

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

EBU'L BEREKÂT EL-BAĞDADİ'NİN AHLÂK FELSEFESİ

Doktora Tezi

Awara Ali MUSTAFA

Ankara 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

EBU'L BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİ

Doktora Tezi

Awara Ali MUSTAFA

Tez Danışmanı

Prof.Dr.Müfit Selim SARUHAN

Ankara 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

EBU'L BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof.Dr.Müfit Selim SARUHAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1. Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Danışman)
2. Prof. Dr. İbrahim MARAŞ
3. Dr. Öğr.Üyesi Levent Hatem YAKUPOĞLU
4. Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
5. Dr. Öğr.Üyesi Muhammed ÇELİK

Tez Sınavı Tarihi: 19.08.2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN danışmanlığında hazırladığım “Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Ahlâk Felsefesi (Ankara.2024)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 29.08.2024

Awara Ali MUSTAFA

ÖNSÖZ

Yunan felsefesinden ortaçağ felsefesine, İslam felsefesinden modern felsefeye kadar gelen süreçte hiçbir konuya insan kadar önem verilmemiştir. Felsefi olarak insan, çeşitli yönleri ve boyutlarıyla incelenmiştir. Buna dayanarak insan toplumsal bir varlık olarak siyaset, ideoloji, sağlık, eğitim, psikoloji ve zihinsel hatta vücut yapıları ve oluşumu bakımından yoğun felsefe ve akıl araştırmalarına konu olmuştur.

Felsefi olarak üzerinde en çok durulan konulardan biri insanın davranışları ve ahlâk meselesidir. Yunanlılar, özellikle Sokrates'ten önce varlık felsefesine daha çok önem vermişlerdir. Ancak Sokrates'in gelişinden sonra insan merkezli bir anlayışa geçilmiştir ve felsefi açıdan insan ana konu haline gelmiştir. Bu nedenle Sokrates'in felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirdi ifade edilir. Bu cümle, Sokrates'in gelişinden sonra gökten ve doğadan çok insan'a önem verildiğini belirtmek için kullanılmıştır.

Felsefe tarihinde ahlâk meselesi, genel olarak üç farklı dönem olarak sınıflandırılmıştır. Sokrates öncesi dönem, Sokrates, Platon ve Aristoteles dönemi ve Aristoteles sonrası dönem olmak üzere. Bu sınıflandırma, bu üç filozofun Yunan felsefe tarihinde, hatta genel felsefe tarihindeki çok büyük ahlâk teorilerine sahip olduklarının önemli bir göstergelerinden biridir.

Genel olarak bu üç filozoftan önce ahlâk, felsefe alanında ikincil bir konu olarak ele alınmıştır. Ahlâk, arasıra ve belirgin olmayan bir şekilde tartılıp ve araştırılmıştır. O dönemde Sofistlerin hakimiyeti ve nüfuzu zirveye ulaşmıştı. Sofistler, ahlâki meselelerin göreceli olduğuna ve insanların kendi arzularına ve görüşlerine bağlı olduğuna inanıyorlardı.

Bu yaklaşım, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in ortaya çıkışıyla birlikte sert eleştirilere maruz kalmıştır. Dolayısıyla bu üç filozofun ortaya çıkışından sonraki ahlâk felsefesinin, Sofistlerin ahlâk ideolojisiyle bir yüzleşme olduğunu söyleyebiliriz.

Yunan felsefesinin metodu ve felsefe anlayışı, özellikle de bu üç filozofun teorileri ve bakış açıları, İslam felsefesini ve İslam filozoflarının düşüncelerini derinden etkilemiştir. Dolayısıyla İslam felsefesinin temel ve genel çizgileri bu şahsiyetlerin görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Ayrıca, bu etkilenmelerinden dolayı İslam felsefesi genel olarak Aristoteles ve onun düşüncelerine dayanan Meşşâîlik ve Platon ve onun düşüncelerine dayanan İshrâkîler olmak üzere iki ana ekole ayrılır.

İslam felsefesinde ahlâk konusunda Yunan felsefesinin etkisini açıkça hissedebiliriz. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki İslam filozofları, Yunan felsefesinin genel çizgilerine bağlı kalmalarına rağmen İslami kimliklerini korumayı başarmışlar ve dinin genel çizgilerini ve temel ilkelerini felsefi ve ahlâk düşüncelerine yerleştirmişlerdir. Bu sayede entelektüel ve dini görüşlerini aynı anda koruyabildiler, daha doğrusu din ile felsefeyi uzlaştırabildiler

Kendine özgü fikri ve felsefi yöneme sahip olan İslam filozoflarından biri de Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'dir. Bu filozofun genel olarak eleştirel bir yöntemi vardır. Meşşâî felsefesini şiddetle eleştirmiştir. Ancak onların etkisinden kurtulamamıştır. Bu yüzden çoğu zaman onların düşüncelerini ifadelendirmiştir.

Bağdâdî'nin eserlerine ve yazılarına dönersek bu filozofun ahlâk felsefesine büyük önem verdiğini söyleyebiliriz. Bu konunun Bağdâdî açısından önemi nedeniyle doktora tezimizin içeriğini (Ebu'l Berekât El- Bağdâdî'nin Ahlâk Felsefesi) başlığı altında bu konuya ayırmaya karar verdik.

“Ebu'l Berekât El- Bağdâdî'nin Ahlâk Felsefesi” adındaki tezimiz, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş'te tezin önemi, amacı, kapsamı, yöntemi ve konuyla ilgili literatürlerinden bahsettik.

Birinci bölümde, Ebû'l Berakât'ın hayatı, eserleri, felsefe anlayışı bağlamında, Meşşâî, İşrâkî ve selefilik akımlara ilişkisine ışık tuttuk.

İkinci bölümde ise genel olarak ahlâkın tanımı, isimleri, amacı ve diğer ilimlerle ilişkisini odaklanmaya çalıştık. Ardından Yunan felsefesinde ahlâk felsefesini Sokrates, Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde ele aldık. Bu bölümü ayrıca İslam felsefesinde ahlâk felsefesinin konumunu inceledik. Ayrıca bu konuda, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışlarına değindik.

Üçüncü bölüme gelince, bu bölümde Bağdâdî'nin bakış açısından ahlâk felsefesini sunmaya ayırdık. Bağdâdî'nin felsefî düşüncesinde ahlâk felsefesinin yeri üzerinde durarak Bağdâdî'nin ahlâk felsefesinin kaynaklarına dikkat çektik. Mutluluk, kötülük problemi ve erdemler konularını da detaylı olarak tartışmaya çalıştık. Bu bölümün ardından da konuyu sonuç bölümüyle bitirdik.

Son olarak, her şeyden önce, doktora tezimi tamamlamamı sağlayan Allâh'a şükranlarımı sunuyorum. Daha sonra, tez konusunun tespitinden tezin yazımına kadar her adımda ve tüm aşamalarda bana yardım ve destek veren, değerli yorum ve görüşleriyle bana yol gösteren, sadece bir hoca değil bir aile büyüğü gibi benimle ilgilenen kıymetli ve sevgili danışmanım Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a sonsuza kadar minnet ve şükran duygularımı arz etmek isterim. Umarım ki, Allâh, onu en güzel şekilde mükafatlandırsın. Ve Ankara üniversitesi ilahyat fakültesinin değerli hocalarıma, Tik üyelerim Prof. Dr. İbrahim MARAŞ ve Dr. Leven HATEM'e yardımları için teşekkür ederim. Ayrıca,

Çalışmam esnasında her türlü kolaylığı sağlayan ve dualarını esirgemeyen Babam, Annem ve değerli eşim ASMAA hanıma teşekkür ediyorum. Ayrıca, kimetli kardeşim sayın Yusuf NAZLI'ya dil desteğı için teşekkür ederim. Bize burada beş yılı aşkın bir süre eğitim alma ve İslam felsefesi alanında doktora yapma fırsatını verdiği için YTB 'ye de şükran ve saygımı sunarım.

Awara Ali MUSTAFA

Ankara 2024

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR	X
GİRİŞ.....	1
1.Araştırmanın Konusu	2
2.Araştırmanın Önemi	3
3. Araştırmanın Kapsamı	3
4.Araştırmanın Amacı.....	4
5.Araştırmanın Yöntemi	4
6. Literatür Değerlendirmesi.....	4
6.1.Türkçe Çalışmalar	5
6.2.Arapça Çalışmalar	6
6.3.İngilizce ve Diğer Dillerinde Çalışmalar.....	8
I. BÖLÜM	11
EBU'L BEREKÂT EL-BAĞDADÎ VE FELSEFİ YÖNTEMİ.....	11
1.1. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Hayatı:	11
1.1.1.Adı.....	14
1.1.2. Doğum Yeri.....	18
1.1.3. Doğum ve Ölüm Tarihi	19
1.1.4.Çocukluğu, Sosyal ve İlmi Hayatı	22
1.1.5. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Din Değiştirmesi Meselesi	28
1.1.6. Eserleri	29
1.1.6.1.Felsefi Eserleri	29
1.1.6.2.Tıbbi Eserleri	32
1.1.6.3.Dini Eserleri.....	32
1.2. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Felsefi Yaklaşımı	33
1.2.1. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî ve Meşşâîliğe Yaklaşımı	34
1.2.2. Meşşâîlik Eleştirisi	36
1.2.3.Değerlendirme	44
1.2.4. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî ve İsrâkîliğe Yaklaşımı.....	46

1.2.4.1. Bağdâdî'nin İsrâk Felsefesi Hakkındaki Görüşleri.....	46
1.2.4.2. İsrâk Filozoflarının Bağdâdî'ye Yönelik Eleştirileri.....	53
1.2.4.3. Bağdâdî'nin İsrâk Felsefecilerine Etkileri	57
1.2.3. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî ve Selefilik: İbn Teymiyye Örneği.....	58
1.2.3.1. İbn Teymiyye'nin Bağdâdî Hakkındaki Görüşleri	59
1.2.3.2. İbn Teymiyye'nin Bağdâdî'ye Eleştirileri	63
1.2.3.3. Değerlendirme	65
1.2.4. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Felsefi Yaklaşımı.....	66
1.2.4.1. Bağdâdî'nin Felsefesinin Değerlendirmesi	70
II.BÖLÜM	73
FELSEFE VE DİNDE AHLÂK KAVRAMI.....	73
2.1. Dil'de ve İstılah'ta Ahlâk Kavramı	73
2.1.1. Dil'de Ahlâk Kavramı	73
2.1.2. İstılah'ta Ahlâk Kavramı	76
2.2. Ahlâk Felsefesi: Tanımı, İsimleri, Konuları ve Amaçları.....	78
2.2.1. Tanımı	78
2.2.1.1. İyi ve Kötü'nün Anlamlarını Bize Açıklayan Bir İlimdir	79
2.2.1.2. İnsan Davranışının Normatif Bir İlimdir	79
2.2.1.3. Eylemlerin Kaynaklarını Araştıran Bir İlimdir	79
2.2.1.4. İnsan Mutluluğunu Tamamlayabilecek Şeyleri Arayan Bir İlimdir	80
2.2.1.5. İnsan Kişiliğini ve Davranışını İnceleyen İlimdir	80
2.2.1.6. İnsan Alışkanlıklarını Araştıran Bilimdir	80
2.2.2. İsimleri	81
2.2.3. Konusu	82
2.2.4. Amacı	85
2.3. Ahlâk Felsefesiyle İlgili İlimler	86
2.3.1. Ahlâk Felsefesi ve Felsefe İlimleri İlişkisi.....	86
2.3.2. Ahlâk ve Mantık İlişkisi.....	88
2.3.3. Ahlâk ve Kelâm İlişkisi.....	89
2.3.4. Ahlâk ve Psikoloji İlişkisi	92
2.3.5. Ahlâk ve Tasavvuf İlişkisi	94
2.3.6. Ahlâk ve Siyaset İlişkisi.....	97

2.4. Yunan Felsefesinde Ahlâk Kavramı	99
2.4.1. Sokrates'in Ahlâk Anlayışı	100
2.4.2. Platon'un Ahlâk Anlayışı	106
2.4.3. Aristoteles'in Ahlâk Anlayışı	110
2.5. İslam Felsefesinde Ahlâk Kavramı	114
2.5.1. Fârâbî'nin Ahlâk Anlayışı	114
2.5.2. İbn Sînâ'nın Ahlâk Anlayışı	119
2.5.3. İbn Miskeveyh'in Ahlâk Anlayışı	123
III. BÖLÜM	127
Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Ahlâk Felsefesi	127
3.1. Bağdâdî Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi	127
3.1.1. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Felsefesinde Ahlâkın Yeri	127
3.1.2. Bağdâdî'nin Ahlâk Felsefesinin Kaynakları	130
3.1.3. Ahlâkın İnsan Nefsiyle İlişkisi	131
3.1.4. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'de İdeler Teorisi	135
3.1.5. Bağdâdî'ye göre Ahlâkın kaynakları	138
3.1.5.1. Adet ve Gelenekler	138
3.1.5.2. Fıtrat veya Birincil İçgüdüler	139
3.1.5.3. Felekler	141
3.1.5.4. Eğitim	144
3.1.5.5. Hayvanlar Gözleminden Öğrenme	146
3.1.5.6. Din	146
3.1.6. İnsan ve Hayvanların Karakter Bakımından Ortak Yönleri ve Farklılıkları	148
3.1.6.1. İnsan Ahlâkının Farklılığı	148
3.1.6.2. İnsan Karakter Bakımından Diğer Hayvanlara Benzer	148
3.1.6.3. İnsanlardaki Özellikler Hayvanlardan Daha Fazladır	149
3.1.6.4. Karakter Açısından Kadın ve Erkek Arasındaki Farklılık	150
3.1.7. İdeal İnsan Anlayışı	150
3.1.8. İnsan Doğası Gereği Olarak Medenidir	153
3.1.9. Ahlâkın Türleri (Doğuştan ve Edinilmiş olan Ahlâk)	155
3.1.9.1. Ahlâkın Doğuştan olduğunu Savunan Eğilim	155
3.1.9.2. Ahlâkın Kazanılmış Olduğunu Savunan Eğilim	156

3.1.9.3. Ahlâk'ın Hem Doğuştan Hem de Kazanılmış Olduğunu Savunan Eğilim .	157
3.1.9.4. Bağdâdî'nin Eğilimi	158
3.1.10. Bağdâdî'ye göre Ahlâkın Göreceliği	160
3.2. Bağdâdî'de Mutluluk Meselesi.....	161
3.2.1. İslam Filozoflarında Mutluluk Kavramı	161
3.2.2. Bağdâdî'ye Göre Mutluluk Kavramı	163
3.2.2.1. Mutluluğun Tanımı.....	163
3.2.2.2. Mutluluk, Lezzet ve İyilik arasındaki İlişkisi.....	164
3.2.2.3. Mutluluğun Göreceliği	165
3.2.2.4. Mutluluk ve Algı arasındaki İlişkisi	169
3.2.2.5. Mutluluk ve Sevgi Arasındaki İlişkisi.....	169
3.2.2.6. Zihinsel ve Duyusal Mutluluk	170
3.2.2.7. Gerçek Mutluluk.....	173
3.2.2.8. Dünyevi ve Uhrevi Mutluluk.....	173
3.3. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'de Kötülük Problemi	176
3.3.1. Dini Açıdan Kötülük Problemi	178
3.3.2. İslam Felsefesinde Kötülük Problemi	181
3.3.3. Bağdâdî Felsefesinde Kötülük Problemi.....	184
3.3.3.1. Önemi ve Değeri.....	184
3.3.3.2. Kapsamı	185
3.3.3.3. Tanımı.....	187
3.3.3.4. Türleri	188
3.3.3.5. Tabiatı.....	189
3.3.3.6. En Büyük Hayır	190
3.4. Bağdâdî'de Erdemler Meselesi.....	190
3.4.1. İslam Filozofların'da Ahlâki Erdemlerin Yeri.....	191
3.4.2. Bağdâdî Felsefesinde Erdemlerin yeri	193
3.4.3. Erdemin Tanımı.....	194
3.4.4 Erdemlerin Türleri.....	194
3.4.5. Bağdâdî'de En Büyük Ahlâki Erdemler	196
3.4.6 İnsanlar arasındaki erdem farklılıkları	197
SONUÇ.....	199

KAYNAKÇA	204
ÖZET	225
ABSTRACT	226



KISALTMALAR

A.g.e: Adı geçen eser.

AÜİFY: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Bkz: Bakınız.

C: Cilt.

Çev: Çeviren.

MFH: El-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme

S: Sayfa

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

Thk: Tahkik eden.

Trc: Tercüma

GİRİŞ

Genel olarak İslam medeniyeti ve kültüründe ahlâk felsefesi üç farklı açıdan ele alınmıştır. Birincisi, daha geleneksel olan ve Yunan felsefesinden etkilenen felsefî bakış açısıdır. Kindî (Ö. 252/866), Fârâbî (Ö. 339/950), İbn Sînâ (Ö. 428/1037) ve İbn Miskeveyh (Ö. 421/1030) gibi İslam filozoflarının çoğunu bu başlık altında ele alınabilir. İkincisi ise, kelâm ilminin bakış açısıdır. Bu bakış açısı ahlâki konularla ilgili olan iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik, cebir (zorlama) ve ihtiyar (seçim) konular etrafında döner. Diğer bakış açısını tasavvuf oluşturur.

Felsefe ve kelâm'ın bakış açıları daha çok teorik boyuta odaklanmaktadır. Daha doğrusu onlara göre ahlâk felsefesi eylemden önce bilgi meselesidir. Bu nedenle pratik yönüne daha az odaklanırlar. Tasavvufun bakış açısı ise, felsefe ve kelâm'ın tam tersidir. Pratik yönüne daha çok önem verir ve teorik yönünü ihmal eder. Daha doğrusu mutasavvıfların görüşüne göre ahlâk, bilgidен önce davranış, teoriden önce uygulamadır.

Ahlâk felsefesi hem teorik hem de pratik yönleri içerir. Birçok ahlâk teori ve yaklaşımları bu iki yönü bir araya getirememesi nedeniyle eleştirilmiştir. İslam ahlâk felsefesinde bu farklı düşüncelerin varlığı iki önemli gerçeği vurgulamaktadır. Birisi, ahlâkın İslam felsefesi sisteminde önemli bir yeri ve değerinin varlığıdır. Diğerisi ise, insan her şeyden önce ahlâki bir varlıktır.

İnsan rasyonel bir varlıktır. Ama rasyonel bir varlık olmadan önce ahlâki bir varlıktır. Daha doğrusu ahlâki bir varlık olmalıdır. Genel olarak insanı diğer varlıklardan ayıran tek özelliğin ahlâk olduğunu vurgulayan bir görüş bulunmaktadır. Bu görüşe göre, diğer varlıkların bir çeşit anlayış ve algıları vardır ve bir bakıma bunu geliştirmeye çalıştıkları

görülmektedir. Ancak bir ahlâki sisteme sahip oldukları ve onu geliştirmeye çalıştıkları görülmemektedir. Bu bize, yalnızca insanın ahlâki bir sisteme sahip olduğunu gösterir.

Bu temelde İslam felsefesinde ahlâk felsefesi önemli yer tutar. Yunan felsefesinden de büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu açıdan Yunan ahlâk felsefesinden bahsetmeden İslam ahlâk felsefesini tartışmak eksik olur. Özellikle Sokrates (Ö. M. Ö. 399), Platon (M. Ö. 427-347) ve Aristoteles'in (M. Ö. 384-322) ortaya çıkışından sonra ahlâk felsefesi Yunan felsefesinin önemli bir bölümünü oluşturduğundan İslam felsefesinin de önemli bir bölümünü oluşturmuştur.

Ahlâk felsefesine en çok önem veren İslam felsefe akımlarının başında Meşşâî felsefesi gelmektedir. Bu nedenle Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh entelektüel ve felsefi alanlarının bir kısmını ahlâk meselesine ayırmışlardır. Ahlâk felsefesine en çok önem veren filozoflardan biri de Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'dir. Bu filozof eserlerinde ahlâk felsefesi üzerinde durmuş ve diğer İslam filozofları gibi Yunan felsefesinden de etkilenmiştir. İslam felsefesi alanında ise Meşşâîlerin ahlâk felsefesinden etkilenmiştir. Bu araştırmamızda ahlâk felsefesini Ebu'l Berekât'ın bakış açısıyla akademik açıdan tartışmaya ve incelemeye çalışacağız.

1.Araştırmanın Konusu

Şüphesiz pek çok farklı kültür, felsefe ve ideolojilerde ahlâk felsefesine büyük önem verilmektedir. Buradan yol çıkarak ahlâk felsefesi, antik Yunan felsefesinden başlayarak günümüze kadar uzanan felsefe tarihinde geniş bir alanı oluşturmaktadır. İslam filozofları da bu alana özel önem vermişlerdir. Dolayısıyla Müslüman filozofların kitaplarının ve felsefi çalışmalarının bir kısmını ahlâk alanına ayırdıklarını görüyoruz. Tüm bu çabalar bir İslam ahlâk felsefesi sisteminin kurulmasına yol açmıştır. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî, felsefi açıdan ahlâk felsefesine geniş önem veren Müslüman filozoflardan biri olarak kabul edilir.

Filozofumuz, en önemli eserlerinden biri olan "El-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme" adlı eserinde ahlâk felsefesine dair önemli fikirlerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Bağdâdî'nin ahlâk felsefesine ilişkin yorumları ve görüşleri tezimizin özünü oluşturmaktadır. Bağdâdî'nin genel felsefi sistemindeki ahlâk felsefesi sorununu çözebilmeyi ve bunu eksiksiz bir biçimde okuyuculara sunabilmeyi amaçlamaktayız.

2.Araştırmanın Önemi

Tezimizin önemini vurgulayan birkaç nokta vardır. Bunlar: Öncelikle tezimiz Ebu'l Berekât'ın bakış açısından ahlâk felsefesine odaklanan ilk tez olacaktır. Çünkü Bağdâdî'nin felsefesinin bu boyutu (bildiğimiz kadarıyla) daha önce detaylı olarak ele alınmamıştır.

Öte yandan tezimiz Kuzey Irak Selahaddin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, felsefe alanında yapılacak ilk doktora tezi olacaktır. Fakültemizde daha önce felsefe bölümü bulunmadığı için, fakültemizde İslam felsefesi, özellikle de Ebu'l Berekât'ın ahlâk felsefesi alanında doktora alan ilk kişi ben olacağım.

Diğer taraftan Ebu'l Berekât, kuzey Irak'ta pek tanınan bir filozof değildir. Ayrıca Kuzey Irak'ta tezimizi Kürtçe veya Arapça olarak sunacağımız için tezimiz bu filozofun o bölgeye tanıtmak güzel bir girişim olacaktır. Bu da tezimizin önemli bir noktasıdır.

3. Araştırmanın Kapsamı

Ahlâk felsefesi, özellikle Bağdâdî'nin ahlâk bakış açıları tezimizin kapsamındadır. Ancak Yunan felsefesinin İslam felsefesi üzerindeki etkisinden dolayı, araştırmamızın kapsamında Yunan felsefe tarihinden başlayarak İslam felsefesi dönemine kadar ahlâk felsefesini ve bunların Bağdâdî düşüncesine etkilerini kısaca sunmaya çalıştık. Genel olarak, ahlâk felsefesinin ve İslam filozofları ile Ebu'l Berekât'ın ahlâk görüşlerinin bu çalışmamızın kapsamına girdiğini söyleyebiliriz.

4.Araştırmanın Amacı

Bu çalışmadaki amacımız, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin ahlâk felsefesine bakışını ortaya koymaktır. Öncelikle Ebu'l Berekât'ın felsefi yöntem açısından hangi ekole mensup olduğunu açıklamak isteriz. Çoğu İslam filozofları gibi Meşşâî okuluna mı? yoksa İşrâkî okuluna mı yakındır? Yoksa kendine has bir felsefi yöntemi mi vardır? Bu açıdan amacımız, Bağdâdî'nin ahlâk meselesine ve ahlâkın kaynaklarına ilişkin görüşlerini detaylı bir şekilde ele alıp mutluluk, kötülük problemi ve erdemler konularındaki teorilerini izah etmeye yönelmektir.

5.Araştırmanın Yöntemi

Yöntem açısından, bizzat Ebu'l Berekât'ın eserlerinden yola çıkarak ahlâk felsefesinin ana kavram ve temellerini tartışmaya çalıştık. Daha sonra Ebu'l Berekât'ın felsefesi hakkında yapılan çalışmaları ve yazılan eserlerden yararlanmaya çabaladık. Ahlâk felsefesinin içeriğini bu büyük filozofun bakış açısıyla anlamak için mümkün olduğu kadar akademik ve bilimsel kaynaklardan yararlandık. Genel olarak Bağdâdî'nin teorilerini basit ve özlü bir şekilde sunmaya çalıştık. Dolayısıyla konuyu büyük ölçüde mümkün oldukça sade bir dille anlattık.

6. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızda ilk önce Bağdâdî'nin ahlâk felsefesiyle ilgili kendi eserlerini ve ardından Bağdâdî felsefesi üzerinde yapılan akademik çalışmaları mümkün oldukça okuduk ve konuyla alakalı tahlillerimizi yaptık. Türkçe ve Arapça dilinde Bağdâdî üzerinde çok doktora ve yüksek lisans tezi yapılmıştır biz aşağıda bazılarına işaret ederek tezimizin onlardan farklılıklarını açıklamaya çalışacağız.

6.1. Türkçe Çalışmalar

Türkçe olarak bildiğimiz kadarıyla, Ebu'l Berekât hakkında yaklaşık 3 doktora ve 6 yüksek lisans tezi yazılmıştır.

- Ferruh Özpilavcı tarafından yapılmış olan “*Ebü'l Berekât El- Bağdâdî'de tabiat felsefesi*” Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008. Genel olarak bu çalışmada yazar Bağdâdî'nin tabiat felsefesini tartışır. Bu bakımından Aristoteles'in tabiat felsefesini sunarak, Bağdâdî'nin tabiat felsefesinin esasları, tabîî varlıklar, zaman, mekân, boşluk ve tabiat felsefesiyle ilgili diğer konulara odaklanmaktadır.

- Tuna Tunagöz tarafında yapılmış olan “*Ebü'l Berekât El-Bağdâdî'de Tanrı düşüncesi*” Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Yazar, ilk bölümde tanrının varlığı ile ilgili delillerden bahseder. İkinci bölümde ise, tanrının sıfat ve isimlerini izah eder.

- Ersan Türkmen tarafında yapılmış olan “*Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'de Metafizik*” Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2019. Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin varlık meselesi ile ilgili görüşleri ortaya çıkar. İkinci bölümde ise, tanrının varlığı ve sıfatlarına odaklanır. Üçüncü ve son bölümde ise, tanrı ve âlem ilişkisinden bahseder.

- Derya Baş Çakır Alaca tarafından yapılmış olan “*Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Din Felsefesi*” yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.

- Ferruh Özpilavcı tarafından yapılmış olan “*Ebü'l Berekât El- Bağdâdî'de Nefs Teorisi*” yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde yazar, Ebu'l Berekât El- Bağdâdî'nin hayatı, eserleri, felsefesi ve etkileri açıklar. İkinci bölümde ise, Ebu'l Berekât El- Bağdâdî'nin Nefs

teorisi başlığı altında, Nefsin vrlığı, tanımı, nefsin fiilleri, idrakları ve nefsin ölümden sonraki durumunu anlatır.

- Cengiz Alaca tarafından yapılmış olan “*Ebü'l Berekât El-Bağdâdî'nin Metafizik Düşünceleri*” yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001. Bu tez iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde yazar, metafizik ilmi açıklar. İkinci bölümde ise, Bağdâdî'nin metafizik düşüncelerini ele alarak varlık anlayışı, zaman, Tanrının varlığı ve sıfatları, Tanrı ve evren münasebeti gibi meseleleri izah etmektedir.

- Yakup Özkan tarafından yapılmış olan “*Ebu'l Berekât El- Bağdâdî'nin Tanrı Anlayışı*” yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2010. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar, felsefe tarihinde varlık, zaman ve tanrı hakkında bilgi verir. Ardından tanrının bilgisi, nitelikleri ve birliğini sunmaktadır.

- Kutlu Okan tarafından yapılmış olan “*Ebu'l Berekât El- Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*” yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015. Genel olarak yazar çalışmasında Bağdâdî'nin bilgi anlayışını inceler. Bu bakımından nefsin birliği, kuvvetleri, idrakları, idrakın çeşitleri, bilginin mahiyti ve türleri, ilimlerin tasnifi ve bilgi teorisiyle ilgili diğer konulara odaklanır.

- Cihat Ulu tarafından yapılmış olan “*Ebu'l Berekât El-Bağdâdî' de Kavram Mantığı*” yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2021. Genel olarak bu çalışma mantık ilmiyle bağlıdır. Özellikle mantık ilmindeki beş tümel ve tanıma ışık tutar.

6.2.Arapça Çalışmalar

Bağdâdî hakkında Arapça dilinde pek çok akademik çalışma ve kitap bulunmaktadır, sayıları çokluğundan yalnız eserlerin isimlerine işaret etmek isteriz.

- Sabrî Osmân, *el-Felsefetüt-Tabi'yya ve'l İlâhiyye 'inde Ebi'l-Berekât El-Bağdâdî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmi'atu'l Kahire, külliyyet el-âdâb, 1992.
- Ahmed et-Tayyib, *El-Cânibu'n-Nakdî fî Felsefeti Ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, 1.Baskı, Daru's-Şuruk, Kahire, 2004.
- Cemâl Raceb Seydebî, *Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nakdî min Felsefeti İbn Sînâ*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996.
- Ahmed Salim Ahmed, *Müşkiletü Kidemil 'Âlemi ve Hudusihi 'inde ebi'l Berekât El-Bağdâdî ve Fahrüddin er-Razi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmi'atu Asyût, külliyyet el-âdâb, 2005.
- Muhammed Selim el-Keħlut, *El- İnsân fî Felsefeti Ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Külliyyetül-âdâb, Camiatü'n Nileyn, el-ħartüm, Sudan, 2010.
- Muħammed Seyyid Muħammed Aħmed, *el-İtticâh el-İşrâķî Fi Felsefeti ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmi'atu Asyût, külliyyet el-âdâb, 2013.
- Ebû Sa'de, *el-Vucûd ve'l-Ĥulûd fî Felsefeti Ebi'l-Berekât El-Bağdâdî*, 1.Baskı, Dar Ebu haribe, Kahire, 1993.
- İzis Eyüp Rizkullah, *Müşkiletün-Nefsi'l İnsaniyye fî Felsefeti Ebi'l-Berekât El-Bağdâdî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'l Kahire, külliyyet el-âdâb, 1987.
- İħsân bint 'Abdu'l-Ğaffâr 'Abdullâh Mirzâ, *Ârâ'u Ebi'l-Berekât elBağdâdî el-İ'tikâdiyye fî'l-İlâhiyyât: Dirâse ve Nakd 'alâ Ğav'i 'Aķîdeti Ehli'sSunne ve'l-Cemâ'a*, Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Ķurâ, 1415/1994
- 'Abdu'l-'Aziz Hamad Ahmed, *Ebu'l Berekât El-Bağdâdî ve Cühüdühü'l Kelâmiyye*, Yayınlanmamış yüksek lisans Tezi, Câmi'at Um Darman el-İslamiyye, 1999.

- Cibril Übed el-ğarala, *Felsefetu Ebî'l-Berekât El-Bağdâdî*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Câmi'at el-Urdeniyye, Amman, 2002.

- Muğammed Mahmud el-Bar'î, *Nazariyyetü'l Ma'rifa 'inde ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, Yayımlanmamış yüksek lisans Tezi, Câmi'at el-Mansura, külliyyet el-âdâb, 2018.

- İbrâhîm İbn Mustafa el-Buğbuğ, *Şağîhu edilleti'n-naql fî mâhiyyeti'l-'aql li Ebu'l Berekât Hibetullâh b. Alî b. Melkâ El-Bağdâdî, (480-560 .H) dirase ve tahkik*, Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi, Câmi'at el-Menüfiyye, Mısır, 2020.

- Ali Muhammed Ali Muhammed Sayid, *Kazaya el-İnsan fî Felsefeti Ebî'l Berekât El-Bağdâdî ve Nasiruddn et-Tusi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmi'at el-Minia, külliyyet Dâru'l-Ulum, 2023.

6.3.İngilizce ve Diğer Dillerinde Çalışmalar

İngilizce, Fransızca ve diğer dillerde de Bağdâdî hakkında pek çok akademik çalışma bulunmaktadır. Örneğin:

- Dağ, Mehmet, *The Philosophy of Abû'l-Barakât al-Baghdâdî with Special Reference to His Concept of Time*, Doktora Tezi, Durham: University of Durham, 1970.

- Al-Khelaifi, Abd al-Hakeem, *The Psychology of Abû al-Barakât alBaghdâdî*, Doktora Tezi, Manchester: University of Manchester, 1995.

- Wan Abdullah, Wan Suhaimi, "The Arabic Text", *Abû al-Barakât's Psychology: Critical Edition of the Section on Soul (al-Nafs) from al-Mu'tabar fî al-Hikmah with Analysis and Translation of Selected Texts*, Doktora Tezi, Kuala Lumpur: International Islamic University, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2007.

- The Epistemological and Logical Foundations of the Metaphysics of the Kitāb al-Mu‘tabar fī’l-Hikma of Abū’l-Barakāt al-Baghdādī, Doktora Tezi, Kudüs: Hebrew University, 2011

- Nasir, Ahmad Malki, Some Aspects of Abū al-Barakāt al-Baghdādī’s Metaphysics: A Partial Translation of Kitāb al-Mu‘tabar with Introduction, Doktora Tezi, Kuala Lumpur: Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 2011.

- Nasrat, Haidar Ali, La théorie de l'émanation chez Avicenne, Al Baghdadi et Sohrawardi, Doktora Tezi, Paris: Université Paris-Sorbonne, 1973.

- Nony, Sylvie, “Traduction de la Physique du Kitāb al-Mu‘tabar”, Abū l-Barakāt al-Baghdādī: une théorie physique de la variation du mouvement au XIIe siècle, à Bagdad içinde, Doktora Tezi, Paris: Université Paris-Diderot, Histoire et Philosophie des Sciences, 2010.

- Lameer, Joep, De Aristotelische Théorie van het Syllogisme in de Logica van Abū l-Barakāt Al-Baghdādī, Yüksek Lisans Tezi, Leiden: [Universiteit Leiden], 1986.

- Pavlov, Moshe M., Abū’l-Barakāt al-Baghdādī: An Introduction to his Metaphysics in the Conception of Existent Being and its Nexus to the Notion of God, Yüksek Lisans Tezi, Kudüs: Hebrew University, 2003.

- Binti Muhammad, Zarina, "The Heavenly Phenomena: A Study of Abū’l-Barakāt al-Baghdādī’s Kitāb al-Mu‘tabar, Yüksek Lisans Tezi, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2003.

- Haron, Mohd Fadhil, Teori kejadian alam menurut Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Yüksek Lisans Tezi, Selangor [Malezya]: Universiti Kebangsaan Malaysia, Fakulti Pengajian Islam, 2009.

Gör÷lektedir ki, bu çalışmaların hiçbirisi tezimizin konusuyla ilgili değildir. Sadece Muhammed Selim el-Keħlut tarafından yazılmış olan "*El- Ėnsān fī Felsefeti Ebī'l Berekāt El-Baėdādī*" doktora tezinin dördüncü bölümünde Ebu'l Berekāt'ın ahlāk felsefesini kısaca ele alınır. Ancak o, Baėdādī'nin sözlerini yorumlayıp değerlendirmeden aktarmaktadır. Üstelik konuları yüzeysel bir şekilde ele alıp konuların özüne ve uzunluğuna girmez. Böylece, - bildiğimiz kadarıyla- tezimiz Türkçe, Arapça, Kürtçe ve İngilizce dilinde *Ebu'l Berekāt El-Baėdādī*'nin ahlāk felsefesi hakkındaki yapılan ilk çalışmadır.



I. BÖLÜM

EBU'L BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ VE FELSEFİ YÖNTEMİ

Bu bölümde, özellikle iki konuya ışık tutmaya çalışacağız. Birincisi: Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin biyografisi. İkincisi: Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin felsefi yaklaşımıdır. Bu iki konuda bulgularımızı aşağıda başlıklar halinde vereceğiz. İlk olarak hayatından başlamak konumuz açısından önemlidir.

1.1. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Hayatı:

El-Bağdâdî'nin kendisinden sonra bıraktığı büyük felsefi mirasa rağmen tarihi kaynaklar, bu büyük filozofun hayatı hakkında bize pek fazla bilgi vermemektedir. Bunun nedenleri şunlar olabilir:

El-Bağdâdî, hayatının büyük bir kısmını Yahudi bir filozof olarak yaşamıştır.¹ Bu husus, onun büyük felsefi mirasının İslam dünyası tarafından dikkate alınmamasına neden olmuş olabilir. Her toplumda olabileceği gibi Müslüman toplumunda da diğer dinlerden insanların görüşleri göz ardı edilmiş olabilir.

Bir diğer neden de Bağdâdî'nin diğer filozoflar gibi kendi hayatını kayda almayı düşünmeyip özel eserlerinin hiçbirinde biyografisine yer ayırmamasıdır.²

¹ İbn Hâlikân, *Veşeyâtü'l-a'yân*. Thk, İhsan Abbas, Dar Sadir, Beyrut, 1900, C.6, S.74.

² Örneğin: Gazzâlî, biyografisinin büyük bir kısmını (*el-Münkız mine'd-dalâl*) adlı eserinde anlatmıştır. Gazzâlî orada, detaylı bir şekilde Filozoflar, Bâtınîler, kelamcılar ve sufileri manevi deneyimini bulunmuştur. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve diğer filozoflara gelince, biyografisini kendi kendilerini yazmasalar da ya felsefi okulların sahibi ya büyük eserlerin sahibi ya çok sayıda öğrenci sahibi ya da İslam dinine bağlıydılar. Bütün bu sebepleri için zikredilen filozoflar ün ve şöhreti kazandırarak, karakterleri filozofumuzun karakteri ve şöhretinden daha fazla ilgi görünmüştür. Çünkü Bağdâdî, bahsettiğimiz özelliklerin hiç birisini sahip olmamıştır. Gazzâlî'nin

El-Bağdâdî, İslam dünyasında yaygın olan ve dönemin felsefî düşüncesine hâkim olan Meşşâîlik ekolüne mensup değildir. Aksine El-Bağdâdî Meşşâîlik felsefesinin en önde gelen tenkitçilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Yaşadığı ve içinde bulunduğu statü, biyografisini ve fikri dehasını göstermemesi açısından onun şahsını büyük ölçüde etkilemiş olabilir. Çünkü Meşşâîlik'e karşı olan herhangi bir eleştirel akımın kendine önemli ve parlak bir yer bulması takdir edilir ki rastlanılan bir durum değildir. Dolayısıyla, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin ünü ve felsefî görüşleri, Meşşâîlik ekolünün yaygınlığı ve şöhreti gölgesinde kalmış ve pek kıymet görmemiştir.³

El-Bağdâdî'nin felsefî görüşleri, Plâtoncu Felsefe'ye ve İsrâk Okulu olarak bilinen düşünce okuluna da yakın değildir. Nitekim İsrâk felsefesi, zamanının en ünlüsü olan Meşşâîliğin yanında İslam felsefesinin ikinci yapı taşını oluşturuyordu. El-Bağdâdî'nin, İslam felsefesinin en yaygın iki ekolünden birinde bulunmaması; şöhretini ve ona yönelik ilgiyi dikkate değer bir şekilde etkilemiştir.

Ayrıca, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî, Meşşâî felsefesinin öncüleri olan; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve diğer ünlü filozofların yaşadıkları döneme yakındır. Bağdâdî'nin ortaya çıkışı, Gazzâlî'nin (Ö. 505/1111) Aristotelesçi ve Meşşâîliğe yönelik yazdığı *Tehafüt* ve İbn Rüşd'ün (Ö. 595/1198) de ona karşılık yazdığı *Tehafüt'ü-Tehafüt*'ün gündemde olduğu dönemdir. Bu saydığımız şahsiyetlerin şöhreti ve görüşlerinin yaygınlığı, diğerlerinden fazla olup diğerlerini gölgede bırakmıştır. Bu husus, yani onların büyük şöhretleri diğerlerinin (özellikle

deneyimini ayrıntılı için Bkz: Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Thk, Cemîl Salîbâ, 5 Baskı, Dâru'l- Endelüs, Beyrut, 1967.

³ Muhammed Alî ebû Reyyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, 2.baskı, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1973, S. 378.

de Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin) yeterince ilgi görmemesinin bir nedeni olduğu görülmektedir.⁴

Diğer yandan, başka bir nedeni de görmemiz gerekir ki, o da Ebu'l Berekât El-Bağdâdî, mirasıyla ilgilenen ve fikirlerinden ilham alan onlarca öğrenciye sahip olan diğer filozofların tam tersine, felsefesini öğretecek çok öğrenci bulamamıştır.⁵

Ayrıca, El-Bağdâdî'nin kendisinin pek görünmek istememesi de ihtimal dahilindedir. Çünkü Felsefi yaklaşımı ve elimizde bulunan biyografisi, onun sessiz, entelektüel yaşamı, şöhret ve gösteriştan uzak kalmayı tercih ettiği konusunda bilgi vermektedir. Buna ek olarak; hayatını ve fikri gelişimini, yaşadığı dönemleri ve etkilendiği düşünce ekollerini ortaya koymak konusunda elimizdeki bilgilere göre tamamen aşırı tutumlu görüşlere sahiptir.⁶ Ayrıca diğer filozoflar gibi yeterince ilgi görmemiş olsa da biyografisini onun hakkında yazılmış birkaç tarihsel bakıştan da çıkarabiliriz.

⁴ Cemâl Raceb Seydebî, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nakdî min Felsefeti İbn Sînâ*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996. S. 13.

⁵ Bunun anlamı şudur: Bağdâdî'nin Talebeleri, görüşlerini, fikirlerini, şöhretini, felsefi öğretisinin temellerini ve metodunu diğer filozofların öğrencileri gibi beyan etmeyip kayıt etmemişlerdir. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin tıp ve felsefi ilimler alanında öğrencileri ile ilgili İbn Ebî Uşaybi'a, sadece beş isimden bahseder ve bunlar: Ebu'l fazl, İbn Fadlân, İbnü'd-Dehhân, Yûsuf ve İbnü'n-Nakkâş. Bkz: İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭebbâ*, Thk, Nzar Rıza, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, 1978. s. 375.

⁶ Cemâl Raceb Seydebî, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nakdî min Felsefeti İbn Sînâ*, S. 21.

1.1.1.Adı

Ebu'l-Berakât Hibetullâh İbn Alî İbn Melkâ el-Bağdâdî el-Baladî.⁷ Tarihçiler onun için iki künye kullanmışlardır; **Birincisi:** Ebu'l Berekât.⁸ **İkincisi:** İbn Melkâ veya İbn Melkân'dır. İhtilaf nazarında, birincisi (Melkâ) daha meşhur ve doğru olanıdır.⁹

⁷ Iraklı bir filozof ve hekimdir. Metafizik, mantık, fizik, psikoloji, tıp, gökbilim, din ve eczacılık alanında eserleri bulunmaktadır. O'nun Tam adı: Hibetullâh İbn Alî İbn (Melkâ) veya İbn (Melkân) dır. Tarihçiler, Nun harfini isnad edilip edilmemesi konusunda iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-İbrî, İbn Ebî Uşaybi'a, Eş-Şafedî, El-Kıfî, Yâkût El-Hamevî, Ez-Ziriklî, Ez-Zehebî, İsmâil Paşa El-Bağdâdî ve 'Umer Rıdâ Kehhâle, Nun harfinin eklenmemesini (Melkâ) tercih etmişlerdir. Ayrıca, El-Beyhakî, İbn Hallikân, İbnü'l-Verdî, Ebû'l-Fidâ ve İbn Kâdî Şühbe, - Ez-Ziriklî'nin aktardığına göre, nun harfinin eklenmesi gerektiğini (Melkân) kanıtlanmışlardır. Bkz: İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Duvel*, 3.Baskı, Dâru's-Şark, Beyrut, 1992, S. 210. İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-e'tıbbâ*, S.374. eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*, 1.Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, S. 289. el-Kıfî, *İhbârü'l-'ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ*, 1. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, S. 256. Yâkût El-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, Thk, İhsan Abbas, 1. Baskı, Dar el-garb el-islami, Beyrut, 1993, C.6. S.2772. ez-Ziriklî, *El-A'lâm*, 15.Baskı, Darü'l 'ilm li'l-Melayin, Beyrut, 2002, C.8. S.74. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, Thk. Şu'ayb el-Arna'ût, 1.Baskı, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985, C. 20, S. 419. ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Thk, Beşşâr Avvad, 1. Baskı, Dar el-Ğarb el-islami, Beyrut, 2003, C.12, S. 190. İsmâ'îl Bâşâ el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, Dâru İhyâ'i't-Turâs i'l-'Arabî, Beyrut, 1951, C. 2, S. 505. 'Umer Rıdâ Kehhâle, *Mu'cemu'lMu'ellifîn*, 1. Baskı, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, C. 4, S. 59. el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, 2. Baskı, al-Majma' al-'Ilmi al-'Arabi, Dimaşk, 1976, S.152. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, C.6, S. 74. İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, 1.Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, C.2, S.67.Ebu'l-Fidâ, *El-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, dârü'l-Ma'arif, Kahire, 1999, C.3, S.56. Ez-Ziriklî, *El-A'lâm*, C.8, S.74.

⁸ eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*, S.289.

⁹ ez-Ziriklî, bu hususta şöyle diyor: "(N harfin) Silmesini tercih ederim." Bkz: Ez-Ziriklî, *El-A'lâm*, C.8, S.74. Ahmed et-Tayyib, Doktora tezinde, Lucien Leclerc ve müsteşrik Pines gibi batılı bilim adamlarından (N harfin) silmesini nakıleder. Bkz: Ahmed et-Tayyib, *El-Cânibu'n-Nakdî fî Felsefeti Ebî'l Berakât el-Bağdâdî*, 1.Baskı, Daru's-Şuruk, Kahire, 2004, S.30. Bazıları da, filozofumuza en yakın tarihçilerden biri olan tarihçi el-Beyhaki'nin (N) harfin kayıd edildiği nedeniyle (N) harfin tesbit etmesini tercih etmişler. Bkz: el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, S. 152.

Ebu'l Berekât birkaç unvanla meşhur olmuştur. Bazı unvanları onun tıp ve felsefe alanındaki dehasını göstermekte, bazıları ise, tarihsel ve mekânsal işareti ve anlamı bulunmaktadır.¹⁰ Ebu'l Berekât'ın tıp ve felsefî ilimleri alanındaki dehasını ön plana çıkaran unvanlar arasında şunlar yer almaktadır:

Evḥadu'z-Zamân: Bu unvan, O'nun akli felsefî ve tıbbi ilimlerindeki yerini ve zekâsını gösteren en anlamlısı ve en ünlüsüdür. Müsteşrik Henry Corbin (1903/1978) diyor ki: "Lakabının Evhad-uz-zaman oluşu, ne denli ünlü olduğunu yeterince gösterir. Zamanın birinciği -anlamına gelen- bu lakap mükemmel bir şekilde feylesofun kişiliğini de tasvir eder."¹¹ Bazı tarihçiler, bu unvanın tıp alanındaki dehasını felsefe alanından daha yansıtabildiğini ileri sürmüşlerdir.¹² Ebu'l Berekât'ın biyografisini ona bu isimle hitap etmeden anlatan bir tarihçiye çok nadir rastlanmaktadır.¹³ Ebu'l Berekât'ın kendisi bile, kendisini "Evḥadu'z-Zamân" olarak adlandırılmasını tavsiye etmiştir. Zira öleceğini hissettiğinde, yanındaki kişiye, kabrinin üzerine "Bu kabir, Evḥadu'z-Zamân'ın mezarıdır" şeklinde yazılmasını emretmiştir.¹⁴

Iraklılar'ın filozofu: Bu unvan, filozofun memleketi (Irak) ile ilgili olmakla beraber, El-Bağdâdî'nin ulaştığı bilimsel ve felsefî konumunu da göstermektedir. Ayrıca, El-Beyhakî

¹⁰ ebû Sa'de, *el-Vucûd ve'l-Hulûd fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, 1.Baskı, Dar Ebu haribe, Kahire, 1993, S. 34.

¹¹ Henry Corbin, *islam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin hatemi, 8.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.C.1, S. 315.

¹² Routledge, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York,1998, P.169.

¹³ eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Thk, Ahmed el-Arna'ût & Turkî Muştafâ, Dâru İhyâ'î't-Turâs i'l-'Arabî, Beyrut, 1420/2000. C. 27, S. 178. el-Ğazzûlî, *Meâtîli 'u'l-Budûr fî Menâzili's-Surûr*, Maṭba'atu İdâratî'l-Vaṭan, Kahire, 1299-1300, C.2, S.105. Ez-Ziriklî, *El-A 'lâm*, C.8, S.74.

¹⁴ İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muḥtasari'd-Duvel*, S.210. el-Kıfî, *İḥbârü'l-'ulemâ' bi-aḥbâri'l-ḥükemâ*, S.258.

(Ö. 1169) ve Eş-Şehrazûrî (1181/1288),¹⁵ tarafından da böyle tanımlanmıştır. El-Beyhakî onun hakkında: “İrâklîların filozofu ve Aristoteles rütbesine ulaştığını iddia eden bir kişidir” demiştir.¹⁶

Sahibü'l-Müteber (Muteber sahibi): Bu unvan, (el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme) olarak bilinen büyük kitabına atıfta bulunmaktadır. Ebu'l Berekât da kendisinin "Mu'teber sahibi" biri olarak adlandırılmasını tavsiye etmiştir.¹⁷

Tıbbın Şeyhi: İmam ez-Zehebî (Ö. 748/1348), Bağdâdî'yi tıp ilmindeki hünelerinden dolayı onu böyle tanımlamıştır: "Âllame, filozof, tıbbın şeyhi, Evhadu'z-Zamân "Çağın Eşsizi"dir."¹⁸

Seyyidü'l Hükemâ ve Feylesüfü'l Evan: Birçok araştırmacı, El-Bağdâdî'ye bu iki unvanla lakap takıldığını bildirmektedir. Mustafa ÇAĞRICI, sözlerini transkriptmeden “Ebu'l-Berekât'ın, çeşitli kaynaklarda Evhadüz-Zaman, Seyyidü'l Hükemâ, Feylesüfü'l Evan gibi unvanlarla” anıldığını aktarmaktadır.¹⁹ Ahmed et-Tayyib aynı ifadeyi aktarır ve onu tarihçi el-Beyhakî'ye atfeder.²⁰ Ancak el-Beyhakî, son iki unvandan hiç bir şekilde bahsetmemiştir.

Araştırmacı, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî ile ilgili kaynaklara atıfta bulunduktan sonra, ünlü tarihçilerin bu iki unvanı, El-Bağdâdî için kullanmadığını; bu nitelikteki tarihsel

¹⁵ eş-Şehrazûrî, *Târîhu 'l- Hukema'*, 'Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh, Thk, 'Abdu'l-Kerîm Ebû Şuveyrib, Cem'iyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus, 1398/1988, S.344

¹⁶ el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ 'i'l-İslâm*, S. 152.

¹⁷ el-Kıfî, *İhbârü 'l- 'ulemâ' bi-ahbâri 'l-hükemâ*, S.258. İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Duvel*, S.210.

¹⁸ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, C.20, S.419.

¹⁹ Mustafa Çağrıci, *Ebu'l Berekât El-Bağdâdî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1994. C.10. S.300.

²⁰ Ahmed et-Tayyib, *Mevkıfu Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ'iyye*, 2.Baskı, Dârü'l-Kudüs- 'Arabî, Kahire, 2019, S.45.

kitaplara güvenmenin birçok araştırmacının düştüğü bilimsel bir hata olduğunu tespit etmektedir. Ancak, bazılarının ona atfettiği doğru kelime (el-Hekim) kelimesidir. Hem İbn Halkân (Ö. 681/1282) hem de Ebû'l-Fidâ (Ö. 732/1331)' onu El- Hekim el- meşhur (Ünlü hekim) olarak nitelendirmişlerdir.²¹ El-Beyhakî, bu unvanı şöyle zikreder: "El-Hekim (Ebu'l Berekât)ın sözlerinden."²² Seyyidü'l Hükema lakabına gelince, sadece Bağdâdî'nin yazılarında bulunmak üzere iki yerde zikredilmiştir. Bunlardan birisi, El-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme'nin başında;²³ ikincisi ise, Sahîhü Edilleti'n-Nakl fî Mâhiyyeti'l-Akl' adlı eserin başında bulunmaktadır.²⁴ Araştırmacı'ya göre, bu iki lakap, tarihçilerin tarafından değil, El-Bağdâdî'nin el yazmalarına ait kopyalarının yazarı tarafından koymuştur. Ebu'l Berekât'ın ünlü olan iki lakabı daha vardır. Bu lakaplar, tarihi ve coğrafi anlamı ifade etmektedir.

El-Baladi: Doğduğu ve çocukluğunun geçtiği (Balad) köyüne nisbetle verilmiş bir lakaptır.²⁵ Musul şehri yakınlarında, Dicle Nehri kıyısında küçük bir köydür.²⁶

El-Bağdâdî: Abbasi halifeliğinin başkenti Bağdât şehrine nisbetle verilmiş bir lakaptır. Ebu'l Berekât, Bağdât'ta yaşıyordu, dolayısıyla ona Bağdâdî deniyordu.²⁷ Süleyman El-

²¹ İbn Halkân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, C.6, S.74. Ebu'l-Fidâ, *El-Muhtaşar fî aḥbâri'l-beşer*, C.3, S.56.

²² el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, S. 153.

²³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *El-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, 2.Baskı, Manşurât camiyat Asfahân, Haydarâbad, 1358, C.1, S.2.

²⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fî Māhiyyat al-'Aql*, Thk. Ahmed et-Tayyib, Annales İslamologiques, Ansl 16, 1980, S.135. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fî Mahiyyeti'l-Akl*, çev. Ferruh Özpilavci, İslâmî İlimler Dergisi, cilt 5, Sayı 2, 2010, S. 247.

²⁵ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî ṭabaḳāti'l-eṭṭibbâ*, S. 374.

²⁶ Yâkût El-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2.Baskı, Dar Sadir, Beyrut, Lübnan, 1995, C.1, S.481.

²⁷ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî ṭabaḳāti'l-eṭṭibbâ*, S. 374.

Nadavi (1884/1953) diyor ki: "Büyük ihtimalle arkadaşımız, Musul'a yakın bir kasabada doğmuş, daha sonra Bağdât'a taşınmış ve orada ikamet etmiş, böylece El-Bağdâdî olarak ünlenmiştir."²⁸

1.1.2. Doğum Yeri

Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin doğum yerine gelince, tarihçiler tam olarak nerede doğduğunu bize aktarmamaktadırlar. Bazı tarihçiler, Musul şehrine bağlı (Balad) kasabasında doğduğunu, bu yüzden, ona "El-Baladi" denildiğini söylemektedirler.²⁹ Ancak, Mu 'cemü 'l-büldan müellifinin zikrettiğine göre: "Balad" kelimesinin birçok yer adları için kullanıldığından,³⁰ gerçeğe en yakın durum olmasına rağmen, "Balad" kasabası, Ebu'l Berekât'ın doğum yeri olup olmadığı hususunda şüpheli ve kesin olmayan bir mevzu olarak kalacaktır.³¹

Yahudi Ansiklopedi Dairesi ise, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Basra şehrinde doğduğu ve Bağdât şehrine taşınmadan önce bir süre orada kaldığını söylemektedir. Bununla birlikte, bu görüş oldukça garip olup, doğru olmaktan epey uzaktır. Çünkü filozofumuzun yaşamı konusunda bilgilendiren tarihi referansların çoğu, onu iki farklı yere nisbet etmişlerdir. Bunlardan biri: Bağdât şehrine atıfta bulunan "El-Bağdâdî". İkincisi ise: Balad kasabasına atıfta bulunan "El-Baladi." Netice olarak, onu Basra şehrine isnat eden "El-Basri" olarak

²⁸ Suleymân en-Nedvî, *Kitâbu'l-Mu'teber ve Şâhibuhu, el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, sonunda, I.Baskı, İdâretu Cem'iyeti Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-Uş mâniyye, Haydarâbâd, 1357-1358, C.3, S.235.

²⁹ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭibbâ*, S. 374.

³⁰ Yâkût El-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, C.1, S.481.

³¹ Suleymân en-Nedvî, *Kitâbu'l-Mu'teber ve Şâhibuhu, el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, sonunda, C.3, SS.234-235.

tanımlayan tek bir kaynak bulamıyoruz ki bu da bu görüşün doğruluğunu ve inanırlığını azaltmaktadır.³²

Hilmi Ziya Ülken (1901/1974), Ebu'l Berekât'ın Bağdât şehrinde doğduğu bilgisini kabul etmektedir.³³ Hilmi Ziya Ülken'in, tarihçilerin diğer görüşlerine rağmen, Ebu'l Berekât'ın en fazla "El-Bağdâdî" lakabıyla meşhur olmasına dayanarak bu görüşe meyletmış olması büyük bir ihtimaldir. Bütün bunları göz önünde bulundurarak araştırmacı, ilk görüşün diğerlerinden daha olası olduğunu dile getirmektedir.

1.1.3. Doğum ve Ölüm Tarihi

Doğum ve ölüm yılı açısından incelenirse, mesele tarihçiler arasında çok daha tartışmalıdır. O derece ki, iki tarihçinin tek bir görüş üzerinde anlaştığını bile pek görülmemektedir. Bizim bakış açımıza göre, tarihçilerin arasındaki anlaşmazlık, onların birçok mevzudaki anlaşmazlığından kaynaklanmaktadır:

Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin doğum ve vefat tarihi ile ilgili klasik kaynakların hiçbiri hayatıyla ilgili bütün bilgileri bize bir arada vermemektedir. Dolayısıyla hiçbir tarihçi de düşünürün doğum tarihini, ölüm tarihini ve hayatını dair bilgileri bir arada vermemektedir.³⁴

Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin ömür süresi konusunda, Tarihçilerin arasında anlaşmazlık bulunmaktadır. Mesela: İbn Ebî Uşaybi'a (Ö. 668/1269) ve Eş-Şafedî'nin (Ö. 764/1363) her

³² Ahmed et-Tayyib, *Mevkıfu Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ'iyye*, S.39.

³³ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski yunan'dan Çağdaş Düşünceye doğru*, 3.baskı, ülken yayınları, şişli, 1983.S.220.

³⁴ Tuna Tunagöz, *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî'de Tanrı düşüncesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012, S.12.

ikisi, seksen yıl yaşadığını,³⁵ el-Beyhakî ise, doksan yıl yaşadığını iddia etmişlerdir.³⁶ Diğer taraftan, Nicolas Richer (1928/2024), onun (1075 M) yılında doğduğunu, (1170 M) yılında vefat ettiğini, böylelikle doksan beş miladi yıl yaşadığını söylemiştir.³⁷

Tarihçilerin, Ebu'l Berekât'ın yaşadığı yılları, miladi veya hicri takvime göre saymaları da anlaşmazlığın bir diğer nedenidir. Yukarıdaki üç görüşten birinin geçerliliğini kabul edecek olursak, Hicri takvime mi, yoksa el-Beyhakî ve Nicolas Richer'in öngördüğü biçimde Miladi takvime göre mi onun yaşam süresi değerlendirdiği belli değildir. Çünkü yaş hesabında, Miladi yıl ve Kameri (Hicri) yıl arasında farklar bulunmaktadır. Şöyle bir durum var ki; Miladi yıl, Kameri (Hicri) yıldan yaklaşık on bir gün daha uzundur. Dolayısıyla bu sorun, doğum ve ölüm yıllarının belirlenmesini ve Bağdâdî'nin ömür süresi hesaplarını etkilemektedir.

El-Bağdâdî'nin öldüğü yıl üzerine, farklı ve çelişkili görüşler vardır, buda anlaşmazlığın bir diğer nedenidir Örneğin:

- El-Kıfî (Ö. 646/1248) gibi tanınmış bir tarihçi, belirli bir yıl belirtmeden ölüm tarihini genel hatlarıyla belirtmektedir. El-Kıfî diyor ki: "Altıncı yüz ortalarında idi."³⁸ Abdu'r-Rahmân Bedevî (1917/2002) ise, buna benzer şekilde: "Hicri altıncı yüzyılda yaşadı, tam olarak ne zaman öldüğünü bilmiyoruz"³⁹ demiştir.

³⁵ İbn Ebî Uşaybi'a, 'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭebbâ, S. 376. eş-Şafedî, Nektü'l-himyân fî nüketi'l-umyân, S.290.

³⁶ el-Beyhakî, Târîhu hükemâ'i'l-İslâm, S. 152.

³⁷ Nicholas Rescher, Tetevvur el-Mantık e-l 'Arabî, Çev, Muhemmed Mihran, 1.Baskı, dâr-ül-Ma'arif, Kahire, 1985, S.383.

³⁸ el-Kıfî, İḥbârü'l-'ulemâ' bi-aḥbâri'l-hükemâ, S.256.

³⁹ Abdu'r-Rahmân Bedevî, Mevsû'atu'l-Felsefe, 1.Baskı, el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1984, C.1, S.79.

- Ez-Ziriklî (Ö. 1976), bize İbn Kādî Şühbe'nin bilgisine dayanarak Ebu'l Berekât'ın (550-560 H) arasında öldüğünü söylemektedir. Bu düşünürlere bakacak olursak El-Bağdâdî'nin ölüm yılı hakkında kesin bilgi bulunmadığını da açıkça görmekteyiz.⁴⁰

- Es-Safedî, onun (560 H) civarında vefat ettiğini ifade etmektedir. Ancak vefat yılını şüphe içinde zikretmektedir. “O, beş yüz altmışlıyılarında ölmüştür”⁴¹ dememektedir.

- Tarihçi İsmâ‘îl Bâşâ El-Bağdâdî'ye (1839/1920) gelince, Ebu'l Berekât'ın tam olarak (570 H) yılında öldüğünü belirtmiştir.⁴²

- Son olarak, Zahîrüddîn el-Beyhakî, filozofumuzun ölümünü Selçuklu sultanı, Sultan Mesud Melikşah'ın öldüğü yıl, yani (547 H) ile ilişkilendirmektedir.⁴³ Ayrıca, Kâtib Çelebi (Ö. 1067/1657) de Bağdâdî'nin (547 H) yılında vefat ettiğini zikretmektedir.⁴⁴

Tarihçilerin, Ebu'l-Berakat El-Bağdâdî'nin doğum yılına ilgi göstermemesi de diğer sebeptir. Eski tarihçiler arasında bize Bağdâdî'nin doğduğu zamandan bahseden bir tarihçi bulunmamaktadır. Onların ilgisi çoğunlukla Bağdâdî'nin vefat ettiği tarihe odaklanmıştır. Dolayısıyla, Yukarıdaki farklı görüşler ışığında, Ebu'l BerekâtEl-Bağdâdî'nin yaşı ile doğum ve ölüm yıllarının tespiti konusunda ciddi bir ihtilafla karşı karşıya kalmaktayız. Nihayetinde bu mesele şüpheli bir konu olarak kalır ve sadece varsayım ve tahmin çerçevesi içinde değerlendirilebilir.⁴⁵

⁴⁰ ez-Ziriklî, *El-A‘lâm*, C.8, S.74.

⁴¹ eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C.27, S.178. eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-‘umyân*, S.290.

⁴² İsmâ‘îl Bâşâ el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-‘Ârifîn*, C.2, S.505.

⁴³ el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ‘i'l-İslâm*, S. 152.

⁴⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ‘an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Mektebet el-Musanna, Bağdât, 1941. C.2. S. 1731.

⁴⁵ Ahmed et-Tayyib, *Mevkıfu Ebi'l-Berakat el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ‘iyye*, S.41.

Ancak, el-Beyhakî'nin görüşü, kendi döneminin, filozofun dönemine yakınlığı göz önüne alınarak doğruya en yakın ve en muhtemel olanı olarak kabul etmekteyiz.⁴⁶ Böylece, Bağdâdî'nin doğumunu (454/1062) yılı, vefatını ise, (93) yaşında (547/1152) yılı olarak kabul edebiliriz. Çünkü el-Beyhakî, Bağdâdî'nin (90) güneş yılı, yani Hicri takvime göre (93) yıl yaşadığını ve H. 547 yılında vefat ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla 547'den 93'ü çıkarırsak onun H. 454 yılında doğduğunu söyleyebiliriz.

1.1.4.Çocukluğu, Sosyal ve İlmi Hayatı

Filozofumuzun yaşamının ayrıntıları konusunda tarihsel kaynakların bize yardımcı olmadığından daha önce de bahsetmiştik. Bu durum, biyografisini yazarken İlmi ve akademik zorluklarla karşılaşmamıza neden olmuştur. Tarihçilerin kanıtladığı şey, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin pek de ünlü olmayan bir Yahudi ailenin soyundan gelmiş olmasıdır.⁴⁷ El-Bağdâdî bir soy veya şecereye sahip değildir. Aynı şekilde o, ilim ve kültür bakımından köklü ve bilimle içiçe bir aile içerisinde de büyümemiştir. Aksine, tamamen zihinsel yeteneklerine güvenerek mütevazı bir ailede yaşamış ve çocukluğunun bir bölümünü Balad köyünde geçirmiştir. Daha sonra ömrünün büyük bir kısmını, gençliğinde ilim aramak ve ilim elde etme arayışı içinde seyahat ettiği Bağdât şehrinde geçirmiştir. Çünkü Bağdât şehri o dönemde önemli ilim merkezlerinden birisidir.⁴⁸ Bu nedenle, Bağdât şehrinde bir Yahudi mahallesinde kendine ev kiralamış⁴⁹ ve hayatı boyunca orada ikamet etmiştir. Ölünceye kadar ilim tahsil

⁴⁶ Tuna Tunagöz, *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî'de Tanrı düşüncesi*, S.13.

⁴⁷ İbn Halkân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, C.6, S.74. *dairat el Ma'ârif el-islamiyye*, merkez eş-Şarika li-l ibd'â el-fikri, 1.Baskı, 1998, C.1, S.291.

⁴⁸ Ebû Sa'de, *el-Vucûd ve'l-Hulûd fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, SS.34-35.

⁴⁹ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-eṭṭibbâ*, S. 376.

etmeye ve hekimlik mesleğini yapmaya devam etmiş, öldükten sonra da orada toprağa gömülmüştür.⁵⁰

Tarihçiler, Bağdâdî'nin çocukluğundan, ergenliğinden, gençliğinden ve sosyal hayatından çok az bahsetmektedirler. Onların bahsettiğine göre, Bağdâdî'nin evliliğinden üç kız çocuğu olmuş, erkek çocuğu olmamıştır.⁵¹ Bazıları da onun Abbasi ordusunda görev yaptığını, halife ve padişahların sarayında mutlu ve güzel bir hayat sürdüğünü iddia etmişlerdir.⁵² Ancak bir süre sonra hastaların tedavi etmesinden başarılı olmadığı için pek çok musibete ve kötü muameleye maruz kalmıştır. Buna ek olarak kendisi de kötü muamele ve kötü yönetim iftirası ile suçlanmış ve bu suçlamalar onun bir süre hapse girmesine neden olmuştur. Ölümünden önce körlük, cüzzam ve abraşlık hastalığına yakalanmıştır.⁵³ Bu küçük bilgiler dışında, sosyal hayatı büyük ölçüde bilinmemektedir.

Bağdâdî'nin akademik hayatına gelince, onun büyük bir zekâyâ sahip olduğu bilinmektedir.⁵⁴ Raşîdu'd-Dînel-Vaṭvât (Ö. 573/1177) onun hakkında şöyle demiştir ki: "Bağdât şehri için ne büyük bir gurur ki, içinde bu engin deniz, bu yüksek dağ, bu büyük ve

⁵⁰ el-Beyhakî, *Târîhu ḥükemâ 'i l-İslâm*, S. 153. eş-Şehrazûrî, *Târîhu l- Hukema*, 'Nuzhetu l-Ervâh ve Ravḍatu l-Efrâh, S. 344.

⁵¹ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü l-enbâ' fî ṭabaḳâti l-eṭṭibbâ*, S. 376.

⁵² el-Beyhakî, *Târîhu ḥükemâ 'i l-İslâm*, S. 153. Steinschneider Moritz, *Die arabische Literatur der Juden*, Verlag von J. Kauffmann, Frankfurt, 1902, S.183.

⁵³ el-Kıfî, *İḥbârü l- 'ulemâ' bi-ahbâri l-ḥükemâ*, S.258. eş-Şehrazûrî, *Târîhu l- Hukema*, 'Nuzhetu l-Ervâh ve Ravḍatu l-Efrâh, S. 344.

⁵⁴ İbnü'l-İbrî, O'nun hakkında diyor ki: "Seçkin bir tabip, öncekilerin ilimlerine âlim, güzel ifade ve nazik biriymiş, el-Mu'teber adını verdiği bir kitap telif etti. Onu matematik konulardan boşaltıp içinde mantık, fizik ve ilahiyat mevzuları koymuştur. Kitabın ifadeleri belagatlı ve anlaşılır, o yoldaki niyeti de doğru olmuştur." İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muḥtasari d-Duvel*, S.210.

benzersiz bilim adamı yaşamıştır. O, şimdiye kadar ilmi ve eserleri kullanılan ve takip edilen en büyük bilim adamlarından biridir."⁵⁵

El-Bağdâdî, zekâsı sayesinde yalnız bir alana değil, felsefi bilimlerin çoğunda yetkinlik derecesinde bilgiye sahip olmuştur. Hatta el-Beyhakî onun hakkında: "Iraklıların filozofu ve Aristoteles mertebesine ulaştığını iddia eden kişi" demiştir.⁵⁶

Aynı şekilde El-Bağdâdî, tıp ilimlerinde de mahir bir mütehassıstır. Tarihçiler O'nu güzel ifadelerle nitelendirmişlerdir.⁵⁷ El-Kıftî, Bağdâdî'nin bu alandaki maharetini şöyle anlatmaktadır: "Zamanındaki tabipler ona tıbbi meseleleri sorarlardı, o da kendi el yazısı ile cevap verirdi. Tabipler de onu bir kitap haline gelinceye kadar yazıp kendi aralarında elden ele geçirmektedirlerdir."⁵⁸

İbnü'l-İbri (Ö. 685/1286), kendi zamanının en iyi üç hekiminden biri olduğunu söyleyerek şöyle der: "Altıncı asrın ortalarında, üç ayrı dinden; Hristiyan, Yahudi ve Müslüman üç büyük adam bir arada bulunur, her birine isim ve mânâ olarak Hibetullâh ismi verilmiştir, Hibetullâh ibn Sâid İbnü't-Tilmîz, ve Hibetullâh ibn Melkâ Ebu'l Berekât Evhadüzzamân ve Hibetullâh ibn hüsein el- İsfahânî."⁵⁹

⁵⁵ Raşîdu'd-Dîn el-Vaṭvât, *Mecmû'atu Rasâ'ili Raşîdi'd-Dîn el-Vaṭvât*, Naşr. Muḥammed Efendî Fehmî, 1.Baskı, Matba'atu'lMa'ârif, Kahire, 1315, C.1, S.64.

⁵⁶ el-Beyhakî, *Târîhu ḥükemâ'i'l-İslâm*, S. 152.

⁵⁷ Şihâbüddîn el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emşâr*, Thk. Salman el-cbüri, 1.Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, C.9, S.247.

⁵⁸ el-Kıftî, *İḥbârü'l-'ulemâ' bi-aḥbâri'l-ḥükemâ*, S.258.

⁵⁹ İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muḥtasari'd-Duvel*, S.209.

El-Bağdâdî'nin felsefî ve tıbbî ilimleri nasıl öğrendiğine dair tarihi kitaplarında bir ifadeye rastlayamıyoruz.⁶⁰ Tarihçilerin söylediği tek şey, tıp öğrenimine ünlü hekim (Ebu'l-Hasan Sa'id bin Hibatullah) ile yaşadığı bir olay nedeniyle başlamış olmasıdır. El-Bağdâdî, onun öğrencisi olmak istemiş ama Ebu'l-Hasan derslerine gayrimüslimlerin girmesine izin vermeyen birisidir. El-Bağdâdî, sık sık derslerine girebilmek için ondan izin istemiştir. Ancak Ebu'l-Hasan onu öğrenci olarak kabul etmemiştir. Ebu'l-Hasan'ın derslerine girmese bile girişte (dehliz) oturmasına izin verilmesi için bekçi ile arkadaş olmuştur. El-Bağdâdî, bekçiye hediyeler vermiş. Ebu'l-Hasan'ın bekçisi ise, Şeyhe yakın girişte (Dehliz) oturma iznini El-Bağdâdî'ye vermiştir. El-Bağdâdî, yaklaşık bir yıl boyunca bu yerde gizlice Şeyh'i dinlemeye devam etmiştir. Bir gün (Ebu'l-Hasan) talebelerine bir soru sormuş, fakat El-Bağdâdî'nin şansına öğrencilerden hiçbiri cevap verememiş. Bu sırada Ebu'l Berekât için fırsat doğmuş, bu şekilde Ebu'l-Hasan'dan izin alarak meclise girmiş ve soruyu doğru bir şekilde cevaplamıştır. El-Bağdâdî cevabını hekim Calinus'un bazı sözlerine dayandırmıştır. Bu olay sayesinde Ebu'l-Hasan, El-Bağdâdî'nin marifetini ve verdiği bilgilerin doğruluğunu görüp, ona hayran olarak şöyle demiştir: “Bu mertebede kim varsa, onun öğrenmesini engellemeyi kabul etmiyoruz.” Bu olaydan itibaren, onu kendine yaklaştırmış ve öğrencilerinin en ileri gelenlerinden biri olmuştur.⁶¹

Tıp mesleğinde, Abbasi ve Selçuklu şehzadelerinin ve halifelerinin saraylarında özel tabip olacak kadar yükselmiştir. Abbasiler döneminde, el-Müsterşid-Billâh,⁶² el-Müstencid-Billâh,⁶³ el-Müstazî-Biemrillâh,⁶⁴ el-Muktefî-Liemrillâh'a hizmet etmiştir.⁶⁵ Selçuklular

⁶⁰ Tuna Tunagöz, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dergisi 12 (1), 2012, S.172.

⁶¹ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭibbâ*, S. 374.

⁶² el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, S. 153.

⁶³ eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*, S.289.

döneminde ise Sultan Muhammed bin Melikşah,⁶⁶ Sultan Mahmud bin Muhammed bin Melikşah⁶⁷ ve Sultan Mesud bin Muhammed bin Melikşah'ın⁶⁸ hizmetinde görev yapmıştır. Buna ilaveten Musul'un sahibi Seyfüddin Gazi bin Atabek el-Zenki içinde tabiplik yapmıştır.⁶⁹

Zamanında nadir görülen hastalıkları tedavi etmedeki tıbbi mahareti, onun bir filozoftan çok bir hekim olarak ün kazanmasında büyük etkisi olmuştur. Böylece İbn Melka, hastaları tedavi etmedeki cesareti, kararlar almaktan ve tehlikeli ameliyatlar yapmaktan çekinmemesiyle ünlü olmuştur.⁷⁰ Tarihçiler, kendisinin de cüzzam hastalığına yakalandığını atıfta bulunmuşlar, hastalığı tedavi etmek amacıyla, yılanları aç bıraktıktan sonra vücuduna yılanları dökerek kendisini tedavi edip hastalığından kurtulduğunu belirtmişlerdir.⁷¹

Bugün psikolojinin alanına giren birçok rahatsızlığın tedavisinde de yetkin bir isim olmuştur. Hem İbn Ebî Uşaybi'a ve hem İbn Hâlikân, Bağdât'ta bulunan bir hastanın (meliosis) denilen bir hastalığa yakalandığını zikretmişlerdir. Hasta olan kişi, kafasında onu asla terk etmeyecek bir madeni kap olduğuna inanıyormuş, bu yüzden madeni kap düşüp kırılmasın diye hasta nazikçe yürür ve kimsenin kendisine yaklaşmasına izin vermezmiş.

⁶⁴ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭibbâ*, S. 349.

⁶⁵ Mustafa Çağrıçlı, *Ebu'l Berekât El-Bağdâdî*, C.10, S.300.

⁶⁶ el-Beyhakî, *Târîhu ḥükemâ'i'l-İslâm*, S. 152.

⁶⁷ el-Kıfî, *İḥbârü'l-'ulemâ' bi-aḥbâri'l-ḥükemâ*, S.258.

⁶⁸ eş-Şehrazûrî, *Târîhu'l- Hukema'*, *'Nuzhetu'l-Ervâḥ ve Ravḍatu'l-Efrâḥ*, S. 344.

⁶⁹ İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muḥtasari'd-Duvel*, S.207.

⁷⁰ 'Alî 'Abdulfettah, *A'lâmu'l-Mübdî'in min 'ulema-i'Arab ve'l-Muslimîn*, 1.Baskı, Dâr İbn Hâzm, Beyrut, 2010, S.1482.

⁷¹ eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C.27, S.166.

Hastalık bir süre devam etmiş, hiçbir doktor onu tedavi edememiştir. Bu hastanın haberi, El-Bağdâdî'ye ulaşmış, hemen bunun psikolojik bir hastalık olduğunu ve bu madeni kap varlığının hastanın kendi uydurduğu bir hayalden başka bir şey olmadığını ve tedavisi maddi hale gelmeden önce psikolojik olarak çözülmesi gerektiğini söylemiştir. El-Bağdâdî, hastanın ailesine hastayı evine getirmelerini söylemiştir. Hizmetçisine hasta içeri girip onunla konuşmaya başladığında, hemen büyük bir tahtayla ona vurmasını söylemiştir, kafasının üzerinde olduğunu iddia ettiği madeni kabın kırılmasını istemiştir. Bağdâdî'nin yanında bulunan başka bir hizmetçiye de bir madeni kâse verip çatının tepesinde durmasını ve hastanın kafasına vurulduğunu görünce kâseyi yukarıdan yere atması söylemiştir. Hasta gelince, Evhâdu'z-Zamân ona 'Vallâhi bu madeni kabı kırıp seni ondan kurtarmalıyım' demiştir. Daha sonra yanındaki tahtayı çevirip başına vurmuş ve bunun üzerine diğer hizmetçi madeni kâseyi çatının tepesinden yere fırlatmıştır. Bu olay hastayı büyük bir şaşkınlık içinde bırakmıştır. Hasta kendisine yapılanları ve kırık kâseyi görünce, onu kırdıkları için inlemiş ve kırılan kâsenin başındaki madeni kap olduğundan da hiç şüphe duymamıştır. Bu durumun etkisi, hastalığını iyileştirmiş ve bu olay tedavi konusunda bilgilendirici bir deneyim olmuştur.⁷²

Ayrıca günümüz diyabet ve kanser hastalıkları olarak adlandırılan hastalıkların tedavisinde de büyük tecrübesi olmuştur. Bağdâdî, parmaklarındaki tümörden şikâyet eden bir hastanın parmağını kesip tümörü alarak tedavi etmiştir. Öğrenciler ve doktorlar onu azarlamış, hastaya merhametsiz davranmakla itham etmişlerdir. Hastanın parmağının kesilmesine gerek olmadığını, tıbbi macunlarla tedavi edilmesinin yeterli olduğunu söylemişlerdir. Ertesi gün başka bir hasta, aynı hastalıktan şikâyet ederek gelmiştir. Bunun üzerine El-Bağdâdî, tedavisini öğrencilerine bırakmış ve kesme dışında uygun gördükleri şekilde onu tedavi etmelerini söylemiştir. Onlar da ellerinden geleni yapmalarına rağmen tümörün yok

⁷² eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C.27, S.178. el-Ğazzûlî, *Meğâli'u'l-Budûr fî Menâzili's-Surûr*, c.2.S.105.

olmadığını ve hastanın parmağının hızla tahrip olduğunu görmüşlerdir. Bu yüzden El-Bağdâdî'nin yaptığı gibi tümörlü olan parmağı kesmekten başka tedavileri kalmadığını anlamışlardır. O yıl, bu hastalık yayılmış ve bazıları parmaklarının kesilmesini kabul etmeyerek ölmüşlerdir. Sonunda hastalığın yayılması ve ciddiyeti nedeniyle hastaların bir kısmı ellerini tamamen kestirmek zorunda kalmışlardır.⁷³

1.1.5. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Din Değiştirmesi Meselesi

Bağdadi'nin İslam'a geçmesiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı yazarlar, Bağdâdî'nin dinini terk etmediğine ve Yahudiliği uygulamaya devam ettiğine inanmaktadırlar.⁷⁴ Bazıları ise, kendini müslüman olarak gösterdiğini söylemişler.⁷⁵ Diğer taraftan bazı tarihi rivayetlere göre Bağdadi, Hakaretten uzaklaşmak,⁷⁶ korkusundan, öldürmemekten,⁷⁷ dünyevi ve kişisel amaçlarını gerçekleştirmek için müslüman olmuştur.⁷⁸

Ancak, tarihi kaynaklara ve kuvvetli delillere göre Bağdadi, ömrünün sonlarında İslam'a girmiş ve iyi bir müslüman olmuştur.⁷⁹ Dolayısıyla bazı eserlerinde bir müslüman yazar

⁷³ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭibbâ*, S. 376.

⁷⁴ Muhammed Alî Ebû Reyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, s.378.

⁷⁵ Muhammed zahid El-kevseri, *Min 'iberi't-târîh*, s.19. Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekr İbn Muhammed el-Tebrizi, *El-Mukaddimâtü'l-hamse ve'l-ısrûn fî isbâti vücûdi'llâh ve vahdâniyyetihî min Delalet el-Hairin, Musa. İbn Meynun, tashih ve takdim, Muhammed Zahid El-Kevseri*, SS.9-10. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *El-Bahru'l-Muhît*. 1.Baskı, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c.8.s.349.

⁷⁶ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭibbâ*, S. 375.eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-umyân*, S.289.

⁷⁷ El-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, S. 153. El-Kıfî, *İhbârü'l-'ulemâ' bi-aḥbâri'l-hükemâ*, S.259.

⁷⁸ El-Kıfî, *İhbârü'l-'ulemâ' bi-aḥbâri'l-hükemâ*, S.257.İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Duvel*,S.210. Muhammed Selim El- Kehlut, *El- İnsân fî Felsefeti Ebi'l Berakât el-Bağdâdî*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Külliyyetül-âdâb, Camiatü'n Nileyne, el-ḥartüm, Sudan, 2010,SS.39-42.

⁷⁹ Bu konuyla ilgili aşağıdaki kaynaklara başvurabilirsiniz: Mustafa Çağrı, *Ebu'l Berekât El-Bağdâdî*, C.10,S.300. Ferruh özpilavcı, *Ebül Berekât el- Bağdâdî'de tabiat felsefesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008. SS.1-2. Ersan Türkmen, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Metafizik*, SS.8-9. Ahmed et-Tayyib, *Mevkıfu Ebi'l-Berakât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-*

olarak Kur'an ve hadisleri kullanmıştır.⁸⁰ Ayrıca, müslüman olduktan sonra yahudilere ve yahudilerin çocuklarına defalarca lanet etmiştir.⁸¹

1.1.6. Eserleri

Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin eserlerine gelince⁸² sadece birkaç nadir yazı bize ulaşmıştır. Eserlerinin bir kısmı hala el yazısı dünyada çeşitli kütüphanelerinde bulunmaktadır ve şimdiye kadar gün yüzüne çıkmamışlardır. Ayrıca felsefî eserlerinin ve tıbbi mirasının büyük bir kısmı kaybolmuştur. Bizde sadece eserlerinin isimleri kalmıştır. El-Bağdâdî'nin eserlerini felsefî, tıbbî ve dinî disiplinlere göre şu şekilde tasnif edebiliriz.⁸³

1.1.6.1.Felsefi Eserleri

El-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme: (Baskılı), El-Bağdâdî'nin en ünlü ve önemli kitaplarından biridir. Bu kitap hakkında, İbn Ebî Uşaybi diyor ki: "Bu kitap, El-Bağdâdî'nin en

Meşşâ'iyye, SS.48-57. Muhammed Selim El- Kehlut, *El- İnsân fî Felsefeti Ebî'l Berakât el-Bağdâdî*, SS.39-43. Cemâl Raceb Seydebî, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nakdî min Felsefeti İbn Sînâ*, SS.22.24. Ebû Sa'de, *el-Vucûd ve'l-Hulûd fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, SS.39-44. İhsân bint 'Abdu'l-Ğaffâr 'Abdullâh Mirzâ, *Ârâ'u Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî el-İ'tikâdiyye fî'l-İlâhiyyât: Dirâse ve Nakd 'alâ Dav'i 'Akîdeti Ehli'sSunne ve'l-Cemâ'a*, SS.54-58. Cibril Übed el-ğarala, *Felsefetu Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, cami'at el-urdeniyye, amman, 2002. SS.10-12.

⁸⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Kitâb Şahîh Adillat al-Naql fî Mâhiyyat al-'Aql*, SS. 135-141.

⁸¹ Eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*, S.290.

⁸² Bağdâdî eserleri ile ilgili aşağıda ki kaynaklara bakabilirsiniz: eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*, S.290. İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-eṭṭbbâ*, S. 376. Riḥab ḥiḍir 'Akkavi, *el-mücez fî tariḥi t-tib*, Dar el-manahil, Beyrut, 1994, S.230. Tuna Tünagöz, *Ebû'l-Berakât El-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (1), 2017. SS.191-197. Steinschneider Moritz, *Die arabische Literatur der Juden*, SS.183-185.

⁸³ Ersan Türkmen, *Ebu'l-Berekât El-Bağdâdî'de Metafizik*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2019,S.24.

yüce ve hikmet açısından en meşhur eseridir."⁸⁴ İlk olarak Haydarabad'da Şeyh Süleyman Al-Nedevi tarafından yayımlanmıştır. Bu kitap üç ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt mantık İlmine ayrılmıştır. İkincisi fizik, üçüncü cilt ise, İlahiyat konusuna ilgilenmektedir.

Risâle fî'l- 'Aql ve Mâhiyyetihi:⁸⁵ (Baskılı ve tahkik edilmiş): Ahmed Eṭ-Ṭayyib tarafından tahkik edilmiş ve Fransızca bir giriş ile Kahire'deki Fransız Bilimsel Enstitüsü Dergisi'nde (*Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fî Mâhiyyat al-'Aql*) başlığı altında yayımlanmıştır.⁸⁶ İbrâhîm İbn Mustafa el-Buḥbuh tarafından da (Şaḥīḥu edilleti'n-naql fî mâhiyyeti'l-'aql li Ebu'l Berekât Hibetullāh b. Alî b. Melkâ el-Bağdâdi, (480-560 H) dirase ve tahkik) başlığı altında doğrulanmıştır.⁸⁷ Bu tez çalışmasıyla İslam felsefesi alanında yüksek lisans derecesi almıştır. Ayrıca Ferruh Özpilavci tarafından (Ebu'l Berekât El- Bağdâdî Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyyeti'l-Akl) başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve İslamî İlimler Dergisi'nde yayımlanmıştır.⁸⁸ Bu eserde Bağdâdî, akıl kelimesinin geçtiği Kur'an ayetlerine dayanarak akıl kavramını ve Arapça'daki kısımlarını ele almaktadır. Daha sonra, Arapça'daki akıl kavramı ile Yunanca'daki akıl kavramını karşılaştırarak Arapların akıl sözcüğünden anladıkları ile Yunanlıların anladığı anlamdan farklı olduğunu görmüştür.

⁸⁴ İbn Ebî Uşaybi'a, 'uyûnü'l-enbâ' fî ṭabaqāti'l-eṭṭibbâ, S. 376.

⁸⁵ eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*, S.290. İbn Ebî Uşaybi'a, 'uyûnü'l-enbâ' fî ṭabaqāti'l-eṭṭibbâ, S. 376.

⁸⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fî Mâhiyyat al-'Aql*, SS.127-147.

⁸⁷ İbrâhîm İbn Mustafa El -Buḥbuh, *Şaḥīḥu edilleti'n-naql fî mâhiyyeti'l-'aql li Ebu'l-Berekât Hibetullāh b. Alî b. Melkâ el-Bağdâdi, (480-560 H) dirase ve tahkik*, Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi, cami'at el-Menüfiyye, Mısır, 2020.

⁸⁸ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyyeti'l-Akl*, çev. Ferruh Özpilavci, SS.247-261.

Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl: (Baskılı ve tahkik edilmiş). Tuna Tunagöz tarafından Türkçe olarak incelenmiş ve tahkik edilmiş, daha sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmıştır.⁸⁹ Bağdâdî bu eserinde İnsanın doğasında bulunan usanç'ın (melâl) sebebini anlatmaktadır.

Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran:⁹⁰ Bu eser, Tuna Tunagöz tarafından Türkçe olarak incelenmiş ve tahkik edilmiştir, daha sonra da Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi'nde yayımlanmıştır.⁹¹ Bu eser, Selçuklu hükümdarı Gıyâsuddîn Muhammed bin Melikşah'ın sorduğu bir soruya cevap olarak yazılan bir eserdir. Bağdâdî bu eserde yıldızların geceleri görülüp gündüzleri görülmemesinin Nedenini açıklar.

Kitâbu'n-Nefs (Risâletun fin-Nefs):⁹² (El yazması), İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır.⁹³ Ayrıca Kahire'de Arap Devletleri Birliği El yazmaları Enstitüsü'nde de bir fotokopisi bulunmaktadır.⁹⁴ Bu eserde Ebu'l Berekât, varlık ve nefisle ilgili Platon'un görüşleri sunmaktadır. Ayrıca Bu eser, el-Mu'teber'in bir bölümü olma ihtimali vardır.⁹⁵

⁸⁹ Tuna Tunagöz, *Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergesi, 57/2 (2016), ss.1-45.

⁹⁰ eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-umyân*, S.290. İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-eṭṭibbâ*, S.376.

⁹¹ Tuna Tunagöz, *İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa: Risâle fî sebebi zuhûri' l-kevâkib leylen ve hafâihâ nehâran (İnceleme, Tenkitli Metin ve Çeviri)*, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergesi, Sayı 38,(2015/1), C.20, ss.39-82.

⁹² el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, S. 152.

⁹³ Tuna Tunagöz, *Ebü'l-Berakât El-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi*, S.193.

⁹⁴ Ahmed et-Tayyib, *Mevkıfu Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ'iyye*, S.69.

⁹⁵ Tuna Tunagöz, *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî'de Tanrı düşüncesi*, S.30.

1.1.6.2.Tıbbi Eserleri

Kitabü Siyaseti'l-Bedeni ve Fezileti's-Şerabi ve Menafihi ve Mazarrih (El yazması):

Dârü'l Kütübi'l- Mişriyye'de (Talaat-tb. 594) altında el yazısı olarak bulunmaktadır.⁹⁶

Risaletü'n fid-Deva - Berşe 'aṣ â:⁹⁷ (El Yazması) Bu makalenin İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde ve Konya'da El Yazmaları Evi'nde iki nüshası bulunmaktadır.⁹⁸

Emînu'l-Ervâh:⁹⁹ (El yazması) Konya şehrinde El Yazmaları Evi'nde el yazısı olarak mevcuttur.¹⁰⁰

İhtîşarut -Teşrih:¹⁰¹(Kayıp) Tabip Galen'in yazdığı anatomi kitabını özetlemiştir.¹⁰²

Kitab el-Akrabazın (Kayıp)¹⁰³: Eczacılık ve tıp üzerine üç makaledir.¹⁰⁴

Hevamiş 'ala kitabi el kıanun fit -Tib li İbn Sînâ: (İbn Sînâ'nın Tıp Hukuku Kitabı'nın dipnotları) (Kayıp).¹⁰⁵

1.1.6.3.Dini Eserleri

Kitabu't- Tefsir (kayıp): tarihçi El-Beyhaki bu kitaptan bahseden tek kişidir¹⁰⁶; El-Beyhaki muhtemelen, Bağdâdî'nin (Kohelet) Tevrat'tın bir bölümü açıkladığı eseri kastetmektedir.

⁹⁶ Ahmed et-Tayyib, *El-Cânibu 'n-Nakdî fî Felsefeti Ebi'l Berakât el-Bağdâdî*, S.52

⁹⁷ eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l- 'umyân*, S.290.

⁹⁸ Tuna Tünagöz, *Ebû'l-Berakât El-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi*, S.196.

⁹⁹ İbn Ebî Uşaybi'a, *'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭibbâ*, S. 376.

¹⁰⁰ Tuna Tünagöz, *Ebû'l-Berakât El-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi*, S.197.

¹⁰¹ Tuna Tünagöz, *a.g.e*, S.193.

¹⁰² eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C.27, S.178.

¹⁰³ Tuna Tünagöz, *Ebû'l-Berakât El-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi*, S.193.

¹⁰⁴ eş-Şafedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l- 'umyân*, S.290.

¹⁰⁵ Steinschneider Moritz, *Die arabische Literatur der Juden*, S.184.

Kaza ve kader üzerine bir risale (kayıp): Eski tarihçiler, bu risaleden bahsetmemişlerdir. Sadece Yahudi tarihçiler tarafından zikredilmiştir. Büyük ihtimalle bu risale kaybolmuş ve bize ulaşmamıştır.¹⁰⁷

Tevrat'taki Vaizler Kitabı'nın Açıklaması (Tefsîru Kitâbi Kôhelet): Bu kitap, Eski Ahit'teki Kohelet Kitabı'nın bir açıklamasıdır. İki nüshası vardır; bunlardan biri Oxford'daki Bodleian Kütüphanesi'nde (274) numaradadır. Diğeri de Petersburg'da 1767 sayılı kayıt numarası ile muhafaza altındadır.¹⁰⁸

Bunlar, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin yazılarının -gösterildiği gibi- felsefi, tıbbi, astronomik, psikolojik ve dini bilimleri kapsadığı, çeşitli bilimlerde bize bıraktığı en önemli eserlerdir. Dikkate edilmelidir ki, Bağdâdî'ye atfedilen başka eserler de bulunmaktadır. Ancak ona yapılan atfın doğruluğu konusunda ortaya çıkan şüpheler nedeniyle bunlara değinmeden geçeceğiz.¹⁰⁹

1.2. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Felsefi Yaklaşımı

Bu bölümde, Bağdâdî'nin benimsediği felsefi yaklaşımının genel çerçevesini ele alarak yaklaşımının temellerini daha açık bir şekilde göstermek için, felsefi görüşlerini diğer ünlü felsefi öğretilerle izah etmeye çalışacağız.

¹⁰⁶ el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ 'i 'l-İslâm*, S. 152

¹⁰⁷ Tuna Tunagöz, *Ebü-l Berekât El-Bağdâdî'nin kader Anlayışı*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 25, Mart 2014, s.168.

¹⁰⁸ Tuna Tunagöz, *Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi*, S.197.

¹⁰⁹ Bu konuyla ilgili olarak araştırmacılar aşağıdaki kaynaklara başvurabilirler: Steinschneider, Moritz, *Die arabische Literatur der Juden*, S.184. Ahmed et-Tayyib, *El-Cânibu'n-Nakdî fî Felsefeti Ebî'l Berakât el-Bağdâdî*, S.52.

1.2.1. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî ve Meşşâîliğe Yaklaşımı

Meşşâî ekolu, temel düşüncelerini Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aristoteles'in fikirlerini takip eden diğer filozoflar vasıtasıyla ortaya koymaktadır. Bahsedilen İslam filozofları, Aristoteles'in kitaplarını tahlil etmekte, onun felsefesini yüceltmekte, ona karşı çıkmamanın hakikate karşı çıkmak olduğunu ve Aristoteles'in getirdiklerinin şüpheye yer bırakmayacak bir hakikat olduğunu iddia etmişlerdir.¹¹⁰

Ancak öte yandan Meşşâî yaklaşım, İşrâkî ve Plâtoncu doktrini temsil eden bazı ünlü filozoflar tarafından sert saldırılara maruz kalmıştır. Bu saldırıların en belirginini, Gazzâlî'nin "Filozofların Tutarsızlığı"¹¹¹ adlı eserinde bu akıma bir yanıt olarak yönlendirdiği ithamlardır.

¹¹⁰ Fârâbî, "el-Cem ' Beyne Re 'yeyi 'l-Hakîmeyn" başlığı altında bir kitap yazıp "hakîmeyn" kelimesini "Platon ve Aristoteles'e kullanmıştır. Orada Fârâbî, bu iki bilgenin getirdikleri şeyin, safsızlıklardan arınmış olduğu için güvenilen ve orijinal olduğunu beyan etmiştir. Bkz: el-Fârâbî, *el-Cem ' Beyne Re 'yeyi 'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristoğâlîs*, 1.baskı, Dar ve Mektebet el-Hilal, Beyrut, 1996, S. 28. Fârâbî, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, Çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, sayı.24, İstanbul, 1984, s. 222.

¹¹¹ Gazzâlî, bu kitabında filozofların (Meşşâîlerin) yirmi konudaki görüşlerini ele almaktadır. Onları, âlemin kadîm olmasını, Allah'ın sadece cüzileri bilmesini ve cesetlerin dirilişini ve haşrini inkâr etmesi olmak üzere üç konuya kıyasla kâfir sayar. Ancak, onları diğer 17 meselelerde Bid'at ehlini sayarlar. Gazzâlî diyor ki:"Bir kişi derse ki; bunların mezheplerini (görüşlerini) açıkladınız, acaba tekfir edilmeleri (kâfir sayılmaları) konusunda kesin söz söylüyor musunuz? Ve onların inandığına inananların öldürülmesinin vâcib olduğuna hükmediyor musunuz? Deriz ki, onların (filozofların) üç meselede muhakkak olarak tekfiri gerekir :Birincisi; âlemin kadîm olması meselesidir. Ve onlarınbütün cevherler kadîmdir sözleridir. İkincisi; onların, «Allah, şahıslardan ayrı olarak yenilenen cüz'ileri bilgisiyle kuşatamaz» sözleridir .Üçüncüsü; cesetlerin dirilişini ve haşrini inkâr etmeleridir. Bu üç mes'ele (mes'eledeki görüşleri) hiç bir şekilde İslâm ile uyuşmaz. Buna inanlar, peygamberlerin yalan söylediklerine inananlar gibidir. Peygamberlerin zikrettikleri husûsların hepsini; halkın anlayabilmesi için temsili mâhiyette ve maslahat gayesiyle zikrettiklerine inanmak gibidir. Bu ise, müslümanlardan hiçbir fırkanın inanmamış olduğu apaçık küfürdür .Bu üç mes'elenin dışında kalan ilâhî sıfatlardaki tasarruflarına ve tevhîd konusundaki inançlarına gelince; bu konudaki görüşleri Mutezile'nin görüşlerine yakındır. Tabî sebeplerin zorunluluğu konusundaki görüşleri Mutezile'nin

Bağdâdî, Meşşâî düşüncesinin İslam dünyasında felsefi düşünceye hâkim olduğu bir dönemde yaşamıştır. Daha önce Meşşâî ekolu yalnızca Gazzâlî tarafından tenkit edilmiştir. Dolayısıyla, bu felsefi geleneğe karşı çıkıp eleştirmek herkes için kolay değildir. Buna dayanarak Bağdâdî'nin iki yoldan birini seçmekten başka seçeneği yoktur. **Birincisi:** Teslimiyet ve takip etme yoludan ibarettir. Bu seçenek, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Doğu ve Mağrip'teki diğer İslam filozoflarının yaptığı gibi, filozofların aktardığı fikirleri savunmaktır. **İkincisi ise:** Tepki verme ve eleştirme yoludur. bu seçenek, çağdaşı olan Gazzâlî'nin yaptığı gibi, Meşşâîlerin fikirleriyle yüzleşerek onların metodunu sorgulamak, denetlemek ve eleştirmek anlamına gelmektedir.¹¹²

doğum konusunda zikrettiğinin aynısıdır. Onlardan naklettiğimiz diğer mes'elelerin hepsi de böyledir. Aynı mes'eleleri İslâm fırkalarından herhangi bir fırka söylemiştir. Ancak o üç esas müstesnâdır. İslâm fırkalarından bid'at ehlinin tekfir edilmesini gerekli bulanlar; onları da bu yüzden tekfir ederler. (Bid'at ehlini) tekfirden geri duranlar ise onları tekfir etmeyi sadece bu üç mes'eleye hasrederler." Bkz: Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev, Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, S. 212.

¹¹² Gazzâlî, Bağdât'taki Nizamiyye medresesinde öğretmen olarak görev yapmıştır. Bağdâdî ise, o dönemde Bağdât şehrinde yaşamıştır. Felsefe ve tıp bilimleri araştıran bir hocadan diğerine geçirmiştir. Tarihi kaynakların filozofumuzun Gazzâlî ile görüşmesi meselesine ışık tutmamış olsa da, ancak onların tanışması birçok nedenden dolayı büyük bir ihtimal olarak değerlendirilmekteyiz. Bunlardan: Birincisi: Gazzâlî o dönemde Bağdât'taki Nizamiyye medresesinin başıydı. Meşşâî felsefeye saldırıp onu büyük ölçüde çürütmeyi başarı olduktan sonra Gazzâlî, ünü büyük boyutlara ulaşmıştır. Öyle ki, Bağdâdî'nin bu eşsiz şahsiyetin farkında olmaması düşünülemez. İkincisi: Bağdât şehrindeki Nizamiyye okulları, o dönemde İslam kültürü temsil etmiştir; dolayısıyla, Bağdâdî'nin bu okulu ve başkanını tanınamaması muhtemel değildir. Ayrıca, Bağdâdî'nin orada paylaşılan çeşitli bilgileri almak için, oraya gitmemiş olması da pek olası değildir. Üçüncüsü: Bilinen şu ki, Ebu'l-Berekât, tıp ve felsefi ilimleri öğrenme konusunda ısrarcı bir kişidir. Dolayısıyla, Gazzâlî'ye ulaşmaya ve onun ilminden faydalanma çabalanmasını çok mantıklıdır. Dördüncüsü: Gazzâlî'nin Bağdâdî üzerindeki etkisini doğrulayan işaretler vardır. Dolayısıyla, Bağdâdî'nin Gazzâlî ile buluşmasını dışlamaz.

Bağdâdî, Gazzâlî'yi takip ederek Meşşâîlerin felsefî fikirlerini eleştirir ve bu ekolün eleştirmenlerinden biri olarak bilinmektedir.¹¹³ Bu bakış açısında bazı yazarlar, onun *El-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme* adlı eseri, Meşşâîlere cevap veren ve onları tamamen felsefî bir çerçeve içinde eleştiren tek eser olarak kabul ederler. Böylece onun tepkileri Gazzâlî'nin yanıtlarından daha güçlü sayılmıştır. Çünkü Bağdâdî'nin yanıtları yalnızca felsefî öncüllerle yazmıştır. Gazzâlî ise, onlara yanıt verirken dini ve felsefî önermeleri birbirine karıştırmıştır. Diğer bir bakımdan Gazzâlî, yaklaşık iki veya üç yıl süresince onların felsefî mirasını incelerken, Bağdâdî'nin eleştirileri uzun yıllar süren incelemenin neticesidir.¹¹⁴

Her ne olursa olsun Gazzâlî, kendisinden sonra gelen filozoflara Meşşâî felsefeye saldırma yolunu açmıştır. Ayrıca herkes onun yolundan gidecek başka bir İslam düşünürün ortaya çıkmasını beklemekteydi. Sonuçta, Gazzâlî ile aynı yaklaşımı izleyen, ancak tasavvufa ve işrağa daha fazla güvenen, dini ve felsefî emsallardan soyutlanan, kişisel izlenimlere her şeyden çok bağlı olan Bağdâdî'nin yıldızı parlamıştır.¹¹⁵

1.2.2. Meşşâîlik Eleştirisi

Bağdâdî, genel olarak Meşşâî filozoflarına itirazda bulunmuştur. Ancak eleştirilerinin oklarını özel olarak İbn Sînâ'ya yöneltmiştir. Buradaki amacı, en büyük filozofun görüşlerinin zayıflığını ve kırılganlığını kanıtlamak yoluyla bu ekolün yapısını yıkmaktır. Ebu'l Berekât'ın Meşşâî felsefeye özellikle İbn Sînâ'ya yönelttiği tenkitlerin en öne çıkanları şu şekilde özetleyebiliriz:

¹¹³ Tuna Tunagöz, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri*, S.172.

¹¹⁴ Ahmed et-Tayyib, *El-Cânibu'n-Nakdî fi Felsefeti Ebî'l Berakât el-Bağdâdî*, SS. 395-398.

¹¹⁵ Yahyâ Huveydî, *Dirâsât fi 'ilmi-l Kelam ve-l felsefeti-l islâmiyye*. 2.Baskı, Dâr eş-şakaf, Kahire. S.242

Bağdâdî, Meşşâî filozofları rasyonel görüşe sahip insanlar olmaktan çok, aktaran ve taklitçi olmakla eleştirmektedir. Bağdâdî'ye göre Meşşâîler, araştırma ve teorilerinde yenilikten çok takip etmeye, asaletten ve tesis etmekten çok taklide yakınlardır. Çünkü Meşşâîler, tabiat, astronomi, botanik ve zooloji araştırmalarında güvenilir olmayan âlimlerin sözlerine dayanmışlardır.¹¹⁶

Bağdâdî, Meşşâî filozofları delil ve hüccet sahibi olmayan şeklinde tenkit etmektedir. Bunun nedeni ise ona göre, çoğu zaman Meşşâîler, teorileri için belirlediği ilkelerin doğruluğunu kanıtlayacak ikna edici deliller ve açık argümanlar ortaya koyamamaktadırlar.

Bağdâdî, Meşşâî filozofları, görüşlerini şüpheye götürmez, tenkit edilemeyecek olan ilahi bir vahiy ile karşılaştırmakla suçlamıştır. Bağdâdî'ye göre, Meşşâîler genel olarak başkalarını kendi görüşlerine bağlamışlar ve kendi görüşlerini Allâh'tan gelen ve değiştirilemeyecek bir vahiy olarak görmüşlerdir.

Bağdâdî'ye göre, Meşşâî filozoflar, başkalarının görüşlerine hiç değer vermemişlerdir. Ona göre Meşşâîler, görüşlerinin vacib ve zorunlu olduğunu söylememeli ve küçük olsalar bile başkalarının görüşlerine de meşruiyet ve doğruluk imkânı bırakmalıdırlar.

Bağdâdî'ye göre, Meşşâî filozoflar, görüşlerini vahiy mertebesine koyup vahiy ile aynı konuma koymuşlardır. Fakat bu vahyi nasıl ve nereden aldıklarını belirtmemişlerdir. Bağdâdî, tüm bu eleştirileri onlara yönlendirerek şöyle demektedir: "İşte bu hikmeti bir haber gibi aktardılar, onu itiraz edilmeyen, vahiy gibi bir metin gibi şart koştular. Keşke bu metin vacip değil de mümkündür deselerdi. Eğer o metin kendilerine bir vahiyden geldiyse, o zaman

¹¹⁶ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.152.

zikrettikleri şeyler arasında bu hususu da zikretmeleri gerekirdi ki, eleştirmenleri ve takipçileri onları eleştirmesinlerdir."¹¹⁷

Bu suçlamalara ek olarak Bağdâdî, Meşşâî felsefesini en zor felsefi sorunlarını da tenkit edip hemfikir olmadığını göstermektedir. Örneğin:

Meşşâî felsefesi, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'yı iradeyle, seçim ve kendi iradeyle değil, zatıgereği zorunlu olarak tanımlarlar. Buna göre varlıklar, irade ve tercih dışında, tam olarak sudur yoluyla ondan çıkmışlardır.¹¹⁸ Bağdâdî'ye gelince, Tanrı bizzatihi fail ve yaratıcıdır.¹¹⁹ Demek ki varlıklar, O'ndan irade, ilim ve tercih yoluyla zuhur ederler. Bağdâdî bu konu hakkında şöyle der:

"ونعني أيضًا بالفاعل بالطبع ما يفعل ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريد... ولا يجوز أن يكون فعل المبدأ الأول لما يفعله كذلك... فكيف يقصد النظام والإحكام في فعله من لا شعور له بما يقصده... وكيف يوجد الأمر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعله بذاته وقصده؟"

"Tabii fail derken, yaptıklarını hissetmeden, istemeden ve kastetmeden yapan (bir zat) kastediyoruz.....Tabii ki, ilk prensibin eyleminde durum böyle olamaz çünkü eylem ve yaptıkları da düzen ve ahenk vardır....Kimi, istediğini farkında değilse, eylemlerinde düzeni ve uyumu nasıl kastedebilir? Kendisini hissetmeyen, işini kastetmeyen ve istemeyen bir

¹¹⁷ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.158.

¹¹⁸ Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Thk, Albert Nasrî Nâdir, 2. Baskı, Dar el-Meşriq, Beyrut, 2000, S.55. Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, Çev, Nafiz Danışman, 4 Baskı, MEB yayınları, Ankara, 2001.S.28. İbn Sînâ, *en-Necât*, Manşurât Dârü'l-Âfâk el-cedide, Beyrut, 1982. SS.310-311. İbn Sînâ, *eş-Şifa- el-Îlâhiyat*, 2. Baskı, Matbaat gülverdi, Kum, 2012. C.2.SS.402-403.

¹¹⁹ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.66.

failden kusursuz iş ve mükemmel nizam nasıl çıkacak."¹²⁰ Dolayısıyla, Bağdâdî felsefesinde Allâh, "İlim, marifet ve ihtiyar"¹²¹ ile işleri yapmakta ve varlıkları yaratmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar, yoktan yaratma meselesini mantikî açıdan izahta güçlük çektikleri için Tanrı ve varlık ilişkisini yani kâinatın meydana gelişini, Sudûr, Feyiz ve el-‘ukûlü-‘aşere denen ve kaynağını Plotinus ve Yeni Eflâtunculuk’tan alan bir teoriyle açıklamışlardır. Bu teoriye göre, ışık güneşten taşıdığı gibi, varlıklar da Allâh’tan taşlar. Varlıklar Allâh’tan birdenbire değil kademeli olarak meydana gelir çünkü birden sadece bir çıkar. Sonra bundan bir başkası çıkar ve bu böyle devam eder, ta ki faal akıl denilen onuncu akıl olan akılların son mertebesine kadar.¹²² Ayrıca, Gâzzâlî *Mişkâtul-Envar*’da aynısını söylemiştir.¹²³

Fârâbî, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi, yaratma ve âlemdeki çokluk problemini sudûr teorisine göre yorumlamaya ve çözmeye çalışmıştır.¹²⁴ Bazı araştırmacılar Fârâbî’nin sudûr fikrini Plotinus’tan aldığını, yapısını inşa ettiğini ve bütünleşik bir teori olarak sunduğunu doğrulamaktadır.¹²⁵ Fârâbî, *El-Medinetü’l-Fâzıla* adlı eserinde, İlk varlığın sıfatlarını ve

¹²⁰ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *a.g.e*, C.3, S.67.

¹²¹ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *a.g.e*, C.3, S.68.

¹²² Plotinus, *Tasu‘ât*, Trc. Ferid Cebir, 1. Baskı, Maktabat Lubnan Naşirun, Beyrut, 1997. SS. 436-459. ‘Atif el-‘iraki, *El-Mevsü‘atu’l Felsefiyyetu’l ‘Arabiyye*, 1.Baskı, Ma‘had el-İnma el-‘Arabi, Beyrut, 1986, C.1, SS. 663-664. Muhammed Alî ebû Reyyân, *Târîhu’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, SS. 384-385. İbrahim Halil Üçer, *Sudur Teorisi, "İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik"*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021. C.1. SS.386-388. Mahmut kaya, *Sudûr*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2009, C.37.SS.467-468. Süleyman Hayri Bolay, *Akıl*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, C.2, S.239.

¹²³ Gâzzâlî, *Mişkâtul-Envar*, 1.Baskı, Alem el-Kitap, Beyrut, 1986, SS.133-159.

¹²⁴ Fârâbî, *Uyunu’l-Mesail-Felsefî Meselelerin Kaynağı*, Çev. Mahmut Kaya, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde)", 9.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014. SS.119-120.

¹²⁵ ‘Atif el-‘iraki, *El-Mevsü‘atu’l Felsefiyyetu’l ‘Arabiyye*, C.1, S.664.

özelliklerini açıklayarak ilk varlık yani tanrının benzersizliğini, eksikliklerden uzaklığını, ezeli ve ebedi olduğunu, onun varlığı en yüce ve en üstün olduğunu, diğer varlıkların varlığının sebebi olduğunu dile getirmiştir.¹²⁶ Fârâbî'ye göre, varlıkların İlk varlıktan meydana gelmesi sudûr ve feyiz yoluyla gerçekleştirmektedir. Ayrıca, sudûr birinci akıl'dan başlayarak on birinci akılla biter.¹²⁷

İbn Sînâ, sudûr teorisini izah ederken varlıkların Allâh'ın dilemesi (القصد) olmadan ortaya çıktığına inanır.¹²⁸ İbn Sînâ'nın sudûr teorisine göre Tanrı'dan feyiz ve sudûr yoluyla çıkan ilk varlık akıldır. Böylece birinci akıldan ikinci akıl, ikinci akıldan üçüncü aklın var olduğuna ve bu akılların zincirinin onuncu akla ulaşana kadar (faal akıl) devam edeceğine söylemiştir.¹²⁹ Bağdâdî, sudûr teorisini çeşitli nedenlerle eleştirmiştir. Bağdâdî'nin tenkitlerini bunlarla özetleyebiliriz:¹³⁰

Meşşâîler bu teoriyi ispatlamak için, astronomilere dayanmışlardır. Bu da Bağdâdî'nin nazarında imkansızdır ve kabul değildir. Çünkü her ilmin kendine mahsus ilke ve delili bulunmaktadır.¹³¹

Meşşâîler, sudûr teorisini kanıtlayamadılardır. Ayrıca meşşâîlerin sudur teorisiyle ilgili bütün dayandıkları geçersizdir. Çünkü bütün mevcudatın Tanrıdan meydana gelmesi alimler ve ariflerin delilleriyle ispat edilmiştir.¹³²

¹²⁶ Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, SS.37-38. Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, SS.15-16.

¹²⁷ Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, SS.55-62. Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, SS.28-34.

¹²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, SS. 310-314. İbn Sînâ, *eş-Şîfa- el-Îlahiyat*, SS.402-403.

¹²⁹ İbn Sînâ, *risâletun Fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ, Ahvâlü'n-nefs İçerisinde*, Thk, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dâru İhyâ'i'l-Kütüb i'l-'Arabîyye, Kahire, 1952, SS.189-190. İbn Sînâ, *Nefs-i Natıka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale (Ahvâlü'n-Nefs) İçerisinde*. Çev.İsmail Hanoğlu, 1.Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2019.SS.160-162. İbn Sînâ, *en-Necât*, SS. 310-314.

¹³⁰ Muhammed Alî ebû Reyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, SS. 386-391.

¹³¹ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.158.

kapsamlı olduğu anlamına gelir ki bu durum ulûhiyyet kavramıyla ve Allâh'ın mutlak kemâliyle bağdaşmaz." ¹³⁶

Allâh'ın cüzi ve küllileri bilme meselesi ile ilgili Bağdâdî, Meşşâîlerin benimsediğı görüşü reddetmektedir.¹³⁷ Meşşâîler, Allâh'ın cüzi'leri ancak küllî bir şekilde bildiğini söylerler.¹³⁸ Bağdâdî ise, Allâh'ın tikelleri ve tümelleri aynı şekilde bildiğine inanır. Öyle ki Allâh her şeyi bilir ve ondan hiç bir şey gizlenemez. Ayrıca, Allâh'ın tikelleri bilmesi onu cisim ve ya hadis olan varlıklara ilhak (إلحاق) etmez.¹³⁹

Bağdâdî'nin Meşşâî filozoflarını tenkit ettiği meselelerden diğeri de Allâh'ın varlığını ispatlama konusundaki hareket delilidir. Hareket deliline göre, evrende hareket ve değişim vardır ve her hareketin bir hareket ettiricisinin (محرك) var olması gerekir. akıl olarak bu işlem sonsuza kadar devam etmez ve imkansızdır. Dolayısıyla akıl, hareket etmeyen hareket ettirici bir varlığın varlığını ispat eder o da Allâh'tır. Aristoteles *Metafizik'te*, Fârâbî *Uyunu'l-Mesail'de* İbn Rüşd ise, *Telhis mâ ba'de't-Tabîa* adlı eserlerinde Allâh'ın varlığını ispatlamak için bu hareket deliline dayanmışlardır.¹⁴⁰

Ebu'l Berekât hareket delilini kesin olarak reddederek bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirmektedir. "Tanrı'nın varlığı konusunda hareket ilkesine dayanmak ne doğrudur ne de

¹³⁶ Mahmut Kaya, *Sudûr*, C.37.S.468.

¹³⁷ Muhammed Alî ebû Reyyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, S. 382.

¹³⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, S.284.

¹³⁹ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.88.

¹⁴⁰ Aristoteles, *Ma ba'dat-Tabî'a*, Trc, Dar zülfiğâr. 1.Baskı. Dar zülfiğâr. Lazikıyye, 2008. SS. 224-229. Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail-Felsefî Meselelerin Kaynağı*, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde). SS.121-122. İbn Rüşd, *Telhis mâ ba'de't-Tabîa*, Thk. Usman Emin, Tbh'at Mustafa bab el-Halabi, Kahire, 1958. S.124. Muhammed Alî ebû Reyyân, *Târîhu'l-fikri'l-felsefî Aristo ve'l Medaris el-Muta'ahira*, Dar el-Mahrifa el-Cami'ıyya, İskenderiyye, 1972. C.2.SS.194-198. Tuna Tunagöz, *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî'de Tanrı düşüncesi*, SS.129-132. Muhammed Seyyid Muhammed Ahmed, *el-İtticâh el-İşrâkî Fi Felsefeti ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmi'atu Asyût, külliyyet el-âdâb, 2013. SS.197-199.

Allâh'ı tanımasının özel yoludur."¹⁴¹ Bu metinden, Ebu'l Berekât'ın Allâh'ın varlığını ispatlamak için hareket delilini geçerli görmediği, bu yüzden onu reddettiği ve eleştirdiği anlaşılmaktadır.¹⁴²

Ebu'l- Berekât bu delili iki nedenden dolayı eleştirir.¹⁴³ Birincisi, bu delil zamanın varlığını hareketle ilişkilendirir, ancak zamanın varlığı hareketin varlığıyla bağlantılı değildir. Çünkü hareket ve sükun (الحركة والسكون) zamanın içindedir, dolayısıyla hareket kaldırılrsa (ارتفع) zaman bitmez. İkincisi ise: Ebu'l- Berekât, bu delilin, ilk hareket ettiricinin altındakileri doğrudan hareket ettiren olmadığını doğruladığını söylüyor. Yani, İlk hareket ettiren hareket etmez, ancak tıpkı aşığın hayran olduğu kişiyi hareket ettirmesi gibi diğerlerini hareket ettirir. Ancak Aristoteles ve takipçileri bu Bu sürecin nasıl gerçekleştiğini bize açıklamadılar.¹⁴⁴

Diğer taraftan Meşşâîler, özellikle de İbn Sînâ, ruhun varlığını pek çok delille açıklamaktadır.¹⁴⁵ Bağdâdî ise, ruhun varlığının delile muhtaç olmadığını, açık ve net olduğunu belirterek onları eleştirmiştir, konuyla ilgili olarak "Hiç kimse varlığını kanıtlamak için delillere ihtiyacı yoktur. Bir ispata ihtiyaç duyacak kadar varlığından kim şüphe duyar? Neden olmasın ki, insanların hiçbirinde bundan daha açık, yani kendisinin varlığından daha

¹⁴¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3,S.130.

¹⁴² Muhammed Seyyid Muhammed Ahmed, *el-İtticâh el-İşrâkî Fi Felsefeti ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, S.204.

¹⁴³ Ebû Sa'de, *el-Vucûd ve'l-Hulûd fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, S.80. Tuna Tunagöz, *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî'de Tanrı düşüncesi*, S.137. Muhammed Seyyid Muhammed Ahmed, *el-İtticâh el-İşrâkî Fi Felsefeti ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, S.204.

¹⁴⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3,SS.132-133.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *risâletun Fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtîka ve ahvâlihâ, Ahvâlü'n-nefs İçerisinde*, SS.183-185. *İbn Sînâ, Nefs-i Natîka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale (Ahvâlu'n-Nefs) İçerisinde*. Çev.İsmail Hanoğlu, SS.153-155.

açık bir şey yoktur? Aynı şekilde, hiç kimse diğer insanların bir ruhu, yani bir hüviyeti ve inniyyeti olduğunu ona açıklamasına gerek yoktur." demektedir.¹⁴⁶

Bağdâdî, Aklın bölümleri konusunda da Meşşâîleri tenkit eder. Meşşâîler, akıllı bir yanda pratik ve teorik, diğer yanda da bil kuvve (بالقوة) olan akıl, bil fiil (بالفعل) olan akıl, müstafad olan akıl olarak iki ana kategoriye ayırmışlardır.¹⁴⁷ Bağdâdî ise, bu ayrımı ele alıp eleştirmiştir. O aklın bölünmemiş ve tek bir öz olduğuna inanmaktadır.¹⁴⁸

Böylece Bağdâdî'nin kendisini Meşşâî felsefeye karşı çıkanların safına kattığını, daha doğrusu kendinden önceki filozoflardan aldığı her şeyi kabul etmeyen ve bugüne kadar gelmiş geçmiş Meşşâîlerin zihinlerinde büyük kabul görmüş en önemli konuları eleştiren bir düşünür olarak kişiliğini ortaya koymaktadır.

1.2.3. Değerlendirme

Bağdâdî, Meşşâî felsefeye karşı sert eleştiriler yönelmiş olmasına rağmen, bu ekolün ve düşünürlerinin fikirlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Meşşâî kültürün, özellikle Aristoteles ve İbn Sînâ'nın, onun felsefî doktrini üzerindeki etkisi tabiat alanında açıkça görülmektedir.¹⁴⁹ Bunun en büyük örneği, Ebu'l Berekât'ın Allâh'ın varlığına dair İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozofların ileri sürdüğü Vâcib ve Mümkün¹⁵⁰ delile dayanması ve zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd),¹⁵¹ ilk sebep (el-illetü'l-ûlâ),¹⁵² musebbibul-Esbap (illetü'l-ilel)¹⁵³ kavramlarını ve

¹⁴⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2, S.301.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, SS. 203-205, 231.

¹⁴⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3, SS.148-150.

¹⁴⁹ Ebû Sa' de, *el-Vucûd ve 'l-Hulûd fî Felsefeti Ebi'l-Berakât el-Bağdâdî*, S.37.

¹⁵⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.61.

¹⁵¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3, S.61.

Meşşâî nitelikteki diğer mantıksal ve felsefî temelleri kullanmasıdır. Bu da onu bazen bu felsefeye yaklaştırmamıza ya da en azından muhalefet ve destek arasında gidip gelen biri olarak tanımlamamıza neden olmaktadır.¹⁵⁴ Bu sebepten İbn Teymiyye (Ö. 728/1328) onu İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi daha sonraki Meşşâîlerin saflarına yerleştirmesinin bir nedenlerdendir.¹⁵⁵

Bağdâdî'yi birçok farklı alandan inceleyen Tuna Tunagöz'e göre, Ebu'l Berekât sistem ve felsefî üslup açısından Meşşâîlere yakındır.¹⁵⁶ Genel olarak onun çizgisinin Meşşâîlerin çizgisine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bu mesele, yaklaşımını açıklarken bizzat Bağdâdî tarafından ifade edilmiştir. Bağdâdî, "Cüz'lerin, makalelerin, mesele ve metâliblerin tertibinde Aristoteles'in mantıkî, tabîî ve ilâhî kitaplarındaki yolunu izledim." demektedir.¹⁵⁷

Bu konuyla ilgili bir başka hususu da unutmamak gerekir ki, Bağdâdî'nin İbn Sînâ'ya ve Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştirileri, kolay kolay kabul edilmemiştir. Bazısı onu cahil bir kişi olarak nitelendirdikleri için ona yanıt vermişlerdir. Bazı düşünürlerin gözünde Bağdâdî, İbn Sînâ'ya veya Meşşâî felsefeye karşı çıkabilecek veya anlayabilecek kadar donanımlı bir insan değildir. El-Beyhakî, (Rey Padişahı) Alâüddevle'nin Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin

¹⁵² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3, S.58.

¹⁵³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3,S.61.

¹⁵⁴ İhsân bint 'Abdu'l-Ğaffâr 'Abdullâh Mirzâ, *Ârâ'u Ebî'l-Berakât elBağdâdî el-İ'tikâdiyye fî'l-İlâhiyyât: Dirâse ve Nakd 'alâ Dav'i 'Aķidetî Ehli'sSunne ve'l-Cemâ'a*, Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Ğurâ, 1415/1994, S.77.

¹⁵⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1.Baskı, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, 1986, C.1,S.358.

¹⁵⁶ Tuna Tunagöz, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri*, S.173.

¹⁵⁷ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.1, S.4.

görüşünü savunduğunu zikrederken, bir gün İmam Ömer Hayyam'a şöyle demiş: "El-Hâkim Ebu'l Berekât'ın Ebu Ali'nin, yani İbn Sînâ'nın sözlerine itirazları hakkında ne diyorsunuz?" Ömer Hayyam onu şöyle cevap vermiştir: "Ebu'l Berekât, Ebu Ali'nin sözlerini anlamamış, onun sözlerini anlayacak mertebesi de yoktur ki, nasıl olur da ona itiraz edecek ve sözlerinden şüphe uyandıracak mertebeye sahip olabilir?"¹⁵⁸

Böylece, Ebu'l Berekât'ın zaman zaman bu ekolden etkilenmesine rağmen felsefesinin genel olarak İslami Meşşâicilik ve özelde İbn Sînâ felsefesinin eleştirel bir felsefesi olduğunu anlayabiliriz. Dikkate şayandır ki bu konuda birçok kitap yazılmıştır ve araştırmacılar daha fazla bilgi için onlara başvurabilirler.¹⁵⁹

1.2.4. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî ve İsrâkîliğe Yaklaşımı

Yukarıda bahsedildiği gibi, Bağdâdî, kendisini Meşşâi ekolun felsefi sisteminin etkisinden tamamen kurtaramamasına rağmen, bu ekolun felsefi ilkelerini eleştiren ve karşı çıkan biri olarak ün almıştır. Biz, bu bölümde de Bağdâdî'nin İsrâk felsefesi ile ilgili yaklaşımını aktarmaya çalışacağız.

1.2.4.1. Bağdâdî'nin İsrâk Felsefesi Hakkındaki Görüşleri

Bağdâdî'yi hiç bir zaman İsrâkî bir filozof olarak görmesek de Meşşâi felsefeye şiddetle karşı çıktığını ve birçok konuda tenkit etmesine dayanarak, İsrâk felsefesinden daha çok

¹⁵⁸ El-Beyhakî, *Târîhu hükemâ' i'l-İslâm*, S. 117.

¹⁵⁹ Örneğin, El-Ezher'in Şeyhi Ahmed et-Teyyib, doktora tezini Bağdâdî'nin Meşşâi felsefesinin eleştirel yönüne ayırdı ve bunu iki başlık altında yayınladı, Birincisi: *Mevkıfu Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ'iyye*, ikincisi: *El-Cânibu'n-Nakdî fî Felsefeti Ebî'l Berakât el-Bağdâdî*. Cemâl Raceb Seydebî de tezini Ebu'l-Berekât'ın İbn Sînâ'nın İlahi felsefesine ilişkin eleştirel konumuna ayırdı ve şöyle adlandırdı: *"Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nakdî min Felsefeti İbn Sînâ"*.

etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bağdâdî'nin İsrâk felsefesiyle bağlantısını aşağıdaki özelliklere atıfta bulunarak netleştirebiliriz:

Bağdâdî'nin eserlerinde, Meşşâî felsefeye tenkitlerini şiddetli bir şekilde yönlendirdiği gibi, İsrâk felsefesine açık bir saldırı ve net eleştiriyle karşılaşmamaktayız. Bu da onu Meşşâî felsefesine muhalif, İsrâk felsefesine ise, taraftar ve dost olarak tanınmasına neden olmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla, Bağdâdî'nin tenkit oklarını bu öğretiye yönlendirmemesinde, belki de İsrâk ekolünün o dönemdeki Meşşâî ekol ile karşılaştırılabilir bir şöhrete sahip olmaması önemli bir rol oynamıştır.

Bağdâdî, İsrâk felsefesine saldırmadığı gibi onun bu ekolün takipçisi veya meyilli olduğunu söylemek de zordur. Nihayetinde Bağdâdî, iki farklı felsefi sistemin arasında kalmıştır. Hilmi Ziya Ülken bu hususa: "Meşşâîlere hücumları, İsrâkî okuluna karşı kasıtlı ilgisizliği, orijinalliğine rağmen onun yakın Doğu filozofları arasında tek başına kalmasına sebep oldu."¹⁶⁰ demektedir.

Bağdâdî, İsrâkî felsefeye büyük ilgi duymamasına rağmen, onun fikri mirasına ve felsefi yaklaşımlarına baktığımızda, Aristocu gelenekten ziyade Platonik gelenek ve sistemden etkilenmiş ve bu sisteme daha düşkün olduğunu görülmektedir. Diğer bir deyişle, felsefi teorilerini İsrâk felsefesinden hareketle şekillendirmese bile İsrâkî düşünce, Meşşâî düşünceye kıyasla Bağdâdî felsefesinde daha çok iz bırakmıştır.¹⁶¹

Bağdâdî, sistem ve üslup olarak Meşşâîlere yakındır, ruh ve ruhaniyet açısından ise, İsrâk ve tasavvuf felsefesine yakındır. Tuna Tunagöz, bunu şöyle açıklamaktadır: "Ebû'l-Berakât, felsefi sistem ve üslup bağlamında Meşşâîliğe, ulûhiyet tasavvurunda Eş'arîliğe, nefis

¹⁶⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye doğru*, S.220.

¹⁶¹ Ebû Sa'ade, *el-Vucûd ve'l-Hulûd fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, S.38.

anlayışında ise tasavvufa yakındır. Fakat genelde, Meşşâî çizgiye olan yakınlığına işaret etmemiz gerekir. Herhangi bir ekolün mutaassıp takipçisi olmayan filozofumuzun fikirleri, ardından gelen düşünürlerin sistemlerinin lehinde ya da aleyhinde yer almasına göre, müspet ya da menfî olarak değerlendirmiştir."¹⁶²

Meşşâîlik konusundaki eleştirel tavrı ve İshrâk felsefesine yakın bazı fikirler benimsemesinden dolayı, bazı araştırmacılar onu eleştirel bir İshrâkî veya dindar bir İshrâk filozof olarak sınıflandırmaya çalışmışlardır.¹⁶³ Bazıları da onu, tarihinin bir aşamasında İshrâk felsefesi görüşleri altında saklanan İslami Platonik felsefenin bayrak taşıyıcısı olarak tanımlamışlardır. Muhammed Ali Ebû Reyyân (1920-1996), İshrâkî ekolün veya İslami Platonik ekolün geçtiği beş tarihi aşamayı şu şekilde tanımlamıştır:

Hazırlık ve Başlatma aşaması.

Büyüme ve gelişme aşaması.

Eleştiri ve geçiş aşaması.

Kemal ve olgunluk aşaması.

Son olarak, İshrâk felsefe bayrağı altındaki Meşşâîlik felsefenin dinlenme ve toplanma aşaması.

Ebû Reyyân, Aristoteles'in felsefesini eleştirmek ve Plâtoncu ilkelerin ışığında İshrâk felsefesinin temellerini atmak olan üçüncü aşamada, Bağdâdî'nin İshrâk felsefesinin bayrağını taşıdığını söylemektedir. Böylece Bağdâdî, Meşşâîlerin sudur teorisini eleştirerek ve İshrâkî

¹⁶² Tuna Tunagöz, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri*, S.173.

¹⁶³ Muhammed Celal Şeref, *Allah ve-l Âlem ve-l insan fi'l-fikri-l İslâmî*, Dâru'n-Nehâati'l-'Arabiyye. Beyrut, S.295.

çevrelerde daha fazla kabul gören Platonik idealar teorisini savunarak bu aşamanın yolunu açmıştır.¹⁶⁴

Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin tasavvuf ve İsrâk felsefesi ile olan bağlantısının ve filozofumuzun bu felsefeden etkilendiğinin göstergelerinden birisi Bağdâdî'nin özellikle; ruh, Allâhın varlığı, Allâhın isimleri ve sıfatları konusunda İsrâki terminoloji ve kavramları sıklıkla kullanmasıdır. Örneğin:

Allâh Nurların Nurudur: El-Bağdâdî, Allâh'ı nûrû'l-envâr (nurların nuru), Cevâd (en cömert), El-Kâhir (her şeye gücü yeten) merhemetli olan (Rahîm), ve âriflerin Cenab-ı Hak için kullandıkları diğer sembollerle tarif etmektedir. Allâh, İsrâki felsefede ve Bağdâdî'nin düşüncesinde nûrû'l-envâr (nurların nuru) dur. Bu özellik Bağdâdî'yi bu felsefi ekole yaklaştırmalıdır. Çünkü bu terim ve sembollerin çoğu İsrâkîlerin tarafından kullanılmaktadır. Ebu'l Berekât ise bunları bir sufi ifadesi olarak formüle etmiştir. Öyle ki, bu kavramların tasavvuf ve tasavvuf tecrübesi hakkında yeterli bilgiye sahip olanlar veya ona yakın olanların kullanacağını öngörebiliriz.¹⁶⁵

Bağdâdî, Allâh'ın isimlerini işaret ederken, bu İsrâkî yönü atıfta bulunarak şöyle diyor: "Allâh, ilkelerin esası, sebeplerin sebebi, her faziletin ve hayrın artmasındaki nihai gayedir. O, nûrû'l-envâr (nurların nuru)dur. Allâh, mahlûkatın yaratıcısı, rızık veren, ölümden sonra yaratan, imkânların varlığını zorunlu kılan, El-Kâdir (kudret sahibi), El-Kâhir (her şeye gücü yeten), merhemetli olan (Rahîm), Cevâd (en cömert), ve Ariflerin bildiklerine göre

¹⁶⁴ Muhammed Alî Ebû Reyyân, *Uşûlü'l-felsefeti'l-İsrâkiyye 'inde Şihâbiddîn es-Sühreverdî*, Dâr et-talaba el-'Arab, 2.Baskı, Beyrut, 1969. SS.365-368.

¹⁶⁵ Sâmi Naşr, *Nemâzic min felsefeti'l-İslâmiyyin*, mektebet eş-Şerif, 1977. S.422.

isimlendirildiği diğer isimlere sahiptir. Aynı şekilde onu nûrû'l-envâr (nurların nuru) olarak isimlendiririz."¹⁶⁶

Allâh Gerçek Varlıktır: Bağdâdî, mutasavvıfların kullandığı gibi ilahî varlığına (الوجود الحقيقى) gerçek varlık kavramını kullanmıştır. Bağdâdî, Allâh'ın varlığını öyle bir şekilde tasvir etmektedir ki, Sufizm ve İşrakçılık düşüncesi onun düşüncelerine hakim olmuş ve İşrakilerin deneyim ve egemenliği altına girmiş gibi görünmektedir.¹⁶⁷ Ebu'l Berekât bu konuda şöyle demektedir: "O'ndan başka gerçek varlık yoktur, yani O'ndan başka O yoktur."¹⁶⁸ Bir açıdan bu bir İşrâk metodu ve yöntemidir.¹⁶⁹

Allâh'ın Varlığının İspatı: Bağdâdî'yi İşrâkî felsefeye yaklaştıran yönlerden biri de Allâh'ın zatını İşrâkî yönteme benzer bir şekilde ispat etmeye çalışmasıdır. Daha doğrusu bu konuda İşrâkî delillerini aklî delillere tercih etmesidir. Bağdâdî, Allâh'ın varlığının ispatının iki yöntemle olabileceğinden bahsetmiştir. Bunlardan biri: aklî çıkarım yöntemidir ve bu yöntemin çekirdeğinde, nedensellik delili (دليل العلية) ile Vâcib ve mümkün (الممكن والواجب) olanın delili olmak üzere iki delil bulunmaktadır. İkincisi ise, Allâh'ın zatını bilme ve idrak yöntemidir. Bağdâdî, Allâh'ın zatını idrak edememizle ilgili olarak, bu bilginin henüz bize ulaşmadığını söylemektedir. Bağdâdî'ye göre, Allâh'ın zatını idrak edemeyiz. Çünkü onun ortağı, benzeri ve zıddı yoktur.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.128.

¹⁶⁷ Cemâl Raceb Seydebî, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nakdî min Felsefeti İbn Sînâ*, S.71.

¹⁶⁸ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.147.

¹⁶⁹ Muhammed Celal Şeref, *Allah ve-l Âlem ve-l insan fi'l-fikri-l İslâmî*, S.88.

¹⁷⁰ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.123. Ebû Sa'de, *el-Vucûd ve'l-Hulûd fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, S.79.

Bağdâdî, birinci metodu takdiminde üslûp ve yöntem bakımından Meşâî bir filozoftur. Ancak, ikinci metodu takdiminde İşrâkî'dir veya onların yaklaşımına yakındır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığının kanıtlarını sunarken, İşrâkî bir şekilde özetlediği ve bu mistik eğilime geri döndüğü görülmektedir.¹⁷¹

Bağdâdî, bize kişisel ve ruhsal deneyimler yoluyla Tanrı bilgisine erişim olan sezgisel kanıt (الدليل الحدسي) veya tasavvuf deneyimi (التجربة الصوفية) sunmaktadır. Bağdâdî, bu manevi deneyimi yaşadığını, onun tatlılığını tattığını ve gölgesinde yaşadığını, aynı zamanda İşrâkî deneyimlerin kendi hakikatlerinde kişisel deneyimler olduğunu ve onun aracılığıyla her insanın kendi hazırlıklarına ve koşullarına göre, İlâhi varoluşu çıkarsayabileceğini anlatmaktadır.¹⁷² Filozofumuzun bu İşrâkî yöntemden duyduğu beğeni zirve noktasına ulaşmıştır. Ona göre bu yöntem küreseldir. Buna beraber farklı dinlerde ve çeşitli mezhep ve milletlerde bulunmaktadır.¹⁷³ Ayrıca, Bu zatı tecrübeyle ilgili elimizde tam bir kanıt olmasa da Bağdâdî'nin Gazzâlî'den etkilenmiş olması muhtemeldir.

Bağdâdî, bu şahsi ve manevî tecrübeyi anlatırken şöyle demektedir: "Eğer beyan ve burhan yolu, iddia (دعوى) yolundan farklı olmasaydı, durumumdan dolayı bildiklerimi ve bu tecrübeyi yaşayanların durumunu açıklardım. Ama herkes kendi ilminin derinliğine göre, kendi tecrübesine ve tecrübesinden edindiği bilgiye göre bu yolda çıkarım yapmaktadır.

¹⁷¹ Muḥammed Seyyid Muḥammed Aḥmed, *el-İtticâh el-İşrâkî Fi Felsefeti ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, S.207.

¹⁷² Cemâl Raceb Seydebî, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nağdî min Felsefeti İbn Sînâ*, S.70.

¹⁷³ Muḥammed Celâl Ebû'l-Futûḥ Şeraf, *el-Mezhebu'l-İşrâkî beyne'lFelsefe ve'd-Dîn fî'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire,1972, S.76. Cemâl Raceb Seydebî, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nağdî min Felsefeti İbn Sînâ*, S.71.

Tabiki bu -manevi yöntem- yalnız havassu'l-havas insanlara değil avam insanlar için de geçerlidir."¹⁷⁴

Sudur Teorisi: Bağdâdî'nin, Sudur teorisine yaklaşımı, kendisinden sonra ortaya çıkan İsrâk sistemi ve metoduna yakındır. Buradan görülmektedir ki, şeyhu'l-İsrâk Şihâbüddîn es-Sühreverdî (Ö. 587/1191) bu konuda ondan etkilenmiş ve Bağdâdî'ye benzer şekilde Meşşâîleri eleştirmiştir.¹⁷⁵ Çünkü, Bağdâdî sürekli yaratılış teorisini (نظرية الخلق المتجدد) savunarak Meşşâîlerin Sudur teorisini reddetmiştir.¹⁷⁶ Sühreverdî ise, Bağdâdî'nin teorisinden etkilenerek nurların nuru'ndan (nûrû'l-envâr) sonsuz ve sürekli nurların taşacağına inanmıştır.¹⁷⁷

Ledünnî Bilgi veya Şeyh'ten Öğrenme: Bağdâdî, bilgi edinme yolunu Vâhibü's-suver yani Aklü'l-fa'âl ile sınırlayan Meşşâîlerin sözlerine yanıt olarak, eğitimin ve öğretimin yalnızca fa'al akılla sınırlı olmadığını savunmaktadır. Bağdâdî, bilgi verenin insanlardan da olabileceğini ve bunun örneğinin çok olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Şüphesiz ki bu, her müridin bir şeyhi olduğunu kabul eden Bağdâdî'nin İsrâkî ve tasavvufî bir yöntem ve temayüldür.¹⁷⁸ Bağdâdî bu konuyla ilgili şöyle demektedir: "Öğretim, fa'al akıl ve görülmeyen diğer şeylerle sınırlı değildir. Bilakis öğretmen insanlardan olabilir ve bu durum daha yaygındır."¹⁷⁹

¹⁷⁴ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.138.

¹⁷⁵ Muhammed Celal Şeref, *Allah ve-l Âlem ve-l insan fi'l-fikri-l İslâmî*, SS.95, 119-121.

¹⁷⁶ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.162. Muhammed Alî ebû Reyyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, S. 392.

¹⁷⁷ Muhammed Celal Şeref, *Allah ve-l Âlem ve-l insan fi'l-fikri-l İslâmî*, SS.119-120.

¹⁷⁸ Muhammed Celal Şeref, *a.g.e*, S.300.

¹⁷⁹ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.2, S.412.

Bu metinde, Bağdâdî kazanılmış bir bilgi ve (ilahi bilgi) denilen Ledünnî bir bilgi olduğundan bahsetmesi İsrâkî eğilimi açık hale gelmektedir. Bağdâdî bu bakımdan tasavvufi düşünceye, özellikle Gazzâlî'ye yakınlaşmaktadır.¹⁸⁰ Çünkü Gazzâlî, bilginin iki yoldan geldiğini dile getirerek şöyle demektedir: "Bilin ki ilim iki yoldan elde edilir, biri beşerî ilim, ikincisi İlâhî ilimdir. Birinci yol, bütün akıl sahiplerinin kabul ettiği bildik ve elle tutulur bir yoldur. İlâhî ilim ise, onun iki yönü vardır. Biri dışardan, yani öğrenerek elde etme, diğeri içeriden, yani düşünmeyle ulaşılandır. İçeriden düşünmek (التفكر من الباطن) tabi ki, dışarıdan öğrenmek (التعلم من الظاهر) derecesindedir."¹⁸¹

1.2.4.2. İsrâk Filozoflarının Bağdâdî'ye Yönelik Eleştirileri

Bağdâdî, İsrâk ekolünün kurucusu olan Şihâbüddîn es-Sühreverdî tarafından güçlü tenkide uğramıştır. Özellikle Tanrı'nın kadim iradesi (الإرادة القديمة) ve Tanrı'nın yenilenen iradesi (الإرادة المتجددة) iddiasından dolayı Sühreverdî, onu eleştirmiş ve ona alayda bulunmuştur.¹⁸²

Şihâbüddîn es-Sühreverdî, kitaplarının bazı bölümlerini özellikle *Kitâbü'l-Meşâri'* ve *l-muâraḥât* adlı eserinde, Bağdâdî'ye cevap vermeye, onu eleştirmeye ve hatta felsefî kişiliğini küçümsemeye varacak tenkitlerde bulunmuştur. Sühreverdî'nin onu tenkit ettiği boyutlar şunlardır:

Allâh'ın Hâdis (sonradan oluşan) İradesi

¹⁸⁰ Muḥammed Seyyid Muḥammed Aḥmed, *el-İtticâh el-İsrâkî Fi Felsefeti ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, S.211.

¹⁸¹ Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, matba' t kürdistan el- 'ilmiyye, Kahire, 1328, S.23.

¹⁸² Muhammed Alî Ebû Reyân, *Târîḫü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, 380.

Sühreverdî diyor ki: "Bu öğretilerin en kötü olanı, bu deli hekimin (مطبيب) (Ebu'l Berekât'ın) Allâh'ın zatında sonsuz olmayan 'hâdis' iradesini ispat etmeye çalışırken başına gelenlerdir."¹⁸⁶

Felsefi bilimler hakkında bilgi eksikliği:

Sühreverdî, hadis irade kapsamında yanıtın yanında, Bağdâdî'nin felsefe ehlinin delillerini tam olarak anlamayan mütefelsif (مُتَفَلْسِف) bir kişi olduğunu savunmaktadır. Şeyhu'l-İşrâk Şihâbüddîn bu konuyla ilgili şunları dile getirmektedir: "Sonraki âlimlerden, kendisini ilgilendirmeyen bir işe giren, bilmediği ve kavminin delillerini kapsamayan akideleri müdafaa etmek isteyenler arasında Ebu'l-Bereket el-mütefelsif denilen birisi vardır. Vâcibü'l-vücûd'un yenilenebilir, gayr-i mütenâhî, öne geçen ve sonradan gelen 'sâbika ve lâhika' iradelerin sahip olduğunu iddia etmektedir. Onun iddia ettiğine göre, Allâh bir şey yapar, sonra başka bir şeyi ister böylece yapar ve ister, sonra ister ve yapar. Aynı zamanda sabit ve ezeli, yenilenebilir ve sonsuz iradeye sahiptir. Bununla burhan'a, akıl bakımından en düşük derece sahip olanlara, eskiden inandığı Yahudi öğretiyeye ve sonradan taşındığı islam dinine karşı çıkmıştır. Dediklerinin ne akıl ne de Kur'an' da yeri vardır."¹⁸⁷

Deli ve Kötülüklerin Sahibi:

Sühreverdî, Bağdâdî'yi deli ve çirkinliğin sahibi olarak nitelendirmektedir. Bu tenkiti de Allâh'ın ezeli ve hadis iradeleri hakkındaki görüşlerine istinaden söylemektedir. Sühreverdî diyor ki: "Böyle pis bir delinin böyle çirkin hezeyanlar (هذيان) bulması, ancak yeryüzünde hikmet için yerleşik bir siyaset olmadığındandır. Zira geçmiş zamanlarda hikmet'in bir

¹⁸⁶ es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-muṭâraḥât. macmu'at muṣanafat şeyḥ el-işrak, içerisinde*, Thk, Henry Corbin ve Seid Hüseyin Naşr, 2.Baskı, Mu'esseset mutalihat ve tahkikât ferhengi, Tahran,1375. C.1, S.471.

¹⁸⁷ es-Sühreverdî, *a.g.e*, C.1, S.435.

siyaseti vardı. Buna ilaveten onun hakkında konuşan insanlar da daha çok ruhani Müşâhedât'la ve yüce meselelerle ilgileniyorlarmış. Ayrıca, el-Envârü'l-ğudsiyye tarafından destekleyen ve dünyevî hükümdarların sevgisinden vazgeçenler dışında, kimse bu konuda söz etme cüretinde bulunmamıştır."¹⁸⁸

Şöhret Sevgisi ve Yanlış İstidlal:

Sühreverdî, Onu şöhrete düşkünlükle ve Platon'un doktrinini kanıtlamak istediğinde mantıksız ve doğru olmayan öncüllere dayanmakla suçlamaktadır. Bu kapsamında Sühreverdî şöyle demektedir: "İnsanlardan evveliyât ilkelerini bozuk bir maksatla inkâr edenler de vardır. Aralarında Bağdât halkından Ebu'l Berekât adında bir zat vardır. O, hikmete nispet edilmeyi, içinde sınıflandırılmayı, eski âlimleri savunmayı ve Ebû Ali'nin yazılarında ve devranışlarında övülmüş gibi, beğenilmeyi istemektedir. O, Eflatun'un doktrinini bazı açık yerlerde doğru olmayan ve imkânsız öncüllerle ispat etmeye çalışmıştır."¹⁸⁹

Ehl-i Tevhîd ile Anlaşmazlık ve Allâh'a Karşı Cüretkârlık:

Tenkit meselesi, Bağdâdî'nin Allâh'a karşı cüretkar davrandığı ve tevhid ehli ile anlaşmazlık yaşadığı ithamına kadar ulaşmıştır. Sühreverdî: "Yukarıda adı geçen adamın cesareti, böyle şeylerde Allâh'ın hakkı konusundaki küstahlığının yoğunluğunu ve temel sorunlarda tevhîd mezhebine ve burhan'a aykırı olmasaydı, onu böyle hakareti ile eleştirmedik." demektedir.¹⁹⁰

188 es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-muârahaât. macmu'at muşanafat şeyh el-işrak, içerisinde*, C.1, S.437.

¹⁸⁹ Es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-muârahaât. kısım el-mantık*, 1.Baskı, Mu'esseset ârin, Tahran,1385. S.580.

¹⁹⁰ Es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-muârahaât. macmu'at muşanafat şeyh el-işrak, içerisinde*, C.1, S.438.

1.2.4.3. Bağdâdî'nin İsrâk Felsefecilerine Etkileri

Bağdâdî, kendi mezhebini kurduğu esnada, kendisine yöneltilen saldırılardan ve sert eleştirilerden, özellikle de Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin kendisine yönelttiği eleştirilerden kurtulamamıştır. Ancak buna rağmen, görüşleri, İsrâk felsefesinde, özellikle Sühreverdî'nin kendisinde geniş bir yer bulmuştur.¹⁹¹

Sühreverdî, Bağdâdî'nin fikirlerinden etkilenerek, Meşşâî felsefeye yanıt verirken onun yöntemini benimsemiştir. Özellikle 'El-envâr el-La Mütenehiye' (الأنوار اللامتناهية) üzerinde dayanan, yaratıkların Sudur teorisini sunarken bunu görmekteyiz. Çünkü Ebu'l Berekât'ın Meşşâîlerin Sudur teorisindeki konumu ve bir'den sadece bir çıkar ilkesini eleştirmesinin, onun üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.¹⁹²

Bu konuda Bağdâdî ile Sühreverdî'yi karşılaştırsak, Bağdâdî'nin Meşşâî felsefe ve Sudur teorisi eleştirisinden sonra, Sühreverdî, bu teorinin zayıf ve çürük olduğunu, içine kusur ve rezillik girdiğini, felsefi eleştiriler karşısında dayanamayacak ve önünde duramaz bir aşamaya ulaştığını söylemiştir. Dolayısıyla varlıkların Allâh'tan suduru sorununun doğru çözümünün, Aristoteles ve takipçileri tarafından önerilen yöntemle değil, Platon'un ele aldığı yöntemle olacağını söylemiştir. Kuşkusuz ki, bu felsefi yeniliğin emeği ve payı, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'ye aittir. Bu gerçeğe bakarak Bağdâdî, Sühreverdî'nin ona söylediği bütün bu saldırıları, hakaretleri, rezillikleri ve müstehcen sözleri hak etmemiştir. Özellikle Sühreverdî, onun deneyimlerinden, tartışmalarından ve önerilerinden yararlandıktan sonra, bilhassa, sudur

¹⁹¹ Mustafa Çağrııcı, *Ebu'l Berekât El-Bağdâdî*, C.10, S.307.

¹⁹² Muhammed Celal Şeref, *Allah ve-l Âlem ve-l insan fi 'l-fikri-l İslâmî*, S.95.

teorisine ve genel olarak Meşşâî felsefeye yönelttiği tenkitlerinden aldığı fayda ve yeni fikirlerden sonra bunu yapması çelişkili bir durum oluşturmaktadır.¹⁹³

Son olarak, Bağdâdî'nin bu iki felsefeyle, yani Meşşâî felsefe ve İshrâk felsefesiyle ilgili deneyimini özetlememiz mümkünse, bu deneyimi zaman zaman onlara hayranlık duyan ve diğer zamanlarda onlardan kendini uzak tutan ve yukarı doğru bir deneyim olarak tanımlayabiliriz. Ayrıca, Bağdâdî'nin Meşşâî felsefeye yönelik saldırıları daha şiddetli olurken Meşşâî felsefesinin ona etkisi daha çoktur. Ancak İshrâkî felsefeye yönelik saldırıları daha az ve daha yumuşakken, İshrâkî felsefesinin ona etkisi de daha azdır.

1.2.3.Ebu'l Berekât El-Bağdâdî ve Selefilik: İbn Teymiyye Örneği

Bağdâdî, görünüşte akılcı, derinliklerinde ise İshrâkî biri olarak bilinmektedir. Daha açık bir ifadeyle, kendini akli ve Meşşâî biri gibi göstermiştir. Ancak İshrâk ve sufizm ilkelerine bağlı bir anlayış geliştirmiştir.

Selefilik– en azından görünüşte- Meşşâî ve İshrâkî fikirleriyle uyuşmamaktadır. Çünkü Selefilik, dini bir hareket olarak, metne (القرآن والسنة) ve geleneğe (التراث) büyük önem verirken aklın epistemolojik rolünü göz ardı ederek dini sadece metin üzerinden anlamaya çalışmaktadırlar. Aynı zamanda akla fazla vurgu yapmanın sapkınlığa yol açabileceğini hatta dinden sapmaya sebep olabileceğini belirterek rasyonalist öğretileri reddeder ve hatta bu yola başvuranları tekfirle suçlarlar.¹⁹⁴

¹⁹³ Muhammed Alî Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-şûfiyye fi'l-İslâm*, 2.Baskı, Dâr el-mâ'rifatu-l Câmi'iyya, iskenderiya, 1994.S.248.

¹⁹⁴ Bu suret, Selefililiğin bize sunulan sahte surettir. Ancak, İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu gerçek tablosu, bu sahte ve uydurma tabloyu yansıtmaktadır. İbn Teymiyye, metin ile akıl, miras ile yenilenme arasındaki paralel olmasını doğru tabloyu bize sunmaktadır. İbn Teymiyye'nin bize bıraktı değerli miras, özellikle, "*Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*" ve ya "*Muvâfaqatü şarîhi'l-ma'kûl li-şahîhi'l-*

Diğer yandan selefilik, İshrâkîyye ve tasavvufi bir eğilime sahip olan fikirleri zahiren hoş karşılamaz. Selefilik, tasavvufi fikirleri şiddetli bir şekilde karşı çıkıp bu görüşte olanları dinden sapmakla ve dinin hakikatiyle ilgisi olmayan hurafeler, saçmalıklar ve efsanelerin safına yer almakla itham etmekteledir.¹⁹⁵ Ancak filozofumuz ile ilgili durum farklıdır. Çünkü Bağdâdî, her ne kadar Meşşâî ve İshrâkî filozoflarının fikirlerine yakın olsa da, Selefilğin lideri şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye tarafından geniş çapta kabul edilmiştir.

1.2.3.1. İbn Teymiyye'nin Bağdâdî Hakkındaki Görüşleri

İbn Teymiyye, Bağdâdî'yi inceleyen, entelektüel yaklaşımını önem veren, felsefesini başkalarının felsefesiyle karşılaştıran, görüşünün doğru ve yanlış noktalarını gösteren, onunla ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa arasındaki güçlü bağa işaret eden ilk düşünürlerden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁹⁶

İbn Teymiyye, filozoflara ve mantıkçılara karşı katı yaklaşımına rağmen, Bağdâdî'yi çokça övüp her fırsatta onu ehl-i Sünnet ve'l-cemâat'a yakınlaştırmaya çalışmıştır. İbn Teymiyye, Bağdâdî'nin hakikata, seleflerin ehline ve İslam dinine en yakın filozoflardan biri olduğunu teyit eden birden fazla metni bulunmaktadır. Örnek olarak İbn Teymiyye, Bağdâdî'nin diğerlerinden özellikle İbn Sînâ'dan İslam'a daha yakın olduğunu ifade etmiştir. İbn Teymiyye buna değinerek şöyle demektedir: "el-Mu'teber'in sahibi Ebu'l Berekât, İbn Rüşd el-Hafîd ve benzerleri, bazen onunla (Yani İbn Sînâ'yla) aynı fikirde, bazen de ona karşı

menkûl" eseri bu gerçek imajın en parlak delilidir. Bu eserde İbn Teymiyye, akli ve nakl'in birbirlerini tamamlayan ikizler oldukları gösterir.

¹⁹⁵ Bu suret ise, şu anda İslam dünyasında önümüze sunulan Selefilğin canlı bir örneğidir. Bu model de sahtedir. Çünkü gerçek Selefilik, insanın kendisini şehvani zevküsefa soymak yoluyla ulaşabileceği manevi nurlara hiçbir zaman engel olmamıştır. Yeter ki, bu İshrâkât ve kişisel tecrübeler akla veya dini metinlere uygun olsun ve her ikisiyle de bağlantısı olmayan sapkınlık ve hurafelerden uzak olsun.

¹⁹⁶ Muhammed Celal Şeref. *Allah ve-l Âlem ve-l insan fi'l-fikri-l İslâmî*, S.82.

çıkarlar. Onlar, İslam'a İbn Sînâ'dan daha yakındır."¹⁹⁷ İbn Teymiyye'nin buna benzer başka ifadeleri de vardır. Mesela: "Filozofların hakikate en yakın olanıdır."¹⁹⁸

İbn Teymiyye'nin filozofumuza karşı bu olumlu tutumuna yol açan sebepleri bulmak istersek, onun sözlerinden iki sebep çıkarabiliriz. Birinci Sebep: Ebu'l Berekât'ın Ehl-i Sünnet ve hadis âlimlerine yakınlığını ve onlardan etkilenmiş olduğudur. İbn Teymiyye, İlahi sıfatların araştırılmasında filozofların görüşlerini açıklarken, Ebu'l Berekât ile diğer İslam filozofları arasındaki farka dikkat çekerek şöyle diyor: "Ancak İbn Sînâ, sıfatları inkâr eden kelâmcılar arasında; İbn Rüşd ise, Küllâbiyye ekolü içinde yer almıştır. Diğer yanda Ebu'l Berekât, Bağdât'ta sünnet ve hadis âlimleri arasında yetişmiştir. Bunların her birisi, resullerin izlerini bilmekten uzak olduklarına göre doğrudan ve hakikattan uzak sayılmışlardır. Hakk'a yakınlıkları ise, resullerin izlerine yakınlıkları ölçüsünde sayılmıştır."¹⁹⁹ İkinci Sebep: Bağdâdî'nin felsefi teorilerinde, kör taklit kokusu almayan, faydalandığı rasyonel ve ölçülü metodolojidir. İbn Teymiyye, bu özelliklerinden dolayı onu defalarca övmüştür. Onu: "Başkalarının taklitçisi olmayan."²⁰⁰ "Öncekilerine bağlı ve mutaassıp olmayan."²⁰¹ "Doğru delilin peşinden koşan, en üst düzeyde bir filozof."²⁰² olarak nitelemektedir.

¹⁹⁷ İbn Teymiyye, *Er-Red ale's-Şazeli fî Hizbihi ve ma Sannefahu fî Adâbi't-Tarîk*. Thk. Ali b. Muhammed el-Umran, 1.Baskı, Daru Alemlî'l-Fevaid, Mekke 1429, S.140.

¹⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Mecme'u'l-melik fehd li Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine, 1995, C.16. S.383.

¹⁹⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, C.1, S.354.

²⁰⁰ İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-manîkiyyîn*, Thk. Muhammed hasan, 1.Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,2003, S.276.

²⁰¹ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, Thk. Abdüllatîf b. Abdurrahmân, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,1997, C.3, S.324.

²⁰² İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*. C.1, S.403.

Bu iki şahsiyeti duygusal bir meselenin bir araya getirdiğine inananlar da bulunmaktadır. O da Ebu'l Berekât'ın Meşşâî felsefeye eleştirel yaklaşımının yanı sıra dinini değiştirmesi meselesidir.²⁰³ Bu iki pozisyonun ona güçlü bir sempati kazandırmış olması göz ardı edilemez.²⁰⁴

İbn Teymiyye'nin Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'ye duyduğu sempati, gösterdiği saygı ve etkilenmiş olduğunun tezahürlerinden biri de ona verdiği birçok unvan ve onun ilmi pozisyonunu ikrar etmesidir. Buna dayanarak İbn Teymiyye, onu rütbe ve değer bakımından filozofların en büyüğü,²⁰⁵ felsefenin İmamı,²⁰⁶ ve Mantıkçıların en zekilerinden biri olarak tanıtmıştır.²⁰⁷

Allâh'ın sıfatlarını tasdik etmesi ve Allâh'ın tümelleri de tikelleri de bildiğini söylemesi konusunda İbn Teymiyye, Bağdâdî'yi överek şöyle diyor: “Allâh'ın tikelleri bilmesini ispat edip öncekilerine güzel cevap vermiştir. Bununla birlikte, Allâh'ın sıfatlarını ve fiillerini de ispat edip öncekilerinin hatalarını göstermiştir.”²⁰⁸

Aynı şekilde İbn Teymiyye, Meşşâîlerin sudur teorisini ispat ederken çıkardıkları kural olan bir'den yalnızca bir çıkar ilkesinin reddedilmesi konusunda onu övmektedir. İbn Teymiyye bu konuda şöyle diyor: “Bu nedenle el-Mu‘teber'in sahibi Ebu'l Berekât, bir'den

²⁰³ Muhammed Alî Ebû Reyyân. *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, S.380.

²⁰⁴ Cemâl Raceb Seydebî, *Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l- İlâhiyye: Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nakdî min Felsefeti İbn Sînâ*, S.35.

²⁰⁵ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-keîlâmiyye*, 1.Baskı, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, medine, 1426, C.2, S.298.

²⁰⁶ İbn Teymiyye, *Câmi'u'r-resâ'il*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1.Baskı, Dârül-Âta, İskenderiyye, 2001,C.1, S.180.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, C.3, S.323.

²⁰⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi'ş-Şiati'l-Kaderiyye*, C.1, S.348.

yalnızca bir çıkar ilkesine dayanmadı. O, doğru delile uymaya ve seleflerini taklit etmekten kaçınmaya en yakın filozoflardan biridir.”²⁰⁹

Başka bir yönden İbn Teymiyye, âlemin kadim olduğunu söyleyenlere verdiği yanıtın dolayı Bağdâdî'yi övmüştür. Bu cevaptan dolayı demektedir ki: “Onların bazılarından maddenin kadim olduğu ifadesi rivayet edilir. Belki belirli bir şeyin kadim olduğunu değil, maddenin kategorisinin (جنس) kadim olduğunu söylemişlerdir. Bazıları da belirli bir şeyin kadim olduğunu söylemişlerdir. Ebu'l Berekât ise, bizâtihi kâim var olan sıfat ve fiilleri ispat edenlerdendir. O, âlemde belirli bir şeyin kadim olduğuna dair hiç bir delil oluşturmamıştır. Ancak Allâh'ın yapmadıktan sonra yaptığını söyleyenlerin sözlerini geçersiz kılmıştır. Bağdâdî'nin doğru aklî delilleri ve bütün akıl sahibi insanların delilleri, peygamberlerin bildirdiklerine aykırı değil, uygundur.”²¹⁰

Bağdâdî, İbn Teymiyye'nin fikirleri üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. İbn Teymiyye'nin filozofumuzdan etkilendiği konulardan biri havâdislerin Allâh ile kâim olması meselesidir. İbn Teymiyye bu konuyu açıklayarak şöyle demektedir: “Biz havadislerin Allâh ile kâim olduğunu söyleriz. Bunun geçersizliğine dair hiçbir delil yoktur. Aksine, yerinde açıklandığı şekliyle, akıl, kitap, sünnet ve seleflerin icmâsı bunun gerçekleşmesine işaret etmektedir. Bunu kabul edilmedikçe de El-Mu‘teber'in sahibi Ebu'l Berekât ve diğerleri gibi gerçeğe en yakın filozoflar tarafından kabul edildiği gibi Allâh'ın bu âlemi yönettiği söylenmez.”²¹¹

²⁰⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, C.1, S.403.

²¹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, C. 9, S.254.

²¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, C.16, S.383.

1.2.3.2. İbn Teymiyye'nin Bağdâdî'ye Eleştirileri

İbn Teymiyye'nin Bağdâdî'den aldığı etki, körü körüne taklit etmeye yol açmamıştır. Bu nedenle İbn Teymiyye, Bağdâdî'nin görüşlerine fanatik (mutaassıp) bir şekilde bağlı kalmamış kendi düşüncesine uymayan hatalarını her zaman eleştirmiştir. Buna dayanarak onu aşağıdakiler de dâhil olmak üzere birçok yerde eleştirip yanıt vermektedir:

Bağdâdî, Allâh'ın varlığını kanıtlamak için vâcib ve mümkün deliline bağlı kalmaktadır.²¹² İbn Teymiyye ise, filozofların Allâh'ın varlığını ispata yönelik delillerini incelerken onların vâcib ve mümkün deliline dayanmalarını eleştirmiştir. Bu konuyla ilgili demektedir ki: “Geç dönemin filozoflarının çoğunu ve sözlerini felsefeyle karıştıran, es-Sühreverî el-Maktûl, er-Râzî, el-Âmidî gibi kelâmcı ve mutasavvıfları, bu konuda onunla (İbn Sînâ) hemfikir olup vâcibü'l-vücûd'u ispat etme konusunda da bu yöntemi izlerler. Bundan daha ziyade, bunu yolların en soylusu (أشرف) ve başkalarının buna ihtiyacı olmasını da sağladılar.....el-Mu'teber'in sahibi Ebu'l Berekât, İbn Rüşd el-Hafîd ve benzerleri de bazen onunla aynı fikirde buluşur bazen de ona karşı çıkarlar. Onlar İslam'a İbn Sînâ'dan daha yakındırlar. Hay b. Yakzân'nın (حي بن يقظان) sahibi ve benzerleri de bu çizgileri ancak başka ifadelerle takip ettiler.”²¹³

İbn Teymiyye, Allâh'ın iradesi konusunda sert bir şekilde Bağdâdî'yi eleştirir. Bağdâdî'ye göre, Allâh'ın kadim (ezeli) ve hâdis (ezeli olmayan) iki tane çeşitli irâdeye sahiptir. Bağdâdî bu konudaki konuşması bağlamında şöyle demektedir: “Allâh, ezeli yaratılıştan ve zamanlı fiillerden başkasını önceki ve sonraki, kadim ve hâdis, daimi ve değişebilen iradelerle yaratır.”²¹⁴ İbn Teymiyye, bu sözlerinden dolayı Bağdâdî'yi eleştirip

²¹² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*. C.3, S.61.

²¹³ İbn Teymiyye, *Er-Red ale's-Şazeli fî Hizbihi ve ma Sannefuhu fî Adâbi't-Tarîk*, S.140.

²¹⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3, S.164.

Allâh'a ispat ettiği müteakip irade sözünü reddetmektedir. İbn Teymiyye bu konuyla ilgili şöyle demektedir: “el-Mu'teber'in sahibi Ebu'l Berekât El-Bağdâdî, Allâh'ın zatında cüz'i ilim ve iradenin oluştuğunu bildirmiş ve o'nun bu dünyanın Tanrısı olduğunu kabul etmek şu sözün dışında düşünülemez demiştir.”²¹⁵ İbn Teymiyye bu konuyla ilgili olarak Bağdâdî'ye cevap vermek için “İbn Melka'nın yazısı ve buna verilen cevap”²¹⁶ başlığıyla bir makale yazmıştır.

İbn Teymiyye, genel olarak kader meselesi ve İlahiyat konularında Bağdâdî'yi eleştirir. Ona göre Bağdâdî kader anlayışında hakikatten uzak bir tutum sergilemiştir. Bağdâdî'ye göre, iradi olan eylemler kader kavramına girmez.²¹⁷ Aynı şekilde irade ve tabiattan oluşan olaylar baht (البخت) ve tesadüf (الصدفة) gibi, kader anlayışına girmez.²¹⁸ İbn Teymiyye kader ile ilgili Bağdâdî'yi eleştirerek şunları demektedir: "Ayrıca kader hakkında menfur ve kötü bir şey söyledi."²¹⁹

İlahiyat konusunda ise, onu en uzak ilim sahibi kişilerden biri olarak tanımlamıştır. İbn Teymiyye'ye göre, Aristoteles ve takipçileri, Bağdâdî dâhil olmak üzere birçok filozofun görüşleri ve teorileri fizik ve tabiat kapsamındadır. İlahiyat kapsamında ise, onların görüşleri hakikatten çok uzaktır. İbn Teymiyye, Aristoteles'in ve Bağdâdî dâhil takipçilerinin ilahiyat hakkındaki sözlerini anlatırken şöyle demektedir: “Bu insanlardan her birinin ilahiyat, nübüvvât ve meâd hakkında seleflerinden aktarılamayan bir sözü vardır, çünkü onların bu konuda takipçilerinin faydalanabileceği hiçbir bilgileri yoktur. Ancak bu insanların genel

²¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, C.6, S.151.

²¹⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, C.1, S.219.

²¹⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*. C.3, S.188.

²¹⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e.* C.3, S.188.

²¹⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, C.10, S.110.

bilgisi tabiat konusundadır. İlahiyat konulara gelince, o ve takipçileri onu bilmekten en uzak olanlarıdır.”²²⁰

1.2.3.3. Değerlendirme

İbn Teymiyye daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Bağdâdî'nin felsefesinden önemli derecede etkilenmiştir.²²¹ Ancak bu etki İbn Teymiyye'nin bağımsız düşünceye sahip olmaması anlamına gelmemektedir. Bazıları onun El-Bağdâdî'nin sözlerine aldandığını söyleyerek onu eleştirmişlerdir ve bu sözlere aldanmaması gerektiğini söylemişlerdir. Söz gelimi el-Kevserî (1879-1952) bu konu ile ilgili demektedir ki: “İbn Teymiyye, Telbis, Tishiniyye, Sebhiniyye, Minhâc ve Makul'unda İbn Malka'dan²²² etkilenmiştir.”²²³ El-Kevserî'ye göre, İbn Teymiyye'nin kendi yanında arzularını ve amaçlarını bulduğu tek filozof İbn Malka'dır. Dolayısıyla onu tenkit ederek şöyle demektedir: “O, İbn Teymiyye'nin kendi yanında arzusunu bulduğu tek filozoftur ve İbn Teymiyye, onu hadislerin Allâh katında caiz olması kapsamında kendine örnek gibi almıştır.”²²⁴

Bu durumda, kendi görüşüne uymayan bazı noktalara değinmesine rağmen, İbn Teymiyye'nin Bağdâdî'den etkilendiği, ona övgülerde bulunduğu ve saygı duyulan unvanlar

²²⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, C.1, S.358.

²²¹ Mustafa Çağrı, *Ebu'l Berekât El-Bağdâdî*, C.10, S. 307.

²²² İbn Teymiyye'nin Bağdâdî'nin yaklaşım ve fikirlerinden etkilendiği kitaplara işaret etmektedir.

²²³ Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekr İbn Muhammed el-Tebrizi, *El-Mukaddimâtü'l-hamse ve'l-ısrûn fî isbâti vücûdi'llâh ve vahdâniyyetihi min Delalet el-Hairin*, Musa. İbn Meynun, tashih ve takdim, Muhammed Zahid El-Kevseri, American university of beirut, 1369, S. 10.

²²⁴ Muhammed Zahid El-Kevseri, *Min 'iberi't-târîh*, El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, Kahire, 2005, S.19.

verdiği, ayrıca mümkün olduğunca ehlü's-sünne'ye yaklaşmaya çalıştığı açıkça anlaşılmaktadır.

1.2.4. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Felsefi Yaklaşımı

Etkileme ve etkilenme meselesi her zaman ve her düşünür için geçerli ve genel bir kuraldır. Dolayısıyla her insan kendinden öncekilerinden etkilenir ve kendinden sonrakileri üzerinde de etki bırakır. Bağdâdî de bu kuralın dışında değildir. Buna dayanarak Bağdâdî, Meşşâîler,²²⁵ İshrâkîler, Eş'arîler,²²⁶ ve kelâmcılar,²²⁷ gibi kendisinden önceki düşünce sistemleri ve düşünürlerden etkilenmiştir. O da kendisinden sonra gelen Takıyyüddin İbn Teymiyye olmak üzere Şihâbüddin es-Sühreverdî el-Maktûl, Fahrüddin er-Râzî, Nasîrüddin et-Tûsî, Şemsüddin eş-Şehrezûrî, Adudüddin el-Îcî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Celâlüddin ed-Devvânî, Sadrüddin-i Şîrâzî gibi birçok müslüman düşünürlerin üzerinde etki bırakmıştır.²²⁸

Bağdâdî, önceki kültürleri inceleme yoluyla kendisine parlak bir bilimsel konum kazanmayı başardı. Bunun sonucunda Bağdâdî, Evhâdu'z-Zamân,²²⁹ Iraklıların filozofu²³⁰ ve Seyyidülhükema²³¹ gibi güzel unvanlarıyla anılan bir âlim haline gelmiştir.

²²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru* S.221.

²²⁶ Muhammed Alî Ebû Reyyân. *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, S.405.

²²⁷ Muhammed Celal Şeref, *Allah ve-l Âlem ve-l İnsan fi'l-Fikri-l İslâmî*, SS.423-435. İhsân Bint 'Abdu'l-Ğaffâr 'Abdullâh Mirzâ, *Ârâ'u Ebi'l-Berakât el-Bağdâdî el-Îtikâdiyye fi'l-İlâhiyyât: Dirâse ve Nakd 'alâ Dav'i 'Akîdeti Ehli'sSunne ve'l-Cemâ'a*, S.74.

²²⁸ Mustafa Çağrırcı, *Ebu'l Berekât el-Bağdâdî*, C.10, S. 307.

²²⁹ eş-Safedî, *El-Vâfi bi'l-Vefeyât*, C. 27, S. 178. el-Ğazzûlî, *Meţâli'u'l-Budûr fi Menâzili's-Surûr*, C.2, S.105.

²³⁰ el-Beyhakî, *Târîhu Hükemâ'i'l-İslâm*, S. 152. eş-Şehrazûrî, *Târîhu'l- Hükema'*, 'Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh, S.344.

Kendisinden önceki kültürlerinin inceleme süreci sayesinde, saygı gören bir bilim adamı olarak ünlenmiştir. Bu da onu yorumcu, şarih ve taklitçilik alanından çıkarıp yazma ve eser oluşturma konusundaki bir uzman olarak gelişmiş bir kişi haline getirmiştir. Ahmed et Tayyib bu konu hakkında şöyle demektedir: “Ebu'l Berekât'a seleflerinin yazdıklarını açıklayan veya yorumlayan biri olarak değil, müceddit bir düşünür olarak bakmalıyız.”²³²

Bu onun yanında kabul edilen öğretilerinin topladığı bilimsel bir ansiklopedi yazmasına vesile olmuştur. el-Kıftî bu konu hakkında: “Bu hususta, öncekilerin ve sonrakilerin kitaplarını inceleyip değerlendirmiştir. Bu sanatta yetkin bir âlim haline geldiğinde, içinde el-Mu‘teber adını verdiği bir kitap telif etti. Onu matematik konulardan boşaltıp içinde mantık, fizik ve ilahiyat mevzuları koymuştur. Kitabın ifadeleri belagatlı ve anlaşılır, o yoldaki niyeti de doğru olmuştur. Bu dönemde bu konuda yazılmış en iyi kitaptır.” demektedir.²³³

Daha önce belirttiğimiz gibi Ebu'l Berekât, kendisinden önceki kültürlerden edindiği bilgileri Kitâbü'l-Mu‘teber fi'l- Hikme adını verdiği büyük bir kitabı bir araya getirmiş ve düşüncelerini o kitapta özetlemiştir. Filozofumuzun metodunda yer alan özelliklere baktığımızda, şu noktaları dikkat çekmek gerekmektedir:

Ebu'l Berekât'ın metodundan çıkarabileceğimiz ilk özellik hakikate olan bağlılığı ve objektifliğidir. Bağdâdî'ye göre, kaynağı ve sahibi kim olursa olsun, hakkı ve doğru olan

²³¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādî sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*, S.135. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fī Mahiyyeti'l-Akl*, çev. Ferruh Özpılavci, C.5, S. 247.

²³² Ahmed et-Tayyib, *Mevkıfu Ebî'l-Berakāt el-Bağdādî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ'iyye*, S.63.

²³³ El-Kıftî, *İḥbârü'l-'ulemâ' bi-aḥbâri'l-hükemâ*, S.256.

düşünceleri alıp doğru olmayan fikirleri de reddetmeliyiz.²³⁴ Bu özellik, diğer filozof ve düşünürlerde nadiren gördüğümüz bir objektiflik örneği olarak kendini göstermektedir.

Filozofumuzun bu tarafsız duruşunu gösteren bir başka kanıt da Meşşâî öğretilere muhalif bir tavır alması ve temel konularda karşı durmasına rağmen, önemli Meşşâî filozoflarından biri olarak kabul edilen İbn Sînâ'dan etkilenmiş olmasıdır. Bu durum, Bağdâdî'nin felsefindeki tarafsızlığa işaret etmektedir. Aynı zamanda, Bağdâdî'nin sadece muhalefet etmek veya eleştiri yapmak amacıyla değil, haklı olanı desteklemek amacıyla hareket ettiğini göstermektedir.²³⁵

Bağdâdî, fikrin doğru olması ve kendi öğretilerine uygun olması şartıyla, istisnasız bir şekilde tüm felsefi ekollerin fikirlerine kıymet vermiştir.²³⁶ Onun felsefi metodunda ilham ve zevk, zahir ve batın, vahiy ve akıl daha doğrusu Meşşâîlik düşünceleri ile İshrâk düşünceleri arasında uzlaştırması bu niteliğinin en aşikâr göstergesidir. Mesela, onun kimi zaman Meşşâî felsefeye saldırdığını²³⁷ kimi zaman da Meşşâîliğin fikirlerinden alıntı yaptığını ve yaklaşımından etkilendiğini görebiliriz.²³⁸ Aynı durum İshrâk felsefesi için de geçerlidir. İshrâk felsefesini bir yanda benimsemiş²³⁹ diğer yanda ona ilgisiz davranmıştır.²⁴⁰ Buna dayanarak denilebilir ki Bağdâdî, belirli herhengi bir felsefeye dayanmamıştır. Ancak her iki felsefeyi de kullanarak kendi felsefesinin temellerini atmıştır. Bu da onun hem aklî hem de manevî

²³⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.1, S.4.

²³⁵ Muḥammed Seyyid Muḥammed Aḥmed, *el-İtticâh el-İşrâkî Fi Felsefeti ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, S.211.

²³⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.1, S.4.

²³⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e.*, C.3, SS.152-158.

²³⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.1, S.4.

²³⁹ Muhammed Alî Ebû Reyyân, *Uşûlü'l-felsefeti'l-İşrâkıyye 'inde Şihâbiddîn es-Sühreverdî*, SS.365-368.

²⁴⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, S.220.

eğilimin aynı anda öne çıktığı bir felsefe kurmak istediğini göstermektedir.²⁴¹ Bu nedenle bazı araştırmacılar, onun felsefesini Meşşâî ve İsrâkî düşüncenin bir karışımı olarak tanımlamaya çalışmaktadırlar.²⁴²

Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin felsefî düşüncesinde ortaya çıkan en önemli özelliklerden biri de kendisinden öncekileri taklit eden filozoflardan olmayıp, kendi görüşünün sahibi olmasıdır. O, el-Mu'teber fi'l-Hikme adlı kitabının girişinde bu özelliğine değinerek şöyle demiştir: “Ben, manaları elde etmek, ilimleri anlamak ve ulaşmak için tefekkür ve gözlemlleme yoluyla çabaladım, bu çabalar sonucunda eski alimlerin sözlerinin bazıları ile mutabık bazılarına da muhalif oldum.”²⁴³

Bu özellik, İbn Teymiyye'nin ona hayranlık duymasına ve onu övmesine sebep olmuştur. Şeyhülislam bu konuda şöyle demektedir: “Ebu'l Berekât ise, Meşşâî imamların söylediklerini dikkate aldığında, diğerlerinin yaptığı gibi ne onları taklit etti ne de fanatikleştirdi.”²⁴⁴ Başka bir yerde şöyle demektedir: “Mu'teber'in sahibi Ebu'l Berekât, onların yolunu takip etmiştir. Ama diğerleri gibi onları taklit etmemiştir. Bilakis onların anlatıklarını kendi görüşüne ve aklına göre değerlendirmiştir.”²⁴⁵ Böylece Bağdâdî'yi, asıl

²⁴¹ Cemâl Raceb Seydebî, *Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye: Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nakdî min Felsefeti İbn Sînâ*, S.72.

²⁴² Muhammed Alî Ebû Reyyân. *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, S.378.

²⁴³ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *MFH*, C.1, S.3.

²⁴⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, C.3, S.324.

²⁴⁵ İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, S.276.

kaygısı seleflerinin yaptıklarını tekrarlamak değil, kendi fikri öğretisiyle uyuşmayan görüşleri eleştirmek olan müceddit ve reformist bir filozof olarak tanımlayabiliriz.²⁴⁶

Bağdâdînin doktrininin bir özelliği de delillerin kalitesine özel bir önem vermesi ve doğru bulduğu delilleri kabul etmesidir. Bu nedenle Allâh'ın varlığına dair, Aristoteles'in hareket delilini yeterince güçlü bir delil olarak görmeyen Bağdâdî, bu delili reddetmiştir.²⁴⁷ Fakat aynı zamanda, içinde gördüğü bilimsel ve felsefî güç nedeniyle, İbn Sînâ'nın vacib ve mümkün delilini dikkate almıştır.²⁴⁸ Bu, Bağdâdî'nin delillerin en kuvvetlilere ve öğretilerin en doğrularına tabi olduğunu, aksini gördüğünde ise, yıkıp eleştirdiğini ve delillerin sadece zayıflık ve sağlamlık yönünden niteliğine önem verdiğini göstermektedir.²⁴⁹

1.2.4.1. Bağdâdî'nin Felsefesinin Değerlendirmesi

Filozofumuz, kendi metodunun temel esaslarını *Mu'teber fi'l-ḥikme* adlı eserinde özetlerken yaklaşımına el-Mu'teber ismi vermiştir. Bu kitapta Bağdâdî şunları ifade etmektedir: “Kitabıma *Kitâbü'l-Mu'teber* adını verdim. Çünkü içine anlamadan aktardığım, ye da dikkate almadan anladığım ve kabul ettiğim şeyleri değil, sadece anladığım, kabul ettiğim ve derinlemesine incelediğim konuları koydum. Herhangi bir öğretiy veya görüşü, büyük veya küçük olmalarına göre kabul ya da reddetmedim. Aksine, gaye ve amaç sadece hak'imiş.”²⁵⁰

²⁴⁶ Cemâl Raceb Seydebî, *Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye: Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nağdî min Felsefeti İbn Sînâ*, S.31.

²⁴⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*. C.3, S.130.

²⁴⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e.* C.3, S.61.

²⁴⁹ Muhammed jalal Şeref, *Allah ve-l Âlem ve-l insan fi'l-fikri-l İslâmî*, S.95.

²⁵⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*. C.1, S.4.

Daha sonra Bağdâdî, doktrininin temellerini açıklamaya devam ederek şöyle demektedir: “Her konuda makbul filozofların görüşlerini zikredip, görüşlerin gerekli olanlarını da ilave ettim. Bilgileri ve delilleri dikkate alarak bahsedip makbul olanları ile bitirdim. Genel olarak akıl ve kanıtlarla başarılı olanlara itimat edip onun dışında ne olursa ve kimden olursa olsun reddettim.”²⁵¹ Bağdâdî'nin bu özel yaklaşımı üç temel esasa dayandığını özetleyebiliriz:²⁵²

Birinci: Öncekilerin görüşlerini sunmak.

İkinci: Öncekilerin görüşlerini incelemek ve yapıcı eleştirmek.

Üçüncü: Düşüncelerini temel alarak görüşünü sunmak.

Ayrıca, Bağdâdî'nin özel bir düşünce ekolüne sahip bir filozof olmasına yol açan iki ana nedeni vardır:

Birincisi: Dayandığı kültürel mirastır. Çünkü Bağdâdî, Mu'teber doktrininin temellerinde İslam dünyasının büyük mirasına ve o dönemde Bağdât şehrinde yaygın olan çeşitli fikirlerine, mezhepler ve yazılı eserlerine dayandırmaktadır. Bu sayede, geniş bir perspektifle bakabilmiş ve bu zengin kaynaklardan büyük ölçüde faydalanabilmiştir. Bağdâdî, “Yahudi kökenli bir müellif olarak Yahudi dinî edebiyatını, Grek felsefesini, İslâm felsefesini, Yahudi felsefesini, İslâm kelâmını, Kur'an ve hadis edebiyatını bilen çok yönlü bir düşünürdür. Bu entelektüel çok boyutluluk ve zenginliğin eşine az rastlanır olduğu rahatlıkla söylenebilir.”²⁵³

²⁵¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.1, S.4.

²⁵² Muhammed Seyyid Muhammed Ahmed, *el-İtticâh el-İşrâkî Fi Felsefeti ebi'l Berekât El-Bağdâdî*, SS.39-40.

²⁵³ Tuna Tunagöz, *Ebü-l Berekât El-Bağdâdî'nin kader Anlayışı*, S.189.

Eserlerinde, Mu'tezile ve Eş'ari kelâmcılarının mirasına, Sünnilerin ve Şiiilerin mirasına, seleflerin ve ehlü's-sünne ve'l-cemâat'ın mirasına, Plâton ve Aristoteles gibi, Yunan filozoflarının mirasına, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi, İslam filozoflarının mirasına atıflar bulunmaktadır. Böylece, hem İslam kültürü, hem de islam olmayan, Yahudilik ve Yunan gibi kültürlerle tanışmıştır. Ayrıca, bu farklı miras, Bağdâdî'nin yaklaşımı ve felsefi öğretisi üzerinde, özellikle tabiat ve ilahiyat konusunda açık bir etkiye sahip olmuştur.²⁵⁴

İkincisi ise, farklı kültürlerden yararlanıp eleştirmesidir. Filozofumuzun düşünce sistemi, bu kadar çok fikirleri takip etmek, eleştirmek sonra en doğrularını alıp, içindeki gereksizleri ayıklayarak, özellikle İbn Sînâ, el-Bâkılânî, el-Cüveynî, el-Gazzâlî ve diğerleri gibi, İslam düşünürlerinin eserlerini incelemesinden dolayı olgunlaşmıştır.²⁵⁵

²⁵⁴ Ebû Sa'îde, *el-Vucûd ve'l-Hulûd fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, S.37.

²⁵⁵ Tuna Tunagöz, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri*, S.172.

II.BÖLÜM

FELSEFE VE DİNDE AHLÂK KAVRAMI

Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin düşüncesinde, ahlâk meselesinin felsefi bir incelemesine girişmeden önce, bu kavramın özelliklerinin daha da netleşmesine hazırlık amacıyla, çalışmamızın ikinci bölümünü, felsefi yönleriyle tarihsel seyri boyunca ahlâk kavramına ayırmaya karar verdik. Biz bu bölümde beş konuya ıçık tutmaya çalışacağız; Birincisi: Dilde ve istılah'ta ahlâk kavramı. İkincisi: ahlâk felsefesi, tanımı, isimleri, konuları ve amaçları. Üçüncüsü: ahlâk felsefesiyle ilgili bilimler. Dördüncüsü: Yunan felsefesinde ahlâk kavramı. Beşincisi: İslam felsefesinde ahlâk kavramı.

2.1. Dil'de ve İstılah'ta Ahlâk Kavramı

2.1.1. Dil'de Ahlâk Kavramı

(هـ, L, ک - خ.ل.ق), Bu kelime fetha olarak (هـلک) ve damme olarak (هـلک) şeklinde zikredilmektedir.²⁵⁶

²⁵⁶ Fetha olarak (هـلک), insanın kendisiyle yaratıldığı ve görme yoluyla algılanan zahiri surete işaret etmektedir. Damme olarak (هـلک) ise, içgörüyle algılanan içsel imgelere işaret etmektedir. Başka bir ifade ile, insanın fiziki yapısı için هـلک, mânevî yapısı için هـلک kullanılmaktadır. Bkz: Mustafa Çağrııcı, *Ahlâk*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, C.2, S.1. İmam er-Râğıb el-İşfahânî, bu iki formülasyonu birbirinden ayırırken şöyle demektedir: "هـلک ve هـلک aslında aynılardır...Ancak هـلک, gözle algılanan formlar, şekiller ve görüntülerle sınırlıdır. هـلک ise, içgörü yoluyla algılanan güçler ve niteliklerle sınırlıdır." Bkz: Er-Râğıb el-İşfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Thk. şafvân 'Adnân, ed-Davûdî, 1.Baskı, Dârul aleml, Dimaşk, 1412, S.297. İmam Gazzâlî ise, bu konu hususunda şöyle buyurmaktadır: "هـلک ve هـلک, bir arada kullanılan iki ibaretlerdir. Mesela denilir ki, filân âdem hasenü'l- هـلک ve'l هـلکتır. Yanî zâhir ve bâtını güzeldir ki, هـلکتan murâd sûret-i zâhiresidir ve هـلuktan murâd ise sûret-i bâtınıyyesidir. Zira insan, basar ile idrak edilen bir beden, basiratla idrak edilen bir ruh ve nefsten müteşekkildir." Bkz: Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1.Baskı, Dâr ibn hâzm, Beyrut, 2005, S.934. Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1. Baskı, T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2018, C.7.S.229.

Ahlâk terimine gelince, onun dilsel kökleri, bahsedilen ikinci biçim "hulûk"a kadar uzanır. dolayısıyla ahlâk kelimesi çoğuldur.²⁵⁷ Tekil biçimi ise, hulûk ve ya hulûk gibi iki biçimde kullanılmaktadır.²⁵⁸

Ahlâk kelimesi, başka dillerde de kullanılmıştır. Yunanca'da *ethic*, İngilizcede *moral*, Fransızca'da *morale*, Almanca'da *moral*, anlam ve çağrışım bakımından birbirine benzeyen şekilde karşımıza çıkmıştır.²⁵⁹

Ahlâk kavramı çeşitli anlamlara kullanılmıştır.²⁶⁰ Bunlardan en önemlileri şunlardır:

Eṭ-Ṭab' (الطبع): Bununla, bir kişinin iradesi dışında edindiği yerleşik özellikler kastedilmektedir.²⁶¹ Hulûk, bu anlamda kazanılmış ahlâki değil, doğuştan gelen ahlâki nitelemektir.

El-Âdet (العادة): Kişinin kendi özgür iradesi ve kastıyla tekrar ederek kazandığı yerleşik özelliklerdir.²⁶² Bu anlamda âdet, doğuştan gelen ahlâki değil, edinilmiş ahlâki nitelemektir.

Es-Seciyye (السجية): Doğuştan gelen ve kazanılan ahlâki birleştiren ortak özellikteki bir isimdir. Es-Seciyye Kavramı, eṭ-Ṭab' ve el-Âdet kavramlarından daha geniş olup her ikisini

²⁵⁷ Mecma' u'l-luğati'l-'Arabiyye, *el-Mu'cemü'l- Vasîl*, 4.Baskı, mektebet eş-Şurûk ed-Devliyye, Kahire, 2004, C.1, S.252. Mustafa Çağrı, *Ahlâk*, C.2, S.1.

²⁵⁸ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 8.Baskı, Mu'esseset er-Risâle, Beyrut, 2005, S.881. Mustafa Çağrı, *Ahlâk*, C.2, S.1.

²⁵⁹ Gülizar Kuntoğlu, *Tanrı Ve Ahlâk Tasavvurlarının Ekonomik Sistemler Üzerine Etkisi*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019, S.1.

²⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3.Baskı, Dâr şâdir, Beyrut, 1414. C.10, S.86. Mustafa Çağrı, *Ahlâk*, C.2, S.1.

²⁶¹ Ebû bekir el-Ezdî, *Cemheret'ul-Luğat*, Thk, Ramzi mûnîr ba'labakki, 1.Baskı, Dâru'l 'ilim li-l Melâyîn, Beyrut, 1987, C.1, S.357.

²⁶² İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa*. Thk, Zühayr 'Abdülmuḥsin Sultân, 2.Baskı, Mu'esseset er-Risâle, Beyrut, 1986, C.1, S.635.

de kapsamaktadır.²⁶³ Demek ki ahlâk , bazen genel anlamında kullanılmaktadır ki, kötü veya iyi de olsa, doğal veya adet de olsa, fitri veya kazanılmış da olsa, her halükârda “es-Seciyye” denilmektedir. Bu şekilde, es-Seciyye ve hulk anlam olarak neredeyse eş anlamlıdır. Dolayısıyla her ikisi de diğeriyle açıklanabilir, yani ahlâk Seciyyedir, Seciyye de ahlâktır.

Din (الدين): Hulk terimi bazen din anlamına da gelmektedir.²⁶⁴ Bu anlamda ahlâk , dinin pratik yönünü de içerir. Yani kişinin ahlâk ve davranışlarını bağlı olduğu din haline getirmesi anlamına gelir.

Mertlik (المروءة): Hulk terimi bazen mertliğe atıfta bulunmak için kullanılabilir. Burada ahlâk'tan kastedilen yalnızca erdemler ve övgüye değer erdemlerdir. Çünkü mertlik, ahlâk'ın kötülükleri ve çirkinliği ile bağdaşmaz hem Akıl olarak hem şariat olarak hem de adet olarak övgüye değer güzel eylemlerin ortaya çıktığı gücü temsil etmektedir.²⁶⁵

El-'Edeb (الأدب): Edeb kelimesinin anlamlarından biri de hem sözlü hem de fiili ahlâki erdemlerdir.²⁶⁶ Öyle ki ahlâk sadece övgüye değer eylemler için kullanıldığında edep anlamını göstermektedir. Çünkü edep, yalnızca övgüye değer niteliklere uygulanmaktadır.²⁶⁷ Dolayısıyla ahlâk , iyi ve kötü eylemleri kapsadığından edepten daha genel ve kapsamlıdır. Ancak başka bir açıdan da edeb'in ahlâk'tan daha genel olduğunu unutulmamalıdır. Edep terimi, çoğu zaman ahlâki standartlar anlamına gelmemektedir. Daha ziyade nesir ve şiir gibi

²⁶³ 'İmân 'Abdul Mu'min Sa'dadin, *el-'Ahlâk fi'l-İslâm en-Nazariyye vet-Tatbîk*, 1.Baskı, mektebet er-Rüşd lin-Neşr, Riyad, 2002, S.23.

²⁶⁴ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, S.881.

²⁶⁵ Zeynüddîn el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti-Te'ârîf*, 1.Baskı, 'â lemu'l Kütüb, Kahire, 1990, S.303.

²⁶⁶ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Thk, 'Ali Hilâlî, 2.Baskı, Matba'at el-küveyt, 1987, C.2.S.12.

²⁶⁷ Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, eş-Şerikatü'l-'Alamiyye li'l-Kitâb, Beyrut, 1994, C.1,S.49.

insan edebiyatının bilişsel yönü anlamına gelmektedir.²⁶⁸ Demek ki ahlâk, övgüye değer ve aşağılık eylemlere uygulanması bakımından edeb'ten daha genel, bilgi ve edebiyat yönüne uygulanmaması bakımından ise daha spesifiktir. Ayrıca Edeb, insan ahlâkına ve bilgisine uygulanması bakımından Ahlâk'tan daha genel, yalnızca övgüye değer niteliklere uygulanması bakımından ise daha spesifiktir. Her ne kadar günümüzde her birinin kendine has kavramı ve alanı olsa da bu iki terim İslam düşüncesinde sıklıkla aynı anlamda kullanılmaktadır.²⁶⁹

Es-Sülûk (السلوك): Ahlâk ve Sülûk kelimeleri arasında güçlü bir bağ vardır. Genel olarak aynı anlamda kullanılabilirler. Ancak aralarında temel bir fark vardır. Sülûk, ahlâkın dışsal tezahürüdür. Öyle ki, ahlâk bir kaynaktır, sülûk ise, bir görünüştür.²⁷⁰

Ahlâk kavramı, kısıtlamadan (قيد) kurtulursa, olumsuz anlamlardan ziyade, olumlu anlamlara odaklanacaktır. Ancak kötü anlama yol açan kısıtlama ile beraber kötü anlama odaklanır.²⁷¹

2.1.2. Istılah'ta Ahlâk Kavramı

Gazzâlî huluğ terimini şöyle tanımlanmaktadır: "huluğ, nefs-i insândaki râsiha olan fikr ve reviyeye hâcet etmeksizin, sühûlet ve yûsr ile fiilleri ondan sâdır olan bir heyet'ten ibârettir. Eger o heyet, ef'âli mahmûde ve memdûhaya mastar olursa, ona hüsn-i huluğ

²⁶⁸ 'Abdullâ hasan zarruk, *Qadâyâ fi'l 'Ahlâk*, 1.Baskı, Dâr-ul- 'ulum el- 'Arabiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kahire, 2016, S.60.

²⁶⁹ Recep Kılıç, *İslam Ahlâkı Temel konuları güncel yorumlar, İslam ahlâkın tanımı ve kapsamı*, 3.Baskı, DİB Diyanet işleri başkanlığı yayınları, Ankara, 2017, S.20.

²⁷⁰ Maḥfuz' Ali 'Azzâm, *el-'Ahlâk fi'l-İslâm beyne-Nazariyye vet-Tatbîk*, 1.Baskı, Dâr-ul-hidâye li't-Tiba'ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Kahire, 1986, S.12. Mûḥammed Yûsûf Mûsâ, *Mabâḥis fi felsefeti'l-'Ahlâk*, Mu'esseset hindâvî, Kahire, 2018, S.74.

²⁷¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâr Saḥnûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', Tunus, 1997, C.19. S171.

tesmiye olunmaktadır. Eğer ef'âli kabîhaya master olursa ona bed-hûy veya huluķi seyyi'e tesmiye olunmaktadır."²⁷² İmam Cürċânî de bu tanıma yakın bir şekilde sadece birkaç kelimeyi atlayarak tanımlamıştır.²⁷³

Bazı bilim adamları bu konuda ahlâki iki unsura bağlamışlardır; bunlardan biri: nefis-i insândaki râsiha (راسخة) bir nitelik olmasıdır. ikincisi ise, eylemlerin onun aracılığıyla sühûlet ile sâdır olmasıdır.²⁷⁴ Binaenaleyh, nefsin râsiha olmayan sıfatları, hulk değildir ve onunla vasıflandırılmaz. Mesela, nazik (حليم) bir insanın öfkesine hulk denilmez. Çünkü nazik bir insanda öfke pek yaygın değildir. Aynı şekilde, eylemlerin zorlukla ortaya çıktığı nefsin râsiha niteliklerine de hulk denilmez. Mesela, cömert olmaya çalışan bir cimriye hulk denilmemektedir. Çünkü cimri bir kişide kolay kolay cömertlik sadır olmaz.²⁷⁵

İbn Miskeveyh ahlâki şu şekilde tanımlamıştır: "Ahlâk nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan bir durumdur. Bu durum ikiye ayrılır: Birincisi mizaçtan kaynaklanan tabii ahlâk tır. En küçük bir şeyle öfkelenen ve heyecanlanan, işittiği en küçük bir ses veya haberden korkuya kapılan kimselerin durumu böyledir. Öbürü de alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâk tır."²⁷⁶

²⁷² Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, S.934. Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.7.S.230.

²⁷³ El-Cürċânî, *et-Ta'rîfât*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1983, S.101.

²⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, S.934. Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.7.S.230.

²⁷⁵ et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Thk, 'Ali daħruc, 1.Baskı, Maktabat lubnân nâşirûn, Beyrut, 1996, C.1.S.762.

²⁷⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥîrû'l-A'râk*, Thk, 'imâd el-hilâli, 1.Baskı, Menşûrât el-Camal, Beyrut, 2011, S.265.

Mustafa Çağrııcı, ahlâk terimi şöyle tarif etmektedir: "İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlardır."²⁷⁷ Bazı araştırmacılar ise, ahlâki İnsan davranışını düzenleyen dinî kural ve prensipler bakımından tanımlamaktadırlar. Onlara göre ahlâk: "iyilik ve kötülük, husn ve kubh'un bilimidir."²⁷⁸

Son olarak, ahlâkın iki kısma ayrıldığını belirtmek kalmaktadır. Birinci kısım, teorik ahlâk, ikinci kısım ise, pratik ahlâk.²⁷⁹ Birinci kısım, iyilik-kötülük, özgürlük, erdemler, irade, gaye ve buna benzer teorik konuları incelemektedir. İkinci kısım ise, insanın Rabbine, kendisine, ailesine, toplumuna ve devletine karşı görevi ve buna benzer ameli konuları incelemektedir.²⁸⁰

2.2. Ahlâk Felsefesi: Tanımı, İsimleri, Konuları ve Amaçları

2.2.1. Tanımı

Ahlâk terimi bir bilim olarak tanımlamak istiyorsak, ya felsefe kelimesine (Ahlâk felsefesi) ya da bilim kelimesine (Ahlâk bilimi) eklenmelidir. Bu bilimin terminolojik tanımları o kadar çoktur ki, tam bir tanıma ulaşmak çok zordur. Kanaatimize göre, bunun iki nedeni bulunmaktadır: Birincisi, bu kelimenin kapsadığı anlam ve kavramların çeşitliliğidir. ikincisi ise, bu terimin anlamlarını inceleyen felsefi görüşlerin farklılığıdır. Ancak tanımların

²⁷⁷ Mustafa Çağrııcı, *Ahlâk*, C.2, S.1.

²⁷⁸ Miqdad Yalcın, *et-Terbiye el-'Ahlâkiyye el-İslamiyye*, Dâru 'â lemi'l Kütüb li't-Tiba'ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, S.81.

²⁷⁹ Mûhammed 'Abdu'r-Rehman Marhabâ, *el-Merca' fi târihi'l 'Ahlâk*, 1.Baskı menşûrât carûs burs, tarablus, 1988, S.35.

²⁸⁰ Hüsameddin Erdem, *Bazı felsefe meseleleri*, 2.baskı, sebat ofset matbaacılık, konya, 2009, S.30.

çeşitliliğine rağmen, çoğunun insan davranışı ve iyi ile kötünün anlamları etrafında döndüğünü görüyoruz. Meşhur tanımlarına başvurarak bu ilmin manalarını özetleyebiliriz.

2.2.1.1. İyi ve Kötü'nün Anlamlarını Bize Açıklayan Bir İlimdir

Ahmed Emin; ahlâk ilmini bu bakımında, "iyi ve kötünün ne olduğunu aydınlatan, insanlar arası ilişkilerin nasıl olması gerektiğini belirleyerek açıklayan, insanların davranışlarında yönelmeleri gereken gayeleri netleştiren ve gerekli olanı yapmanın yolunu gösteren bir ilim olarak tanımlar."²⁸¹

2.2.1.2. İnsan Davranışının Normatif Bir İlimdir

Bazılara göre bu bilim, tanımlayıcı bir bilim değildir. Çünkü insanların nasıl olduğu ve ne durumda oldukları ile hiçbir ilgisi yoktur. Daha ziyade, ahlâki eylemde neyin takip edilmesi gerektiğini arayan normatif (معياري) bir bilimdir. Böylece insan davranışını yargılamak ve onu doğru ya da yanlış olarak tanımlamak için bir ölçü haline gelmektedir. Bu konuyla ilgili William Lilly diyor ki: "Ahlâk bilimi, toplumlarda yaşayan insanoğlunun davranışlarına ilişkin normatif bilimdir ve bu tür davranışların doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü olarak yargılandığı bilimdir."²⁸²

2.2.1.3. Eylemlerin Kaynaklarını Araştıran Bir İlimdir

Bu bilim, insanı ve onun iradesiyle ilgilenerek, onun özgür eylemlerinin ardındaki güdülerini, yapma amacını ve uygulanma biçimini araştırmaktadır. A.S. Rapubert'e göre: "Ahlâk bilimi, eylemlerin kaynaklarını, güdülerini, hedeflerini, yasalarını, insanın iradi

²⁸¹ Ahmed Emîn, *Kitâbu'l- 'Ahlâk*, 3.Baskı, Dârul -kütübi'l-mişriyye, Kahire, 1931, S.2.

²⁸² William Lilly, *Muqaddime'tun fi 'ilmi'l 'Ahlâk*, terc, 'Ali 'Abdu'l Mu'ti Mûhammed, 2.Baskı, Menşûrât Menşe'at el-ma'ârif, İskenderiyye, 2000, S.26.

eylemlerini ve kaynaklarını, ahlâki yargısı, duyguları ve duyguların yaşamdaki tezahürlerini araştırmaktadır."²⁸³

2.2.1.4. İnsan Mutluluğunu Tamamlayabilecek Şeyleri Arayan Bir İlimdir

Bu bilimin ilgilendiği en önemli konulardan biri, insanın kendisini mutlu eden şeyi nasıl elde edeceğidir. Bu da mutluluğa vesile olan erdemleri, mutsuzluğa yol açan kötülüklerden ayırmak yoluyla yapılmaktadır.²⁸⁴

2.2.1.5. İnsan Kişiliğini ve Davranışını İnceleyen İlimdir

Genel olarak bu ilim, kişiliği, davranışları ve eylemleri bakımından insanı konu edinir. Bu yüzden bazı yazarlar onu: "Felsefenin insan kişiliği ve davranışıyla ilgilenen dalı" ²⁸⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Daha doğrusu, daha kesin bir şekilde tanımlanmış ve bu ilmin konusunun yalnızca insan olduğunun bir göstergesi olarak "insan bilimi" olarak adlandırılmıştır.²⁸⁶

2.2.1.6. İnsan Alışkanlıklarını Araştıran Bilimdir

Alışkanlığın insan ahlâkının bir parçası olduğu gerçeğinden yola çıkarak, İnsan, edindiği bütün örf ve adetleriyle birlikte bu ilmin anlamlarına dahil olduğundan, ahlâk, bazen “örf ve âdet bilimi” olarak da tanımlanır.²⁸⁷ Ahlâk biliminin doğasında var olan felsefî çıkarımları özetlemek ve yukarıda belirtilen tanımlamalar sonucunda şunu söyleyebiliriz ki

²⁸³ A.S. Rapubert, *Mebâdi'u'l Felsefe*, Trc. Ahmed Emîn, 1.Baskı, Dâr el-Kitâbu'l 'Arabi, Beyrut, S.66.

²⁸⁴ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Çev. Vahdettin İnce, Salih Uçan, 6.Baskı, Kevser Yayınları, İstanbul, 2017, C.1.S.543.

²⁸⁵ Mûhammed Kemâl İbrâhim Ca'fer, *fi'l felsefeti ve'l- 'Ahlâk*, Darü'l-Kütübi'l-câmi'îyye, Kahire, 1968, S.151.

²⁸⁶ Mûhammed 'Abdüssettâr Naşşâr, *Dirâsâtu'n fi Felsefeti'l- 'Ahlâk*, 1.Baskı, Dâru'l Kalem, kuveyt, 1982, S.17.

²⁸⁷ Alexis Bertrand, *AhlâkFelsefesi*, çev: Salih zeki, 2 baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, S.1.

ahlâk, ahlâki nitelikteki tüm yaklaşımları, olguları, olayları ve eylemleri bünyesinde barındıran bir bilimdir.²⁸⁸

2.2.2. İsimleri

Ahlâk konusuna olan ilgi, sağlıklı toplumların en üst düzeyde mutlulukla inşa edilmesindeki konumu ve etkin rolü nedeniyle çok yüksek seviyelere ulaşmıştır. Öyle ki bu bilim, kendi kural ve ilkeleri, amaç ve hedefleri, konuları ve sorunları, sınırları ve boyutlarıyla, insan felsefelerinin özel bir sanatı haline gelmiştir. Bilim adamları bu alana pek çok isim vermişlerdir. Her isim onun bir yönünü ifade edip bir yansımasını göstermektedir. Bunlardan belki de en önde gelenleri şunlardır: Ahlâk ilmi, tasavvuf ilmi, Süluk ilmi,²⁸⁹ gelenek bilimi,²⁹⁰ insan bilimi,²⁹¹ iyilik ve kötülük bilimi, görevler bilimi,²⁹² el- hikmet'ul

²⁸⁸ Hüsameddin Erdem, *Ahlâka Giriş*, 2.baskı, özgü matbaa ve cild sanayii, konya, 1994, S.29.

²⁸⁹ et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, C.1.S.42.

²⁹⁰ Alexis Bertrand, *AhlâkFelsefesi*, S.1.

²⁹¹ Mûhammed Yûsûf Mûsâ, *Mabâhis fi felsefeti'l-'Ahlâk*, S.9.

²⁹² Mûhammed ' Abdüssettâr Naşşâr, *Dirâsâtu'n fi Felsefeti'l-'Ahlâk*, S.17.

‘Ameliyye,²⁹³ el- hükmet’ul  ul      ,²⁹⁴ e      ’at’ul  ul      ,²⁹⁵ edep bilimi²⁹⁶ ve ilm-i Tehzibu’n-Nefs.²⁹⁷

Bu isimler bazen farklı ve özel kavramlara işaret etse de sonuçta aynı hedefe yönelirler. Bu nedenle araştırmacılar tüm bu isimlerin kullanımında farklılık göstermişlerdir ve amaç her durumda Ahl k n kendisidir.

2.2.3. Konusu

Ahl k felsefesinin Konuları daha net bir şekilde, en üstten en alta doğru sıralamak istersek şöyle diyebiliriz:

Birinci Aşama, insan, manevi ve psikolojik özü ve bedeni kazanımları ile ahl k felsefesinin en yüksek konularıdır; çünkü bazı ahl k lar: "Ahl k n konusunu insanın ruhi kuvvetleri, bazıları vazifeleri, bazıları da hem ruhi kuvvetleri hem de vazifeleri olarak ele almışlardır."²⁹⁸

²⁹³  emsu’d-D n e    raz r , *Res ’ilu e    cereti’l- l hiyye fi ’ulumi’l-     ’   r-Rebb niyye*, 1.Baskı, İranian institute of philpsophy, 1383, C.1.S.22.

²⁹⁴  bn S   , * y n ’l-    *, Thk. ‘Abdu’r-Rahm n Bedev , 2.Baskı, D ru’l  alem, Beyrut, 1980,S.16.  bn S   , *Uy nu’l-Hikme ( bn S    Risaleler   inde)*, Notlar ve  eviri. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırba o lu, 1.Baskı, Avrasyay Yay, Ankara, 2004, S.93.

²⁹⁵ F    , *Ris letu et-Tenb h ’al  Seb li’s-Sa’   *, Thk. Su b n Halif t, 1.Baskı, Men  r t el-C   ’a el-’urdeniyye, Amman, 1987, S.225.

²⁹⁶ Bu başlık altında birden fazla eserler vardır, örneğin:  mam el-Buh r ’nin "*el-Edeb l-müfred*" eseri.  bn ’s-Salah e    rez r ’nin "*EdEbu’l-m ft  ve’l-m steft *" eseri. el-M verd ’nin "*Edeb ’d-d ny  ve’d-d n*" eseri vb.

²⁹⁷ H samaddin Erdem, *Ahl ka Giriş*, S.29.

²⁹⁸ H samaddin Erdem, *Ahl ka Giriş*, S. 31.

Demek ki İnsan, bu bilimin ilgi alanına giren ilk temeldir ve en büyük esastır. Daha da ileri giderek diyebiliriz ki burada esas olan sadece insandır, diğer varlıklar ise hiç dahil değildir. Ayrıca, insanda da söz konusu olan şey sadece nefstir. İnsanın varlığı, bedeni ve diğer tüm yönleri ise, ahlâk felsefesinin konularına girmemektedir. Aksine bunlar diğer bilimlerin esaslarında açıklanmıştır. Buna göre, insan nefsi ve onun güzel ya da çirkin, iyi ya da kötü, zati ya da arızı, fitri ya da edinilmiş sıfat ve melekeleri, ahlâk felsefesinin ilk konularıdır.²⁹⁹

İkinci aşamada ise, hür iradede kaynaklanan ve kişinin tercihiyle niyet ettiği insan davranışı gelmektedir.³⁰⁰ İrade ve duygudan kaynaklanmayan davranışların ise ahlâk bilimiyle hiçbir ilgisi yoktur.³⁰¹ Bu aşama, birinci aşamanın pratiği olarak kabul edilmektedir. İnsani nitelikleri güç âleminden fiil âlemine doğru hareket eder, ardından kazanılan fiil, ahlâklı ve ahlâksız, iyi ve kötü, güzel ve çirkin, övülen ve ayıplanan olarak nitelendirilir. Eylemi yapan kişiye de, aynı niteliklerle vasıflandırılarak, iyi ya da kötü insan denir.

Ahlâk ilminin ilk ele aldığı konu insan melekeleri olsa da düşünme ve hür iradede kaynaklanan iradi eylemler bu ilmin en önemli konusudur. Bu nedenle ahlâk ilmi, iradi eylemlere ahlâki sorumluluk yüklerken, iradi olmayan eylemlere ahlâki sorumluluk yüklenmemektedir.

Dikkat edilmesi gereken şu ki, irade dışı veya iradi olmayan, ancak ahlâk biliminin kapsamına giren bazı eylemleri vardır. Kasıtsız olarak meydana gelen ancak seçildiğinde veya bilinç halinde hazırlanabilen eylemler buna örnektir. Örneğin: Bir Kişi uyurken lambayı yanında yanar halde bırakır. Sonra kendisinden bilinçsizce bir hareket meydana gelir.

²⁹⁹ Âyatullâ el-Mîşkinî, *Durusu'n fi'l 'Ahlâk*, matbaht el-hâdi, 5.Baskı, kum, 1424, S.8.

³⁰⁰ Mûhammed 'Abdu'r-Rehman Marhabâ, *el-Merca 'fi târihi'l 'Ahlâk*, S.33.

³⁰¹ Ahmed Emîn, *Kitâbu'l- 'Ahlâk*, SS.3-6.

Lambaya dokunur ve onu ters çevirir. Bu istemsiz hareket nedeniyle, yangın başlar ve eşyalar yanar. Veyahut uyuyan birisi, rüyasında kalkıp yürümeyi başlar ve yanındaki çocuğun üzerine düşüp bir uzvuna zarar verir. Bu eylemler ve benzerleri, ahlâk bilimi tarafından araştırılmakta ve failine ahlâki bir sorumluluk yüklemektedir. Çünkü irade dışında gerçekleşse bile, idrak ve uyanıklık anında bunlara dikkat etmek mümkündür. Dolayısıyla, iradi eylemleri ve meydana geldiği anda kişiyle ilgisi olmayan, ancak bilinç ve idrak anında önlem alınması mümkün olan eylemleri, ahlâk ilmini konularıdır. Bu mahiyette olmayan eylemler ise, hiçbir şekilde ahlâk ilminin konularına girmezler.³⁰²

Bu aşamada ahlâk, insanın ne olması gerektiğini, ne yapması gerektiğini, hayatını nasıl şekillendirmesini,³⁰³ erdemlerin nasıl kazanılacağını ve kötülüklerden nasıl kaçınılacağını bize anlatmaktadır.³⁰⁴

Üçüncü ve son aşamada ise, iyinin ve kötünün, erdemin ve rezilliğin anlamlarının tanımlanması ve bir eylemi ahlâki veya ahlâk dışı kılacak güçlerin belirlenmesi konusu gelmektedir. Başka bir deyişle, insan davranışının ölçüldüğü ölçü ve buna göre iyi ya da kötü olarak değerlendirildiği standart düzeyidir.³⁰⁵ Böylece, insan ve insanın psikolojik yetenekleri, iradi eylemleri, iyilik ve kötülük kavramları, bir kişinin eylemlerini neye yönlendirmesi gerektiği ve bu yükümlülüklerin gerçek nedeni ahlâk konularını oluştururlar.

³⁰² Mûhammed Yûsûf Mûsâ, *Mabâhis fi felsefeti'l- 'Ahlâk*, SS. 11-12.

³⁰³ A.S. Rapubert, *Mebâdi'u'l Felsefe*, S. 65. Mûhammed 'Abdulla eş-Şerķâvi, *el-Fikru'l 'Ahlâki*, 1.Baskı, Dâru'l Cil, Beyrut, 1990, S.17.

³⁰⁴ İbn Sînâ, *'uyûnü'l-hikme*, S.16. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme (İbn Sînâ Risaleler İçinde)*, Notlar ve Çeviri. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, S.93.

³⁰⁵ Mûhammed hâmdi zaķzûķ, *Muķaddime'tun fi 'ilmi'l 'Ahlâk*, 3.Baskı, Dâru'l Kalem, kuveyt, 1983, SS.17-18. J. Hospers, *es-Suluk el-İnsâni*, Trc, 'Ali 'Abdul-Mu'ti Mûhammed, Dâru'l el-ma'rifetu-Câmi'İyye, iskenderiyye, 1995, S.40.

2.2.4. Amacı

Ahlâk felsefesi, ahlâk kademeleri bütünleşmeyle başlayan, daha sonra insanın içi ve dışı huzura ulaşan, dünya ve ahiret saadetiyle sonuçlanan yüce hedeflere ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu, ahlâk felsefesinin amacının "Tekâmül", "Huzur" ve "Mutluluk" olmak üzere üç ana nitelikte oluşması anlamına gelmektedir.

Tekâmül: davranışlardaki mükemmellik, ruhtaki huzur, İnsanın süluk tekamülü ve onu ahlâk, değer, edep ve erdemleri en üst mertebeye yükseltmek demektir. Öyle ki insan, bu yüksek değerlere ve erdemlere bağlılıkla yüksek ilahi ahlâkın şekillendirmeye yükselir ve en yüksek kemal mertebelerine ulaşır.³⁰⁶

Huzur: İnsan, erdem ilkeleri yoluyla, adalet ilkesine bağlı kalarak ve zulüm ilkelerinden kaçınarak manevi huzura ve kalp sükunetine ulaşmaktadır. Bazı ahlâkçılar, ahlâk ilmini, ruhun gıdası, kalp ve vicdanın huzurunu sağlayan bir kaynak olarak tanıtmaktadırlar.³⁰⁷ Böylece insan, erdem ve ahlâk ilkeleri sayesinde, dışsal düzeyde iyilik ve güvenliğin hâkim olduğu, psikolojik ve içsel düzeyde rahatlık ve sükunetin hakim olduğu güvenli bir yaşama ulaşmaktadır.³⁰⁸

Mutluluk: Mutluluk, ahlâk felsefesinin ulaşmayı istediği en büyük sonuç ve amaçtır.³⁰⁹ Çünkü, insanların belli bir düzen dahilinde mutluluk ve olgunluğa ulaşması ancak ahlâk

³⁰⁶ Âyatullâ el-Mişkini, *Durusu'n fi'l 'Ahlâk*, S.8.

³⁰⁷ Hüsameddin Erdem, *Ahlâkfelsefesi*, 6.Baskı, hü-er yayınları, konya, 2013, S.32.

³⁰⁸ Salâhud-Din Halil 'Usmân, *el-'Ahlâk ve Mezâhibühâ*, 2.Baskı, Matba'at câmi'at en-Nileyin, Hartum, 1997, S.18.

³⁰⁹ Tofîk et-Tevîl, *Felsefeti'l-'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, 4.Baskı, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1979, S.160.

sayesinde mümkündür.³¹⁰ Davranışlardaki mükemmellik ve ruhtaki huzur, kaçınılmaz olarak insanın yöneldiği arzu edilen mutluluğu doğurmaktadır. Ayrıca, bu mutluluğa ulaşmak, Allâh'ın hoşnutluğunu sağlayacak güzel davranışlara bağlı kalmakla, O'nun hoşnutluğu ise, sefaletten kurtuluş ve sonsuz mutlulukta zafer kazanmaktır.³¹¹

2.3. Ahlâk Felsefesiyle İlgili İlimler

Bazı ilimler ahlâk felsefesiyle ilişkilidir, aralarındaki bağlantının yönleri aşağıda açıklanmaktadır.

2.3.1. Ahlâk Felsefesi ve Felsefe İlimleri İlişkisi

Felsefe, ilk ortaya çıkışında bilgi sorunu ve çeşitli boyutlarıyla, insan davranışları olmak üzere iki konuyla bağlantılıydı. Daha sonra bilimler, birbiri ardına felsefeden ayrılmışlardır. Ayrıca, bilimler maddi araştırmalar ve deneysel konularla ilişkilendirilmişler. Felsefe ise, fizik ve deneysel bilimlerin kapsamadığı diğer konularla ilgilenmiştir. Ahlâk , insanın iradi eylemleriyle bağlantılı olması ve onları iyiye yönlendirmesi nedeniyle, felsefenin bir dalı olarak kalmıştır. Dolayısıyla, ahlâk ile felsefe arasındaki bağlantı, bir ağacın dalı ile onun kökü arasındaki bağlantı veya bir bütünün(كل) parçası cüz (جزء) arasındaki bağlantı gibidir, Çünkü ahlâk genel haliyle felsefenin bir dalıdır.³¹²

Teorik açıdan nazari felsefe, ahlâk felsefesinden önce gelir, çünkü ikincisi kendini geliştirmede ve ilkelerini ortaya koymada birincisine dayanmaktadır. Bilindiği gibi, fiil

³¹⁰ Hüsameddin Erdem, *Ahlâkfelsefesi*, S.31.

³¹¹ 'Abdu'r-Rehman Hasan Hâbannake el-Meydânî, *el-'Ahlâk el-İslâmiyye ve 'Usûsûhâ*, 5.Baskı, Dâru'l Kalem, Dimaşk, 1999. S.88.

³¹² Mûhammed Yûsûf Mûsâ, *Mabâhis fi felsefeti'l-'Ahlâk* SS.34-38.

bilime, insan davranışı ise, kendisi ve çevresi hakkındaki bilgilere dayanmaktadır.³¹³ Dolayısıyla, ahlâkî davranışın varlığı, marifetle bağlantılıdır. Çünkü insan, bir eylemin ahlâkî davranış olarak kabul edildiği bilgisine dayanmadıkça, ahlâkî bir eylemi yapamaz.

Felsefe genel olarak, teori ve eylem olmak üzere iki tür insani yetenek ve becerisiyle bağlantılıdır. Buna göre felsefe, iki soruyu yanıtlama sorumluluğunu taşır. Birisi: bilişsel yönle ilgili olan "neyi bilebiliriz"dir. Diğeri ise, pratik ve ahlâkî yönüyle bağlantılı olan "ne yapmalıyız"dir.³¹⁴ İkinci alan, felsefe ve ahlâkın ortak alanıdır.

İslam filozofları, ilimleri nazarî ilimler ve ameli ilimler şeklinde tasnif etmişlerdir. Ayrıca, ahlâkî da amelî ilimlerin bir kategorisi haline getirmişlerdir.³¹⁵ Bu konuyla ilgili İbn Sînâ diyor ki: "öğrenmek zorunda olup da uygulamamız gerekmeyen teorik konuları inceleyen felsefe dalına teorik felsefe (nazarî felsefe) denir. Diğer taraftan hem öğrenmemiz hem de uygulamamız gereken pratik konuları içeren felsefe dalına ise pratik felsefe (amelî felsefe) denir. Bu iki felsefe dalından her biri kendi arasında üçe ayrılır: hikme medeniyye;³¹⁶ hikme menziliyye;³¹⁷ ve hikme hulkıyye."dir.³¹⁸

³¹³ René Worms, *'Uşûlu'l felsefeteyin el- 'ilmiyye ve'l 'Ahlâkiyye*, Trc. el-Bekbâşi hâfız şıdkı, matbaht ebi'l-Havl, 1924, S.12.

³¹⁴ Mustafa Çağrırcı, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkî*, 7 Baskı, Ensar yayınları, istanbul, 2012, S.28.

³¹⁵ Fârâbî, *Risâletu et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, SS. 224-225.

³¹⁶ Siyaset felsefesi anlamına gelmektedir. Bak Mustafa Çağrırcı, *Tedbîrü'l Medine*, TDV İslâm Ansiklopedisi, C.40, 2011, İstanbul, SS. 259-260.

³¹⁷ Aile felsefesi ve ekonomi anlamına gelir. Bak. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, S.90.

³¹⁸ İbn Sînâ, *'uyûnü'l-hikme*, S.16. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme (İbn Sînâ Risaleler İçinde)*, Notlar ve Çeviri. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, S.93.

Böylece ahlâkın, felsefenin bir dalı ve onun önemli bir parçası olduğu, onları birbirinden ayıramayacağımız açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, bilimin, ahlâki davranışın kaynağı ve ahlâki bir eylem gerçekleştirme niyetinde olan kişi için bir referans olması nedeniyle, ahlâkın önce geldiği de bizim için açık hale gelmektedir.

2.3.2. Ahlâk ve Mantık İlişkisi

Ahlâk dört açıdan Mantığa benzer:

Her ikisi insanı hatadan koruyan araçlardır. Ahlâk, bizim için insan iradesini kötülüğe ve tutkuya meyletmekten koruyan kuralları koyar. Mantık ise insan düşüncesini hataya düşmekten koruyan kuralları koyar. Daha doğrusu her ikisi insanı bir açıdan doğruya yönlendirir. Nihayetinde ahlâk insanın davranışlarını düzenleyen, onu doğru olan davranışa yönlendiren bir ilimdir. Mantık ise doğru düşünmenin ve düşünceyi doğru olarak ifade edebilmenin ilmidir. Demek ki, İki ilim dalı da ‘doğru’ olanı sunmayı hedeflemektedirler.³¹⁹

Öte yandan mantık düşünmeyi araştırırken, ahlâk iradeyi ve bundan kaynaklanan eylemleri araştırır. Ayrıca, hem düşünme hem de irade psikolojik güçlerdir.

Başka bir taraftan her ikisi normatif (معياري) ilimlerdir. yani her ikisi bir şey için ölçüdür. Mantık, düşüncenin ölçüsüdür. Ahlâk ise, insan davranışların ölçüsünden.

Son olarak her ikisi kendi standartlarıyla ve normlarıyla çalışırlar. Yani her birinin kendi standartları ve normlarıyla konulara yaklaşırlar. Dolayısıyla mantık, zihnin düşüncesinde gerçeğin standardı ile uzlaşmaya çalışır. Ahlâk ise, davranışın iyilik standardına ve normatifine uymalıdır.³²⁰

³¹⁹ Ayşe Göğsu Uğuz, *Ahlâkve Mantık İlişkisine Dair bir Değerlendirme*, Oğuz Türkmen Araştırmaları Dergisi (OTAD), VI, 2, 2022.S.148.

³²⁰ Mûhammed Yûsûf Mûsâ, *Mabâhis fi felsefeti'l- 'Ahlâk* S.44.

2.3.3. Ahlâk ve Kelâm İlişkisi

Ahlâk ve kelâm ilimleri arasındaki bağlantı, aralarındaki ortak konuların incelenmesi ve ele alınmasıyla oluşmaktadır. Her ikisi, değer, erdem, irade, özgürlük, adalet, husn ve kubuh, (الحسن والقبح) iyilik ve kötülük meselesiyle ve buna benzer diğer konularla ilgilenip bu iki bilimin sınırları ve ilkeleri çerçevesinde ele alınırlar.³²¹ Böylece, yakından bakıldığında ahlâkın, özellikle irade, özgürlük ve kötülük meselelerinin tartışılmasında, kelâm çerçevesinde kendini bulduğu görülmektedir. Kelâm bilimi de ahlâki sorunlar içerisinde kendine yer bulmuştur.

Bu iki alan arasındaki ilişki, başta Mu'tezilîler ve Eş'ariler olmak üzere kelâmî gruplarının benimsediği ve tartıştığı kelâmî ve ahlâkî önermelerde açıkça ortaya çıkmıştır. Esas olarak, husn ve kubuh konusu üzerindeki tartışmalarla bu bağlantı başlamıştır. Bunlar mu'tezile'nin görüşündeki gibi öznel ve rasyonel mi?³²² yoksa Eş'arilerin gördüğü gibi öznel değil de şer'i mi?³²³

Mu'tezilîler bu konuyu ilahi adalet meselesine odaklanarak ele almışlardır. Böylece, kelâm meseleleri içinde ahlâk meselelerini tartışan ilk kelâm grubu olmuşlardır. İşte bu nedenle Mecid el-Fahri onları İslam düşüncesinin ilk gerçek ahlâkçıları olarak

³²¹ Mustafa çağrıcı, *İslam düşüncesinde Ahlâk*, 5 baskı, Dem yayınları, istanbul, 2013. S.9. Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlâkfelsefesinde bilgi ve hürriyet*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000. S.22.

³²² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, Thk, 'Abdu'l Kerim 'usman, 3 Baskı, Mektebet Vehbe, Kahire, 1996, S.565..

³²³ 'Ağudu'd-Dîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Thk. 'Abdu'r-Rahmân 'Amire,1.Baskı, Dâru'l Cil, Beyrut, 1997. C.3.S.268.

adlandırmıştır.³²⁴ Çünkü onlar, sadece iyinin ve kötünün mahiyeti, adalet ve Allâh'ın kudreti, özgürlük ve ahlâki sorumluluktan oluşan üç temel ahlâki soruyu yanıtlamakla yetinmemişlerdir. Ayrıca, kelâmî çevrelerdeki modern ahlâki gelişmelerin de temelini atmışlardır.³²⁵ Eş'ariler ise, bu sorunu Allâhın kudreti ve irade meselesi yoluyla ele almışlar.

Mu'tezile, ahlâkî meseleleri genel olarak beş esasa (Uşûli -hamse), özel olarak da adalet ilkesine bağlamaktadırlar.³²⁶ Onlara göre insan, ahlâkî davranış ve eylemlerinden sorumludur. Ayrıca İnsan, bu sorumluluğu ilahî adalete dayanarak almıştır. Çünkü Allâh mükemmel bir adaletle vasıflandırılmıştır ve O'nun mükemmel adaletinden de hiç kimseye zulmetmemesi, hiçbir ilgisi ve iradesi olmadığı bir şey için bir kimseyi cezalandırmamasıdır. Öyleyse İlahi adalet, insanın ödül ve cezaya layık olabilmesi için iradesinde özgür olmasını gerektirir.

Mu'tezile için en önemli ahlâk ilkelerinden biri olan adalet ilkesine göre Allâh, adaletli olduğu için insanlara zulmetmez ve onlara acı vermez. Bir insanın mükâfat ve cezaya layık olabilmesi için iyi ve kötü davranış arasında seçim yapma yeteneği ve özgürlüğüne sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla, insanın davranışına ilahi bir müdahale yoktur. Çünkü bir insanı, Allâh'ın iradesiyle ve kendi yeteneği ve iradesi dışında gerçekleştirilen bir davranıştan sorumlu tutmak, Allâh'ın adaletine aykırıdır ve adaletsizliğe yol açar. Mu'tezile düşüncesine göre, Allâh'ın katında adaletin sağlanması, insanın hiçbir baskıya maruz kalmadan, kendi özgür iradesiyle karar vermesine ve bunları gerçekleştirmesine bağlıdır. Buna göre

³²⁴ Macid Fahri, *İslam Ahlâk teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul, 2004. S.55.

³²⁵ Fethi Kerim Kazanç, *Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru, Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme*, Journal of Islamic Research, sayı, 27(3), 2016.S. 286.

³²⁶ Murat Akın, *Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları*, marife dini araştırmalar dergisi, c,18. Sayı 1, 2018.S.60.

Mu'tezileler, kulların fiillerini yaratanın Allâh olmadığına, ancak kulların kendi fiillerini yarattığına karar vermişlerdir. Allâh, insana fiillerini yaratma kabiliyetini verdiği için, bu esasa göre insan, fiillerinden dolayı ahlâka sorumlu olur.³²⁷

Böylece, Mu'tezile'nin ahlâk ile ilahî adalet arasında bağlantı kurduğu ve adalet kavramına bu önemi iki temel amaç için verdikleri çok açıktır. Birincisi, Allâh'ın mutlak mükemmelliğini her türlü eksiklikten arındırmak. ikincisi ise, İnsanın dini, ahlâki ve benzeri yükümlülük ve sorumluluklarını mantıksal olarak tutarlı bir ahlâki temele yerleştirmektir.³²⁸

Eş'arîler ise, kelâm problemlerle ilgili ahlâkî konulara Mu'tezile'de gördüğümüz izlenimden tamamen farklı bir izlenim vermişlerdir. Çünkü ahlâki eylemi, ilahi adalet yerine ilahi iradeye bağlıyorlar ki, ahlâki ve ahlâki olmayan eylemi belirleyen şey yalnız ilahi iradedir. Dolayısıyla, Allâh'ın kudreti dışında ahlâki eylemin belirleme ve onu iyi ya da kötü olarak nitelendirme yeteneğine sahip hiçbir güç ve irade yoktur. Buna göre, ahlâkî fiillerin akıldan değil, şeriat'ten kaynaklandığı ve ahlâk ilminin metinsel bir bilim olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla, İlahi vahiyden ayrı ve bağımsız olarak, ahlâkın iyiliğini ve çirkinliğini akıl yoluyla tanıyamayız. Eş'arîler, Allâh'ın iradesinden bağımsız bir ahlâk kanununun varlığını reddetmektedirler,³²⁹ Çünkü iyi olan, şeriatla iyi kılınan şeydir. Çirkin olan ise, şeriatla çirkin kılınan şeydir.³³⁰

³²⁷ Recep Kılıç, *Klasik İslam Kelam Düşüncesinde Ahlâk Anlayışı, İnsan Onuru İslam ve Hristiyanlıktaki Temelleri*, Çalıştay Symposion, Ankara Üniversitesi, Ankara 2005.S.89.

³²⁸ Mustafa Çağrı, *Ahlâk*, TDV İslâm Ansiklopedisi, C.2, S.4.

³²⁹ Fahir Sultan, *el-Eş'îre ve'l 'Ahlâk en-Neşu yeğlibu'l 'Akl, el-hıvar el-mütemeddin*, Sayı, 2091, 2007.

³³⁰ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, Thk. 'Abdu'r-Rahmân 'Amire, 2 Baskı, 'Alemlî'l Kütüb li't-Tiba'ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 1998.C.4, S.282. el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*, Thk, Hasan Mahmûd Abdüllatîf, el-Meclis el-Â'lâ li eş-Şu'un el-İslamiyye, Kahire, 1971. S. 234.

Mâtürîdiyye mezhebi ise, genel olarak temel itikadî konularda Eş‘ariyye ile birleşmekle birlikte, kelâm ilminin diğer konularında olduğu gibi ahlâkî ilgilendiren kulların fiilleri konusunda da ayrıntılarla ilgili bazı noktalarda Eş‘ariyye’den ayrılmaktadır. İmam Mâtürîdî, kulların fiilleri konusunu işlerken hem Eş‘ariyye’nin birinci derecede önem verdiği Allah’ın irade ve kudretinin mutlaklığı hem de Mu‘tezile’nin ağırlık verdiği Allah’ın mutlak ve müteâl ahlâkî kemalini aynı derecede nazarı itibara aldı. Her ne kadar ontik olarak fiiller Allah’ın kudret ve iradesiyle var olmaktaysa da bu fiillerin iyilik ve kötülük vasıflarından birini kazanması, insanı sorumlu duruma sokması ve müeyyideyi gerektirmesi, insanın bu fiile olan ahlâkî yaklaşımıyla ilgilidir. Eş‘ariyye’nin iddiasının aksine, fiillerin itaat, isyan, iyilik ve kötülük gibi ahlâkî nitelikler taşımaları ve emredilen veya yasaklanan, mükâfatlandırılan veya cezalandırılan olgular olmaları yönünden tamamıyla insana nisbet edilmesi gerekir. Çünkü “Allah’ın fiilleri hayır ve şer diye nitelendirilemez”³³¹

2.3.4. Ahlâk ve Psikoloji İlişkisi

Her biri aynı konuya odaklandığıda ahlâk ile psikoloji arasında ortak bir yön vardır. Çünkü, insanın irade ve şuurunun yanı sıra, arzuları, duyguları ve eğilimleri psikolojinin konularını oluşturmaktadır. Aynı konular ahlâk bilimini de ilgilenmektedir.³³²

Ahlâk ile Psikoloji ilmi aralarındaki yakınlığına rağmen, aralarında önemli farklar da bulunmaktadır; bunlardan belki de en dikkate değer olanları şunlardır:

Değer ahlâkın özel alanıdır. Doğruluk ise, psikolojinin özel alanıdır. Bu nokta, ahlâkın insan eylemlerini iyi ve kötü açısından değerlendirdiği, psikolojinin bu tür değerlendirmeye ilgilenmediği ve bu konuda tarafsız kaldığı anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, Psikoloji (ne olduğunu) belirtirken ahlâk (ne olması gerektiğini) belirtmektedir. Yani, Psikolojinin

³³¹ Mustafa Çağrırcı, *Ahlâk*, TDV İslâm Ansiklopedisi, C.2, SS.5-6.

³³² Mûhammed Yûsûf Mûsâ, *Mabâhis fi felsefeti’l-’Ahlâk* S.39.

yasaları tanımlayıcıdır, ahlâkın yasaları ise zorunludur. Öte yandan psikoloji, tüm iradi ve iradi olmayan insan eylemleriyle ilgilenirken, ahlâk ise yalnızca iradi eylemlerle ilgilenmektedir.³³³

Psikoloji, bu konuların nasıl oluştuğunu araştırır ve bunların etkinleştirilmesini, yönetilmesini, şu veya bu şekilde etkileyen araçları tespit etmeye çalışmaktadır. Ahlâk ise bu insani yetenek ve melekelerin nasıl olması gerektiğini incelemekte ve onları iyiye yönlendirmeye çalışmaktadır. Yani ahlâk ve psikoloji, aynı konular üzerinde ama iki farklı açıdan çalışmaktadırlar. Psikoloji, yukarıda bahsedilen meleke ve yeteneklerin oluşumunda veya bozulmasında kaynakları ve etkileri tespit etmeye çalışmaktadır. Ahlâk ise, meleke ve insanın yeteneklerini iyilik açısından olması gerektiği şekilde yönetecek bileşenleri öne çıkarmaya çalışmaktadır. Öte yandan ahlâkın teorik ve pratik bir yapıya sahip olması bakımından psikolojiden üstün olduğunu, psikolojinin ise pratik yönünden ziyade teorik alan içinde kalmaktadır.

Ahlâk ve psikolojinin aralarındaki güçlü bağ nedeniyle, ahlâki meselelerin gerçekleştirilmesi meselesini psikolojik araştırmalarla ilişkilendirenler vardır. Öyle ki, ahlâkın varlığı psikolojinin varlığına bağlıdır. Santlier, Aristoteles'in Nikomakhosa etik adlı kitabının önsözünde bu görüşü benimseyerek "Psikolojik müşahede olmadan, ahlâk bilimi gerçekleştirilemez"³³⁴ demektedir.

Ahlâk felsefecileri, yazılarında psikolojiye ilişkin araştırmaları sunmaya alışkındırlar. Eğer bu bir şeye işaret ediyorsa, sadece ahlâkçıların psikolojiye olan ihtiyacının çokluğunu göstermekte, aynı zamanda bu iki bilimin arasındaki mevcut bağlantının önemine de işaret

³³³ Mustafa Çağrı, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, S.26.

³³⁴ Saint-Hilaire, *'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nıḡumâḡos'un Girişi*, Trc. Ahmed Lutfi Seyid, Dâru'l -kütübi'l-miṣriyye, Kahire, 1924. S.9.

etmektedir.³³⁵ Örneğin: Yunan felsefesinde Aristoteles, ünlü kitabını Nikomakhos'a Etik'i yazmadan önce, Psikoloji başlığı altında psikoloji üzerine bir kitap yazmış ve bu kitap İbn Rüşd tarafından Psikoloji Özet Kitabı başlığıyla özetlenmiştir. İslam felsefesinde ahlâk konusuyla ilgilenenleri de, Yunan filozoflarının örneğini takip etmişlerdir. Özellikle İbn Miskeveyh psikoloji alanında bize arkeolojik bir şaheser sunmaktadır. Çünkü O, kitabı "Tehzibü'l 'Ahlâk"a insan ruhuna ve onun çeşitli tabiatlarına ve güçlerine ışık tuttuğu ilginç bir girişle başlamaktadır.³³⁶ Miskeveyh'e göre, Ahlâka ulaşmanın yolu, öncelikle nefsimizi, onun güç ve melekelerinin neler olduğunu, gaye ve kemalinin ne olduğunu bilmekle başlamaktadır.³³⁷ Tabiki, İslam filozoflarının ahlâk meselelerine girmeden önce, insan ruhu konusuna girmek bu iki kavramın arasındaki yakın ilişkiyi ve güçlü bağı göstermektedir.

2.3.5. Ahlâk ve Tasavvuf İlişkisi

Ahlâk ve Tasavvuf gibi birbirine bağlı iki konu bulmak oldukça nadirdir. Öyle ki, aralarındaki güçlü bağ nedeniyle neredeyse birbirlerini tanımlarlar. Ahlâk denilince tasavvuf anlatılır, kavramları ve temelleri itibariyle tasavvuf ahlâkın dahiline girmektedir. Tasavvuf denilince ise, düşünce doğrudan güzel ahlâka yönelir. Buradan şu sonuç çıkmaktadır ki ahlâkın içerisinde tasavvuf vardır, tasavvufun içerisinde de ahlâk vardır.

Mutasavvıflar, tasavvufun tanımını ahlâkî boyuta bağlarlar.³³⁸ Sühreverdi, İmam Ebu Muhammed el-Ceriri'nin "Tasavvuf, bütün güzel huylarla süslenmek, bütün çirkin şeylerden

³³⁵ Mûhammed Yûsûf Mûsâ, *Mabâhis fi felsefeti'l- 'Ahlâk* S.39.

³³⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥhîrû'l-A'râk*, S.237.

³³⁷ 'imâd el-hilâli, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥhîrû'l-A'râk'ın Girişi* 1.Baskı, Menşûrât el-Camal, Beyrut, 2011.S.175

³³⁸ 'Abdu'l Kerim 'Mahmûd, *Kaḥẓiyetu-Taṣavvuf*, 5 Baskı, Dâru'l Ma'arif, Kahire, 2003.S.39.

de çekinmektir"³³⁹ dediğini aktarmaktadır. İmam Kattani aralarındaki bağı işaret ederek: "Tasavvuf ahlâktır, ahlâkça senden fazla olan, tasavvufça fazladır"³⁴⁰ demektedir.

Gazzâlî'nin tasavvuf yolunu diğer yollara tercih etmesiyle ahlâk ile tasavvuf arasında bağlantı kurduğunu, bu iki kavramın aslında birbirinden ayrılamaz olduğunu işaret edip şöyle söylemektedir: "Kesin bir şekilde anladım ki, tasavvuf ehli, Allâhü teâlânın yolunda olan kimselerdir. Onların hâlleri, hâllerin en iyisidir. Yolları, yolların en doğrusudur. Ahlâkları ahlâkların en temizidir. Dînin esâsına vâkıf olan âlimlerin ilmi, hükemânın hikmeti, onların hâllerinden ve ahlâklarından bir kısmını değiştirmek, daha iyi bir hâle getirmek için bir araya gelse, buna imkân bulamazlar. Daha iyisini ortaya koyamazlar. Onların zâhiren ve bâtinen bütün hâl ve hareketleri nübüvvet kandilinin ışığından alınmıştır. Yeryüzünde ise, nübüvvet ışığından başka aydınlanacak bir nûr yoktur."³⁴¹

Ahlâk ile tasavvuf aralarındaki ilişkinin niteliğine ilişkin olarak aşağıdaki hususları sunabiliriz:

Ahlâk, teorik ve amel olarak ayrılırsa, o zaman tasavvuf ameli ahlâkın bir şekli olup, bunlar arasındaki bağlantı bu pratik ve ameli yöndür.³⁴² Çünkü tasavvufun konusu ahlâk (Taḥalluk) ve hakikat (Taḥakkuk)tur. Taḥalluk (تَحَلُّق), ruhun arındırılması ve kalbin

³³⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Thk. 'Abdu'l halim Mahmûd, Matba'at es-Sa'âde, Kahire, 1971.C.1.S.203. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, çev. Dilâver Selvi, 7 Baskı, Semerkand yayın, İstanbul, 2010. S.69.

³⁴⁰ el-Kuşeyri, *er-Risâletu'l Kuşeyriyye*, Thk. 'Abdu'l halim Mahmûd, Dâru'l ma'ârif, Kahire, 1994.C.2.S.397. el-Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, Çev. Ali Arslan, 2 Baskı, Haşmet Matbaası, İstanbul, 1980.S.289.

³⁴¹ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Thk, Cemîl Salîbâ, 5 Baskı, Dâru'l- Endelüs, Beyrut, 1967. S.106. Gazzâlî, *el-Munkızu Min Ad-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, 2 Baskı, Maarif Basımevi, Ankara, 1960.S.63.

³⁴² Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlâk felsefesinde bilgi ve hürriyet*, S.25.

temizlendirmesi temsil edilen, tasavvufun eğitimsel boyutudur. Tahakkuk (تحقق) ise, manevi yönü geliştirdikten sonra, ilahi sırı ulaştıran ahlâki ve bilişsel boyuttur.³⁴³

Ahlâk tasavvuftan daha geniştir. Çünkü tasavvuf, nefis arıtma ve temizleme ile ilgili ahlâkî bir sistem ve yöntemdir. Öyle ki tasavvuf, nefsin bencillik şuurundan serbest bırakan bir savaştır.³⁴⁴ Ahlâk ise, bir yanda nefis ile, öteki yanda ondan kaynaklanan iradi davranışlarla ilgilidir.

Tasavvuf bir vesile, ahlâk ise amaçtır. Sufî, tasavvufla başlayıp ahlâkla sona ermektedir. Demek ki ahlâkın başlangıcı tasavvuf, tasavvufun nihayeti ise ahlâktır. İbn Kayım el-Cevzi (Ö.1350/751) aralarındaki ilişkiyi şöyle ifade etmektedir: "Bu ilmi konuşanlar, tasavvuf ahlâktır görüşü üzerinde anlaştılar."³⁴⁵

Ahlâk tasavvufun temellerinden biri olarak kabul edilmektedir. Mükemmel tasavvuf, sufi ahlâki erdemlere sahip olmadıkça olamaz. Bu nedenle Gazzâlî, Rasûlullah (s.a.v.)'in ahlâkını taklit etmeyi, tasavvufun üzerine bina edildiği esaslardan biri haline getirdiğini görmekteyiz. Gazzâlî'ye göre: "Mubah olan şeyleri yemek, ahlâkında, eylemlerinde, emirlerinde ve sünnetlerinde Resûlullah (s.a.v.)'in örneğini takip etmek tasavvufun esaslarındandır."³⁴⁶

Eğer yukarıda bahsettiğimiz gibi bir tarafta ahlâk tasavvufun esaslarından biriye, diğer tarafta tasavvuf ahlâk esaslarının biriyise, o zaman aralarındaki bağlantıyı iki cümleyle

³⁴³ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Ahlâk*, Altınoluk Dergisi, Sayı: 103, Eylül 1994.S.32.

³⁴⁴ Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlâk felsefesinde bilgi ve hürriyet*, S.25.

³⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*,3 Baskı, Dâr el-Kitâbu'l 'Arabi, Beyrut, 1996. C.2.S.301.

³⁴⁶ Gazzâlî, *Tasavvufun Esasları*, Çev. Ramazan Yıldız, şamil yayınevi, istanbul.S.38.

özetleyebiliriz ki: Tasavvuf ahlâki bir metottur. Ahlâk ise, tasavvufa bir hazırlıktır.³⁴⁷ Dolayısıyla, bir taraftan ahlâkın tasavvufun temellerinden biri olması, diğer taraftan ahlâkın en yüksek şekliyle tasavvufun bir semeresi olması doğaldır.³⁴⁸ Öyleyse Tasavvuf, bir yandan bir tür ahlâki yaşam, diğer yandan ahlâki bir düşünmedir.³⁴⁹

Böylece tasavvuf ile ahlâk arasında bir örtüşme ve tamamlayıcılık ilişkisi vardır ki, her birinin diğerinin unsuru ve temeli sayıldığı araştırmacıya açık hale gelmektedir. Ahlâkın kemâli ve tamamlanması tasavvufta, tasavvufun tamamlanması ve kemâli ise ahlâktadır. Yine, Her birinin özel bir alanı olmasına rağmen bazen ahlâk tasavvuf anlamını, bazen de tasavvuf ahlâk anlamını taşıdığından aralarında örtüşme vardır.

2.3.6. Ahlâk ve Siyaset İlişkisi

Ahlâk bilimi ile siyaset bilimi arasında güçlü bir bağ vardır; her biri bir insanı onun mutluluğuna ve iyiliğine uygun bir şekilde yönetmeye çalışmaktadır. Ancak aralarındaki fark, ahlâk ilkelerini insan'a yönlendirmesi Siyaset ise, ilkelerini topluma yönlendirmesidir. Yani ahlâk, bireysel bir karaktere sahiptir. Siyaset ise, toplumsal bir karaktere sahiptir.

Aristoteles, bir takım iddia ve hipotezlere dayanarak, ahlâkı siyaset bilimine tabi ve bir giriş haline getirmesinin yolunu açmıştır. Bu hipotezleri şu şekilde özetleyebiliriz:

- Siyaset devlet ve toplumla ilgilenirken, ahlâk da bireyle ilgilenmektedir. Hiç şüphe yok ki toplum bireyden daha önemli ve onun üzerindedir.

³⁴⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski yunan'dan Çağdaş Düşünceye doğru*, S.239.

³⁴⁸ ‘Abdu'l Kerim Mahmûd, *Khaziyetu-Taşavvuf*, S.40.

³⁴⁹ Mustafa Çağrırcı, *İslam düşüncesinde Ahlâk*, S.9.

- Siyaset milletin mutluluğuyla ilgilenir, ahlâk ise, bireyin mutluluğuyla ilgilenmektedir. Ve milletin mutluluğu bireyin mutluluğundan daha önemli ve daha güzeldir.

- Siyasetin konusu külli (کلی)dir, çünkü onun konusu toplumdur. Ahlâkın konusu ise, cüzi (جزئي)dir, çünkü onun konusu ferddir. Ayrıca, külli olanın konusu, cüzi olandan daha şerefli ve değerlidir. Dolayısıyla bu üç hususa dayanarak siyaset bilimi ahlâk biliminden daha iyidir.³⁵⁰

Ahlâkın siyaset bilimine tabi olduğuna işaret ederek Aristoteles şöyle demektedir: "Evet, siyaset bahsettiğimiz tarzdadır. Çünkü bir ülkede hangi bilimlerin gerekli olduğunu, kimlerin neyi ne kadar öğrenmeleri gerektiğini belirleyen bilim budur. Yine askerlik, ekonomi, hitabet gibi insanların çok önemsedikleri bilimlerin de siyasetin alanında yer aldıkları bilinir. Öte yandan siyaset nelerin yapılması, nelerden uzak durulması gerektiğiyle ilgili yasalar hazırlar, buradan hareketle siyasetin diğer tüm iyileri içerdiğini ve insanlar için iyi olanı bulmaya çalıştığını söyleyebiliriz. İyi olan şey, insan için de ülke için de aynı şeyse, bu durumda iyiyi ülkenin elde etmesi daha güzeldir. Çünkü bu hem amacımıza daha uygundur hem de bir şeyi tek bir insan için elde etmektense ülke için elde etmek daha tanrısal ve güzel olacaktır."³⁵¹

Bu görüşe yanıt veren Barthélemy-Saint-Hilaire (1805/1895), ahlâkın siyaset bilimine bir giriş olduğunu reddederek bunun tersini savunmaktadır. Aristoteles'in görüşüne yanıt olarak Saint-Hilaire şöyle demektedir: "Ahlâk için siyaseti bu perspektiften takip etmek, düzenin yıkılmasından başka bir şey değildir. Daha doğrusu gerçeğe aykırı bir tedbirdir. Çünkü siyasetin ahlâktan kaynaklanmayan tek bir ilkesi yoktur. Peki ülkelerde yasalar ahlâk

³⁵⁰ Saint-Hilaire, 'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nîkumâhos'un Girişi, Trc. Ahmed Lutfi Seyid, S.77.

³⁵¹ Aristoteles, 'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nîkumâhos, Trc. Ahmed Lutfi Seyid, Dâru'l -kütübi'l-mişriyye, Kahire, 1924. S.171. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Furkan Akderin, 1.Baskı, Say yayınları, İstanbul, 2014. S.22.

bilimine dayanmasaydı ne olurdu? Adaletten yoksun bir devletin durumu ne olurdu? Ahlâk olmadan insan toplumlarının akıbeti ne olurdu? Kişisel olduğu için diğerlerinden üstün olan bilim ve kanunu vermesi nedeniyle diğerlerinden de üstün olan temel bilim, ahlâk bilimidir."³⁵²

Dolayısıyla, ahlâk sanatı ile siyaset arasında sağlam ve sıkı bir bağ vardır ve aralarındaki ayrım tek bir kökene ait iki dal arasındaki ayrımdan başka bir şey değildir. Çünkü ahlâkın aradığı erdem tamamen kişinin içinde yaşadığı siyasi sistemle bağlantılıdır. Bu siyasi sistemin güvenliği ve emniyeti ise, devleti oluşturan bireylerin iyi ahlâkına bağlıdır.³⁵³

Aristoteles'in dediği gibi milleti bir köken olarak ele alırsak, siyaset bilimi ahlâk biliminin önüne geçer. Ancak bireyi toplumun yapıcı unsur ve kurucusu olarak kabul edersek ve onu toplumun mutluluğundan sorumlu tutarsak ve ahlâk bu bireyin mutluluğundan sorumluysa, o zaman ahlâk bilimi siyaset biliminden üstündür. Aslında bizim tercih ettiğimiz görüş budur, çünkü siyaset ahlâki düşüncelerden yoksunsa toplumda kaos ve sefalet hâkim olur. Toplum, ancak siyaset ahlâki düşüncelerle doluyorsa o zaman düzen ve mutluluk hâkim olur.

2.4. Yunan Felsefesinde Ahlâk Kavramı

Bu bölümde, Yunan felsefi düşüncesinin en önemli isimleri Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından temsil edilen ahlâk kavramını çok kısaca tartışacağız ve her karaktere aşağıdaki gibi özel bir bölüm ayıracağız:

³⁵² Saint-Hilaire, 'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nîkumâhos'un Girişi, Trc. Ahmed Lutfi Seyid, S.77.

³⁵³ Macid Fahri, *Aristoteles*, el-Matba'at el-Kasolikiyye, Beyrut, 1958. S.103.

2.4.1.Sokrates'in Ahlâk Anlayışı

Yunan felsefesinde ahlâki düşünceyi incelediğimizde onun üç aşamaya ayrıldığını görürüz. Her aşama bir sonraki aşamanın ahlâk temelini oluşturmuş ve ahlâki sorunlarının eskisinden daha başarılı ve daha geniş kapsamda araştırılmasının yolunu açmıştır. Bu aşamalar sırasıyla: birincisi: Sokrates öncesi ahlâk,³⁵⁴ ikincisi: Sokratik, Platoncu ve Aristotelesçi ahlâk ,³⁵⁵ üçüncüsü ise, Aristoteles sonrası ahlâk'tır.³⁵⁶

Yunan felsefesi başlangıçta ilkeleri, temelleri ve araştırmalarıyla doğaya ve maddeye yönelmiştir. Daha sonra Sokrates gelmiş ve felsefenin yönünü maddi dünyayla ilgilenmekten, insanı ve bu yüce varlıkla ilgili ahlâki ve bilişsel konuları dikkate almaya doğru değiştirmiştir.

³⁵⁴ Sokrates bilindiği gibi, kendisinden sonra bize hiçbir kitap ya da eser bırakmamıştır ve onun felsefi, ahlâki ve bilişsel görüşlerinin bilgisini sadık öğrencisini Platon'a borçluyuz. Çünkü Platon, özel olarak Ünlü kitabı (Platon'un Diyalogları)'nda Sokrates'in bazı fikirlerini bizlere aktarmıştır. Bununla birlikte okuyucu, Sokrates'in kendi fikirleri ile öğrencisi Platon'un fikirleri arasında ayırım yapmakta zorlanabilir. Çünkü Platon sıklıkla öğretmenin dilinde konuşur ve ondan alıntılar yapar veya belki de onun adını vererek fikrini sunar. Dolayısıyla bu görüşler öğretmenin(Sokrates) görüşü mü yoksa öğrencinin (Platon) görüşü mü olduğunu anlamak okuyucu için zorlaşır. Okuyucu, Sokrates'in fikirlerinin sunumunda kendisine ait bir kaynak veya referans bulunmamasından dolayı belirsizlik ve çelişkilerle karşılaşabilir. Diğer açıdan, Sokrates'in görüşünün aktarıcısının Platon olduğu için okuyucu, onların görüşleri arasında bir yakınlaşmayla da karşılaşabilir. Ayrıca, tarihçilerin bildirdiğine göre, Sokrates'in teorilerine ilişkin en iyi referansları, öğrencileri Xenophon (زينوفون) ve Platon'un yazılarından edindiğimiz bilgilerdir. Özellikle: Xenophon'un anıları, Platon'un savunması ve diyalogları ve ardından Aristoteles'in Metafizik kitabı ve Etik kitabı gibi eserleri önem kazanmaktadır. Bkz: Henry Calderwood, *Hand Book of Moral Philosophy*,10 edition, Library of the divinity school, London 1883.S.44.

³⁵⁵ İkinci aşamanın tüm bu filozofların adlarıyla anılmasında bu üç filozof arasındaki fikri etkileşim ve zamansal yakınlık önemli rol oynamıştır ki, ahlâk Sokrates ile doğmuş, Platon ile beslenmiş, Aristoteles ile yapısını tamamlamıştır. Dolayısıyla Demişler ki:"Ahlâki düşünce Sokratik öğretide bir çekirdektir, sonra Platon'un öğretisinde bir çiçek, sonra da Aristoteles'in öğretisinde bir meyve oldu." Bkz: *Tofik et-Tevil, Felsefeti'l- 'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, S.73.

³⁵⁶ Henry Sidgwick, *History of Ethics*, 5 edition, Macmillan company, London, 1906.S.xvii.

Bu nedenle: "Sokrates felsefeyi gökten yeryüzüne, yani İnsan'a indirdi"³⁵⁷ denilmektedir. Sokrates, doğa ve maddi felsefesinin iyi bir felsefe olduğuna inanmıştır, ancak ona göre, maddi felsefesinden daha çalışmaya değer bir felsefe vardır, o da insan, onun zihni ve geleceğidir.³⁵⁸ Aristoteles onun bu özelliğini şöyle aktarır: Sokrates, ahlâki meselelerle meşgul olmuş ve doğal dünyayı bir bütün olarak ihmal etmiştir.³⁵⁹

Sokrates'i Sofistik felsefeden ayıran şey onun insani felsefesidir. Sofistler, insanın doğadaki konumuyla ilgilenmemişlerdir. Onlar insan davranışlarının temel noktasına hiç ulaşamamışlardır. Sokrates'in felsefesinde ise, insan ruhu ve onun davranışları felsefenin temelini oluşturmaktadır.³⁶⁰

Sokrates öncesi dönemde ahlâk felsefesinin özelliklerini bulmak istersek öncelikle dış âlemin (العالم الخارجي) yorumlanmasına odaklanıldığını görürüz. İnsan davranışı ve ahlâk meseleleri ile ilgilenen endişeler ikinci planda kalmışlar. Öyle ki ahlâkî ilke ve fikirleri bazı şairlerin şiirleri, sembol ve işaretleri dışında mevcut değildir³⁶¹ Mevcut olan alıntılar ise, hiçbir zaman ahlâk felsefesi düzeyine ulaşmamış ufak ahlâki hikmetlerdir.³⁶² Daha sonra Sokrates gelip ahlâk felsefesini niteliksel bir düzeye yükselterek ona felsefi düşüncede o günden bu yana hiç kaybetmediği önemli bir konum kazandırmıştır. Bu nedenle Sokrates,

³⁵⁷ A.S. Rapubert, *Mebâdi 'u'l Felsefe*, Trc, Ahmed Emîn, S.34.

³⁵⁸ Will Durant, *Kısatü'l felsefe*, Trc. Fathulla muhammed, 1.Baskı, mektebet el-Ma'arif, Beyrut, 2004. S.12.

³⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, kitap A, S.108.

³⁶⁰ Merve Kumdereli, *Sokrates Açısından Felsefe - Toplum Çatışması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2020. S.36.

³⁶¹ A.S. Rapubert, *Mebâdi 'u'l Felsefe*, Trc, Ahmed Emîn, S.70.

³⁶² Mûhammed 'Abdu'r-Rehmân Marhabâ, *Min'l-Felsefeti'l Yonâniyye ilâ'l-Felsefeti'l İslâmiyye*, Dar 'uveydât li'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 2007. C.1.S.103.

Yunan ahlâk düşüncesinde daha sonraki tüm felsefi akımların ortaya çıktığı ana başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir.³⁶³

Sokrates çabalarını insana ve onun özüne önem vermekle sınırlamıştır. Felsefi sistemine göre ahlâk insanın hakikati etrafında dolaştığı için onun düşüncesinde felsefe ahlâkın etrafında toplanmıştır.³⁶⁴ Teorilerinin özü ahlâk olduğundan³⁶⁵ Sokrates ahlâkın kurucusu sayılmaktadır.³⁶⁶ Ayrıca, Hristiyanlığın ortaya çıkışına kadar kendisinden sonra gelen tüm ahlâk filozofları onun ahlâki duruşuna ve yaklaşımına bağlı kalmış ve ondan etkilenmişlerdir.³⁶⁷

Sokrates, insanın iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın ölçüsü olduğunu söyleyen Sofistlerin iddialarını reddederek ahlâki sistemini oluşturmuştur. Sofistlere göre insan, şehvetin, arzuların, eğilim ve içgüdülerin bir kütlesidir. Ahlâk yasaları ise, bu eğilim ve arzuları tatmin edemeyen demagogların ve zayıfların eserinden başka bir şey değildir. Buna dayanarak ahlâk ilkeleri insan tabiatıyla bağdaşmaz. Bahsedilen ahlâki erdemler esas itibarıyla kötülüktür, ancak erdem denilen şeyle gizlenip süslenirler. örneğin: İffetin yüceltilmesi şehvetin tatmin edilememesinden kaynaklanmaktadır, adaletin övülmesi ise, cesaret eksikliğinden ve başkalarına üstünlük sağlayamamaktan kaynaklanır. Dolayısıyla,

³⁶³ Henry Sidgwick, *History of Ethics*, S.xviii.

³⁶⁴ Yûsuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, 1.Baskı, Mektebat es-Seḳafetud-Diniyye, Kahire, 2009.S.71.

³⁶⁵ W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, 10 edition, Macmillan company, london, 1960. S.142.

³⁶⁶ Oswald Külpe, *Introduction to Philosophy*, Macmillan company, London 1927.S.68.

³⁶⁷ Andre Cresson, *el-Müşkiletü'l 'Ahlâkıyye ve'l Felasife*, Trc, 'Abdu'l halim Mahmûd, Daruş-Şa'b, Kahire, 1979.S.71.

ahlâki temellerin kurulmasının sebebi kendi çıkarlarını korumak ve ahlâki yasalara boyun eğmenin gölgesinde başkalarının kontrolüne girmekten kaçınmak isteyen zayıf insanlardır.³⁶⁸

Sokrates'e gelince, o ahlâk alanında bir rasyonalist olarak çalışmıştır. Ahlâk ile ilgili konuları şu gibi rasyonel soruları formüle ederek ele almıştır: Adalet nedir? Erdem nedir? ahlâk nedir?³⁶⁹ Sokrates'in önünde, rasyonel gerçeklerin varlığını reddeden, insan duyusunun merkeziliğini ve onun iyi ve kötü, erdem ve kötülük kavramlarını belirlemede referansını destekleyen bu sofistlik yapıyı yıkmaktan başka seçeneği yoktur. Buradan yola çıkarak, ahlâki metodunu rasyonel bir temele oturtmaya karar vermiştir. Sokrates, bir kişinin kendisine neyin mutluluk, tatmin veya ahlâki amaç getireceğini ancak rasyonel değerlendirme yoluyla fark edebileceğine inanmaktadır.³⁷⁰ Sokrates, bilgi alanında sabit olan doğruların, ahlâk alanında ise mutlak olan değerlerin olduğunu akılla ortaya koymaya çalışmıştır. O'na göre İnsan, sofistlerin tasvir ettiği gibi bir arzular yığını değildir. Ayrıca ahlâk yasaları, doğamızın hayvani yönüyle çelişir ve rasyonel doğamızla tutarlıdır. Dolayısıyla ahlâki ilkelere saygı duymak, akla ve insana saygı duymaktır onlara itaatsizlik ise akla ve insana hakarettir ve cezayı hak eder.³⁷¹

Sokrates, akli ve ahlâki yakın gördüğü için bunları birleştirmeye çalışmıştır. Çünkü onun zihinsel yetenekleri ahlâki yetenekler kadar değerli görmüştür. Böylece, ahlâki hayatın direği ve temeli olarak görmüştür.³⁷²

³⁶⁸ Tofik et-Tevil, *Felsefeti'l- 'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, S.49.

³⁶⁹ Will Durant, *Kışatü'l Felsefe*, S.12.

³⁷⁰ Oswald Külpe, *Introduction to Philosophy*, S.216.

³⁷¹ Tofik et-Tevil, *Felsefeti'l- 'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, S.50.

³⁷² Mûhammed 'Abdu'r-Rehman Marhabâ, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, 1.Baskı, Mu'esseset 'ized-Din, Beyrut, 1993.S.190.

Sokrates'in ahlâk felsefesinde, ahlâki davranışı belirleyen kaynakları ele almaya çalışırsak, ahlâki ilkelerin oluşturulmasında ve formüle edilmesinde hukuku, dini ve rasyonel bilgiyi temel olarak aldığını görmekteyiz. O'na göre ahlâki yaşam, iki ilkeye dayanır: Devletin yazılı kanunları ve yazılı olmayan ilahi kanunlar. Ancak toplumundaki ahlâki yaşamın bozulduğunu hissettiğinde erdem veya ahlâki yaşamın bilginin sonucu olduğunu ve akıl tarafından sağlam olarak kabul edilen, öğretilabilir ve öğrenilebilen ahlâki ilkelerin varlığını üçüncü bir ilke olarak formüle etmiştir.³⁷³

Sokrates, ahlâk metodunu oluştururken mutluluğu gaye edinmiştir. Sokrates, mutluluk doktrinini kuran ilk filozoftur.³⁷⁴ Bu teoriye göre mutluluk, insan faaliyetinin veya ahlâki eyleminin en yüksek amacı ve nihai hedefidir.³⁷⁵ Sokrates'in ahlâki metodu ve mutluluk teorisini şöyle özetleyebiliriz:

İnsanın ulaşmaya çalıştığı büyük bir iyilik vardır. Bu iyilik hiçbir şey için değil, yalnızca kendisi için gereklidir. Bu iyilik, eylemlerimizdeki nihai amaç mutluluktur. Böylece mutluluk, bir kişinin ahlâki eylemleriyle ulaşmaya çalıştığı en büyük iyiliktir. Ayrıca önemli bir soru olan; Bir insan için en büyük mutluluk nedir? sorununa cevabında Sokrates, gerçeği bilmenin en büyük mutluluk olduğunu söylemiştir.³⁷⁶

Bu esasa dayanarak Sokrates, bilgi fazilettir demektedir.³⁷⁷ Fazilet ise şüphesiz olarak bilgiden kaynaklanır. Çünkü fazilet, kişinin yapması veya yapmaması gereken davranış ve

³⁷³ Oswald Külpe, *Introduction to Philosophy*, S.68.

³⁷⁴ Tofik et-Tevil, *Felsefeti'l- 'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, S.47.

³⁷⁵ Immanuel Kant, *Ta'sisü Mitafizikya'l 'Ahlâk*, Trc. Abdu'l-Ğaffar Makkavi, 2 Baskı, Menşûrât el-Camal, Beyrut, 2014.S.38.

³⁷⁶ A.S. Rapubert, *Mebâdi'u'l Felsefe*, Trc, Ahmed Emîn, SS.70-71.

³⁷⁷ Henry Calderwood, *Hand Book of Moral Philosophy*, S.44.

eylemleri belirleyen bilgidir.³⁷⁸ Bu yüzden İnsan, iyiliği bildiğinde onu yapmaya heveslenir. Kötülüğü anladığında ise, ondan uzaklaşmaya ve sakınmaya çalışır. Kötülük ancak cehaletinden gelir.³⁷⁹ İnsan iki iyi arasında her zaman en iyisini seçer. iyi ve kötülük arsında ise, kötülükten vazgeçip iyi olanı yapar. Bu konuyla ilgili Sokrates: "Cahillik nedir? Cahillik dediğimiz şey, önemli konularda yanlış bilgilere sahip olmaktır değil mi? Herkes bunu da onayladı. O halde ister istemez şu sonuca ulaşacağız. İnsanlar kötü bir şeyi bilerek yapmazlar, doğamız gereği iyi şeyleri kötü şeylerden daha üstün görürüz. Yine iki kötü şey arasında bir seçim de yapmamız gerekse, herkes daha az kötü olanı seçer."³⁸⁰ demektedir.

Sokrates'e göre insan, doğası aslında kötü değildir. Doğal olarak veya isteyerek ahlâka aykırı davranışlar O'ndan kaynaklanmaz. Ancak insan, iyilik konusundaki bilgisizliği ve cehaletinden dolayı kötüdür. Çünkü insanlar, bunun iyi veya fazilet olduğu yönündeki yanlış algısından dolayı kötülüğü yaparlar. Dolayısıyla bilgi, ahlâki erdemlerin nedenidir cehalet ise kötülüğün nedenidir.³⁸¹ Böylece Sokrates, bilgi ve faziletin aynı anlama anlaşılmasına sebep olmuştur. O'nun için fazilet bilgidir, bilgi de fazilettir.³⁸²

Sokrates'in ahlâki doktrinini oluştururken iki konuyu tespit etmek istediğini belirtmek gereklidir. Birincisi: Ahlâkı akıl üzerine kurmak istemiştir. Bu yolla iyinin ve kötünün

³⁷⁸Hidayet Evirgen, *Etik Açısından Sokrates ve Platon Felsefesinde Kendini Bilme Sorunu*,Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2016.S.10

³⁷⁹ Tofik et-Tevil, *Felsefeti'l- 'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, S.51.

³⁸⁰ Platon, *Muhaveret Protagoras*, Trc. 'izzet karani, Dar kuba' li't-Tiba'ati ven-Neşr, Kahire, 2001.S.164. Platon, *Protagoras*, Çev. Furkan Akderin, 1.Baskı, Say yayınları, istanbul, 2014.S.85.

³⁸¹ 'Abdul- 'Al 'Abdu'r-Rehman, *Dirâsâtu'n fi'l Fikri'l felsefi'l- 'Ahlâki 'inde Felâsifeti'l Yunan*, Dar el-Vefa', İskenderiyye, 2004.S.61.

³⁸² Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 1.Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1992.S.6.

ölçüsünün zevk ve duyu olduğunu söyleyen sofistlere cevap vermiştir. Ayrıca ahlâki eylemlerin tanrıların veya geleneklerin otoritesi gibi aklın otoritesi dışında bir otoriteye atfedilmesini de reddetmiş. Böylece Sokrates, iyilik ve çirkinliğin subjektif veya rasyonel olduğunu söyleyen Mutezile'nin anlayışına yaklaşmakta ve neyin iyi neyin kötü olduğunu yalnızca Allâh'ın belirlediğini söyleyen seleflerinin anlayışından uzaklaşmaktadır. Bu daha önce de belirtildiği gibi Sokrates'in ilahi yasaları ahlâki eylemlerin bileşenlerinin bir parçası haline getirmesine rağmen böyledir. İkincisi ise: Ahlâk ilkelerini sabit ve değişmez kılmak istemiştir. Böylece erdemlerin göreceli olduğunu ve her birinin kendi görüşüne göre insan duyguları tarafından yönetildiğini söyleyen Sofistlerin öğretilerine yanıt verdi.³⁸³

2.4.2. Platon'un Ahlâk Anlayışı

Sokrates'in genel olarak Platon'un felsefî düşüncesi, özel olarak da ahlâk düşüncesi üzerindeki etkisini görmezden gelmek mümkün değildir. Platon'un ahlâk felsefesine olan ilgisinin en büyük sebebi, hocasından aldığı entelektüel ve ahlâki bakış açısına dayanmaktadır. Bertrand Russell (1872/1970) bu konuda şöyle demektedir: “Ahlâk sorunlarıyla uğraşmayı araştırma eğilimini muhtemelen Sokrates'ten öğrenmiştir.”³⁸⁴

Bizim görüşümüze göre, onların ahlâk anlayışı arasında bağlantılı iki hususta vardır. Birincisi: Onların ahlâk felsefesinin amacı mutluluktur. Daha önce açıkladığımız gibi Sokrates, eylemlerimizdeki nihai amacın mutluluk olduğunu savunmaktadır. Platon'un ahlâk felsefesinde de gaye mutluluktur.³⁸⁵ İkincisi ise: Onların ahlâk anlayışı, Sofistlerin ahlâk

³⁸³ Tofik et-Tevîl, *Felsefeti'l- 'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, S.57.

³⁸⁴ Bertrand Russell, *Târîhu'l-felsefeti'l-Ğarbiyye*, Trc. Zeki Necib Mahmud, el-hey'atü'l mişriyyetü'l 'Amme lil Kitab, Kahire, 2010. C.1. S.185. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, S.216.

³⁸⁵ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, S.6.

anlayışına yanıt verme üzerinde dayanmaktadır. Çünkü Platon, hocasının yöntemini takip ederek ahlâk anlayışının temel ilkelerini Sofistlerin iddialarını tamamen reddetmek üzerinde oluşturmuştur. Sofistler, ahlâki ilkelerin kişisel değerlendirmeler olduğunu ve bu nedenle ahlâki yasalarının göreceli olduğunu, bireylerin duygularına, kişisel, mekansal ve zamansal değerlendirmelere göre değiştiğini ifade etmişlerdir. Platon, bu Sofist inançlara yanıt vermek için, aşağıdakiler de dahil olmak üzere, bir takım gerekçeler sunmuştur:

Faziletin bireylerin zevki olduğunu öne süren Sofizm teorisi, ahlâkın nesnelliğini yok ederek onu göreceli hale getirmektedir. Böylece bizatihi kötülük ya da bizatihi iyilik diye bir şey kalmamaktadır. Ancak bir şey, bir kişi için iyi, bir başkası için kötü olabilir. Bu durum ahlâk alanında göreliliğin ortaya çıkması olacaktır ve Platon'un reddettiği şey de budur.³⁸⁶

Bu teori, fazilet ve rezillik, iyi ve kötü arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Dolayısıyla, iyi ve kötü huy aynı şey olup hiç birinin kendine özgü bir gerçeği olmayacaktır. Çünkü belirli bir şey bir kişi için kötü, aynı anda başka bir kişi için iyi olabilir. Böylece ahlâki olan eylemin ahlâki olmayan eylemlerden ayırabileceğimiz bir yol kalmayacaktır. Ayrıca, insanların davranışları istisnasız olarak aynı anda hem iyi hem de kötü olarak tanımlanacaktır.³⁸⁷

Bu teori, ahlâki eylemlerin kişisel duygulara dayandırmasına yol açarak ahlâki eylemler için tüm insanların uyması gereken genel bir yasanın olmadığını savunmaktadır. Ancak ahlâki eylemlerde, tüm bireylerin tabi olduğu genel bir prensibin olmasını gerektirmektedir.³⁸⁸

³⁸⁶ Hüsein Hamze, *el- 'Ahlâk fî fikri Eflâtun el-Felsefi*, mücallet Merkez Dirasat el-Küfe, Cami'at el-Küfe, Sayı 10, 2011.S.260.

³⁸⁷ W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, S.218.

³⁸⁸ Ahmed Emîn, Zeki Necib Mahmud, *Îşatü'l felsefeti'l Yunaniyye*, 2 Baskı, Dâru'l -kütübi'l-mişriyye, Kahire, 1935.S.172.

Sofist öğreti, ahlâki eylemleri içsel değerinden soyutlayarak onu dışsal bir değer yapmaktadır. Ahlâki eylem yalnızca hazza ulaşmak için yapılır. Halbuki ahlâki eylemi, bize haz getirdiği için değil, ahlâki olduğu için yapmamız gerekmektedir. Sofistlere göre ahlâk, zevk olan bir amaca ulaşmanın bir yoludur, oysa ahlâkın kendisi bir amaç ve bir gaye olmalıdır.³⁸⁹

Sofistler, ahlâk yasasını reddedip faziletin lezzetten oluştuğunu, yani insanların lezzetli bulduğu şeyi yapma hakkına sahip oldukları ilkesini vurgularlar. Ancak, Platon'a göre bu öğreti hakkı göreceli, fazileti kişisel ve ahlâkı ilkesiz hale getirir, bu da cehaletin en yüksek seviyesidir.³⁹⁰

Platon yazılarının hiçbirini ahlâk felsefesini ele almaya ayırmasa da felsefesinin ahlâkî karakteri, özellikle de diyaloglarında yer almaktadır. Başlıca diyaloglarında üç konuyu ele almaktadır: kesin bilgi, fazilet ve ruhların kaderi.³⁹¹ Bu nedenle bazı araştırmacılar onun eserlerinin bir kısmını ahlâk eserleri arasında saymışlardır. Bu eserlerin en ünlüleri arasında: Protagoras (بروتاغوراس), İon (آيون), Sokrates'in Protestosu (احتجاج سقراط), Krito (كريتو), Gorgias (غورغياس), Phaidon (فيدون), Symposion (الندوة), Euthyphron (يوثيفرو), Kharmides (خارميدس) ve Menon (مينو) bulunmaktadır. Platon bu yazılarında fazilet, iffet, cesaret, iyilik, kötülük, zevk, adalet ve benzeri ahlâki konular gibi ahlâki meseleleri ve bunların sorunlarına ışık tutmaktadır.³⁹²

³⁸⁹ Tofik et-Tevil, *Felsefeti'l- 'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, S.74.

³⁹⁰ Mûhammed 'Abdu'r-Rehmân Marhabâ, *Min'l-Felsefeti'l Yonâniyye ilâ'l-Felsefeti'l İslâmiyye*, C.1.S.140.

³⁹¹ Macid Fahri, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, 1.Baskı, Dâru'l 'ilim li-l Melâyîn, Beyrut, 1991.S.80.

³⁹² Naci Tıkriti, *el-Felsefetü'l- 'Ahlâkiyye el-Eflâtuniyye 'inde Müfekkiri el-İslâm*, Dâru'l- Endelüs li't-Tiba'ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 2007.SS.31-33.

Platon'un ahlâk anlayışı, kendi felsefesinin dayandığı temel olan idealar teorisi üzerine inşa edilmiştir. Platon'a göre, bu somut âlemin arkasında idealar veya manevi bir âlem vardır. Ayrıca gerçekler bu âleme tabi olmaktadır. Platon buna İdealar âlemi adını vermiştir. Bu teoriye göre İdealar âleminde her somut varlığın gerçek bir örneği (Misâl) vardır. Platon idealar teorisini ahlâk felsefesine uyarlamıştır. Ona göre idealar âleminde iyiliğin mutlak, ezeli, ebedi ve son derece mükemmel bir örneği (Misâl) vardır. İnsan bu misâl'a ne kadar yaklaşırsa, o kadar kemale yaklaşır. Ayrıca ona yaklaşmak, nefsin terbiye etmek, aklını keskinleştirmekle olur.³⁹³

Platon'a göre, ruh bedenden daha üstündür, çünkü beden somut dünyaya, ruh ise makul dünyaya aittir. Bu nedenle beden, ruhun sefaletinin kaynağı, tüm kötülüklerin kökü ve nefsin erdemleri yapmasına engel olan şey olduğunu söylemektedir. Bu nedenle Platon, bedeni ruh için bir hapisane olarak değerlendirmiştir. Bundan kurtuluş ancak arınma ve ahlâki erdemlerin uygulanması yoluyla sağlanmaktadır.³⁹⁴

Platon'un ahlâk felsefesi, nefis araştırılmasıyla yakın bir bağlantısı vardır. Çünkü ona göre nefis, aklî, şehvânî ve gazebi olarak ayrılır³⁹⁵ ve bu üç nefsin her birinin kendine ait özel bir fazileti vardır. Hikmet aklî nefsin fazileti, iffet şehvânî nefsin fazileti, cesaret ise öfkeli nefsin faziletidir. Bu üç fazilet bir araya gelip aralarında uyum sağlandığında, onlardan dördüncü erdem olarak adalet doğar.³⁹⁶

³⁹³ Salâh-Din Halil 'Usmân, *el- 'Ahlâk ve Mezâhibühâ*, S.12.

³⁹⁴ Muhammed Alî Ebû Reyyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî el-Felsefetü'l-Yûnânîyye min Tâlîs ilâ Eflâtûn*, 2 Baskı, Dar el-Vefa', İskenderiyye, 2014.S.207.

³⁹⁵ Heyât Sa'id 'Ümer, *en-Nefs 'Inde Felâsifeti'l 'İğrik 'Arđun ve Nakd*, Mucallet Cami'at ummu'l Kura li 'ülümiş-Şeri'ati ved-Dirasati'l İslamiyye, Sayı, 46. 1430, S.129.

³⁹⁶ Hüsein Hamze, *el- 'Ahlâk fi fikri Eflâtun el-Felsefi*, S.262.

Platon'un ahlâk felsefesi aynı şekilde siyasetle de iç içedir. Öyle ki aralarındaki bağın varlığı görmezden gelinemez. O'na göre siyaset ahlâkın bir uzantısıdır, çünkü adalet ve erdemle karakterize edilen ahlâki yasalar olmadan güçlü bir toplum oluşturmak imkansızdır. Toplumun iyi bir şekilde oluşturulması bireyin bütüncül bir ahlâk eğitime göre yetiştirilmesiyle sağlanabilir ki bu eğitim, ruhun arıtılmasına, iyiliği sevmeye ve hakikate ulaşmak için çalışmaya dayalıdır.³⁹⁷

En yüksek iyiyle ilgili olarak Platon, kişinin elde etmeye çalıştığı büyük bir iyiliğin olduğunu ve bu iyinin mutluluk olduğunu söyleyen öğretmeni Sokrates'in örneğini takip etmektedir.³⁹⁸ Ancak o, mutluluğun bilgiyle değil adaletle bağlantılı olduğunu söyleyerek öğretmeninden ayrılmaktadır. Sokrates için erdem bilgi, Platon için de adalet anlamına gelir. Başka bir ifadeyle: Sokrates için bilgi nihai mutluluk, Platon için de adalet nihai mutluluktur. Bunun ifadesi şudur: "Ruhta üç güç vardır: aklî, şehvânî güç ve öfke gücü. Bunları sırasıyla üç fazilet idare eder. Bu faziletler hikmet, iffet ve cesarettir. Bunların birincisi en yüksek ve en şerefli olanıdır. Hâkim olan kişi, itidalli, iffetli ve zevkten kaçınan kişidir. Şehvet öfkeye, öfke de akla teslim olduğunda adalet gerçekleştirir. Ayrıca Platon'un ahlâk felsefesinde mutluluk bu adaletle ilişkilendirilir. Adil insan, başına bela gelse, hayatı zevklerden yoksun olsa da mutludur. Bu halde mutluluk Platon için nihai ve en yüksek iyiliktir."³⁹⁹

2.4.3.Aristoteles'in Ahlâk Anlayışı

Aristoteles, kendisinden önceki filozoflara, özellikle de en büyük ilham kaynağı olan Platon'a göre ahlâk açısından istisnai bir örnektir. Çünkü yazılarında ahlâka önemli bir yer

³⁹⁷ Calül Hadde Mu'ammer, *ed-Dirâsâtü'l Felsefiyyetü'l 'Ahlâkiyye fil Fikri'l Mağaribi el-Mu'aşir*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cami'at Vehran, Cezair, 2010.S.19.

³⁹⁸ Abdu'r-Rahmân Bedevî, *Eflatun*, Dâru'l Kalem, Beyrut, 1979.S.209.

³⁹⁹ Tofik et-Tevil, *Felsefeti'l-'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, S.76.

veren ilk filozoftur. Platon'da ahlâk kavramı eserlerinin bir kısmını işgal etse de Aristoteles felsefesinde özel bir bölüm olmuş ve yüksek bir değer almış ve bu konuyla ilgili eserler kâleme almıştır. Bunlardan en öne çıkanları şunlardır:⁴⁰⁰ Nikomakhos'a Etik, Eudaemik Etik ve Büyük Etik. Nikomakhos'a Etik, Aristoteles'e aitliği doğrulanan tek kitap olsa da diğer ikisinin de onun takipçileri ve öğrencileri tarafından yazıldığı söylenmektedir.⁴⁰¹

Ahlâk felsefesi Aristoteles'in felsefesinde ideal (المثالي) konumuna ulaşmıştır. Çünkü Aristoteles, ahlâkı diğer bilimlerden ayırmış ve felsefe dallarından bağımsız hale getirdiğinde ahlâk alanına özel eserler yazmıştır. Böylece, Sokrates'in ahlâk alanında ektiği ilk tohum, Platon'un ahlâk düşüncesinde gelişmiş ve yeşermiş, Aristoteles'in ahlâk anlayışında ise meyvesini (socuç) vermiştir.⁴⁰²

Mutluluk teorisi Yunan ahlâk felsefesinin başlıca gelen sorusudur. Ayrıca, mutluluk insan davranışlarının son gayesi olarak kabul edilmiştir.⁴⁰³ Genel olarak iki ahlâk anlayışı vardır: Kadim anlayış ve modern anlayış. Kadim anlayış, mutluluğu vurgulayan Yunan anlayışdır. Modern anlayış ise, vacib kavramını savunan Immanuel Kant'ın (1724/1804) anlayışdır. Eğer, Kant'ın modern anlayışı: "Bunu yap çünkü bu senin görevindir" kuralına dayanıyorsa eski Yunan anlayışı da: "Bunu yap çünkü bu senin mutluluğuna yol açar."⁴⁰⁴ kuralına dayanmaktadır. Mutluluk teorisinin gerçek sahibinin Aristoteles olduğuna hiç şüphe

⁴⁰⁰ Macid Fahri, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, S.102.

⁴⁰¹ Bertrand Russell, *Târîhu'l-felsefeti'l-Ğarbiyye*, Trc. Zeki Necib Mahmud, C.1.S.277. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, S.289.

⁴⁰² Mûhammed 'Abdüssettâr Naşşâr, *Dirâsâtu'n fi Felsefeti'l-'Ahlâk*, S.328.

⁴⁰³ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, S.5.

⁴⁰⁴ Mûhammed 'Abdu'r-Rehmân Marhabâ, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, S.303.

yoktur. Çünkü Yunan felsefesinden bu yana ahlâki düşünce tarihinde bilinen en önemli teori, Nikomakhos'a Etik adlı kitabında ayrıntılı olarak açıkladığı mutluluk teorisidir.⁴⁰⁵

Aristoteles'in ahlâk anlayışının mahiyetini şöyle özetleyebiliriz: Herkesin aradığı büyük bir iyilik vardır. Bu iyilik, başka hiçbir şey için değil, yalnızca kendisi için aranır. Bu iyilik tüm umutlarımızın amacı ve en yüksek iyiliktir.⁴⁰⁶ Daha önce hem Sokrates'in hem de Platon'un bu iyiliğin ne olduğunu nasıl ifade ettiklerini gördük. Bahsettiğimiz gibi onlar mutluluğun en büyük iyilik olduğunu söylemekteledir. Aristoteles de onların yolunu takip ederek, Nikomakhos'a Etik adlı kitabında, insanın eylemlerinde en yüksek amaç ve tüm insanların üzerinde hemfikir olduğu iyinin mutluluk olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁷ Ancak Aristoteles, bu mutluluğa ulaşmanın özü veya yöntemi konusunda Sokrates ve Platon'dan ayrılmaktadır. Sokrates bu mutluluğu elde etmeyi bilgiye, Platon ise adalete bağlamışlar. Ancak Aristoteles, bu mutluluğun ulaşma konusunda yeni bir görüşe sahiptir. Bu görüşe göre, insan arzu, algı ve akıl gücünü birleştiren tek varlıktır. İnsan algı ve arzu ile hayvana, aklıyla ise Tanrı'ya benzer. Böylece insan, zihinsel ve bilişsel güçleri birleştirerek ahlâki bir varlık haline gelir. Ayrıca, İnsanın iradesi ile aklı arasındaki uyum, ahlâki erdemler, mutluluk veya en büyük iyilik denilen şeyi üretir.⁴⁰⁸

Aristoteles, iki tür fazilet arasında ayırım yapmıştır. bunlardan biri: rasyonel faziletler, ikincisi ise: ahlâki faziletlerdir. Rasyonel faziletler eğitim, deneyim ve zaman yoluyla geliştirilir. Ahlâki faziletler ise, alışkanlık ve uygulamadan doğar.⁴⁰⁹ Aristoteles erdemin iki

⁴⁰⁵ Zekariyyâ İbrâhim, *el-Müşkiletü'l hülûkiyye*, Dar Mısır lit-Tiba'a, Kahire, 1966. S.132.

⁴⁰⁶ Aristoteles, *'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nîkumâhos*, C.1.S.170.

⁴⁰⁷ Aristoteles, *'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nîkumâhos*, C.1.S.175. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, SS.28-29.

⁴⁰⁸ A.S. Rapubert, *Mebâdi'u'l Felsefe*, S.73.

⁴⁰⁹ Aristoteles, *'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nîkumâhos*, C.1.S.225. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, S.41.

kötülüğün ortası olduğunu vurgular.⁴¹⁰ Bundan yol çıkararak ahlâki erdemler, ifrat ve tefrit olmaksızın mutedil eylemlerden oluşur. İfrat ve tefritten dolayı da yok olur. Mesela: Şehvet gücünün fazileti iffettir. Heves ve zevklere giren veya bunlardan tamamen uzak duran kimse iffetini kaybetmiş olur. Fakat aklın kendisine öngördüğü ölçüde bunlardan zevk alan kimse, iffetli bir insandır ve kendi içinde iffet erdemini gerçekleştirmiştir.⁴¹¹ Demek ki her erdem, her ikisi de kötülük olan iki taraf arasında bir orta yoldur. Böylece, Cesaret pervasızlık ile korkaklık arasında, cömertlik israf ile tutumluluk arasında, tevazu ise utangaçlık ile utanmazlık arasında bir ortadır.⁴¹² O halde, kötülüğün özelliği ifrat ve tefrit, erdemin özelliği ise ölçülülük ve itidaldır.

Aristoteles'in görüşüne göre bizde doğuştan ahlâki erdemler yoktur. Dolayısıyla, ahlâk doğuştan değil sonradan edinilir. Ayrıca, erdemleri elde etmenin ve başarmanın yolu alışkanlıktan geçer. Bununla ilgili olarak Aristoteles: "Karakter erdemleri doğal olarak bizde olamaz, çünkü doğal olarak var olan şeyler alışkanlıkla elde edilemezler. Yani bir taş aşağıya doğru düşüyorsa, bunu alışkanlık yoluyla yukarıya doğru çevirmek imkansızdır, aynı şekilde alev de yön değiştirmez, kısacası şeyler doğal yapılarının tersine bir alışkanlık kazanamazlar. O halde erdemler doğal olarak ya da doğaya aykırı olarak elde edilmezler, sadece onları elde edebilecek bir doğal yapımız bulunur, bizler de alışkanlıklarla bunları geliştiririz."

⁴¹⁰ Aristoteles, *'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nîkumâhos*, C.1.S.248. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, S.49.

⁴¹¹ Naci Tıkriti, *Felsefetü'l 'Ahlâk beyne Aristo ve Miskeveyh*, Dar Dicle, Amman, 2012. SS.57-58.

⁴¹² Tofik et-Tevil, *Felsefeti'l- 'Ahlâk Neş'atuha ve Tetevvuruha*, S.88.

demektedir.⁴¹³ Sonuçta Aristoteles, ahlâk felsefesini akla dayandırmıştır.⁴¹⁴ Çünkü insan rasyonel faaliyetleriyle tam mutluluğuna ulaşabilir.⁴¹⁵

Bu bölümde Yunan felsefesinin en ünlü üç filozofun ahlâk düşüncelerini özetlemeye çalıştık. Bu filozoflar, insanın ulaşmaya çalıştığı daha yüksek bir iyyinin olduğunu ve bu iyyinin tüm insanlar için mutluluk olduğuna inanırlar. Ancak buna ulaşma yolu hepsinde farklılık arz etmektedir. Sokrates'in bilgide, Platon'un adalette ve Aristoteles'in iki kötülüğün ortasında görmektelerdir. Dolayısıyla onlar için amaç birdir, ancak araçlar farklıdır.

2.5. İslam Felsefesinde Ahlâk Kavramı

Bu paragrafta İslam felsefe düşüncesinde ahlâk kavramına ışık tutarak, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh olmak üzere üç şahsiyetin ahlâk metodu üzerinde duracağız. Ayrıca, İki nedenden dolayı onların ahlâk anlayışını detaylı bir şekilde ele almayacağız. Birincisi: İslam filozoflarının tutumu, tam olarak aynı olmasa da Yunan filozoflarının tutumuna çok yakındır. İkincisi ise: Bu çalışmanın üçüncü bölümünde, özellikle Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin ahlâk konusundaki tutumuna değindiğimizde, onların görüşleri de tekrarlanmış olacaktır.

2.5.1. Fârâbî'nin Ahlâk Anlayışı

Fârâbî her ne kadar kendi ahlâk felsefesini içeren bir kitap yazmamış olsa da onun kitaplarına baktığımızda ahlâki konulara ne kadar önem verdiğini görebiliriz. Fârâbî'nin ahlâk karakterli eserleri arasında şunlar yer almaktadır: Taḥṣîlū's-Sa'âde, et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde, el-Medînetü'l-Fâzıla, Kitâb'ün fî Mebâdî ârâ-i Ehli'l Medînet'il-Fâzıla. Fârâbî bu ve buna benzer diğer eserleride ahlâk anlayışını açıkça ortaya koymaktadır.

⁴¹³ Aristoteles, *'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nîkumâḥos*, C.1.S.226. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, S.41.

⁴¹⁴ Aristoteles, *'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nîkumâḥos*, C.1.S.48. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, S.49..

⁴¹⁵ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 31.

Fârâbî, ahlâki görüşlerini, mutluluğun insan eylemlerindeki en yüksek iyilik olduğunu söyleyen Yunan felsefesinden almıştır.⁴¹⁶ Fârâbî özel olarak, Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten doğrudan etkilenmiştir. Bilgi fazilettir anlayışını Sokrates'ten, maddi kısıtlamalardan kurtulmadıkça ruha büyük mutluluk gelmeyeceği fikrini Platon'dan, aklın, şeyleri iyi ya da kötü olarak yargılama yeteneğine sahip olduğu teorisini ise Aristoteles'ten almıştır.⁴¹⁷ O derece etkilenmiştir ki Aristoteles'in mutluluk ve erdem kavramlarına ilişkin değindiklerinden daha fazlasını eklememiş ve ahlâkı Aristoteles'in yaptığı gibi medeni politikaya, daha doğrusu erdemli şehre bir başlangıç haline getirmiştir.⁴¹⁸

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Fârâbî, Yunan filozoflarından etkilenmiş olmasına ve ahlâk teorisinde başta Sokrates, Platon ve Aristoteles olmak üzere üstadlarının getirdikleriyle inşaa etmesine rağmen, aynı zamanda İslam hukuk ilkelerinin getirdiği ahlâkı niteliklere ve ilkelere de aykırı düşmemiştir. Bu durum onun ahlâk doktrinini oluştururken rivayet ile aklı ya da şeriat ile felsefeyi uzlaştırmaya çalıştığı anlamına gelmektedir.⁴¹⁹

Fârâbî, genel olarak ilimleri teorik ve pratik (medenî) olmak üzere iki kısma ayırarak etiği pratik ilimleri kategorisine yerleştirmektedir. Diğer tarafta Fârâbî medenî felsefenin de iki sınıftan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birinin ahlâk sanatı diğerinin ise siyaset şeklinde sıralamaktadır. Fârâbî: "Medeni Felsefe iki kısımdır: Birincisi, iyi fiiller, iyi fiillerin kendisinden meydana geldiği ahlâk, onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmemizi ve iyi şeylerin bizim olmasını sağlayan ahlâk sanatıdır. İkincisi, şehir halkı için, iyi şeylerin

⁴¹⁶ Muhammed Alî Ebû Reyyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, S.257.

⁴¹⁷ Mûhammed 'Abdüssettâr Naşşâr, *Dirâsâtu'n fi Felsefeti'l- 'Ahlâk*, SS.397-398.

⁴¹⁸ Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefiyyetü'l 'Ahlâkiyye fil Fikri'l İslami*, Dâru'l Ma'arif, Kahire, 1983.S.12.

⁴¹⁹ 'Ali Mahmud 'Ali, *el-'Ahlâk 'inde'l Fârâbî*, Mucallet Külliyyet el-'âdâb, Câmi'at ez-Zaâkzik, Sayı 31, 2001.S.147.

meydana getirilmesini sağlayan Şeyler ve o Şeyleri meydana getirme ve koruma gücü ile ilgili bilgiyi kapsar. Buna siyaset felsefesi ve siyaset ilmi adı verilir. İŞte bütün bunlar felsefe sanatının bölümleridir." demektedir.⁴²⁰

Mutluluğun başlı başına arzu edilen bir amaç olduğu için Frb, mutluluğun kişinin aradığı en büyük iyilik olduğunu konusunda Yunan filozoflarıyla aynı fikirdedir. Frb'ye göre: "Mutluluk başka Şeyleri için değil, yalnızca kendisi için tercih edilir. Ayrıca mutluluk iyi Şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkinidir."⁴²¹

Bu mutluluğa ulaşmanın yolunun ise Frb, erdemli eylemlerin uygulanması ve elde edilmesiyle sağlanacağına inanır. Bundan dolayı mutluluğa ulaşmada faydalı olan eylemler, güzel eylemlerdir.⁴²² Ayrıca Frb erdemleri dört tre ayırır: Nazari erdemler, Düşünme erdemleri, ahlki erdemler ve Ameli erdemler.⁴²³

Daha sonra Frb, mutluluğu, ahlki erdeme ulaşmanın neticelerinden biri haline getirir, ancak bu, erdemin başka bir amaç için değil, kendisi için gerçekleşmesi koŐuluna bağlar. Yani erdemlerin gönüllü olarak ve kendi isteği ile uygulanması gerekmektedir. Burada Frb iyi eylemlerin insanda mutluluğa yol aması için onlarda bulunması gereken özelliklerden söz eder. Buna göre iyi eylemler insanı her durumda mutluluğa ulaŐtıramaz. İyi eylemlerde bulunduklarında kesin olarak mutluluğa ulaştıran koŐullar Şunlardır:

1. İnsanın bir eylemi gönüllü olarak ve isteyerek yapması.

⁴²⁰ Frb, *Risletu et-Tenbh 'al Sebili's-Sa'de*, S.225.

⁴²¹ Frb, *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, ev. Hanifi zcan. Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1993, s.27. Frb, *Risletu et-Tenbh 'al Sebili's-Sa'de*, S.179.

⁴²² Frb, *Kitb r'i Ehli'l-Medneti'l-Fzıla*, S.106. Frb, *El-Medinetü'l Fzıla*, S.70.

⁴²³ Frb, *TaŐŐil's-Sa'de*, 1.Baskı, Dar ve Mektebat el-Hil, Beyrut, 1995.S.25. Frb, *Mutluluğu Kazanma, Frbnin  Eseri İçerisinde*, ev.Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974.S.3.

2. İyi eylemleri iyi oldukları için seçmesi.

3. Yapılan her fiilde ve tüm yaşamımızda bunun böyle olmasını sağlamasıdır.⁴²⁴

Fârâbî bu konuyu şöyle izah etmektedir: "Mutluluk, iyi eylemleri kendisi için gerçekleşmedikçe elde edilmez. Aksine, kişi onu sadece güzel olarak ve sadece kendisi olduğu için seçtiğinde mutluluk elde edilebilir. Ama onunla zenginlik veya liderlik kazanmayı amaçladığında mutluluk elde edilmez. Bunlar, güzel eylemlere dahil edildiğinde kaçınılmaz olarak mutluluğa yol açacaktır. Bunların gönüllü olarak ve isteyerek yapılması ve bunları sırf kendileri oldukları için tercih etmemiz gerekmektedir."⁴²⁵

Fârâbî başka bir yerde aklî erdemlerin de mutluluğa ulaşmaya sebep olabileceğini belirtmektedir. Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın son kemal mertebesine veya nihai mükemmelliğe ulaşmasıdır. Bu, ruhun maddeye ihtiyaç duymayacak bir noktaya ulaşmasıyla meydana gelir. O halde ruh varlığında maddeden ayrı olan özlerden biri olur. Ruh bu seviyeye ancak akli eylemlerle ulaşır.⁴²⁶

Fârâbî, felsefenin mutluluğa ulaşmanın yollarından biri olduğunu doğrular. Çünkü mutluluk içimizde güzel şeyler elde edilirse elde edilir. Ayrıca, güzel şeyler ancak düşünce ve felsefe yoluyla elde edilir. Bu nedenle felsefeyi mutluluğa ulaşmanın bir vesilesi olarak kabul eder. Fârâbî bu konu hakkında: "Mutluluğa ancak güzel şeylere sahip olduğumuzda ulaşacağımıza ve güzel şeyler de ancak felsefe yaparak sahip olduğumuza göre, mutluluğa ulaşmanın yolunun felsefe olması gerekir."⁴²⁷ demektedir. Nihayetinde Fârâbî bakış açısında

⁴²⁴ Suat Çelikkol, *Fârâbî'de Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Kayseri, 2010, S.89.

⁴²⁵ Fârâbî, *Risâletu et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, S.183..

⁴²⁶ Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, S.106. Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, S.69.

⁴²⁷ Fârâbî, *Risâletu et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, S.225.

mutluluk, düşünme erdemleri veya ahlâki erdemler (tezkiye) olmak üzere iki yolla elde edilir.⁴²⁸

Fârâbî ahlâkın değişebilir ve kazanılabilir olduğunu savunur. Ona göre: "Ahlâkın değiştirilemeyecek ve aktarılamayacak hiçbir şeyi yoktur."⁴²⁹ Dolayısıyla Ahlâkın hem güzeli de hem çirkini kazanılan bir şeydir. Öyle ki, eğer insanda güzel ahlâk yoksa, o ahlâki alışkanlıkla ve eylemin tekrarı yoluyla kendisi için edinebilir.⁴³⁰

Fârâbînin ahlâk anlayışında dikkat edilen şey, erdemi tanımlama teorisini Aristoteles'ten ödünç almasıdır. Fârâbî'ye göre fazilet, ifrat ve ya tefrit gibi her ikisi de kötülük olan iki taraf arasında bir ortadır. Örneğin: Cesaret, iki kötülük olan pervasızlık ile korkaklık arasında bir ortadır. Ayrıca korkaklık tefrittir, pervasızlık ise ifrattır.⁴³¹ Fârâbî bu teoriye atıfta bulunarak şöyle demektedir: "İyi olan eylemler, biri ifrat, diğeri tefrit olan, her ikisi de kötü olan iki taraf arasındaki ortalama eylemlerdir. Aynı şekilde faziletler de biri fazla, diğeri az olan, her ikisi de kötülük olan iki form arasında orta düzeyde olan psikolojik formlar ve melekelerdir. Cömertlik tutumluluk ile israf arasında, cesaret ise korkaklık ile pervasızlık arasında bir ortadır."⁴³² Sonuç olarak, Fârâbî'nin ahlâk anlayışı genel olarak Yunan filozoflarının anlayışına, özellikle de Aristoteles'in anlayışına çok yakındır.

⁴²⁸ Muhammed es-Seyid, 'iveğullah Cad Hicazi, *fi'l Felsefeti'l İslamiyyeti ve şilatiha bi'l Felsefeti'l Yünaniyye*, 2 Baskı, Dar et-Tiba'a el-Muhammediyye, Kahire.S.233.

⁴²⁹ Fârâbî, *el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn*,S.52. Fârâbî, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, Çev. Mahmut Kaya,S.238.

⁴³⁰ Fârâbî, *Risâletu et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, S.190.

⁴³¹ Muhammed Alî Ebû Reyyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*,S.259.

⁴³² Fârâbî, *Fuşûlün Münteze'a*, Thk, Fevzî Mitri Neccâr, 2 Baskı, Mektebetü'z-Zehra, İran, 1405.S.36. Fârâbî, *Fuşûlü'l-Medenî*, Çev.Hanifi Özcan, 1.Baskı, İstiklal Matbaası, İzmir, 1987.S.34.

2.5.2. İbn Sînâ'nın Ahlâk Anlayışı

İbn Sînâ'nın ahlâki düşünceleri, Fârâbî'nin düşüncelerinden pek farklı değildir; kendisi de Yunan filozoflarından, özellikle de Aristoteles'ten etkilenmiştir; bu nedenle, onun anlayışını kısaca aşağıdaki biçimde sunacağız:

İbn Sînâ'nın ahlâk teorisi, Aristoteles'in ahlâk teorisini, dini etkileri ve metafizik düşüncelerle birleştirir. Ahlâki sistemi de onun genel felsefe sisteminin bir uzantısıdır.⁴³³

Aristoteles'ten etkilenen yönüne ilgili az sonra göreceğimiz gibi, onun mutluluğun nihai amaç olduğunu ve erdemin iki kötülüğün ortası olduğunu söylemesinde açıkça görülmektedir. Dini ve tasavvufî yönüne gelince, psikolojik mutluluğu şeriata ve akla göre arınma ve güzel alışkanlıklarla ilişkilendirdiği açıktır. İbn Sînâ, mutluluk ve mutsuzluk açısından ruh ve beden arasındaki ilişki hakkında şöyle demektedir: "(Nefs-i natıkaya ait cevherin) mutluluğu bu cevheri olgunluğa ulaştırma ile gerçekleşir. Bu olgunlaştırma ise söz konusu cevheri tezkiye etme ile gerçekleşir ki, bu da Allâh'ı tanımak ve O'nun rızası için eylemde bulunmakla olur. Allâh'ın rızası için eylemde bulunarak (nefs cevherini) tezkiye etmek, bu cevheri istenilmeyen rezil huylardan temizlemek, aklen ve şer'an kınan sıfatlardan, kötü alışkanlıklardan onu kurtarmak, bu tür kötü sıfatlar yerine güzel alışkanlıklar, aklen ve şer'an övgüye değer huylar, erdemli ve razı olunan melekelerle (nefs cevherini) süslemekle mümkün olur."⁴³⁴

İbn Sînâ'ya göre, dünyevi ve uhrevi saadete ulaşmak, ancak, nazari ve amelî gücü tamamlamakla gerçekleşecektir. Nazari gücü tamamlamak ise, nazari ilimlere ulaşmakla elde

⁴³³ Mûhammed 'Abdu'r-Rehman Marhabâ, *Min'l-Felsefeti'l Yonâniyye ilâ'l-Felsefeti'l İslâmiyye*, C.2.S.569.

⁴³⁴ İbn Sînâ, *Risâletun fi'l Kalâm 'alâ'n-Nefsi'n-Nâtıqati ve Ahvâlihâ - Ahvâlü'n-Nefs İçerisinde*, Thk, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dâru İhyâ'î'l-Kütüb i'l-'Arabîyye,, Kahire, 1952. S.196. İbn Sînâ, *Nefs-i Natıka Üzerine Söz, (Ahvâlu'n-Nefs) İçerisinde*. Çev.İsmail Hanoğlu, 1.Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2019.S.167.

edebilir. Amelî gücü tamamlamak ise amelî faziletleri elde etmek ve kötülüklerden kaçınmakla olur. Ayrıca, amelî erdemlerin temelleri şunlardır: iffet, cesaret, hikmet ve adalet.⁴³⁵

İbn Sînâ'ya göre, insanın mizacı değişince insanın ahlâkı da değişir. İbn Sînâ bu konuyu şöyle ifade eder: "Tabiat ilimlerinde açıkça ortaya çıktı ki, ahlâk ve yapıla gelen sürekli alışkanlıklar, beden mizacına bağlı olarak çalışır... şüphesiz mizaç, değiştirmeyi kabul eder. Bu sebeple ahlâk da mizacı değiştirme aracılığı ile değiştirmeyi kabul eder. Bu bağlamda, ahlâk kitaplarında ifade edilen riyazetin (nefsi terbiye etmenin) yapılması gerektiği ortaya çıkmış olur. İnsanın mizacı her ne zaman itidale varırsa, güzellikleri kolaylıkla gerçekleştirerek iyi bir ahlâk a kavuşur. Mizaç, itidale ne kadar yaklaşırsa, kişi o kadar bilgisel ve eylemsel erdeme ait melekeleri/yetenekleri kabule hazır olur."⁴³⁶

Dolayısıyla ahlâk, tabîî değil, sonradan edinilen bir şeydir ve biz bunları alışkanlıkla, tekrarlar değiştirip kazanabiliriz. İbn Sînâ diyor ki: "İyisi olsun kötüsü olsun bütünüyle ahlâk, kazanılan bir şeydir. Bu nedenle, kazanılmış ahlâki olmayan bir insanın ahlâk edinmesi veya kendisindeki kazanılmış ahlâkı, iradesini kullanmak suretiyle bu ahlâkın tam da tersine dönüştürmesi mümkündür. Alışkanlıkla edindiği bir ahlâktan vazgeçmesi mümkündür. Kendisindeki kazanılmış bir ahlâk olmayan kişinin güzel bir ahlâk elde etmesini veya kendinde bulunan bir ahlâki değiştirmesini sağlayan şey, alışkanlıktır. Alışkanlık derken, uzun

⁴³⁵ İbn Sînâ, *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*, Thk. 'Ali Zay'ür, (*Meyâdin el- 'Akl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l İslâmiyyeti'l-Muvesse'a*) İçerisinde. 1.Baskı, el-Mu'essesetu'l- Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neş, Beyrut, 2001.S.189. İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk*, *Risalesinin Takdim, Tahkk, ve Çevresi*, Fatih Toktaş, DEÜİFD XLIII, İzmir, 2016.S.46.

⁴³⁶ İbn Sînâ, *Risâletun fi'l Kalâm 'alâ'n-Nefsi'n-Nâtıqati ve Ahvâlihâ, (Ahvâlu'n-Nefs) İçerisinde*, S.197. İbn Sînâ, *Nefs-i Natika Üzerine Söz, (Ahvâlu'n-Nefs) İçerisinde*. S.168.

zaman, sık aralıklarla bir şeyi tekrar tekrar yapmayı kastediyorum. Çünkü güzel ahlâk da kötü ahlâk da bir şeyi tekrarlamak suretiyle kazanılır." ⁴³⁷

Ahlâkın alışkanlık ve tekrar yoluyla elde edildiği sonucunu şu sözlerle çıkarmaktadır: "Ahlâkın alışkanlıkla elde edileceğinin bir başka kanıtını değerli ve başarılı siyaset adamlarında görmekteyiz. Zira onlar yaptıkları iyi [örnek] davranışlarıyla ülkelerinin halkının iyi birer vatandaş olmalarını sağlarlar. Kötü ve baskıcı siyasetçiler de bu hareketleriyle halklarının kötü insan olmalarına neden olurlar." ⁴³⁸

İbni Sina ahlâkı erdemleri nefsin araştırmalarına bağlar. ⁴³⁹ Nefste Natika gücü, öfke gücü ve hayvani veya şehvani olmak üzere güçler bulunur. ⁴⁴⁰ Bu üç gücün her birinin bir erdemi vardır. Natika gücünün fazileti hikmet, Öfkeli gücün erdemi cesaret, hayvani gücün

⁴³⁷ İbn Sînâ, *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*, (Meyâdin el- 'Akl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l İslâmiyyeti'l- Muvesse'a) İçerisinde. S.192. İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk*, Risalesinin Takdim, Tahkk, ve Çevresi, S.49.

⁴³⁸ İbn Sînâ, *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*, (Meyâdin el- 'Akl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l İslâmiyyeti'l- Muvesse'a) İçerisinde. S.193. İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk*, Risalesinin Takdim, Tahkk, ve Çevresi, S.50.

⁴³⁹ Yasin Ammari, *el-Ahlâk 'inde İbn Sînâ*, el-Mücelletü-Tünüsüyye lid-Dirasati'l Felsefiyye, Sayı 60-61, 2018.SS.72-73.

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, *Risâletun fi kive'n-Nefs*, Thk. 'Ali Zay'ür, (Meyâdin el- 'aql el- 'Amali fi'l Felsefeti'l 'islâmiyyeti el-Muvesse'a) içerisinde. 1.Baskı, el-Mu'essesetu'l- Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neş, Beyrut, 2001.S.186.

erdemini ise iffettir.⁴⁴¹ Ayrıca, bu üç erdemini birleşmesiyle dördüncü erdem olarak erdemlerin en eksiksizi ve en yücesi olan adalet ortaya çıkar.⁴⁴²

İbn Sînâ erdemini iki kötülük arasında ortayı seçmek olduğunu söylerken Aristoteles ve Fârâbî'den etkilenmiştir. Bu bağlamda şöyle demektedir: "Bir başka ifadeyle, insanın mutluluğu, nefsin ancak hayır ameli işlemesiyle, kendisini ıslah etmesiyle mümkündür. Bu da nefse iki zıt huy arasında dengede olma melekesinin kazandırılmasıyla olur."⁴⁴³

Başka bir yerde demektedir ki: "Bu konuda insanın yapması gereken şey, bu faziletleri elde etmek ve bunların karşısı olan reziletlerden kaçınmaktır. Zaten faziletlerin çoğu, [iki aşırı uç sayılan] rezilliklere nispetle orta [dengeli] yerde olmaktır. Bir başka deyişle fazilet, ifrat ve tefrit denilen iki rezilliğin ortasıdır. Meselâ: İffet, Aşırı şehvet düşkünlüğü ve benzeri reziletlerle duygusuzluk ve isteksizlik arasında orta bir davranış şeklidir. Cömertlik: İsrâf ile cimrilik arasında orta tutumdur. Adalet: zulmetme ile zulme uğrama arasında orta bir davranıştır. Kanaatkârlık: Aç gözlülük ile kendine yetecek kadarını bile küçümseme arasında

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*. (Meyâdin el- 'Akl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l İslâmiyyeti'l- Muvesse'a) İçerisinde. S.189. İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk*, Risalesinin Takdim, Tahkk, ve Çevresi, S.46.

⁴⁴² İbn Sînâ, *Risâletun fi kive'n-Nefs*, (Meyâdin el- 'aql el- 'Amali fi'l Felsefeti'l 'islâmiyyeti el- Muvesse'a) içerisinde. S.186.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *Risâletun fi'l Birri vel İsim*, Thk. 'Ali Zay'ür, (Meyâdin el- 'aql el- 'Amali fi'l Felsefeti'l 'islâmiyyeti el- Muvesse'a) içerisinde. 1.Baskı, el-Mu'essesetu'l- Câmî'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neş, Beyrut, 2001.S.169. İbn Sînâ, *Ahlâka ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)*, Gürbüz Deniz, Diyanet İlmi Dergi, Ankara, 2014, C.50, Sayı.1.S235.

orta bir tavidir. Cesaret: Korkaklık ile saldırganlık arasında orta bir davranış biçimidir."⁴⁴⁴

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın ahlâki anlayışını aşağıdaki şekliyle özetleyebiliriz;⁴⁴⁵

-İnsan mizacının ahlâki ilkelerin kazanılmasında önemli bir rolü vardır.

-Ahlâk doğuştan değil sonradan edinilir.

-Alışkanlık ahlâk a ulaşmada önemli bir rol oynar.

-İbn Sînâ'nın ahlâk sisteminde ahlâk ile hukuk ilkeleri arasında bir bağ vardır.

-Erdem, her ikisi de kötülük, biri ifrat diğeri tefrit olan iki aşırı tarafın ortasıdır.

2.5.3. İbn Miskeveyh'in Ahlâk Anlayışı

Ahlâk konusuna İbn Miskeveyh'in gösterdiği ilgiden daha fazla önem veren bir İslam filozofu yoktur. Bu önemsemeyi açıklamamız gerekirse: Hiçbir İslam filozofunun şöhreti ahlâk nedeniyle olmamıştır. İbn Miskeveyh'in şöhreti ise ahlâk meselelerine gösterdiği çabadan kaynaklanmaktaydır. Miskeveyh, tartışmalı bir konu olan İslam filozoflarının Aristoteles'in ahlâk felsefesine başka yönlerden önem verdikleri gibi Ahlâk felsefesine ilgi göstererek Aristoteles felsefesinin işlenmesini tamamlamıştır. Başka bir açıdan Miskeveyh, Yunan filozoflarının teorileri ile İslam hukukunu birleştiren bir ahlâk felsefesi oluşturmaya çalışmıştır, böylece felsefi ve dini düşüncelerini birleştirmiştir.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ İbn Sînâ, *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*, (Meyâdin el- 'Akl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l İslâmiyyeti'l- Muvesse'a) İçerisinde. S.192. İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk*, Risalesinin Takdim, Tahkk, ve Çevresi, S.49.

⁴⁴⁵ Yasin Ammari, *el-Ahlâk 'inde İbn Sînâ*, S.90.

⁴⁴⁶ Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefiyyeti'l 'Ahlâkiyye fil Fikri'l İslami*, S.310.

İbn Miskeveyh, ahlâk anlayışını formüle etmeye birçok eser ayırmıştır.⁴⁴⁷ Miskeveyh'den sonra bu eserler, İslam'da ahlâk düşüncesi hakkında bilgi edinmek için önemli bir kaynak haline gelmişlerdir. Miskeveyh'in bu alandaki eserleri arasında: (Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥhîrû'l-A'râk- el-Fevzü'l-Aşgar- el-Fevzü'l Ekber-Tertîbü's-Sa'âdât ve Menâzilü'l-'Ulûm- el-Hikmetü'l-Hâlîde) yer almaktadır.⁴⁴⁸

İbn Miskeveyh, Aristoteles felsefesinin ahlâk yönünden büyük ölçüde etkilenmişse de⁴⁴⁹ onun her görüşünü İslam düşüncesine tabi kıldıktan sonra alıp kullandığını bilinmektedir. Nitekim Miskeveyh, kendisinden önceki ve çağdaşları olan yazar ve filozofların görüşlerinin yanı sıra, Kur'anı kerimin ayetleri ve hadis-i şerifleri aktardığını da görmekteyiz.⁴⁵⁰ Bu onun ahlâk sistemindeki dini ve felsefi düşüncenin özgünlüğünün delilinden başka bir şey değildir.

Nefs, İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesini üzerine inşa ettiği temel yapısıdır. Çünkü ahlâk, insan ruhunu ıslah etmenin bir aracıdır.⁴⁵¹ Bu konuda demektedir ki: "Bu kitaptaki amacımız kendimiz için, tüm eylemlerimizin güzel olduğu, ancak bunların bizim için kolay hiçbir bedel veya zorluk olmadan oluşan bir ahlâk yaratmaktır."⁴⁵²

İbn Miskeveyh, nefsin güçlerini natika gücü, öfke gücü ve şehvet gücü olarak ayırmıştır. Ayrıca, bu güçlerin her birinin özel bir fazileti vardır. Natika gücünün fazileti

⁴⁴⁷ Ayşe Üzüm, *İbn Miskeveyh'in AhlâkFelsefesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, selçuk üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, konya 2002.S.2.

⁴⁴⁸ Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunanda ve İslamda AhlâkGörüşleri*, Ankara üniversitesi basımevi, ankara 1980.S.30.

⁴⁴⁹ Muhamed Lutfi Cum'a, *Târîhu felâsifeti'l İslâm*, Mu'esseset hindâvî, Kahire, 2014.S.310.

⁴⁵⁰ Naci Tıkriti, *Felsefetü'l 'Ahlâk beyne Aristo ve Miskeveyh*,S.26.

⁴⁵¹ Fâid İmân, *Felsefetü'l 'Ahlâk beyne İbn Miskeveyh ve Ebû Hâmid Gazzâlî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmi'at muhammed buďyaf, Cezair, 2018.S.6.

⁴⁵² İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥhîrû'l-A'râk*, S.233.

hikmet, öfke gücünün fazileti cesaret, şehvet gücünün fazileti iffettir, adalet ise bu faziletlerin hepsinin bir araya gelerek oluşturduğu uyumdur.⁴⁵³

İbn Miskeveyh, erdemin iki kötülük arasında ortayı seçmek olduğu konusunda Yunan ve İslam felsefesinde Aristoteles ve Fârâbî gibi filozoflardan etkilenmiştir. Böylece, cesaret, iki kötülüğün ortasıdır; birisi korkaklık, diğeri ise pervasızlıktır.⁴⁵⁴

İbn Miskeveyh'ye göre, ahlâki erdemleri ancak kötülüklerden ve bedensel arzulardan kaçınmakla ulaşılabacaktır. Bu hususta şöyle demektedir: "Erdemlere gelince, onlar, nefsimizi, kendilerine zıt olan kötülüklerden, yani Kötü olan nefsî arzulardan ve fahiş olan hayvani arzulardan arındırmadıkça bize gelmezler."⁴⁵⁵

En büyük iyilik konusunda İbn Miskeveyh, insanın yaratıcı eylemleri aracılığıyla aradığı büyük bir iyilik olduğunu ve bu iyiliğin diğer filozoflardaki gibi kendisi için de mutluluk olduğunu söyleyerek Yunan filozofları ve İslam filozoflarına hemfikir olmaktadır. Ona göre Mutluluk iyi şeylerin en iyisi ve hedefleridir, ancak ona ulaşmak için bedendeki ve onun dışındaki mutluluğu birleştirmemiz gerekmektedir.⁴⁵⁶

Demek ki, ruh için olan mutluluk ile beden için olan mutluluk bir araya getirilmedikçe mutluluk meydana gelmez. Yani insan, insan olduğu sürece, her iki şartın da gerçekleşmesi dışında onun için mutluluk tam olmayacaktır. Nefsi ve bedeni olan mutluluk ise, faydalı şeyler dışında tam olarak elde edilemez.⁴⁵⁷ Başka bakış açısıyla Miskeveyh'in felsefe düşüncesinde mutluluk, teorik ve pratik hikmetin iki bölümünün birleştirilmesiyle elde edilir.

⁴⁵³ İbn Miskeveyh, *a.g.e*, SS.248-249.

⁴⁵⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e*, SS.257-260.

⁴⁵⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e*, S.243.

⁴⁵⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥhîrû'l-A'râk*, S.309.

⁴⁵⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e*, S.314.

Ayrıca teorik hikmet, ilahi bilgiye götüren doğru görüşler ve bilimlerle elde edilebilir. Pratik hikmet ise, kendi güçlerinin ve eylemlerinin örgütlenmesi yoluyla elde edilir.⁴⁵⁸

Ahlâkın kaznılmış veya doğal olması tartışmasıyla ilgili olarak Miskeveyh iki görüşün ortasını seçmiştir. Öyle ki, kaznılmış olan ahlâk da vardır, doğal olan ahlâk da vardır. Bu şekilde Miskeveyh, İslam düşüncesi ile Yunan felsefî düşüncesini birleştirmiştir. Bu konuyla ilgili demektedir ki: "Ahlâk nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan bir durumdur. Bu durum ikiye ayrılır: Birincisi mizaçtan kaynaklanan tabii ahlâk tır. En küçük bir şeyle öfkelenen ve heyecanlanan, işittiği en küçük bir ses veya haberdan korkuya kapılan kimselerin durumu böyledir. Öbürü de alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâk tır. Bazen başlangıçta düşünüp taşınma ile meydana gelir ve gittikçe bir meleke ve huluk halini alır."⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Fâid İmân, *Felsefetü'l 'Ahlâk beyne İbn Miskeveyh ve Ebû Hâmid Gazzâlî*, S.21.

⁴⁵⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥhîrû'l-A'râk*, S.265.

III. BÖLÜM

Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Ahlâk Felsefesi

Bu bölümde Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin ahlâk düşüncesiyle ilgili önemli konuları ele alarak, onun felsefi metodunda: Ahlâk felsefesi, Mutluluk meselesi, Kötülük problemi ve Erdemler meselesi ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.

3.1. Bağdâdî Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi

3.1.1. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Felsefesinde Ahlâkın Yeri

Ebu'l Berekât El-Bağdâdî bir ahlâk filozofu olarak görülmemesine ve ahlâk felsefesi üzerine özel bir kitap yazmamasına rağmen, el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme adlı kitabına baktığımız zaman, onun güçlü bir ahlâk sistemine sahip olduğunu felsefi düşüncesinde ahlâkın özel bir yeri ve büyük bir önemi olduğu anlaşılmaktadır.

Bağdâdî, ahlâk felsefesini açıklamak ve anlatmak için geniş bir yer ayırmıştır. O'nun ahlâkı meseleleri tartışmaya ayırdığı sayfaları toplarsak, bu alanda elimizde özel ve mükemmel bir eser ortaya çıkar.⁴⁶⁰

Ahlâk sorununa özel bir önem vererek, detaylı bir şekilde ahlâk kavramını açıklamaktadır. Dolayısıyla, ahlâkın tanımı, kaynakları, çeşitleri, tabiatı, değişmesi, adet ve

⁴⁶⁰ Biz, el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme adlı eseri okuyarak, Bağdâdî'nin kendi ahlâk felsefesini ele aldığı birçok sayfanın bulunduğunu ve kitabın üç bölümün hiçbirini ahlâk ile ilgili meselelerden boşaltmadığını, özellikle Bağdâdî'nin kendi yaklaşımını ve ahlâki düşüncesini detaylandığı ikinci ve üçüncü bölümlerinde tesbit etmiştir.

ahlâk arasındaki ilişkisi ve daha sonra odaklanacağımız diğer konulardan bahsettiğini görmekteyiz.⁴⁶¹

Ahlâk felsefesi çerçevesinde tartışılan ve konuyla ilgili en önemli sorunları ele almaktadır, söz gelimi: mutluluk meselesi, iyilik ve kötülük meselesi, kaza ve kader meselesi, erdemler meselesi ve buna benzer El-Bağdâdî'nin *Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme* eserinde odakladığı ahlâki nitelikteki diğer konular.

Ebu'l Berekât'ın düşüncesinde ahlâkın yeri ve değeri insan ile ahlâkî davranışları arasındaki ilişkileri hakkındaki görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Bağdâdî'nin ahlâk metodunda insan, ahlâkın temsilcisidir ve ahlâk da insanın ifadesidir. Yani insan kavramı, ahlâkla karakterize edilmedikçe hiçbir kişiye uygulanmaz. İnsan kelimesinde, ahlâk kavramının dışında başka anlam yoktur demektedir. El-Bağdâdî bu konuyla ilgili şöyle demektedir: "Filanın insanlığa sahip olduğu söylendiğinde, bizzat kendisi değil, onun ahlâki ve davranışları kastedilmektedir."⁴⁶²

Bize göre, bu görüş Bağdâdî'nin düşüncesinde insanın rasyonel bir varlık olmadan önce, ahlâki bir varlık olduğunun kanıtıdır. Bu görüş, birçok çağdaş araştırmacı tarafından da vurgulanan bir yön ve teoridir. Mesela: Levi Brill (1857/1939) insanın doğası gereği ahlâki bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. Ancak o bu ifadesinden, insanın ahlâki kuralları vicdandan (ضمير) değil, gelenek ve adetten aldığını kastetmekteLERdir. Yani insanda iyi ve kötü bilgisini dikkat eden hiçbir içsel ilke yoktur.⁴⁶³

⁴⁶¹ İlerde Bütün bu meseleleri ayrı ayrı inceleyip Ebu'l-Berekât'ın görüşünü detaylı bir şekilde izah edeceğiz.

⁴⁶² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.40.

⁴⁶³ Mûhammed 'Abdu'r-Rehman Marhabâ, *el-Merca 'fî târihi'l 'Ahlâk*, S.111.

Levi Brill bu konuyla alakalı "Özetle, insan doğası gereği rasyonel olduğu gibi, doğası gereği ahlâkı olduğunu inanıyoruz...Şüphesizki eğer bu ifadeden insanın her zaman bir toplum içinde yaşadığını ve her toplumunda koyduğu kendi ahlâki alışkanlıkları ve gelenekler ile yükümlülükleri ve yasakların olduğunu anlıyorsak, o zaman insan doğası gereği ahlâki bir varlıktır...Ancak bu formülden, insanın vicdanında bir tür ilhamın var olduğunu ve o ilham insana az veyahut çok bir miktarda bir ahlâk düzeninin varlığını hissettirdiğini anlayacak olursak hiçbir halde ahlâkın insanda doğal olduğu anlamına gelmemektedir."demektedir.⁴⁶⁴

Faslı düşünür Taha Abdu'r-Rahman, insanın ufkunu (أفق) hayvanın ufkundan bağımsız kılabilceğimiz tek yolun ahlâk olduğunu dile getirmektedir. Çünkü hayvan, bir tür zihinsel algıya sahiptir, ancak ahlâki eylemlerin kaynağı olarak özgür iradesinden yoksun olduğu için, hiç bir ahlâki algıya sahip değildir. Dolayısıyla akıl, ahlâki ilkeye tabi olmalıdır. İnsanın ahlâkla nitelenmesi, akılla nitlendirmeden önce gelmelidir. Demektedir ki: " Şu halde insanın sınırını hayvanın sınırından ayıran şey sadece ahlâktır. Şüphesiz hayvan kendi yaşamında iç güdülerini kullanarak rızıkına ulaşmaya çalışır, ama iyiliğe ulaşmak için çalışmaz. O halde ahlâklılık, insanın ahlâklı bir varlık olması bakımından bütün niteliklerinin kendisinden dallanıp budaklandığı bir köktür, temeldir. Buna karşın, insanla ilişkilendirilmeyi hak eden aklın bu ahlâki temele bağlı bulunması gerekir. Doğrusu şu ki insan, yüzyıllar boyunca zihinlere yerleşmiş düşüncenin aksine akıllılık sayesinde değil, ahlâklılık sayesinde insandır."⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Levi Brill, *el- 'Ahlâk ve 'ilmü'l 'Adat el- 'Ahlâkiyye*, Trc. Mahmud Kasım Muhammed Bedevi, 3.Baskı, Mektebet Muştafâ al-Bâbî al-Ḥalabî ve avladuhu, Kahire, 1952. S.288.

⁴⁶⁵ Taha 'Abdu'r-Reḥmân, *Su 'âlu'l 'Ahlâk*, 1.Baskı, el-Merkez es-Saḫâfi el- 'Arabi, Mağrib, 2000. S.14. Taha Abdu'r-Rahman, *Ahlâk Sorunsalı*, Çev.Tahir Uluç, 1.Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2020.S.23.

3.1.2. Bağdâdî'nin Ahlâk Felsefesinin Kaynakları

Genel olarak, Bağdâdî'nin ahlâk felsefesi dört kaynaktan beslenmektedir.

Kişisel görüşleri: Bağdâdî, araştırılmadıkça hiçbir görüşü kabul veya reddetmediğini, kendisinden önce gelen filozofların hiçbirini taklit etmeden veya tarafını tutmadan, kendisi tarafından kabul edilmedikçe hiçbir metodu veya yaklaşımın benimsemediğini açıkça ortaya koymuştur.⁴⁶⁶

Yunan felsefesi: Bağdâdî, felsefi ve ahlâk fikirlerinin bir kısmını Yunan filozoflarından, özellikle de Aristoteles ve Platon'dan almıştır. Bu kaynak, birçok yerde onların görüşlerine güvenmesi veya teorilerinden etkilenmesi ile ortaya çıkar. Örneğin Bağdâdî, zevk ve mutluluk meselesinde, idealar teorisinde, daha sonra değineceğimiz insan ruhu ve onun ahlâk meseleleriyle ilişkisi teorisinde onlardan büyük ölçüde etkilenmiştir.

İslam felsefesi: Bağdâdî, ahlâk felsefesinin temellerini oluştururken İslam filozoflarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Daha sonra göreceğimiz gibi, onun birçok ahlâki meselede İslam filozoflarıyla, özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ ile aynı fikirde olduğunu görüyoruz.

İslam dini: Her ne kadar Bağdâdî başlangıçta Yahudi olsa ve din konusuna sadece birkaç yerde değinmiş olsa da onun İslam dininden etkilendiğini ve bazı ahlâki görüşlerini İslami metinlerden aldığını ya da en azından bu görüşe katıldığını görüyoruz. Ahlâki meseleleri, ahlâkın kazanılmış ve içgüdüsel olarak ayrılması meselesinde ve daha sonra değineceğimiz mutluluk ve sefalet meselesinde açıkça görülmektedir.

⁴⁶⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.1.S.4.

3.1.3. Ahlâkın İnsan Nefsiyle İlişkisi

Bağdâdî, ahlâk felsefesine insanın doğasına ve mahiyetine odaklanarak başlamaktadır. İnsanın ruh ve bedenden oluştuğunu ve insanın mahiyetinin oluşturan şeyin nefis olduğuna işaret etmektedir. Bağdâdî'ye göre ruh (الروح) nef (النفس) ve akıl (العقل) kavramı aynı anlama gelip aralarında hiçbir fark yoktur. Ayrıca her biri, delalet bakımından insanın bir cihetine işaret etmektedir. Buna dayanarak nefis, kişi için nefes alma fiili bakımından ve bir kişinin arzulayıp nefret etmesi, sevmesi ve öfkelenmesi halinde kullanılır. Ruh ise, insanın kalbinin havalandırması (Tervih) yönünden isimlendirir. Akıl kavramına gelince, şeyleri akletmesi, anlama ve bilinme açısından kullanılmaktadır.⁴⁶⁷ Bu konuyla ilgili Bağdâdî: “İnsani nefis, insanın hakikatı, mahiyeti, zatıdır.”⁴⁶⁸ demektedir.

Nefsin insanın mahiyeti olarak kabul edilmesinin sebebi, onun bilgiler, aklî ilimler ve şeyler üzerinde çıkarsama özellikleri ile temayüz etmektir. Nefs, bu sıfat ve fiillerle kendi başına müstakil ve bedenden bağımsızdır.⁴⁶⁹ İnsan, konuşma, yaşam, hareket, duyum gibi nefsin tesirinde olan fiiller ürettiği için bu isim (insan) verilmiştir. Ancak, insan ölürse, bu fiiller geçersiz olursa ve beden bu sıfatlardan boşaltırsa, o zaman insan, insan olmaktan

⁴⁶⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*, S.145. Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fī Mahiyyeti'l-Akl*, C.5, S. 259.

⁴⁶⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*, S.144. Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fī Mahiyyeti'l-Akl*, C.5, S. 258.

⁴⁶⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.212.

çıkacaktır.⁴⁷⁰ Buna ilaveten, insan, nefs vasıtasıyla hitap edip atıfta bulunulur, dolayısıyla, beden değil, nefs muhatap ve atıfta bulunandır.⁴⁷¹

Bağdâdî'nin görüşüne göre, insanın değeri bedeninde değil nefsindendir. Dolayısıyla nefis, eylemlerin oluşumundan ve insanda ahlâki davranışların ortaya çıkmasından sorumludur.⁴⁷² Bağdâdî, kazanılmış ve fitri ahlâkın her iki kısmının da bedende değil, nefste üretildiğini belirtmektedir.⁴⁷³ Ayrıca iyi ve kötü ahlâk, nefsin kuvvetinin bir neticesidir.⁴⁷⁴ Bağdâdî bu hususta demektedir ki: "Nefsin kuvvetinde, bir erdem ya da bir kusur olabilir, çünkü içgüdüsel hikmet ile cesaret verir, değilse pervasızlığı gerektirir."⁴⁷⁵

Ahlâki davranışların iyi ve kötü kısmının dış varoluşta bir zatı yoktur. Ancak varlığı başka bir zatın varlığına dayanır, bu da insanın nefsidir. Demek ki, ahlâki davranışlar, insanın zatının kalitesiyle bağlantılıdır. İyi zat var olmadan iyi ahlâk var olmayacaktır, kötü zat var olmadan ise, kötü ahlâk var olmayacaktır.⁴⁷⁶

⁴⁷⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.122.

⁴⁷¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.249. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*, S.144. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fī Mahiyyeti'l-Akl*, C.5, S. 258.

⁴⁷² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.424. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*, S.144. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fī Mahiyyeti'l-Akl*, C.5, S. 258.

⁴⁷³ Muhammed Selim El- Keḥlut, *El- İnsân fī Felsefeti Ebi'l Berakāt el-Bağdādī*, S.328.

⁴⁷⁴ Bağdâdî içgüdüsel bilgeliği: "Doğuştan mevcut" olarak tanımlamıştır. Bkz: Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.1.S.7.

⁴⁷⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.425.

⁴⁷⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.100.

Bağdâdî, insanın davranışlarını gözlemleyerek, insandan çıkan ahlâkî davranışların beden cihetinden değil, nefis cihetinden olduğunu iddia etmektedir. İnsanın mizacı ve ahlâkî değişince, insanın vücudu ve hâli de değişmektedir. Mesela: nefis sinirlenirse beden ısınır, bir şey için üzülsün, beden zayıflar ve güçsüz düşer, sevinirse de sevincin etkisini vücut üzerinde görülür. Bu durumlarda bedende meydana gelen değişiklik, bedenin tabiatından değil, nefsin tabiatından ve etkilerindendir.⁴⁷⁷ Bağdâdî'nin söylediğine göre nefis, kendi ahlâkî ve halleri ile belli bir fiile yönlendirirse, bedeni de uygun hâline göre şekillendirir.⁴⁷⁸

Bağdâdî, âşık ile maşuğu ve babanın evladı ile olan ilişkisine benzer bir şekilde, nefis ile beden arasında yakın ve güçlü bir ilişki olduğunu savunmaktadır.⁴⁷⁹ Aralarındaki bu ilişkisi galebe ve tahakküm ilişkisidir. Nefis bedeni yenerse, insan gücünü ve yeteneğiyle sultan olur ancak beden nefsi yenerse, insan zayıflığını ve iradesizliğinde bir canavar gibi olacaktır.⁴⁸⁰ Bu hakimiyet ve galebe de nefsin fiilleri olan tabiat ve irade vasıtasıyla gerçekleştirecektir. Tabiat iradeye galip gelirse, iradeyi köleleştirir ve onu arzularında kullanır. Sonrasında nefis bedenın kölesi olacaktır. Ancak, irade tabiata üstün gelip ele geçirirse, nefis özgürleşir ve kölelikten kurtulur.⁴⁸¹

Bağdâdî, nefsin iradi davranışları, tabî (iradesiz) davranışlarına galip gelirse, hürriyetine kavuşup ondan kaynaklanan ahlâkî davranışlar faziletli olur demektir. Fakat tabî (iradisiz) davranışlar, iradi davranışlarına galip gelirse nefis köle olur ve ondan

⁴⁷⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.385.

⁴⁷⁸ Tuna Tunagöz, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri*, S.32. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.385.

⁴⁷⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.351.

⁴⁸⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.433.

⁴⁸¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.426.

kaynaklanan ahlâki davranışları da rezillik hale gelir. Bağdâdî, bu konuda Platon'un şu sözlerine atıfta bulunur: “Şüphesiz rezil olan nefsler, tabiat ufkunda ve gölgesinde, faziletli nefslere ise akıl ufkunda ve nurundadır.”⁴⁸² Nefs, bedene her ne kadar çok önem verip ilgilenirse, o kadar bedene batıp meşgul olur, başka şeylerden ise, gafil olur.⁴⁸³

Bağdâdî'ye göre, insanda nefsin hali, bir vaziyetten başka vaziyete değişmesi anında, bedeninin halini, kendi durumuna göre uygun bir vaziyete geçmesini sağlar. Mesela: nefis yeni bir ahlâki davranışı ele alıp durumunu değiştirirse, hemen bedeninin şekli ve surâtı nefsin yeni haline göre dönüşür. Böylece, kötü insanın surâtı ve mizacı, iyi bir insan olursa, iyi insanların surâtına ve mizacına dönüşür. Cahilin görünüşü âlim olursa, âlimin sûretine dönüşür. Ayrıca, Bağdâdî'ye göre, Bedenin durumundaki değişiklikler sebebiyle, nefsin değişmesi çok nadirdir.⁴⁸⁴

Nefs aynı zamanda, insanın ahlâk mükemmelliğini ya da ahlâk kusurluluğunun ulaştırmasından da sorumludur.⁴⁸⁵ Çünkü, nefsten çıkan eylemleri iki kısma ayrılır ya iradeli ya da iradesizdir. İradeli olan eylemler, düşünme, bilgi, seçimden kaynaklanan eylemlerdir. İradesiz olan eylemler ise düşünmeme ve seçim olmaksızın nefsten çıkan tabii eylemlerdir.⁴⁸⁶ Ayrıca, ahlâki davranışlar, iradeli fiillerin çerçevesinin içine girmektedir. Çünkü irade olmaksızın kaynaklanan davranışlar ister iyi ister çirkin olsun, ahlâki bir davranış olarak sayılmaz. Dolayısıyla, iradeli davranış iyise, sahibini mükemmel ahlâka ulaştırır, çirkin veya kötü ise sahibini rezalet ahlâka indirir.

⁴⁸² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.426.

⁴⁸³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.444.

⁴⁸⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.386.

⁴⁸⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.305.

⁴⁸⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.SS.350-352.

Bağdâdî'ye göre, Nefs, şeyleri öğrenecek sağlayan bilimsel bir kuvvet sahip olmakla beraber, beden üzerinde etkisi olan ve bedenin davranışlarını gerçekleştirmesi getiren ameli kuvvete de sahiptir. Bununla birlikte, nefsin kendi üstündeki mevcut olan, Tanrı âlemi ve akıl âlemine gidebileceği gibi, onun altındaki tabiat âlemi, hayvanlar âlemi ve bitkiler âlemine de gidebilir. Eğer nefs, kendi iradesini, bilimsel ve ameli kuvvetleriyle beraber, Tanrı âlemi ve akıl âlemine yönlendirirse, başarılı olup kötülükten kurturur. Tabiat ve hayvanlar âlemine yönlendirirse kötülüğüne düşüp şehvet ve karanlığa batar.⁴⁸⁷ Araştırmacı'ya göre, Bağdâdî'nin bu görüşü, nefsin hem iyi hem de kötü ahlâki davranışların kaynağı olduğuna işaret etmektedir. Öyle ki, üstünde olana yönelirse, ahlâki kemale vesile olur. altındakine yönelirse kusurlu ahlâka ve rezalete sebep olur.

Böylece, insanların nefslerinin fitratı ve mahiyetlerinin farklı olması nedeniyle,⁴⁸⁸ nefsin sonuçları -Yani nefsten kaynaklanan fiilleri- de farklı olur. Demek ki, farklı nefslerin varlığı, farklı ahlâkın varlığına sebep olmaktadır. Dolayısıyla, insanlar arasında, âlim ve cahil, güçlü ve güçsüz, şerif ve hakir, iyi ve kötü, öfkeli ve uyuşuk, sabırlı ve aceleci ve genel olarak onlar farklı ahlâk, kararlılık ve güçte bulunur.⁴⁸⁹

3.1.4. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'de İdeler Teorisi

Daha önce El-Bağdâdî'nin Ahlâk felsefesinde, ahlâkın insan nefsiyle yakın bir ilişkisi olduğunu söylemiştik. Bu noktada, konunun tamamlayıcısı olarak önemli bir meseleye işaret edeceğiz, o da Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'da ideler âlemi teorisidir.

⁴⁸⁷ Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*, S.144. Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fī Mahiyyeti'l-Akl*, Çev. Ferruh Özpilavci, C.5, S. 258.

⁴⁸⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.427.

⁴⁸⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.384.

İdeler teorisi Platon tarafından ortaya koymuştur. Ona göre, iki âlem mevcuttur, duyusal ve ya maddi âlem ile zihinsel veya maddi olmayan âlem. Bunların her ikisi, kendi özelliklerine sahiptir. Duyusal âlemin özelliği değişiklik ve devamsızlık, zihinsel âlemin özelliği ise, sebat ve değişkensizliktir. Ona göre, duyusal âlemindeki gördüğümüz her şey gerçeklik değildir, ancak zihinsel veya Platon'un dediği gibi ideal âlemde var olanın görüntüsü, gölgesi, veya benzerliğidir.⁴⁹⁰

Bağdâdî, Platon'un ideler teorisinden etkilenmiş olduğunu ve daha sonra benimsemesine dikkat etmeliyiz. Buna ilaveten Bağdâdî'nin ideler teorisiyle ilişkisinin iki aşamadan geçtiğini söyleyebiliriz. Birisi sunma ve eleştirmeme aşamasıdır. Diğer ise, hoşlanma ve benimseme aşamasıdır.

Bağdâdî ilk önce, Platon'un ideler teorisinden söz ederek, onun âlemleri doğal âlem, ruhlar âlemi, zihinsel âlem ve ilahi âlem olarak ayırdığını ve her âlemin mevcudat üstünde olan âleminin gölgesi veya benzerliği ile başlamaktadır. Bu aşamada Bağdâdî, Platon'un ideler teorisini tenkit etmeyerek, ondan memnun olup benimsediğini açıkça söylememektedir.⁴⁹¹

Daha sonra Bağdâdî, bu teoriyi kendi ahlâk felsefesinde kullanma aşamasına geçmektedir. Böylece Bağdâdî, Platon felsefesindeki gibi âlemleri, duyusal âlem, ruhani âlem ve ilahi âlem olarak ayırmaktadır. Ayrıca Bağdâdî'ye göre, duyusal âlem, ilahi âleminin bir sonucu ve benzeridir. Bağdâdî bu hususta şöyle demektedir: “Söylenenlerden belli olmuştur ki, mevcudatlar arasında, duyusal olan bedensel mevcudat, duyulardan uzak ve gizli olan

⁴⁹⁰ Platon, *Timaios*. Çev, Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul. 2015.SS.37-60. Platon, *Muhaveret'u Timavus (Muhaverat'u Eflatun) içerisinde*, Trc, Şevki Davud Tımraz, el-Ehliyye li'n-Neşri ve't-Tevzih, Beyrut, 1994. C.5. SS.412-447. Fahrettin Olguner, *Eflatun*, TDV İslâm Ansiklopedisi, C.10, İstanbul, 1994. S.470.

⁴⁹¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.144.

ruhani mevcudat, duyulardan daha uzak ve daha gizli olan ilahi mevcudat vardır. Duyular âlemi ve onun içindeki var olan bütün eylemler ve hallerle beraber, ilahi ve ruh âleminin mahluku ve sonucudur.”⁴⁹²

Bağdâdî, bu konudaki görüşünü açıklamaya devam ederek, insani nefslerin ve bütün diğer mevcudatın nefslerinin, ruh âleminde ya da ilahi âlemde bir temelinin var olduğunu açık bir şekilde beyan etmektedir. Bağdâdî’ye göre, ilâhî âlemde ve ruh âleminde insanın ruh temelleri (مبایء) vardır, aynı şekilde, ruh âleminde diğer hayvanların, bitkilerin ve madeni güçlerin temelleri ve sebepleri vardır. Bağdâdî’ye göre, kötü, iyi, cahil, güçlü, zayıf, şerefli, aşağılık nefslerin her birinin kendilerine uygun bir temeli olup bu dünyadakiler onların benzetmesidir. Somut varlıkların farklı içgüdüleri ve mizaçları var olduğu gibi, ruhlar âleminde de bunun çeşitleri vardır.⁴⁹³

Böylece hem erdemli hem de aşağılık insanın nefsleri, ruh âlemi ve ilahi âlemdeki var olan idelerine ve temellerine kavuşacaktır. Erdemli olan, erdemli olana kavuşur ve mutlu olur, aşağılık olan da aşağılık olana kavuşur ve mutsuz olur. Bağdâdî bu konuyu şöyle izah etmektedir: “Nasıl ki, içgüdüyle ve kazanılmış kemal ile erdemli ve şerefli nefsler ilahi âlemde ve ruh âleminde kendisine yakışan bire kavuşup, mutlu oluyorsa, aynı şekilde, aşağılık ve noksan olan nefs, kendisine aykırı ve ona zarar veren bire kavuşup perişan olur.”⁴⁹⁴

⁴⁹² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.215.

⁴⁹³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.216.

⁴⁹⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.216.

3.1.5. Bağdâdî'ye göre Ahlâkın kaynakları

Bağdâdî, ahlâkın kaynaklarını çeşitli yerlerde, kapalı ve anlaşılmaz bir şekilde ele almıştır. Ancak Bağdâdî'nin ifadelerine bakarak, insanın davranışlarını şekillendiren kaynakları aşağıdaki şekilde anlatabiliriz.

3.1.5.1. Adet ve Gelenekler

Bağdâdî, örf ve geleneğin etkisini, insan ahlâkının şekillenmesi hususunda en önemli kaynaklardan biri olduğunu sık sık vurgulamaktadır. Bağdâdî, insanın cimrilik ve cömertlik, müsamaha ve öfke, şecaat ve korkaklık gibi nefsin iyi veya kötü olarak uyguladığı bazı ahlâki davranışların kaynağını toplum, örf ve adetlerden aldığını zikretmektedir.⁴⁹⁵

Bağdâdî, gelenek ve alışkanlığının herkes üzerindeki etkisinin aynı oranda olmadığını inanmaktadır. Çünkü gelenekler, bazısına tesir eder, bazısına tesir etmez, bir kimsede tesiri çok, bir kimsede az, bir kimsede tesiri çabuk diğerinde tesiri yavaş, bir kimsede tesiri kolay bir başkasında tesiri zor olmaktadır.⁴⁹⁶

Öte yandan Bağdâdî, geleneklerin insan ahlâkını şekillendirmedeki büyük etkisine rağmen, ancak ahlâki davranışların tümünü gelenek ve adetlerden kaynaklanmadığını inanmaktadır. Özellikle güçlü bir içgüdü sahip olan kişilerde, alışkanlıkların kişi ve ahlâki davranışların üzerindeki etkisi çok az olacaktır. Sadece bu değil ayrıca, doğuştan güçlü olan kişinin alışkanlıkla bir şey öğrenmeye ihtiyacı yoktur, olsa da çok azdır.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.423.

⁴⁹⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MHF*, C.2.S.423.

⁴⁹⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.SS.423-424.

O zaman, davranışlar ve ahlâk üzerindeki etkileri bakımından fıtrat ve alışkanlığın arasında güçlü bir ilişki vardır. Gelenekler, insanda doğuştan var olan ahlâki davranışlara destek verip sabitleştirirler. Bir insanda, iyi ya da kötü ahlâki davranış yapmaya doğuştan kabiliyet (الاستعداد) var olduğunda, Alışkanlıklar o zaman, doğuştan kabiliyete (الاستعداد) bu eylemin tesis etme ve onaylamaya katkıda bulunur.⁴⁹⁸

Bağdâdî'ye göre, alışkanlıklar birbirinden etkilenirler. Öyle ki, geleneğin vasıtasıyla kötü ahlâkın iyiye, iyi ahlâkın ise kötüye dönüşmesi mümkündür. Bu değişim ise, insanı uyaran ve motive eden bilgiyle birlikte olursa etkisi daha büyük olacaktır. Dolayısıyla filozoflar uyarlarında, peygamberler ise söz ve tehditlerinde sözü uzatılmışlar. Çünkü iyi adet, kötü adeti düzeltip iyi yapar, kötü adet ise iyi adeti bozup kötü yapar.⁴⁹⁹

Alışkanlıklar, sadece kötü ahlâkın kaynağı olmayıp iyi geleneklerin eseri olabilir. Bağdâdî, bu konu bağlamında: "Bir şeyin erdemi kazanılmış olsa, o şeyin kusuru da kötü gelenek ve yanlış öğretiler yoluyla kazanılmıştır."⁵⁰⁰ demektedir. Bağdâdî bu metinde, alışkanlık ve eğitim yoluyla kazanılan her iyi ahlâkın yanında kötü ahlâkında aynı yoldan kazanılabileceğini kastetmiştir.

3.1.5.2. Fıtrat veya Birincil İçgüdüler

Bağdâdî, insan ahlâkının oluşmasında etkili olan kaynaklardan birinin içgüdü olduğunu savunmaktadır. Ona göre, ahlâkın farklılığının ve çeşitliliğinin nedenlerinden birisi içgüdüdür. Bağdâdî onu, bazen birincil içgüdüler (الغرائز الأولية) ve zâtı arazlar (الأعراض الذاتية),⁵⁰¹ bazen

⁴⁹⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.448.

⁴⁹⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.426.

⁵⁰⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.427.

⁵⁰¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.423.

sağduyu (الفطرة السليمة)⁵⁰² ve bazen ilkel içgüdü (الفطرة الأولية)⁵⁰³ olarak adlandırmaktadır. Bağdâdî, ahlâki eylemlerin oluşumunda içgüdünün etkisine dair bize pek çok örnek verip şöyle demektedir: "Gördüğümüz gibi, birisi yediğinden ve içtiğinden aldığı lezzeti, bütün diğer lezzetlerden daha çok tercih ederken, bir başkası kadınları, birisi de iftihar ve kibri, bir başkası dostluk ve muhabbeti, bir başkası mücadele ve düşmanlığı tercih edebilir. Birisi diğerlerine ihsan etmeyi tercih eder, bir başkası da kötülük ve intikamı sever, birisi ilim ve bilgileri, bir başkası de heybetli sanatları sevebilir ve her milletten bunlardan bir türünü seven ve sevmeyen insanlar bulunmaktadır."⁵⁰⁴

Bağdâdî, insanın ahlâk oluşturmada içgüdünün yarattığı etkinin, başka kaynaklarının etkisinden daha güçlü olduğunu iddia etmektedir. O halde, içgüdüyle bir şeyi seven ve içgüdüyle bir şeyi diğerine tercih eden insanı hiçbir şey onu engelmez, onu uzaklaştırmaz ve hiç bir sebepten dolayı onu bırakıp vazgeçmez. İçgüdüyle nefret eden ve hoşlanmayanlar da aynen böylelerdir.⁵⁰⁵ Bu sebeple, fitri ve içgüdüyle kuvvetli, salih ve iyi olan nefisler, diğerlerine nazaran daha çok hayrı ve iyilik yapabilirler. Aynı şekilde, içgüdü ve fitratıyla zayıf, kötü ve bozuk olan nefisler, diğerlerine göre daha çok kötülük yapabilirler.⁵⁰⁶

Alışkanlık ve içgüdünün insan ahlâki üzerindeki etkisinin gücü konusundaki karşılaştırmasına göre, Bağdâdî, fitri veyahut doğuştan gelen ahlâkın, alışkanlıkla kazanılan ahlâktan daha güçlü olduğuna inanmaktadır. Bu hususta: "Bir şeyi sevmek ya da nefret etmek üzerine damgalanmış kişi, gelenek ya da kazanılmış ahlâk yoluyla bunları kazanan nefsten

⁵⁰² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.425.

⁵⁰³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.384.

⁵⁰⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.423.

⁵⁰⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.423.

⁵⁰⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.424.

daha çok zevk alır, daha çok acı çeker ve onun sevmekten daha zor vazgeçer, çünkü içgüdü ve fitrat değişmezdir."⁵⁰⁷ demektedir. Bağdâdî, fitrat ve içgüdüden kaynaklanan ahlâkın, örf ve alışkanlıktan kaynaklanan ahlâktan daha güçlü ve şiddetli olduğunu kastetmektedir.

Bağdâdî'ye göre, fitri olarak şerefli nefisler, fitri olarak aşağılık nefsten daha iyilerdir. Fitri şerefli olan nefisler, hür, iffetli, hayırsever ve cömerttir. Fitri aşağılık nefis ise, alçak, kötü, cimri ve serttir.⁵⁰⁸ Bağdâdî'nin ahlâk düşüncesinde ahlâkın teşekkülü kapsamında fitratın önemi çok büyüktür, çünkü onun vasıtasıyla iyi ahlâkın yapabileceğini içgüdüsel veya fitri hikmete sahip olmayan insanlar, eşeğe benzer, eğitim ve nefis terbiyesi ona fayda sağlanmaz. Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre, bu kişinin var olup olmaması aynıdır.⁵⁰⁹ Böylece, insan ahlâkında var olan çeşitlilik ve farklılığın bir kaynağı vardır, bunun sebebi biraz da içgüdü veya fitrattır.⁵¹⁰

3.1.5.3. Felekler

Aleme ait bilgi, filozoflar tarafından semâvî nefislere yani üst sebeplere dayandırılırken, kelamcılar tarafından ise herhangi bir üst yaratılmışın illetine değil doğrudan Allâh'a dayandırılır.⁵¹¹

Bağdâdî ise, bu konuyu daha detaylı bir şekilde anlatırken, semâvî nefislerin yalnız âleme ait bilginin kaynağı değil, ay- altı âlemin illeti ve sebebi olarak belirtmektedir.

⁵⁰⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.431.

⁵⁰⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.425.

⁵⁰⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH* C.2.S.425.

⁵¹⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.384.

⁵¹¹ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları(Tehâfütler Örneği)*, 2.Baskı, Fecr Yayınları, Ankara, 2015, S.199.

Bağdâdî, faal aklın (العقل الفعال) ay altı âlemi yönettiği fikrini reddetmektedir. Bağdâdî'ye göre, ay altı âlemi, meşşâî ve vahiy sahiplerinin söylediği gibi faal akıl veya melek tarafından değil semâvî nefslerin tarafından yöneltmektedir, daha doğrusu ay altı âlemin illeti (علة) faal akıl değil semâvî nefslerdir.⁵¹²

Bağdâdî daha ilere giderek, yıldızların insan ahlâkını oluşturan kaynaklardan biri olarak kabul etmektedir. Ona göre yıldızlar, nefsin hallerini ve insanın ahlâki davranışlarını etkilemektedir. Astroloji (علم النجوم) deneyimlerinden elde edilen bilgilere dayanarak Bağdâdî, yıldızların nefslerin ahlâki ve halleri, insanların sabit ve değişen eylemleri, insanın hasta olmasını, iyileşmesini ve hatta insanın ölmesini bile etkilediğini söylemektedir.⁵¹³

İslam filozofu Kindî, Bağdâdî'den önce yıldızların insanlar ve yaşamın diğer alanları üzerindeki etkisinden bahsetmiştir. Kindî, ilk önce tabiî sebeplerden (العلل الطبيعية) bahseder. Kindî'ye göre, tabiî sebepler dörttür: Maddi, (العلة المادية) sûrî, (العلة الصورية) fâil, (العلة الفاعلة) ve gâye (العلة الغائية).⁵¹⁴ Ayrıca fâil sebep iki kısma ayırır, yakın fâil sebep (العلة الفاعلة القريبة) ve uzak fâil sebep (العلة الفاعلة البعيدة).⁵¹⁵ Kindî'ye göre Tanrı, gerçek, ilk ve uzak fâildir. diğer

⁵¹² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.SS.388-394.

⁵¹³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.393.

⁵¹⁴ Kindî, *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rûsûmihâ (Resâil el- Kindî el-Felsefiyye)* içerisinde, Thk. Muhammed Abdu'l- Hâdi ebu Ride, 2.Baskı, Dâru'l Fikri'l Arabi, Kahire, 1978. C.1.S.118. Kindî, *Kitâb fî'l-ibâne 'ani'l-'illeti'l-ķarîbe li'l-kevni ve'l-fesâd (el- Kindî –Felsefetuh-Muntehebat)* İçerisinde, Muhammed Abdu'r-Rahman Merhaba, 1.Baskı, Menşurat Uveydat, Beyrut, 1985. S.167. Kindî, *Tarifler Üzerine, (Felsefî Resâleler)* içerisinde, Çev. Mahmut Kaya, 2.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, S.189. Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Felsefî Resâleler)* içerisinde, Çev. Mahmut Kaya, 2.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, S.215.

⁵¹⁵ Kindî, *Kitâb fî'l-ibâne 'ani'l-'illeti'l-ķarîbe li'l-kevni ve'l-fesâd (el- Kindî –Felsefetuh-Muntehebat)* İçerisinde. S. 168. Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Felsefî Resâleler)* içerisinde, S.216.

varlıklar ise, ikincil, yakın ve mecâzi fâildir. Kindî'ye göre, Tanrı'nın yarattıkları, birbirleri üzerinde etkilenirler, ancak bunların etkileri hakiki değil, mecâzidir.⁵¹⁶ Kindî, âlemi Ay-üstü ve Ay-altı olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ay-üstü âlem oluş ve bozuluş (الكون والفساد) kanuna tabi değildir. Ay-altı âlem ise, oluş ve bozuluş kanuna tabidir.⁵¹⁷ Ay-üstü âlemdeki sabit yıldızlara ve gezegenlere ise “el-eşhâsü'l-âliye” denilir ve Ay-altı âlemdeki bütün oluş, bozuluş, hareket ve değişiklikler onların tesirinden olur. Ancak onlar her zaman Alla'a itaat edip emrinden çıkmazlar.⁵¹⁸

Araştırmacı, Bağdâdî'nin bu görüşünde başarılı olmadığını savunup ifadesini aşağıdaki delillere istinaden reddetmektedir:

Yıldızlar, Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hadislerdeki bilgilere göre, Allâh tarafından, göğün süslenmesi, Şeytanların taşlanması ve yönlerin bulunması alametler olarak üç amaç için yaratılmıştır. Kur'an'da bu konu hakkında: (وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ)

⁵¹⁶ Kindî, *Risâle fi'l-fâ'ili'l-hakki'l-evvel et-tâm ve'l-fâ'ili'n-nâkış ellezî hüve bi'l-mecâz*. (Resâil el-Kindî el-Felsefiyye) içerisinde, Thk. Muhammed Abdu'l- Hâdi ebu Ride, 2.Baskı, Dâru'l Fikri'l Arabi, Kahire, 1978. C.1.SS.135-136. Kindî, *Kitâb fi'l-ibâne 'ani'l-illeti'l-ğaribe li'l-kevni ve'l-fesâd* (el-Kindî –Felsefetuh-Muntehebat) İçerisinde. S. 169. Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Felsefi Resâleler)* içerisinde, S.216. Kindî, *Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine (Felsefi Resâleler)* içerisinde, Çev. Mahmut Kaya, 2.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, SS.197-198.

⁵¹⁷ Kindî, *Kitâb fi'l-ibâne 'ani'l-illeti'l-ğaribe li'l-kevni ve'l-fesâd* (el-Kindî –Felsefetuh-Muntehebat) İçerisinde. S. 169. Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Felsefi Resâleler)* içerisinde, S.216.

⁵¹⁸ Kindî, *Risâletü'l-ibâne 'an sücûdi'l-cirmi'l-ağşâ ve tâ'atihî li'llâhi te'âlâ*, (el-Kindî –Felsefetuh-Muntehebat) İçerisinde, Muhammed Abdu'r-Rahman Merhaba, 1.Baskı, Menşurat Uveydat, Beyrut, 1985. SS.176-177. Kindî, *Kitâb fi'l-ibâne 'ani'l-illeti'l-ğaribe li'l-kevni ve'l-fesâd* (el-Kindî –Felsefetuh-Muntehebat) İçerisinde. SS. 170-173. Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (Felsefi Resâleler)* içerisinde, SS.219-225. Kindî, *Göklerin Allah 'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine (Felsefi Resâleler)* içerisinde, Çev. Mahmut Kaya, 2.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, SS.230-231.

(الشَّيَاطِينِ) "Biz yere en yakın olan göğü kandillerle süsledik. O kandilleri şeytanlara atılan birer mermi yaptık." ⁵¹⁹ Başka bir ayette: (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) "Daha birçok âlametler yarattı. İnsanlar geceleyin de Allâh'ın yarattığı yıldızlarla yönlerini bulurlar." ⁵²⁰ buyurmuştur.

Yıldızların etkili olduğunu ve insanın davranışlarının onların kudretinden kaynaklandığına inanmak, insanı büyük ve küçük şirke yaklaştırır.

Yıldızların insan davranışları üzerinde etkisi olduğunu söylemek, insanı dış tesirlerin kısıtlamalarından koruyan, ruhun sahip olduğu hürriyetin nerede olduğunu sormamıza neden olur? ⁵²¹

Yıldızların insan davranışları üzerinde etkisi olduğu, elde edilen dini ya da bilimsel veriler ışığında imkansızla yakın olarak görülmektedir.

3.1.5.4. Eğitim

Bağdâdî, eğitimin ahlâkın ana kaynaklarından biri olduğunu ve eğitim yoluyla insanın kendisine iyi veya kötü ahlâk kazandırabileceğini ve insan ahlâkındaki farklılıkların bazılarının eğitimin öğrenen üzerindeki etkisinden kaynaklandığını söylemektedir. ⁵²²

Bağdâdî'ye göre, alışkanlıkların insan ahlâki üzerindeki etkisi kişiden kişiye farklılık gösterdiği gibi, eğitimin insan ahlâki üzerindeki etkisi de kişiden kişiye farklılık

⁵¹⁹ Mülk Süresi 5.

⁵²⁰ Nahıl Süresi 16.

⁵²¹ Muhammed Selim El- Kehlut, *El- İnsân fî Felsefeti Ebi'l Berakât el-Bağdâdî*, S.329.

⁵²² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.423.

göstermektedir. Dolayısıyla eğitimin bir kişinin üzerindeki etkisi diğerine göre daha hızlı, daha kolay ve ya daha zor olabilir.⁵²³

İnsan nefsi, eğitimi kabul etme konusunda ve onun ahlâki davranışları ve eylemleri üzerindeki etkisini farklılaştırır. Bundan yol çıkarak doğuştan kabiliyete (الاستعداد الفطري) sahip olan bir kişi, doğuştan kabiliyete sahip olmayan birine göre, eğitimin yoluyla daha fazla ilerleme sağlayabilecektir. Bağdâdî, bu meseleyi ateş ve kibrit örneğiyle izah etmektedir. Nasıl ki kibrit yanmaya hazır ve ateşten çabuk etkilenirse doğuştan kabiliyete sahip olanlar da eğitimden o kadar çabuk etkilenirler.⁵²⁴ Ayrıca, İlim ve hikmetle kazanılabilecek en önemli iki nitelik (صفة) hürriyet ve iyiliktir.⁵²⁵

Bağdâdî'ye göre, Nasıl ki güzel adet fazilet kazanmaya ve kötü adet rezalet kazanmaya sebep oluyorsa eğitim de böyledir. Doğru öğretiler fazilet ve güzel ahlâkı, yanlış öğretiler de kötülükleri ve kötü ahlâki meydana getirir.⁵²⁶

Eğitim genel olarak dünyevî veya uhrevî bir menfatine yöneliktir. Her ne kadar kötü ahlâk bazen eğitimin bir sonucu olsa da eğitimin kötü ahlâktan çok güzel ahlâkla için verilmektedir. Bunun sebebi ise şudur, İlimleri öğrenmekte, kitapları okumak ve ezberlemekte ısrar etmek, ancak dünyevi veya uhrevî bir menfaati içindir.⁵²⁷

⁵²³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.423.

⁵²⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.425.

⁵²⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.427.

⁵²⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.427.

⁵²⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.352.

3.1.5.5. Hayvanlar Gözleminden Öğrenme

Bağdâdî dikkatimizi ahlâkın kaynaklarının mezuşuyla alakalı yakın bir konusuna çekiyor. O da insanın çevrendeki diğer hayvanlardan bazı bilgileri, davranışlarını ve ahlâki eylemleri öğrenebileceğidir. Bağdâdî bu maddenin bir ahlâk kaynağı olduğundan açıkça bahsetmektedir. Ahlâkın insanlar ve hayvanlar arasındaki farklılığı ve hayvandan etkilenmesi konusuna değindiğinden dolayı, hayvanların ahlâkın kaynağı olabileceği anlayışı çıkmaktadır. Bağdâdî, konuyu şöyle açıklıyor: "İnsanlar çoğu zaman diğer hayvanlardan bilgi ve hikmeti öğrenirler."⁵²⁸ Öğrenme Bağdâdî açısından ahlâkın kaynaklarından biri olarak sayılır. Buna dayanarak hayvanlardan öğrenmeyi de ahlâkın bir kaynağı olarak saymış olması muhtemeldir.

Bağdâdî'nin bize insanların diğer hayvanlardan öğrendiğine dair birçok örnek vermesine rağmen araştırmacının bunu bir ahlâk kaynağı olarak görmediğini anlaşılmaktadır. Çünkü insanın diğer hayvanlardan öğrenmesi meselesi ve bunu insan ahlâkının bir kaynağı olarak sayılması iki ayrı meselelerdir. Ancak müellif, bu meseleyi ahlâkın kaynakları konusuna ilgili olduğu için atıfta bulunmuştur.

3.1.5.6. Din

Bağdâdî, dini, ahlâkın kaynakları arasında zikretmemiştir. Bağdâdî, Peygamberler hakkında yaptığı konuşmanın dışında din konusuna hiç girmemiştir. Bağdâdî, orada karmaşık ve kısacık bir şekilde peygamberlerin Allâh'ın insanlar arasındaki sefirleri olduklarını ve mesajlarıyla müjdecî, uyarıcı ve öğretici olduklarından bahsetmiştir.⁵²⁹

Biz, bu konuda filozofumuzu eleştirerek, onun dinin bir kenara bıraktığını iddia eden birkaç delil ortaya koymaktadır. Örneğin:

⁵²⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.282.

⁵²⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e* C.2.S.436.

Bağdâdî, belki dini fitri ve içgüdüsel bir mesele olarak görmüştür bu yüzden dinin konusuna değinmeyip sadece fitratına atıfta bulunmakla iktifa etmiştir. Ancak bu ihtimal ona yardımcı olmayacaktır. Çünkü dinin doğuştan gelen bir mesele olduğunu açıkça göstermektedir.

Belki de Bağdâdî, dinin bir taraftan insanların öğrendikleri, diğer taraftan bir adet olmuş olduğunu göz önüne alarak, onu eğitimin veya alışkanlığın bir parçası olarak saymış olabilir. Ancak bu ihtimal de onu haklı çıkarmamaktadır. Çünkü din, insanı etkilemede alışkanlık ve eğitimden daha güçlüdür. Bunun sebebi ise, Din fitri bir güce sahiptir, bu gücünün vasıtasıyla geleneklerin ve eğitimin sınırları aşmaktadır.

Hayatının başında Yahudi olması ve daha sonra İslam'ı kabul etmesi nedeniyle, dinin ahlâk kaynağı olduğunu beyan etmemesinde dini inancının etkisinin olması muhtemeldir. Demek ki bu konuda belirli bir dinde olan istikrarsızlığının, dinin rolünü ve önemini ihmal etmesinin nedeni olması mümkündür. Ancak bu ihtimal da zayıftır. Çünkü o, gerçek dinini ilan etmese de dinin ahlâk üzerindeki etkisinden söz edebilirdi.

Araştırmacı, dinden ahlâkın kaynağı olarak bahsetmemesinin muhtemel nedeni olarak gördüğü son ihtimal, Bağdâdî'nin ahlâk konusunu ayrıntılı olarak ele almamış olması ve bu konuya özel bir kitap ayırmamasıdır. Bu nedenle Bağdâdî, ahlâkın kaynaklarında dinden söz etmemiştir. Ayrıca, örf, eğitim, tabiat, yıldızlar ve bunların ahlâk ile olan ilişkilerine değinirken sadece konuyla ilgili olduğu için bunlara değinmiştir. Aksi takdirde bu kaynaklara değinirken ahlâkın kaynaklarından söz etmemiştir.

3.1.6. İnsan ve Hayvanların Karakter Bakımından Ortak Yönleri ve Farklılıkları

Bağdâdî, ahlâk felsefesinde önemli bir hususa dikkat çekerek, insanların ahlâki (karakter) konularının bazı yönlerini diğer hayvanlarla paylaştığını, bazı yönleri ise onlarla paylaşmadığını böylece aralarında benzerlik ve farklılıkların bulunduğunu ifade etmiştir.

3.1.6.1. İnsan Ahlâkının Farklılığı

Bağdâdî, insanların ahlâki açıdan kendi aralarında farklılık gösterdiğini ve bu farklılığın diğer hayvanlar arasındaki farktan daha fazla olduğunu savunmaktadır. Bunu Bağdâdî şöyle ifade eder: "İnsanların ahlâkına baktığınızda, aralarında diğer canlılarda olmayan bir farklılık bulursunuz. Ahlâk bakımından insanlar arasındaki farklılık ve uzaklık diğer hayvanlardan daha fazladır."⁵³⁰

3.1.6.2. İnsan Karakter Bakımından Diğer Hayvanlara Benzer

Ahlâk bakımından insanlar arasındaki farklılık o kadar çoktur ki insanlar arasında her hayvanla benzer ahlâki karakterde insan bulmak mümkündür. Ahlâk bakımından insana benzemeyen hiçbir hayvan yoktur. Bağdâdî, "Böylece onlarda, hayvan türlerinin her kısmına veya hayvan türlerinin çoğuna benzerlikler görürsün. İnsanların arasında aslan, kurt, kaplan, tilki, eşek ve erkek keçi gibi ahlâkları vardır."⁵³¹

Bağdâdî'ye göre, İnsanlar arasındaki ahlâki erdemler ve kötülükler açısından var olan farklılık, diğer tüm hayvan türlerinde olduğu gibi, hatta onlardan daha da aşırı olabilir. "Onların arasında, fazilet ve kötülük bakımından, kuvvet ve zayıflık bakımından, yakınlık ve

⁵³⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.281.

⁵³¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.281.

uzaklık bakımından farkları görürsün ki onların türleri diğer hayvanların türlerine benzemektedir ve belki de kötülük bakımından onlardan üstündürler."⁵³² demektedir.

3.1.6.3. İnsanlardaki Özellikler Hayvanlardan Daha Fazladır

Daha önce Bağdâdî'nin insanların ahlâki erdemleri ve kötülükler bakımından diğer hayvanlara benzediğini iddia ettiğini söylemiştik. Diğer tarafta Bağdâdî, insanın kötü huylarında diğer hayvanlardan daha aşırı olduğunu söylemektedir. Ona göre, İnsandan daha aşağılık davranışlı bir hayvan ve insandan daha zararlı bir hayvan yoktur. Bunun nedeni, Bağdâdî'nin ifadesiyle, insana Allâh tarafından akıl verilmesidir. Ayrıca insan, akı ve iradesini kullanması nedeniyle kötülüğünü arttır ve kötü alışkanlıklara daha sık düşer. Bunun neticesinde diğer hayvanlara nazaran başkalarına daha fazla zarar verir. Diğer hayvanlar ise, Allâh onlara akıl vermediği için fazla hata yapmazlar ve bu sayede kötülükleri azdır. Bağdâdî bu konuda şöyle demektedir: "Niye insanların kötülükleri ve rezillikleri hayvanların kötülükleri ve rezillikleri daha fazladır? Çünkü insan aklını ve iradesini kullanıp kötülüklerini ve rezilliklerini artırır. Ayrıca aralarında bir hayvanın başka hayvana yapmadı şekilde birbirlerine zarar verirler."⁵³³

Bağdâdî'ye göre, insanlar arasındaki ahlâkı farklılıkları yazarsak, bu diğer hayvanlar arasındaki var olan farklılıklardan kat kat daha büyük olacaktır. Kendisinin de belirttiği gibi bunun nedeni, İnsanların ilimi, sanatı, erdemleri veya kötülükleri içermeyen hiçbir kitap yoktur. Mesela, herhangi kitaba bakarsanız içinde insanın erdemleri veya kötülükleri rastlayacaksınız. İnsanların arasında en erdemli olan peygamberler, evliyalar, zahid ve alimler vardır. Aynı şekilde insanların arasında kötülük yapan kafirler, cahiller ve fasıklar da

⁵³² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.281.

⁵³³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.281.

vardır. Dolayısıyla insanın kişiliğindeki ve ahlâkındaki farklılıklar, diğer tüm hayvan türlerinin davranış ve ahlâki farklılıklarından daha fazladır.⁵³⁴

3.1.6.4. Karakter Açısından Kadın ve Erkek Arasındaki Farklılık

Bağdâdî'ye göre, karakter davranışları erkekler (نكر) ve kadınlar (أنثى) arasında farklılık gösterir. Genel olarak erkekler liderlik ve ciddiyete, kadınlar ise, itaat, zayıflık ve nezaket eğilimindedirler. Bağdâdî, "Erkekler, karakter bakımından farklıdır. Erkekler daha güçlü, karakter açısından daha sert ve kötü, liderliğe ise daha fazla eğilimlidir. kadınlar ise, daha itaatkâr, egzersiz (الرياضة) yapmaya daha istekli, daha endişeli, daha nazik ve daha zayıflardır." demektedir.⁵³⁵

Ancak erkek ve kadın arasındaki bu farklılık, insanlarda diğer canlılara göre daha fazladır. Bağdâdî bu konuyu şöyle izah etmektedir: "Kadın ve erkek arasındaki farklılık, hâl ve hâl bakımından insanda daha açık ve belirgindir. Çünkü kadınlar daha hassas ve daha duygusal, daha kıskanç ve daha inatçı, daha isyancı ve daha sabırsız, daha yalancı ve daha kurnaz, daha tembel, daha yavaş ve daha çabuk aldatılırlar."⁵³⁶

3.1.7. İdeal İnsan Anlayışı

Bağdâdî, ahlâki erdemler bakımından kâmil insan meselesine iki yerde değinmektedir. Bağdâdî'nin bu konudaki görüşünü belirtmeden önce, kâmil insan teriminin anlamını netleştirmeliyiz. Kâmil insan tabirinden bütün güzel ahlâkları kendinde barındıran bir insanın varlığı mı kastedilmektedir? Yoksa evrendeki tüm sanatları ve işleri başkalarının yardımına

⁵³⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.282.

⁵³⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.283.

⁵³⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.284.

ihtiyaç duymadan yapabilen bir insanın var olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu bölümde buna cevap vereceğiz.

Bağdâdî'ye göre insan, farklı şahsiyet ve fertleriyle kemallere ve insani vasıflara ulaşır. Öyle ki her insan bir vasıf ve bir erdeme ulaşırken bir vasıf ve erdemden yoksun olur. Ancak bütün insani vasıfların ve mükemmelliklerin tek bir insanda elde edilmesine gelince, bu anlayış Bağdâdî'nin reddettiği bir görüştür. Bağdâdî bu meseleyi şöyle anlatmaktadır: "Onların hiçbirinde kendi türünün bütün vasıflarına, özelliklerine ve kemallerine sahip olan yoktur. Diğer yandan onlar, pek çok şahsiyetleriyle, tek insan olarak, kendi tipine ait fiil ve sıfatlarında hikmetin çeşitleriyle, sanatların ve güzel ahlâkların çokluğuyla, insanlığın özellikleri tamamlamaktadırlar."⁵³⁷

Bağdâdî bu meseleyi ispatlamak için tek bir kişinin yazar, şair, hekim, doktor, astrolog veya hukukçu olamayacağı gibi, tek başına kuyumcu, marangoz veya çiftçi de olamayacağını örnek olarak gösterip tüm bilimsel ve pratik erdemlerin tek bir kişide elde edilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır.⁵³⁸ Bağdâdî aynı konuyu başka bir yerde ama daha açık bir şekilde tekrar edip şöyle demektedir: "Her insanda bir erdem vardır. O insan bu erdem sayesinde kemal ve güzelliğe sahip olur. İnsanlardan hiç kimse tüm insani niteliklere sahip olamaz...insanlığın bütün mükemmelliğinin kendisinde birleştiği hiçbir insan yoktur."⁵³⁹

Araştırmacı'ya göre bu görüş biri kabul edilebilir, diğeri reddedilmek üzere iki farklı açıdan değerlendirilebilir. Kabul edebileceğimiz ilk husus, eğer kemal'in anlamı bütün eylemleri tek başına gerçekleştirebilecek bir insanın bulunması ise bir kişinin başkalarının yardımı olmadan her şeyi kendi başına başaramayacak kadar zayıf olduğu doğrudur. O halde

⁵³⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.286.

⁵³⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.287.

⁵³⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.446.

biz Bağdâdî'nin bu görüşünü kabul edip onunla hemfikir olabiliriz. Ayrıca onun "Bir insan tek başına yazar, şair, hekim, doktor, astrolog, hukukçu, kuyumcu, marangoz ve çiftçi olamaz."⁵⁴⁰ sözü de bu yönüne işaret etmektedir.

Fakat kâmil insandan bütün güzel ahlâka ve güzel vasıflara sahip bir insanı kastediyorsa, ve "Hiçbiri kendi tipinin bütün özelliklerine sahip değildir."⁵⁴¹ ve "İnsanlığın mükemmelliğinin kendisinde birleştiği hiçbir insan yoktur."⁵⁴² sözleri bu yönüne işaret etmektedir. Tabiki o halde bu görüş aşağıdaki sebeplerden dolayı reddettiğimiz ve katılmadığımız bir görüştür:

Peygamberler (A.S) insanların en hayırlısı ve en mükemmel ahlâki olanlarıdır. Dolayısıyla, Peygamberlerin gerçekleştirmediği hiçbir güzel ahlâk ve faziletler yoktur.

Allâh, "Şüphesiz ki sen, büyük ahlâk üzerindesin."⁵⁴³ buyurarak Rasûl'ü vasıflandırmıştır ki bu da Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) ahlâki olarak üstün olduğunu göstermektedir.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) kendisinin güzel ahlâki mükemmelleştirmek için geldiğini anlatıp: "Ben sadece güzel ahlâki mükemmelleştirmek için gönderildim."⁵⁴⁴ buyurmuştur. Ayrıca bu hadis, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) bütün faziletleri ve güzel amelleri tamamladığının ve kazandığının delilidir. Dolayısıyla Araştırmacı, kâmil insan teorisini bu açıdan reddedip Bağdâdî ile bu hususta hamfikir değillerdir.

⁵⁴⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.287.

⁵⁴¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.286.

⁵⁴² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.446.

⁵⁴³ Kalem Süresi, 4.

⁵⁴⁴ Müsned İmam Ahmed (8939).

3.1.8. İnsan Doğası Gereği Olarak Medenidir

Bir önceki bölümde vurguladığımız kâmil insan teorisi, bizi bununla ilgili başka bir teoriye "insanın doğası gereği medeni olması teorisine" götürmektedir.

İnsan tüm sanatları tek başına yapamadığı için hayatta kaçınılmaz olarak eksiklikler ve zaafırlara karşılaşacaktır. İhtiyaç ve mükemmelliklere ulaşmak, zayıflıklarını ve eksikliklerini tamamlamak için insanın bir yandan başkalarından yardım almak, diğer yandan da onlara ilgi göstermekten başka seçeneği yoktur. Ancak bu şekilde insan kemale ve bütün ahlâki erdemlere kavuşabilir. Aksi halde insan, tek başına bütün insani vasıfları ve güzel ahlâki elde edemeyecek kadar zayıftır.

Bağdâdî'nin bahsettiği bu fikir, Aristoteles ve İslam filozoflarının da bahsettiği, insanın doğası gereği medeni olduğu fikrinin aynısıdır. Mesela: Aristoteles Politika eserinde "İnsanın doğadan siyasal bir hayvan olduğunu" söylemiştir.⁵⁴⁵ Fârâbî ise, bu konu hakkında şöyle demektedir: "Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaradılıştan bir çok şeye muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, birçok kimsenin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da bu merkezdedir. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını ancak muhtelif insanların - yardımlaşma maksadiyle - bir araya gelmesiyle elde edebilir."⁵⁴⁶

Diğer tarafta İbn Haldun, Mukaddime eserinde insanın topluluğu ve başkalarına ihtiyaç duyduğna işaret ederek insanın tabiat gereği medeni oldunu savunmaktadır.⁵⁴⁷ İbn Haldun,

⁵⁴⁵ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tuncay, 1.Basım, Remzi Kitabevi, Ankara, 1975. S.9.

⁵⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, S.117. Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, S.79.

⁵⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, Thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdi, 1.Baskı, Beytül Fünün, 2005. C.1.S.67. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, 5.Baskı, Dergah yayınları, İstanbul, 2007. C.1.S.213

doğası gereği medeni olan insanı, şöyle açıklamaktadır: "Bu tabir, "insan için, öbür insanlardan ayrı yaşamak mümkün değildir, onun varlığı ancak hemcinsiyle gerçekleşir", manasını ifade eder. Bunun sebebi şudur: İnsan zayıf olduğu için mevcudiyetini ve hayatını ikmal etmekten acizdir. Şu hâlde o, tabiatı icabı tüm ihtiyaçları itibariyle ebediyen yardımlaşmaya muhtaçtır."⁵⁴⁸

Bağdâdî'ye göre, İnsanın ulaşılması gereken çok mükemmellikler vardır ve bir kişi tüm ihtiyaçlarını kendi başına karşılayamaz. Ayrıca her insan ihtiyaçlarını başkaları aracılığıyla sağlamaktadır. Böylece her kişi diğerinde kendi ihtiyaçlarını ve mükemmelliklerini karşılamaya yetecek kadar muhtaçtır.⁵⁴⁹

Bunun nedeni ise Bağdâdî'nin işaret ettiği gibi insanın ihtiyaç ve faziletlerinin çok olması ve bunların hepsini tek başına karşılayamamasıdır. Bir insanın bütün fazilet ve kemallerine kavuşabileceğini varsaysak bile, vakti ve gayreti tükenecek, zaman ona yetmediği için bazı ihtiyaçlarından mahrum kalacaktır.⁵⁵⁰

Bağdâdî'ye göre, insan medeniyete ihtiyaç duyan tek varlıktır. Böylece insan, mükemmelliklerini başkalarının yardımıyla elde eden veya erdemlerini ancak başkalarıyla işbirliği yaparak elde edebilen tek varlıktır. Bu özellik diğer hayvanlarda yoktur, varsa da insanlarda olanla aynı değildir.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, C.2.S.769. İbn Haldun, *Mukaddime*, C.2.S.341.

⁵⁴⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.287.

⁵⁵⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.287.

⁵⁵¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.287.

3.1.9. Ahlâkın Türleri (Doğuştan ve Edinilmiş olan Ahlâk)

Ahlâk, doğuştan mı? Kazanılmış mı? Yoksa hem doğuştan hem de kazanılmış mı? Bilim adamları, bu konuda farklı düşünmekteledir. Bazıları ahlâkın insanlara doğuştan geldiğini savunmaktadırlar. Bazıları ise, ahlâkın kazanılmış olduğunu ve kişinin toplumdan gelenekler ve deneyimler yoluyla elde ettiğini savunmaktadırlar.⁵⁵² Üçüncü bir eğilim daha vardır ki ona göre, ahlâkın bir kısmı doğuştan gelip bir insanda hayatının başlangıcından itibaren ortaya çıkmaya başlar, bir kısmı ise, sosyal çevreden ve bir dizi tecrübe ve deneyimden edinilir ve alınır.⁵⁵³ Biz burada kısa olarak bu üç eğilime odaklanacağız.

3.1.9.1. Ahlâkın Doğuştan olduğunu Savunan Eğilim

Bu eğilimin savunucuları ahlâkın doğuştan gelen doğasına inanırlar. Bunlar, ahlâkın doğuştan olduğu ve insanların doğuştan gelen yapılarının farklı olduğu yanlısamasını veren dini metinlerde bahsedilenleri delil olarak kullanmışlardır.⁵⁵⁴ Örneğin, bir hadis-i şerifte Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Allâh, rızkınızı aranızda taksim ettiği gibi, ahlâkınızı da aranızda taksim etmiştir."⁵⁵⁵ Bu hadistan ahlâkın doğuştan olduğunu ve sonradan edinilmediğini anlaşılmaktadır.

⁵⁵² Faîşal ibn Abda el-Hâşidi. *el- 'Ahlâk beyne et-Tab'î ve et-tatabbu'*, Dâru'l 'imân, İskenderiyye, 2003. S.9.

⁵⁵³ 'Abdu'r-Rehâmân Hasan Hâbannake el-Meydânî, *el- 'Ahlâk el-İslâmiyye ve 'Usûsûhâ*, C.1.S.194.

⁵⁵⁴ Muhammed Nâşri, *Qadâyâ fi'l Fikri'l 'Ahlâki*, Mücellet et-Tafâhum, Sayı.33. 2011. SS. 194-196

⁵⁵⁵ Musned İmam Ahmed (3663)

3.1.9.2. Ahlâkın Kazanılmış Olduğunu Savunan Eğilim

Bu eğilimin savunucuları, tüm ahlâkın sonradan kazanıldığını ve doğal olmadığını savumaktadırlar. Bu eğilimi temsil edenler arasında Aristoteles, Kindî, Fârâbî ve İbni Sina yer almaktadırlar.

Aristoteles bu konu hakkında şöyle demektedir: " Karakter erdemleri doğal olarak bizde olamaz, çünkü doğal olarak var olan şeyler alışkanlıkla değiştirilemezler. Yani bir taş aşağıya doğru düşüyorsa, bunu alışkanlık yoluyla yukarıya doğru çevirmek imkansızdır, aynı şekilde alev de yön değiştirmez, kısacası doğal şeyler yapılarının tersine bir alışkanlık kazanamazlar. O halde erdemler doğal olarak ya da doğaya aykırı olarak elde edilmezler, sadece onları elde edebilecek bir doğal yapımız bulunur, bizler de alışkanlıklarla bunları geliştiririz."⁵⁵⁶

Kindî'ye gelince, o, ahlâkın doğal olarak gelen bir şey olmadığına, alışkanlıklar ve sık kullanım yoluyla ortaya çıktığına inanmaktadır. Bu nedenle Kindî bakış açısında kendimizi iyi eğitim ve alışkanlıklar geliştirmeye zorlamalıyız.⁵⁵⁷

İkinci bölümde işaret ettiğimiz gibi Fârâbî ve İbn Sînâ da ahlâkın kazanını savunurlar. Fârâbî'ye göre ahlâkın hem güzeli hem de çirkini kazanılan bir şeydir. Öyle ki, eğer insanda belirli bir ahlâk yoksa, o ahlâki alışkanlıkla ve eylemin tekrarı yoluyla kendisi için edinebilir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Aristoteles, 'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nihumâhos, C.1.S.226. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, S.41.

⁵⁵⁷ Kindî, *Risâletu Ya'kub ibn İshak el-Kindî fi'l hile li Daf'l 'Ahzan, Resâ'i felsefiyye li'l Kindî ve'l Fârâbî ve İbn Bace ve İbn 'Adi İçerisinde*. Thk. 'Abdu'r-Rahmân Bedevî, Dâru'l- Endelüs li't-Tiba'ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 1997.S.10.

⁵⁵⁸ Fârâbî, *Risâletu et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, S.190.

İbn Sînâ ise, bunu daha açık bir tabirle ifade ederek şöyle demektedir: "İyisi olsun kötüsü olsun bütünüyle ahlâk, kazanılan bir şeydir. Bu nedenle, kazanılmış ahlâki olmayan bir insanın ahlâk edinmesi veya kendisindeki kazanılmış ahlâkı, iradesini kullanmak suretiyle bu ahlâkın tam da tersine dönüştürmesi mümkündür. Alışkanlıkla edindiği bir ahlâktan vazgeçmesi mümkündür. Kendisindeki kazanılmış bir ahlâk olmayan kişinin güzel bir ahlâk elde etmesini veya kendinde bulunan bir ahlâki değiştirmesini sağlayan şey, alışkanlıktır. Alışkanlık derken, uzun zaman, sık aralıklarla bir şeyi tekrar tekrar yapmayı kastediyorum. Çünkü güzel ahlâk da kötü ahlâk da bir şeyi tekrarlamak suretiyle kazanılır."⁵⁵⁹

3.1.9.3. Ahlâk'ın Hem Doğuştan Hem de Kazanılmış Olduğunu Savunan Eğilim

Bu eğilimin savuncuları ise, bazı ahlâkların doğuştan, bazılarının sonradan kazanıldığını savunurlar. Bu eğilimi temsil edenler arasında İbn Miskeveyh ve Gazzâlî gibi filozoflar bulunmaktadır.

Dini metinlere göre ahlâk hem fitri hem de kazanılmış bir şeydir. Mesela, Peygamber (s.a.v.) bir sahabi'ye şöyle buyurmaktadır Şüphesiz sende Allâh ve Resulünün sevdiği iki haslet vardır: Hilim ve teenni. O da şöyle dedi: Ey Allâh'ın Resulü! Onları ben mi yarattım, yoksa Allâh mı bende var etti? Dedi ki: Allâh onları sizde yarattı. Sahabe de: Beni Allâh ve Resulünün sevdiği iki yaratıkla yaratan Allâh'a hamd olsun, dedi.

İbn Miskeveyh'e göre, kazanılmış ahlâk ve doğal ahlâk vardır. Bu şekilde Miskeveyh, İslam düşüncesi ile Yunan felsefi düşüncesini birleştirmiştir. Bu konuyla ilgili demektedir ki: "Ahlâk nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan bir durumdur. Bu durum ikiye ayrılır: Birincisi mizaçtan kaynaklanan tabii ahlâktır. En küçük bir şeyle öfkelenen ve heyecanlanan, işittiği en küçük bir ses veya haberden korkuya kapılan

⁵⁵⁹ İbn Sînâ, *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*, S.192. İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk*. Çev, Fatih Toktaş, S.49.

kimselerin durumu böyledir. Öbürü de alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâktır. Bazen başlangıçta düşünüp taşınma ile meydana gelir ve gittikçe bir meleke ve huluk halini alır"⁵⁶⁰.

Gazzâlî ise, ahlâkın düşünce ve tefekkür gerektirmeyen, ruhta yerleşmiş bir şekil olduğunu kabul etmesine rağmen,⁵⁶¹ bazı ahlâkların, tıpkı peygamberlerin ahlâki gibi,⁵⁶² doğuştan olduğunu bazılarının da edinilir olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî demektedir ki: “Güzel ahlâk, bazen tabiattan ve içgüdüden, bazen güzel amel yapma alışkanlığından, bazen de güzel amel işleyenleri gözlemlemek ve onlara eşlik etmekle olur.”⁵⁶³

Gazzâlî ahlâkın bir kısmını kazanılmış olduğuna desteklemek için şu delili sunmaktadır: "Ahlâki beşeriyye kâbil-i tağyîr olmamış olsaydı vesâyâ ve mevâ'iz ve tedîbât bâtil olurdu ve aleyhi's-salâtu ve's-selâm efendimiz ahlâkınızı güzelleştirin buyurmazdı." ⁵⁶⁴

3.1.9.4. Bağdâdî'nin Eğilimi

Bağdâdî, bazı ahlâkların içgüdüsel, bazılarının ise sonradan kazanıldığını açıklamalarından anlaşıldığı üzere üçüncü yaklaşımı seçmiştir. Aşağıda onun bu görüşüne detaylı olarak ışık tutacağız.

⁵⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîrû'l-A'râk*, S.265.

⁵⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, S.934. Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.7.S.230.

⁵⁶² Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, S.940. Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.7.S.248.

⁵⁶³ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, S.942. Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.7.S.259.

⁵⁶⁴ Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.7.S.239. Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, S.937.

İçgüdüsel ahlâk: Bağdâdî, insanların bazı ahlâklarının içgüdüsel olduğunu,⁵⁶⁵ bu ahlâkın beden ruh hali ile hiçbir ilgisi olmadığını, dolayısıyla bedene göre farklılık göstermediğini, değişmesiyle de değişmediğini ifade etmektedir. Bağdâdî, nefsin şerefi ve şerefsizliği, cömertliği, cimriliği ve diğer doğuştan gelen ahlâki özellikleri bu tür ahlâkın örneği olarak gösterir.⁵⁶⁶

Bağdâdî'nin anlayışına göre, İçgüdüsel ahlâkın bir kısmı iyi ve fazilettir (الخير والفضيلة), bir kısmı ise çirkin ve kötüdür (الشر والرذيلة).⁵⁶⁷ Ayrıca, içgüdüsel ahlâk, diğer ahlâklara göre daha güçlü ve daha kuvvetlidir. İçgüdüsel olarak bir şeyi seven ve doğası gereği bir şeyi diğerine tercih eden kişiyi hiç kimse ondan çevirmez, hiç kimse onu hiçbir sebeple durduramaz. İçgüdüsel olarak nefret eden ve sevmeyen kişi de aynı durumdadır.⁵⁶⁸

Kazanılmış ahlâk: Bağdâdî'ye göre, İnsanın farklı yöntemlerle elde edebileceği kazanılmış ahlâk vardır. Bu tür ahlâk, gelenek ve eğitim yoluyla elde edebilirler.⁵⁶⁹ Bağdâdî, kötü ve çirkin ahlâkın her iki kısmının elde edilebileceğini savunmaktadır. Bu hususta şöyle demektedir: "Her şeyin fazileti elde edilirse, kötülüğü de kötü alışkanlıklar ve hatalı öğretilerle elde edilir."⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.428.

⁵⁶⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.286.

⁵⁶⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.427.

⁵⁶⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.423.

⁵⁶⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.423.

⁵⁷⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.427.

Böylece, Bağdâdî'nin, ahlâkın doğuştan ve sonradan kazanıldığını ifade etmektedir. İslam hukukuna uygun bir akım olan üçüncü akımın taraftarlarından biri olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

3.1.10. Bağdâdî'ye göre Ahlâkın Göreceliği

Genel olarak, İslam filozoflarına ait eserlerde ahlâki meselelerde göreceli bir bakış açısı şeklinde yorumlanmaya müsait metinlerle karşılaşmaktayız. Ayrıca, ahlâkın göreceliği, Mutezile, İhvanü's-Şafâ, Kindi, İbn Ruşd ve diğer İslam filozofların eserlerinde görebiliriz.⁵⁷¹

Tarihsel olarak ahlâkın göreceliği konuyla ilgili yapılan tartışmalar "ahlâkın ilkelerinin kişilere, toplumlara ya da zamana göre değişip değişmeyeceği hususunda iki temel görüş etrafında şekillenmektedir. Bunlardan birincisi felsefi anlamda göreceliği ilk savunanlar olarak değerlendirilen sofistlerin iddia ettikleri üzere herkes ve her toplum için geçerli ahlâki ilkelerden söz edilemeyeceği düşüncesidir. Diğerisi ise esasında sofistleri ilk eleştiren kişiler olan Sokrat ve Platon'un iddia ettiği üzere evrensel ahlâki ilkelerin olması gerektiği düşüncesidir"⁵⁷²

Görecelik ayrıca ölçülü ve aşırı şeklinde ikiye ayrılabilir. Ölçülü görecelik, kültürden kültüre değişen değerlerde birbirimizin ahlâkî görüşlerine saygı duymamız gerektiğini savunur. Aşırı görecelik ise herhangi birinin ahlâkî yargısı hakkında hiçbir itiraz yapılamayacağını, eleştirilemeyeceğini iddia eder.⁵⁷³

⁵⁷¹ Ömer Ceren, *İslam Felsefesinde Ahlâki Görecelik: İbnü'l-Arabi Örneği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2021. SS.41-44.

⁵⁷² Ömer Ceren, *a.g.e.* S.24.

⁵⁷³ Mehmet Akif Altunışık, *Metaetik Bağlamında Ahlâki Görecelik Sorunu*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2016. S.18.

Bağdâdî'ye göre ahlâk göreceli ve değişken bir şeydir. Dolayısıyla ahlâkta sebat ve mutlaklık yoktur. Benim erdem olarak gördüğüm şey başkalarının yanında kusur ve çirkindir. Sevdiğim şey ise, başkaların tarafından nefret edilebilir. Ahlâkın göreceli olması ve sabit olmamasının nedeni, insan ruhunun ve onun melekelerinin değişken olmasıdır. Ruhlar ve onların tabiatlarındaki farklılıklar, görecelik, değişim ve geçicilik doğurur.

Bağdâdî, ahlâkın göreceli olduğunu şöyle izah etmektedir: “Düşünme bize gösteriyor ki, uygun olan ve lezzetli şey aslında bir şey değildir (değişmeyen bir şey değildir). Aksine, bir şey hem lezzetli hem de lezzetli olmayabilir, iki kişiye ve iki duruma göre uygun veya uygunsuz olabilir. Demek ki, birinci kişinin yanında nasıl arzu edilir ve talep edilirse, diğerlerin yanında de kaçınılan ve nefret edilen bir şey olabilir. Bu da ruhların meleke ve ahlâk farklılığından kaynaklanır.”⁵⁷⁴ Bağdâdî bize ahlâkın göreceliliği ve değişimine dair örnekler vererek şöyle demektedir: “Cömertlik ve iffet gibi şerefli nefsin tercih ettiği şeyler, alçak nefsin (خسيس النفس) hoşuna gitmez. Cimrilik ve maddi zevklerle meşgul olmak gibi aşağı seviyedeki nefsin tercih ettiği şeyler, soyluların (شريف النفس) hoşuna gitmez. Bilgenin, bilimin kıymetli şeylerini öğrenme ve enerjisini bunlara ayırma içgüdüsü nedeniyle sevdiği şeyden, cahil, içgüdüsü nedeniyle nefret eder.”⁵⁷⁵

3.2. Bağdâdî'de Mutluluk Meselesi

3.2.1. İslam Filozoflarında Mutluluk Kavramı

Genel olarak her insan, davranış ve eylemleriyle kendisi için en çok iyiliği elde etmeye çalışır ve bu iyiliğe ulaşmak ona mutluluk getirir. Demek ki mutluluk felsefesi kavramı, fiil, iyilik ve mutluluk olmak üzere üç temel unsuru içermektedir. İnsan ilk aşamada bir eylemi

⁵⁷⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.428.

⁵⁷⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.428.

yapar. İkinci aşamada bu eylemden bir hayır ve iyilik elde etmeyi ister. Üçüncü aşamada ise, bu iyilik kendisine mutluluk getirir. İslam felsefesi tarihine baktığımızda, bu mutluluğun nasıl ve hangi yoluyla sağlanacağı konusunda filozofların kendi aralarında görüş ayrılıkları olduğunu görürüz. Onlardan bazılarının görüşlerinin özeti aşağıda sunarız.

Kindî'ye göre mutluluk, gerçeği bilmek olan erdem yoluyla elde edilir, çünkü gerçeği bilmek, uğruna çabalamamız gereken nihai mutluluktur.⁵⁷⁶ Fârâbî ise, mutluluğun erdemlerin kazanılmasıyla elde edildiğini ve bunlardan en önemlisi ahlâki erdemlerin kazanılması olduğunu savunmaktadır.⁵⁷⁷ Fârâbî, "Kendileri ile, milletlerin ve şehirlerin bu hayatta dünya mutluluğu ve öteki hayatta üstün mutluluğu elde ettikleri erdemler dört türdür, Nazari erdemler, düşünme erdemleri, ahlâkî erdemler, ameli erdemler." demektedir.⁵⁷⁸

İbn Sînâ'nın görüşü ise Fârâbî'nin görüşüne çok yakındır. İbn Sînâ, dini ve rasyonel olarak mutluluğu arınmaya ve iyi alışkanlıklara bağlayarak şöyle demektedir: "(Nefs-i natıkaya ait cevherin) mutluluğu bu cevheri olgunluğa ulaştırma ile gerçekleşir. Bu olgunlaştırma ise söz konusu cevheri tezkiye etme ile gerçekleşir ki bu da Allâh'ı tanımak ve O'nun (rızası) için eylemde bulunmakla olur. Allâh'ın (rızası) için eylemde bulunarak, nefis cevherini tezkiye etmek, bu cevheri istenilmeyen rezil ahlâk lardan temizlemek, aklen ve şer' en kınanan sıfatlardan, kötü, pis alışkanlıklardan onu kurtarmak ve bu tür kötü sıfatlar yerine güzel alışkanlıklar, aklen ve şer' en övgüye değer ahlâklarla, erdemli ve razı olunan melekelerle (nefs cevherini) süslemekle mümkün olur."⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ Sa'îd Murâd, *Nazariyyetu's-Sa'âde 'inde Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*. SS.17-18

⁵⁷⁷ Sa'îd Murâd, *a.g.e*, S.37.

⁵⁷⁸ Fârâbî, *Tahşîlî's-Sa'âde*, S.25. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, S.3.

⁵⁷⁹ İbn Sînâ, *Risâletun fi'l Kalâm 'alâ'n-Nefsi'n-Nâtıqati ve Ahvâlihâ*, S.196. İbn Sînâ, *Nefs-i Natıka Üzerine Söz*, S.167.

İbn Miskeveyh ise mutluluğun en büyük iyilik olduğunu ve bu mutluluğun ancak beden mutluluğu ile ruh mutluluğunun birleştirilmesiyle elde edileceğini,⁵⁸⁰ yani teorik ve pratik hikmetleri birleştirerek yoluyla elde edileceğini söylemektedir.⁵⁸¹ İse, Gazzâlî, nefsi arındırıp kemale erdirmeden mutluluğun elde edilemeyeceğine, ruhun kemale ermesinin ise bütün faziletleri kazanmadan gerçekleştiremeyeceğini inanmaktadır.⁵⁸²

3.2.2. Bağdâdî'ye Göre Mutluluk Kavramı

Bağdâdî'nin *el-Mu'teber fi'l-Hikme* adlı kitabına baktığımızda onun mutluluk konusunda kendine has bir felsefenin sahip olduğunu görürüz. Bağdâdî'nin mutluluk anlayışı aşağıdaki gibi özetleyebiliriz.

3.2.2.1. Mutluluğun Tanımı

Bağdâdî mutluluğu, unsurlarına atıfta bulunarak tanımlamaya çalışmaktadır. Ona göre, "Her nefis için mutluluk ve onunla gelen iyilik, onun kendisi için arzu ettiği lezzete kavuşmasıdır."⁵⁸³ Bağdâdî'nin bu sözlerine yakından bakarsak ve diğer görüşleriyle karşılaştırsak, mutluluğun temellerini bunlardan özetleyebiliriz:

Mutluluk bedenden çok ruha etkiler.

Mutluluk, iyiliğe ve onu elde etmeye, kötülükten kurtuluş ve uzak durmaya bağlıdır.

Mutluluk, kazanılacak bir şeyin elde edilmesidir.

⁵⁸⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîrü'l-A'râk*, S.314.

⁵⁸¹ Fâid İmân, *Felsefetü'l 'Ahlâk beyne İbn Miskeveyh ve Ebû Hâmid Gazzâlî*, S.21.

⁵⁸² Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel*, Thk. Süleyman Dünyâ, 1.Baskı, Dâru'l Ma'ârif, Kahire, 1965.S.254.

⁵⁸³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.427.

İnsanın elde ettiği her şey onu mutlu etmez, aksine şart, nefsinin hoşuna giden şeyin elde edilmesidir.

Mutluluk, kendisi için istenmeyen bir şeyin elde edilmesine denilmez.

3.2.2.2. Mutluluk, Lezzet ve İyilik arasındaki İlişkisi

Bağdâdî'nin felsefesine baktığımızda onun mutluluk kavramını bir taraftan lezzet meselesine, diğer taraftan da iyilik meselesine bağlayarak ele aldığını görebiliriz. Mesela: bazen mutluluğun anlamını ruhun lezzetleri kazanmasına bağlar. Bu açıdan Bağdâdî şöyle demektedir: "Her nefis için mutluluk ve onunla gelen iyilik, onun kendisi için arzu ettiği lezzete kavuşmasıdır."⁵⁸⁴ Böylece mutluluk, hiç kimse için sevdiğine kavuşmaktan ve ondan lezzet almaktan başka bir şey değildir.⁵⁸⁵ Gördüğümüz gibi Bağdâdî, burada mutluluğu psikolojik hazlarla ilişkilendirmiştir. Ayrıca O bu anlamda konuya daha sonra değineceğimiz gibi, lezzet ahlâk teorisinin (نظرية اللذة) savunucularından biridir.

Diğer yandan Bağdâdî, mutluluğun anlamını sadece lezzet meselesine değil, iyilik meselesine de bağlamaktadır. O halde mutluluk, zevklere sahip olmak değil, ruhun iyi şeylere sahip olması ve kötülüklerden kurtuluşudur. Bu görüşünü izah ederken Bağdâdî şöyle demektedir: "Belli oldu ki, her nefsin bir hayrı vardır. Nefsin mutluluğu bu hayrın kazanılmaktadır, mutsuzluğu ise ondan mahrum kalmasıdır... Aynı şekilde belli oldu ki, her nefsin bir kötülüğü vardır. Nefsin mutluluğu bu kötülükten kurtulmaktır, mutsuzluğu da ondan kurtulamamaktır."⁵⁸⁶ Burada Bağdâdî, mutluluğun en büyük iyiliğin elde edilmesi olduğunu söyleyen Yunan filozofları ve İslam filozoflarının doktrinine bağla kalmıştır.

⁵⁸⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.427.

⁵⁸⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.428.

⁵⁸⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.431.

Daha sonra Bağdâdî, lezzetin, nefsin hayırlarını kazanması olduğuna işaret ederek, lezzet meselesini iyilik meselesine bağlar. Bağdâdî şöyle demektedir: "Nefs için hoş olan, onun için hayırdır."⁵⁸⁷

Araştırmacı, Bağdâdî tarafından formüle edilen bu denklemden şu sonuca varmaktadır: mutluluk ile lezzet arasında, mutluluk ile iyilik arasında ve ayrıca lezzet ile iyilik arasında her biri diğerini tamamlayan ve destekleyen güçlü bir döngüsel ilişki vardır. Böylece lezzet bize mutluluk verir. İyilik de bize lezzet verir. Ayrıca mutluluk lezzet ve iyiliğin birleşimidir. Diğer bir deyişle Bağdâdî'nin belirttiği gibi: Mutluluk, lezzetli şeye ulaşmaktır.⁵⁸⁸ Lezzet de uygun⁵⁸⁹ iyiliğe⁵⁹⁰ ulaşmaktır. İyilik ise, kendisi için arzu edilen şeye ulaşmaktır.⁵⁹¹

3.2.2.3. Mutluluğun Göreceliği

Bağdâdî'nin mutluluk anlayışına göre, mutluluk mutlak ve sabit bir mesele değil göreceli bir meseledir. Mutluluk kişiden kişiye, aileden aileye, toplumdan topluma, ortamdan diğerine, kişisel, sosyal, dini faktörlere göre değişir.⁵⁹² O halde mutluluğun kesin bir standardı yoktur. Böylece beni mutlu eden şey başkasını üzebilir, bana lezzetli gelen şey başkasına göre sevimsiz ve tatsız gelebilir, benim sevdiğim ve arzuladığım bir şey, başkası tarafından nefret edilip arzu edilmeyen bir şey olabilir. Benim istediğim şeyden bir başkası kaçabilir ve ondan uzak durabilir. Bağdâdî bu fikri gözlem ve değerlendirme yoluyla açıklayarak bizden bu

⁵⁸⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.430.

⁵⁸⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.427.

⁵⁸⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.430.

⁵⁹⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.445.

⁵⁹¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.9.

⁵⁹² Muhammed Selim el-Kehlut, *El- İnsân fî Felsefeti Ebî'l Berakât el-Bağdâdî*, S.332.

konuya bakmamızı, düşünmemizi ve gözlemlememizi istemektedir. Çünkü gözlem yoluyla bize mutluluk veren lezzetin mutlak ve sabit olmadığını, insanların arasında aynı şekilde yaygın olmadığını, tek bir deseni ve şekli olmadığını, aksine farklı ve değişken, birden fazla desen ve görüntüye sahip olduğunu belirtmektedir.

Bağdâdî fikrini izah ederek şöyle demektedir: “Düşünme bize gösteriyor ki, uygun olan ve lezzetli şey aslında bir şey değildir (değişmeyen bir şey değildir). Aksine, bir şey hem lezzetli hem de lezzetsiz olabilir, iki kişiye ve iki duruma göre uygun ve uygunsuz olabilir. Demek ki, birinci kişinin yanında nasıl arzu edilir ve talep edilen diğerlerin yanında da kaçınılan ve nefret edilen bir şeydir.”⁵⁹³ Başka bir yerde de bu sözünü teyit ederek şöyle demektedir: "Lezzetli olan şey, kimine göre lezzetlidir, kimine göre değildir, başkasına göre de ne lezzetlidir ne de değildir.”⁵⁹⁴

Bağdâdî'nin bu konudaki görüşlerinden mutluluğun göreceliliğinin çok yönlü olduğunu anlaşılmaktadır.

Mutluluğun göreceliliği bazen insanlardan kaynaklanmaktadır. Örneğin, kültürel, dini ve sosyal farklılıklar insanın ruhunu etkileyebilir. O halde, insanın mutluluğu ve zevk alma şekli farklı olup her insanın tabiatına ve psikolojik melekelerine göre bir şeyden lezzet alıp mutlu olabilir veya başka bir şeyden lezzet almayıp üzgün olabilir. Netice olarak bu durumda mutluluk, insanın ruhlarındaki farklılıklara göre değişmektedir. Bağdâdî, mutluluğun göreceli ve kişiden kişiye değişken olduğunu açıkladıktan sonra bunu insana atfederek şöyle demektedir: "Bu, nefslerinin melekeleri ve ahlâklarındaki farklılıktan dolayıdır.”⁵⁹⁵

⁵⁹³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.428.

⁵⁹⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.9.

⁵⁹⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.428.

Bağdâdî bu hususta şu örneği vermektedir: İyi, cömert, hekim, alim, zahid ve iffetli olan insanlar çoğu zaman bir şeyden keyif alıp o şeyi severler. Ancak, aynı zamanda kötü, cemri, cahil ve ahlâksız olan insanlar o şeyden zevk almazlar ve o şeyi sevmezler. Bu yüzden, mutluluğun ve lezzetin göreceli olmasının sebebi insandan başka bir şey değildir.⁵⁹⁶

Bağdâdî'ye göre zevk ve mutluluk, insanın nefesine göre, iyi ve kötü, güçlü ve zayıf bakımından değişebilir. Bağdâdî bu konuda şöyle demektedir: “şerefli ve iyi nefsin iyi şeylerden aldığı zevk, şerefli olmayan ve kötü olanın ondan aldığı zevkten daha büyüktür...güçlü ruhların zevki daha kuvvetli, zayıf ruhların zevki ise, daha zayıftır... aşağılık ruhların mutluluğu, daha alçak ve daha zayıftır.”⁵⁹⁷

Şerefli nefislerin saadeti ve zevkleri, şerefli olmayan nefislerden daha büyük olduğu gibi, mutsuzluğu ve zararları da şerrî nefislerden daha büyüktür. Ayrıca, şerrî nefislerin mutluluğu ve zevkleri şerefli nefislerden az olduğu gibi, sefaleti ve acıları da şerefli nefislerden daha azdır. Bunun sebebi ise, şerefli nefislerin zevk ve zarar algısının, kötü nefslere göre daha kesin ve isabetli olmasıdır. Bağdâdî, bu konu hakkında demektedir: “Onurlu ve güçlü nefisler, mutsuzluğa maruz kaldıklarında, şuur ve uyanıklıklarının gücünden dolayı, mutsuzluğu daha da yoğunlaşır, daha da güçlenir....Aşağılık nefislerin mutluluğu ve acıları da algılarının zayıflığı ve duygularının donukluğu nedeniyle daha alçak ve daha zayıftır.”⁵⁹⁸

Mutluluğun göreceliliğinden kastedilen şey, mutluluğun kendi içindeki güçlüğü ve zayıflığı olabilir. Bir şeyden alınan zevkin uzunluğu ve kısalığı, bu mutluluğun başka mutluluğu ve zevkleri getirip getirmemesi, bir insanı zarardan kurtarıp kurtarmaması, zarara

⁵⁹⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.428.

⁵⁹⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.430.

⁵⁹⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.430.

veya acıya yol açıp açmaması bakımından farkı ve değişimi olabilir. Böylece, bütün bu bakış açılarına göre mutluluk göreceli ve değişkendir.

Bağdâdî'nin anlayışına göre, daha uzun olan zevk, kısa olan zevkten, daha güçlü olan zevk, zayıf olan zevkten, bize başka bir zevk veren zevk, bize başka bir zevk getirmeyen zevkten, bizi kurtaran ve zarardan koruyan zevk, bizi korumayan ve zarardan kurtarmayan zevkten, bizi zarara ve acıya sürüklemeyen zevk, bizi zarara ve acıya sürükleyen zevkten, az zarar veren zevk, çok zarar veren zevkten daha iyidir. Bu açıdan mutluluk ve zevk, insan nefsi bakımından değil, kendisi ve nitelikleri açısından göreceli ve değişkendir.⁵⁹⁹

Mutluluğun göreceli olmasının bir başka nedeni, daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın benliklerindeki farklılıktan ya da mutlulukta bulunan içsel niteliklerden değil, insanın başına gelen geçici şartlardan (الأحوال الطارئة) kaynaklanıyor olabilir. O halde, bu acil durumların bir sonucu olarak mutluluk ve zevk, kişiden kişiye ve durumdan duruma göre farklılık gösterebilir.

Bağdâdî bunu, meşguliyet ve korku nedeniyle ara sıra insanın başına gelen acil ve tesadüfi durumların yoluyla anlatmaktadır. Mesela: İnsan bir işle meşgul olduğunda kendisine gelen lezzeti hissedemez. İnsan bir şeyden korktuğu zaman aç olsa bile yemekten zevk almaz, başına gelen iyiliğe mutlu olmaz, soğuğu, sıcaklığı, sertliği ve yumuşaklığı hissetmez. O halde, onun mutluluk duyması ve bir şeyden zevk alması ya da mutluluk duymaması ve zevk almaması başka bir şeyden değil, tesadüfi ve acil durumdan kaynaklanmaktadır. Öyle ki, geçici durumun ortadan kalkması halinde kişinin mutluluk ve zevk duyguları normal duruma döner.⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.428.

⁶⁰⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.429.

3.2.2.4. Mutluluk ve Algı arasındaki İlişkisi

Bağdâdî, mutluluk ve zevk ile algı (الإدراك) ve onun nitelikleri arasında güçlü bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Bu ilişkiye göre, insanın bir şeyleri hatırlama veya hatırlamama konusundaki algısının güçlü veya zayıf olması, zevk ve mutluluk duygusunu veya hissedilmemesini büyük ölçüde etkiler. Bağdâdî'ye göre: insan nefsi idrak açısından ne kadar güçlüyse, lezzetli olanın lezzetini, zararlı olanın zararını o kadar çok hisseder. İnsan nefsi idrakta ne kadar zayıf ise lezzeti ve mutluluğu hissetmesi de o kadar zayıf olmaktadır. Algı, lezzetleri ve zararları ne kadar çok hatırlayabilirse, o kadar çok onları hisseder. Diğer taraftan lezzetleri ve zararları ne kadar çok hatırlayamazsa onları hissetmekten o kadar çok aciz kalır. Çünkü lezzetli olanı hatırlamak lezzetlidir, zararlı olanı hatırlamak yine zararlıdır.⁶⁰¹

3.2.2.5. Mutluluk ve Sevgi Arasındaki İlişkisi

Bağdâdî'ye göre, sevme insanda tam bir mutluluk oluşturur, başka bir deyişle insanın mutluluğunu artırır. Öyle ki, İnsan iyiliği ne kadar çok severse onunla mutluluğunu daha çok ve daha iyi olur. Bağdâdî, bu konuya birçok yerde vurgu yapmaktadır. Bağdâdî, "Sevilen hayırlar daha lezzetlidir...Sevgi ne kadar çok olursa, ondan alınan zevk de o kadar çok olur."⁶⁰² Başka bir yerde de: "En mutlu olan nefis, en iyi ve en sevilen hayırlara sahip olanıdır." demektedir.⁶⁰³

⁶⁰¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.429.

⁶⁰² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.430.

⁶⁰³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.431.

3.2.2.6. Zihinsel ve Duyusal Mutluluk

Bağdâdî, mutluluğu veya zevki zihinsel (العقلي) ve duyusal (الحسي) olarak ikiye ayırmaktadır. Bağdâdî'nin anlayışına baktığımızda onları çeşitli açılardan karşılaştırdığını açıkça görebiliyoruz. Mesela:

Zihinsel veya zevki mutluluk (السعادة أو اللذة العقلية), duyusal zevkten çok daha tam ve eksiksiz olmasıdır. Bağdâdî bu konu hakkında şöyle demektedir: "Akıllı algıyla (الإدراك العقلي) elde edilen zihinsel zevk... beden ve onun aletlerinin aracılığıyla algıladığımız duyusal algıdan çok daha eksiksizdir."⁶⁰⁴

Duyusal zevkler, mahiyetleri gereği, yenilenmeye ve yok olmaya sahiptir. Zihinsel zevkler ise değişmeyen, yok olmayan ve sabit bir sisteme sahiptir.⁶⁰⁵ Böylece, nefse ait olan zihinsel mutluluk, bedene ait olan duyusal mutluluktan daha tam ve daha iyidir.⁶⁰⁶

Zihinsel ve duyusal zevkler arasında karşılaştırmaya yer yoktur. Çünkü, duyusal dünya, bütün iyiliğiyle, güzelliğiyle, ihtişamıyla ve mükemmelliğiyle akıl dünyasında var olanlarla kıyaslanamaz. Bağdâdî demektedir ki: "Nefs, duyusal âlemde (عالم الحس) algıladığı ve ondan zevk aldığı her şey, kutsallık âleminde (عالم القدس) daha kat ve kat fazla bulunamaktadır."⁶⁰⁷

Mutluluk ve zevk, akıl ve duyu âlemine yakınlık ve uzaklık derecesine bağlılardır. İnsan akıl âlemine ne kadar yakınlaşırsa ve onun en yüksek mertebelerine ne kadar yükselirse, mutluluğu ve zevki o kadar büyük ve çok olur. Ancak, akıl âleminde ne kadar uzaklaşırsa, mutluluğu ve zevki o kadar azalır. Bağdâdî bu konuda demektedir ki: "Nedenselliğin

⁶⁰⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.445.

⁶⁰⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.445.

⁶⁰⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.447.

⁶⁰⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.447.

derecelerinde (درجات العلية) ne kadar çok yukarı çıkılırsa o kadar büyük ve çok olur, aynı şekilde ma'lûla (معول) inildiğinde daha az olur." ⁶⁰⁸ Bağdâdî burada şunu kastetmektedir: Zihinsel zevkler, duyusal zevklerin sebebidir ve insan, sebep olan akla ne kadar yakın olursa, nefsin mutluluğu ve zevkleri o kadar çok olur. Sebepten ne kadar uzaklaşıp, en altta olan duyusala ne kadar yaklaşılsa nefsin saadeti ve zevki o kadar az olur.

Bağdâdî, "Akıl ve mahyeti hakkındaki risalesi" başlıklı eserinde, garizi aklın (العقل الغريزي) Allâh'ın insana verdiği en büyük hediye olduğuna ve mutlu olanın bu akıl yeteneğine sahip olan kişi olduğuna işaret etmektedir. ⁶⁰⁹ Bağdâdî'nin aklî zevkleri duyusal zevklerinin üstünde tutmasının sebebi, âlemleri duyusal, nefis, akıl ve rububiyet âlemine ayırması ve duyusal âleminin akıl âleminden daha aşağı olduğuna inanmasıdır. Bağdâdî'ye göre, duyusal âlem değişimin, bozulmanın, oluş, zeval, yok olma, cehalet ve karanlığın âlemidir. ⁶¹⁰ Zihinsel âlem ise, duyusal âlemin tam tersidir. Onun mutluluğu tamdır, eksik değildir. Saftır, bulanık (كدر) değildir. Daimidir, geçici değildir. Kusursuzdur, ayıplı değildir. Sürekli, yok olmaz. Hiçbir zıt ve rakibi (مزامح) yoktur. ⁶¹¹ Dolayısıyla zihinsel zevkler, duyusal zevklerden daha fazla, daha tam ve daha iyilerdir.

Zihinsel zevklerdeki rekabet, karşıdakini bu zevklerden ve mutluluklardan mahrum bırakmaz, aksine zevkini artırır. Duyusal zevklere gelince, bunlardaki rekabet, karşı tarafın

⁶⁰⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.447.

⁶⁰⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyyeti'l-Akl*, S. 253. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*, S.140.

⁶¹⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyyeti'l-Akl*, S.257. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. Kitāb Şaḥīḥ Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*, S.144.

⁶¹¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.448.

onlardan mahrum kalmasıdır. Örneğin gıdalardaki (المطعمات) ve cinsellikteki (المنكوحات) rekabet, karşı tarafın onlardan zevk almasını engeller.⁶¹²

Bunun anlamı şudur: Mutlu insanların sayısı çoğalmasıyla zihinsel zevkler azalmaz. Dolayısıyla insan, başkalarının zevki azalmadan zevk alır. Böylece, onların zevkten kaynaklanan mutlulukları benzerdir. Duygusal zevkler ise, mutlu olanların sayısı artıkça azalır. Çünkü karşı tarafı o zevkten mahrum bırakma özelliği vardır. Bu yüzden, insanların mutluluğunu içinde değişken olup benzemez.

Zihinsel zevkler, mutluların mutluluğu, duygusal zevkler ise mutsuzların mutluluğudur. Burada Bağdâdî, tasavvufî bir yaklaşımı benimseyerek maddi ve duygusal zevklere sert bir tenkit yönlendirmektedir. Bağdâdî'ye göre, Kaybolduğunda insana üzüntü ve endişe getiren maddi ve duygusal zevklerden kaçınmak, insan için gerçek ve tam bir mutluluk sağlar. Bu nedenle zahidler, elbiselerini süslemekten, para ve mal elde etmek gibi maddi ve duygusal zevklerden korkarlar.⁶¹³

Kâmil duygusal mutluluğa ulaşmak çok zordur. Çünkü nefsin sevdiği, aşk olduğu, ondan keyif ve mutluluk aldığı duygusal zevkler, nefsin nefret edebileceği ve sevmediği şeylerden yoksun değildir. Bu nedenle Bağdâdî, ruhun bedeni ve onun aşağılık eşyalarını terk etmesi dışında tam bir zihinsel mutluluğa ulaşamayacağını belirtmektedir.⁶¹⁴

Bağdâdî, özgür olan onurlu nefsler ile köle olan aşağılık nefsler arasında beden ve maddi zevklerle ilişkisi bakımından bir kıyaslama yapmaktadır. Özgür olan nefs, bedenle ve onun duygusal zevkleriyle ilişkisini daha kolay olan nefstir. Çünkü onun bedene olan sevgisi,

⁶¹² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.448.

⁶¹³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.449.

⁶¹⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.447.

bedensel zevklerinden elde etmenin mutluluğu ve bunların kaybetmenin üzüntüsünü çok azdır. Alçak nefslere gelince, bedene derinden âşık olan, onun zevkleri içinde kaybolan, ona tutsak olan, fiziksel zevklerin kaybının acısını çeken nefstir.⁶¹⁵

Böylece Bağdâdî, zihinsel ve duyusal mutluluk arasındaki karşılaştırmayı yapıp zihinsel mutluluğu duyusal mutluluğa tercih etmektedir.

3.2.2.7. Gerçek Mutluluk

Bağdâdî'ye göre, gerçek ve tam mutluluk: İlâhî ilim, Allâh'ı Tanıması, hak ve sabit esasların tanınmasıdır. Çünkü ilâhî ilim, insanı aklî kemâle ulaştırır. Bağdâdî' bu gerçeğe işaret ederek şöyle demektedir: "İlâhî ilim, insanın kemâline kavuşmasında başlı başına faydalıdır. Daha ziyade aklî kemâlin kendisidir...Bu ilim, ilimlerin en faydalısıdır. Daha ziyade, âlîmin nefsinin kemâle ermesini ve muktedir olduğu en yüksek mertebelerine ulaşmasını sağlayan faydalı ilimdir. Bu ilmin faydası, ilkelerini bilmesi, ilk prensip olan, bizatihi var olması gereken, mutlak iyi ve bütün iyiliklerin kaynağı olan Allâh'ı tanıması yoluyla insani nefsin mutluluğunu ve mükemmelliğini yakalamaktır."⁶¹⁶ Bağdâdî, insanın Allâh'ın ilmine ulaşmanın bilimsel yöntemleriyle ilgili konuşmasının sonunda ilahi ilmin nihai mutluluk olduğunu teyit edip şöyle demektedir: "Bu, varoluşa ve arayan kişi için ötesinde hiçbir hedefin olmadığı nihai mutluluktur."⁶¹⁷

3.2.2.8. Dünyevi ve Uhrevi Mutluluk

Bağdâdî, uhrevi mutluluğunu dünyevi mutluluğa tercih eder. Çünkü insanın amacı, sonsuz mükemmelliğe ulaşmaktır. Ayrıca, dünyanın bir sonu olduğundan mutluluğu da kalıcı

⁶¹⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.426.

⁶¹⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.11.

⁶¹⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.140.

ve daimî değildir. O'na göre, dünyevi mutluluk gerçek değildir. Çünkü insan, onu kaybederse üzüldür, yok olacağından da korkar. Dolayısıyla dünyevi mutluluk geçici ve göreceli bir mutluluktur. Bağdâdî'ye göre, sonsuz ve gerçek mutluluk, dünyevi mutluluk değil ahirete ait olan mutluluktur. Dünya'ya ait maddi mal ve eşyalar, insanı mutlu etmek yerine onun üzüntü ve mutsuzluğuna sebep olur. Çünkü İnsan, bunları elde etmek için çaba ve mücadeleye, onları muhafaza etmek ve yok olmaması için de başka bir çabaya ihtiyaç duyar. Ayrıca, kayıp olduktan sonra yine asret ve üzüntüye sebep olur. Ancak, ahirete ait olan mutluluk, bütün bu sıkıntılardan, üzüntülerden ve engellerden uzaktır.⁶¹⁸

Bağdâdî'ye göre, insanın ruhları bedeni terk ettikten sonra her birinin bilinen bir konuma ve sınırlı bir dereceye sahip olacaklar. Bu konum iki şey tarafından belirlenir: Birincisi, Nefs'in kendine ait olan fâil illetinin (العلّة الفاعلة) etkisi ve benzerliğidir. Çünkü Bağdâdî, her nefsin semavî dünyada bir örneği (müsül) olduğuna ve nefsin ahiretteki konumunun, onun örneğinin onuruna veya alçaklığına bağlı olduğuna inanmaktadır. İkinci husus: Nefsin, psikolojik çalışma ve edinilmiş alışkanlıklar yoluyla kazandığı şeylerdir. Çünkü Nefs, ilmi ve ameli melekeler ne kadar çok muktedir olursa, melekeler ve semavî kişilere ne kadar benzerse ve aklî bilgilerden aldığı pay ne kadar fazla olursa, ahiretteki derecesi ve makamı da o kadar iyi olur.⁶¹⁹

Bağdâdî, genel olarak nefsin ahiretteki mutluluğunu, güzel alışkanlıklara bağlı kalmak, nefsin hayvani melekelerinden kurtulmak, nefsî, fiziki zevk ve melekelerden kurtulmak, akli zevklere yönelmek gibi ilkelere bağlar. Ayrıca nefis, bu özelliklerden ne kadar fazlasına sahip olursa o kadar mutlu olur. Bağdâdî bu konudaki görüşünü açıklarken şöyle demektedir: “Nefs, bedenden ayrılıp, kutsal ve ilahi dünyasına giderse hiç şüphe yok ki onun saadeti ve iyiliği,

⁶¹⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.448.

⁶¹⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.213.

kutsal ve ilahi kavmine (قوم) yaklaştıran, onlara aşına ve sevimli kılan şeydedir. Bu durum, ancak iyi alışkanlıklarla, insanın hayvani melekelerden meleklerle, bendenselden ruhaniyete, duyusaldan zihinsele yönelmesi yoluyla olur. Üstelik, nefsin bu ikisinden payı ne kadar iyi ve çok olursa, ahiretteki hayır ve saadeti de o kadar iyi ve çok olur.”⁶²⁰

Bağdâdî'ye göre, kutsal dünyadaki uhrevi mutluluk, nefsin bedenden ayrılmasıyla meydana gelir. Özellikle eğer nefs, hayvani (البهيمية), yırıtıcı (السبعية), garizi veya iktisabi melekeler ve ahlâklardan vazgeçebiliyorsa, hakiki olan tabii ve ilahi bilimlere sahip olmuşsa ve Allâh'ı tanımakla şereflenmişse, o halde saadeti ulaşır.⁶²¹

Bağdâdî, insani nefslerin ve onların ilkelerinin göksel dünyada buluşması meselesine büyük önem vermektedir. Öyle ki, her insani nefs, ahirette kendine uygun misaliyle karşılaşacaktır. Şerefli olan nefs, kendine yakışanla tanışır ve mutlu olur, aşağılık olan nefs ise, kendine yakışanla tanışır ve perişan olur. Bağdâdî bu konuyu aşağıdaki gibi izah etmektedir: “Garizesiyle onurlu, davranış ve fiilleriyle mutlu, ilmi ve bilgisiyle erdemli, temizliği ile kutsal olan nefs, bedeni terk ettiğinde onu erdemli yaşam, hakiki saadet ve kutsal zihinsel zevke sahip olan melekelerin kutsal dünyasında kendisine yakışan yere ulaşır. Tabiatıyla alçak, pisliği ve kötülüğüyle perişan, cehaleti ile kusurlu olan nefs ise, nefret ettiği, ona zarar veren, ona düşman olan ve onu küçümseyen melekelerin yanına ulaşır.”⁶²²

Yukarıdakileri bahsettiklerimiz ışığında, Bağdâdî'nin mutluluk konusunda iki eğilimin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Bir yönden sofistlerden, diğerinde ise Meşşâîlerden etkilenmiştir. Bağdâdî'de bulunan sofistlik eğilimi onun zevkin mutluluk olduğunun söylemesinde görebiliriz. Daha önce işaret ettiğimiz gibi sofistler mutluluğun zevk olduğunu

⁶²⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.214.

⁶²¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.215.

⁶²² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.216.

benimsemişlerdir. Diğer taraftan Bağdâdî'de bulunan Meşşâî eğilim, mutluluğun en büyük iyilik olduğunu ve onu zihinsel ve bilişsel erdemlerle, özellikle Tanrı bilmesiyle elde edilmenin söylemesinde görebiliriz.

3.3. Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'de Kötülük Problemi

Ahlâk felsefesi ile kötülük problemin arasındaki ilişki iki noktada bulunmaktadır. Birincisi: Allâh'ın varlığı ve O'nun kötülüğün varlığına izin vermesi meselesiyle ilgilidir. Bazılara göre, Allâh'ın kötülüğün varlığına izin vermesi ahlâki açıdan düşünülemez, dolayısıyla, kötülüğün varlığını Tanrı'nın var olmadığına kanıtı olarak görürler. Tanrı'nın varlığını inkâr ettiği iddiasını geri çekmeden önce, yirminci yüzyılın en önemli ateizm teorisyenlerinden biri olan Anthony Flew (1923/2010): "Ateizme geçişimin ilk nedenlerinden birisinin kötülük meselesidir" demiştir.⁶²³

Felsefi ve tarihi kaynaklar, Yunan filozofu olan Epikuros'un (M.Ö.341/270), kötülüğün varlığını mantıksal ve felsefi bir problem haline getiren, kötülüğün varlığını, Allâh'ın yokluğunun felsefi bir kanıtı olarak sunan ilk filozof olduğunu veya en azından bu sorunu gündeme getiren ve felsefi düzeye çıkaran ilk kişi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, bazı kaynaklar kötülük problemini "Eski Epikurosçu Sorular" başlığıyla değinerek bu fikrin ona ait olduğunu belirtir. İngiliz filozof David Hume (1711/1776) şöyle demektedir: "Epikuros'un eski soruları hala yanıtlanmamıştır. Kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı mı istiyorsa, o halde kötülük nereden geliyor?"⁶²⁴

⁶²³ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, Çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya, 4.Baskı, Kitap Matbaacılık San, 2011, İstanbul. S.26.

⁶²⁴ David Hume, *Din Üstüne*, Çev.Mete Tunçay. 3.Baskı, İmge Kitabevi yayınları, Ankara, 2003. S.209.

Bu ifadenin Epikuros'a ait olup olmadığı tam olarak belli değildir. Çünkü hiçbir el yazması kaynakta yer almamakta ve Epikouros'un hangi metninden alıntı yapıldığını bilmiyoruz. Daha ziyade David Hume güvenilir bir kaynağa atıfta bulunmadan alıntı yapmaktadır. Üstelik, bu metnin Epikuros'a ait olduğunu varsayarsak ve ona ait olduğunu güvenilir kaynaklarda kanıtlanmışsa da Epikouros'un bu konuyu ilahi varoluşa aykırı olarak sunmak isteyip istemediği açık değildir. Belki de sadece felsefi bir konu olarak ele almaktadır.⁶²⁵

Allâh'ın varlığı ile kötülüğün varlığı arasındaki çelişkinin inkarını, kötülüğün saf bir yolsuzluk olmadığı kanıtıyla cevap verilebiliriz. Çünkü kötülükle daha büyük bir iyiliğe ulaşabiliriz. Ayrıca, bu kötülükle, kendisinden daha büyük ve daha şiddetli bir kötülüğü de defedebiliriz. Öte yandan, iyi bir Tanrı'nın kötülüğün varlığını engellemesi de gerekmez. Çünkü Allâh'ın, yarattıklarında kötülüğün varlığına ilişkin pek çok hikmeti vardır. Bunlardan belki de en önemlisi, insanları bu dünyada imtihan etmek ve insana irade özgürlüğü vermektir. Dolayısıyla, bir insana özgürlük vermek, bazı insanların iyiyi, bazılarının da kötüyü seçmesini gerektirir.⁶²⁶ Antony Flew, kötülüğün varlığını, sorununun dini açıklamalarından veya çözümlerinden birinin özgür irade argümanında olduğunu ileri sürerek bu konuyu şöyle ifade etmektedir. “Özgür irade argümanı ise, bir kişi özgür iradeye sahip olduğu sürece kötülüğün her zaman mümkün olduğu anlamına gelmektedir.”⁶²⁷

İkinci mesele ise, kötülüklerin kaynağı ve insanın kötülüklerin varlığıyla ilişkisi meselesidir. O takdirde, kötülüğün kaynağı insan mıdır? Yoksa Allâh'ın kötülüğün varlığıyla

⁶²⁵ Sâmi ‘Amîrî, *Muşkiletü’ş-Şer ve vûcûdullâh*, 2.Baskı, Takween Studies and Research, 2016, London.S.117.

⁶²⁶ Sâmi ‘Amîrî, *Muşkiletü’ş-Şer ve vûcûdullâh*,S.112.

⁶²⁷ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, S.129..

bir alakası mı vardır? Araştırmacı bakış açısından, ikinci meselenin cevabının ya dini açıdan ya da felsefî açıdan verebiliriz. Dini açıdan bu konuyla ilgili dini metinlerin öne plan çıkarılmasıyla netleşmektedir. Felsefî bakış açısına gelince, bu dini metinlerin yorumlanması ve ortaya atılan rasyonel varsayımlar sonucunda çıkan felsefî tartışmalarla netleşmektedir.

3.3.1. Dini Açıdan Kötülük Problemi

Kötülük problemi sorunların çözümüne yönelik dini görüşler, ilahi adaleti ve insanın iradesi veya insan özgürlüğü ilkesini kanıtlamak üzerine odaklanmıştır. Bu iki konuyu kanıtlamak, içinde" var olan belirsizliklerine rağmen, o kadar zor bir mesele değildir. Özellikle eğer dini metinlerin görünen anlamını alırsak ve bunlardan kaynaklanan aklî ve felsefî tartışmalara girmezsek. Mesela, İlâhi adalet ile ilgili, teolojik mezhepler ile felsefî akımlar arasındaki anlaşmazlığı, problemin ayrıntılarına inildiğinde, akli tartışmaların dışında ortaya çıkmadığını açıkça görebiliriz. Aksi takdirde, tüm kelâm ve felsefe grupları, Allâh'ın mutlak adaletle vasıflandırıldığı konusunda hemfikirdirler. İlâhi adaleti ispatlamak için de pek çok delile başvurabiliriz. Örneğin: "Rabbin, kullarına zulmetmez."⁶²⁸ "Şüphesiz Allâh adaleti ve iyiliği emreder."⁶²⁹ "De ki: Rabbim adaleti emretti."⁶³⁰

İnsanın özgür iradesine gelince⁶³¹, İnsanın özgür olduğunu, eylemlerinde tercih hakkına sahip olduğunu öne süren birden fazla ayetler bulunmaktadır. Söz gelimi: "ona iki yolu göstermedik mi"⁶³² "Nefse ve ona düzen verene; Ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene ki, Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir, Onu kötülüklere boğan da ziyan

⁶²⁸ Fussilet Süresi: 46.

⁶²⁹ Nahl Süresi: 90.

⁶³⁰ A'râf Süresi: 29.

⁶³¹ İslam felsefesinde Fârâbi, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün özgürlük konusuna metafiziksel yaklaşım ve temellendirmeleri için bak: Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

⁶³² Beled Süresi:10.

etmiştir."⁶³³ "Ve de ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin." ⁶³⁴ "Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir." ⁶³⁵ "Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör."⁶³⁶

Unutmayalım ki Kur'an'ı Kerim'de insanın fiillerini yapmaktan mücbir olduğunu, dolayısıyla iradesinin bulunmadığını bildiren bazı ayetler vardır. Mesela: "Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allâh yarattı."⁶³⁷ "Fakat âlemlerin rabbi Allâh dilemedikçe siz (hiçbir şey) dileyemezsiniz." ⁶³⁸ "Allâh'ın izni olmadan hiçbir musibet başa gelmez." ⁶³⁹ "De ki: "Allâh bize ne yazmışsa başımıza ancak o gelir."⁶⁴⁰

Kötülük problemi dini metinler kapsamında aşağıdaki şekilde ele alınabilir:

Kötülüğün varlığını, insan iradesiyle bağlıdır. Demek ki İnsan, iyilik ve kötülük yapma konusunda tam bir iradeye sahiptir ve bu nedenle kötülükler, insanın tam özgür iradesini kullanmasının sonuçlarıdır. Bu prensibi kanıtlayan çok sayıda ayetler vardır. Örneğin: Allâh diyor ki: "Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir."⁶⁴¹

Allâh şerrin yaratıcısıdır, ancak şunu belirtmek gerekir ki kötülük, asıl (kesp) olarak Allâh'a yüklenmez. Ancak, yaratılış olarak ona atfedilebilir. Demek ki Allâh şerri yaratmıştır,

⁶³³ Şems Süresi: 7-10

⁶³⁴ Kehf Süresi: 29.

⁶³⁵ Şura Süresi: 30.

⁶³⁶ İnsan Süresi: 3.

⁶³⁷ Saffat Süresi: 96.

⁶³⁸ Tekvir Süresi: 29.

⁶³⁹ Teğabun Süresi: 11.

⁶⁴⁰ Tevbe Süresi: 51.

⁶⁴¹ Şura Süresi: 30.

Çünkü Kur'an'da konu hakkında: "Yarattığı şeylerden gelebilecek kötölüklerden." demektedir.⁶⁴² Ayrıca, onu hür iradesiyle kazanan insandır.

Kötölüğün yaratılması, yaratıcısı Allâh olsa da yapılması gereği Alla'a değil, insana izafe edilir. İyilikler Allâh'a, kötölükler ise insana izafe edilir. Bu hususa çok deliller bulunmaktadır: "Sana gelen iyilik Allâh'tandır. Başına gelen kötölük ise nefsendendir."⁶⁴³ "Hastalandığım zaman bana şifa verendir."⁶⁴⁴ Diğer tarafta Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "İyilik senin elindedir, kötölük ise sana bağlı değildir."⁶⁴⁵ Bu hadisin anlamlarından biri de Nevevî'nin (1233/1277) Sahih-i Müslim'in şerhinde zikrettiği: "Kötölük sana göre şer değildir, çünkü sen onu büyük bir hikmetle yarattın, aksine o yaratılmış varlıklara göre şerdir."⁶⁴⁶

Bu dünyada hayır ve şerrin varlığı, Allâh'ın kullarına bir imtihanıdır. Allâh bu konuda şöyle buyurmuştur: "Denemek için sizi kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz."⁶⁴⁷

Her ne kadar hayır da şer de Allâh'ın mahluklarıysa da Allâh şerri sevmez ve yapılmasını arzu etmez. Allâh şöyle buyurmaktadır: "Ama O, kullarının nankörlüğüne razı olmaz."⁶⁴⁸

Allâh'ın yarattıklarında saf kötölük yoktur. O halde, bir şey bir yönüyle kötü olabilirken bir yönüyle iyi de olabilir. Birine göre kötü, diğerine göre iyi olabilir. Örneğin, intikam katil için iyidir, ama toplum için kötüdür. Çürümüş bir organın kesilmesi, sahibi açısından kötüdür,

⁶⁴² Falak Süresi: 2.

⁶⁴³ Nisa Süresi: 79.

⁶⁴⁴ Şuara Süresi: 80.

⁶⁴⁵ İmam Müslim: 771.

⁶⁴⁶ en-Nevevi, el-Minhâc fi Şerhi şahihi Müslim İbn el-haccâc, 2.Baskı, Dar İhyâ et-turâs el-Arabi, Beyrut. C.6.S.59.

⁶⁴⁷ Enbiya Süresi: 35.

⁶⁴⁸ Zümer Süresi: 7.

ancak kalan sağlıklı organların korunması açısından iyidir. Dolayısıyla, Allâh her hangi kötülüğü boşa değil, ancak onu başka bir iyiliğin için yaratmıştır. Böylece diyebiliriz ki saf kötülük diye bir şey yoktur. Allâh Kur'an'da şöyle demektedir: "Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz."⁶⁴⁹

Kötülükler, Allâh'ın fiil ve sıfatlarında değil, yaratıklarında meydana gelir. Yani zahirde şer olarak gördüğümüz şeyi yapan Allâh değildir. Aksine O'nun yaratıklarında meydana gelir. O'nun yaratıklarında kötülüğün ortaya çıkması, görünüşte kötü olsa bile adalettir, hikmettir, iyiliktir. Mesela, hırsızın elinin kesilmesi hırsız için şerdir. Ancak, Allâh'ın onun elini kesmesi hükmü, toplumun düzeni ve işleyişi için hayır, adalet ve hikmettir.

3.3.2.İslam Felsefesinde Kötülük Problemi

Kötülük problemi, Batı felsefesinde ve İslam felsefesinde meşhur entelektüel meselelerden biri olarak kabul edilir. İslam filozofları, bunu dini ve felsefi bakış açısıyla çözmeye çalışmışlardır. Bu problem, felsefi ve dini bir meydan okuma haline gelmesine yol açmıştır. Bu, felsefeye bir meydan okumadır, çünkü felsefenin, dini ve metafiziksel bir anlayış olmaksızın, ilmi ve akli bir çerçevede dünyayı ve onun sorunlarını anlamayı yeniden araştırmasını gerektirir. Aynı zamanda dine de bir meydan okumadır, çünkü ilahi adalet ve insan özgürlüğü meselelerine kapı açmaktadır.⁶⁵⁰

Dini metinlerin kötülük problemine ilişkin yüzeysel ve zahiri bakış açısı, entelektüel açıdan insanların üzerinde kesin bir izlenim oluşturmamış veya en azından onları tatmin etmemiştir. Çünkü, dini metinleri bir yandan birbiriyle iç içe geçmiştir. Diğer yandan da kesin

⁶⁴⁹ Bakara Süresi: 216.

⁶⁵⁰ İbrahim Mecidile, *Ansrupolocya el-İnsan el-hatta, Mucellet Tebeyyün lid-Dirasat el-Fikriyye ve s-Sekafiyye*, Sayı.19. 2017.C.5.S.29.

bir çözüm getirmez. Bu da sorunla ilgili daha şiddetli felsefî ve kelâmî tartışmaların kapısını açmıştır. Sorundaki çelişki iki ana eğilimin olmasıdır. Birincisi: Allâh'ı kötülükle anmanın imkânsız olması, Allâh'ın iradesini (kötülüğün isteğini) inkâr eden bir tutumdur. Genel olarak bu tutum, Mu'tezile, filozoflar ve onları takip edenler tarafından temsil edilmektedir. İkncisi ise: Allâh'ın mülkünde olup biten her şeyde iradesinin genelliği nedeniyle, Allâh'ın kötülüğün iradesini (isteğini) tasdik eden, ancak insanın iyiyi ve kötüyü seçme iradesine sahip olduğunu söyleyen bir tutumdur. Genel olarak bu tutum, Selef, Sufiler, Eş'arî⁶⁵¹ ve Maturidilik tarafından temsil edilmektedir.⁶⁵²

Kötülük meselesi islam filozofları arasında tartışılan konulardan birisidir. Ayrıca, Bağdâdî'nin bu konuyu detaylı bir şekilde ele almadığından biz sadece Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleri küçük bir parağrafta özetleyeceğiz.

Mehmet Murat Karakaya, Fârâbî felsefesinde kötülük şu şekilde özetlemiştir: "Fârâbî felsefesinde kötülük meselesinde üç farklı yaklaşım sergilemek mümkündür. Buna göre, Fârâbî'de -en genel anlamıyla- bütün mevcudatın İlk'ten taşması sebebiyle ontolojik açıdan aslî kötülükten bahsetmek mümkün değildir. İkinci olarak; varlıklarda eksiklik, zıtlık ve liyakatsizlik ve semavî cisimlerden kaynaklanan kötülüğe meyyal hususiyetler vardır ki bu hususiyetler, kötülüğün aslî bir niteliğe sahip olmadığını göstermektedir. Geriye sadece insan iradesinden kaynaklanan bilinçli şekilde ortaya konmuş kötülükler kalmaktadır ki Fârâbî'ye göre, aslî olmasa da realite de var olan kötülük budur. Dolayısıyla Fârâbî'de, aklî alanda

⁶⁵¹ Bkz: Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne)*, Çev.Mustafa Çevik, 1.Baskı, Avrasya Yayınları, Ankara, 2005. S.19.

⁶⁵² 'İmân 'Abdu'l Mu'min, *el-İrâdetu'l-İlâhiyye beyne'l İtlaği ve't-Tekyîd 'inde'l Mü'tazileti ve ahli's-Sünne*, haviyetu Külliyyeti 'uşûli'd-Dini ve'd-Da'veti'l -İslâmiyye, Câmi'at el-'Ahar, Sayı, 9. 2017, C.9, S.542

kötülükten bahsetmek mümkün olmadığı gibi duyulur kozmosta da insan iradesi dışında başka bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir."⁶⁵³

Fârâbî'ye göre kötülük, iki temel anlamına gelmektedir: birisi: Kötülük hayrın eksikliğidir, yani kötülük iyinin zıddıdır. Öteki: Kötülük ârızî, yani esas değildir. Fârâbî'ye göre, âlemdeki bütün iyilerin kaynağı ilk sebep (Tanrı)dır. O, mutlak hayırdır. Madde ve mümkün olan varlık (insan) ise, şerr'in kaynağıdır. İnsan iyi ve kötüyü seçip yapabilecek gücüyle Allah tarafından yaratılmıştır. Demek ki, insan kendi özgür iradesiyle kötülüğüne sebep olur. Dolayısıyla kötülük ya iradi veya tabîî'dir. Ayrıca, iyilik bir amaçtır, dolayısıyla az şer'den dolayı çok iyilik terk edilmez.⁶⁵⁴

İbn Sînâ'nın kötülük problemi ile ilgili görüşleri, Fârâbî'nin görüşlerine yakındır. İbn Sînâ'ya göre, kötülük yokluktur, başka bir ifadeyle kötülüğün bir zatı yoktur, öyleyse bir kemâlin yokluğudur. İbn Sînâ'ya göre, Allah, iyiliğin kaynağı ve illetidir, çünkü O mutlak hayır'dır ve her şeyin kemâlini ve varlığını O verir. Allah vâcibü'l-vücûd'tür, ondan hariç her şey ise mümkün'dür, vâcibü'l-vücûd iyiliğin sebebidir, ancak madde (mümkün) kötülüğün sebebidir. İbn Sînâ kötülüğü, Tabii, Ahlaki ve metafizik olmak üzere üç kısma ayırmıştır.

⁶⁵³ Mehmet Murat Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde Kötülük*, Diyanet İlmi Dergi, C.52, Sayı,1, 2016, S.224.

⁶⁵⁴ Bkz: Fârâbî, *Fuṣūlü'l-Medenî*, SS.59-61. Fârâbî, *Fuṣūlün Münteze'a*, SS.80-82. Fârâbî, *es-Siyasetu'l Medeniyye*, Thk, Fevzî Mitri Neccâr, 1.Baskı, el-Metbaha el-Ksolikiyye, Beyrut, 1964. SS, 72-74. Mehmet Murat Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde Kötülük*, S.213-216, 223, 224. Necip Taylan, *Din Felsefesinde Kötülük Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı.11-12, İstanbul, 1997. SS.56-58. Fatih Fidan, *Kötülük Probleminin Felsefî Açidan İncelenmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015. S.10. Fırat Çelebi, *Örigenes Ve İbn Sînâ'da Kötülük Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2018. SS.27-30. Zöhre Yücekaya, *İbn Sinâ'da Kötülük Çeşitleri ve Ahlâki kötülüğün vicdan açısından değerlendirilmesimesi*, Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2019, S.33.

Ona göre Tanrı, iyiliği yarattığı gibi, kötülüğü de yaratmış ve onu istemiştir, ancak onu kendisi için değil, ondan doğan iyilik ve dünyanın iyiliği için istemiştir. Dolayısıyla, kötülük iyiliğin varlığı için zaruridir. Demek ki, iyiliğin varlığı zatidir, ancak kötülüğün varlığı ârazîdir. İbn Sina'ya göre, kötülüklerde bir gaye vardır, o gaye iyiliktir, dolayısıyla eğer bizim için kötülük olsa da, gaye ve sonuç olarak hayırdır. Ayrıca, İbn Sina'ya göre, hayır çokluktur, şer ise azdır, az şer'den dolayı çok şer terk edilmez ve Allah'ın hikmetine pek yakışmaz.⁶⁵⁵

3.3.3. Bağdâdî Felsefesinde Kötülük Problemi

3.3.3.1. Önemi ve Değeri

Bağdâdî'nin düşüncesindeki kötülük problemini tartışmaya girmeden önce, O'nun düşüncesindeki kötülük probleminin değerini incelemeliyiz. Çünkü bu, filozofumuza göre konuyu nasıl inceleyeceğimiz hususunda bize yardımcı olacaktır.

Bağdâdî kötülük problemini özel bir felsefi konu olarak incelememiş ve diğer felsefi konuları kadar yeterince ilgi göstermemiştir. Dolayısıyla, Bağdâdî'nin eserlerinde bu sorunu felsefi bir bakış açısıyla veya dini bakış açısıyla çözmek için özel bir bölüm

⁶⁵⁵ Bkz: İbn Sînâ, *eş-Şifa- el-İlâhiyat*, SS.355-356, 415-422. İbn Sînâ, *en-Necât- el-İlâhiyat*, SS.320-326. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, American University of Beyrut, 1947, S.206. Murat Vehbe, *el-Mü'cemü'l Felsefi*, Dâr Kuba el-Hadise, Kahire, 2007. SS.362-363. Necip Taylan, *Din Felsefesinde Kötülük Problemi*, SS.58-62. Muna Ahmad ebu Zed, *Mefhumu'l Heyri veş-Şerri fil Felsefeti'l İslamiyye- Dirasetü'n Mukarine fi Fikri İbn Sina*, 1.Baskı, el-Mu'assasetü'l Cami'iyye, Beyrut, 1991, SS.11-16. Nazim Mmustafayef , *İbn Sînâ'da Kötülük Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011. SS.84-100. Fatih Fidan, *Kötülük Probleminin Felsefi Açısından İncelenmesi*, S.11. Sema Varol, *İbn Sînâ'nın Felsefesinde Kötülük Problemi ve İlâhi İnayet*, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2019, SS-79-86. Zöhre Yücekaya, *İbn Sinâ'da Kötülük Çeşitleri ve Ahlâki kötülüğün vicdan açısından değerlendirilmesimesi*, SS.36-38.

bulunmamaktadır. Ancak, konuyla ilgili görüşleri diğer meselelerle ilgili sözleri arasında yer almaktadır. Demek ki, yazılarında bu sorun ikincil bir yer tutmaktadır.

Bağdâdî'nin yazılarında kötülük problemiyle ilgili konular oldukça az olup, mevcut olanlar, iyilik ve kötülük kavramlarının hızlı bir tanımını vermekten, türlerini çok kısa bir şekilde belirtmekten öteye gitmemektedir.

Bağdâdî, Meşşâî felsefeyi şiddetle eleştiren filozoflardan biri olmasına rağmen bu ekolün filozoflarının etkisinden kurtulamamıştır. Kötülük problemini ortaya koyarken bunu açıkça görebiliriz. Çünkü o, bu konuda yeni bir fikir ortaya koymamıştır. Aksine onun ifadeleri diğer Meşşâîlerin, özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sözlerinin tekrarından ibarettir. Belki de bu konuyu kısa ve hızlı bir şekilde tartışmasının nedeni budur.

Biz İki nedenden dolayı bu konunun detaylarına girmiyoruz. Birincisi: Daha önce de belirttiğimiz gibi, Bağdâdî'nin kendisi bu konuya çok fazla değinmemiştir. Bu nedenle sadece Bağdâdî'nin açıklamaları bağlamında bahsedilen konulara değineceğiz. İkincisi: kötülük problemi hakkında pek çok makale, kitap ve akademik çalışma yapılmıştır. Dolayısıyla, yazılanları tekrarlamamanın doğru olmayacağını düşünerek, sadece Bağdâdî'nin fikirleri üzerinde duracağız.

3.3.3.2. Kapsamı

Bağdâdî, kötülük problemini insan özgürlüğü ve irade meselesi çerçevesinde ele almıştır. İnsan'ın özgür irade sahibi olduğunu göz önünde alındığında, kötülükler insanın iradesini kullanmasının sonuçlarıdır. Buna dayanarak Bağdâdî, insan eylemlerini doğal eylemler (الأفعال الطبيعية) ve iradi eylemler (الأفعال الإرادية) olarak ikiye ayırır. Doğal olan eylemler İnsanın seçimi olmadan gerçekleşir. İradi olan eylemler ise, İnsanın seçimi ve bilgi yoluyla

gerçekleşir.⁶⁵⁶ Tabii (doğal) olan eylemler, sevgi, nefret ve benzeri gibidir.⁶⁵⁷ İradi olan eylemler ise, menfaat uğruna sakıncalı ilaçları içmek, dünya ve ahiret menfaati için kitap okumak ve ilim öğrenmek gibidir.⁶⁵⁸ Ayrıca, bütün eylem ve davranışlarımız bu iki türe, yani iradi ve doğala ayrılmaktadır.⁶⁵⁹ Bu nedenle insan, irade sahibi olduğu için kötülüğün kaynağıdır, iyiliğin kaynağı, temeli ve sebebi ise Allâh'tır.⁶⁶⁰

Ancak çok önemli bir hususa daha işaret etmemiz gerekir ki o da irade ile akıl, ilim ve bilgi arasındaki bağlantıdır. İradeli fiillerin tamamı akıl, ilim ve bilgi esasında kaynaklanır.⁶⁶¹ Bu nedenle Bağdâdî'nin insanlardaki kötülüklerin varlığını aklı kullanmalarına bağladığını görürüz. Bağdâdî'ye göre, hayvanlara akıl verilmediğinden onların kötülükleri ve iyilikleri insanlara göre daha azdır, çünkü insanlar aklını kullanırlar ve kötülükleri artar.⁶⁶²

Öte yandan Bağdâdî, insandaki kötülükleri ve iyilikleri, onun tabiat, içgüdü ve melekelerindeki farklılıklara bağlar. Böylece, İnsanın melekeleri ve edinilmiş tabiatlarındaki farklılık, onun iyi ve kötü vasıflarının farklı olmasına yol açar.⁶⁶³

Böylece Bağdâdî, insanın farklı tabiat ve içgüdülerinin yanı sıra iradesine ve aklını kullanmasına vurgu yaparak iyilik ve kötülük konusunu ele almaktadır.

⁶⁵⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.350.

⁶⁵⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.432.

⁶⁵⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.352.

⁶⁵⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.352.

⁶⁶⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.11.

⁶⁶¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.350.

⁶⁶² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.281.

⁶⁶³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.427.

3.3.3.3. Tanımı

Bağdâdî, iyi (Hayır) terimini, bizatihi arzu edilen bir şey⁶⁶⁴ veya bizatihi arzu edilen lezzetli olan şeyin elde edilmesi olarak tanımlar.⁶⁶⁵ Kötülük (Şer) ise kemalin noksanlığıdır⁶⁶⁶ veya zararlı ve nefret uyandıran bir şeyin acısına katlanmaktır.⁶⁶⁷ Bağdâdî bu tanımdan hareketle iyiliği iki kısma ayırır:

Birincisi: Gerçek olan iyilik, bizatihi arzu edilen bir iyiliktir. Bağdâdî bu kısmı mutlak olan iyilik adlı altında başka bir ifadeyle de izah etmektedir. O halde mutlak iyilik, kendiliğinden olan bir iyiliktir.⁶⁶⁸ Bu iki kavramın arasındaki fark, birincisinin bizatihi arzu edilmesi, ikincisinin ise, kendiliğinden iyilik olmasıdır. Demek ki, biri talep açısından iyiliktir, diğeri ise öz ve zat açısından iyiliktir.

İkincisi ise: İzafî hayır: bir şey için iyi sayılmasıyla oluşan hayırdır. Örneğin: Lezzetli, yararlı, iyi ve benzerleri hayırların her birisi izafî bakımından hayırdır. Yani kişiye ve sahibine göre hayırdır. Mesela: zevkli olan şey ondan zevk alan için zevklidir, yararlı olan şey, faydalanan için faydalıdır, dilenen şey, dileyen kişi için hayırdır. arzulayan için arzu edilen, sevilen şey ise, seven için hayırdır.⁶⁶⁹

Gerçek iyilik ile izafî iyilik arasındaki fark, izafî iyiliğin kişiden kişiye değişmesidir, yani bir kişi için zevkli ve iyi olan başka bir kişi için zevksiz ve kötü, bir başkası için de ne iyi ne kötü ne lezzetli ne de lezzetsiz olabilir. Mutlak iyilik ise kendiliğinden iyidir. Her şeye ve

⁶⁶⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.9.

⁶⁶⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.427.

⁶⁶⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.115.

⁶⁶⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.428.

⁶⁶⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.9.

⁶⁶⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.9.

her insana göre iyidir. Dolayısıyla iyilik değeri kişiden kişiye değişmez. Mesela: Işık (Nur) her algılayan (مدرك) için mutlak bir iyidir.⁶⁷⁰

3.3.3.4.Türleri

Bağdâdî'nin iyilik ve kötülük meselesi hakkındaki konuştuğu yerlere baktığımızda, onun bu iki terim için birden fazla kavram kullandığını görebiliriz, örneğin:

Gerçek iyilik: (الخير الحقيقي): kendisi için arzu edilen şeydir.⁶⁷¹

Mutlak iyi: (الخير المطلق): Kendinde iyi olanıdır.⁶⁷²

İzafi iyilik: (الخير الإضافي): benzetme yoluyla veya sahibi için iyi olana ek olarak iyidir.⁶⁷³

Bizatihi hayır: (الخير بالذات): Bizatihi iyilik: Bağdâdî, bu tür iyiliklerden tanımını belirtmeden bahseder,⁶⁷⁴ ancak bununla ne kastedildiği açıktır, çünkü bu, iyiliğin başka bir şeye ek olarak veya izafe bakımından değil, kendi içinde var olduğu iyiliktir. Bu anlamda bizathi iyilik, mutlak iyiyle özdeş (مرادف), izafi iynin ise karşıtıdır.

Araz olan iyilik: (الخير بالعرض): Bağdâdî, tanımını belirtmeden bu türden söz etmiştir.⁶⁷⁵ Ancak öyle görünüyor ki, bununla kastedilen iyilik zati ve cevheri bir hayır değil, tesadüf ve arızı bir hayırdır. Bu anlamda araz hayır, izafî hayırdan yakındır. Ayrıca araz hayır, daha sonra bahsedeceğimiz gibi arızı veya izafî kötülüğün karşılığında kullanılır.

⁶⁷⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.9.

⁶⁷¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.9.

⁶⁷² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.9.

⁶⁷³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.9.

⁶⁷⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.9.

⁶⁷⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.9.

Soyut iyi: (الخير المجرد): Var olmayı her şeyden daha çok hak eden bir iyidir.⁶⁷⁶

İzafi veya Araz olan kötülük: (الشر الإضافي أو العرضي): Kötülük türlerine gelince Bağdâdî, mevcut olan kötülüğün yalnızca ek ve izafi kötülük olduğunu belirtmektedir. Bağdâdî, bu tür kötülüğü izafi iyilik karşılığında zikreder. İzafi kötülükten maksat, kötülüğün bütün insanlara göre değil, sahibine göre var olmasıdır. Dolayısıyla Bağdâdî, bizatihi, hakiki ve soyut şer'in var olduğunu reddeder. Bu konuyla ilgili Bağdâdî şöyle demektedir: "Soyut kötülük yoktur, ancak izafi kötülük vardır."⁶⁷⁷

Böylece Bağdâdî, İzafi kötülük olan tek bir tür kötülüğün varlığına inanır. Soyut, gerçek ve bizatihi var olan kötülüğün varlığını reddeder.

3.3.3.5. Tabiatı

Bağdâdî'ye göre, iyiliğin doğası ve tabiatı varoluşsal, kötülüğün doğası ve tabiatı yokluktur. Bu, iyinin varlığının gerçek, kötülüğün varlığının ise gerçek dışı olduğu anlamına gelir. Bağdâdî bu konuyu şöyle açıklamaktadır: "Ama izafe'den soyut şer, var olamaz, çünkü eğer iyice bakarsak ona en layık şey, yokluğun anlamıdır. Öyle ki, kötülükler şeylerin yok edilmesi ve kaybetmesidir, iyilikler ise, şeylerin varlığıdır. O halde, İyilik varlık anlamına daha lâyıktır, kötülük ise, yokluk anlamına daha lâyıktır. Ayrıca, Sürekli ve sabit olan varlık, kalıcı ve sabit olmayan varlıktan daha üstündür. Daimî olan varlık, daimî olmayana göre asli varlığa daha layıktır. Vacib olan, mümkün olandan iyiliğe daha layıktır. Vacibu'l vucud olan varlık, mümkün olan varlıktan iyiliğin anlamına daha çok değerlidir. Bizatihi var olması gereken şey, başka bir şey tarafından var olması gerekenden daha çok buna layıktır."⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.10.

⁶⁷⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.10.

⁶⁷⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.10.

Bağdâdî, bu konuyu başka yerlerde de tekrarlayarak, kötülüğün yokluk, iyiliğin ise varlık olduğunu belirtir. Bağdâdî, yokluğun manasını açıklarken şöyle demektedir: “ Kötülük ve çirkinlikler, yok edilme anlamına gelmektedir. Kötülük ya şartların yerine getirilmemesi ya da oran ve düzenin yok edilmesidir.”⁶⁷⁹

3.3.3.6. En Büyük Hayır

Bağdâdî, Allâh'ın bütün iyiliklerin kaynağı olduğunu söylemektedir. Bağdâdî'ye göre, Tanrı bütün varlıkların varlığının sebebi olduğu gibi, aynı şekilde bütün iyiliklerin varlığının sebebidir. Dolayısıyla mutlak iyilik olan Allâh'ın tanınması, iyiliklerin en büyüğüdür. Bağdâdî'nin bu yaklaşımı, iyiliğin varlık, kötülüğün yokluk olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Allâh'ın zorunlu varlık olduğuna göre, İyidir, daha ziyade mutlak İyidir ve her iyiliğin kaynağı ve menşeidir. Bağdâdî bu konuyla ilgili demektedir ki: "Nasıl ki her varlığın sebebi vacibü'l-vücûdi bizatihi'nden kaynaklanır. Aynı şekilde, bütün iyilikler ve bütün iyiliklerin sebebi de O'ndan gelir. En iyi bilgi, mutlak iyiliğin bilgisidir. O da mutlak varlık ve vacibü'l-vücûdi bizatihi'dir. Bu ilmin faydası, İnsanın mutluluğunu ve kemalini elde etmesidir. Bu da her iyiliğin kaynağı ve menşei, vacibü'l-vücûdi bizatihi ve ilk prensip olan Allâh bilmesiyle olmaktadır." ⁶⁸⁰

3.4. Bağdâdî'de Erdemler Meselesi

Tezimizin bu son kısmında Bağdâdî'nin ahlâki erdemlere ilişkin görüşlerine değineceğiz.

⁶⁷⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.445.

⁶⁸⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.11.

3.4.1. İslam Filozofların'da Ahlâki Erdemlerin Yeri

İslam felsefe mirasına ve İslam filozoflarının yazılarına baktığımızda, filozofların ahlâki erdemlere özel önem verdiklerini görebiliriz. İslam filozofları detaylı bir şekilde erdemlerin tanımı, kategorileri, erdemlerin türleri arasındaki farklılıklarını, erdemlerin nasıl elde edilecekleri ve erdemlerin zıtlarını incelemişlerdir. Biz bu konuda Bağdâdî'nin görüşlerini bahsetmeden, kısa bir şekilde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'in bu konudaki görüşlerine yer vereceğiz.⁶⁸¹

Fârâbî, eserlerinin çoğunda, özellikle: *Risâletü et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*,⁶⁸² *Tahşîlü's-Sa'âde*,⁶⁸³ *Fuşûlün Münteze'a*,⁶⁸⁴ adlı eserlerinde mutluluk meselesine ışık tutmaktadır. Genel olarak Fârâbî, erdemi iki kötülüğün ortası olarak tanımlamaktadır.⁶⁸⁵ Diğer taraftan Fârâbî, erdemleri Nazari erdemler, Düşünme erdemleri, ahlâki erdemler ve ameli sanatlar olmak üzere dört türe ayırmaktadır.⁶⁸⁶ Fârâbî'ye göre, temel faziletler; hikmet, iffet, cesaret ve adalettir.⁶⁸⁷

İbn Sînâ ise, Fârâbî'nin ahlâki erdemler konusundaki söylediklerini tekrarlamaktadır. Dolayısıyla, ahlâk konusunda onların anlayışı birbirine çok yakındır. İbn Sînâ da erdemleri

⁶⁸¹ Bu filozofların ahlâki görüşleri, bu tezin ikinci bölümünde detaylı bir şekilde bahsedilmiştir.

⁶⁸² Fârâbî, *Risâletü et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, SS.194-214.

⁶⁸³ Fârâbî, *Tahşîlü's-Sa'âde*, SS.25-65.

⁶⁸⁴ Fârâbî, *Fuşûlün Münteze'a*, SS.36-103.

⁶⁸⁵ Fârâbî, *Fuşûlü'l-Medenî*, S.34. Fârâbî, *Fuşûlün Münteze'a*, S.36.

⁶⁸⁶ Fârâbî, *Tahşîlü's-Sa'âde*, S.25. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, Fârâbî'nin üç Eseri İçerisinde, S.3.

⁶⁸⁷ Fârâbî, *Fuşûlün Münteze'a*, S.30.

iki kötülüğün ortası olarak tanımlamaktadır.⁶⁸⁸ İbn Sînâ'ya göre, Nefste natıka gücü, öfke gücü ve hayvani veya şehvani olmak üzere güçler vardır.⁶⁸⁹ Ayrıca, bu üç gücün her birinin bir erdemi vardır. Natıka gücünün fazileti hikmet, öfke gücünün erdemi cesaret, hayvani gücün erdemi ise iffettir.⁶⁹⁰ Üstelik, bu üç erdemin birleşmesiyle dördüncü erdem olarak erdemlerin en eksiksizi ve en yücesi olan adalet ortaya çıkar.⁶⁹¹ İbn Sînâ'ya göre mutluluğa ulaşmak, ancak ameli erdemlere ulaşmaktan geçer. Ayrıca, ameli erdemlerin temeli, iffet, hikmet, cesaret ve adalet olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.⁶⁹²

İbn Miskeveyh'e gelince, kitabı "*Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥhîrü'l-A'râk*," adlı eserinde ahlâk felsefesini ve erdemler ile ilgili düşüncelerini ele almıştır. Ona göre fazilet, iki kötülüğün ortasıdır.⁶⁹³ Ayrıca, temel faziletleri, iffet, hikmet, şecaat ve adalet olmak üzere dörde ayırır.⁶⁹⁴ İbn Miskeveyh'ye göre, ahlâki erdemleri ancak kötülüklerden ve bedensel arzulardan kaçınmakla ulaşılabacaktır. Bu hususta şöyle demektedir: "Erdemlere gelince, onlar,

⁶⁸⁸ İbn Sînâ, *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*, (Meyâdin el- 'Aḳıl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l İslâmiyyeti'l- Muvesse'a) İçerisinde. S.192. İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk*, Risalesinin Takdim, Tahkk, ve Çevresi, S.49.

⁶⁸⁹ İbn Sînâ, *Risâletun fi kıve'n-Nefs*, (Meyâdin el- 'aḳıl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l 'islâmiyyeti el- Muvesse'a) içerisinde.S.186.

⁶⁹⁰ İbn Sînâ, *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*. (Meyâdin el- 'Aḳıl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l İslâmiyyeti'l- Muvesse'a) İçerisinde. S.189. İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk*, Risalesinin Takdim, Tahkk, ve Çevresi, S.46.

⁶⁹¹ İbn Sînâ, *Risâletun fi kıve'n-Nefs*. (Meyâdin el- 'aḳıl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l 'islâmiyyeti el- Muvesse'a) içerisinde. S.186.

⁶⁹² İbn Sînâ, *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*. (Meyâdin el- 'Aḳıl el- 'Amali fi'l Felsefeti'l İslâmiyyeti'l- Muvesse'a) İçerisinde. S.189. İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk*, Risalesinin Takdim, Tahkk, ve Çevresi, S.46.

⁶⁹³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥhîrü'l-A'râk*, SS.257-260.

⁶⁹⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e*, SS.248-249.

nefsimizi, kendilerine zıt olan kötülüklerden, yani kötü olan nefsî arzulardan ve fahiş olan hayvani arzulardan arındırmadıkça bize gelmezler." ⁶⁹⁵

Böylece, İslam filozoflarının ahlâki erdemlere ilişkin görüşlerinin birbirine yakın olduğunu görebiliriz. Görülmektedir ki, bu konudaki bahsedeceğimiz Bağdad'nin görüşleri bu görüşlerin aynısı değilse de bunlara çok yakındır.

3.4.2. Bağdâdî Felsefesinde Erdemlerin yeri

Bağdâdî'nin erdemlerle ilgili yazılarına ve ahlâki görüşlerine atıfta bulunarak aşağıdaki önemli noktala değinmemiz gerekmektedir:

Bağdâdî erdemler konusuna özel ya da büyük bir ilgi göstermemiştir. Dolayısıyla, eserlerinin hiç birinin bir kısmını bu konuya ayırmamıştır. Belki de bunun nedeni onun bir ahlâk filozofundan çok eleştirel bir filozof olmasıdır.

Bağdâdî'nin erdemlerden bahsettiği birkaç yerde ise, onlar hakkında düzenli ve ayrıntılı bir şekilde görüş bildirmemiştir. Bu yüzden bu konudaki diğer filozoflarda bulunan ayrıntıları ve incelikleri Bağdâdî'nin eserlerinde pek göremiyoruz.

Ebu'l Berekât'ın faziletlerle ilgili sözleri genel ve kesintili olarak gelmiştir. Mesela Bağdâdî, fırsat buldukça, özel bir konu olmaksızın, faziletlerden bahsetmektedir. Böylece Bağdâdî'nin erdemler ile ilgili düşüncelerini bulmak çok zordur.

Erdemlerden bahsettiği birkaç yerde Bağdâdî'nin önceki filozoflardan, özellikle de İbn Sînâ ve diğer İslam filozoflarından etkilendiğini açıkça görebiliriz.

⁶⁹⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, S.243.

Bağdâdî, Yunan filozofları ve İslam filozofları arasında çok iyi bilindiği gibi nefsin dört erdemi olan hikmet, iffet, cesaret ve adalete değinmemiştir. Ancak bazı tarihçiler bu görüşü ondan aktarmışlardır.

3.4.3. Erdemin Tanımı

Bağdâdî erdemi, İnsanı iyi ve büyük işler yapmaya teşvik eden, onu iyi bir durumdan daha iyi bir duruma dönüştüren güç olarak tarif etmektedir. Erdemsizlik ise, erdemin tam tersidir. Bağdâdî bu konuda şöyle demektedir: "Erdem, insanı gerçek iyilik eylemlerine yönlendiren, doğruluk, cesaret, iffet gibi her alanda ve her sanatta büyük işler yapmaya sevk eden bir güçtür. Günah, adaletsizlik, korkaklık, ahlâk sızlık gibi kötü alışkanlıklar ise bunların zıtlarıdır."⁶⁹⁶

Daha sonra başka bir yerde Bağdâdî, erdemin iki kötülüğün ortası olduğunu anlatan bir örnek vererek bu konuda İslam filozoflarıyla hemfikir olduğunu gösterir. Ona göre şecaat, pervasızlık ve korkarlığın arasındaki fazilettir.⁶⁹⁷ Böylece Bağdâdî'nin bu konuda, Fârâbî, İbn Sînâ ve diğer İslam filozoflarıyla aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır.

3.4.4 Erdemlerin Türleri

Bağdâdî genel olarak erdemleri, (علمية) ilmi, (عملية) pratik, (النظرية) nazari, (المهنية) hazırlanmış⁶⁹⁸ ve (الخلقية) ahlâki⁶⁹⁹ olmak üzere beş kısma ayırmaktadır. İlmi olan erdem,

⁶⁹⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.1.S.275.

⁶⁹⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.425.

⁶⁹⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.287.

⁶⁹⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.286

bilgiler ve bilimlerle ilgilidir. Ameli olan erdem ise, davranış ve fiillere ilgilidir, ameli olan fazilet yalnızca doğruysa bir erdem olur.⁷⁰⁰

Bağdâdî ilmi olan erdemi, ameli erdemden daha üstün tutar. Çünkü ameli olan erdem, yalnızca bilgiye dayalıysa ve doğru şekilde elde edilirse bir erdem olur.⁷⁰¹ Bağdâdî, bilim adamlarının fikir birliğine göre, bilimler, eylemlerden daha iyilerdir, demektedir.⁷⁰² Bu nedenle, ilmi olan erdem, ameli olandan daha iyidir. Çünkü amel, ilim yoluyla gerçekleştirecektir.⁷⁰³

Bağdâdî'ye göre, öfke, şehvani⁷⁰⁴ ve akıl gücü⁷⁰⁵ olmak üzere insanda çeşitli güçüler bulunmaktadır. Bunun ardından Bağdâdî, hikmet, iffet, şecaat ve adalet olmak üzere dört erdeme işaret etmektedir.⁷⁰⁶ Ancak, bu erdemleri İslam felsefesinde zikredildiği gibi temel erdemler olarak sunmaz.

Zahîrûddîn el-Beyhakî, gibi bazı tarihçiler, Bağdâdî'nin temel erdemleri hikmet, iffet, şecaat ve adalet olmak üzere dört erdem olarak aktardığını söylemektelerdir. Ancak Beyhakî, her hangi bir kaynağa atıfta bulunmaz ve bu sözün Bağdâdî'ye atfedilmesi konusunda şüphe eder. Beyhakî, "Hekim olan Ebu'l- Berekât'ın sözlerinden.... hakiki olan hayır, dört tanedir:

⁷⁰⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.S.12.

⁷⁰¹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.S.12.

⁷⁰² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.215.

⁷⁰³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyyeti'l-Akl*, çev. Ferruh Özpilavci, S.255. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyyeti'l-Akl*, Thk. Ahmed et-Tayyib, S.142.

⁷⁰⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.310.

⁷⁰⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.311.

⁷⁰⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.427.

iffet, şecaat, hikmet ve adalet." demektedir.⁷⁰⁷ Daha sonra el-Beyhakî şunu aktarmaktadır: "Bu sözlerin kendisine mi yoksa başkasına mı ait olduğunu bilmiyorum."⁷⁰⁸

Bağdâdî, "Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran" adlı eserinde bu erdemlerden söz eder. Ancak orada Selçuklu Kralı olan Muhammed bin Melikşah'ın nitelekleri olarak onları zikreder. Bağdâdî sultanın tarifinde demektedir ki: "Allâh onda cesaret, cömertlik, iffet ve adaleti toplamıştır."⁷⁰⁹

Bağdâdî'ye göre, hikmet ve adalet erdemleri, doğası gereği insanları yönetmek ve idare etmek için yaratılmış olan nefslerin özelliğidir.⁷¹⁰ Bu söz, herkesin toplumlara liderlik edemeyeceğini, ancak hikmet ve adalet erdemine sahip olanların anlamına gelmektedir.⁷¹¹ Böylece Bağdâdî, temel erdemleri muğlak ve kısa bir şekilde ele almaktadır.

3.4.5. Bağdâdî'de En Büyük Ahlâki Erdemler

Yukardaki işaret ettiğimiz gibi Bağdâdî, erdemleri ilmi ve ameli olarak ayırır. Ameli erdem, ilmi erdem üzerine inşa edilir. Bundan dolayı Bağdâdî, ilmi olan erdemi ameli olan erdemden daha üstün tutar. Bu temel görüşlerden hareketle Bağdâdî, en büyük fazilet meselesi olan bir başka meseleye değinmektedir. Bağdâdî, bu konuyu bir kaç yerde ve benzer bir şekilde anlatır. Bağdâdî'nin bütün incelemelerine göre, ilim, akıl ve bilgilere işaret eden ilmî fazilet, faziletlerin en hayırlısı ve en büyüğüdür.

⁷⁰⁷ el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, S. 154.

⁷⁰⁸ el-Beyhakî, a.g.e, S. 154.

⁷⁰⁹ Tuna Tunagöz, *İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa: Risâle fî sebebi zuhûri' l-kevâkib leylen ve hafâihâ nehâran (İnceleme, Tenkitli Metin ve Çeviri)*, S.72.

⁷¹⁰ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.427.

⁷¹¹ Muhammed Selim El- Kehlut, *El- İnsân fî Felsefeti Ebî'l Berakât el-Bağdâdî*, S.346.

Bağdâdî'ye göre, Allâh'ı tanımek, insanın mükemmelliğine ve aklın mükemmelliğine vesile olur. Bundan dolayı, ilim ve akıl, insani faziletlerin en üstün olanlarıdır. Öyle ki, insanın fazileti akıldır, akıl ise ilmi bir fazilettir. İlimlerin en şerefli ise, varlıkların en şerefli bilmektir. Varlıkların en şerefli de Allâh'tır. Bu nedenle, ilahi ilim, herkeste insani erdemlerin en üstün ve en iyisidir.⁷¹²

Bağdâdî başka bir yerde insanın şeyleri kazanmasını sağlayan ilk gariza olan ilim'in, (عِلْمُ الْعِلْمِ) faziletlerin en üstün olanıdır. Bağdâdî bu konu hakkında " O (عِلْمُ الْعِلْمِ) en büyük fazilet ve güvenilen melekedir." demektedir.⁷¹³

Bağdâdî, aklın mahiyetine ilişkin küçük bir eserinde, aklın Cenab-ı Hakk'ın insana verdiği en güzel hediye olduğunu açıklar. Bu hususta Bağdâdî şöyle demektedir: "Garizi(fitri) akıl, asli (evveli) hayırdır. Allâhın en büyük hadiyesidir. Mutlu olan ana karnında onunla mutlu olur. Şaki olan ana karnında onunla şaki olur. Allâh kime garizi akıl vermemişse onun kazanılmış aklı da olmaz. Çünkü öğretimsel olan iktisabi akıl arazdır. Garizi olan ise onun konusu(cevher)dur."⁷¹⁴

3.4.6 İnsanlar arasındaki erdem farklılıkları

Bağdâdî'ye göre, insanlar hem faziletler bakımından hemde kötülük bakımından farklılardır. İnsandaki bu farklılık diğer hayvanlarda mevcut değildir. Bundan yola çıkarak Bağdâdî, insanların faziletlerinin ve kötülüklerinin diğer canlılardan daha şiddetli olduğunu

⁷¹² Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.3.SS.11-12.

⁷¹³ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.3.214.

⁷¹⁴ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyyeti'l-Akl*, Çev. Ferruh Özpilavci. S.253. Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyyeti'l-Akl*, Thk. Ahmed et-Tayyib, S.140.

söyler.⁷¹⁵ Bağdâdî bu farklılığın sebebini, insanın aklını kullanma,⁷¹⁶ asli garizeler, tesadüfi ve acil sebepler, eğitim ve alışkanlıklara bağlar.⁷¹⁷ Ayrıca, İnsanların erdemleri taşıyamamasından olduğundan dolayı, tüm ahlâki, ameli, ilmi ve nazari erdemleri bir insanda gerçekleşmez. Çünkü tek kişi kendi başına buna yetişmez ve bünyesinde toplayamaz.⁷¹⁸

Unutmayalım ki, insanların erdemleri farklılık gösterdiğinden, peygamberler Allâh'ın yeryüzündeki elçileri ve sefirleri olmuşlardır, çünkü onların erdemleri diğerlerinden daha üstündür. Ayrıca, Peygamberler de kendi aralarında makam ve fazilet bakımından farklılardır. Çünkü kendi aralarında da fazilet ve salih amellerde farklılık gösterirler.⁷¹⁹

⁷¹⁵ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *MFH*, C.2.S.281.

⁷¹⁶ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.281.

⁷¹⁷ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.S.427.

⁷¹⁸ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.SS.286-287.

⁷¹⁹ Ebu'l Berekât el- Bağdâdî, *a.g.e*, C.2.SS.436-437.

SONUÇ

Düşünce sistemi bağlamında Bağdâdî, kesinlikle Yunan felsefesinin yöntemlerinden, özellikle de Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi ünlü filozoflardan etkilenmiştir. Diğer tarafta bazı durumlarda Sofistlerden de etkilenmiştir. İslam felsefesine gelince hem Meşşâî hem de İsrâkî ekolden etkilenmiştir. Ancak Bağdâdî'nin felsefesi ve düşünce anlayışı eleştirel bir felsefe olarak değerlendirilmelidir. Çünkü o, Aristoteles'in felsefesine ve İslam felsefesinin Meşşâî filozoflarına, özellikle de iki büyük filozof olan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya şiddetle karşı çıkmıştır.

Aslında bir yandan Yunan ve İslam felsefesinin farklı yöntemlerinden etkilenip diğer yandan bunları eleştirmesinin ve karşı çıkmasının nedeni Bağdâdî'nin düşünce tarzı ve kendi entelektüel ve felsefi yönteminden kaynaklanmaktadır. Çünkü Bağdâdî, belli bir yönetime ya da felsefi yaklaşıma bağlı kalmamıştır. Ona göre tüm felsefi yöntemler eleştirel ve reddedilebilirdir. Bu nedenle Bağdâdî kendi felsefi yöntemini geliştirir ve bunu mantık, akıl ve argüman açısından kabul edilen yöntem olarak adlandırır.

Şüphesiz Bağdâdî'nin Yunan felsefesine ve İslam Meşşâî felsefesine ilgisi ve ilkelerinden etkilenmiş olduğunu onun genel felsefesine bakarak görebiliriz. Dolayısıyla, Bağdâdî'nin onların yöntemlerine bağlılığı ahlâk felsefesi açısından da açıkça görülmektedir. Aslında ahlâk felsefesi açısından Bağdâdî, öncelikle Fârâbî ve İbn Sînâ'dan etkilenmiştir. Bu nedenle Bağdâdî'nin ahlâki görüşlerinin büyük bir kısmı bu iki İslam filozofunun daha önce kendi eserlerinde ifade ettikleriyle aynı olduğunu söyleyebiliriz. Bağdâdî ile bu iki filozofun arasındaki ortak noktalar, aralarındaki farklılık ve anlaşmazlıklardan çok daha fazladır.

Bağdâdî, kendi ahlâk felsefesini sunarken dinsel açıdan özellikle İslam dininden daha fazla etkilenmektedir. Bu bakımından onun ahlâki görüşlerinin çoğuna dini metinlerle denk gelmektedir. Platon'un felsefesinin ve bir ölçüde de Sofistlerin felsefesinin Bağdâdî'nin

ahlâk metodu üzerindeki etkisi görülmektedir. Bütün bunlara rağmen, daha sonra göstereceğimiz gibi, onun ahlâki yaklaşımlarında kendi üslubunun etkisini da unutmamak gerekmektedir.

Ahlâk felsefesine, başta Sokrates, Platon ve Aristoteles olmak üzere büyük Yunan filozoflarının bakış açısından bakıldığında yorumlarının ve yaklaşımlarının birbirine çok yakın olduğunu söyleyebiliriz. Her üçüne göre de insanın ahlâki davranışlarında en büyük hedefi mutluluktur. Ancak genel olarak bu büyük mutluluğa nasıl ulaşacakları konusunda farklılık göstermişlerdir. Sokrates, bu büyük mutluluğu gerçeği bilmekte görür. Öte yandan Platon, en yüksek mutluluğun gerçekleşmesini kişinin ahlâki erdemlerde adaleti göstermesiyle gerçekleşeceğine inanır. Aristoteles ise, en büyük mutluluğu insanın iki kötülüğün ortasında seçtiği erdemden kaynaklandığını savunur.

İslam filozoflarının ahlâki yaklaşımları Yunan felsefesine, özellikle Platon ve Aristoteles'in metoduna oldukça yakındır. Dolayısıyla konuların özüne ve derinliğine inerek Müslüman filozofların Platon ve Aristoteles'ten yalnızca bazı basit ve küçük konularda ayrıldığını görürüz. Sonuç olarak tezimizin ikinci bölümünde uzun uzun anlattığımız gibi: İslam filozofların bakış açısında ahlâk felsefesi, Yunan ahlâk felsefesinin dini bir bakış açısıyla yeniden canlandırılmasıdır ya da Yunan ahlâk felsefesini İslam kültürü, islam medeniyeti ve islam ahlâk felsefesiyle uzlaştırma girişimi olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an ve Sünnet açısından ahlâk kavramına bakıldığında, teorik konularda daha az, pratik ve uygulama boyutunda ise daha çok işlendiğini görülmektedir. Ancak ahlâk felsefesinin genel hatları Kur'an ve Sünnet metinlerinde kısaca yer alır ve felsefi teorilere değinilmez. Felsefi teorilerin yapabileceği tek şey, ahlâki prensipleri Kur'an ve Sünnet ışığında daha da açıklamaktır. Nihayetinde Kur'an ve Sünnet, ahlâk felsefesini iman ve amel üzerine, felsefe ise ahlâk anlayışını bilgi ve teorik temeli üzerine kurar.

Ebu'l Berekât ünlü kitabında ahlâk felsefesini ve ahlâk konuları, özellikle mutluluk, faziletler, kötülük problemi, özgürlük, irade, kaza ve kader konuları ele almıştır. Bu bizi, Ebu'l Berekât'ın daha çok rasyonel ve eleştirel bir filozof olmasına rağmen aynı zamanda bir ahlâk filozofu olduğunu ve ahlâk konularının felsefesinin temel bir parçası olduğunu söylemeye yöneltmektedir. Bunun en güçlü kanıtı Bağdâdî'nin insanın rasyonel bir varlık olmaktan ziyade ahlâki bir varlık olduğunu söylemesidir. Çünkü o, insanlık kavramının bir kişiye atfedildiğinde onun ahlâk ve eylemlerine işaret ettiğine inanır.

Diğer taraftan Bağdâdî, İslam filozoflarından ve Meşşâî felsefeden etkilenecek ahlâk konusunu insan nefsiyle ilişkilendirmektedir. Bu, insan nefsinin ahlâki eylemlerden sorumlu olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla iyi bir nefis, iyi ahlâkın, kötü bir nefis ise kötü ahlâkına kaynağıdır. Bir başka deyişle ahlâki eylemler insan bedeninden değil, nefisinden kaynaklanır. Bağdâdî'nin ahlâk anlayışında insan nefsi, insanın ahlâki mükemmelliğe ulaşım ulaşmamasından sorumludur.

Bağdâdî'nin ahlâk felsefesini nefisle ilişkilendirmesinde etkileneceğinin bir sebebi de Platon'un Misal (ideal) teorisini benimsemesidir. Öyle ki, Platon'un ideal torisinde fikir ve ideal âlem hakikat, madde ve duyu âlemi ise gerçek değildir. Bağdâdî'nin ahlâk felsefesinde beden madde âlemi, nefis ise fikir âlemdir. Nefsin âlemi gerçektir, beden âlemi ise gerçek dışıdır. Nihayetinde, gerçek âlemde her nefsin kendine ait bir (misal) karşılığı vardır. O halde, eğer bu âlemde güzel ahlâk a ve erdemlere sahipse, misal âleminde de güzel ve mutlu bir karşılığı olacaktır. Tam tersine, bu âlemde güzel ahlâk a ve erdemlere sahip olmayıp, nefsin arzularına uyarsa, o âlemde kötü ve mutsuz bir karşılığı olur.

Bağdâdî'ye göre ahlâkına kaynaklarına gelince birden fazla kaynağı tespit edebiliriz. Bağdâdî, öncelikle sosyal geleneklerin insan ahlâki üzerindeki etkisinden bahsediyor ve ahlâki eylemlerimizin çoğunun sosyal geleneklerden kaynaklandığına inanmaktadır. Bağdâdî,

fitratı insan ahlâkının kaynağı olarak tanımlar. O'na göre, İnsanın bazı ahlâki eylemleri doğuştan gelmektedir ve geleneklerle hiçbir ilgisi yoktur. Hatta fitri ahlâkının örf ahlâkından daha güçlü olduğuna inanmaktadır. Bağdâdî, eğitimin insanın ahlâki eylemleri üzerindeki etkilerini tartışmıştır. Bağdâdî, eğitim ve öğrenme yoluyla kişinin iyi veya kötü ahlâk geliştirebileceğini söylemektedir. Bağdâdî, yıldızların insan ahlâki üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Bağdâdî yıldızların, yaşam ve ölümünün insan yaşamını etkilediğine inanmaktadır. Her ne kadar Bağdâdî, dinden bir ahlâk kaynağı olarak bahsetmese de onun ahlâk felsefesinin konularının çoğunda İslami metinlerle eşdeğer olduğu gerçeği ışığında, Bağdâdî'ye göre dini, ahlâk felsefesinin gizli bir kaynağı olarak değerlendirebiliriz.

Bağdâdî'nin dini bir görüş olarak gördüğü Meşşâî felsefesine aykırı davrandığı konulardan biri ahlâkın mahiyeti sorunudur. Ahlâk fitri mi yoksa kazanılmış mı? konusudur. Meşşâî felsefesi, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ, ahlâki eylemlerin kazanılmış olduğuna inanırlar. Ancak Bağdâdî, ahlâkın bir kısmının kazanılmış, bir kısmının ise fitri olduğuna inanmaktadır. Bu temelde Bağdâdî, ahlâki meselelerin mutlak değil göreceli olduğuna savunur.

Bağdâdî'nin mutluluk meselesine iki yaklaşımı vardır; birinde sofistlerden, diğesinde ise Meşşâî felsefeden etkilenmiştir. Bağdâdî'de bulunan sofistlik eğilimi onun zevkin mutluluk olduğunu söylemesinde görebiliriz. Diğer taraftan, Bağdâdî'de bulunan Meşşâî eğilimi, mutluluğun en büyük iyilik olduğunu ve onu zihinsel ve bilişsel erdemlerle, özellikle Tanrı bilmesiyle elde edileceğini söylemesinde görebiliriz. Ayrıca Bağdâdî, zihinsel ve duygusal mutluluk, dünyevi ve uhrevi mutluluktan bahseder. Ona göre zihinsel mutluluk duygusaldan uhrevi de dünyeviden daha iyilerdir. Ayrıca Allâh'ın bilinmesi gerçek ve tam mutluluktur.

Kötülük konusuna gelince Bağdâdî bu konuya fazla önem vermemiştir çok hızlı ve konunun özüne inmeden konuyu tartışmıştır. Bu bağlamında şerr'in ve hayrı'nın tanımı,

çeşitleri ve tabiyatından bahsetmektedir. Bağdâdî'ye göre hayır vucuttur şer ise adem ve yokluktur.

Ahlâki erdemler konusu Bağdâdî'nin ahlâk felsefesi sisteminde öne çıkardığı konulardan biridir. Genel olarak Bağdâdî erdemleri, İlmi, Ameli, Nazari, Hazırlanmış ve ahlâki olmak üzere beş kısma ayırmaktadır. Ayrıca, temel erdemleri, Hikmet, iffet, şecaat ve adalettir. Son olarak ilim fazileti ve Allâh'ın bilinmesi erdemlerin erdemi ve en yüksek erdemdir.



KAYNAKÇA

1) Bağdadi'nin Eserleri

Bağdâdî, Ebu'l Berekât. *Şahîhu edilleti'n-naql fî mâhiyyeti'l-'aql li Ebu'l Berekât Hibetullâh b. Alî b. Melkâ El-Bağdâdî*. Tahkik: İbrâhîm İbn Mustafa el-Buḥbuḥ. Yüksek Lisans Tezi, Cami'at el-Menüfiyye, Mısır, 2020.

———. "Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect. *Kitāb Şahīḥ Adillat al-Naql fî Māhiyyat al-'Aql*." Tahkik: Ahmed et-Tayyib. *Annales İslamologiques* 16 (1980).

———. *El-Kitābu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*. 1. Baskı. Haydarâbâd: İdâretu Cem'iyeti Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-Uṣmâniyye, 1357-1358.

———. "Sahihi Edilleti'n-Nakl fî Mahiyyeti'l-Akl." Çev. Ferruh Özpilavci. *İslâmî İlimler Dergisi* 5, no. 2 (2010).

———. "*Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî'nin Risāle fî Māhiyyeti'l-Melāl Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri*." Tunagöz, Tuna. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57:2 (2016).

———. "*Risāle fî sebebi zuhûri'l-kevâkib leylen ve hafâihâ nehâran (İnceleme, Tenkitli Metin ve Çeviri)*." Tunagöz, Tuna. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sayı 38 (2015/1).

2) Genel Eserler

‘Abdulfettah, ‘Alî. *A'lâmu'l-Mübdi'in min 'ulema-i Arab ve'l-Muslimîn*. 1. Baskı, Dâr İbn Hâzm, Beyrut, 2010.

Abdu'r-Rahman, Taha. *Ahlâk Sorunsalı*. Çev. Tahir Uluç, 1. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2020.

‘Abdu'r-Rehmân, ‘Abdul-‘âl. *Dirâsâtu'n fi'l Fikri'l felsefi'l- ‘Ahlâki ‘inde Felâsifeti'l Yunan*. Dar el-Vefa’, İskenderiyye, 2004.

———, Taha. *Su ‘âlu'l ‘Ahlâk*, 1. Baskı, el-Merkez es-Sakâfî el-‘Arabi, Mağrib, 2000.

Ahmed, Muhammed Seyyid Muhammed. *el-İtticâh el-İşrâkî Fi Felsefeti ebi'l Berekât El-Bağdâdî*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmi‘atu Asyût, külliyyet el-âdâb, 2013.

Akın, Murat. *Mu‘tezile’ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları*. marife dini araştırmalar dergisi, c.18, Sayı 1, 2018.

‘Akkavi, Riḥab ḥıdır. *el-Mücez fi Tarihi t-Tib*. Dar el-manahil, Beyrut, 1994.

‘Ali Mahmud ‘Ali. "el-‘Ahlâk ‘inde'l Fârâbî." *Mücallet Külliyyet el-‘âdâb*, Câmi‘at ez-Zaâkzik, Sayı 31, 2001.

Altunışık, Mehmet Akif. *Metaetik Bağlamında Ahlâki Görecelik Sorunu*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2016.

‘Amîrî, Sâmi. *Muşkiletuṣ-Şer ve vücûdullâh*. 2. Baskı, Takween Studies and Research, 2016, London.

Ammari, Yasin. *el-Ahlâk ‘inde İbn Sînâ. el-Mücelletü-Tünüsüyye lid-Dirasati'l Felsefiyye*, Sayı 60-61, 2018.

Aristoteles. *‘ilmü'l ‘Ahlâk ilâ Nıḩumâḩos*. Çev. Ahmed Lutfi Seyid, Dâru'l -kütübi'l-mişriyye, Kahire, 1924.

———. *Ma ba‘dat-Tabi‘a*. Çev. Dar zülfikâr, 1. Baskı, Dar zülfikâr, Lazikıyye, 2008.

———. *Metafizik, kitap A*. Çev. Ahmet Arslan, 2. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

- . *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- . *Politika*. Çev. Mete Tuncay, 1. Basım, Remzi Kitabevi, Ankara, 1975.
- ‘Âşûr, İbn. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Dâr Saḥnûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', Tunus, 1997.
- ‘Azzâm, Maḥfuz‘Ali. *el-‘Aḥlâḳ fi'l-İslâm beynen-Nazariyye vet-Tatbîḳ*. 1. Baskı, Dâr-ul-hidâye li't-Tiba‘ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Kahire, 1986.
- Bedevî, Abdu'r-Rahmân. *Eflatun*. Dâru'l Kâlem, Beyrut, 1979.
- . *Mevsû‘atu'l-Felsefe*. 1. Baskı, el-Mu‘essesetu'l-‘Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1984.
- Bertrand, Alexis. *Ahlâk Felsefesi*. çev. Salih Zeki, 2. baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.
- Bolay, Suleyman Hayri. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989.
- Brill, Levi. *el-‘Aḥlâḳ ve ‘ilmü'l ‘Adat el-‘Aḥlâḳiyye*. Çev. Mahmud Kasım Muhammed Bedevi. 3. Baskı, Mektebet Muştafâ al-Bâbî al-Ḥalabî ve avladuhu, Kahire, 1952.
- Ca‘fer, Mûḥammed Kemâl İbrâhim. *fi'l felsefeti ve'l-‘Aḥlâḳ*. Darü'l-Kütübi'l-câmi‘îyye, Kahire, 1968.
- Calderwood, Henry. *Hand Book of Moral Philosophy*. 10th edition, Library of the Divinity School, London, 1883.
- Ceren, Ömer. *İslam Felsefesinde Ahlâki Görecelik: İbnü'l-Arabi Örneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2021.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Medâricü's-sâlikîn*, 3. Baskı, Dâr el-Kitâbu'l ‘Arabi, Beyrut, 1996.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Hüseyin Hatemi, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Cresson, Andre. "el-Müşkiletü'l 'Ahlâkye ve'l Felasife." Çev. 'Abdu'l Halim Mahmûd, Daruş-Şa'b, Kahire, 1979.

Cum'a, Muhamed Lutfi. *Târîhu felâsifeti'l İslâm*. Mu'esseset hindâvî, Kahire, 2014.

Çağrıçı, Mustafa. *Ahlâk*. TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989.

———. *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*. 7.Baskı, Ensar yayınları, İstanbul, 2012.

———. *Ebu'l Berekât El-Bağdâdî*. TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1994.

———. *İslam düşüncesinde Ahlâk*. 5. Baskı, Dem yayınları, İstanbul, 2013.

———. *Tedbîrü'l Medine*. TDV İslâm Ansiklopedisi, C.40, İstanbul, 2011.

Çelebi, Fırat. *Örigenes Ve İbn Sina'da Kötülük Problemi*. Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2018.

Çelikkol, Suat. *Fârâbî'de Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2010.

Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

———. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. 2. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara, 2015.

Durant, Will. *Kışatü'l felsefe*. Çev. Fathulla Muhammed, 1. Baskı, Mektebet el-Ma'arif, Beyrut, 2004.

Ebû Uşaybi'a, İbn. *'uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-eṭṭibbâ*. Thk. Nzar Rıza, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1978.

Ebû Reyyân, Muhammed Alî. *Uşûlü'l-felsefeti'l-İşrâkıyye 'inde Şihâbiddîn es-Sühreverdî*. 2. Baskı, Dâr et-talaba el-'Arab, Beyrut, 1969.

———. *el-Hareketü's-şûfiyye fî'l-İslâm*. 2. Baskı, Dâr el-mâ'rifatu-l Câmi'iyya, İskenderiyye, 1994.

———. *Târîhu 'l-fikri 'l-felsefî Aristo ve'l Medaris el-Muta'ahira*. Dar el-Mahrifa el-Cami'iyya, İskenderiyye, 1972.

———. *Târîhu 'l-Fikri 'l-Felsefî el-Felsefetü 'l-Yûnâniyye min Tâlîs ilâ Eflâtûn*. 2 Baskı, Dar el-Vefa', İskenderiyye, 2014.

———. *Târîhu 'l-Fikri 'l-Felsefî fî 'l-İslâm*. 2.baskı, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1973.

Ebu Zed, Muna Ahmad. *Mefhumu'l Heyri veş-Şerri fil Felsefeti'l İslamiyye- Dirasetü'n Mukarine fî Fikri İbn Sina*. 1.Baskı, el-Mu'assesetü'l Cami'iyye, Beyrut, 1991.

El-Âmidî. *Gâyetü 'l-merâm fî 'ilmi 'l-keîlâm*. Thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, el-Meclis el-Â'lâ li eş-Şu'un el-İslamiyye, Kahire, 1971.

El-Beyhakî. *Târîhu hükemâ 'i 'l-İslâm*. 2. Baskı, al-Majma' al-'İlmi al-'Arabi, Dimaşk, 1976.

El-Cürcânî. *et-Ta'rîfât*. 1. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1983.

El-Endelüsî, Ebû Hayyân. *El-Bahru'l-Muhîl*. 1. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2001.

El-Ezdî, Ebû Bekir. *Cemheret'ul-Luğat*. thk. Ramzi mûnîr ba'labakki, 1. Baskı, Dâru'l 'İlim li'l Melâyîn, Beyrut, 1987.

El-Fidâ, Ebu'l. *El-Muhtaşar fî ahbâri'l-beşer*. Dâr-ül-Ma'arif, Kahire, 1999.

El-Fîrûzâbâdî. *el-Kāmûsü 'l-muhîl*. 8. Baskı, Mu'esseset er-Risâle, Beyrut, 2005.

El-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü 'l-büldân*. 2. Baskı, Dar Sadir, Beyrut, Lübnan, 1995.

———. *Mu'cemü 'l-üdebâ'*. Thk. İhsan Abbas, 1. Baskı, dar el-garb el-islami, Beyrut, 1993.

El-'Irakî, 'Atif. *El-Mevsü'atu'l Felsefiyyetu'l 'Arabiyye*. ".Baskı, Ma'had el-İnma el-'Arabi, Beyrut, 1986.

El-Îcî, 'Ağudu'd-Dîn. *el-Mevâkıf*. thk. 'Abdu'r-Rahmân 'Amire, 1. Baskı, Dâru'l Cil, Beyrut, 1997.

El-ıarala, Cibril Übed. *Felsefetu Ebî'l-Berekât El-Bağdâdî*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Cami'at el-Urduniyye, Amman, 2002.

———. *Merkez Eş-Şariķâ li'l İbdâ' el Fikri*. 1. Baskı, Dairet el Ma'ârif el-İslamiyye, Eş-Şariķâ, 1998.

El-Keħlut, Muhammed Selim. *El- İnsân fı Felsefeti Ebî'l Berekât El-Bağdâdî*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Külliyyetül-âdâb, Camiatü'n Nileyn, el-ħartüm, Sudan, 2010.

El-Kevseri, Muhammed Zahid. *Min 'iberi't-târîħ*. El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire, 2005.

El-Ķıfî. *İħbârü'l-'ulemâ' bi-aħbâri'l-ħükemâ*. 1. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

El-Kuşeyri. *er-Risâletu'l Kuşeyriyye*. Thk. 'Abdu'l halim Mahmûd, Dâru'l ma'ârif, Kahire, 1994.

———. *Risale-i Kuşeyri*. Çev. Ali Arslan, 2. Baskı, Haşmet Matbaası, İstanbul, 1980.

El-Münâvî, Zeynüddîn. *et-Tevķîf 'alâ Mühimmâti-Te'ârîf*. 1. Baskı, 'â lemu'l Kütüb, Kahire, 1990.

El-Ömerî, Şihâbüddîn. *Mesâlikü'l-ebşâr fı memâliki'l-emşâr*. Thk. Salman el-cbüri, 1. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 2010.

El-Tebrizi, Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekr İbn Muhammed. *El-Mukaddimâtü'l-hamse ve'l-ışrûn fı isbâti vücûdi'llâh ve vahdâniyyetihî min Delalet el-Hairin*. tashih ve takdim Muhammed Zahid El-Kevseri, American University of Beirut, 1369.

Emîn, Ahmed. *Ķışatü'l-felsefeti'l Yunaniyye*. 2. Baskı, Dâru'l -kütübi'l-mişriyye, Kahire, 1935.

———. *Kitâbu'l-'Aħlâķ*. 3. Baskı, Dâru'l -kütübi'l-mişriyye, Kahire, 1931.

En-Nedvî, Suleymân. *Kitâbu'l-Mu'teber ve Şâhibuhu, el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*. sonunda, 1. Baskı, İdâretu Cem'iyeti Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Uşmâniyye, Haydarâbâd, 1357-1358.

En-Nevevi. *el-Minhâc fî şerhi şahihi Müslim İbn el-haccâc*. 2. Baskı, Dar İhyâ et-turâs el-Arabi, Beyrut.

Erdem, Hüsameddin. *Ahlâk Felsefesi*. 6. Baskı, Hüner Yayınları, Konya, 2013.

———. *Ahlâka Giriş*. 2. baskı, Özgü Matbaa ve Cilt Sanayii, Konya, 1994.

———. *Bazı Felsefe Meseleleri*. 2. baskı, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2009

Er-Râğıb el-İşfahânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. şafvân 'Adnân, ed-Davûdî, 1. Baskı, Dâru'l Kâlem, Dimaşk, 1412.

Eş-Şafedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Aḥmed el-Arna'ût & Turkî Muştafâ, Dâru İhyâ' i't-Turâs i'l-'Arabî, Beyrut, 1420/2000.

———. *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*. 1. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

Es-Seyid, Muhammed. *'ivedullah Cad Hicazi, fî'l Felsefeti'l 'islamiyyeti ve şilatiha bi'l Felsefeti'l Yunaniyye*. 2 Baskı, Dar et-Tiba'a el-Muhammediyye, Kahire.

Es-Sühreverdî. *'Avârifü'l-ma'ârif*. Thk. 'Abdu'l halim Mahmûd, Matba'at es-Sa'âde, Kahire, 1971.

———. *Avârifü'l Meârif*. Çev. Dilâver Selvi, 7. Baskı, Semerkand yayın, İstanbul, 2010.

———. *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-muṭârahât. kısım el-mantiq*. 1.Baskı, Mu'esseset ârin, Tahran, 1385.

———. *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-muṭârahât. macmu'at muşanafat şeyh el-İşrâk, içerisinde*. Thk. Henry Corbin ve seid hüseyin naşr, 2. Baskı, Mu'esseset mutalihat ve tahkikât ferhengi, Tahran, 1375.

- Eş'ari. *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne)*. çev. Mustafa Çevik, 1. Baskı, Avrasya Yayınları, Ankara, 2005.
- Eş-Şehrazûrî. *Resâ'ilü eş-Şecereti'l-İlâhiyye fî 'ulumi'l- haķâ'iki'r-Rebbâniyye*. 1.Baskı, İranian Institute of Philosophy, 1383.
- . *Târîhu'l- Hukema', 'Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh*. Thk, 'Abdu'l-Kerîm Ebû Şuveyrib, Cem'ıyyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus, 1398/1988.
- Eş-Şerkâvi, Mûhammed 'Abdulla. *el-Fikru'l 'Ahlâki*. 1.Baskı, Dâru'l Cil, Beyrut, 1990.
- Et-Tayyib, Ahmed. *El-Cânibu'n-Nakdî fî Felsefeti Ebî'l Berekât El-Bağdâdî*. 1. Baskı, Daru's-Şuruk, Kahire, 2004.
- . *Mevkıfu Ebî'l-Berekât El-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ'iyye*. 2. Baskı, Dârü'l-Kudüs- 'Arabî, Kahire, 2019.
- Et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâşıd*. Thk. 'Abdu'r-Rahmân 'Amire, 2. Baskı, 'Âlemi'l Kütüb li't-Tiba'ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 1998.
- Et-Tehânevî. *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l- 'ulûm*. Thk, 'Ali dahruc, 1.Baskı, Maktabat Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 1996.
- Et-Tevil, Tofik. *felsefeti'l- 'Ahlâk Neş'atuha ve tetevvuruha*, 4. Baskı, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1979.
- Evirgen, Hidayet. *Etik Açidan Sokrates ve Platon Felsefesinde Kendini Bilme Sorunu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2016.
- Ez-Zebîdî. *Tâcü'l- 'arûs min cevâhiri'l-Ķāmûs*. Thk, 'Ali Hilâlî, 2.Baskı, Matba'at el-küveyt, 1987.
- Ez-Zehbî. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. Thk. Şu'ayb el-Arna'ût, 1.Baskı, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985.

- . *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'lMeşâhîr ve'l-A'lâm*. Thk, Beşşâr Avvad, 1. Baskı, Dar el-garb el-islami, Beyrut, 2003.
- Ez-Ziriklî. *El-A'lâm*. 15.Baskı, Darü'l 'ilm li'l-Melayin, Beyrut, 2002.
- Fahir Sultan. *el-Eşâ'ire ve'l 'Ahlâk en-Neşu yeğlibu'l 'Akl*. el-ḥivar el-mütemeddin, Sayı 2091, 2007.
- Fahrettin Olguner. *Eflatun*. TDV İslâm Ansiklopedisi, C.10, İstanbul, 1994.
- Fahri, Macid. *Aristoteles*. el-Matba'at el-Kasolikiyye, Beyrut, 1958.
- . *İslam ahlâk teorileri*. Çev. Muammer iskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul, 2004.
- . *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnânîyye*. 1. Baskı, Dâru'l 'İlim li'l Melâyîn, Beyrut, 1991.
- Fâid İmân. *Felsefetü'l 'Ahlâk beyne İbn Miskeveyh ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmi'at muhammed buḍyaf, Cezair, 2018.
- Faişal ibn Abda el-Hâşidi. *el- 'Ahlâk beyne et-Tab'î ve et-tatabbu'*. Dâru'l 'imân, İskenderiyye, 2003.
- Fârâbî. *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*. Çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, sayı.24, İstanbul, 1984.
- . *el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlis*. 1.baskı, dar ve mektebet el-hilal, Beyrut-Lübnan, 1996.
- . *El-Medinetü'l Fâzila*. Çev. Nafiz Danışman, 4. Baskı, MEB yayınları, Ankara, 2001.
- . *es-Siyasetu'l Medeniyye*. Thk, Fevzî Mitrî Neccâr, 1.Baskı, el-Metbaha el-Ksolikiyye, Beyrut, 1964.

- . *Fuṣûlü 'l-Medenî*. Çev. Hanifi Özcan, 1.Baskı, İstiklal Matbaası, İzmir, 1987.
- . *Fuṣûlün Münteze 'a*. Thk, Fevzî Mitrî Neccâr, 2. Baskı, Mektebetü'z-Zehra, İran, 1405.
- . *Kitâbü Ârâ'î ehli 'l-medîneti 'l-fâzıla*. Thk, Albert Nasrî Nâdir, 2. Baskı, Dar el-Meşrik, Beyrut, 2000.
- . *Mutluluğu Kazanma, Fârâbînin üç Eseri İçerisinde*. Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974.
- . *Mutluluk Yoluna Yönelme*. Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1993.
- . *Risâletu et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*. Thk. Suḥbân Halifât, 1.Baskı, Menşûrât el-Câmi'a el-'urdeniyye, Amman, 1987.
- . *Taḥşîlü's-Sa'âde*. 1.Baskı, Dar ve Mektebat el-Hiâl, Beyrut, 1995.
- . *Uyunu'l-Mesail-Felsefî Meselelerin Kaynağı*. Çev. Mahmut Kaya, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde)", 9.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.
- Fâris, İbn. *Mücmelü 'l-luğa*. Thk. Züheyr 'Abdülmuḥsin Sultân, 2. Baskı, Mu'esseset er-Risâle, Beyrut, 1986.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. Çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya, 4. Baskı, Kitap Matbaacılık San, İstanbul, 2011.
- Gazzâlî. *el-Munkızu Min Ad-Dalâl*. Çev. Hilmi Güngör, 2. Baskı, Maarif Basımevi, Ankara, 1960.

Gazzâlî. *el-Münkıẓ mine 'd-dalâl*. Thk. Cemîl Salîbâ, 5. Baskı, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1967.

———. *er-Risâletü 'l-ledünniyye*. Matba'at Kurdistan el-İlmiyye, Kahire, 1328.

———. *Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

———. *İhyâ 'ü 'ulûmi'd-dîn*. 1. Baskı, Dâr ibn hâzm, Beyrut, 2005.

———. *Me'âli 'u 'l-Budûr fî Menâzili's-Surûr*. Matba'atu İdâratî'l-Vaţan, Kahire,

1299-1300.

———. *Mizânü 'l-'amel*. Thk. Süleyman Dünyâ, 1. Baskı, Dâru'l Ma'ârif, Kahire,

1965.

———. *Mişkatu-l Envar*, 1. Baskı, Alem el-Kitap, Beyrut, 1986.

———. *Tasavvufun Esasları*. Çev. Ramazan Yıldız, Şamil Yayınevi, İstanbul

Habannake el-Meydânî, 'Abdu'r-Rahmân Hasan. *el-'Ahlâk el-İslâmiyye ve 'ûsûsûhâ*.

5. Baskı, Dâru'l Kâlem, Dimaşk, 1999.

Haldun, İbn. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ, 5. Baskı, Dergah Yayınları,

İstanbul, 2007.

———. *Mukaddime*. Thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdi, 1. Baskı, Beytül Fünun, 2005.

Hallikân, İbn. *Vefeyâtü 'l-a 'yân*. Thk. İhsan Abbas, Dar Sadir, Beyrut, 1900.

Hamze, Hüsein. "el-'Ahlâk fî fikri Eflâtun el-Felsefi." Mücallet Merkez Dirasat el-Küfe, Cami'at el-Küfe, Sayı 10, 2011.

Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay, 3. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

Huveydî, Yahyâ. *Dirâsât fî 'ilmi-l Kelâm ve-l felsefeti-l islâmiyye*. 2. Baskı, Dâr eş-şakaf, Kahire.

İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni 'l-Verdî*, 1. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Duvel*, 3. Baskı, Dâru's-Şark, Beyrut, 1992.

İbrahim Mecidile, *Ansrupolocya el-İnsan el-hatta*, Mucellet Tebeyyün lid-Dirasat el-Fikriyye ve s-Sekafiyye, Sayı.19. 2017.

İbrâhim, Zekariyyâ. *el-Müşkiletü'l hülûkiyye*. Dar Mısır lit-Tiba'a, Kahire, 1966.

İhsân bint 'Abdu'l-Ğaffâr 'Abdullâh Mirzâ,, *Ârâ'u Ebî'l-Berekât elBağdâdî el-İ'tikâdiyye fî'l-İlâhiyyât: Dirâse ve Nakd 'alâ Dav'i 'Aķîdeti Ehli'sSunne ve'l-Cemâ'a*, Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Ķurâ, 1415/1994.

'Îmâd el-hilâli, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥîrû'l-A'râķın Girişî* 1.Baskı, Menşûrât el-Camal, Beyrut, 2011.

'Îmân 'Abdul Mu'min Sa'dadin. *el-'Ahlâķ fi'l-İslâm en-Nazariyye vet-Tatbîķ*. 1. Baskı, Mektebet er-Rüşd lin-Neşr, Riyad, 2002.

'Îmân 'Abdu'l Mu'min. "el-İrâdetu'l-İlâhiyye beyne'l İtlâķi ve't-Tekyîd 'inde'l Mü'tazileti ve ahli's-Sünne." *ḥavliyetu Külliyyeti 'uṣûli'd-Dini ve'd-Da'veti'l -İslâmiyye*, Câmi'at el-'Ahar, Sayı, 9. C.9, 2017.

———. "el-İrâdetu'l-İlâhiyye beyne'l İtlâķi ve't-Tekyîd 'inde'l Mü'tazileti ve ahli's-Sünne." *ḥavliyetu Külliyyeti 'uṣûli'd-Dini ve'd-Da'veti'l -İslâmiyye*, Câmi'at el-'Ahar, Sayı, 9. C.9, 2017.

İsmâ'îl Bâṣâ El-Bağdâdî. *Hediyyetu'l- 'Ârifîn*. Dâru İhyâ'i't-Turâṣ i'l-'Arabî, Beyrut, 1951.

J. Hospers. *es-Suluk el-İnsâni*. Çev. 'Ali 'Abdul-Mu'ti Mûḥammed, Dâru'l el-ma'rifetu-Câmi'İyye, İskenderiyye, 1995.

———. *es-Suluk el-İnsâni*. Çev. ‘Ali ‘Abdul-Mu‘ti Mûḥammed, Dâru'l el-ma‘rifetu-Câmi‘îyye, İskenderiyye, 1995.

Kādî Abdülcebbâr. *Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse*. Thk. ‘Abdu'l Kerim ‘usman, 3. Baskı, Mektebet Vehbe, Kahire, 1996.

Kant, Immanuel. *Ta'sisü Mitafizikiya'l 'Ahlâk*. Çev. Abdu'l-Ğaffar Makkavi, 2. Baskı, Menşûrât el-Camal, Beyrut, 2014.

Karakaya, Memet Murat. "Fârâbî Felsefesinde Kötülük," *Diyanet İlmi Dergi*, C.52, Sayı,1, 2016.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Mektebet el-Musanna, Bağdât, 1941.

Kaya, Mahmut. "Sudûr," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, C.37.s.467-468.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru, Kādî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme." *Journal of Islamic Research*, sayı, 27(3), 2016.

Kehḥâle, ‘Umer Rıdâ. *Mu‘cemu'lMu‘ellifin*. 1. Baskı, Mu‘essesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.

Kerem, Yûsuf. *Târîḥu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*. 1. Baskı, Mektebat es-Seḫafetud-Diniyye, Kahire, 2009.

Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dini Temeli*. 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1992.

———. *İslam Ahlâki Temel konuları güncel yorumlar, İslam ahlâkının tanımı ve kapsamı*. 3. Baskı, DİB Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara, 2017.

———. *Klasik İslam Kelâm Düşüncesinde Ahlâk Anlayışı, İnsan Onuru İslam ve Hristiyanlıktaki Temelleri*. Çalıştay Symposion, Ankara Üniversitesi, Ankara 2005.

Kindî. "Göklerin Allâh 'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine" içinde *Felsefî Resâleler*. Çev. Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

———. "Kitâb fi'l-ibâne 'ani'l-'illeti'l-ğarîbe li'l-kevnî ve'l-fesâd" içinde *el- Kindî – Felsefetuhu-Muntehebat*. Muhammed Abdu'r-Rahman Merhaba, 1. Baskı, Menşurat Uveydat, Beyrut, 1985.

———. "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine" içinde *Felsefî Resâleler*. Çev. Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

———. "Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine" içinde *Felsefî Resâleler*. Çev. Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

———. "Göklerin Allâh 'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine" içinde *Felsefî Resâleler*. Çev. Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

———. "Kitâb fi'l-ibâne 'ani'l-'illeti'l-ğarîbe li'l-kevnî ve'l-fesâd" içinde *el- Kindî – Felsefetuhu-Muntehebat*. Muhammed Abdu'r-Rahman Merhaba, 1. Baskı, Menşurat Uveydat, Beyrut, 1985.

———. "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine" içinde *Felsefî Resâleler*. Çev. Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

———. "Risâle fi hudûdi'l-eşyâ' ve rûsûmihâ" içinde *Resâil el- Kindî el-Felsefiyye*. Thk. Muhammed Abdu'l- Hâdi ebu Ride, 2. Baskı, Dâru'l Fikri'l Arabi, Kahire, 1978.

———. "Risâle fi'l-fâ'ili'l-ğakki'l-evvel et-tâm ve'l-fâ'ili'n-nâkış ellezî hüve bi'l-mecâz" içinde *Resâil el- Kindî el-Felsefiyye*. Thk. Muhammed Abdu'l- Hâdi ebu Ride, 2. Baskı, Dâru'l Fikri'l Arabi, Kahire, 1978.

———. "Risâletü'l-ibâne 'an sücûdî'l-cirmi'l-aşâ ve tâ'atihî li'llâhi te'âlâ" içinde *el-Kindî –Felsefetuh-Muntehebat*. Muhammed Abdu'r-Rahman Merhaba, 1. Baskı, Menşurat Uveydat, Beyrut, 1985.

———. "Tarifler Üzerine" içinde *Felsefî Resâleler*. Çev. Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

———. *Risâletu Ya 'kub ibn İshak Kindî fi'l hile li Daf'l 'Ahzan* içinde *Resâ'i felsefiyye li'l Kindî ve'l Fârâbî ve İbn Bace ve İbn 'Adi*. Thk. 'Abdu'r-Rahmân Bedevî, Dâru'l-Endelüs li't-Tiba'ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 1997.

Kundereli, Merve. *Sokrates Açısından Felsefe – Toplum Çatışması*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2020.

Kuntoğlu, Gülizar. *Tanrı Ve Ahlâk Tasavvurlarının Ekonomik Sistemler Üzerine Etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019.

Kölpe, Oswald. *Introduction to philosophy*. Macmillan company, London 1927.

Lilly, William. *Mukaddime'tun fi 'ilmi'l 'Ahlâk*. Çev. 'Ali 'Abdu'l Mu'ti Mûhammed, 2. Baskı, Menşûrât Menşe'at el-ma'ârif, İskenderiyye, 2000.

Mahmûd, 'Abdu'l Kerim. *Qazıyyetu-Taşavvuf*. 5. Baskı, Dâru'l Ma'arif, Kahire, 2003.

Manzûr, İbn. *Lisânu'l- 'Arab*, 3. Baskı, Dâr şâdir, Beyrut, 1414.

Marhabâ, Mûhammed 'Abdu'r-Rehmân. *el-Merca' fi târihi'l 'Ahlâk*. 1.Baskı menşûrât carûs burs, Tarablus, 1988.

———. *Min'l-Felsefeti'l Yonâniyye ilâ'l-Felsefeti'l İslâmiyye*. Dar 'uveydât li'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 2007.

———. *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*. 1.Baskı, Mu'esseset 'ized-Din, Beyrut, 1993.

Mecma'u'l-luğati'l- 'Arabiyye. *el-Mu'cemü'l- Vasît*. 4. Baskı, mektebet eş-Şurûk ed-Devliyye, Kahire, 2004.

Miskeveyh, İbn. *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Taḥhîrû'l-A'râk*. Thk. 'imâd el-hilâli, 1. Baskı, Menşûrât el-Camal, Beyrut, 2011.

Mu'ammer, Calül Hadde. *ed-Dirâsâtü'l Felsefiyyetü'l 'Ahlâkiyye fil Fikri'l Mağaribi el-Mu'aşir*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cami'at Vehran, Cezayir, 2010.

Murâd, Sa'îd. *Naẓariyyetu's-Sa'âde 'inde Ebî'l-Berekât El-Bağdâdî*. ed-Duktûr Tevfîk eṭ-Ṭavîl Mufekkiran 'Arabiyyen ve Râ'idan li'l-Felsefeti'l-Hulûkiyye: Buhûs 'anh ve Dirâsât Muḥdât ileyh-İçerisinde, al-majlis al-â'lâ li al saḳâfâ, Kahire, 2004.

Mûsâ, Mûḥammed yûsûf. *Mabâḥis fi felsefeti'l-'Ahlâk*. Mu'esseset hindâvî, Kahire, 2018.

Mustafayef, Nazim. *İbn Sînâ'da Kötülük Problemi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011.

Naşr, Sâmi. *Nemâzic min felsefeti'l-İslâmiyyin*. mektebet eş-Şerif, 1977.

Nâşri, Muhammed. *Ḳaḍâyâ fi'l Fikri'l 'Ahlâki*. Mücellet et-Tafâhum, Sayı.33. 2011.

Naşşâr, Mûḥammed 'Abdüssettâr. *Dirâsâtu'n fi Felsefeti'l-'Ahlâk*. 1.Baskı, Dâru'l Ḳâlem, Kuveyt, 1982.

Özpilavcı, Ferruh. *Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'de tabiat felsefesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Platon Platon. *Timaios*. Çev, Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul. 2015.

———. *Muḥaveret Protagoras*. Trc. 'izzet ḳarani, Dar ḳuba' li't-Tiba'ati ven-Neşr, Kahire, 2001.

———. *Muhaveret'u Timavus (Muhaverat'u Eflatun)* içerisinde. Trc, Şevki Davud Tımraz, el-Ehliyye li'n-Neşri ve't-Tevzih, Beyrut, 1994.

———. *Protagoras*. Çev. Furkan Akderin, 1.Baskı, Say yayınları, İstanbul, 2014.

Plotinus. *Tasu'ât*. Trc. Ferid Cebir, 1. Baskı, Maktabat Lubnan Naşirun, Beyrut, 1997.

- Rapubert, A.S. *Mebâdi' u'l Felsefe*. çev. Ahmed Emîn. 1. Baskı, Dâr el-Kitâbu'l 'Arabi, Beyrut.
- Raşıdu'd-Dîn el-Vaṭvât. *Mecmû'atu Rasâ'ili Raşîdi'd-Dîn el-Vaṭvât*. nşr. Muḥammed Efendî Fehmî, 1. Baskı, Matba'atu'lMa'ârif, Kahire, 1315.
- Rescher, Nicholas. *Tetevvur el-mantık e-l 'Arabî*. Çev, Muhammed Mihran, 1.Baskı, Dâr-ül-Ma'arif, Kahire, 1985.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0, London and New York, 1998.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul.
- . *Târîhu'l-felsefeti'l-Ğarbiyye*. çev. Zeki Necib Mahmud, el-hey' atü'l mişriyyetü'l 'Amme lil Kitab, Kahire, 2010.
- Rüşd, İbn. *Telhis mâ ba'de't-Tabîa*. Thk. Usman Emin, Tbh'at Mustafa bab el-Halabi, Kahire, 1958.
- Saint-Hilaire. *'ilmü'l 'Ahlâk, ilâ Nıķumâķos'un Girişî*. Çev. Ahmed Lutfi Seyid, Dâru'l -kütübi'l-mişriyye, Kahire, 1924.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-felsefî*. eş-Şerikatü-l 'Alamiyye li'l-Kitâb, Beyrut, 1994.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam ahlâk felsefesinde bilgi ve hürriyet*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.
- Seydebî, Cemâl Raceb. *Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye Dirâse li-Mevķîfihî'n-Naķdî min Felsefeti İbn Sînâ*. Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996.
- Sıdkî el-Mardinî, Yusuf. *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 1. Baskı, T.C.T. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2018.
- Sidgwick, Henry. *History of Ethics*. 5th edition, Macmillan Company, London, 1906.
- Sînâ, İbn. "Ahlâka ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)." Çev. Gürbüz Deniz, Diyanet İlmi Dergi, C.50, Sayı.1, Ankara, 2014.

- . "Nefs-i Natıka Üzerine Söz, (Ahvâlu'n-Nefs)." Çev. İsmail Hanoğlu, 1. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2019.
- . *el-İşârât ve 't-tenbîhât*. American University of Beyrut, 1947.
- . *en-Necât*. Manşurât Dârü'l-Âfâk el-cedide, Beyrut, 1982.
- . *eş-Şifa- el-İlâhiyat*. 2. Baskı, Matbaat gülverdi, Kum, 2012.
- . *Risâle fi 'İlmi'l- Ahlâk, Risalesinin Takdim, Tahkk, ve Çevresi*. Fatih Toktaş, DEÜİFD XLIII, İzmir, 2016.
- . *Risâletun fi 'İlmi'l- Ahlâk*. Thk. 'Ali Zay'ür, içerisinde "Meyâdin el-'aakıl el-'Amali fi'l Felsefeti'l 'islâmiyyeti el-Muvesse'a", 1. Baskı, el-Mu'essesetu'l- Câmî'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neş, Beyrut, 2001.
- . *Risâletun Fî Ma 'rifeti 'n-nefsi 'n-nâtıka ve ahvâlihâ, Ahvâlü 'n-nefs İçerisinde*. Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dâru İhyâ'î'l-Kütüb i'l-'Arabîyye, Kahire, 1952.
- . *Uyûnu'l-Hikme (İbn Sînâ Risaleler İçinde)*. Notlar ve Çeviri: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, 1. Baskı, Avrasya yay, Ankara, 2004.
- . *'uyûnü'l-hikme*. Thk. 'Abdu'r-Rahmân Bedevî, 2. Baskı, Dâru'l Kâlem, Beyrut, 1980.
- Stace, W. T. *A Critical History of Greek Philosophy*. 10. baskı, Macmillan Company, Londra, 1960.
- Steinschneider, Moritz. *Die arabische Literatur der Juden*. Verlag von J. Kauffmann, Frankfurt, 1902.
- Subhi, Ahmed Mahmud. *el-Felsefiyyetü'l 'Ahlâkiyye fil Fikri'l İslami*. Dâru'l Ma'arif, Kahire, 1983.
- Sunar, Cavit. *İbn Miskeveyh ve Yunanda ve İslamda Ahlâk Görüşleri*. Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1980.

- Şeraf, Muḥammed Celâl Ebû'l-Futûḥ. *Allâh ve-l Âlem ve-l insan fî 'l-fikri-l İslâmî*. Dâru'n-Nehâati'l-'Arabîyye, Beyrut.
- . *el-Mezhebu'l-İşrâkî beyne'l Felsefe ve'd-Dîn fî 'l-Fikri 'l-İslâmî*. Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1972.
- Tabatabayi, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri 'l-Kur'an*. Çev. Vahdettin İnce, Salih Uçan, 6. Baskı, Kevser Yayınları, İstanbul, 2017.
- Taylan, Necip. *Din Felsefesinde Kötülük Problemi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı.11-12, İstanbul, 1997.
- Teymiyye, İbn. *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide 'ihimi 'l-ke'lâmîyye*. 1. Baskı, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafî's-Şerif, Medine, 1426.
- . *Câmi 'u'r-resâ'il*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1. Baskı, Dârül-Âta, İskenderiyye, 2001.
- . *Der'ü te'âruzi 'l-'akl ve'n-naql*, Thk. Abdüllatîf b. Abdurrahmân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- . *er-Red 'ale 'l-manṭıkiyyîn*, Thk. Muhammed hasan, 1.Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- . *Er-Red ale's-Şazeli fî Hizbiḥi ve ma Sannefehu fî Adâbi't-Tarîk*. Thk. Ali b. Muhammed el-Umrân, 1.Baskı, Daru Âlemi'l-Fevaid, Mekke, 1429.
- . *Mecmûu Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Mecme'u'l-melik fehd li Tibâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf, medine. 1995.
- . *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1.Baskı, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, 1986.

Tıkriti, Naci. *el-Felsefetü'l- 'Ahlâkiyye el-Eflâtuniyye 'inde Müfekkiri el-İslâm*. Dâru'l-Endelüs li't-Tiba'ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 2007.

Tıkriti. *Felsefetü'l 'Ahlâk beyne Aristo ve Miskeveyh*. Dar Dicle, Amman, 2012.

Tunagöz, Tuna. "Ebû'l-Berekât El-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar Bir Kaynakça Denemesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 187-225, 2017.

———. "Ebû'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 2012.

———. "Ebû'l Berekât El-Bağdâdî'nin kader Anlayışı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 25, Mart 2014.

———. *Ebû'l Berekât el-Bağdâdî'de Tanrı düşüncesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

Türkmen, Ersan. *Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'de Metafizik*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2019.

'Usmân, Salâhud-Din Halil. *el- 'Ahlâk ve Mezâhibühâ*. 2. Baskı, Matba'at câmi'at en-Nileyin, Hartum, 1997.

Üçer, İbrahim Halil. *Sudur Teorisi*, "İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik", Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*. 3. baskı, Ülken Yayınları, Şişli, 1983.

'Ümer, Heyât Sa'id. "en-Nefs 'inde Felâsifeti'l 'İğrik 'Arđun ve Nakd." *Mücallet Cami'at ummu'l Qurâ li 'ülümiş-Şeri'ati ved-Dirasati'l İslamiyye*, Sayı 46, 1430.

Üzüm, Ayşe. *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2002.

Varol, Sema. *İbn Sînâ'nın Felsefesinde Kötülük Problemi ve İlâhi İnayet*. Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2019.

Vehbe, Murat. *el-Mü'cemü'l Felsefi*. Dâr Kuba el-Hadise, Kahire, 2007.

Worms, René. *'Uşûlu'l felsefeteyin el- 'ilmiyye ve'l 'Ahlâkiyye*. Çev. el-Bekbâşi hâfız şıdki, matbaht ebi'l-Hawl, 1924.

Yalcın, Miğdad. *et-Terbiye el- 'Ahlâkiyye el-İslamiyye*. Dâru 'â lemi'l Kütüb li't-Tiba'ati ven-Neşri ve't-Tevzî', Riyad.

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Tasavvuf ve Ahlâk." *Altınoluk Dergisi*, Sayı: 103, Eylül 1994.

Yücekaya, Zöhre. *İbn Sinâ'da Kötülük Çeşitleri ve Ahlâki kötülüğün vicdan açısından değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2019.

Zağzuğ, Muhammed hamdi. *Muqaddime'tun fi 'ilmi'l 'Ahlâk*. 3.Baskı, Dâru'l Kâlem, Kuveyt, 1983.

Zarruk, 'Abdullâ Hasan. *Qadâyâ fi'l 'Ahlâk*. 1. Baskı, Dâr-ul- 'ulum el- 'Arabiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kahire, 2016.

ÖZET

Bu tez, Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN Danışmanlığında, "*Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin Ahlâk Felsefesi*" başlığı altında hazırlanmıştır.

Bu tezde, İslam filozofu olan Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin ahlâk felsefesini incelenmektedir. Bu bağlamda, Bağdâdî'nin ahlâkın statüsü, mutluluğun tanımı, kötülük sorunu ve ahlâki erdemlere ilişkin görüşlerinin analizine odaklanılmaktadır. Çalışma, Bağdâdî'nin orijinal fikirlerinin yanı sıra Yunan ve İslam filozoflarının etkilerini araştırmak için analitik bir yaklaşımdan yararlanmaktadır. Onun ahlâk kavramlarını açıklamayı ve ahlâk felsefesine katkılarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, Bağdâdî'nin biyografisi ve felsefi metodu aktarılmasına odaklanılmıştır.

İkinci bölümde, ahlâk felsefesi kavramının tanımı, isimleri, amacı ve ahlâk felsefesi ile ilgili diğer ilimleri incelenmektedir. Ayrıca bu bölümde, Yunan felsefesinde Sokrates, Platon ve Aristoteles'in görüşleri, İslam felsefesinde ise Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'in görüşleri, Kur'an ve Sünnet'te ahlâk kavramı ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise, Ebu'l Berekât El-Bağdâdî'nin ahlâk felsefesine ışık tutulmuştur. Ayrıca, Bağdâdî'nin ahlâk felsefesi ile ilgili konulardaki görüşlerini de sunulmuştur. Bu vesileyle onun mutluluk, kötülük sorunu ve ahlâki erdemler hakkındaki görüşlerini tartışmaya yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l Berekât El-Bağdâdî, Meşşâî, İşrâkî, Selefilik, Ahlâk Felsefesi, Mutluluk, Kötülük Problemi, Erdemler.

ABSTRACT

This thesis has been prepared under the supervision of Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, under the title "The Moral Philosophy of Abu'l-Berekât Al-Baghdadi".

In this thesis, the moral philosophy of the Islamic philosopher Abu'l-Berekât al-Baghdadi is examined. In this context, the focus is on the analysis of Baghdadi's views on the status of morality, the definition of happiness, the problem of evil, and his views on moral virtues. The study utilizes an analytical approach to explore Baghdadi's original ideas as well as the influences of Greek and Islamic philosophers. It aims to elucidate his concepts of morality and evaluate his contributions to moral philosophy.

Our study consists of three parts: In the first part, emphasis is placed on Baghdadi's biography, philosophical method, and religious transformation.

The second part examines the definition of moral philosophy, its names, purpose, and other sciences related to moral philosophy. Additionally, this section discusses the views of Socrates, Plato, and Aristotle in Greek philosophy, as well as the views of Al-Fârâbî, Ibn Sina, and Ibn Miskawayh in Islamic philosophy, and the concepts of morality in the Qur'an and Sunnah.

The third part sheds light on Abu'l-Berekât Al-Baghdadi's moral philosophy. Furthermore, his views on various topics related to moral philosophy are presented. In this regard, his perspectives on happiness, the problem of evil, and moral virtues are discussed.

Key Words: Abu'l Barakat Al-Baghdadi, Peripatetic, Illuminationist, Salafism, Moral Philosophy, Happiness, Problem of Evil, Virtues.