz.

¹⁵³ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Münecimbaşı, *Şerh*, s. 266,267.

¹⁵⁴ İsmail Müfid İstanbulî bu tespitten hariç tutulmalıdır. Nitekim o da benzer açıklamaları yapmıştır. İstanbulî'nin nefsin kuvveleri hakkındaki görüşlerinden bahsederken bu konuya daha ayrıntılı değineceğiz.

¹⁵⁵ Müellif burada "ruh" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.

(tutma), hâdime (hazmetme) ve dafia (gönderme) kuvveleri hizmet eder. Hayvanî nefsin yeri kalptir. Özelliği bedeni ve onun uzuvlarını hayatı yani duyumsama ve hareketi kabule hazır hale getirmektir. Duyumsamaktan kastı duyularla elde edilen cüz'î idrak ve hareket ise arzu edilen şeye doğru veya kaçınılması gereken şeyden uzaklaşmak suretiyle bedenin hareketinin sağlanmasıdır. Kuvveleri ise "müdrîke" ve "muharrike" kuvveleridir.¹⁵⁶ Müdrîke kuvvesinde nefsin kendisiyle duyumsadığı beş dâhilî ve beş haricî kuvvesi vardır. Haricî kuvveleri: görme (bâsıra) kuvvesi, duyma (sâmia) kuvvesi, koklama (şâmme) kuvvesi, tad alma (zâika) kuvvesi, dokunma (lâmise) kuvvesidir. Dâhilî kuvveleri: Hiss-i müşterek, hayal, mütehayyile, vehim ve hafızadır.¹⁵⁷ Muharrike kuvvesi ise nefsin hareket ettirici gücüdür. Bu da kendi içinde "bâise" ve "fâile" kuvvesi şeklinde ikiye ayrılır. Bâise kuvvesi de, "şeheviyye" ve "gadabiyye" şeklinde ikiye ayrılır. Şeheviyye kuvvesinin mahalli karaciğer, gadabiyye kuvvesinin mahalli ise kalptir. Fâilenin mahalli ise, uzuvlardaki kaslardır.¹⁵⁸ Müneccimbaşı Platon'da gördüğümüz şehvet ve gadap duygularını İbn Sînâ ile benzer şekilde hayvânî nefsin fonksiyonları içerisinde dâhil etmiştir. Müneccimbaşı nefsanî ve hayvanî nefsleri açıkladıktan sonra nâtık nefsi izah eder. Nâtık nefis, insanlara has olup diğer iki nefsi de içerisinde barındırır.¹⁵⁹ Müellifin "nefsânî ruh" şeklinde tesmiye ettiği insanî nefsin yeri ise akıldır. Nâtık nefis mertebesinde nefis cüz'î bilgilerden küllî bilgileri idrak edebilir hale gelir. Ve eylemlerinin ilkesini ahlâkî olmak ya da olmamak şeklinde oluşturup bunları idrak edebilir. Nâtık nefis sahibi olan insan düşünceye dayalı iradeyle hareket eder. Nâtık nefsin fiilleri ise bedene ve uzuvlara hareket ve his vermektir. Bu mertebede nefis metafizik âlemlerle de bağlantı kurabilir. Müellif nâtık nefis hakkında daha fazla ayrıntıya girmemiştir. Yalnız burada şu hususa değinmek faydalı olacaktır. İbn Sînâ nefis teorisinde nâtık nefste amelî ve nazarî olmak üzere iki kuvvenin bulunduğu bahseder. Nazarî kuvve ile nefis tasavvur ve tasdikleri elde eder. Ahlâkî eylemlerinin ilkesini oluşturur. Amelî kuvve ile de gündelik hayatta bu eylemlerle tasarrufta bulunur. *Adûdiyye* şerhlerinin hiçbirinde nâtık nefis konusu açıklanırken bu hususa değinilmemiştir. Bunun belki bir sebebi şârihler şerhlerinin başında ilimleri nazarî ve amelî olarak ayırdıkları zaman bu hususa bir parça değinmiş olmaları olabilir.

¹⁵⁶ Müneccimbaşı'nın kullandığı müdrîke ve muharrike kavramlarını İbn Sînâ nefis teorisinde de kullanmaktadır. Tûsî "müdrîke" yerine "idrâk-i âli", "muharrike" yerine "tahrîk-i iradî" kelimelerini kullanmıştır. Müneccimbaşı nefis hakkındaki açıklamalarında Tûsî'den ziyade İbn Sînâ'nın terminolojisini kullanmıştır. Bknz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ* [et-Tabiiyyat, en-Nefs], s. 33, Anar Gafarov, a.g.e. s. 103.

¹⁵⁷ Kuvveler hakkında ayrıntılı bilgi için bknz. İbn Sînâ, Şifâ, en-Nefs. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.264-266.

¹⁵⁸ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 264-268.

¹⁵⁹ Bu görüş de temelde Aristo'ya aittir. Ontolojik olarak, sonra gelen nefis, kendinden önceki nefsi içerisinde barındırır.

Müneccimbaşı burada nefsin tekâmülü süreci açısından İshrâkîler ve Meşşâîler arasında bir karşılaştırmada bulunur. Meşşâîlerden farklı olarak İshrâkîlerin düşüncesine göre nefsin tekâmül sürecinde üç mertebeden de (nebatî, hayvanî, insanî) geçtiğini ifade eder.¹⁶⁰ Ayrıca açıklamasında Şeyh diye ifade ettiği İbn Sînâ'nın *İşârât* isimli eserinden de alıntı yapar.¹⁶¹ İshrâkî düşüncesinde de Sühreverdî ve Devvânî'nin eserlerinden de istifade etmiştir.

Müneccimbaşı insanî nefsin özelliklerini anlatırken tasavvufî terminolojiyi kullanır. Eğer nefs-i natıkada hikmet fazîleti bulunursa o zaman nefs "nefs-i mutmainne" olur. Şehaviyye kuvvesi¹⁶² nebatî özellikleri barındırmakla cismaniyetle kayıtlıdır ve ona "nefs-i emmare" denilir. Gadabiyye kuvvesi¹⁶³ hayvânî kuvvedir ve o da şehaviyye kuvvesi gibi cismaniyetle kayıtlıdır. Buna da "nefs-i levvame" denilir.¹⁶⁴

Müneccimbaşı avamın çoğunluğunda şehaviyye kuvvesinin galebe çaldığını belirtir. Şayet kişide hayvanî nefis baskın olursa galebe çalma ve intikam duyguları o kişide hâkim olur. Natık nefis kendisinde galebe çalan kişi ise hakiki kâmil insan olup ruhanî lezzetleri almada, hayır ve ibadet türlerinde meleklerle ortakır.

Müneccimbaşı eserinde hem Aristotelyen hem de Platoncu unsurları mezc etmiştir. Ayrıntılı izahları İbn Sînâ'nın nefis teorisine çok yakındır. Ve nefsin kuvvelerini izah ederken ayrıca tasavvuf terminolojisindeki nefis türleri ile de irtibatlandırmıştır. Bu noktalardan diğer şerhler arasında temayüz etmektedir.

İsmail Müfid İstanbulî'nin nefsin kuvveleri hakkındaki görüşleri Münecimbaşı'nın görüşlerine birebir benzemekle beraber anlatım ve üslup Münecimbaşı'ya göre daha kısadır. Münecimbaşı tasavvufî unsurları ekleyip İshrâkî ve Meşşâî kıyası yapmıştır. İstanbulî'de böyle bir yaklaşım görmemekteyiz. İstanbulî nefsin kuvvelerini Meşşâî ekolde kısaca özetlemiştir. Diğer şârihlerden¹⁶⁵ farklı olarak bedendeki sıvıların mizaç ve kuvveler üzerindeki etkisini daha tafsilatlı anlatmıştır bu bölümde. O, latif dört sıvının kalp, beyin ve

¹⁶⁰ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 268, Asiye Aykıt, a.g.e. s. 51.

¹⁶¹ Alıntı şöyledir: "İnsan nefsi yanmaya müsait bir odun gibidir. Ateşe yaklaştırıldığında onda ateşin bazı izleri görülmeye başlar, bu nebatî nefis mertebesidir. Bir süre sonra henüz tutuşmaya da ateşin yanıcı özelliği onda iyice belirmeye başlar, bu da hayvanî nefis aşamasıdır. Ardından ateşin yanma etkisi tamamen belirince onda tutuşma ve bununla birlikte aydınlanma ortaya çıkar ki bu da nefis-i natıkadır." Ayrıntılı bilgi için bkz. Münecimbaşı, *Şerh*, s. 268, Asiye Aykıt, a.g.e. s. 51.

¹⁶² Müellif "behîmiyye" olarak da ifade eder.

¹⁶³ Müellif "sebûî" olarak da ifade eder.

¹⁶⁴ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 267.

¹⁶⁵ Münecimbaşı hariçtir. Nitekim Münecimbaşı'da da çok benzer bir anlatım ve açıklama görmekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Münecimbaşı, *Şerh*, s. 266,267.

karaciğere nasıl yayılarak iç ve dış duyuları oluşturduğunu, şahsın mizacını ve kuvvelerini nasıl etkilediğini uzun bir şekilde açıklamıştır.¹⁶⁶

Mehmed Emin İstanbulî nefsin kuvvelerini, isimlerini ve kısa açıklamalarını vermek suretiyle izah etmiştir. Nazariyye kuvve idrakin ilkesidir. Müdrike ve melekî nefs şeklinde tesmiye edilir. Mahalli akıldır. Gadabî kuvve zarardan uzaklaşmanın ilkesi olup sebuî nefis şeklinde de tesmiye edilmiştir ve mahalli kalptir. Şehvî kuvve fayda temin etmenin ilkesi olup behimî nefis şeklinde de tesmiye edilir, mahalli karaciğerdir. Müdrike kuvvesi sadece insana has olup, diğer iki kuvve insanlar ve diğer canlılar arasında ortaktır. O ayrıca bu kuvvelerin en fazîletli hallerinin itidal (vasat, orta) olduğunu belirterek bunu Kur'an'dan bir ayetle açıklamıştır. Burada onun dinî muhtevadan da istifade ettiğini görmekteyiz.¹⁶⁷

3. Fazîletler

3.1.Fazîletler ve özellikleri

Fazîletlerin ne olduğu ve birşey ne olursa fazîlet olur meselesi bilinmeden neden bazı şeylere fazîlet bazılarına da rezîlet denildiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Bizim çalışma sahamız *Adûdiyye* şerhleri olduğu için meseleyi onların incelemeleri üzerinden ele alacağız. Konuya temel teşkil etmesi bakımından Aristoteles'in *Nikhomakos'a Etik* eserinden istifade edeceğiz.

Fazîletlerin tanımı ve özellikleri şârihler arasında farklılık göstermemektedir. Fazîletlerin ne olduğu ve fazîletlerin özellikleri konusunda şârihler geleneği devam ettirmişlerdir.

İtidal

Fazîlet orta olmaktır ve orta olmayı amaçlamaktadır.¹⁶⁸ Rezîlet düşünce ve fiillerde fazlalık veya eksiklik olmasıdır. *Adûdiyye* şerhlerinde ve Meşşâî gelenekte orta olmak "itidal" kelimesiyle karşılık bulmuştur. Şârih Kirmânî'nin de ifade ettiği üzere "Bir şeyin itidal halinde

¹⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 43, 44.

¹⁶⁷ Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 30,31.

¹⁶⁸ Bu tanım *Nikhomakos'a Etik* isimli eserde karşımıza çıktığı gibi İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'inde de bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 34.

olanı, iki uç arasında ortada bulunanıdır."¹⁶⁹ Şârihlerin hepsi Meşşâî gelenekten gelmiyor olsalar da fazîletler konusunda felâsife düşüncesini devam ettirmişlerdir. Şârihler arasında Münecimbaşı, İsmail Müfid İstanbulî gibi güçlü tasavvufi/İşrâkî ekole yönelimi olan şârihler olduğu gibi Taşköprîzade gibi kelâm ve fıkıh temâyülü olan âlimler de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu şârihleri ahlâk konusunda aynı şekilde düşünmeye iten bir başka unsur daha vardır ki o da dinin bu konu hakkındaki sözleridir. Şerhlerde Kur'an ve hadislerde orta/vasat/itidal üzere olmanın emredildiği açıklanmıştır. Örneğin, şârih Kirmânî'nin şerhinde orta noktaların fazîlet olduğuna dair Kur'an'dan "Sizin ölçülü/dengeli (vasat) bir topluluk olmanızı sağladık" [Bakara 143] ayeti ve Hz. Peygamber'in (asm) "İşlerin en hayırlısı orta olanıdır"¹⁷⁰ sözü delil olarak getirilmiştir¹⁷¹, İsmail Müfid İstanbulî Hz. Muhammed'in (asm) insanlar arasında huyu en itidal halde olan kimse olduğunu belirtmektedir.¹⁷² Şârih müellifi meçhûl, şerhinde Hz. Peygamber'in (asm) ahlâkının en yüce ahlâk olduğu ayetlerden iktibaslarla belirtmektedir.¹⁷³ Hikmet, iffet ve şecaat erdemlerini açıklarken Taşköprîzâde pek çok Kur'an ayetinden, hadislerden ve Hz. Ali'nin sözlerinden alıntı yapmıştır.¹⁷⁴ Kâzerûnî de Taşköprîzade kadar yoğun olmasa da fazîletler hakkındaki açıklamalarında ayetlerden alıntılar yaparak mevzuyu açıklamıştır.

Fazîletler konusunda diğer bir önemli nokta da hakiki ortanın (itidal) ne olduğunu idrak eden ve kuvveleri orta olma durumuna sevk eden akıl kuvvesidir. Şârihlere göre fazîletler ancak kuvvelerin "akla tabi olması" ile gerçekleşir. Adalet fazîletinin meydana gelmesi nefsin ameli akla tabi olması ile ilgilidir.¹⁷⁵ Dolayısıyla düşünme, nazar ve kuvvelerin akla tabi olması şerhlerde fazîletin temel ölçülerinden biridir.

Şerhlerde fazîletlerin, iki uç/aşırılık olan rezîletlerin (ifrat ve tefrit) arasında bulunan itidal olduğu belirtilmişti fakat şârih Münecimbaşı için orta olan sadece itidal kelimesiyle değil aynı zamanda "adalet" kelimesiyle de ifade edilmektedir. O, eserinde yer yer "itidal" ve "adalet" kelimelerini birbirinin yerine kullanmaktadır.¹⁷⁶ Münecimbaşı adaletin iki anlamı

¹⁶⁹ Kirmânî, *Şerh*, s. 34.

¹⁷⁰ Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut: Daru'l Kütübî'l-ilmiyye, 2004, s.102.

¹⁷¹ Kirmânî, *Şerh*, s. 38.

¹⁷² İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 42.

¹⁷³ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 42.

¹⁷⁴ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 42-49.

¹⁷⁵ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 50.

¹⁷⁶ Asiye Aykıt, *a.g.e.* s. 55.

olduğunu söyler; ilk anlamı, "ifrat ve tefrit taraflarından orta olanını" ifade eder.¹⁷⁷ Bu tanım Aristoteles'te ve diğer şârihlerde gördüğümüz itidal/vasat tanımının karşılığıdır. O, bu tanıma "adalet" yerine de kullanmaktadır. Onun için "adalet" erdemlerde temel ölçüdür. İkinci anlamı ise diğer şerhlerde görmüş olduğumuz gibi adaletin üç fazîletin birleşiminden oluşan dördüncü ve ayrı bir fazîlettir. Diğer fazîletler gibi adaletin de şubeleri vardır. Öte yandan Müneccimbaşı adalet kelimesine yüklediği birinci anlam ile yani adaleti itidal yerine kullanması ile diğer şârihlerden ayrılmaktadır. Bu hususta Tûsî'yi takip etmektedir. Diğer şârihlere göre "adalet" bütün fazîletlerin birleşiminden ortaya çıkan bir sonuçtur. Müneccimbaşı için ise "adalet" erdemlerin oluşmasını sağlayan bir sebeptir.

Müneccimbaşı adaleti aslında sadece itidal kelimesi ile bir tutarak aynı anlam yüklemesini vermemiştir. Müellife göre adalet itidalden de fazlasıdır. Adalet, aynı zamanda "vahdeti" (birlik) temsil etmektedir. Ona göre fazîlet ancak vahdet zemininde oluşabilir.¹⁷⁸ Şârih bu konuda da diğer şârihler arasında temayüz etmektedir. Diğer *Adûdiyye* şârihlerinde erdemlerin özellikleri benzer şekilde anlatılırken Müneccimbaşı vahdeti erdem olmazsa olmazı haline getirmiştir. Şârihe göre vahdetin fazîlet ve dolayısıyla adalet için bu kadar önemli olmasının sebebi rezîletlerde kesretin (çokluk) bulunmasıdır. Çokluk ise düzensizlik ve kargaşadır. Adalet eşitliği temsil etmektedir. Eşitlik vahdettir yani düzendir. Eşitlik vahdetin vekilidir. Vahdet en yüce mertebedir. Vahdet mertebesinde çokluğun rezîletleri yok olur.¹⁷⁹ Vahdet-adalet ilişkisini Tûsî'de de görmekteyiz.

Hayr ve Kemal (İyilik ve Yetkinlik)

Fazîletlerin bir diğer özelliği de salt iyilik (hayr) ve yetkinlik (kemal) olmalarıdır. İcî eserinde fazîletlerin iyilik ve kemal olduğunu belirtmiş ayrıca açıklamada bulunmamıştır. *Adûdiyye* şerhlerinde bu konu bazılarında kısaca bazılarında ise daha uzunca tartışılmıştır. Fakat hemen hemen hepsi benzer izahatta bulunmuşlardır. Şârihlere göre iyilik ve yetkinlikler kendilerinden dolayı istenirler.¹⁸⁰ İyilik ve yetkinlikleri talep etmede başka bir amaç (garaz) karışmamalıdır. İyilik ve yetkinlikler fazîletlerdir.¹⁸¹

¹⁷⁷ Asiye Aykıt, *a.g.e.* s. 54. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 318.

¹⁷⁸ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 318.

¹⁷⁹ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 318.

¹⁸⁰ Kirmânî, *Şerh*, s. 40. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 52. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 60.

¹⁸¹ Aristoteles'te de aynı görüşe rastlamaktayız.

Şerhlerde iyilik ve yetkinlik arasındaki farklılıklara da değinilmiştir. Ebherî'ye göre yetkinlik kuvvenin (gücün) herhangi bir şeye tesir etmesi iken iyilik tesirin meydana geldiği eserdir. Yani iyilik kendisine tesir edilen bir mahaldir ve iyilik tercih edilerek yapılmaktadır.¹⁸² Yetkinlik ise mahale gerek olmaksızın tesir etme durumudur. Kuvve halinden başlaması bakımından o şey yetkinliktir.¹⁸³ Yetkinlikte kuvve bir başkasına sirayet etmektedir.¹⁸⁴ Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi iyilik ve yetkinlik konusunu umumîlik ve mutlak hususîlik ilişkisi üzerinden tahlil ederek iynin en özel ve hususî bir fazîlet olduğunu yetkinliğin ise en genel ve umumî bir erdem olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁵ Taşköprîzâde de benzer bir açıklamada bulunmuştur. Ona göre iyilikte mahal olmanın tesiri ve kaydı vardır fakat yetkinlik mahallin tesiri olmaksızın meydana gelir. Bu yüzden iyilik daha özeldir çünkü o tesiri de içeren bir yetkinliktir.¹⁸⁶

Taşköprîzade iyilik ve yetkinlik konusunda diğer şârihlerle ortak görüştedir. Fakat onlara nazaran bu konuyu biraz daha açarak anlatmış ayrıca iyilik ve yetkinliği mutluluk ile ilişkilendirerek izah etmiştir. Ona göre iyilik ve yetkinliğe fasid (kötü) bir amaç karışmamalıdır ve düşünmeden meydana gelmelidir.¹⁸⁷ İyilik ve yetkinlik ayrıca varlığa gelme ile ilgilidir.¹⁸⁸ Yani varlıkta (vücûd) iyilik ve yetkinlik bizatihî vardır, vücûda gelmeleri için herhangi bir sebebe ihtiyacı yoktur. Ademî olanda (yokluk) ise o zaman rezîletler vardır ve rezîletler de yoklukla ilgilidir. Ona göre iyilik bir başkasına sirayet etmek durumundadır. İyiliğin iyilik olması için bir şeyin başka bir şeyde tesir oluşturması gerekmektedir. Yetkinlikte başka bir şeye tesir etme durumu yoktur, o şeyin kendi bünyesinde oluşmaktadır. Yetkinlik, kuvvenin kendi istidadı nispetinde büyümesidir. Şârihe göre ayrıca yetkinlik ve mutluluğun kendisinde de bizatihî haz/lezzet vardır. Her yetkinlik ve iyilik elde eden kişi bununla ve bundan dolayı bir lezzet alır ve bu kendine yeter bir lezzettir.¹⁸⁹ Dolayısıyla iyilik kendisi için tercih edilir ve istenilir. İyiliğe kendisi dışında başka bir amaç/garaz karışmaz. Taşköprîzâde iyiliği mutlak iyilik ve göreceli iyilik olarak ikiye ayırmıştır. Mutlak iyilik onun

¹⁸² Ebherî, *Şerh*, s. 20.

¹⁸³ Kirmânî, *Şerh*, s. 40.

¹⁸⁴ Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 63,64.

¹⁸⁵ Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 64.

¹⁸⁶ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 60.

¹⁸⁷ Bu düşünce diğer şârihlerde de mevcuttur.

¹⁸⁸ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 60.

¹⁸⁹ Aristoteles'e göre bütün eylemlerimizin amacı mutlu olmaktır. Mutluluk kendine yeter bir şeydir ve aynı zamanda bir amaçtır. İyilik ise mutluluğa götürdüğü için bir amaç olmaktadır. İyilik de yine kendisinden dolayı istenmektedir. Her bilgi ve tercih iyiyi hedeflemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Nikomakhos'a Etik*, s. 21-40.

tabiriyle "gayelerin gayesidir".¹⁹⁰ Yani bütün varlıkların vücuda gelme sebebidir. Göreceli iyilik de belirli bir amaç için gaye edilen sebeptir. Şârihin ifadesiyle "kendisiyle amaca gidilen şeydir."¹⁹¹ Taşköprîzade'nin iyilik, yetkinlik ve mutluluk hakkındaki görüşleri felsefe çizgisindedir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinde benzer düşünceleri savunmaktadır.¹⁹² İbn Miskeveyh de yakın açıklamalarda bulunmuştur.¹⁹³ Taşköprîzade gerek bu konudaki görüşlerinde gerekse diğer ahlâk konularında meseleleri felsefî ve dinî bağlamı ile beraber izah etmektedir. Bir yandan konuyu felsefî bağlamında tartışırken diğer yandan konuyu ayet veya hadislerle destekliyor veyahut da "ilâhî nurlarla aydınlanma derecesine ulaşma" gibi ifadelerle tasavvufî bir anlatımla meseleyi zenginleştiriyor. Şârihin bu kendine has üslubu kendisini diğer şârihlerden ayrı bir yere koymaktadır. Diğer şerhlerde de felsefî ve dinî açıklamalar bulunmakla beraber Taşköprîzade kadar ayrıntıya girmemişlerdir.¹⁹⁴

Taşköprîzade'ye göre mutluluk "iyiliktir". Aynı zamanda "mutluluk, ferдин irâdî hareketle kendisi için mümkün olan ve ilk istidadına uygun olan yetkinliğine ulaşmasıdır."¹⁹⁵ Mutluluk kişinin istidadî ve iradî hareketine göre herkeste farklı farklıdır. Bütün fertlerde ortak değildir. İyilik ise herkes için ortaktır ve değişmez.¹⁹⁶ Taşköprîzade eserine bu noktada insanın sadece nefsten ibaret bir varlık mı olduğu yoksa hem nefs hem de beden sahibi bir varlık mı olduğu konusunda tartışmaya girer. Bu konudaki iki görüşü de aktaran şârihe göre insan nefs ve bedenden mürekkep bir varlıktır. Dolayısıyla bu ikisinin yetkinliği ile insan mutluluğu elde edebilir. İnsanın hakikatının sadece nefs olup bedenın alet konumunda olduğunu düşünen gruba göre insan dört temel erdemi (hikmet, iffet, şecaat, adalet) kazanarak ve maddî ve dünyevî kirlilerden nefsinı arındırarak mutluluğa erebilir. İkinci gruba göre yani insanın hakikatının nefs ve beden olduğunu düşünen gruba göre ise (kendisi de bu şekilde düşünmektedir) bedenın nebevî ilkelerle yaşama mertebesine sahip olması, nefsin ise ilâhî nurlarla aydınlanarak yetkinleşmesidir. Böylelikle kişi iki dünya mutluluğunu elde edebilir.¹⁹⁷

Fazîletlerde Amaç

¹⁹⁰ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 60.

¹⁹¹ Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 60.

¹⁹² Aristoteles, *a.g.e.* s. 21-40.

¹⁹³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, Terc. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, Şubat, 2013, s. 93-113.

¹⁹⁴ Müneccimbaşı bu tespitemizden hariçtir.

¹⁹⁵ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 60.

¹⁹⁶ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 60. Elzem İçöz, *Taşköprîzade'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 37.

¹⁹⁷ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 62.

Tüm *Adûdiyye* şârihlerine göre erdemler düşünmeksizin (bilâ reviiyyetin) yapırlar. Çünkü erdemler salt iyilik ve yetkinliklerdir. İyilik ve yetkinlik kendisinden başka bir amaç gözetilmeksizin yapırlar. Kirmânî ve Taşkoprîzade erdemlerin vücudî olduğunu ve bu yüzden erdemli fiiller meydana gelirken düşünmeksizin yapılması gerektiğini belirtmektedirler. Eğer fiile fasit/kötü amaçlardan biri karışırsa bu fiil ademî olur ve fazîlet olmayıp rezîlet olur.¹⁹⁸ Dolayısıyla fazîletlere fâsit bir amaç karışmamalıdır. Yani bunlar sadece değerli melekeler olduğu için amaçlanmalıdır.

Diğer Fazîletler

Şerhlerde fazîletlerin sadece nefsanî olmadığı aynı zamanda bedenî ve haricî fazîletlerin de varlığından bahsedilmektedir. Bedenî fazîletler: sağlık, güzellik, güç ve uzun ömürdür. Haricî fazîletler: mal, mevki ve neseptir. Herşeyin bir fazîleti olduğu düşüncesi aslında Aristoteles'e dayanmaktadır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinde fazîleti mutluluk ile ilişkilendirmiştir. Herşeyin bir fazîleti olduğundan bahseden düşünür fazîletin kişiyi mutluluğa götürdüğünü uzunca izah etmektedir.¹⁹⁹ Şerhlerdeki fazîlet düşüncesi de felsefî düşünce üzerine kurulmuştur. Şârihler fazîletler konusunda Meşşâî geleneği devam ettirmişlerdir.

3.2. Düşünme Kuvvesinin Fazîletlerdeki Yeri

Bir önceki konuda insanlardaki her nefsin üç kuvvesi olduğunu incelemiştik. Bu kuvveler nicelik ve nitelik yönünden artma veya azalmaya maruz kalmaktadırlar. Akıl, öfke ve şehvet kuvvelerinin artması, azalması veya ortada kalması durumunda fazîletler ve rezîletler oluşur. Her bir kuvvenin itidal (orta/vasat) durumu bir tane iken fazlalık ve/ya eksiklik durumu birden çoktur. "İtidal" kelimesi "adl" kökünden masdardır. Adalet kelimesi ile aynı kökenden gelmektedir. İtidal sözlükte, "iki aşırı tutum ve davranış arasındaki orta hal" şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca itidâl bu genel tanım çerçevesinde "orta halde bulunma,

¹⁹⁸ Kirmânî, *Şerh*, s.38, Taşkoprîzade, *Şerh*, s. 60.

¹⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2015, s. 21-40.

ölçülü ve ılımlı olma, soğukkanlılık, denge, düzgünlük, doğruluk” şeklinde açıklanmıştır. Adâlet kelimesinin bir anlamının da “itidal ve istikamet” olduğu belirtilir.²⁰⁰

Eylemlerin fazîlet olabilmesi ve nefslerin itidale ve adalete ulaşabilmesinin ilk ve en temel şartı akıl kuvvesidir ve bu kuvvenin de itidal halde olması gerekmektedir. Akıl kuvvesinin itidal hali "hikmet" fazîleti üzere olmasıdır. Nefsin fazîletli olabilmesi için zannî bilgilerden ziyade yakînî bilgilerle hareket etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla aslında fazîletler de burhana tâbidir. Nazarî akıl, burhanî bilgilere ulaşmadan cehaletle eylemlerde bulunduğu zaman fazîletleri elde edemez. Şârihlere göre de şehvet ve gazap kuvvelerini itidale getirmede en önemli unsur akıl kuvvesidir. Arisoteles'e göre fazîletin fazîlet olduğunu belirleyen akıldır.²⁰¹

Îcî'nin *el-Ahlâku'l-'Adûdiyye* eserini yazarken kendisinden istifade ettiği Nasîruddîn et-Tûsî, akıl kuvvesini amelî ve nazarî olmak üzere iki kısma ayırmakta ve nazarî kuvvenin itidalinden hikmetin, amelî kuvvenin itidalinden ise adaletin meydana geldiğini ifade etmektedir. Öfke ve şehvet kuvvelerinin itidalde olabilmesi ise yine akıl kuvvesine bağlıdır. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz. Bir insandan fazîletli fiillerin sadır olabilmesi için eylemlerinin itidal üzere olması gerekmektedir. Eylemleri idare eden de amelî akıl kuvvesidir. Dolayısıyla şehvî, gadabî ve aklî eylemleri düzenleyen de amelî akıl kuvvesidir. Kişi eğer amelî kuvvesini eğiştirse o zaman diğer kuvvelerini de itidal üzere kontrol altına alabilmektedir ki bütün kuvvelerin itidalde olması da adalet erdemini netice vermektedir. Dolayısıyla Tûsî'nin anlatımlarından amelî ve nazarî akıl kuvvesine erdemleri elde etmede büyük önem atfettiğini görmekteyiz.

Amelî akıl kuvvesinin beslendiği kaynak nazarî akıl kuvvesidir. Nazarî akıl kuvvesi zannî bilgilerle değil yakînî (gerçek) bilgilerle donandığı zaman bu kuvveden hikmet fazîleti ortaya çıkmaktadır. Tusî'ye göre öfke kuvvesi nazarî akıl kuvvesindeki hikmet ile amel ettiği yani akleden nefse boyun eğdiği ve zamansız heyecanlanmayıp kendi halinde kalarak sınırları zorlamadığı zaman kendisinden "hilm" fazîleti sadır olur, buna bağlı olarak da "yiğitlik" fazîleti meydana gelir. Şehvet kuvvesi de yine hikmet üzere amelde bulunduğu yani akleden nefse itaat ettiği ve kendi hevasına tabi olmayarak akleden nefsin kendisine ayırdığı paya razı

²⁰⁰ Mustafa Çağrı, "İtidal", TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001/ 23. cilt, s. 456-457. Lisânü'l-'Arab, "'adl" md. ;et-Ta'rifât, "el-'adl" md. ;Tâcû'l-'arûs, "'adl" md.; Kâmus Tercümesi.

²⁰¹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2015, s. 49.

olduğu zaman bu kuvveden de iffet erdemi ortaya çıkar ve buna bağlı olarak da nefste "cömertlik" fazîleti oluşur.²⁰²

Düşünme gücünün fazîletleri elde etmede temel ve öncü olması düşüncesine bazı *Adûdiyye* şerhlerinde de rastlamaktayız. Şârih müellifi meçhûl, şerhinde öfke ve şehvet güçleri düşünme gücüne itaat ettikleri zaman itidale ulaşabileceklerini belirtmektedir. Eğer düşünme gücüne itaat etmezlerse ifrat ve tefritin sınırlarında olsalar bile erdemsizlik olurlar.²⁰³ Düşünme gücünün itidal hali hikmet olup nefsin yakînî bilgileri elde etmeye iştîyak duyması ve varlıkları nasılsalar o şekilde bilmesidir.²⁰⁴

Şârih Kâzerûnî, fazîlet ve rezîlet olan fiillerin ancak burhanın tahkiki ile bilinebileceğini belirtmiştir. Bu konuda İbn Sînâ'nın ismini de vererek ondan alıntı yapmıştır. Şârihe göre amelî aklın yetkinliği ancak burhan ile elde edilen, vakıaya mutabık öncüllere dayanarak erdemli ve erdemsiz fiiller hakkında tümel görüşlerin elde edilmesiyle mümkündür. Burhan yöntemini kullanarak öncüllerden tasdiklere varan ise nazarî akıldır. Fazîletlerin ve rezîletlerin ne olduğuna ancak burhanî bilgi ile ulaşılır. Dolayısıyla ona göre nefsin tüm kuvvelerinin yetkinliğe ulaşabilmesi için öncelikli olarak nazarî ve amelî aklın burhanın tahkiki ile fazîlet ve rezîletleri idrak etmesi gerekmektedir. Diğer iki kuvve yani şehvî ve gadabî kuvveler burhana tabi olan düşünme gücüne itaat ettikleri zaman fazîletleri elde edebilirler.²⁰⁵

Müneccimbaşı'ya göre bütün fazîletlerin başı düşünme kuvvesinin itidal hali olan "hikmet" fazîletidir ve "hikmet" ise hayrı ve batılı ayırt ederek hayra taraftar olmaktır.²⁰⁶ Şârih aklın hikmet üzere olmasının iki yolundan bahseder. Birisi Meşşâîlerin benimsediği yol olan mantık ilminin öğrenilmesidir. Nitekim mantık ilmi düşünme kuvvesini hatadan koruyacak kuralları haizdir. Diğer yol ise sûfîlerin benimsediği yoldur. Onlara göre düşünme kuvvesinin itidali nefsin kutsallaşması yani arınması, tezkiyesi ile mümkündür. Onlar hikmete ilham ile ulaşırlar. Müellif burada kendi düşüncesini açıkça belirtmemiştir. Öte yandan kendisi

²⁰² Nasîruddîn Tûsî, *a.g.e.* s. 89-92.

²⁰³ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 48.

²⁰⁴ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 44.

²⁰⁵ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 40-48.

²⁰⁶ Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 269.

Nakşibendî tarikatının halifelerinden olması hasebiyle İshrâkî düşünceye yakın olması mümkündür. İstanbulî Müneccimbaşı ile benzer düşünceleri ifade etmiştir.²⁰⁷

Taşköprüzade bu konuda Tûsî kadar ayrıntıya girmemişse de nefsin güçlerinden sadır olan eylemlerin amelî akıl gücü ile idare edildiğini belirtmiştir. Müellife göre nefs amelî akıl gücü ile beden üzerinde tasarrufta bulunur. Nefs-i natika ya da ruh denilen yüce cevher ise nefsin "nazarî akıl gücü" olmaktadır. Nefs bu kuvve ile hakikatleri idrak eder.

Adûdiyye şârihlerine göre nefs, fazîletlere öncelikli olarak akıl kuvvesinin itidal hale gelmesi ile ulaşabilir. Böylelikle akıl, fazîletler hususunda vehmî bilginin tasallutundan kurtularak hakikat bilgisine ulaşabilir. Diğer kuvveler de akla tabi olarak fazîletli fiillerde bulunabilirler. Şârihler, akıl kuvvesinin mantık ilmi ve burhanî bilgiyi elde etmekle ulaşabileceğini savunarak Meşşâî geleneği devam ettirmişlerdir. Müneccimbaşı nefsin tezkiye edilerek kötülüklerden arınması yolu ile ilhamî bilgiye ulaşabileceğini açıklayarak *Adûdiyye* şerhleri içerisinde Meşşâî çizgiye tasavvuf geleneğini de dahil etmiş olmaktadır. Ona göre nefs vehimlerden ve dünyevî alakalardan bir mürşid-i kamilin rehberliğinde arınarak hakikat bilgisine ulaşır, böylelikle fazîletli fiillerde bulunabilir. Kâzerûnî ve Taşköprüzade'de benzer düşünceyi daha muhtasar şekilde görmekteyiz.

4. Fazîletlerin Alt Dalları

Düşünme, öfke ve şehvet kuvveleri orta (itidal) durumunda oldukları zaman bu kuvvelerden fazîletler sadır olur. İfrat ve tefrit tarafına kaymaları durumunda ise rezîletler sadır olur. Adûduddîn el-Îcî fazîletler ve rezîletler konusunda kendisinden önce gelen geleneği takip etmiştir. Nitekim İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Gazzâlî başta olmak üzere pek çok İslam düşünürü benzer şekilde fazîlet ve rezîletler sınıflamasında bulunmuşlardır. Biz bu bölümde *Adûdiyye* şerhlerinde bu konunun nasıl işlendiğini inceleyeceğiz.

Îcî düşünme gücünün (kuvve-i nutkiyye) itidalini "hikmet", fazlalık yönünden sapmasını "kurnazlık", eksiklik yönünden sapmasını ise "ahmaklık" olarak ifade etmiştir. Öfke gücünün (kuvve-i gadabiyye) orta melekesi "yiğitlik", fazlalık yönünden sapması "saldırganlık", eksiklik yönünden sapması ise "korkaklıktır". Arzu gücünün (kuvve-i şehviyye) orta melekesi "iffet", fazlalık yönünden sapması "günahkârlık", eksiklik yönünden

²⁰⁷ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 46.

sapması da "şehvet azlığıdır."²⁰⁸ Tüm *Adûdiyye* şârihleri İcî'nin şerhinde geçen fazîletleri aynı şekilde eserlerine alarak açıklamalarda bulunmuşlardır. Şârihlerin birbirinin zıttı veyahut çok farklı olan açıklamaları göze çarpmamaktadır. İzah şekli, anlatım üslubu ve örneklendirme hususunda farklılaşmaktadırlar. Şimdi kısaca şârihlerin fazîletleri anlatırken nasıl bir üslup kullandıklarını karşılaştırmalı olarak ele alalım.

Ebherî İcî'de geçen fazîletleri aynı şekilde aktararak her bir fazîleti kısaca izah eder.²⁰⁹ Kirmânî de Ebherî ile benzer şekilde aynı fazîletleri aktarır fakat İcî'ye göre biraz daha çok örneklendirmelerde bulunur izah ederken. Kirmânî fazîletlerin orta, reziletlerin ise uç kısımlar olmasına hadisten ve ayetten deliller getirmektedir.

Kâzerûnî fazîletleri açıklarken güzel sözlerden ve ayetlerden iktibaslar yaparak metni zenginleştirmiştir.²¹⁰ Taşkoprîzade fazîletleri ayetlerden, Hz. Ali'den ve hadislerden alıntı yaparak açıklamıştır. Hatta her bir fazîletin açıklamasında onunla ilgili olduğunu düşündüğü bir ayeti de eklemiştir açıklamasına. Şârih, fazîletler konusundaki anlatımlarında dinî muhtevadan oldukça istifade etmiştir. Bu çabasının arkasında Meşşâî gelenekten gelen fazîletleri dinin de onayladığını ve kabul ettiğini göstermek olabilir.

Müneccimbaşı Ahmed Dede her fazîletin önce lugavî sonra da ıstılahî manasını vermiş ve ayet ve hadislerden örnekler vererek fazîletleri izah etmiştir. Müneccimbaşı diğer şârihlerin özet bir şekilde anlattığı fazîletler konusunu onlara göre daha tafsilatlı anlatmıştır. Bazı yerlerde Meşşâî görüşün yanı sıra sûfî ve İsrâkî görüşleri de aktarmıştır. Müellif kendisi de tasavvufî bir gelenekten gelmekte olup her iki görüşün düşüncelerini aktardıktan sonra onları kendi düşünce sistemi içerisinde değerlendirmek gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim kendisi her iki görüşün de düşüncelerini konu bağlamında değerlendirmektedir. Örneğin, hikmet fazîleti konusunda hikmetin Meşşâîlere göre ancak aklın mantık ilmini elde etmesiyle kazanılabileceğini, sûfilere göre ise nefsin kudsiyetiyle elde edilebileceğini belirtmektedir.²¹¹ Kendisi de tasavvufî bir gelenekten gelen şârih bu hususta sufî görüşe yakın durmakla beraber mantık ilmi öğrenmenin gerekliliğini de eserinin girişinde belirtmektedir.

²⁰⁸ Mustakim Arıcı, *Adûduddîn el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi*, s. 155.

²⁰⁹ Ebherî, *Şerh*, s. 20-30.

²¹⁰ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 40-48.

²¹¹ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 269-274. Asiye Aykıt, a.g.e. s. 60.

İsmail Müfid İstanbulî'nin açıklamaları Münecimbaşî'nin izahlarına çok yakın olmakla beraber Münecimbaşî'ye göre daha muhtasardır.

Mehmed Emîn İstanbulî fazîletleri kısaca izah etmiştir. İzahatına ayetlerden, hadislerden ve çoğunlukla da Hz. Ali'den iktibaslar yaparak açıklamalarını zenginleştirmiştir. Bu hususta Taşköprîzade'ye benzemektedir.

Yozgadî Keşfî Mustafa Efendi fazîletler konusunu ayet ve hadislerden örnekler vermeden kısaca izah etmiştir.

Şimdi şerhlerde yer alan fazîletlerin açıklamalarına bakalım.

4.1. Hikmet Fazîletinin Alt Dalları

1) Zihin açıklığı (safâ-uz'zihn): Hiçbir karışıklık olmadan zihnin öncüllerden sonuca kolaylıkla ulaşma istidadıdır.²¹² Kirmânî burada eş-Şedhîden bir örnek vererek zihin ve akıl ayrımını izah eder. Taşköprîzade ayetten iktibas yapar ve Cürçânî'ye göre akıl ve zihin ayrımından bahseder.²¹³ İsmail Müfid İstanbulî'ye²¹⁴ göre zihin açıklığı, çok yemek ve içmekle veya öfke gibi nefsin hareketiyle beyne yükselen kötü buhardan arınmış olmasıdır.²¹⁵ Münecimbaşî diğer şârihlerden farklı bir şekilde ele alır meseleyi. İbn Sîna'nın bilgi teorisinde tafsilatlı bir şekilde anlatılan aklın idrak aşamalarını açıklayarak zihin açıklığı konusunu izah eder. "Heyûlânî akıl, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl ve müstefâd akıl" şeklinde sıralanan aklın idrak aşamalarını tek tek açıklayan şârih zihin duruluğunun son ve en üst merteye olan müstefâd akıl düzeyinde elde edilebileceğini belirtir. Bu seviyede akıl öncüllerden sonuca hiçbir zorlanma olmaksızın varır ve nazariyâtı ve zarûriyâtı tam bilebilir hale gelir. Bu mertebeye zihin küllîleri tam olarak idrak edebilir.²¹⁶

2) Anlayış Düzgünlüğü (cevdetü'l-fehm): Zihnin gerektirenin (melzûm) tasavvurundan gerekenin (lâzım) tasavvuruna doğru şekilde geçmesidir.²¹⁷ Kirmânî buna örnek olarak bir şeyin yanmasından ona ateşin dokunduğu fikrine intikal etmeyi verir ve bu

²¹² Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 54.

²¹³ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 64.

²¹⁴ Müellif burada Fahreddin er-Râzî'den alıntı yaparak güç (kuvve) ve istidat ayrımı yapmaktadır. Zikredeceğimiz alt dalların hepsi ona göre birer istidattır. İstidatın güçten farkı ise, gücün iki zıttan birine nispeti eşitken istidat iki zıttan birine nispeti farklıdır. Dolayısıyla istidat güçten daha hususi bir anlama sahiptir. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 60.

²¹⁵ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 60.

²¹⁶ Münecimbaşî Ahmed Dede, *Şerh*, s. 291, 292. Asiye Aykıt, *a.g.e.* s. 66.

²¹⁷ Ebherî, *Şerh*, s. 22.

fiil nefsten zorlanmadan çıkar. Eğer intikal yanmanın o şeye dokunmasına değil de nefsü'l emrde olmayan bir şeye intikal ederse bu intikal doğru olmaz ve anlama tam olarak gerçekleşmez. Kirmânî zihin duruluğunun anlayış düzgünlüğüne göre daha genel olduğunu, zihin duruluğunun nefsin bilmeleke düzeyinde olduğunu yani doğru sonuçlara ulaşmada istidatlı olup bilfiil düzeyinde olmadığını belirtir. Anlayış düzgünlüğü ise fiil düzeyindedir.²¹⁸ Kirmânî'ye göre anlayış düzgünlüğü bilmeleke akıl düzeyi için olup zihin duruluğu ise heyûlânî akıl derecesidir.²¹⁹ İntikal fiil düzeyinde bilmeleke akıl için olur. Taşköprîzade hadisten ve Hz. Ali'den iktibaslar yapar. Anlayış düzgünlüğünün zihnin fitrî idraki olup doğuştan geldiğini belirtir. Zamanla -özellikle çocukluk döneminde- bazı arızalarla bozulmaya uğrayabilir.²²⁰ Mehmed Emîn İstanbulî ayrıntılı bir şekilde açıklar. Açıklamaları Kirmânî ve Taşköprîzade'nin izahlarıyla benzerlik arz etmektedir. Taşköprîzade ve Mehmed Emîn İstanbulî, "Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne, babası onu Hristiyan, Mecûsî ya da Yahudi yapar."²²¹ hadisinde geçen fitrat üzere doğmanın insanın doğuştan getirdiği anlayış düzgünlüğü istidadı olduğunu belirtirler.²²²

3) Zekilik: Zihnin kıyasın öncüllerinden sonuca hızlıca geçmesidir.²²³ Kâzerunî, zekilik ve anlayış düzgünlüğü arasındaki farkı izah etmiştir. Zekilik, fikir hareketindeki hız iken, anlayış düzgünlüğü ise fikir dışındaki hız hatta tasavvurî gerektirenlerden gerekenlere geçişteki hız şeklinde ifade etmiştir.²²⁴ Taşköprîzade²²⁵ ve Mehmed Emîn İstanbulî²²⁶ bir ayetten alıntı ile açıklamalarını zenginleştirmişlerdir. Şârihler burada istidlal yoluyla yapılan delillendirme ve kıyas sürecinde nefsin neticeye hızlıca varma sürati olarak ifade etmişlerdir. Taşköprîzade ve Mehmed Emîn İstanbulî her bir fazîlet ile ilgili olduğunu düşündükleri birer ayeti fazîletlerin izahlarında aktarmışlardır. Şârihlerin bu çabalarının arkasında her bir fazîletin Kur'an'da geçtiğini ve dinin de bu fazîletleri onayladığını gösterme çabası olabilir.

²¹⁸ Bu hususta Kirmânî ve Müneccimbaşı farklı düşünmektedirler. Müneccimbaşı'ya göre zihin duruluğu zihnin küllîleri akledebilir hale gelmesi müstefâd akıl düzeyinde gerçekleşirken, Kirmânî'ye göre zihin duruluğu nefsin heyûlânî akıl derecesindedir. Anlayış düzgünlüğü ise bilmeleke akıl düzeyinde gerçekleşir.

²¹⁹ Kirmânî, *Şerh*, s. 42.

²²⁰ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 66.

²²¹ Buhârî, "*Cenâiz*", s. 92.

²²² Taşköprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s.66. Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 39,40.

²²³ Ebherî, *Şerh*, s. 22. Kirmânî, *Şerh*, s. 42. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 54. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 62. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 294.

²²⁴ Kâzerunî, *Şerh*, s. 54.

²²⁵ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 67,68.

²²⁶ Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 40,41.

4) Tasavvur Tamlığı (hüsnü tasavvur): Eşyanın hakikatlerini nasılsalar öylece araştırmaktır.²²⁷ Tasavvur tamlığında zekâda olduğu gibi sürat gözetilmez. Önemli olan neticeye hızlı intikalden ziyade doğru intikaldir.²²⁸ Diğer şârihlerden farklı olarak Taşköprîzade ve Mehmed Emîn İstanbulî tasavvur tamlığı fazîletinde ve diğer fazîletlerde her fazîletin ifrat ve tefritini açıklamışlardır. Mehmed Emîn İstanbulî fazîletler konusunda Taşköprîzade'den istifade etmiş olması muhtemeldir. Nitekim her bir fazîlette Taşköprîzade ile aynı örnekleri vermekte ve aynı yerlerden (Hz. Ali'nin aynı sözlerinden ve aynı ilgili ayetten) iktibaslar yapmaktadır.

5) Kolay Öğrenme (suhuletü't-taallüm): Nefsin fazla çaba göstermeden sonucu kavrama gücüdür.²²⁹ Şârihler benzer açıklamaları yapmışlardır.

6) Hıfzıme: Kazanımla (bedihî olarak değil iktisab yoluyla) elde edilen suretlerin korunmasıdır.²³⁰ Müneccimbaşı'ya göre hafıza melekesinden kastın nefsin vehim kuvvesiyle idrak ettiği cüz'iler (mahsusat ve tahayyülat) olmayıp, hikmet melekesiyle elde edilen, zihinde hâsıl olan eşyanın hakikatlerinin yani küllî bilgilerin korunmasıdır.²³¹ Şârihler arasında sadece Müneccimbaşı bu şekilde bir ayırimda bulunmuş. İsmail Müfid İstanbulî bu hususa çok kısa değinmiştir.²³²

7) Hatırlama (zıkr): Ezberlenerek idrâk edilen suretlerin ayrıntılı olarak hazırlanmasıdır.²³³ Müneccimbaşı nefsin hatırlama özelliğini yine hikmet kuvvesiyle irtibatlı olarak ele alır ve küllîlerin hatırlanması şeklinde ifade eder.²³⁴

Şârihlerde hikmet fazîletinin alt dallarının izahında üslup bakımından farklılıklara baktığımız zaman görüyoruz ki, Taşköprîzade ve Mehmed Emîn İstanbulî genel olarak fazîletleri birer ayet ile açıklamışlardır. Taşköprîzade'de bunu daha yoğun olarak görüyoruz.

²²⁷ Ebherî, *Şerh*, s. 22. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 54.

²²⁸ Kirmânî, *Şerh*, s. 42.

²²⁹ Ebherî, *Şerh*, s. 22, Kirmânî, *Şerh*, s. 44. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 56. Alâüddîn el- Kâzerûnî, *Şerh*, s. 54-56.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.296. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.64. Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 43. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 66.

²³⁰ Ebherî, *Şerh*, s. 22, Kirmânî, *Şerh*, s. 44. Müellifi meçhûl, *Şerh*, s. 56. Alâüddîn el- Kâzerûnî, *Şerh*, s. 54. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 297. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.64. Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 44. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 66.

²³¹ Asiye Aykıt, *a.g.e.* s. 66.

²³² İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 64

²³³ Ebherî, *Şerh*, s. 22. Kirmânî, *Şerh*, s.44. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s.56. Alâüddîn el- Kâzerûnî, *Şerh*, s. 54. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 298. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 64. Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 44. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 67.

²³⁴ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 298. Asiye Aykıt, *a.g.e.* s. 67.

Öyle ki o, her bir fazîleti Kur'an'dan bir ayet ile tek tek irtibatlandırarak izah etmiştir. Ayrıca her iki şârih de her bir fazîletin ifrat ve tefrit durumlarını açıklamışlardır. Bu noktada üsluplarının çok benzemesi açısından Mehmed Emîn İstanbulî'nin Taşköprîzade'nin şerhinden istifade ederek şerhini yazmış olması muhtemeldir. Diğer şerhlerde bu kadar çok dini referans vererek yapılan izahata rastlamadık. Bir diğer farklı üsluba sahip olan şârih ise Müneccimbaşı'dır. O, İbn Sîna'nın nefsin bilgiyi edinme süreçlerinde anlattığı nefsin iç idrak güçleri olan ortak duyu, hayal, vehim, tasavvur ve hafıza üzerinden hikmet kuvvesinin alt dallarını açıklamıştır. Diğer şârihlere göre daha yoğun Meşşâî bir dil kullanması açısından farklı bir yerde durmaktadır. İsmail Müfid İstanbulî'nin açıklamaları Müneccimbaşı'nın izahlarına çok benzemekle beraber Müneccimbaşı'nın anlatımlarına göre daha özet şeklindedir. İstanbulî'nin şerhini yazarken Müneccimbaşı'nın şerhinden istifade etmiş olması mümkündür. Ebherî, Kirmânî ve Yozgâdî Keşfî Mustafa Efendi muhtasar bir anlatım tercih etmişlerdir.

4.2. Şecaat Fazîletinin Alt Dalları

Şecaat (cesaret) fazîletinin on bir alt dalı vardır.

1) Ruh Yüceliği (kiberu'n-nefs): Zenginliği, fakirliği, büyüklüğü ve küçüklüğü önemsememek.²³⁵ Kâzerûnî sûfilerin sözlerinden alıntı yaparak²³⁶ bu melekenin kemal ehli ariflerin donandığı bir meleke olduğunu belirtir.²³⁷ Taşköprîzade Ahmed Efendi bir ayetten ve Hz. Ali'nin bir sözünden alıntı yaparak bu melekeyi açıklar.

2) Himmeti Yüce Tutmak (azmu'l-himme): Dünyevî mutluluk ve üzüntülere önem vermemektir.²³⁸ Kâzerûnî ayrıca ölümü de umursamamak olduğunu belirtir.

3) Sabırlılık: Acı ve üzüntülere dayanma gücüdür.²³⁹ Müellifi meçhûl şârih üzüntülere dayanma gücüne ilave olarak arzu edilen şeyleri almamak olduğunu da belirtir. Kâzerûnî bir

²³⁵ Ebherî, *Şerh*, s. 22. Kirmânî, *Şerh*, s. 44. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 56. Alâüddîn el- Kâzerûnî, *Şerh*, s. 54. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 300. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 64. Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 45. Yozgâdî Keşfî Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 67.

²³⁶ "Siddıkların başından çıkan en son şey makam sevgisidir. Övülme ve yerilmeyi eşit görmeyen kimse fakirliğin tadını bulamaz." Kâzerûnî, *Şerh*, s. 56.

²³⁷ Kâzerûnî, *Şerh*, s.56.

²³⁸ Ebherî, *Şerh*, s. 22. Kirmânî, *Şerh*, s.44. Müellifi mmeçhûl, *Şerh*, s.56. Alâüddîn el- Kâzerûnî, *Şerh*, s.54. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.301. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.64. Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 45. Yozgâdî Keşfî Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 68.

ayetten alıntı yaparak ve Fars bilgelerinden bir sözle açıklar konuyu. Münecsimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî sabırlılık ve hikmet faziletlerinin diğer faziletlerin anne babası hükmünde olduğunu belirtirler. Yani onlara göre sabırlılık fazileti diğer faziletleri elde etmede hikmet fazileti gibi anahtar konumundadır.

4) Soğukkanlılık (en-necde): Korkutucu durumlarda kaygılanmamak ve üzüntüye kapılıp dayanıklılığı yitirmemektir.²⁴⁰ Ebherî, Kirmânî ve Mehmed Emin İstanbulî'ye göre bu fazilete sahip olması için kişide sebat melekesi de bulunmalıdır.

5) Hilim: Öfke anında sakin kalmaktır.²⁴¹

6) Ölçülü olmak (sükûn): Husumetlerde, savaşta ve hastalıkta teenni ile hareket ederek nefsin endişe duymaması ve kaygılanmamasıdır.²⁴² Kirmânî, Taşköprizade, Müellifi meçhûl soğukkanlılık, hilim ve ölçülü olmanın sabırlılık faziletinin alt dalları olduğunu belirtirler.²⁴³ Müellifi meçhûl şerhde burada olduğu gibi diğer faziletlerde de her bir fazilet bir şiir ile açıklanmıştır. Şârihin izahlarında şiirsel bir üslup kullanmasının sebebi yaşadığı beldenin sultanına ithafen yazması olabilir.

7) Tevâzu: Kişinin erdem ve yetkinliklerde kendi mertebesini diğerlerinin mertebesinin altında görmesidir. Tevazu büyüklük ya da küçüklüğe önem vermemekle de ilgilidir. Dolayısıyla himmeti yüce tutmak erdeminin de alt dalıdır.²⁴⁴

8) Gayretlilik (Şehâme): İleride güzel bir şekilde hatırlanmayı sağlayacak önemli işlerle ilgilenmeye istekli ve gayretli olmaktır.²⁴⁵

²³⁹ Ebherî, Şerh, s. 22. Kirmânî, Şerh, s. 44. Kâzerûnî, Şerh, s. 56. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), Şerh, s. 56. Taşköprizade Ahmed Efendi, Şerh, s. 74. İsmail Müfid İstanbulî, Şerh, s. 66. Münecsimbaşı Ahmed Dede, Şerh, s. 300. Mehmed Emin İstanbulî, Şerh, s. 45. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, Şerh, s. 68.

²⁴⁰ Ebherî, Şerh, s. 22. Kirmânî, Şerh, s. 46. Kâzerûnî, Şerh, s. 56. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), Şerh, s. 58. Taşköprizade Ahmed Efendi, Şerh, s. 74. İsmail Müfid İstanbulî, Şerh, s. 68. Münecsimbaşı Ahmed Dede, Şerh, s. 302-303. Mehmed Emin İstanbulî, Şerh, s. 45. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, Şerh, s. 68.

²⁴¹ Ebherî, Şerh, s. 24. Kirmânî, Şerh, s. 46. Kâzerûnî, Şerh, s. 56. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), Şerh, s. 58. Taşköprizade Ahmed Efendi, Şerh, s. 74. İsmail Müfid İstanbulî, Şerh, s. 68. Münecsimbaşı Ahmed Dede, Şerh, s. 302-303. Mehmed Emin İstanbulî, Şerh, s. 45. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, Şerh, s. 68.

²⁴² Ebherî, Şerh, s. 24. Kirmânî, Şerh, s. 46. Kâzerûnî, Şerh, s. 56. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), Şerh, s. 60. Taşköprizade Ahmed Efendi, Şerh, s. 74. İsmail Müfid İstanbulî, Şerh, s. 68. Münecsimbaşı Ahmed Dede, Şerh, s. 304-305. Mehmed Emin İstanbulî, Şerh, s. 47. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, Şerh, s. 68.

²⁴³ Taşköprizade şerhini yazarken Kirmânî'nin eserinden istifade etmiştir. Nitekim burada da gördüğümüz üzere Taşköprizade ile benzer yerlerde benzer ilave açıklamalar yapmaktadır.

²⁴⁴ Ebherî, Şerh, s. 24. Kirmânî, Şerh, s. 46. Kâzerûnî, Şerh, s. 58. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), Şerh, s. 60. Taşköprizade Ahmed Efendi, Şerh, s. 76. İsmail Müfid İstanbulî, Şerh, s. 68. Münecsimbaşı Ahmed Dede, Şerh, s. 305-306. Mehmed Emin İstanbulî, Şerh, s. 47. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, Şerh, s. 69.

²⁴⁵ Ebherî, Şerh, s. 24. Kirmânî, Şerh, s. 46. Kâzerûnî, Şerh, s. 58. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), Şerh, s. 62. Taşköprizade Ahmed Efendi, Şerh, s. 76. İsmail Müfid İstanbulî, Şerh, s. 70. Münecsimbaşı Ahmed Dede, Şerh, s. 305-306. Mehmed Emin İstanbulî, Şerh, s. 47. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, Şerh, s. 69.

9) **Yüklenme:** Nefsin iyilik ve güzelliklerde yorulması ve bu yolda her sıkıntıya tahammül etmesidir.²⁴⁶ Ebherî yüklenme ve hamiyyet melekelerini gayretlilik fazîletinin neticelerinden olduğunu belirtir.

10) **Namusu Koruma:** Namusu ve dini töhmetten korumaktır.²⁴⁷ Müellifi meçhûl şerhde kişinin koruması gerekenler: ırzı, soyu, dini ve mahremiyeti olarak geçer.

11) **Yumuşak Kalplilik (Rikkat):** Başkalarına ilişen acıdan dolayı üzüntü duymaktır.²⁴⁸ Yumuşak kalplilik şecaatin alt dalıdır çünkü tüm şecaat sahipleri başkasının duyduğu acıyı kendileri de hisseder ve güçleri yettiğince başkasındaki sıkıntıyı kaldırmaya çalışırlar. İsmail Müfid İstanbulî ve Müneccimbaşı Ahmed Dede cahiliye Araplarının aslında şecaat sahibi olmadıklarını çünkü onların haksız yere başkasını öldürme ve yol kesicilik gibi özellikleri olduğunu belirtirler. Onlarda bulunan özellik deli cesaretidir. Ne zaman ki Müslüman oldular o zaman kalpleri hassaslaştı ve inceldi o vakit deli cesareti, yerini şecaate bıraktı. Çünkü şecaat sahibi kişi başkasına ilişen zulümden, sıkıntıdan kendisi de üzülür, acı duyar ve bunu bertaraf etmeye çalışır.

Şârihler şecaat fazîletinin alt dallarını her birini mana olarak birbirine yakın şekilde açıklamışlardır. Sadece Taşköprüzade şecaate "affetmek" fazîletini de ilave etmiştir. Ona göre affetmek şecaat sahibi kişide bulunduğu zaman fazîlet olmaktadır. Çünkü kişi intikam almaya gücü yettiği halde affetmeyi tercih etmektedir. Burada kişi dilerse intikam alabilir ve buna gücü de yeter. Eğer intikam almaya gücü yetmeyip affederse ona göre bu şecaatin zıddı olan korkaklıktır.²⁴⁹ Bu şekilde bir izaha diğer şârihlerde rastlamadık.

Ebherî, Kirmânî, Kâzerûnî ve Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi muhtasar bir anlatım tercih etmişlerdir. Müellifi meçhûl şerhde fazîletler kısaca izah edilmiş ve şiirlerle anlatım zenginleştirilmiştir. Taşköprüzade ve Mehmed Emin İstanbulî izahlarını ayet ve hadislerle desteklemişlerdir ve şecaatin alt dalında bulunan her bir fazîletin ifrat ve tefrit durumlarını da kısaca belirtmişlerdir. Müneccimbaşı Ahmed Dede şerhler arasında en tafsilatlı anlatıma sahiptir. Konuyla bağlantısı olan başka tâlî meseleleri de -hüsün-kubh meselesi gibi- izah

²⁴⁶ Ebherî, *Şerh*, s. 24. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 58. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 62. Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 76. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 70. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 305-306. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 47. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 69.

²⁴⁷ Ebherî, *Şerh*, s. 24. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 58. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 62. Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 76. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 72. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 305-306. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 48. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 70.

²⁴⁸ Ebherî, *Şerh*, s. 24. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 58. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 64. Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 78. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 72. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 307. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 48. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 70.

²⁴⁹ Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 78.

etmiştir.²⁵⁰ İsmail Müfid İstanbulî'nin izahları adeta Müneccimbaşı'nın anlatımlarının özeti gibidir.

4.3. İffet Fazîletinin Alt Dalları

İffet erdeminin on bir alt dalı vardır.

1) **Hayâ:** Nefsin kötülük yapma korkusundan kendisini sakınması ve korumasıdır.²⁵¹ Şârihler üç türlü kötülükten bahsetmektedirler. Birisi dinen kötüdür, dinin yasakladığı şeylerdir ve bunu işleyene "günahkâr" denilir. Diğer aklen kötüdür. Aklın çirkin dediği şeylerdir ve bunları işleyene "deli" denilir. Üçüncü çeşit kötü ise örfen kötüdür, bu da örfün yerdiği fillerdir. Bunu yapana da "ebleh" denilir. Yani hayâ bu üç tür kötüyü işlemekten nefsinin korumasıdır. Kirmânî ve Yozgadî hariç diğer tüm şârihler üç türlü kötülükten bahsetmişlerdir. Müellifi meçhûl şerhde bu üç türlü kötülükle savaşılan ilk şeyin iman gücü olduğu hadisten desteklenerek açıklanmıştır. Müneccimbaşı ise kötülüğün çeşitleri konusunu hüsün-kubh bağlamında değerlendirmiş ve Eş'arî ve Mutezîle'nin bu konudaki görüşlerini aktarmıştır.

2) **Sabırlılık:** Nefsin hevaya (kötü arzulara) tabi olmaktan korunmasıdır.²⁵² Kâzerûnî'ye göre iffet fazîletinin alt dalı olan sabırlılık ile şecaat fazîletinin alt dalı olan sabırlılık arasındaki ortak nokta istikrarlı bir şekilde ve karşı koyma gücü ile müdafaa etmektir. Taşköprizade ve Mehmed Emîn İstanbulî, Hz Ali'den nakil ile şecaatin altında bulunan sabırlılığın istenmeyene karşı olduğunu, iffetin altında bulunan sabırlılığın ise istenene karşı olduğunu belirtir. Müneccimbaşı sabırlılık fazîletini tasavvuftaki seyr-i sülûk mertebeleri ve bu mertebeleri aşması için nefsin sahip olması gereken özelliklerinden biri olarak açıklar.

3) **Arzuları dizginlemek (de'atü):** Şehvî duygular kabardığında nefsin sakin kalabilmesidir.²⁵³ Müneccimbaşı burada, *Uyunu'l-Hikme* isimli eserden alıntı yaparak

²⁵⁰ Biz bu şekildeki izahları konumuzla ilgisi olmaması hasebiyle tezimizde değerlendirmeye almadık.

²⁵¹ Ebherî, *Şerh*, s. 24. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 60. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 64. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 80. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 72. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 308. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 49. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 71.

²⁵² Ebherî, *Şerh*, s. 24. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 60. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 66. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 80. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 74. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 309. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 50. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 71.

²⁵³ Ebherî, *Şerh*, s. 24. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 60. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 66. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 80. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 74. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 310. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 51. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 71.

cisimlerdeki hareket ve sükûn konusunu açıklar. Hareket, cisimlerin arazlarında bulunur. Müellif nefsin de cisimlerde olduğu gibi arazları bulunduğunu ve bunların da hareket ve sükûna tabi olduklarını belirtir. Şehvî kuvve şiddetli bir şekilde harekete geçtiği zaman akıl kuvvesi hâkim kılınarak durdurulması durumunda şehvî kuvve sükûnet bulur. Aksi taktirde hevasına ulaşana kadar hareketine devam eder.²⁵⁴

4. Malını Temiz Tutmak (nezâhet): Malın herhangi bir aldatma yapmadan kazanmak ve usulüne göre harcanmasıdır. Gelir, gider ve harcamanın temizliğidir.²⁵⁵ Taşköprizade, Kâzerûni ve Mehmed Emin İstanbulî malın temiz olması fazîletine ayrıca hürriyet de denildiğini söylemişlerdir. Bu fazîletin hürriyet olarak isimlendirildiğini İbn Miskeveyh ve Tusî'de de görmekteyiz.²⁵⁶ Şârihlerin fazîletleri yazarken İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin eserlerinden istifade etmiş olduklarını tahmin etmekteyiz.

5) Kanaat: Yeterli miktarla yetinmek; gelir ve giderin dengeli olmasıdır.²⁵⁷ Yiyecek, içecek ve giyecek gibi şeylerde yeterli olan miktarla iktifa etmektir. Kâzerûnî en büyük mutluluğun haz peşinde koştuktansa kafi miktarla yetinmek olduğunu vurgulamış, Taşköprizade ve İsmail Müfid İstanbulî kanaatin çok mal sahibi olmaktan daha büyük bir zenginlik olduğunu belirtmişlerdir. Müneccimbaşı kanaat fazîletini açıklarken ayet ve hadislerden örnekler vererek dinî kaynakları da referans göstermiştir.

6) Vâkar: Amaçlanan ve istenilen şeyleri elde etmede teenni (ağırbaşlılık) ile hareket etmektir.²⁵⁸ Tüm şârihler "Teenni Rahman'dandır, acelecilik şeytandandır." hadisini vâkar fazîletini açıklamada örnek ve kaynak olarak göstermişlerdir. Müneccimbaşı'ya göre kişi teenni ile hareket ettiği zaman Allah'ın ilhamı ile hareket eder bu yüzden doğruyu yakalar. Acele eden ise şeytanın adımlarını takip eder ve yanlış yola gider.

7) Uyumluluk (rifk): Nefsin aklın, şeriatın ve örfün güzel gördüğü iyiliklere ulaştırın şeylere güzelce boyun eğmesidir.²⁵⁹

²⁵⁴ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 310-311. Asiye Aykıt, a.g.e. s.71.

²⁵⁵ Ebherî, *Şerh*, s. 24. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 60. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 66. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 82. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 74. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 311. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 51. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 71.

²⁵⁶ İbn Miskeveyh, a.g.e. s. 27. Nasîruddîn Tusî, a.g.e. s. 95.

²⁵⁷ Ebherî, *Şerh*, s. 26. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 62. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 68. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 82. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 76. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.312. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 51. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 72.

²⁵⁸ Ebherî, *Şerh*, s.26. Kirmânî, *Şerh*, s.46. Kâzerûnî, *Şerh*, s.62. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s.70. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s.84. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.76. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.312. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s.53. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s.73.

²⁵⁹ Ebherî, *Şerh*, s.26. Kirmânî, *Şerh*, s.46. Kâzerûnî, *Şerh*, s.62. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s.70. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s.84. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.76. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.313. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s.53. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s.73.

8) Hal ve Gidişçe İyi Olmak (hüsnü's-semt): Nefsin kendisini yetkinleştirecek şeyleri sevmesidir.²⁶⁰ Taşköprizade yetkinleştirecek olan şeylerin dinin kurallarına aykırı olmaması gerektiğini belirtmektedir. Şârihlerin diğer fazîletlerdeki açıklamalarında da benzer bir eğilim söz konusudur. Yani o tüm fazîletler için aslında dinî kaidelere uygun olmayı esas kabul etmiştir. Müneccimbaşı bu fazîletin açıklamasında Ebherî'den bir alıntı yapmıştır.

9) Vera': Dinin, aklın ve mürüvvetin güzel gördüğü işlere sıkıca sarılmaktır.²⁶¹ Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî bu açıklamaya ek olarak "vera"nın "takva" ile eşdeğer olduğunu belirterek ayrıca nefsin kötülüklerden de sakınmasın anlamını ihtiva ettiğini belirtmişlerdir. Müneccimbaşı şer'î istılahta "vera"nın takva olarak kullanıldığını ifade etmiştir. O takvanın üç mertebesi olduğunu belirtmiştir. Bunlar: şirkten kaçınmak, haram ve şüpheli olanlardan kaçınmak ve Allah'ın masivasından kaçınmak şeklindedir. Diğer şârihlerde vera için böyle bir açıklama yapılmamıştır. Onlar için vera' "nefsin güzel gördüğü işlere sıkıca sarılmasıdır." Şârihler Tûsî ile benzer şekilde açıklamışlardır.²⁶²

10) Düzenlilik (intizam): İşlerin maslahatlara göre belirlenip düzene konulmasıdır. Şârihler işlerden maksadın günlük hayatı oluşturan şeyler olduğunu söylemişlerdir.²⁶³ Ebherî haricindeki tüm şârihler cüz'î işlerin küllî maslahatlara uygun şekilde yapılmasıdır şeklinde izah etmişlerdir. Müneccimbaşı küllî maslahatların nefis, mal, din, neseb ve aklın korunması şeklinde sıralamıştır. Yani gündelik yaşantıdaki işleri küllî faydaları düşünerek düzenlemektir.

11. Cömertlik (sehâ): Verilmesi gereken şeyi verilmesi gereken (hak eden) kişiye/yere vermektir.²⁶⁴ Cömertlikten maksat sadece vermek değildir, verilen yerin/kişinin de ihtiyacı ve/veya hak etmiş olması gereklidir. Şârihler cömertliğin hem hadislerde hem de ayetlerde çokça methedildiğini vurgulayarak dinî kaynaklardan alıntılar yapmışlardır. Taşköprizade "sehâ" anlamındaki cömertliğin azı verip çoğu elde tutmak olduğunu, "cûd"

²⁶⁰ Ebherî, *Şerh*, s.26. Kirmânî, *Şerh*, s.46. Kâzerûnî, *Şerh*, s.62. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s.72. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s.86. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.78. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.313. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s.53. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s.73.

²⁶¹ Ebherî, *Şerh*, s.26. Kirmânî, *Şerh*, s.46. Kâzerûnî, *Şerh*, s.62. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s.72. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s.86. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.78. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.313. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s.53. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s.74.

²⁶² Tûsî, a.g.e. s. 95.

²⁶³ Ebherî, *Şerh*, s. 26. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 62. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 72. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 86. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.78. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 313. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 53. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s.74.

²⁶⁴ Ebherî, *Şerh*, s. 26. Kirmânî, *Şerh*, s. 46. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 62. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 72. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 86. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.78. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s.313. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s.53. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s.74.

kelimesinin ise bunun tersi yani çoğu verip azı elde tutmak anlamındaki cömertlik olduğunu ifade etmiştir. "Îsâr" kelimesinin ise eldekinin tümünü vermek olduğunu belirterek cömertlik fazîletini bu üç kelime ile yani sehâ, cûd ve îsâr ile derecelendirmiştir. Îsâr fazîletinin Kuran'da da çokça övüldüğünü belirterek dindeki yerini de belirtmiştir.

Şârihlerden Kirmânî, Kâzerûnî, müellifi meçhûl, Taşköprîzade, Müneccimbaşı ve Yozgadî Mustafa Efendi cömertlik fazîletinin de kendi içinde altı kısmı bulunduğunu fakat İcî'nin eklemediğini belirtmişlerdir. Bunlar mürüvvet ve affetmektir. Mürüvvet vera ile aynı anlama sahiptir, affetmek ise şecaatin alt dallarında da geçmektedir. Affetmek fazîleti karşılık vermeye gücü olduğu halde bağışlayıcı olmaktır.

Cömertlik fazîletinin alt dalları: kerem, îsar, yüce gönüllülük (nübl), yardımseverlik (muvâsât), el açıklığı (semâhâ) ve müsâmahadır. Müellifler bu fazîletlere aynı manaları vermişlerdir.

Kâzerûnî iffetin tâlî erdemi olarak "uzlaşıcılık (müsaleme)" fazîletini de eklemiştir. Farklı görüşler ve değişik fikirler çatıştığı zaman kişinin gücü olmasına rağmen karşısındakine güzel muamele etmesidir. Müellif İcî'nin "uyumluluk" fazîleti altına girdiği için eklemediğini düşünmektedir.²⁶⁵

İffet fazîletinin açıklamalarında şârihler Tûsî ve İbn Miskeveyh ile yakın anlamlar vermişlerdir. Müneccimbaşı iffetin alt dallarında diğer fazîletlere nazaran daha fazla dinden ve İslam âlimlerinden örnekler vermiştir. Şârihler arasındaki benzer açıklamalar bu fazîlette de kendini göstermektedir. Farklı olarak Kâzerûnî yeni bir fazîlet eklemiş, Taşköprîzade cömertlik fazîletini üç mertebeye ayırmıştır. Vera' fazîletini Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî takva ile eşdeğer tutarken diğer şârihlerde böyle bir açıklamaya rastlamadık. Bunun bir sebebi kendilerinden istifade ettikleri Tûsî ve İbn Miskeveyh'te de bulunmaması olabilir. Tüm şârihler bu fazîletlerin dinde de övüldüğü hususunda ittifak etmişlerdir. Görülen o ki fazîletler yüzyıllar boyunca büyük bir değişime maruz kalmadan nesilden nesile aktarılmışlardır. Farklı coğrafya ve farklı yüzyıllarda bulunmalarına rağmen şârihler fazîletlerin sonraki nesillere aktarılmasında büyük rol oynamışlardır.

²⁶⁵ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 66.

4.4. Adalet Fazîletinin Alt Dalları

İcî, Tûsî'nin de ifade ettiği üzere adaleti üç fazîletin birleşimi olarak açıklamıştır. Adalet hikmet, şecaat ve iffet fazîletleri fiillerinde uzlaşıp yardımlaştığı ve kendileri için yaratıldıkları amaca ulaştıkları zaman ortaya çıkar.²⁶⁶ İsmail Müfid İstanbulî adaleti mizaçtaki dört unsurun karışıp ortaya yeni bir mizaç çıkarmasına benzeterek üç fazîletin karışımından ortaya çıkan yeni bir fazîlet şeklinde açıklamıştır.²⁶⁷ Adalet aynı zamanda muamele gücünün dengede olmasıdır.²⁶⁸ Muamele gücünden kasıt nefsin amelî kuvvesinin itidal üzere hareket etmesidir. Müneccimbaşının adalet konusundaki düşüncelerinden daha önce bahsettiğimiz için burada değinmiyoruz.²⁶⁹

Adaletin on dört alt dalı vardır.

1) Dostluk (sadakāt): Herhangi bir amacın karışmadığı, iyi şeylerde başkasının öne alındığı ve kendisi için istediğini başkası için de isteyen saf sevgidir.²⁷⁰ Taşköprizade ve Mehmed Emîn İstanbulî dostluğu açıklarken ayetler, hadisler ve Hz. Ali'nin sözlerinden iktibaslar yapmışlardır. Müellifi meçhûl şerhde, Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî'nin şerhlerinde Hz. Ebu Bekir'in bir sözünü aktarmışlardır. Bunun sebebi Hz. Ebu Bekir'in İslam dünyasında sadakati ile biliniyor olması olabilir. Şârihler İslam âlemindeki önemli şahsiyetleri felasifeden olmasa bile de kaynak olarak görmekte ve kullanmaktadırlar.

2) Kaynaşma (ülfet): Geçim temini ve gündelik hayatın idaresi hususunda yardımlaşmada fikir birliğidir.²⁷¹ Taşköprizade şerhinde ve müellifi meçhûl şerhinde kaynaşmaya (ülfet) "istişare" de dâhil edilirken, Yozgadî Mustafa Efendi "müşavere" kelimesini dâhil etmiştir. Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî Ebherî'den bir alıntı yaparak tam bir kaynaşmanın iç ve dış ittifakla, yani görüşlerde ve davranışlarda tam bir anlaşma ile mümkün olduğunu aktarırlar. Ebherî *Adûdiyye* şerhinde böyle bir açıklama yapmamıştır. Onun başka bir eserinden alıntı yapmış olmaları muhtemeldir. Ayrıca Müneccimbaşı ve İstanbulî'ye göre kaynaşma (ülfet) âlemin düzeninin sebeplerindendir.

²⁶⁶ Taşköprizade, *Şerh*, s. 92.

²⁶⁷ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 82.

²⁶⁸ Kirmânî, *Şerh*, s. 56.

²⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. s. 58,59.

²⁷⁰ Ebherî, *Şerh*, s. 26. Kirmânî, *Şerh*, s. 58. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 70. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 80. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 94. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 84. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 320. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 53. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 77.

²⁷¹ Ebherî, *Şerh*, s. 28. Kirmânî, *Şerh*, s. 58. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 70. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 80. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 96. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 86. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 321. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 60. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 78.

Mehmed Emin İstanbulî bu fazîletin içerisinde görüş birliği ile beraber kalplerde de birlik ifadesini eklemiş ve kaynaşmanın (ülfet) âlemin özü olduğunu vurgulamıştır.

3) Vefâ: Şeriat akıl ve örfün yemediği konularda ortaklara verdiği sözü tutmaktır.²⁷² Taşköprizade nesep, mal ve mülk hususlarında olduğu kaydını düşer. Münecimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî buna dostlarını görüp gözetmeyi dostları vefat ettikten sonra bile çocukları ile ilgilenmeyi dâhil etmişlerdir. İstanbulî faziletleri yazarken Münecimbaşı'dan oldukça istifade etmiştir.

4) Sevilme Çabası (teveddüd): Gereğini yaparak akranlarının sevgisini kazanma isteğidir.²⁷³

5) İyiliğe Karşılık Verme (mükâfe): Yapılan bir iyiliğe aynıyla veya daha fazlasıyla karşılık vermektir.²⁷⁴

6) Ticarî Dürüstlük (hüsnu's-şerike): Muamelatta [malî] itidal üzere olmak, adalete riayet etmektir.²⁷⁵ Taşköprizade bunun ticarete ve mali işlerde olduğunu belirtmiştir. Yozgadî ise hukukî işlerde olduğunu söylemiştir. Münecimbaşı'ya göre ise alış-veriş hususlarındadır.

7) Hakkı Güzellikle Ödeme (hüsnu'l-kazâ): İnsanlara karşılık verirken (karşısındakinin hakkını ve borcunu ödeme hususunda) başa kakmamak ve pişmanlık duymamaktır.²⁷⁶

8) Sıla-i Rahim (sılatü'r-rahim): Kişinin sahip olduğu dünyevî malları ve iyilikleri akrabalarıyla paylaşmasıdır.²⁷⁷ Münecimbaşı, kendisine kutbü'l-'arifin dediği Sadreddin Konevî'nin *Miftahu'l-gayb* isimli eserinde sıla-i rahim konusunu açıkladığını, Molla Fenarî'nin de şerhinde onun izahlarını tamamladığını aktarır. Kendisi de Molla Fenarî'nin izahlarını kendi ifadeleriyle aktarır. Bu husus Münecimbaşı'nın tasavvufî kimliğini de ortaya koymakta

²⁷² Ebherî, *Şerh*, s. 28. Kirmânî, *Şerh*, s. 58. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 72. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 82. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 96. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 86. Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 322. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 60. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 78.

²⁷³ Ebherî, *Şerh*, s. 28. Kirmânî, *Şerh*, s. 58. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 72. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 82. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 96. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 86. Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 322. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 61. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 79.

²⁷⁴ Ebherî, *Şerh*, s. 28. Kirmânî, *Şerh*, s. 58. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 72. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 84. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 96. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 86. Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 322. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 61. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 79.

²⁷⁵ Ebherî, *Şerh*, s. 28. Kirmânî, *Şerh*, s. 58. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 72. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 84. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 98. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 88. Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 323. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 62. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 79.

²⁷⁶ Ebherî, *Şerh*, s. 28. Kirmânî, *Şerh*, s. 58. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 72. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 84. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 98. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 88. Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 323. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 62. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 79.

²⁷⁷ Ebherî, *Şerh*, s. 30. Kirmânî, *Şerh*, s. 60. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 72. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 84. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 98. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 88. Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 323. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 62. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 79.

ve onun ne kadar farklı mecralardan istifade ettiğini de göstermektedir. Bir yandan İbn Sînâ'nın nefis teorisini tafsilatlı bir şekilde açıklayarak nefis hakkındaki görüşlerini onun üzerine bina ederken diğer yandan tasavvuf ekolünden gelen Konevî'nin eserinden de izahlar yapmaktadır. Diğer taraftan yer yer ayet ve hadislerle de açıklamalarını desteklemektedir. Böylesi geniş yelpazede bir anlatımı diğer *Adûdiyye* şerhlerinde görmemekteyiz.

9) Merhametli Olmak: Kişinin başkasına gelebilecek olan her türlü kötülüğü uzaklaştırmak için çaba sarf etmesidir.²⁷⁸

10) Arabuluculuk (ıslâh): İnsanlar arasındaki düşmanlığı kaldırmak suretiyle arabuluculuk yapmaktır.²⁷⁹ İbn Miskeveyh ve Tûsî'de bu fazîlet adaletin alt dalları arasında geçmemektedir.

11) Tevekkül: İnsanın gücü yetmediği şeylerde çabalamayı bırakmasıdır. Şârihler bunu, insanın gücü yettiği derecede sebeplere başvurarak çalışması fakat neticeyi Allah'tan beklemesi şeklinde izah etmişlerdir.²⁸⁰ Buna örnek olarak da Hz. Peygamber'in (asm) "Önce deveni bağla, ondan sonra Allah'a tevekkül et."²⁸¹ hadisini aktarmaktadırlar. Bütün şârihler bu hususta ehl-i sünnet görüşünü benimsemişlerdir. Ebherî, Kirmânî ve Müneccimbaşı kişinin bahçesini, ekinini sulayıp gerekli işleri gördükten sonra bahçenin meyve vermesi hususunu Allah'a bırakmak şeklinde de izah ederler. Ebherî burada Allah dilerse verir dilerse vermez kaydını düşer.

12) Teslimiyet (teslîm): Kişinin Allah'ın emirlerine boyun eğmesi ve zahiren kendi aleyhinde gözüken hususlarda itirazı terk etmesidir.²⁸² Kâzerûnî burada Peygamber'in (asm), tarîkat şeyhlerinin ve şeriat imamlarının kurallarına uymayı da dâhil etmiştir. Mehmed Emîn İstanbulî teslimiyet ile ilgili bir ayeti²⁸³ aktardıktan sonra bu ayetin nüzul sebebini izah ederek teslimiyet konusunu anlatır.

²⁷⁸ Ebherî, *Şerh*, s. 30. Kirmânî, *Şerh*, s. 60. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 72. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 84. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 98. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 88. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 323. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 62. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 79.

²⁷⁹ Ebherî, *Şerh*, s. 30. Kirmânî, *Şerh*, s. 60. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 74. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 84. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 100. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 90. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 324. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 62. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 79.

²⁸⁰ Ebherî, *Şerh*, s. 30. Kirmânî, *Şerh*, s. 60. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 74. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 84. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 100. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 90. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 324. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 62. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 79.

²⁸¹ Tirmizî, "Kıyamet", 60.

²⁸² Ebherî, *Şerh*, s. 30. Kirmânî, *Şerh*, s. 60. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 74. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 84. Taşköprizade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 102. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 92. Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerh*, s. 325. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 62. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 79.

²⁸³ "Hayır! Rabbine andolsun ki onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar." (Nisa, 65)

13) Rıza: Kişinin başına gelen musibetleri ve kaybettiklerini hiçbir değişim olmaksızın gönül hoşluğu ile karşılaşmasıdır. Müellifi meçhûl şârih ve Müneccimbaşı "hiçbir değişim olmaksızın" ifadesi hakkında eleştiri getirmişlerdir. Müellifi meçhûl şârih İcî'nin bu ibareyi gözden kaçırarak koyduğunu ifade etmiş ve nefsin melekelerinde değişim olmamasının mümkün olmadığını savunmuştur. Müneccimbaşı bu hususu "tagayyür" (değişim) ve "infial" (etkilenme) kelimeleri ile izah etmiştir. Rıza fazîletinde nefste infial olur fakat nefsin ahlâkında tagayyür olmaz. Taşköprîzade ve Kâzerûnî "hiçbir değişim olmaksızın" ifadesinin sonradan eklenmiş olduğunu bu ifadeden maksadın da "gönül hoşnutluğu" olduğunu belirtmektedirler.

14) Kulluk: Allah'a ve ehlullah'a saygı duymak, Allah'ın emirlerini yerine getirmektir. Ebherî, Kirmânî, Taşköprîzade ehlullahın ilmiyle amel tefsir ve hadis âlimleri olduğunu; Kâzerûnî, müellifi meçhûl şârih, İsmail Müfîd İstanbulî ve Müneccimbaşı ise melekler, peygamberler, onların ashâbı, tâbiîn, velîler, âlimler olduğunu söylerler. Müneccimbaşı burada sayılanlara ek olarak Kirmânî ile benzer şekilde ilmiyle amel hadis ve tefsir âlimlerini de hususan belirtmektedir. Taşköprîzade'nin ve Müneccimbaşı'nın şerhlerini yazarken Kirmânî'den istifade etmiş olmalarından dolayı Kirmânî ile benzer bir sıralama yapmış olmaları mümkündür.

Adalet fazîletini şârihler birbirine yakın anlamlar vererek izah etmişlerdir. Ebherî ve Kirmânî diğer fazîletlerde olduğu gibi adalet fazîletinde de muhtasar anlatımlarını sürdürmüşlerdir. Taşköprîzade ve Mehmed Emîn İstanbulî diğer fazîletlerin alt dallarında ifrat ve tefritlerini de aktarırlarken adalet fazîletinin alt dallarında böyle bir açıklama yapmamaktadırlar. Mehmed Emin İstanbulî adalet fazîletinde de Taşköprîzade'nin üslubuna benzer bir izahla açıklamaktadır. Mehmed Emin İstanbulî Sultan Abdülaziz döneminde Meclis-i Maarif azalığı yapmıştır. Taşköprîzade Kanunî Sultan Süleyman döneminin önemli müderrislerindendir. Kendisi de medrese geleneğinden gelen Mehmed Emin İstanbulî Taşköprîzade'nin müderris kimliğinden dolayı şerhler arasında en çok onun eserinden istifade etmiş olması mümkündür. Müneccimbaşı Ahmed Dede diğer bölümlere nazaran fazîletler bölümünde daha fazla ayet ve hadislerden alıntı yapmıştır. Ayrıntılı izah üslubunu burada da devam ettirmiştir. İsmail Müfîd İstanbulî'nin anlatımları ise Müneccimbaşı'nın ayrıntılı izahlarının özeti gibidir. İstanbulî'nin şerhi ile Müneccimbaşı'nın şerhinin pek çok yerinde benzerlikler bulunması İstanbulî'nin şerhini yazarken Müneccimbaşı'nın eserinden istifade

etmiş olduğunu göstermektedir. Öte yandan İstanbul'un şerhinde Münecimbaş'ın ismi geçmemesi dikkat çekicidir.

Adüdiyye şerhleri faziletler konusunda İcî'nin izahlarını aynı şekilde aktarmış, onun üzerine manayı değiştirecek şekilde farklı bir izah getirmemişlerdir. Özelde İbn Miskeveyh ve Tûsî ile benzer izahlar getirmişlerdir. Burada dikkat çeken husus şârihler nefsin tanımı, kuvveleri gibi hususlarda daha çok felsefî üslupla yazarken faziletler konusunda daha çok dinî bir üslup kullanmışlardır. Yani ahlâkın izahında İbn Sînâ'nın nefs teorisi üzerinden -bazısı muhtasar bazısı tafsilatlı- açıklamalarda bulunurken faziletlerde ayetlerden, hadislerden ve din büyüklerinin sözlerinden alıntılar yaparak izah etmişlerdir. Bu da bize faziletler hususunda Antik Yunan dönemi öğretilerinden ziyade Kur'an'ın ve Peygamber'in öğretilerini kabul ettiklerini göstermektedir.

5. Faziletlerin Korunması ve Kazanılması

Şârihler, faziletleri sıraladıktan sonra bunların korunması ve yeni faziletlerin kazanılması mevzusu üzerinde durmuşlardır. Bunu da yine İcî'nin metnine bağlı kalarak açıklamışlardır. Kişi ilk önce tabiatında getirdiği ve kendisinde var olan faziletleri korumakla yükümlüdür. Bir sonraki adım ise yeni faziletleri kazanmaktır. Çünkü mevcudu muhafaza etmek yenilerini kazanmaktan daha önemlidir.²⁸⁴

Genelde İslam ahlâk felsefesi literatüründe ve özelde bu çizgi üzerinde yazılmış olan *Adüdiyye* literatüründe faziletler nefsin sağlıklı olma haline tekabül etmektedir. Reziletler ise nefsin hastalıkları (el-emrâdu'n-nefsâniyye/el-a'râzu'n-nefsâniyye/el-emrâdu'r-rûhâniyye) olarak kabul edilmektedir. Kâzerûnî şerhinde ahlâk ilminin bir ruhanî tıp (et-tıbbu'r-rûhaniyyun) olduğunu söyler. Tıp ilminin bedenin sağlığını koruma ve hastalıklarını giderme şeklinde iki fonksiyonu olduğu gibi, ahlâk ilminin de nefsin sağlığını koruma ve ona ârız olan hastalıkları yani reziletleri bertaraf etme şeklinde iki alanı vardır. Tıp ilminde beden sağlığını korumak ahlâk ilminde faziletleri korumaya dönüktür. Tıp ilminde bedenin hastalıklarını gidermek ise ahlâk ilminde reziletleri gidermeye dönüktür.²⁸⁵ Kirmânî de tıp ilmi ile ahlâk ilmi arasında benzerlik kurar ve bu düşüncüyü de yakîn derecesine ulaşmış âriflere ve

²⁸⁴ Münecimbaş, *Şerh*, s. 330.

²⁸⁵ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 82.

muhakkik filozoflara nispet eder.²⁸⁶ Taşköprîzade Kirmânî ile benzer bir açıklama yapar. Müellifin Kirmânî'nin ifadelerine çok yakın ifadeler kullanmış olması Kirmânî'nin şerhinden oldukça istifade etmiş olduğunu göstermektedir. Münecimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî nefsin fazîletleri koruma, kazanma ve rezîletleri bertaraf etmeyi ancak rabbanî mürşid diye bahsettikleri manevî bir doktorun irşadı ve talimiyle sağlaması gerektiğini düşünmektedirler.²⁸⁷ Münecimbaşı kâmil mürşidlerin peygamberlerin halifeleri olduğunu belirtir ve "nasıl ki beden tıp doktoru olmadan iyileşemezse nefis de ruhânî doktor olmadan iyileşemez" der. Hususan nefsânî hastalıklar bedenî hastalıklara göre daha hafîdir ve tedavisi daha zordur.²⁸⁸ Münecimbaşı ayrıca burada tasavvufî eğilimini de ortaya koymuş olmaktadır.

İcî'nin metninde huylar kesb yoluyla elde edilen (kesbî) ve kişinin tabiatından gelen (tabîî) olarak ikiye ayrılmaktadır. Taşköprîzade'ye göre tabîî fazîletler huy ile mizaç arasındaki özel uyum sayesinde oluşmaktadır ve değişmesi mümkün değildir. Kesbî fazîletler sonradan çaba ile kazanılmıştır ve değişmesi mümkündür.²⁸⁹ Münecimbaşı kesbî ve tabîî fazîlet ayrımını Taşköprîzade'den biraz farklı değerlendirir. Ona göre tabîî fazîletler peygamberlerde ve bazı has velî kullarda bulunmaktadır. İnsanların çoğunluğu diğer gruba dâhildir. Yani fazîletleri kesbîdir. Peygamberler ve velî kullar arasında da bir ayrım olduğunu belirten şârihe göre "Muhakkak ki sen yüce bir ahlâk üzeresin." ayeti gereği peygamberler doğuştan fazîletlere sahiptirler ve sahip oldukları fazîletleri korunmuştur. Velîler de doğuştan fazîletli olarak doğarlar fakat onlar bu makama vehb ya da cezbe tarîkiyle ulaşırlar ve hıfz tarîkine ihtiyaçları vardır.²⁹⁰ Yani onlar fazîletlere sahip olmak, onları korumak için mücadele ve mücahede sürecinden geçerler. Bu izahlar Münecimbaşı'nın nefsin manevî bir doktora ihtiyaç duyması ve manevî doktorun da bazı mürşid kâmilleri olduğu ifadeleriyle örtüşmekte ve şârihin tasavvufî eğilimini ortaya koymaktadır. Taşköprîzade ise kesbî ve tabîî terimlerini daha çok felsefî açıdan değerlendirmiştir. Taşköprîzade bu hususta Meşşâî felsefeye daha yakın durmaktadır.

²⁸⁶ Kirmânî, *Şerh*, s. 66.

²⁸⁷ Asiye Aykıt, a.g.e. s. 77. Münecimbaşı, *Şerh*, s. 325. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 94.

²⁸⁸ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 326-328. Asiye Aykıt, a.g.e. s. 76.

²⁸⁹ Taşköprîzade, *Şerh*, s.104.

²⁹⁰ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 331,332. Asiye Aykıt, a.g.e. s. 76,77.

Kesbî veyahut tabîî olarak fazîletleri elde eden kişinin bunları korumasının dört yolu vardır.^{291*}

1. Fazilet sahiplerinden ayrılmamak ve rezîlet sahipleriyle birlikte olmamaktır. Boş sözler, şaka ve tartışmadan kaçınmalıdır.

Fazîlet sahibi kişilerle birlikte olmak nefsin kendisinde var olan fazîletlerin yerleşmesine, rezîlet sahibi kimselerle birlikte olması da nefsin kendisinde bulunan fazîletlerin ortadan kalkmasına sebep olur.²⁹² Kâzerûnî bu maddenin açıklamasında filozofların "insan doğal hırsızdır" şeklinde bir söylemi olduğunu bunun da kişinin gizliden arkadaşının ahlâkını aldığını kastettiklerini belirtmiştir. Kâzerûnî ayrıca günahkârlığı ve günahkârlığa özendirici hikâyeleri içeren şiirlerin okunup yazılmasının haram olmasının, içki içmenin sembolü haline gelmiş her şeyin haram olmasının da hikmetinin bu olduğunu söylemektedir. Nefsin arzularına ve hevasına yönelmesi yokuş aşağı inmesi gibi kolaydır fakat fazîletleri elde etmek yüksek bir dağa çıkmak gibi zordur. Kişi zorluklara tahammül etmeden ve arzu duyulan şeyleri terk etmeden bunlara muvaffak olamaz.²⁹³ Kâzerûnî, şakacılığın da diğer huylar gibi ifrat ve tefrit tarafları olduğundan bahseder. "İfratı hiciv, alay ve ahlâksızlık gibi olup güzelliği giderir ve bayağı kimseleri cesaretlendirir. Tefriti ise somurtmak ve içe kapanmak gibi olup can sıkar ve kişiyi yalnızlığa iter. İtidal hali ise neşeli, mütebessim, güler yüzlü ve geçimli olmaktır."²⁹⁴ O ayrıca Hz. Peygamber'in (asm) de şaka yaptığını fakat sadece hakkı söylediğini belirtir. Benzer ifadeler Devvânî'de de yer almaktadır.

Taşköprîzade üç türlü kötülük olduğunu İcî'nin bu maddede aslında bu üç kötünden uzak durulması gerektiğini belirtir ve bunları şöyle sıralar: "boş işler, mizah ve tartışmaya girmek". Ona göre bunlar nefsin hoşuna giden fakat onu erdemsizliğe götüren kötü tutumlardır. Taşköprîzade bunların tesir kuvvetini belirtmek adına kemâl sahibi bir âlimi bile yanlış yola sürükleyebileceğini belirtir. Mizahın ifrat ve tefrit tarafları rezîlet olup vasat hali en uygunu olup hatta nefis için faydalı ve rahatlatıcıdır. Taşköprîzade bu hususta kişi dostlarıyla beraberken neşe ve şen olma hali ile yetinmeli, şakalaşırken veya latife yaparken

²⁹¹ Mustakim Arıcı, *Adûddudîn el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi*, s. 163.

* Koyu punto ile yazılmış olan dört madde İcî'nin *Ahlâk Risalesi* metnine aittir. Bütün şârihler önce cümle cümle İcî'nin metninde geçen ifadeleri aktarmış ve bunları izah etmiştir. Biz de onların sırasına ve izahlarına bağlı kalarak aynı yöntemle incelememizi yaptık.

²⁹² Kirmânî, *Şerh*, s. 66.

²⁹³ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 82.

²⁹⁴ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 84.

sözü tadında bırakmalı şeklinde tavsiyelerde bulunur²⁹⁵ ve Hz. Peygamber'in (asm) bir hadisini aktarır: "Zaman zaman kalpleri dinlendiriniz."²⁹⁶

Müneccimbaşı da diğer şârihlerde gördüğümüz üzere bu bölümde daha çok tavsiyelerde bulunur. Hz. Ali'nin bir sözünü nakleden şârihe göre nefis tabiatı gereği rezîletleri fazîletlere göre daha hızlı kabul eder. Bu sebeple ahlâkını koruması için ilk yapması gereken şey nefsi kötü ahlâk sahibi kişilerin bulunduğu ortamdan uzak tutarak onu korumak ve güzel ahlâk sahibi kimselerle bir arada bulundurmaktır. Bu sayede nefis kendisi bile farkına varmadan güzel ahlâk kendisine de sirayet eder.²⁹⁷

2. Kişi ilmî ve fikrî ödevlerle nefsinin sorumlu tutulmalıdır. Daima ilmin yüceliğini ve devamlılığını düşünmeli, dünyaya gereğinden fazla değer vermemeli, onun geçiciliğini ve sıkıntılarını hatırlamalıdır.

Îcî'nin bu maddeyi koymasındaki sebep nefsin dünyevî bağlardan kopmasının sağlanmasıdır. Kişi, ilmin yüceliğini ve dünyanın değersizliğini ve geçiciliğini fahmettikçe eşyanın hakikatlerini nefsinde daha çok idrak etmeye başlar.²⁹⁸ Nefsin dünyayı kötülemesi gerekmektedir böylelikle elini ondan çekip geçici olmayan ve ahirette de ona faydası olacak olan ilimle daha fazla meşgul olacaktır. Çünkü nefis için gerçek mutluluk ebedî olanın ve hakikatin bilgisidir.²⁹⁹ Taşköprîzade dünyanın hakîr ve değersiz olduğundan, taş parçaları ve çerçöpten ibaret olduğundan bahseder ve dünyaya çokça meyledenlere yazıklar olsun der.³⁰⁰

Nefis mal ve mevki gibi süslerle uğraşmayı daha çok arzular. Nefsin elini bu gibi istek ve arzulardan çekmek için Îcî, ilmin kıymeti ve devamlılığından, dünyanın ise geçici ve değersizliğinden bahsetmiştir.³⁰¹ Kâzerûnî, ilmin önemini ve değerini belirtmek adına nefsin ilmî faaliyetlerden geri durması onda ahmaklık ve budalalığa hatta insanî yetkinlik mertebesinde uzaklaşmaya yol açacağını belirtmektedir.³⁰² İlmin kıymeti ve değerini bildikçe nefis, dünyevî arzu ve isteklerinden uzaklaşacak ve onun fazîletlerle donanmasını sağlayıp ebedî mutluluğa ulaştıracak olan ilimle daha fazla meşgul olmaya başlayacaktır.

²⁹⁵ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 108.

²⁹⁶ Kuzâ'i, *Müsnedü's-Şihâb*, 1, 393.

²⁹⁷ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 331-334.

²⁹⁸ Kirmânî, *Şerh*, s. 68.

²⁹⁹ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 108.

³⁰⁰ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 112.

³⁰¹ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 335. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 98.

³⁰² Kâzerûnî, *Şerh*, s. 84.

Kâzerûnî, Taşköprîzade ve Münecimbaşî bu manaları kuvvetlendirmek adına Hz. Ali'nin şu sözünü nakletmişlerdir: "Biz Cebbâr olan Allah'ın hakkımızdaki taksimine boyun eğdik ki bu, bize ilim, düşmanlara da maldır. Esasen mal kısa sürede elden gider, ilim ise baki olup zevale uğramaz."³⁰³ Taşköprîzade ayrıca ayetlerden de örnekler vermekte ve ayette geçen Kârun'un durumunu da hatırlatmaktadır.³⁰⁴ Bu maddedeki açıklamalarında Kâzerûnî ve Münecimbaşî Galen'den aynı sözü iktibas etmişlerdir.³⁰⁵ Bu söze diğer şerhlerde rastlamadık. Münecimbaşî şerhinin girişinde Kâzerûnî'den istifade ettiğini belirtmektedir. Bu sözü onun şerhinden iktibas etmiş olması muhtemeldir.

3. Arkadaşlarını, işlediği kusurlar sebebiyle kendisini uyaranlardan seçmelidir. Kişi düşmanlarının kendisi hakkındaki sözlerini araştırmalı ki böylece onlardan kusurlarını öğrenir ve o kusurlu davranışları terk eder. Veya başkalarının ayıp kabul ettiği davranışları inceler ve bu şekilde onlardan kaçınmaya başlar.

Kusurları kişide yerleşik hale gelerek meleke olmadan evvel arkadaşlarının onu uyarması sayesinde daha kolay bir şekilde kusurlarından vazgeçebilir.³⁰⁶ Öte yandan kişi kendi kusurlarının farkına varamaz fakat arkadaşı kişinin muttali olmadığı kusurlarını görmesini sağlar.³⁰⁷ Taşköprîzade konunun ehemmiyetini belirtmek adına kişinin eğer arkadaşı onun kusurlarını görüp de söylemiyorsa arkadaşını uyarması gerektiğini hatta daha da ileri giderek onunla ilişkisini kesmesi gerektiğini belirtir. Çünkü bu dostun dostu bir hıyaneti ve ikiyüzlülüğüdür.³⁰⁸ Münecimbaşî burada diğer şerhlerde bulunmayan bir açıklama yapar. Müellife göre kişiye kusurunu söylemesi belirtilen kişi aslında mürşid-i kâmil ve ilâhî doktordur. Bu zat kişiye zâhir ve bâtın yollarla kusurlarını söyler. Mürşid-i kâmil kişiye ayıp ve kusurları yerleşmeden evvel söyler ki onda meleke haline gelip izalesi güçleşmeden onu terk edebilsin.³⁰⁹ İsmail Müfid İstanbulî de benzer açıklamalarda bulunmuştur.³¹⁰

³⁰³ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 86. Taşköprîzade, *Şerh*, s. 112. Münecimbaşî, *Şerh*, s. 334,335.

³⁰⁴ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 112.

³⁰⁵ Eflâtun'a "Öğrenme ne zamana kadar güzeldir" diye sormuşlar. Eflâtun da "Cahillik kötü görüldüğü sürece" cevabını vermiştir.

³⁰⁶ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 86.

³⁰⁷ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 112.

³⁰⁸ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 112.

³⁰⁹ Münecimbaşî, *Şerh*, s. 336.

³¹⁰ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 98.

Kişinin düşmanlarının sözlerine bakmasındaki sebep de düşmanlarının sürekli onun kusur ve ayıplarını araştırıp ifşa etmeye çalışmasıdır. Kişi kusurlarını bu sayede öğrendiği zaman onlardan kurtulmalıdır.³¹¹ Kâzerûnî bu maddeyi açıklarken Hz. İsa'dan, Hz. Ömer'den ve Galen'in sözlerinden örnekler vermektedir. Müneccimbaşı da Kâzerûnî ile benzer şekilde Galen'in kişinin düşmanlarından istifade etmesi üzerine olan sözünü nakleder.³¹²

4. Eğer o sebepleri gerçekleştirmek için nefsinde bir gevşeme görürse ve nefsi zor boyun eğiyorsa güç riyazetlerle ve zor sorumluluklarla nefesine boyun eğdirmelidir.

İcî ve diğer tüm şârihler ilk üç maddede nefsin hariçteki yani kendi dışındaki sosyal durumlarını düzenlemesi üzerine açıklamalar yapmışlar, tavsiyelerde bulunmuşlardır. Öncelikli olarak kişinin fazîletlerini koruması için bulunması gereken ortamların nasıl olması gerektiği, görüşmesi gereken arkadaşlarının özelliklerinin neler olması ve dünya ve ilim hakkındaki düşüncelerinin neler olması gerektiği hususunda çeşitli tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu madde ise kişinin doğrudan kendisine bakmakta, burada kişinin enfûsî durumu hakkında tavsiyeler verilmektedir. Tüm şârihler İcî'nin sözlerine benzer tavsiyelerde bulunmuşlardır. Eğer nefs yukarıda sayılanları uygulamada kendisinde bir gevşeklik görürse zor alıştırma ve talimlerle iyi amelleri yapmaya devam etmelidir.³¹³ Nefs ağır gelen şeylerle kendisini eğitmeli, tembellik yahut gevşeklik oluşması halinde katı riyazetlerle onu itaat eder hale getirmelidir. Bu sayede Allah'ın tevfiği ve yardımıyla tekrar iyiliğe dönebilir.³¹⁴ Nefsi bu şekilde zor ve ağır sorumluluklar altına sokma onun hayvânî ruhunu ve heyûlânî cismini zayıflatır. Nefsi boyun eğme konusunda kuvvetlendirir ve rahatlığa ve rehavete meyletmesini engeller.³¹⁵ Müneccimbaşı'ya göre nefis yaratılışı gereği mahza nurdur. Fakat heyûlânî ruhu, hevası bulunması ve cismânî alakaları sebebiyle yüzü zulmete ve şerre dönüktür. Bu şerre ve zulmete dönük alakalarından kurtulması için şiddetli riyazete ve zorlamaya ihtiyacı vardır. Bu riyazet ve zorlama da kâmil bir mürşidin yönlendirmesiyle olmalıdır.³¹⁶

Bu bölümde şârihler İcî'nin metnine diğer bölümlere nazaran daha fazla sadık kalmış ve nispeten diğer bölümlere göre daha az açıklamalarda bulunmuşlardır. Şârihlerden Ebherî,

³¹¹ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 86.

³¹² Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 337.

³¹³ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 88.

³¹⁴ Taşköprizade, *Şerh*, s. 114.

³¹⁵ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 100.

³¹⁶ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 337,338. Asiye Aykıt, a.g.e. s. 79.

Kirmânî, müellifi meçhûl ve Yozgadî Mustafa Efendi Âcî'nin metnini hemen hemen aynen nakletmiş, çok fazla izaha girmemişlerdir. Bu yüzden onların açıklamalarını ayrıca belirtmedik. Münecimbaşı nefsin fazîletlerini koruması hususunda nefsin kâmil mürşide olan ihtiyacını özellikle vurgulamıştır. Müellif burada tasavvufî duruşunu açıkça göstermiştir. Kâzerûnî'nin ifadeleri Devvanî'nin açıklamaları ile benzerlik arz etmektedir. Taşköprîzade daha çok nasihat tarzında açıklamalarda bulunmuş, ayetlerden Hz. Ali'den ve Hz. Ömer'den iktibaslarla bulunarak anlatımını zenginleştirmiştir. Mehmed Emin İstanbulî Taşköprîzade ile benzer izahlarda bulunmakla beraber metni ona göre daha muhtasar ele almıştır.

6. Rezîletler

6.1. Nitelik ve Nicelik Açısından Rezîletler

Adûdduddîn el-Âcî *el-Ahlâk-ul-'Adûdiyye*'sinde rezîletleri nitelik ve nicelik açısından değerlendirmektedir. Âcî böylelikle İbn Miskeveyh ve Tûsî'den gelen rezîletler tablosu geleneğini devam ettirmektedir. Bu tabloyu o diğerlerine nazaran muhtasar bir şekilde aktarmıştır.

Adûdiyye şerhlerine baktığımız zaman şârihlerin hepsi bu bölümde de Âcî'nin asıl metnine sadık kalarak kendi ifadeleriyle meseleyi aktarmışlardır. Diğer bölümlerde gördüğümüz üzere bu bölümde de aynı üslûbu devam ettirmişlerdir. Ebherî, Kirmânî, Yozgadî Mustafa Efendi, Mehmed Emîn İstanbulî meseleyi kısaca ve aynı bağlamında açıklamışlardır. Verilen örnekler bile benzerlik arz etmektedir. Kâzerûnî, müellifi meçhûl ve İsmail Müfid İstanbulî biraz daha uzunca meseleyi aktarmışlar bazı şiirler, büyüklerin sözleri, ayet ve hadislerle konuyu zenginleştirmişlerdir. Şerhler arasında en kapsamlı ve tafsilatlı yazarlar Taşköprîzade ve Münecimbaşı'dır. Taşköprîzade konuyu daha derinlemesine incelemiş, örnekleri çoğaltmış ve diğer bölümlerde yaptığı üzere burada da Hz. Ali'den, ayetlerden ve hadislerden örneklerle konuyu desteklemiştir. Diğer şerhlerden farklı olarak kendi zamanında bahsedilen rezîletlere sahip çokça kişi bulunduğunu fakat halkın bu kimseleri gerçek fazîlet sahibi kimseler zannederek yanılgıya düşüklerinden bahsetmektedir. Benzer şikâyetleri kendisiyle hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* isimli eserinde de görmekteyiz. Kınalızâde'nin ahlâk eseri üzerine doktora tezi yazmış olan Ayşe Sıdika Oktay da Kınalızâde'nin kendi dönemindeki medrese ulemaları hakkında

hikmet ehli olmadıkları halde onlar gibi giyinip, onların makamında bulunmaları hususunda eleştiri ve şikâyetleri bulunduğunu söylemekte ayrıca Lûtfî Paşa'nın da benzer tenkitleri bulunduğunu belirtmektedir.³¹⁷

Şimdi rezîletler konusunun açıklamasına geçelim.

Müneccimbaşı'ya göre rezîletler, "nefsin natıka kuvvesinin tedbirinden çıkıp hayvânî kuvvenin kontrolüne girmesi neticesinde kontrolden çıkmasıdır."³¹⁸ Bu açıklama Münecimbaşı'ya hastır. Diğer şerhlerde Aristo'nun tanımına benzer şekilde rezîletler nefsin itidalden uzaklaşması ve/veya sapması olarak açıklanmaktadır. Rezîletler nitelik ve nicelik açısından olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Nitelik açısından rezîletleri âlimler aynı zamanda fazîlet görünümünde rezîlet şeklinde de ifade etmişlerdir. Yani eylem ve fiil itibarıyla fazîlete benzemekle beraber niyet ve kasıt olarak fazîletin kendisinden başka bir amaç karıştığı için rezîlet olmaktadır. Nicelik açısından rezîletler ise her bir fazîletin biri eksiklik biri de fazlalık tarafına doğru sapmasıdır. Şerhlerde her fazîletin ifrat ve tefrit olarak ikiye ayrılmış rezîleti isim olarak bulunmakla beraber hakikatte sayılarının daha fazla olduğu belirtilmektedir.

Hikmet fazîletinin ifrat tarafı "cerbeze"dir. Cerbeze, nefsin düşünme kuvvesini başkalarına zarar verecek şekilde kullanmasıdır.³¹⁹ Münecimbaşı ve İsmail Müfid İstanbul'ya göre cerbeze, vehim gücünün itidalden ayrılıp ifrata meylederek düşünme gücüne hâkim olmasıdır.³²⁰ Cerbeze³²¹ ayrıca ilmin ulemaya küstahlık yapmak ve düşük karakterli kişilerle didişmek için talep edilmesidir, fayda vermeyen bilginin peşine düşmek de buna dâhildir.³²² Cerbeze teorik ve pratik alanda kullanılabilir. Teorik alanda kullanımı, yakînî bilgiler yerine kullanılan cedel, hilâf ve safsatadır. Pratik anlamda kullanılan ise, kehanet, sihirbazlık ve iksirdir.³²³ Taşköprîzade diğer şerhlerden farklı bir açıklama daha yapar. Bazı filozofların düşünme gücünü ifrat tarafında kullandığını ve bunun neticesinde sıfatların olumsuzlanması ve ahiretin ahvalini inkâr gibi hatalara düştüklerini belirtir. Şârihe göre onlar tecrübe ile bilinebilecek yerlerde burhân ile bilmeye çalışmışlardır. Bunu da hadde iltizâm gereken hususlarda nazar gücünün serbest bırakılması" şeklinde ifade etmiştir. Bu hususta

³¹⁷ Ayşe Sıdika Oktay, a.g.e. s. 199.

³¹⁸ Asiye Aykıt, a.g.e. s. 80.

³¹⁹ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 42.

³²⁰ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 272.

³²¹ Tüm şerhlerde bu açıklama mevcuttur.

³²² Kirmânî, *Şerh*, s. 44.

³²³ Taşköprîzade, *Şerh*, s.42.

Taşköprüzade'nin tasavvufî düşünceye daha yakın durduğunu da görmekteyiz. Nitekim burada düşünmenin ve aklın kendi başına bulamayacağı bazı alanlar olduğunu -ahiretin ahvali gibi-, bu alanlarda kişinin Allah katından rabbânî vahiyle desteklenen kimselere tâbi olması gerektiğini düşünmektedir. Taşköprüzade³²⁴ ayrıca zekânın aşırı keskin olmasının bilinenin aksine çok da iyi olmadığını çünkü bunun kişiyi çokça tökezleyip doğru yoldan çıkaran bir küstah yapabileceğini ve kişiyi üstesinden gelemeyeceği işlere sürükleyeceğini düşünmektedir.³²⁵ Öte yandan çağdaşı olan Kınalızâde Taşköprüzade ile bu konuda farklı düşünmektedir. Kınalızâde'ye göre zekânın ifrat derecesi cerbeze ve sefeh sayılmaz. Çünkü metafizik, doğa ve matematik ilimlerindeki hakikatler ne kadar ileri derecede kavranırsa, kavrayan kişinin aklının değeri de o derece artar.³²⁶

Hikmetin tefrit tarafı "kalın kafalıdır (gabavet)". Düşünmenin işlevsiz hale gelmesi, sönük kalmasıdır. Müneccimbaşı'ya göre vehim gücünün düşünme gücüne galebe edip kendisiyle nefsin sadece duyulurları idrak edebilir hale gelmesi akledilirleri idrak edememesidir. Bu rezilet sahibini iyilik ve kötülükten mahrum bırakır. Buna zihin tembelliği, ahmaklık ve saflık da denilir. Taşköprüzade burada hadislerden destek alarak konuyu izah etmektedir.³²⁷

Hikmetin niteliksel sapması ise ilmi sefihlerle mücadele ve münakaşa için öğrenmektir.³²⁸ Taşköprüzade burada kelâm ehlinden bazı kimseleri de meseleleri hakikati öğrenmek için değil onları devşirmek ve taklit etmek için öğrendikleri hususunda eleştirmektedir. Ona göre cedel ve münazara ehli, meseleleri araştırıyor fakat faydalanmıyorlar, yakîn üzere değiller, onlar tahkik değil taklit üzereler. Kâzerûnî'ye göre ayrıca kişinin kendisine hakiki bir yetkinlik vermeyen ilimle meşgul olması da buna dâhildir, kâhinlik, hokkabazlık gibi.³²⁹ Kâzerûnî'de geçen bu örnekler Taşköprüzade'de ifrat düzeydeki rezîlete dâhildir.

³²⁴ Taşköprüzade, *Şerh*, s. 50.

³²⁵ Taşköprüzade kelâm ehlinden bazı kimseleri eleştirmektedir. Ayrıca buradan dönemindeki ilmi alandaki sosyal durumu da bir nebze anlayabilmekteyiz. Kelâm ehlinden bazılarının (direk isim vermeden ifade eder) meclislerde hikmetli nutuklar attıklarını, sırları anladıklarını küstahça iddia ettiklerini söyler. Bu gibi kimselerin sadece meseleleri veciz bir şekilde ifade ettikleri, sözleri akıcı ve güzel olduğu için dikkat çekip ilgi gördüklerini fakat aslında hakikat adı altında kendi vehim ve hayallerini aktardıklarından bahseder. Taşköprüzade'ye göre onların amaçları sadece düşmanı susturmaktır, hakikati idrak etmek değildir. (Taşköprüzade, *Şerh*, s. 56)

³²⁶ Ayşe Sıdika Oktay, a.g.e. 192.

³²⁷ Taşköprüzade, *Şerh*, s. 42,43.

³²⁸ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 50.

³²⁹ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 50. Taşköprüzade, *Şerh*, s. 42.

Şecaat fazîletinin ifrat tarafı "deli cesareti"dir. Şecaatli olmayı gerektirmeyen yerlerde ileriye atılmaktır. Mesela, Müslümanların sayı bakımından az oldukları bir halde kendisinden çok olan küffâr ile çarpışmaya girmesidir. Taşköprîzade buna ek olarak zalime yardım etmek, hak yiyen kimseyi hakkı çiğnenmiş kimsenin elinden kurtarmak ve kendisini kalabalık bir düşman topluluğunun içine atmayı örnek olarak gösterir.³³⁰

Şecaatin tefrit tarafı "korkaklık"tır. Korkaklık deli cesaretinin tam tersi olup ileriye atılması gereken durumlarda kişinin geri durmasıdır. İyi veya kötü her türlü işten kişiyi geri bırakmaktadır.³³¹ Taşköprîzade korkaklığın neticeleri olarak şunları zikreder: kişiyi zillete uğratar, önemli işlerde ve faydalı konularda gevşeklik yapmasına yol açar, malı harcanırken ve saygınlığını yitirirken zalimler ve başkasına karşı yıkıcı bir sevgi oluşturur, kötü bir hayat sürmesini sağlar, sabırsızlık, sebatsızlık ve tembellik sevgisini doğurur, kişinin saygınlığını yitirmesine sebep olur.³³²

Şecaatin nitelik yönünden saptması ise kişinin şan ve şeref için başkalarına kahraman gözükmek veyahut ganimet elde etmek için şecaatli davranışlarda bulunmasıdır. Böyle kimseler eylem olarak cesaretle öne atılırlar fakat kalplerinde halis bir niyetten ziyade şan ve şöhret arzusuyla yaparlar. Böylesi kimseler Taşköprîzade'ye göre cesur değil korkaktırlar. O burada ayrıntılı olarak şecaat gibi gözükp aslında şecaat olmayan başka durumları da aktarır.³³³

İffet fazîletinin ifrat tarafı azgınlıktır (fücûr). Arzularına uygun miktardan daha fazlasına meyletmektir.³³⁴ Bu şehvet düşkünlüğü ve açgözlülüktür. Taşköprîzade böylesi bir kişiyi pislîğe salınan domuza benzetir, öyle ki bu kişi pislîği yer ve asla doymaz.

İffetin tefrit tarafı ise isteksizliktir (cümûd). Şehvî arzu ve isteklere karşı donukluk, soğukluktur.³³⁵ Taşköprîzade bu özelliğe sahip kişinin hayvanın yetkinliğinden de aşağı olup bitki derecesinde olduğunu söyler ve bir ayetle bu benzetmesini destekler.³³⁶ İsteksizlik, olması gerekene ve olmaması gerekene de nefsin aynı karşılığı vermesidir. Taşköprîzade'ye

³³⁰ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 44.

³³¹ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 46

³³² Taşköprîzade, *Şerh*, s. 46.

³³³ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 56.

³³⁴ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 46.

³³⁵ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 46.

³³⁶ Ayet şu şekildedir. "Onlar sanki duvara dayanmış kütükler gibidirler." Münâfikûn, 4.

göre iffet fazîleti bir hür olma hali iken ifrat ve tefrit tarafları heva ve hevese tabi olmaktadır ve kişinin hür olmasını engeller.

İffetin nitelik yönünden sapmasına gelince böylesi kimseler dünyevî lezzetlerden kendilerini çekerler ta ki ahirette bunlardan kat kat daha fazlasını alsınlar. Onların niyeti Allah'ın rızası değildir. Onlar ahirete duydukları hıstan dolayı bunu yaparlar. Veyahut kişide arzu tembelliği vardır, hazzı hissetmez bu yüzden kendisini ruhbanlığa verir. Veya dünyada daha fazla şöhret ve üne kavuşma arzusu ile zühd hayatı yaşar. Bunlar fazîlet görünümündeki rezîletlerdir.³³⁷

Adaletin ifratı zulmetmedir. Başkasının haklarında ve malında tasarruf etmektir. Tefrit tarafı zulme açık olmaktadır. Bu da zalimin zulüm yapmasına imkân vermek ve zillete düşerek ona boyun eğmektir.³³⁸ Şerhler arasında adaletin ifrat ve tefrit tarafından bahsedilen sadece Kâzerûnî'dir. Diğer şerhlerde böyle bir ayırım yapılmamıştır. Dolayısıyla onlara göre adaletin ifrat ve tefriti yoktur sadece zıttı vardır o da zulümdür.

6.2. Rezîletleri Yok Etmenin Yolları

Tümel Tedaviler

Ahlâk felsefesi geleneğinde nefste hâsıl olan rezîletler cismanî beden hastalıklarına benzetilmiştir. Nasıl bedendeki hastalıklar için birtakım tedavi yöntemleri kullanılıyorsa nefsteki rezîletleri gidermek için de benzer yöntemler kullanılmaktadır. Nefs tabiatı ve aslı itibarıyla sağlıklıdır yani fazîlet üzeredir. Rezîletler ise onun kendi tabiatından olmayıp nefse arız olmaktadır. Bu yüzden bedendeki hastalıklar gibi bir takım ilaçlar ile tedavi edilip, arızî halin veya melekenin ortadan kaldırılması gerekmektedir. İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'de gördüğümüz bu yaklaşım İcî'de de görülmektedir. İcî *el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye* eserinde dört maddeyle ve kısaca bu tedaviden bahseder.

Adûdiyye şerhlerinin hepsinde aynı açıklamalar mevcuttur. Şârihler de geleneği devam ettirerek bu tedavi yöntemlerini aynı şekilde aktarmışlardır.³³⁹ Şerhlerde genel olarak

³³⁷ Taşkoprîzade, *Şerh*, s. 58.

³³⁸ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 48.

³³⁹ Ebherî, *Şerh*, s. 32-34. Kirmânî, *Şerh*, s. 70. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 90. Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl), *Şerh*, s. 92-94. Taşkoprîzade Ahmed Efendi, *Şerh*, s. 116. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 102. Müneccimbaşî Ahmed Dede, *Şerh*, s. 341-343. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 73. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 83-85.

rezîletlerin tedavisine "tümel tedaviler" denilmiştir. İleride göreceğimiz üzere her bir gücün kendi hastalıkları daha ayrıntılı işlenmiş ve bunların tedavilerine "tikel tedaviler" denilmiştir.

Rezîletlerin tedavisinde dört yöntem vardır. Bunlar sırasıyla hastalığın yerleşik olması durumuna ve hastalığın derecesine göre nefse hafif muameleden daha sert muameleye doğru ilerlemektedir.

Bunlardan ilki, tıpta bedendeki hastalığı besleyici, faydalı bir gıda ile tedavi etmeye benzemekte olup nefste meydana gelmiş olan rezîletin mukabili olan fazîleti işlemektir. Nefs, fazîleti sürekli işlemek suretiyle kendisinde var olan rezîlet kaybolur ve yerini fazîlet alır. Taşköprîzade "İyilikler kötülükleri giderir"³⁴⁰ ayetinin buna işaret ettiğini belirtir.³⁴¹ Cimrilik rezîletine karşı sürekli cömert davranmak buna bir örnektir, ayrıca tüm şerhlerde bu örnek geçmektedir.

İkinci sırada yer alan tedavi yöntemi ise tıpta zehirli olmayan, hastalığı tedavi edici bir ilaç kullanmakla eşdeğerdir. Bu yöntemde nefsteki hastalık nefse sert davranmak suretiyle tedavi edilmeye çalışılır. Yani nefis gizli ve açıktan kınanır ve rezîleti terk etmesi hususunda zorlanır.

Diğer ikisinden daha şiddetli olan tedavi yöntemi ise tıpta panzehire benzetilir. Bu da nefste bulunan ve kökleşmiş olan rezîletin tam karşısında bulunan rezîleti işlemek suretiyle terk ettirilmeye çalışılır. Fakat bunu işlerken kişi ölçülü olmalıdır ki karşısında bulunan rezîlet bu sefer kendisinde yerleşmesin. Bunu uygulama süresi ancak nefste kökleşmiş olan rezîlet ortadan kaldırılıncaya kadar olmalıdır. Örneğin cimrilik rezîleti kaldırılmak istendiği zaman cömertlik fazîletini işlemek yeterli olmadığı takdirde nefis israfa yönlendirilir ve kendisinde harcama alışkanlık haline getirilir.

En son ve en şiddetli tedavi yöntemi ise nefse zor ve çetin egzersizler yaptırmaktır. Tıpta bu kesme ve dağlama tedavisine benzemektedir. Nefs böyle bir durumda adaklarda bulunur, uygulaması güç vaatler verir, nefis zor fiilleri yapmaya zorlanır ve nefse sıkı riyazetler yaptırılır. Bu tedavideki en son aşamadır. İsmail Müfid İstanbulî kişi şayet bunlarla

³⁴⁰ Hûd, 114.

³⁴¹ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 116.

da tedavi olmazsa bazı şeyhlerin kişinin seyahat etmesini tavsiye ettiklerini belirterek şartları ve edebiyatla seyahat etmesini tavsiye eder.³⁴²

7. Nefsin Tikel Hastalıkları ve Tedavileri

Müfekkire (düşünce) Gücünün Hastalıkları:

Nefsin müfekkire kuvvesinde meydana gelen hastalıklardır.

Kafa Karışıklığı (hayret): Delillerin çatışması sebebiyle nefsin doğru hükme ve kesin bilgiye ulaşamamasıdır. Zihnin ifrat düzeyindeki bir rahatsızlığıdır. Taşköprîzade bu hususu bir ayet ile açıklar ve vehim kuvvesinin baskın olması sebebiyle bu hastalığın oluştuğunu söyler.³⁴³ Müneccimbaşı diğer şârihlere göre daha felsefî ve ayrıntılı bir açıklama yapar. Müellif İbn Sînâ'nın bilgi teorisindeki nefsin bilgiyi edinme süreçlerini kullanarak nefsin hayret haline nasıl düştüğünü izah eder.³⁴⁴ Ona göre nefis matluba ulaşma sürecinde delilleri zihninde incelerken hafızasına ya da faal akla doğru hareket etmek ister. Bu hareketi sırasında bilgileri toplama, tafsil (sınıflandırma), terkiib ve tertib işlemine tabi tutar. Bunların neticesinde küllîleri idrak edebilen aklın en üst derecesi olan müfekkire kuvvesine ulaşır ve hakikati idrak eder. Fakat mizacın bozuk olması sebebiyle müfekkire kuvvesine ulaşamaz ve vehim derecesinde kalır, desîse ve vesvese ile hükme varır. Hakkı batıldan ayırt edemez.³⁴⁵ İsmail Müfid İstanbulî aklın bu hastalığa düşmesinin sebebinin nadiren de olsa şehvî düşüncelerin ağır basması olduğunu söyler. Ona göre şehvî düşünceler zihinde ağır bastığı zaman kötü, sıcak ve vehim gücünden gelen kuruntular akla bulaşır ve aklın öncüller arasında kararsız kalmasına gelgit yaşamasına neden olur. Bu çatışma da hayrete sebebiyet verir.³⁴⁶

Tedavisi: Tüm şerhlerde benzer tedavi metodundan bahsedilmiştir. Bu da nefsin mantık kurallarını, cebir ve matematiği talim etmesi ve öğrenmesidir. Bu sayede aralarında çelişiklik varmış gibi görünen deliller vuzuha kavuşur, akıl mantık ilkeleri doğrultusunda hareket ettiği zaman vehmin desise ve vesveselerinden kurtulur ve daha sağlıklı ve salim bir neticeye ulaşabilir. Şayet çatışma müfekkire gücünün bozulmasından kaynaklanıyorsa o

³⁴² İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 104.

³⁴³ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 118.

³⁴⁴ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 346. Asiye Aykıt, a.g.e. s.82.

³⁴⁵ Müneccimbaşı'nın en ilginç özelliği onun felsefî ve tasavvufî unsurları çok net bir şekilde eserinde mezc etmiş olmasıdır. Müellif bir yandan nefse ait bilgileri izah ederken tamamen felsefî derinlikte bir açıklama yapmakta, diğer taraftan nefsin hareketi veya sağlığa kavuşması için uygulaması gereken fiilleri izah ederken tasavvufî derinlikle izah etmektedir.

³⁴⁶ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 104.

zaman bu tedavi de netice vermez. Yani mantık kurallarına uymak onu iyileştirmez, önce müfekkire gücünün itidale getirilmesi gerekmektedir. Taşköprîzade mantık kurallarının talimine ek olarak sofistlik delillerin kullanılmasını tavsiye eder. Zira böylelikle geçersiz tarafın delilinin yanlışlığı bilinir ve doğru ortaya çıkar.³⁴⁷

Yalın cehalet: Kişinin bilmesi gereken durumu bilmeme halidir.³⁴⁸ Kişi bilmediğinin farkındadır. Başlangıçta kötü görülen bir huy değildir. Çünkü bilgisizlik öğrenmenin ilk şartıdır.³⁴⁹ Kalıcı olması durumunda yerilmiştir.³⁵⁰ Şerhlerde cehalet hayvaniyet mertebesi ile eşdeğer tutulmuş hatta daha da aşağıda görülmüştür. Kişiyi hayvanlardan ayıran fark ilim elde etmek suretiyle doğruyu yanlıştan ayırt etmektir. Fakat ilim olmayınca insanî tabiatını da gerçekleştirememiş olmaktadır. Müneccimbaşı diğer şerhlerden farklı olarak insan ömrünü mevsimlere benzetmektedir. Çocukluk ilkbahar gibi olup kan hükmündedir. Gençlik yaz gibi olup sahra hükmündedir. Orta yaş sonbahar gibi olup sevdâ hükmündedir. Yaşlılık ise, kış gibidir ve balgam hükmündedir. Çocukluk ve gençlik döneminde yalın cehalet hastalık mümkündür fakat ömrün son iki döneminde mümkün değildir.³⁵¹

Tedavisi: Âlimlerle sohbet etmek, onların arasında bulunmaktır. Derin meselelerin tartışıldığı müzakere meclislerinde bulunmak.³⁵² Böylelikle kişi bilmediğinin farkına varır ve ilimlere çalışmak suretiyle bunu tedavi eder.

Katmerli Cehalet: Bu hastalığa cehl-i mürekkep de denilir.³⁵³ Vâkıyla örtüşmeyen kesin inançtır.³⁵⁴ Kişi bilmiyordur fakat bilmediğini de bilmez. Batıl bilgiye sahiptir fakat bunun hakikat zanneder ve bu hususta inatçıdır.³⁵⁵

Tedavisi: Âlimler bu hastalığın tedavisi olup olmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Nitekim talep, farkındalığa bağlıdır. Yani hastanın ilacı talep etmesi için önce hasta olduğunu bilmesi gerekmektedir, hasta olduğunu bilmesi için ise onda bu hastalığın olmaması gerekmektedir. Bu da bir devirdir. Mantıkça devir mümkün değildir. Bu yüzden katmerli

³⁴⁷ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 120.

³⁴⁸ Ebherî, *Şerh*, s. 34.

³⁴⁹ Yozgadî Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 86.

³⁵⁰ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 120.

³⁵¹ Asiye Aykıt, a.g.e. s. 83.

³⁵² Taşköprîzade, *Şerh*, s. 122.

³⁵³ Yozgadî Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 87.

³⁵⁴ Kirmânî, *Şerh*, s. 74.

³⁵⁵ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 351, 352.

cehalet hastalığının iyileşmesi mümkün değildir.³⁵⁶ Bazı âlimler ise bu hastalığın zor da olsa iyileşebileceğini düşünmektedirler. Onlara göre nefse matematik ve cebir matematiksel işlemleri olan ilimler öğretilerek kişinin kesin bilginin tadını alması sağlanır. Böylelikle kişi bozuk inançların farkına varır ve kendi cehaletini de fark eder. Daha sonra derece derece deliller ile bilinçlendikçe nefsin hastalığı basit cehalete iner ve iyileşmeye başlayabilir.³⁵⁷ Taşköprîzade ayrıca Antik dönem filozoflarının, matematik ilimlerini mantık ilimlerinin önüne aldığını, bunun sebebi olarak da matematiğin zihni yakînî ve kesin bilgileri almaya hazır hale getirmesi olduğunu söylemektedir.³⁵⁸

Gadap (öfke) Gücünün Hastalıkları:

Öfke gücünün ifrat derecesine kaymasından dolayı meydana gelen hastalıklardır.³⁵⁹ Bunlar "öfke taşkınlığı", "ödleklik" ve "ürperme"dir.

Öfke Taşkınlığı: İcî, öfkelenmeyi duyguların kabarıp kontrolünü kaybetmesi şeklinde açıklamaktadır. Adeta kara bir duman aklı kaplar ve bu sırada çıkan öfkenin kontrol edilmesi çok zordur.³⁶⁰ Taşköprîzade ve Mehmed Emîn İstanbulî intikam alma duygusunun nefsi şiddetli bir şekilde harekete geçirmesi şeklinde açıklar.³⁶¹ Benzer açıklamayı İbn Miskeveyh'te ve Tûsî'de de görmekteyiz.³⁶² Müneccimbaşı öfke duygusunun itidalden uzaklaşarak ifrat derecede olması durumunda öfke taşkınlığının ortaya çıktığını belirtir. Diğer şerhlerde de birbirine yakın açıklamalar mevcuttur. İsmail Müfîd İstanbulî fiziksel beden ile ilişki kurarak açıklamıştır. İbn Miskeveyh, Tûsî ve İcî'de de gördüğümüz kanın kalpte coşup kaynarak aklı koyu bir dumanla perdelemesi tasvir edilmektedir.

Öfke Taşkınlığının Tedavisi: Meydana getiren sebepleri bilip ortadan kaldırmaktır. İcî'nin bu konuda tedavi için söyledikleri şerhlerde de aynı şekilde geçmektedir. Kişi öfkelendiği zaman nasihat tesir etmez. Dolayısıyla bu hastalığın tedavisi nasihat değildir. Böyle bir durumda olan kişi öfkesinin yatışması için elbisesini değiştirmeli, su içmeli veya bir müddet uyumalıdır. Taşköprîzade bunların hadislerden alındığını belirterek ilgili hadisleri

³⁵⁶ Yozgadî Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 87.

³⁵⁷ Kirmânî, *Şerh*, s. 74. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 96.

³⁵⁸ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 124.

³⁵⁹ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 353.

³⁶⁰ Müstakim Arıcı, *Adüddüddîn el-İcî'nin Ahlâk Risalesi*, s. 164

³⁶¹ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 124. Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, 78.

³⁶² İbn Miskeveyh, a.g.e. , s.217. Anar Gafarov, a.g.e. s. 228.

aktarır.³⁶³ Kâzerûnî Hz. Ömer, Hz. Ali ve Gazzâlî'den konuyla ilgili sözler nakleder. Şârih ayrıca Hz. Ali'den iktibasla öfke kabarmasının bir tür delilik olduğunu söyler. Kâzerûnî filozoflardan da alıntılar yapar. Şârih bu konudaki felsefî bağlamda olan izahlarında İbn Miskeveyh'ten istifade etmiştir.³⁶⁴

Îcî eserinde öfkenin neticelerinden bahsetmez. Ebherî öfkenin yedi neticesi olduğunu söyler ve bunları şöyle sıralar: Pişmanlık (nedâmet), şimdi ve ileride karşılığını göreceği korkusu, sevdiklerinin kendisine kin beslemesi, ayak takımına alay konusu olma, düşmanların diline dolanma, mizaç değişmesi ve acı duymak.³⁶⁵ Bütün şerhlerde Ebherî'de geçen bu yedi madde aynı şekilde açıklanmıştır.³⁶⁶ Îcî'nin doğrudan öğrencisi olan Kirmânî bu yedi maddenin açık olduğu için Îcî'nin izah etmediğini belirtir.³⁶⁷ Taşköprizade ve Kâzerûnî³⁶⁸ burada Kirmânî ile aynı izahta bulunur.³⁶⁹ Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî Ebherî'nin ismini vererek bu kısmı ondan alıntıladıklarını belirtmektedirler.³⁷⁰

Şerhlerde öfke taşkınlığının sebeplerinin çok fazla olduğunu fakat bunlardan meşhur olan on tanesini aktardıkları belirtilmektedir. Şerhlerde Îcî'nin aktardığı on sebep aynı şekilde aktarılmış ve izah edilerek nasıl tedavi edilebileceği açıklanmıştır. Bunlar: Kendini Beğenme (ucb), Büyüklük Taslama (kibir), Övünme (iftihar), Çekişme (mirâ), Didişme (licâc), Şakacılık (mizâh), Alaycılık (istihzâ), Vefasızlık, Haksızlık, Kıskançlık.

Kendini Beğenme (ucb): Bir kimsenin hak etmediği bir mertebeyi hak ettiğini düşünmesidir.³⁷¹ Müellifi meçhûl şerhde kendini beğenmenin sebepleri olarak bilgisizlik ve insanın kendisini sevmesi olduğu belirtilir. Şerhde aynı zamanda ayet ve hadisten örnek verilerek bunların yerildiği ve ayrıca bu hasletin başkalarını aşağılama, insanlara üstünlük taslama ve kibre götüreceği belirtilir. Mehmed Emin İstanbulî bu rezîletin sebebinin kişinin kendi istidatlarının gerçek failini ve Allah'ın lütfu olduğunu düşünmemesi olduğunu söyler.

³⁶³ Taşköprizade, *Şerh*, s. 142.

³⁶⁴ Kâzerûnî, *Şerh*, 108. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 217,218.

³⁶⁵ Ebherî, *Şerh*, s. 38

³⁶⁶ Sadece Mehmed Emin İstanbulî'de geçmemektedir.

³⁶⁷ Kirmânî, *Şerh*, s. 84.

³⁶⁸ Kâzerûnî bunun sebebini belirtmez. Sadece müellifin izah etmediğini söyler. Kendisinin kaynağını da belirtmez.

³⁶⁹ Taşköprizade, *Şerh*, s. 142. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 108.

³⁷⁰ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 370. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 120.

³⁷¹ Ebherî, *Şerh*, s. 38. Kirmânî, *Şerh*, s.76. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 96. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 98. Taşköprizade, Mehmed Emin İstanbulî ve Yozgadî Mustafa Efendi'de "makam" yerine "meziyet" kelimesi kullanılır.

Büyüklik Taslama (kibir): Münecimbaşî ve İsmail Müfid İstanbulî kendini beğenme ile büyüklik taslama rezîletini birlikte açıklamışlardır. Diğer şârihler de ikisinin tedavisini birlikte vermişlerdir. "Büyüklik taslama" "kendini beğenme" ile benzer şekilde, kendisini olduğundan yüksek mertebede görmektir. Lakin aralarındaki fark, büyüklik taslamada kişi kendisini başkaları ile kıyaslayarak onlardan daha meziyetli olduğunu düşünmekte iken kendini beğenmede kendi mertebe ve meziyeti açısından kendisini olduğundan yüksekte görmektedir. Şârihler bu iki rezîletin tedavisini birlikte açıklamışlardır. Tûsî ve İbn Miskeveyh çizgisinde açıklayan şârihler, ilk önce kişinin kendi yaratılışına bakmasını tavsiye etmektedirler. Nitekim bir çeşit sudan meydana gelmiş olan insanın tabiatı basit ve hakirdir. Bunu düşünerek kendisini büyük görmekten vazgeçmelidir. Taşköprîzade bununla ilgili insanın yaratılış silsilesini anlatan ayeti aktarmaktadır.³⁷²

Mehmed Emin İstanbulî önceki bölümlerde Taşköprîzade ile benzer açıklamalar yaparken bu bölümde farklı izahlar getirmektedir. Mesela, büyüklenme meselesinde kişinin başkalarına karşı büyüklenmesi zemmedilirken Mehmed Emin İstanbulî kibir sahibi birisine karşı büyüklenmenin kötülenmediğini Ebû Hanîfe ve İmam Şâfi'den nakille açıklamaktadır. Ayrıca kelimelerin konusu olan kibriya meselesinde Allah'a kibr isnad edilip edilmemesi hususunda Allah'a Mutekebbir denilebileceğini belirtmektedir.³⁷³ Şârihin şerhini yazarken kelimî ve fikhî meseleleri de göz önünde bulundurduğunu görmekteyiz.

Kâzerûnî bu iki rezîletin tedavisi için kişinin kendi kusurlarını başkalarının ise kemallerini düşünmesi gerektiğini tavsiye etmektedir.³⁷⁴ Münecimbaşî diğer şârihlerden daha farklı ve dört aşamalı bir tedavi yöntemi tavsiye eder. Birinci aşamada kişi nefesine "tevazu" fazîletini yerleştirmek için çabalamalıdır, eğer bunda muvaffak olamazsa nefisini kınama ve tekdir etme yoluna gitmelidir. Bu fayda sağlamazsa başka bir rezîleti uygulayarak terk etmeye çalışmalıdır. Bundan da netice alamazsa riyazet uygulamalıdır.³⁷⁵ Esasında bu dört merhale İcî'nin rezîletlerin genel olarak tedavisinde tavsiye ettiği yoldur. Münecimbaşî bunu hassaten kendini beğenme ve büyüklenme rezîletleri için uyarlamıştır. Ayrıca bu metotlar tasavvufta şeyhlerin müridlerini terbiye etmede uyguladıkları bir yöntemdir.

³⁷² Taşköprîzade, *Şerh*, s. 126.

³⁷³ Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, 79.

³⁷⁴ Kâzerûnî, *Şerh*, 98.

³⁷⁵ Asiye Aykıt, a.g.e. s. 85.

Müneccimbaşı'nın da Mevlevî şeyhi olduğunu göz önünde bulundurursak böyle bir açıklamanın sebebini de tahmin etmiş oluruz.

Övünme (iftihar): Kişinin kendi zâtının dışındaki şeylere -mal ve soy gibi- önem atfetmesidir, bunlarla gururlanması ve üstünlük taslamasıdır.³⁷⁶ Ebherî'ye göre bu övünmenin tedavisi ilk iki rezîlete göre daha zordur. Tedavisi için şerhlerde ittifakla kişinin tanınmadığı bir yere yolculuk yapması tavsiye edilmektedir.

Çekişme (mirâ) ve Didişme (licâc): Şerhlerde bu iki rezîlet beraber açıklandığı için biz de aynı yolu izledik. Bu ikisi bozgunculuk olup, ülfeti kaldırdıkları ve âlemin düzenini bozdukları için zemmedilmektedirler.³⁷⁷ Taşköprîzade ve Mehmed Emîn İstanbulî didişmenin manasında üstün gelme arzusundan doğan inat olduğunu belirtmektedirler. Sadece Taşköprîzade ve İstanbulî bu iki rezîletin sebebini belirtmişlerdir. Şârihe göre didişme (licâc), çekişmeden (mirâ) daha zararlı ve kötüdür. Münecimbaşı ve Yozgadî Mustafa Efendi bu ikisinden buğz ve hased meydana geldiğini belirterek diğer şerhlerden farklı bir izah da eklemişlerdir.³⁷⁸ Tüm şerhlerde aynı tedavi yöntemi tavsiye edilmektedir, o da bu iki rezîletin tam tersini yapmak için nefsi zorlamaktır. Taşköprîzade diğer şerhlerden farklı bir izah ve tedavi ekler bu konuya. O çekişme (mirâ) rezîletinin tedavisi için kişinin "bir olma" ilkesine ulaşması gerektiğini söylemektedir. Kişi, kendi menfaatini başkasının menfaatinde kendi zararını başkasının zararında gördüğü zaman bir olma ilkesine ulaşabilmektedir. Bu taktirde kişi her şeyi kendine mal etme arzusundan uzaklaşır. Bunun arka planında da kişide tümel ve aklî düşünce olmalıdır. Aksi taktirde yani tikel ve duyusal düşünce hakim olduğu zaman kişi birlik gözüyle bakamaz. Kişi kendi dünyevî hayata dair arzularına ve duyusal hazlarına çokça bağlı olduğu taktirde başkalarının uğrayabileceği zararları görmez. Bir şeyde faydası varsa başkasının zararını düşünmez. Dolayısıyla bunu tedavi etmenin yolu da kişiye tümel ve küllî nazarla baktırmaaktır.³⁷⁹

Şakacılık (mizâh) ve Alaycılık (istihzâ): Şakacılık aşırıya kaçmamak kaydıyla uygun görülmüştür. Taşköprîzade, Hz. Peygamber'in (asm) de şaka yaptığını hatta ondan sâdır olan

³⁷⁶ Ebherî, *Şerh*, s.38. Kirmânî, *Şerh*, s.76. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 98. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 100. Taşköprîzade, *Şerh*, s. 128.

³⁷⁷ Ebherî, *Şerh*, s.38. Kirmânî, *Şerh*, s.76. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 100. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 100. Taşköprîzade, *Şerh*, s. 128. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 114.

³⁷⁸ Yozgadî Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 89.

³⁷⁹ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 130.

şakaları araştırdığını ve bir risale olarak neşrettiğini belirtir.³⁸⁰ Burada bahsedilen şakacılık, kişinin başkasını rencide edecek derecede ifrata kaçmasıdır. Alaycılık ise insanları hafife almak ve onlarla eğlenmektir. Bu ikisi güzelliği yok edip, düşmanları çoğalttığı ve düzeni bozdukları için zemmedilmişlerdir. Tedavisi için tüm şerhlerde nefsin terk etmeye zorlanması tavsiye edilmektedir.³⁸¹

Vefasızlık (gadr) ve Haksızlık (daym): Vefasızlık (gadr) mal, makam ve namus konularında insanları aldatmak, zulmetmektir. Haksızlık (daym) ise intikam amacıyla zulmetmektir. Tüm şerhlerde bu açıklamalara yakın manalar verilmiştir.³⁸² Bunların sebebini İcî geçici dünya metnini arzulamak olarak belirtmektedir, şerhlerde de aynı sebep zikredilmektedir. Kâzerûnî ve Müneccimbaşı Hz. Peygamber'in (asm) hadisine atıfla bunun münafığın alameti olduklarını belirtmektedirler. Ayrıca Müneccimbaşı, Tûsî'nin³⁸³ eserinde de geçen "vefasızlığın Türkler'in huyu, vefanın ise Rum'ların huyu olduğunu" belirtmektedir.³⁸⁴ Kâzerûnî şerhinde "vefasızlık Türklerin huyudur" şeklinde geçmektedir. Tedavisi hususunda Ebherî, Kirmânî, müellifi meçhûl ve Taşköprizade dünya metninin değersiz olduğunu ve bu melekelerin ne kadar kötü sonuçlara sebep olduğunu düşünmenin, ayrıca bunların zıtlarını yapmak hususunda nefsi zorlamanın gerekli olduğunu söylemektedirler. Kâzerûnî ayrıca kişide hilm melekesinin gelişmesi gerektiğini söylemektedir.

Değerli Şeylere Sahip Olma Arzusu: Elmas, yakut gibi değerli mücevherleri elde etme isteğidir. Şerhlerin hepsinde İcî'nin açıklamalarına yakın anlamlar verilmiştir. Taşköprizade ayrıca kişinin ebedî cevherlerden uzak kaldığı için dünyevî cevherlere düşkün olduğunu belirtmektedir. Kişi bu hastalıktan kurtulmak için değerli taşların aslında geçici ve değersiz olduğunu ve nefesine faydası olmadığını, hatta daha çok kendisine düşman toplayacağını düşünmeli ve nefsinin bu arzudan vazgeçirmeye çalışmalıdır. Müneccimbaşı diğer şerhlerden daha farklı şekilde izah eder meseleyi. Sühreverdî'den bir alıntı ile konuyu açıklar. Nuranîlik ve kalıcılık özelliği olan şeylere nefis meyleder. Kıymetli taşlara da meyli bu yüzdendir. Bu arzu ayrıca kişinin gadabî kuvvesini harekete geçirir ve kendisinde hırsla

³⁸⁰ Taşköprizade, *Şerh*, s. 134.

³⁸¹ Ebherî, *Şerh*, s. 38. Kirmânî, *Şerh*, s. 80. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 102. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 102. Taşköprizade, *Şerh*, s. 134. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 114. Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 81. Yozgâdî, Keşfi Mustafâ Efendî, *Şerh*, s.90.

³⁸² Ebherî, *Şerh*, s. 38. Kirmânî, *Şerh*, s. 80. Kâzerûnî, *Şerh*, s.102. Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s.102. Taşköprizade, *Şerh*, s. 136. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 114. Mehmed Emîn İstanbulî, *Şerh*, s. 82. Yozgâdî, Keşfi Mustafâ Efendî, *Şerh*, s.90.

³⁸³ Tûsî, a.g.e., s. 161.

³⁸⁴ Asiye Aykıt, a.g.e. s. 86,87. Ayşe Sıdika Oktay, a.g.e. s. 244.

dönüşür. Bunu engellemek için kişi dünyevî cevherlerden ziyade kemal cevherlerine yönelmeli ve ebedî olanı arzu etmelidir. Münecimbaşî ayrıca bu hastalığa en çok yöneticilerin düştüğünü belirtmektedir.³⁸⁵

Öfke taşkınlığına sebep olan hastalıkları inceledik. Bunlar gadabî kuvvenin ifrat düzeyinde olan hastalıklarıdır. Şimdi gadabî kuvvenin tefrit düzeyinde olan iki hastalığına bakalım.

Ödlelik (cübn): Nefsin hareket etmesi gereken durumlarda durgun olması ve yeterli tutum ve davranışta bulunmamasıdır.³⁸⁶ İntikam arzusunun yokluğu sebebiyle nefsin sükûnet halinde olmasıdır.³⁸⁷ Bu izah İbn Miskeveyh'te de mevcuttur.³⁸⁸ İcî bu konuda açıklama yapmadan sadece nelere sebep olduğunu kısaca belirtmiştir. Ödleliğin üç genel neticesi vardır. Bunlar: nefsin hor görülmesi (zillet), yaşantının bozulması, hürmetin azalmasıdır. Bu sonuçlar İcî'nin metninde de aynı şekilde geçmektedir. Ebherî bunların dışında on tane daha sonuç eklemiş ve bunlara tikel sonuçlar demiştir. Bu on sonuç İcî'de geçmemekle beraber İbn Miskeveyh'in *Tehzib*'inde sıralanmaktadır.³⁸⁹ Diğer şerhlerde de aynı yöntem izlenmiştir. Bunlar: kişinin değersizleşmesi, kötü yaşam, herkesin kişinin malına tamah etmesi, yapılan işlere sebatsızlık, tembellik, zalimlerin zulmüne maruz kalma, kişinin canı ve ailesinde gerçekleşen her türlü çirkinliğe rıza göstermesi, iftira ve hakaret gibi hayâsızlıklara katlanıp kulak verme, paylanmayı gerektiren şeyleri işleme ve önemli işlerde işlevsiz kalma.³⁹⁰ Taşköprizade bu on maddeyi sıraladıktan sonra ödleliğin bulaşıcı hastalığa benzettir. Ve bulaşıcı hastalığın bedeninin organlarını etkilediği gibi ödleliğin de nefsin tüm organlarını etkilediğini söyler.³⁹¹ Münecimbaşî ve İsmail Müfid İstanbulî bu on maddeye ek olarak ödleliğin iki sebebi olduğunu belirtir. Bunlar nefsin ahmaklığından dolayı zararlı şeyleri düşünmemesi veyahut rahatını bozmamak için onları gidermeyi umursamamasıdır.³⁹²

Tedavisi: Nefsini tehlikeli işlere maruz bırakmak, korktuğu şeylerin üzerine gitmek ve ölümü hatırlamaktır. Tüm şerhlerde benzer tedavi metodu izah edilmektedir.

³⁸⁵ Münecimbaşî, *Şerh*, 364-367. Asiye Aykıt, a.g.e. s. 87.

³⁸⁶ Ebherî, *Şerh*, s. 40. Kirmânî, *Şerh*, s. 84. Taşköprizade, *Şerh*, s. 144. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 84. Yozgadî Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 91.

³⁸⁷ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 106. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 110. Münecimbaşî, *Şerh*, 371. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 120.

³⁸⁸ İbn Miskeveyh, a.g.e. s. 217.

³⁸⁹ İbn Miskeveyh, a.g.e. s. 129,130.

³⁹⁰ Ebherî, *Şerh*, s. 40.

³⁹¹ Taşköprizade, *Şerh*, s. 144.

³⁹² Münecimbaşî, *Şerh*, s. 371. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 120.

Korkaklık (havf): Gelecekte olan bir duruma nefsin karşı koyamayacağını düşünerek korku duyması ve endişeye kapılmasıdır. Şerhlerde korkaklık (havf) üzerine yapılan izahlar İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin izahları ile benzerlik arz etmektedir.³⁹³

Tedavisi: Kişinin başına gelecek olan durum ya ölüm ve ihtiyarlık gibi zorunludur ya da mümkündür. Zorunlu olması durumunda zaten kişinin yapabileceği bir şey yoktur, bundan korkmak yersizdir. Mümkün olması durumunda ise kişinin kaygı duyduğu şeyin gerçekleşmemesi için fiillerini düzenlemesi gerekmektedir. Kaygının tedavisi hususunda şârihler İbn Miskeveyh ve Tûsî³⁹⁴ ile benzer izahlar yapmakla beraber kendilerine has üslûpları ile meseleyi izah etmişlerdir. Kâzerûnî, Taşköprîzade, Münecimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî ölüm korkusunun sebeplerini uzunca ele alıp işlemişler ve tedavisi hususunda ayrıntılı tavsiyelerde bulunmuşlardır.³⁹⁵ Onlar için ölüm korkusunun asıl sebebi cehalettir. Hakikat ilmi insanın ölüme dair oluşan kaygılarından kurtarır. Ölüm korkusunu aşmak için nefsin tabîî olarak ölmeden önce iradî olarak ölmesini tavsiye etmektedirler. Yani nefsin dünyevî ve nefsanî hazlarını terk etmesi gerekmektedir. Bu görüş İbn Miskeveyh'te de olmakla beraber şârihler bunu tasavvuf zemininde açıklamışlardır.

Arzu (kuvve-i şehviyye) Gücünün Hastalıkları:

Îcî, *el-Ahlâku'l-'Adûdiyye* eserinde arzu gücünün hastalıklarının üç tane olduğunu söyler ve bunları kısaca açıklar. Şerhlerde de aynı sıralama yapılmıştır. Bunlar açgözlülük (hırs), tembellik ve üzüntüdür.

Açgözlülük (hırs): Arzu gücünün ifrat derecede kullanılmasıdır. Kişinin bedenî hazlara ifrat derecede, ihtiyacından da fazlasını talep ederek düşkün olmasıdır. Açgözlülük tüm şerhlerde yerilmiş ve böylesi bir kimsenin hayvanlarla eşit derecede olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca açgözlülük neticesinde elde edilecek olan hazların kısa ve geçici olmasından dolayı kişiyi helake sürükleyeceği belirtilmiştir. Ebherî açgözlülüğün neticesinde oluşan durumları şu şekilde sıralar: kişiliğin değersizleşmesi, yaltaklanma zilleti, himmetin düşüklüğünden ötürü haşmetin yitirilmesi ve insan doğasının bayağılaşması.³⁹⁶ Yozgadî

³⁹³ Tûsî, a.g.e. s.167. İbn Miskeveyh, a.g.e. s. 231.

³⁹⁴ Tûsî, a.g.e. s.167. İbn Miskeveyh, a.g.e. s. 231-242.

³⁹⁵ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 112. Taşköprîzade, *Şerh*, s. 144. Münecimbaşı, *Şerh*, s. 373.

³⁹⁶ Ebherî, *Şerh*, s. 44.

Mustafa Efendi de benzer neticelerden bahsetmektedir.³⁹⁷ Diğer şerhlerde bu açıklamalara rastlamadık. Mustafa Efendi'nin şerhini yazarken Ebherî'den istifade etmiş olduğunu tahmin etmekteyiz. Kirmânî Allah'ın insana arzu gücünü neslini koruması, neslin devamlılığını sağlaması ve bedenî ihtiyaçlarını gidermesi için verdiğini söylemekte ve kişi arzu gücünü ifrat derecede kullanması durumunda maksadına uygun kullanmamış ve hikmetle hareket etmemiş olur demektedir.³⁹⁸

Osmanlı döneminde yazılan şerhlere baktığımızda açgözlülük konusunda aşk konusu işlenmiş ve Devvanî'de³⁹⁹ de gördüğümüz üzere hayvanî ve nefsanî aşk şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁴⁰⁰ Hayvanî aşk hayvanî şehvetin ifratından doğmuştur.⁴⁰¹ Ayrıca arzu gücünün ve açgözlülüğün en ifrat halidir.⁴⁰² Kişiyi sadece bedenî hazlara yönlendirir ve bu hastalık kişiyi helak eder.⁴⁰³ Kişinin dünyevî bir şeyi elde etmek isteyip elde edemediği zaman da o şeye duyduğu arzu vehmin hayalin istilasıyla da aşka dönüşür. Bu arzuların sonu dünyada hüsrandır.⁴⁰⁴

İlahî aşk ise hayvanî nefsin ifratından değil mizacın itidalde ve selim tabiatla olduğu zaman gerçekleşebilir.⁴⁰⁵ İnsanın mizacı itidale en yakın olduğu zaman hayvanî ruh daha ince, daha aydınlık ve melekût âleminin basit cisimlerine daha çok benzer olur. Bu haldeki bir ruhta düşünen nefsten yansıyan suretler daha berrak olur ve kişi gerçek aşka yani Allah aşkına doğru yükselir. İsmail Müfid İstanbulî burada "İşrakî felsefe kitaplarında bahsedildiği gibi kişi olur" kaydını düşmektedir.⁴⁰⁶ Aslen kendisi Nakşî tarikatı halifelerinden olan İstanbulî'nin İşrakî felsefeden bahsetmesinin sebebi şerhini yazarken Müneccimbaşı'nın şerhinden istifade etmiş olması olabilir. Çünkü Müneccimbaşı özellikle bu bölümde İşrakî ifadelerle konuyu anlatmakta ve manevî eğitimden geçerek nefsini inceltmiş, dakikleştirmiş olan kişileri "işrakî hikmet sahibi" şeklinde nitelendirmektedir.⁴⁰⁷

³⁹⁷ Yozgadî Mustafa Efendi, *Şerh*, 91,92.

³⁹⁸ Kirmânî, *Şerh*, s. 86.

³⁹⁹ Harun Anay, a.g.e. s. 329,330.

⁴⁰⁰ Mehmed Emin İstanbulî ve Yozgadî Mustafa Efendi Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamışlardır. Fakat şerh üslubu olarak muhtasar bir anlatımı tercih etmelerinden ötürü bu konuya girmemişlerdir.

⁴⁰¹ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 128

⁴⁰² Kâzerûnî, *Şerh*, s. 116-122.

⁴⁰³ Taşköprizade, *Şerh*, s. 156.

⁴⁰⁴ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 384.

⁴⁰⁵ Müneccimbaşı, *Şerh*, 386.

⁴⁰⁶ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 128.

⁴⁰⁷ Asiye Aykıt, a.g.e. s. 92.

Tedavisi: Açgözlülüğün tedavisi için kişi bedenî ve dünyevî hazları elde etmede kendisinin hayvanlarla ortak olduğunu düşünmeli, bu lezzetlerin geçici ve geçtiği zaman da sıkıntısının daha fazla olduğunu farkına varmalıdır. Bunları idrak edebilmek için kişi kendisini ilmî meselelerle meşgul etmelidir. Genel olarak İcî'nin ifade ettiği tedavi yöntemi vurgulanır şerhlerde.

Hayvanî aşkın tedavisi için de Taşköprîzade âşık olunan kişinin olumlu ve olumsuz özellikleri düşünülmeli ve ondan daha güzel özelliklere sahip olan insanların olduğu üzerinde teffekkür etmelidir. İlimle meşgul olmak, sanatla ilgilenmek, âlimlerin sohbetlerine katılmak da Taşköprîzade'nin tavsiyeleri arasındadır.⁴⁰⁸ Kâzerûnî tedavi hususunda Gazzalî'den, çeşitli filozoflardan ve ayetlerden bolca örnekler vererek konuyu zenginleştirmiştir. Onların tavsiyelerini aktarmıştır. Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî ise tasavvufî metot olan bir şeyhin terbiye ve taliminden geçmeyi ve riyazete girmeyi tavsiye etmişlerdir.⁴⁰⁹

Tembellik (bitâlet): Arzu gücünün tefrit tarafına kaymasından dolayı oluşan bir hastalıktır. Kişinin yetkinliği için gerekli olan şeyleri temin edememesine sebep olur ve hikmeti ortadan kaldırır.⁴¹⁰ Hikmet, âlemin düzeni için gereklidir, tembellik ise bu düzene zıt hareket etmektir.⁴¹¹ Kâzerûnî'ye göre hikmet öncelikli olarak hilafetin tahakkuk etmesidir.⁴¹² Hilafetin gerçekleşebilmesi için âlemin düzenine katkısı olan işlerle meşgul olarak nefis kendisini yetkinleştirmelidir. Tembellik ise bu amaca zıt hareket ederek hilafet gayesine engel olur.⁴¹³ Tembellik varlık mertebelerinin en üstünde yer alan insanı hayvanlardan ve bitkilerden de aşağı bir dereceye yani camid olma derecesine inmesine sebep olur. Ayrıca Allah'ın kendisine bahsettiği nimetlerin kıymetini takdir edememesini sağlar.⁴¹⁴ Şârih Müneccimbaşı burada diğer şerhlerden daha ilginç bir açıklama yapar. Ona göre her kuvvenin bir hakkı vardır ve ona hakkını vermek gerekmektedir. Arzu gücü de tabiata ait olan kuvvelerin başıdır. Onun da hakkı yine tabiat ile ilgili olan unsurlardır. Şârih, burada Molla Fenarî'nin şerh ettiği bir hadisi nakleder. Nefsin cüz'î ve küllî hakikatleri kavrayabileceğini cüz'î hakikatleri kavramasının yolu da tabiata ait olan kuvvelerini itidal düzeyinde kullanması

⁴⁰⁸ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 156.

⁴⁰⁹ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 385-390. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 128.

⁴¹⁰ Ebherî, *Şerh*, s. 42. Kirmânî, *Şerh*, s. 88

⁴¹¹ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 110.

⁴¹² Hikmet-hilafet ilişkisini Devvânî'de de görmekteyiz. Kâzerûnî şerhini yazarken Devvânî'den de istifade etmiştir.

⁴¹³ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 122.

⁴¹⁴ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 390.

gerektiğini açıklar. Dolayısıyla tabiata ait olan kuvvelerin atıl ve tembel bırakılması bunların hakkını verememeyi ve cüz'î hakikatleri layıkıyla anlayamamayı netice verir.⁴¹⁵

Şerhlerde tembelliğin neticeleri anlatılırken kişiye hem dünya işlerinde hem de ahiret işlerinde zarar vereceği söylenilmiştir. Şerhlerde hem dünya hem ahiret için çalışmak uygun görülmüş ve ruhban hayatı gibi dünyevî işlerden el etek çekmek sadece ahiret için çalışmak uygun görülmemiştir. Şerhlere göre dünyevî ihtiyaçları için çalışmak kişinin kendi varlığı ve neslinin devamı için elzemdir.

Tedavisi: Tembelliğin tedavisi hususunda şerhlerde İcî'nin bahsetmiş olduğu tedavi yöntemi izah edilir. Bunlar, kişinin gayretle çalışanlara benzemeye çalışması, azimli kişilerin eserlerini okuyup hikâyelerini dinlemesi ve boş işlerle uğraşmanın kötü neticeleri olduğunun ve bunların zemmedilmesinin dinlenilmesidir.⁴¹⁶ Şârih Ebherî ve Kirmânî burada Hz. Peygamber'in (asm) sözlerini dinlemeyi tavsiye eder.⁴¹⁷ Şârih Kâzerûnî ve Taşköprizade ayet ve hadislerle konuyu açıklamışlardır.⁴¹⁸ Şârih Müneccimbaşı, bu işlerle meşguliyetin kişinin aklî idrak düzeyini artıracaklarını belirtir. Ve ayrıca düşünme kuvvesini geliştirmek için başka tavsiyelerde de bulunur.⁴¹⁹

Üzüntü: Bu hastalığın sebebi ya sevdiklerinin yitirilmesi ya da istenilenlerin elden kaçırılmasıdır. Burada bahsedilen arzu ve istekler arzu gücünden yani nebatî ve hayvanî eğilimlerden kaynaklanan isteklerdir ve dünya ve içindekilerle ilgilidir. İcî böylesi isteklerin cehaletten kaynaklandığını söyler ve daha fazla açıklama yapmaz. Şerhlerin hepsinde İcî'nin bu tutuma cehalet demesinin sebebi olarak kişinin bütün isteklerini elde etmesinin imkânsız olduğunu bilmemesi ve dünyanın kendisinin ebedî olmadığı gibi içindekilerin de sonsuz olamayacağını idrak etmemesi olduğu ifade edilir.

Şârihlerden Kâzerûnî, Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî İmam-ı Şafîî'nin bir sözünü naklederek insana verilenlerin ilahî emanetler olduğunu belirtirler. Bu emanetleri gerçek sahibine verirken üzölmek onlara göre hayret vericidir.⁴²⁰ Müneccimbaşı kişinin emanetleri sahiplenmeyi bırakıp kalıcı olan nefsin kemalâtına yönelmesi gerektiğini söyler.

⁴¹⁵ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 390-395. Asiye Aykıt, a.g.e. s. 91,92.

⁴¹⁶ Mustakim Arıcı, *Ahlâk-ı Adüdiyye Risalesi* (terc.), s.165.

⁴¹⁷ Ebherî, *Şerh*, s. 42. Kirmânî, *Şerh*, s. 90.

⁴¹⁸ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 124. Taşköprizade, *Şerh*, s. 162.

⁴¹⁹ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 390-395.

⁴²⁰ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 124. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 396-400. Asiye Aykıt, a.g.e. s. 94. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 132,133.

Müneccimbaşı ayrıca Kindî'nin *Def'ul-Ahzân* isimli eserinden de alıntı yapar. Ve üzüntünün tabîî olmayıp iradî bir hal olduğunu söyler ve ekler, eğer tabîî olsaydı herkesde her zaman bulunması gerekirdi.⁴²¹ Şârihin asıl kaynağı İbn Miskeveyh'tir. Taşköprîzade Hasan-ı Basrî'den ve bir hadisten alıntı yaparak dünya metanın geçiciliğini vurgular.

Taşköprîzade'nin şerhini öğrencileri için yazmış olması muhtemeldir. Üzüntü konusunda da gördüğümüz üzere kişinin olması gereken hakkında nasıl düşünmesi gerektiği hususunda nasihatlerde bulunur. Şârih Münecimbaşı şerhinde daha çok üzüntünün kaynağından bahsederken Taşköprîzade nasihatvarî bir şekilde dünyanın geçiciliğini anlatır. O burada daha tasavvufî bir anlatım üslubunda bulunmaktadır.⁴²² Taşköprîzade ayrıca şerhin tüm meselelerinde ayetlerden ve hadislerden nakille konuyu izah etmektedir.

Tedavisi: İcî, üzüntünün tedavisi için kalıcı salih ameller işlenmelidir der. Şerhlerde de bu tavsiye üzerinden tedavi yöntemleri izah edilir. Kişi dünyevî arzularından tamamen yüz çevirmelidir.⁴²³ Kâzerûnî Sokrates'in bir sözünü nakleder. Sokrates'e "Niçin hep sevinçlisin ve az üzülürsün" diye sormuşlar. Sokrat "Çünkü ben, kalbimi, kaybettiğim zaman üzüleceğim şeylere bağlamıyorum" demiş.⁴²⁴ Kâzerûnî'nin bu sözü alıntılacağı yer İbn Miskeveyh'tir.⁴²⁵ Taşköprîzade aklı başında olan kimsenin başına gelenlerden tasa duymayacağını, ibret alıp teselli ve tahammüle sarılacağını belirtir. Cahil kimse ise işlerinde tedbir sahibi olmayıp ızdırıp duyar. Şârihe göre hüzn hastalığından kurtulmanın yolu yaşadıklarında hüzn kapılmadan selim bir akılla tartıp, sekînet ve vakarla davranmaktır.⁴²⁶ Münecimbaşı Allah dostlarının hakka'l yakîn mertebesine vasil oldukları için üzüntü duymadıklarını belirtir. O bu hastalıktan kurtulmak için tasavvufî metodu tavsiye eder.⁴²⁷

Düşünce, Öfke ve Arzu Gücünün Birleşiminden Doğan Tâlî Hastalıklar

Hased : Bütün güzellikleri sadece kendisinde tutma arzusu olan bu hastalık, cehalet ve açgözlülükten kaynaklanır. Kıskançlık hastalığına sahip olan kimse bütün güzelliklerin başkasının elinden çıkıp, sadece kendi elinde toplanmasını temenni eder.⁴²⁸ Kişi, başkalarının

⁴²¹ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 396-400. Asiye Aykıt, a.g.e. 94.

⁴²² Taşköprîzade, *Şerh*, s. 162.

⁴²³ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 112.

⁴²⁴ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 124.

⁴²⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 247.

⁴²⁶ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 162.

⁴²⁷ Münecimbaşı, *Şerh*, s. 394.

⁴²⁸ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 164.

elindekileri görünce, bu kimselerin kendi elde etmek istediği şeye engel olduğu zannına kapılır. Dolayısıyla o şeyi elinde tutan kimsenin sahip olduklarının elinden gitmesi için gasp, öldürme gibi yollara başvurur.⁴²⁹ Şârih İsmail Müfid İstanbulî'ye göre başkasının elinde bulunan nimete hased edildiği zaman ister kendi sahip olsun ister olmasın nimet o kişiden gittiği zaman hased eden kişi ferahlık duyar.⁴³⁰ Bu halin sebebi cehalet ve açgözlülüktür.

Şârih Kâzerûnî'ye göre hased, öfke gücünün bir hastalığıdır çünkü başkasına zarar verme ve zulmetme duygusu vardır. Taşköprizade'ye göre ise hased hastalığının kaynağı şehvet gücü, öfke gücü ve hevadır. Ona göre şehvet gücü hayvanî, öfke gücü yırtıcı ve hevâ da şeytanîdir. O bu düşüncesini "Allah, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar."⁴³¹ ayetine dayandırır. Çirkin işler şehvet, fenalık öfke ve azgınlık da hevadır. Şehvet kişinin kendisine zulmüdür. Öfke başkasına zulmüdür. Heva ise Allah'a karşı yapılan zulmüdür. Hepsinin birer afet olduğunu söyleyen şârih en zararlı olanının heva olduğunu belirtir. Hevanın neticesi küfür ve bidatken, öfkenin neticesi böbürlenme ve büyülenmedir. Şehvetin neticesi ise açgözlülük (hırs) ve cimriliktir. Haset tüm bunların neticesinde hâsıl olan bir hastalıktır ve en fazla zemmedilen haslettir.⁴³² Müneccimbaşı'ya göre ise hased hastalığının kaynağı, şehviyye veya öfke gücüdür. Eğer şehviyye gücünden kaynaklanıyor ise kişide elde etmek istediği şeye karşı şiddetli bir hırs hâsıl olur. Bu hırs şiddetlendikçe sahip olma isteği daha da kuvvet bulur ve başkasının elinde bulunursa kendisinde olmayacağı zehabına kapılır, dolayısıyla başkasında olmasını istemez sadece kendisi sahip olmak ister. Eğer öfke kuvvesinden kaynaklanıyorsa bu taktirde başkasında bulunması durumunda intikam duyguları alevlenir ve karşısındakine zarar verme arzusu doğar.⁴³³

Tüm şerhlerde hasedin esas kaynağı açgözlülük (hırs) ve cehalet olarak geçmektedir. Nitekim kişi açgözlülük ile bütün erdemlerin kendisinde olmasını ister ve cehaletle de bütün iyiliklerin tek bir kişide toplanmasının mümkün olmadığını idrak edemez.⁴³⁴ Bunun neticesinde daimî üzüntü içerisinde bulunur. Tûsî'de de hasedin kaynağı ve neticesi benzer şekilde geçmektedir. Üzüntü konusundaki açıklamalarda da şerhlerde Kindî, İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisi takip edilmiştir. Taşköprizade ve Müneccimbaşı ayrıca kişinin Allah'ın sonsuz

⁴²⁹ Taşköprizade, *Şerh*, s. 164.

⁴³⁰ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 134.

⁴³¹ Nahl, 90.

⁴³² Taşköprizade, *Şerh*, s. 166.

⁴³³ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 400,401.

⁴³⁴ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 112. Yozgadî Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 95.

cömertlik sahibi olup sürekli ihsanda bulunuyor olduğunu cehaletiyle anlayamadığını vurgularlar. Bunlardan gafil olmasından dolayı da kişi sürekli üzüntü içerisinde. Taşköprîzade üzüntü ile beraber daimî bir öfkesi de bulunduğunu söyler.⁴³⁵

Îcî, hasedin en kötüsünün âlimler arasında olduğunu belirtir. Âlimler arasında ilmî menfaatler hususunda duyulan hased şerhlerde de en zemmedilmiş hasettir. Nitekim ilim dünya malı gibi değildir.⁴³⁶ Dünya malının somut ve maddî olması sebebiyle birisinin elinde bulunması bir başkasının yoksun kalmasına sebep olabilir. Hâlbuki âlimlerden birinin ilim sahibi olması diğerinin bu ilimden yoksun olmasını gerektirmez.⁴³⁷ Taşköprîzade'ye göre bu hastalığa sahip kimse kötü tabiatlıdır ve vicdanı kirlidir. Kınalızâde de hasedin kalpte bulunup kişide tabiat haline geldiğinden bahseder.⁴³⁸ Hasedin bir tür kalp hastalığı olması Gazzâlî'nin *İhyâ* isimli eserinde de geçmektedir. Ayşe Sıdika Oktay'a göre Kınalızâde bu bölümde izahlarının çoğunda Gazzâlî'den istifade etmiştir.⁴³⁹ Taşköprîzade ile Kınalızâde'nin aynı dönemde yaşadıklarını göz önünde bulundurursak Osmanlı döneminde hususan onaltıncı yüzyılda ahlâk konusunda Gazzâlî'nin etkilerinin devam ettiğini görmekteyiz. Taşköprîzade bu hastalıktan korunmak için ilgili yerde dua eder. O bu husustaki düşüncelerini ayet ve hadislerle dayandırarak açıklamaktadır. Kâzerûnî de benzer şekilde ayet ve hadislerle dayanarak izah etmiştir.

Müneccimbaşı diğer şerhlerden farklı bir izah getirmiştir konuya. Ona göre hased, düşünme kuvvesinin bir hastalığıdır. İlimde hased olmasının asıl sebebinin âlimin ilmi, ilmin kendisi için değil makam, mevki ve dünyada üstün gelme arzusu gibi dünyevî menfaatlerden dolayı elde etmek istediğini söyler. Şârih kendi yaşadığı dönemde de ilmi, hakikatlere vakıf olmak için değil şan ve şöhret arzusundan dolayı elde eden bazı âlimler olduğundan bahseder. O ulemalar arasındaki bu bozulmanın diğer alanlardaki insanların bozulmalarını da etkilediğini belirtir. Bir yörenin idarecisi bozulursa halk kötü işler yaptığı zaman onları nasıl durdurup, uyarabilir. Gazzâlî de ulema arasındaki hasedin esas sebebinin dünya sevgisi ve dünyada makam mevki kazanma arzusu olduğunu söyler fakat Münecimbaşı'dan farklı olarak hased eden kimseleri sınıflara ayırarak tafsilatlı açıklamalar yapar.⁴⁴⁰ Münecimbaşı

⁴³⁵ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 166.

⁴³⁶ Ebherî, *Şerh*, s. 44.

⁴³⁷ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 166. Mehmed Emin İstanbulî, *Şerh*, s. 88.

⁴³⁸ Ayşe Sıdika Oktay, a.g.e. s. 276.

⁴³⁹ Ayşe Sıdika Oktay, a.g.e. s. 270-278.

⁴⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, c.3, s. 438.

âlimler arasındaki hased hastalığını hem felsefî hem de tasavvufî açıdan değerlendirmiştir. Felsefî açıdan bunun aklın bir hastalığı olduğunu belirtirken tasavvufî açıdan kalpte dünya sevgisi, makam mevki arzusu bulunduğundan dolayı âlimin hased hastalığına yakalandığını söyler. Ona göre halkı irşad edip yönlendirenler âlimler olduğu için (mürşid-talebe ilişkisinde olduğu gibi) onlardaki hased hastalığı toplumdaki diğer tabaka insanlardaki bozulmanın düzelmesini de engeller. O bu hususa da ayrıca dikkat çekmektedir. Müneccimbaşı'nın bu kendisine has üslubu yani felsefî ve tasavvufî unsurları derinlikli bir şekilde mezcetip kendi ifadeleriyle aktarması aslında tüm şerhinde görülmektedir.

Gıpta: İyiliğin başkasından gitmesini istemeksizin kendisinde de olmasını istemektir.⁴⁴¹ Bu noktada hasedden ayrılmıştır. Hased söz konusu olduğunda kişi karşısındaki kimsede bulunan iyiliğin onun elinden çıkmasını arzularken, gıptada onun elinden gitmesini arzulamadan kendisinin de sahip olmasını istemektedir. Aynı ayrımı Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverî'de (v. 450/1058)⁴⁴² görmekteyiz. Ayrıca Gazzâlî ve Tûsî de bu konuya temas etmişlerdir.⁴⁴³

Şerhlerde gıpta dünyevî ve uhrevî işler için olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Dünyaya dayalı işlerde yerilirken ahirete dayalı işlerde övülmüştür. Müneccimbaşı ayrıca gıptanın dünyevî işlerde hırs ve gaflete sebep olduğu için yerildiğini belirtir.⁴⁴⁴

Şârihlerden Taşköprîzade, Kâzerûnî ve müellifi meçhûl şerhlerine göre gıpta hastalığının tedavisi hırs (açgözlülük) hastalığının tedavisi ile aynıdır.⁴⁴⁵ Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî'ye göre gıptanın kaynağı hırs (açgözlülük) ve cehalettir.⁴⁴⁶ Dolayısıyla tedavisi de bu ikisinin tedavisi ile aynıdır.

Tamah: Açgözlülükten, tembellikten ve Allah'ın yardımlaşmaya muhtaç yaratmasındaki hikmeti bilmemekten kaynaklanır.⁴⁴⁷ Kişi yardımlaşmaya ihtiyaç duymadan, başkasından karşılık ve bedel talep eder.⁴⁴⁸ İnsanı toplumsal bir varlık olarak yaratan Allah, yeme, içme, barınma gibi işlerini yapma, ihtiyaçlarını karşılama hususunda insanları birbirine

⁴⁴¹ Ebherî, *Şerh*, s. 44. Kirmânî, *Şerh*, s. 90.

⁴⁴² Maverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*, terc. Temel Neşriyat, 1982, s.437.

⁴⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, c.3, s. 352; Tûsî, age, s. 183.

⁴⁴⁴ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 404,405.

⁴⁴⁵ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 114. Taşköprîzade, *Şerh*, s. 168. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 128.

⁴⁴⁶ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 404,405. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s.136.

⁴⁴⁷ Ebherî, *Şerh*, s. 44. Kirmânî, *Şerh*, s. 90.

⁴⁴⁸ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 128. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 138.

muhtaç kılmıştır. Kişi açgözlülük ve tembelliğinden dolayı bu hikmeti bilmez ve buna uygun hareket etmez. Bu taktirde ahiretini ve dünyasını ziyan etmiş olur ve zillet içerisinde kalır.⁴⁴⁹

Şârih Taşköprîzade, tamah hastalığının Hz. Ali'nin "Tamah, ebedî köleliktir." sözüne dayandırarak, insanı hürriyetinden uzaklaştırdığını belirtir. Ona göre böylesi kimse canlıların en rezili ve alçağıdır çünkü insanlara kul olmuştur. Nitekim bu kimse insanların iyiliklerine karşılık vermediği gibi efendisine hizmetin de hakkını yerine getiremez. Şârihe göre bu hastalığın ilacı nefsi aklî zevklere yönlendirmek, himmetini küçük şeylerden uzaklaştırmak, hür insanlarla bir arada olmak ve onların hikâyelerini dinlemektir.⁴⁵⁰ Şârih insanın hürriyeti ile tamah hastalığını ilişkilendirmekle tasavvuf çizgisine yakın durmaktadır. Konunun devamında "hür" kelimesinin de açıklamasını yapmaktadır. Ona göre hür, "Allah'a tevekkül eden kimsedir. Hak etmediğini istemeyen, aksine kendisine yaraşan ve istidadının gerektirdiği şeyi Allah'ın ona bahsettiğini bilen kimsedir."⁴⁵¹ Hür olmayı Allah ve insan ilişkisi içerisinde değerlendiren şârih bu tanım ile insanın neyi, kimden istemesi hususunda da bir ölçü belirlemiştir.

Müneccimbaşı Allah'ın hikmeti gereği dünyada bir düzen koyduğundan ve bu düzenin içerisinde insanın tabiatı gereği ihtiyaçlarını karşılama hususunda birbiri ile yardımlaşması için toplum olarak yaşaması gerektiğinden bahsetmektedir. Bireyler yardımlaşma kuralına uygun yaşadıkları zaman açgözlülük de engellenmiş olacaktır.⁴⁵² Ona göre tamah hastalığının bir ilacı da yardımlaşma duygusudur.⁴⁵³

Kin (hukd): Nefsin intikam alma isteğidir. İcî, risalesinde kin hastalığının tanımını yapmadan sadece tedavisinden bahsetmektedir. Şerhlerde Ebherî⁴⁵⁴ ilk defa kin hastalığını intikam alma arzusu olarak izah etmiştir. Diğer şerhlerde de aynı açıklama yapılmıştır. Müneccimbaşı'ya göre kin hastalığı tehevvürden (şiddetli öfke) ve hakiki kardeşliği bilmemek cehaletinden kaynaklanır. Dolayısıyla öfke kuvvesinin bir hastalığıdır. Şârih mazlumdan

⁴⁴⁹ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 114.

⁴⁵⁰ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 168.

⁴⁵¹ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 168.

⁴⁵² Müneccimbaşı, *Şerh*, s.

⁴⁵³ Asiye Aykıt, a.g.e. s. 98.

⁴⁵⁴ Ebherî, *Şerh*, s. 44.

zalimin intikamını alacak yegâne gerçek intikam sahibinin Allah olduğunu belirtir ve kişinin bunun farkında olmaması da kin duygusunun sebeplerinden biridir.⁴⁵⁵

Bu hastalığın tedavisi ise, hakiki kardeşlik düşüncesidir. Aynı dine mensup olmak, aynı vatanın ferdi olmak gibi kardeşlik bağı oluşturan ortak unsurlar düşünülmelidir.⁴⁵⁶ Tüm şerhlerde benzer tedavi yöntemi vardır. Müneccimbaşı buna ek olarak tehevürün de izale edilmesi gerektiğini söyler. Kâzerûnî ve Müneccimbaşı Hz. Peygamber'in (asm) kardeşlik hususundaki hadislerini aktarır, Taşköprîzade ise bu konu ile ilgili ayetlerden alıntı yapar.⁴⁵⁷

Yalancılık (kizb): İcî'ye göre yalancılık düşünme gücünün bir hastalığıdır.⁴⁵⁸ Gerçeğe uymayan yani vakiya mutabık olmayan bilgiyi aktarmaktır.⁴⁵⁹ Bu hastalık sahibi kişi yalanı kullanarak adi bir menfaate ulaşmaya çalışmaktadır.⁴⁶⁰ Taşköprîzade ve Müneccimbaşı'ya göre doğruluk âlemdeki temel unsurlardan birisidir. Doğruluk nizamın, güzellik ve iyiliklerin esasıdır. Doğruluk kalkarsa tüm bu hayır ve güzellikler de kalkar ve âlemin devamı sona erer. Bu yüzden yalancılık en kötü ve şerli bir hastalıktır.⁴⁶¹ Müneccimbaşı'nın şerhinde bazı yerlerde Taşköprîzade ile benzer düşünceleri göze çarpmaktadır. Onun Taşköprîzade'nin eserinden istifade etmiş olması mümkündür. Müneccimbaşı'ya göre yalancılık tüm dinlerde ve milletlerde kerih görülmüştür. İslam dininde de haram kılınmıştır.⁴⁶² Kâzerûnî yalan söylemenin sebebinin mal ve şöhret hırsı olduğunu belirtir.⁴⁶³ Tûsî de benzer bir izahta bulunmaktadır. Müellifi meçhûl şerhde bir şiirle yalancılık zemmedilmektedir.⁴⁶⁴

Tedavisi hususunda İcî'nin belirttiği yöntem şerhlerde biraz daha açıklanarak aktarılır. Yalanın kötü neticeleri düşünülmelidir. Bunlar yalan söyleyen kişinin toplum içinde yerilmesi, böylesi bir kimsenin başka konularda söylediği sözlere itimat edilmemesi ve kişinin hafife alınmasıdır.

⁴⁵⁵ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 405.

⁴⁵⁶ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 138.

⁴⁵⁷ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 128. Taşköprîzade, *Şerh*, s. 170. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 405.

⁴⁵⁸ Şerhlerde sadece Müneccimbaşı düşünce gücünün bir hastalığı olduğunu belirtir.

⁴⁵⁹ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 114. Kâzerûnî, *Şerh*, s. 130. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 406. Yozgadî Mustafa Efendi, *Şerh*, s. 96.

⁴⁶⁰ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 170.

⁴⁶¹ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 170. Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 406

⁴⁶² Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 406

⁴⁶³ Kâzerûnî, *Şerh*, s. 130.

⁴⁶⁴ Müellifi Meçhûl, *Şerh*, s. 114.

Yalan Yere Övünme (salef): Yalancılık ve kendini beğenmeden (ucb) kaynaklanan bir hastalıktır.⁴⁶⁵ Kişinin kendisinde olmayan üstünlük ve meziyetleri kendisinde varmış gibi anlatmasıdır.⁴⁶⁶ Tüm şerhlerde benzer şekilde açıklanmıştır.

İkiyüzlülük (nifak): Yalan yere övünmeden kaynaklanır.⁴⁶⁷ Kişinin içinde gizlediğinin tersini dışa vurmasıdır, düşündüğünün tam tersini söylemesidir.⁴⁶⁸ Taşköprîzade şu şekilde izah etmektedir: "İnsanlar hakkındaki düşüncesini onların hayrına imiş gibi söyleyip onların kötülüğü ve hilafına olanı saklamaktır."⁴⁶⁹ Bu da yalanın bir çeşididir aslında. Tûsî'de bu anlam "riya" kelimesi ile karşılık bulmuştur. Taşköprîzade riya kelimesini de kullanır açıklamasında ve riya ve nifak ayrimından bahseder. Riyada kişi gerçek düşüncesini yansıtmazken, nifakta kişi karşı taraf hakkında kötü düşüncelere sahiptir fakat güzel düşünüyormuş gibi konuşmaktadır. Sevgi konusunda riya ise dalkavukluk olmaktadır. Taşköprîzade ayrıca bir ayetle konuyu izah eder.⁴⁷⁰ Bu hastalığın tedavisi, yalan yere övünme ve yalancılık ile aynıdır.

Rezîletler bahsinin en sonunda Tûsî "cimrilik" rezîletini izah etmiştir. Şerhlerde sadece Taşköprîzade'de benzer açıklamayı görmekteyiz.

Ebherî, Kirmânî ve Yozgadî Mustafa Efendi haricindeki tüm şerhlerde hastalıklar konusunun sonunda okuyucuya konu hakkında dikkatlice düşünmesi hususunda tavsiyelerde bulunulmakta ve eğer teemmül ederse kendisindeki hastalıklardan da kurtulabileceği nasihat edilmektedir. Ebherî, Kirmânî ve Yozgadî Mustafa Efendi hastalıklar konusunu uzun açıklamalara girmeden kısaca ve özet şeklinde izah etmişlerdir. Müellifi meçhûl şerhin şârihi yer yer ayet ve hadislerden örnekler vermiş ve hemen hemen her hastalığı ayrıca bir şiirle izah etmiştir. Bunun sebebi dönemin sultanına ithafen yazılmış olup sözünü güzelleştirmektir. Kâzerûnî'nin izahları Tûsî'nin açıklamalarına benzemekle beraber Tûsî'de geçmeyip İcî'nin risalesinde geçen bazı hastalıkları da izah etmiştir. Dolayısıyla tek kaynağı Tûsî değildir. Taşköprîzade en uzun açıklamalarda bulunan şârihlerden birisidir. Her hastalıkta ayet ve hadislerden iktibaslar yapmıştır. Hastalıklar konusundaki açıklamaları Tûsî ve Gazzâlî ile

⁴⁶⁵ Ebherî, *Şerh*, s. 44. Kirmânî, *Şerh*, s. 94.

⁴⁶⁶ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 406.

⁴⁶⁷ Ebherî, *Şerh*, s. 44.

⁴⁶⁸ Müneccimbaşı, *Şerh*, s. 408. İsmail Müfid İstanbulî, *Şerh*, s. 130.

⁴⁶⁹ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 172.

⁴⁷⁰ Taşköprîzade, *Şerh*, s. 172.

benzemekle beraber yer yer kendisine has izahları da mevcuttur. Müneccimbaşı Ahmed Dede en uzun ve tafsilatlı yazan şârihtir. Hastalıklar konusunda meselenin yer yer fikhî bağlantılarına da değinmiştir. Fakat bizim konumuza dâhil olmadığı için biz bu kısımlara tezimizde değinmedik. Her bir hastalığın dindeki yerini de ayet ve hadislerle tespit etmiştir. Açıklamaları felsefî, tasavvufî ve işrakî kaynaklıdır. Gazzâlî, Tûsî, Sühreverdî, Ebherî ve Kâzerûnî şerhindeki temel kaynaklarıdır. Ahlâk hususunda tasavvufî ve felsefî düşünceyi derinlikli ve tafsilatlı bir şekilde eserinde işlemiştir. Bu açıdan ahlâk eserleri arasında nev-i şahsına münhasırdır. Şârih İsmail Müfid İstanbulî'nin hastalıklar konusundaki açıklamaları Müneccimbaşı şerhinin özeti şeklindedir. Mehmed Emîn İstanbulî'nin şerhi de Taşköprîzade'nin özeti mesabesindedir.

Şerhlerde bahsi geçen hastalıklar ayrıca bize dönemin sorunlarını da bir parça göstermektedir. Nitekim Müneccimbaşı şerhinde yer yer kendi döneminde özellikle siyasi yönetimde ve âlimler arasında açıklanan hastalıklara sahip kimselerden bahsetmekte ve bu gibi kimselerin toplumu olumsuz etkilediğini söylemektedir. Benzer düşünce Kınalızâde de mevcuttur. Taşköprîzade direk bahsetmese de üstü kapalı izahlarından onun da benzer düşüncede olduğu anlaşılmaktadır. Taşköprîzade ile aynı dönemde yaşamış olan Kınalızâde'nin de (16. yüzyılın ikinci yarısı) benzer düşüncede olması bize o dönemde siyasî ve ilmî dairede yer yer olumsuz ahlâkî tutumlarla karşılaşıldığının bir işaretidir. Müneccimbaşı onlardan bir asır sonra yaşamıştır. Dolayısıyla on yedinci yüzyılın sonlarında da benzer sorunlar olduğunu bize göstermektedir.

SONUÇ

Kadîm zamanlardan beri insanın nefsin ve eylemlerini anlamlandırma ve eylemlerinde kötü olan ile iyi olanı ayırd ederek, ulaşılması gereken nihaî "iyi" olanı bulma çabası felsefî düşüncede tartışıl原因lmıştır. Aristoteles ile bu tartışmalar sistemli ve bütüncül bir hal almış, Platon ile nefsin aletleri hükmünde olan kuvveleri tanımlanmış, Galen ile tıp ve insanın nefsi arasında irtibat kurulmuştur. Tercümeler vasıtasıyla Antik Yunan ahlâk düşüncesi, İslâm düşüncesine intikal etmiştir. İslâm düşüncesinde naslardan gelen hali hazırda bir ahlâk düşüncesi olmakla beraber tercümeler vasıtasıyla bu, felsefî bir düzleme taşınmıştır. Kindî'nin *Def'ül-ahzân*, Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli eserleri bu çabanın ilk örneklerindendir. Fârâbî'nin *Tahsîlû's-saâde ve et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* eseri ile mutluluk ahlâkına, *el-Medînetü'l-fâzıla*'sı ile siyaset ahlâkına felsefî bir yorum ve katkı sağlanmıştır. İslâm ahlâk felsefesi İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk* isimli eseri ile en sistematik halini almıştır. Gazzâlî'nin *Mîzanü'l-amel* ve *İhyâu Ulûmud-dîn* isimli eserleri ile felsefî zeminde tartışılan ahlâk meselelerinin nebevî kökenli olduğu belirtilmiş; fıkıh ve tasavvufu da ilişkisi kurulmuştur. Bu katkı, *Adûdiyye* şerh geleneğini oldukça etkilemiştir. Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* eseri ile felsefî ahlâk literatürüne kendisinden sonraki geleneği de büyük oranda etkileyecek şekilde ev yönetimi ve siyaset ahlâkı da dâhil edilerek, en kapsamlı halini almıştır. Adûduddîn el-Îcî'nin kaleminde Tûsî'nin eseri muhtasar ve vecîz şekilde ele alınmış ve ardında zengin bir *Adûdiyye* şerh geleneğini oluşturmuştur.

Adûdiyye şerhleri yazımı Îcî'nin yaşadığı dönemde, yani XIV. yüzyılda talebeleri tarafından yazılmaya başlanmış olup çeşitli yüzyıllarda farklı şârihler tarafından kaleme alınarak XIX. yüzyıla kadar gelmiştir. Tezimizde bu uzun soluklu şerh geleneğini literatüre katkıları bakımından üç döneme ayırdık. Birinci dönemi "kurucu şerhler" olarak isimlendirdik. Bu dönemde Seyfüddîn el-Ebherî ve Şemsüddîn el-Kirmânî'nin şerhleri bulunmaktadır. Şerhlerin öne çıkan özelliği kendilerinden sonraki şerhler için birer kaynak olmalarıdır. Şârihler şerhlerinde yer yer Ebherî ve Kirmânî şerhlerine isim vererek atıflarda bulunmuşlardır. Ebherî ve Kirmânî şerhleri Îcî'nin muhtasar olarak ele aldığı meseleleri örnekler ve kısa açıklamalar ile biraz daha açıklayıcı hale getirmişlerdir. *Adûdiyye* şerhlerinde ikinci dönem "terkipçi şerhler" olarak tarafımızdan isimlendirilmiştir. Bu dönemdeki şârihler Osmanlı dönemi âlimlerinden olup tasavvuf, fıkıh, kelâm ve edebiyat alanlarından da istifade

ederek ve bu alanlardan birer sentez yaparak şerhlerini kaleme almışlardır. Felsefî bir zeminde ele aldıkları meseleleri yer yer daha dinî -özellikle tasavvufî- ve edebî muhteva ile zenginleştirmişlerdir. Bu dönem şârihleri arasında müellifi meçhûl şârih, Alâuddîn el-Kâzerûnî, Taşköprîzade Ahmed Efendi ve Müneccimbaşı Ahmed Dede yer almaktadır. Son dönem olan üçüncü dönemi, "takipçi şerhler" olarak isimlendirdik. Bu dönem şârihleri İsmâil Müfid İstanbulî, Mehmed Emin İstanbulî ve Yozgadî Mustafa Efendi'dir. Takipçi şerhler döneminin belirgin özelliği *Adûdiyye* şerh geleneğinin ve bu gelenekte tartışılan meselelerin Osmanlı son dönemine ve günümüze kadar aktarılmasında etkili olmalarıdır.

el-Ahlâku'l-'Adûdiyye şerhleri konuları bakımından İcî'nin *el-Ahlâk'ul-'Adûdiyye* risalesinde olduğu gibi dört bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde nazarî ahlâk, ikinci bölümde fazîletlerin kazanılması ve korunması, üçüncü bölümde ev ahlâkı ve dördüncü bölümde siyaset ahlâkı konuları işlenmiştir. Çalışmamızda şerhlerdeki ilk iki bölümü yani nazarî ahlâk ve fazîletlerin kazanılması ve korunması bölümlerini mukayeseli olarak çalıştık. Şerhler hakkındaki değerlendirmelerimiz bu iki bölüm üzerinden oluşmaktadır. *Adûdiyye* şerhleri felsefî ahlâk çizgisinde yazılmıştır. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsîri*'si ve İbn Miskeveyh'in *Tehzîb'ul-ahlâk*'ı tüm *Adûdiyye* şerhleri için temel bir kaynak niteliğindedir. Şerhlerde felsefî ahlâkın temel meseleleri olan nefis, nefsin kuvveleri, fazîletler, rezîletler, nefsin hastalıkları temelde İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisinde izah edilmiştir. Nefsin ne olduğu, nefis ve beden ilişkisi, nefsin bilgiyi edinme ve eyleme geçme süreçleri İbn Sînâ'nın nefis teorisi üzerinden açıklanmaktadır. İbn Sînâ'nın burhan teorisinde ilimlerin teşekkülü hakkında belirttiği üzere, bir ilim olarak ahlâk ilminin mevzû, mesâil ve mebâdîsinin açıklanması Tûsî ile benzer şekilde yapılmıştır. Dolayısıyla İcî'nin *el-Ahlâku'l-'Adûdiyye*'si ve şerhleri felsefî ahlâk çizgisi üzerinde değerlendirilmektedir. Öte yandan çalışmamızda tespit etmiş olduğumuz üzere ahlâkı sadece felsefî düşünce üzerinden değerlendirmemiş bu alana kelam, fıkıh ve tasavvuf düşüncesinden de katkılarda bulunmuşlardır.

Felsefî ahlâk geleneği içerisinde değerlendirdiğimiz *Adûdiyye* şerhlerinin ilk dönemi olan kurucu şerhler döneminde İcî'nin *Adûdiyye* risâlesine kısa açıklamalar getirilmiş ve örneklerle meseleler daha açıklayıcı hale getirilmiştir. Şârihlerden Ebherî sade ve kısa açıklamalarla ahlâk meselelerini ele almıştır. Şerhinde örneklendirme ve başka kaynaklardan alıntılar yapma göze çarpmamaktadır. Taşköprîzade, Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbulî Ebherî'nin ismini vererek şerhini kaynak olarak kullanmışlardır. On iki yıl İcî'nin

talebeliğinde bulunmuş olan şârih Kirmânî şerhinde yer yer ayet ve hadislerden iktibaslar yaparak ve açıklayıcı örneklendirmelerde bulunarak konuları Ebherî'ye göre daha fazla izah etmiştir. Kirmânî'nin örnekleri İcî'nin *el-Mevâkıf* isimli eserinde de geçmektedir. Şerhinde aktarmış olduğu örnekler Taşköprîzade ve Müneccimbaşî şerhlerinde de görülmektedir.

Terkipçi şerhler dönemi, XV. yüzyıl ile XVII. yüzyıl aralığında, Osmanlı döneminde yazılmış olan şerhlerden oluşmaktadır. Bu dönemde yazılmış olan şerhlerde dinî muhtevadan oldukça istifade edilmiştir. Şerhlerde felsefî meseleler yoğun bir şekilde naslardan alıntılar ile açıklanmaktadır. Felsefî ahlâk meselelerini nebevî kökene dayandırma ve tasavvuf bakış açısıyla değerlendirme hususları ön plana çıkmaktadır. Şârihler yer yer konu bağlamında kelâmî ve fikhî yönüyle de felsefî ahlâk meselelerini değerlendirmektedirler. Bu dönem şerhlerinde Gazzâlî ve Sühreverdî etkileri oldukça göze çarpmaktadır.

Terkipçi şerhler döneminde kronolojik olarak ilk karşımıza çıkan şârih, şerhini yaşadığı dönemin sultanı Sultan Baysungur'a ithafen yazmış olan müellifi meçhûl şârihtir. O açıklamalarını daha çok şiirler üzerinden yapmaktadır. Ahlâk meselelerini felsefî bağlamı üzerinden kısaca değerlendiren ve açıklayan şârih şiirler ile metne edebî bir zenginlik katmıştır. Şiirsel üslûbunun yanı sıra tasavvufa da meyli olan şârih müellifi meçhûl, rezîletlerin tedavisi hususunda nefsin riyazetler ile arındırılması gerektiğini tavsiye etmektedir. O ayrıca Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir, Hâtim et-Tâî, Müeyyiddüddîn Tuğrâî, Zünnûn el-Mısırî'den de iktibaslarda bulunmuştur. Alıntı yaptığı kişiler daha çok sahabe ehli, şair veyahut da tasavvuf ehli olmak gibi özellikleri haizdirler. Onun şerhini yazarken daha çok kendi ilmî temayülü ile benzer temayülde olan kimselerden istifade etmiş olduğunu görmekteyiz.

Şârih Alâuddîn el-Kâzerûnî hakkında tabakat eserlerinde herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Fakat biz tezimizde şârihin hangi yüzyıl aralığında yaşamış olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Tespitlerimize göre Kâzerûnî, 1502 ile 1631 yılları arasında yaşamıştır. Müneccimbaşî Ahmed Dede şerhinin girişinde Kâzerûnî'nin ismini vererek kendisinden istifade ettiğini belirtmektedir. Buradan yola çıkarak onun Müneccimbaşî'dan önce yaşamış olduğunu tespit ettik. Onun şerhini incelediğimiz zaman ise tasavvufî, özellikle de İşrâkî düşünceye yakın olduğu kanaatine vardık. Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-nûr* isimli eserine şerh yazmış ve İşrak felsefesine yakın olan Celâleddîn ed-Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* isimli ahlâk

eserinden oldukça istifade etmiş olduğunu fark ettik. Dolayısıyla Devvânî'den sonra veya onun zamanında yaşamıştır. Kâzerûnî, insanın yaratılış hikmeti ve Allah'ın halîfesi olması meselelerinde de Devvânî'nin görüşlerine yakın durmakta ve bu konuları şerhinde ele almaktadır. O diğer şerhlerden farklı olarak nefsin cüz'î hastalıkları ve bunların tedavisi hususunda tedavi yollarının tabiattaki sıra düzeni gözetilerek sıralanması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre İcî nefsin sırasıyla varlık mertebelerinde önce hangi hastalıktan kurtulması gerekiyorsa o sıra düzeninde yapmadığını belirtmektedir. Şârih Kâzerûnî'nin belirttiği sıra düzenine göre önce iffet fazîletini oluşturan arzu gücü olgunlaştırılmalı ve hastalıkları tedavi edilmelidir. Daha sonra sırasıyla öfke gücü ve akıl gücü tedavi edilmelidir. Nitekim arzu gücü varlık mertebelerinde en alt sırada yer almaktadır. Ona göre müellif hastalıkların meydana gelme sıklığını dikkate alarak onları sıralamıştır. Kâzerûnî bu izahı yaptıktan sonra yine İcî ile aynı sıra düzeninde hastalıkları ve tedavilerini izah etmiştir. Kâzerûnî, adalet fazîletine de ayrıca önem vermekte ve Tûsî çizgisinde uzunca izah etmektedir.

Osmanlı döneminin en yetkin medreselerinde müderrislik görevinde bulunan, kadılık vazifesi yapmış ve çok yönlü bir âlim olan Taşköprîzade, diğer şârihlerden farklı bir anlatım yolunu tercih etmiştir. Şerhinde felsefî ahlâk meselelerinden her bir konuyu birer ayet ve/ya hadis ile irtibatlandırarak izah etmiştir. Onda ahlâk meselelerini şer'î bir ilim olarak görme çabası ön plana çıkmaktadır. Bu noktada Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî çizgisini takip etmektedir. Ahlâk ile fıkıh arasında ilişki kurarak şeriatın ahlâk meselelerine nasıl baktığını değerlendirmiştir. Ahlâk ile tasavvuf arasında da ilişki kurmuş ve yer yer nefsin terbiye metotları hususunda tasavvufî terbiye metodunu ön plana çıkarmıştır.

Taşköprîzade, şerhinde diğer *Adûdiyye* şerhlerinden farklı olarak hürriyet düşüncesini öne çıkarmaktadır. Hürriyeti nefsin şehevîyye (arzu) kuvvesi üzerinden değerlendirmekte ve şehevîyye kuvvesinin i'tidal hali olan iffet erdemini elde etmekle kişinin gerçek anlamda hür olabileceğini belirtmektedir. Bu izahları ile o tasavvuf çizgisindeki hürriyet düşüncesine yakın durmaktadır. Benzer izahlar Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* isimli eserinde de göze çarpmaktadır.

Terkipçi şârihler döneminin en son şârihi Müneccimbaşı Ahmed Dede'dir. O şerhinde diğer şerhlere göre Meşşâî ve İsrâkî düşüncüyü daha tafsilatlı ve zengin bir dille mezc etmiştir.

Nefsin tanımı ve kuvveleri bölümlerinde İbn Sînâ'nın nefis teorisini tafsilatlı bir şekilde açıklamıştır. Nefsin hastalıklardan kurtulması, fazîletleri elde etmesi ve yetkinleşmesi hususlarında ise İşrâkî ve tasavvufî açıklamalarda bulunmuştur. Nefsin terbiyesi hususunda felsefî ahlâk çizgisinden ayrılmakta, tasavvufî zeminde meseleyi ele alarak nefsin bir mürşidin terbiyesi altına girmesini savunmaktadır. O felsefî ahlâk ile tasavvuf ahlâkı arasında irtibat kurmuş olmaktadır. Münecimbaşı "adalet" kavramını diğer şârihlerden farklı olarak ve temelde Kâzerûnî ile benzer şekilde Tûsî çizgisinde ele almaktadır. Adaleti vahdet ile ilişkilendirmiş ve tüm fazîletlerin temeli olarak değerlendirmiştir. Bu düşünce aslında Osmanlı dönemi âlimlerinde de mevcuttur. Osmanlı döneminde "adalet" düşüncesi ayrıca incelenmesi gereken bir tez konusudur.

Takipçi şerhler Osmanlı son dönem şerhleridir. Bu dönem şerhleri terkipçi şârihlerden istifade etmişlerdir. Bu şerhlerde felsefî ahlâk meseleleri ve bunların tasavvuf, fıkıh ve kalam ile ilişkileri terkipçi şerhlere nazaran daha muhtasar ele alınmıştır. İsmâil Müfid İstanbulî Münecimbaşı gibi tasavvuf çizgisinden gelmekte olduğu için hassaten onun şerhinden istifade etmiş olduğunu tahmin etmekteyiz. Mehmed Emin İstanbulî şerhinde Taşköprîzade'de görmüş olduğumuz felsefî meseleleri şer'î bağlamı ile açıklama hususu oldukça göze çarpmaktadır. Mehmed Emîn İstanbulî'nin Taşköprîzade'yi tercih etme sebebi Taşköprîzade'nin medreselerde müderrislik vazifesinde bulunmasından dolayı olabilir. Nitekim İstanbulî Meclis-i Maarif azası olarak görev yapmıştır. O eserini 1864 yılında telif etmiştir. Yaşamış olduğu dönemde geleneği ihya etme çabasında olduğunu tahmin etmekteyiz. Yozgadî Mustafa Efendi şerhi ise bir tercüme-şerhidir. *Adûdiyye* şerh geleneğinin günümüze aktarılmasında ve Osmanlıcaya tercüme edilmesinde katkıda bulunmuştur.

Adûdiyye şârihleri felsefî ahlâk meselelerini, Tûsî'nin son haline getirmiş olduğu ve İcî'nin de benzer sıra düzenini takip etmiş olduğu şekliyle kaleme almışlardır. Konular felsefî ahlâkın temel meselelerini ele almaktadır. Şârihler, ahlâkın tanımı ve değişmesi, nefsin tanımı ve üç kuvvesi gibi konuları Meşşâî çizgide izah etmişlerdir. Nefis ve beden ilişkisinde ahlât-ı erbaa (mizaç teorisi) teorisini benimsemiş, ahlâkı ruhânî tıp olarak değerlendirmişlerdir. Nefsin mahiyetini ve bilgiyi edinme süreçlerini İbn Sîna'nın ortaya attığı nefis teorisi üzerinden incelemişlerdir. Öte yandan yüzyıllara yayılan bu şerh geleneğine tasavvuf, kalam ve fıkıh alanlarından da eklemelerde bulunmuşlardır. Şârihler nefsin tikel hastalıklarının tedavisi hususunda tasavvufî terbiye metodunu öne çıkarmışlardır. Taşköprîzade ahlâkın

değişmesi, nefsin tanımı, kuvveleri ve hastalıklarının tedavisi konularında nasları kaynak göstererek izahlarda bulunmuş ve bunlara Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî çizgisini dahil etmiştir. Kazerûnî ve Münneccimbaşı insanın yaratılış hikmeti, hilafeti ve nefsin hastalıklarının tedavisi meselelerine Devvânî ve Sühreverdî düşüncesini eklemişler ve hastalıkların tedavisinde İshrâkî çizgide bulunan tasavvufî terbiye metodunu öne çıkarmışlardır. Şârihler yer yer kelâmî tartışmalarda bulunmuş, -hüsn-kubh gibi- ve bunlara izahlar getirmişlerdir. Fazîletler ve rezîletler konusunda ve nefsin hastalıkları meselelerinde ayet ve hadisler çokça kaynak olarak kullanılmıştır. Bu konuların ayet ve hadisler ile de irtibatlı olduğuna işaret edilmiştir. Şerhler aslında tamamen felsefî çizgide yazılmamıştır. Diğer alanlardan da istifade edilerek felsefe-tasavvuf-kelam terkibi şeklinde yazılmıştır.

KAYNAKÇA

Ağırakça, Ahmet. Müneccimbaşı, **Câmiü'd-düvel: Osmanlı Tarihi, 1299-1481**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Alexis, Bertrand. **Ahlâk Felsefesi**, trc. Salih Zeki, Akçağ Yayınları, 2001.

Alparslan, Ali. "**Baysungur, Gıyâseddin**", TDV, c.5, 1992, İstanbul.

Alper, Ömer Mahir. **İbn Sînâ**. İSAM Yayınları, 2014.

Anay, Harun. "**Devvânî**", DİA. c. 9. İstanbul, 1994.

.....**Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi**, İstanbul, 1994. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Arıcı, Müstakim. "**Adûduddîn el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi**", Kutadgu Bilig. c. 15, İstanbul, 2009.

.....**İnsan ve Toplum: Taşköprüzade'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi**. Nobel Yayınları İLEM Kitaplığı, 2016.

..... **Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi**, Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 2/4, Nisan 2016.

..... "**Ahlâk-ı Adûdiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu**", **İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adûduddîn el-İcî**, ed. Eşref Altaş, s. 631-653. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Aristoteles, **Nikhomakos'a Etik**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2015.

Atsız, Nihal. **Müneccimbaşı Şeyh Ahmet Efendi, Hayatı ve Eserleri**. İstanbul: Türkiye Basım Evi, 1939.

Aykıt, Asiye. **Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme**, Marmara Üniversitesi SBE, 2013. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Bilgin, Kübra. **Şerhu'l-Ahlâk-'ul-Adûdiyye: Metin Tahkiki ve Değerlendirme.** Marmara Üniversitesi SBE, 2013. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Bursalı Mehmet Tahir. **Osmanlı Müellifleri (1299-1915)**, Sadeleştirenler: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınları, 1975, c. 1.

Cihan, Sadık. **Taşköprîzade Ahmed Efendi'nin "Letâifu'n-Nebi" İsimli Kırk Hadisi**, İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 1980, Ankara.

Çetinkaya, Bayram Ali. **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce**, İnsan Yayınları, 2015.

Cevizci, Ahmet. **Felsefeye Giriş**. Say Yayınları, 2015.

Çağrıçı, Mustafa. **"Adalet"**, DİA. c. I, İstanbul, 1988.

..... **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**. Dem Yayınları, 2013.

Durusoy, Ali. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

Ebherî, Seyfüddîn. **Şerhu'l-Ahlâku'l-'Adûdiyye**, terc. Ömer Türker, Nobel Yayınları, 2016.

Erdem, Hüsamedin. **"Ahlâk-ı Adudîyye"**, DİA. c. 2, İstanbul, 1989.

Fahri, Macit. **Ethical Theories in Islam**, E.J.Brill, Leiden, 1991.

..... **İslâm Ahlâk Teorileri**. Terc. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan., İstanbul, 2004.

Fârâbî. **İhsâu'l-Ulûm**. Thk. Osman Muhammed Emin, Mısır, 1949.

..... **İhsâu'l-Ulum** trc. Ahmet Arslan. Divan Kitap Yayınları, 2014.

Gafarov, Anar. **Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, İSAM Yayınları, 2011.

Gazzâlî. **İhyâ**. Nşr. Ali Abdülhamid Baltacı, Beyrut, 1994.

..... **İhyâ Ulûmi'd-Dîn**. Terc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 1974.

..... **Mîzânü'l-amel**, Thk. Mahmud Dîcu, Daru't-takva, Dimeşk 2008.

Görgün, Tahsin. **"Adudüddin İcî"**, DİA, İstanbul, 2000.

..... **"İcî, Adûduddîn Kadı Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Rûkneddin b. Abdurrahman (ö. 756/1355)", İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adûduddîn el-İcî**, ed. Eşref Altaş, s. 21-77. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

el-İsfahânî, Ragıp, **ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a** (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985.

İbn Miskeveyh. **Tehzîbu'l-Ahlâk**. Thk. İbnu'l-Hatib, Kahire, 1978.

..... **Tehzîbu'l-Ahlâk**. Büyüyenay Yayınları, 2013.

İbn Sîna, **Metafizik**, Terc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, c. 2, 2004.

.....**Kitâbu's-Şifa (Mantığa giriş)**, Terc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

el-İcî, Adûduddîn, **Kitâbu'l-Mevâkıf**, thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1997/1417, I-III.

İçöz, Elzem. **Tasköprîzâde'nin Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye Adlı Eseri**, Yayınlanmamış Yükek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi SBE, 2007.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. **Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi**, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1997, s. 139.

İstanbulî, İsmâil Müfîd. **Şerhu'l-Ahlâku'l-Adudiyye**. Thk.-çev. Selime Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

İstanbulî, Mehmed Emin. **Melzemet'ül-Ahlâk. Şerhu'l-Ahlâku'l-Adudiyye**. Transliterasyon Melek Yıldız Güneş, Aliye Güler, Nobel Yayınları, 2016.

Kâzerûnî, Alauddîn. **Şerhu'l-Ahlâku'l-Adûdiyye**. Nşr. Mehmet Aktaş, trc. Mehmet Demir-Güvenç Şensoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kaya, Cüneyt. "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**. c.14, İstanbul, 2009.

Kindî, **Üzüntüden Kurtulma Yolları**, TDV, 2015.

..... **el-Hîle li-Def'il-Ahzân**. Thk. Mustafa Çağrıçı, İstanbul, 1998.

Kirmânî, Şemsüddîn. **Şerhu Ahlâkı Adûd**, Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa, nr. 744.

.....**Şerhu'l-Ahlâku'l-Adûdiyye**, terc. Mervenur Yılmaz, Nobel Yayınları, 2016.

Kutluer, İlhan. “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü”, İstanbul, 1989 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

..... **"Câfînûs"**. DİA, c.7. İstanbul, 1993.

Müellifi Meçhûl (15. yüzyıl). **Şerhu'l-Ahlâku'l-Adûdiyye**, terc. Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayınları, 2016.

Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. **Câmiu'd-Düvel (Osmanlı Tarihi)**, Ahmet Ağırakça (haz.). İstanbul, 1995.

..... **Şerhu'l-Ahlâku'l-Adûdiyye**. Asiye Aykıt, **Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme**, Doktora Tezi, Haziran 2013 içinde.

Oktay, Ayşe Sıdika. **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî**. İstanbul: İz Yayınları, 2015.

Olguner, Fahrettin. **"Eflâtun"**. DİA. c.10. İstanbul, 1994.

Özturan, Hümeysra. **İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugünü**. (Yayınlanmamış Makale).

..... **Akıl ve Ahlâk**. Klasik Yayınları, 2013.

.....**Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri**, Nobel Yayınları İLEM Kitaplığı, 2015.

Süyûfî, **el-Câmiu's-sağîr**, Beyrut: Daru'l Kütübî'l-ilmiyye, 2004.

Taşköprüzâde. **Şerhu Ahlâkı Adûd**. Beyazıd Ktp. Veliyyüddîn Efendi. nr. 786.

..... **Şerhu'l Ahlâku'l Adûdiyye**. Terc. Mustakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

..... **el-Me'âlim fî ilmi'l-keîâm**, thk. Ahmet Süruri, **Taşköprüzade'nin el-Me'alim'i ve Kelamî Görüşleri** (Doktora tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Topalcık, Derya. **"Kirmânî'nin Şerh-u Ahlâk-ı Adûdiyye Adlı Eseri"**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2007.

Tûsî, Nasîruddîn, **Ahlâk-ı Nâsırî**, terc. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul, 2007.

Türker, Ömer, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Ünal, İsmail Hakkı. **"Kirmânî"**, DİA. c. 24. Ankara, 2002.

Yozgadî Keşfî Mustafa Efendi. **Keşifler Risalesi**. hz.İrfan Görkaş. Büyüyenay Yayınları, 2016.

Elektronik Kaynaklar

Altaş Eşref. "**Adûduddîn İcî**". İslam Düşünce Atlası

<https://www.islamdusunceatlasi.org> (10.09.2018)

Arıcı Mustakim. "**Necmeddîn el-Kâtibî**". İslam Düşünce Atlası.

<https://www.islamdusunceatlasi.org> (15.01.2019)

Gökdağ Kamuran. "**Kutbüddîn Şîrâzî**". İslam Düşünce Atlası.

<https://www.islamdusunceatlasi.org> (06.04.2019)