



# İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi

Mustakim ARICI\*

## Özet:

İbn Kemmûne (ö. 683/1284) muhtelif eserlerinde yaptığı ilimler tasnifinde felsefeyi nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmıştır. İbn Kemmûne amelî hikmeti de ahlâk, tedbirü'l-menzil ve siyaset şeklinde üç kısma ayırmıştır. O, ahlâk ve siyasete dair konuları yöneticiye lazım gelen birtakım ahlâkî ve siyasî öğütleri içeren *el-Kelimâtü'l-vecize müştemiletün 'alâ nüketin latîfetin fi'l-ilmî ve'l-amelî* adlı eserinde ele almıştır. Biz bu çalışmada İbn Kemmûne'nin ahlâk ve siyasete dair görüşlerini mukayeseli bir şekilde tahlil ettik.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecize*, amelî hikmet, felsefî ahlâk geleneği.

## I. Giriş

Ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildiğini buyuran, aile hayatı yaşayan ve aynı zamanda bir devlet başkanı olan Hz. Peygamber'in ümmetinin hikmetin amelî/pratik boyutu için başka bir kaynağa ihtiyacı olup olmadığı çok anlamlı bir sorudur. İslâm düşünce tarihinde amelî hikmetle meşgul olanlar, bu soruya farklı yanıtlar vermekle birlikte ortaya

<sup>1</sup> İbn Kemmûne'nin *el-Kelimâtü'l-vecize müştemiletün 'alâ nüketin latîfetin fi'l-ilmî ve'l-amelî* adlı eserinin mukaddime ve amelî hikmete dair bölümünün çevirisi bu çalışmanın bir devamı niteliğinde tamamlanmış olup *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin bir sonraki sayısında yayınlanacaktır. Ayrıca burada katkıları için muhterem hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

\* Dr., İstanbul Müftülüğü.

konulan ahlâk teorilerinin çoğunun bir şekilde dinî kültürle ilintili olması amelî hikmetin nebevî bir kaynağa dayanma zaruretinin kabul edildiğini göstermektedir. İleride işaret edileceği gibi İslâm düşünce tarihindeki etkin filozofların bile amelî felsefenin nebevî bir kaynaktan neşet etmesi gerektiği konusundaki ifadeleri, ilk bakışta ortaya konulan ahlâk teorilerinin sadece Kur'an ve hadisler gibi İslâm'ın ana kaynaklarından doğduğunu ihsas ettirebilir.<sup>2</sup> Ancak zamanla İran ve Yunan kültürünün hâkim olduğu coğrafyaya yayılan, Hind kültürüyle de komşu olan müslümanlar, yitik hikmeti arama gayretlerini bu geleneklerdeki amelî hikmet tasavvurlarına da yöneltmiştir. Nitekim III/IX. yüzyıldan itibaren bu geleneklerdeki ahlâk düşüncesine dair ürünler İslâm entelektüel çevrelerinde yayılmaya başlamıştır. Bu durum nazarî felsefe literatürü için olduğu gibi ahlâk ilminin teşekkülünde de tercümelerin belirleyici bir rolü bulunduğu anlamına gelmektedir. Macid Fahri'ye göre bu malzemelerin İslâm entelektüel muhitine girişi antolojik hikemî literatür ile sistematik ahlâk eserleri yoluyla olmuştur.<sup>3</sup>

Bu eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle hacimli bir felsefî ahlâk literatürü ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte felsefî ahlâk literatürünün daha çok Meşşâî felsefe geleneği içerisinde geliştiğini söylemek mümkündür. Kindî (ö. 252/866) ile sınırları çizilmeye başlayan felsefî ahlâk disiplini Fârâbî'nin (ö. 339/950) ilimler tasnifi ile şematik hüviyete kavuşmuştur. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) pratik felsefe anlayışı ahlâk ilmi, tedbirü'l-menzil ve siyaset ilmi olarak üç bransa ayrılır. İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzîbü'l-ahlâk*'ında da zımnen yer alan bu şema, pratik felsefenin aldığı son şekildir.<sup>4</sup> Bilhassa Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrasında birçok ilmin içerik ve yönteminde yaşanan değişim ahlâk ilmi için söz konusu olmamıştır. Ahlâk ilmi Meşşâî felsefe geleneğinin bir ürünü olarak gelişmesini tamamladıktan sonraki dönemlerde de problematiğini muhafaza etmiş görünmektedir.<sup>5</sup> Nitekim farklı yöntem ve disiplinlerde eserlerini ortaya koyan çok sayıda kelamcı ve filozofun amelî hikmetin üçlü tasnifi ve problemlerini benimsemesi bu tespiti doğrulamaktadır. Mesela İşrâkî

<sup>2</sup> Max Horten, "Moral Philosophers in Islam" adlı makalesindeki "ahlâk filozoflarının dünya görüşü genel olarak gerçekten İslâmî idi" ifadeleri bu tespiti yansıtmaktadır. Bkz. Horten, "Moral Philosophers in Islam", *Islamic Culture*, 13 (1974), s. 5.

<sup>3</sup> Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 93.

<sup>4</sup> İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, s. 15.

<sup>5</sup> Kutluer, *Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 98, 300.



filozoflar olarak yaygın bir kabul gören Şehrezûrî (ö. 687/1288)<sup>6</sup> ve İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) ilimler tasnifi<sup>7</sup> ve amelî hikmet anlayışı ile daha çok bir Eş'ârî kelamcısı olarak bilinen Adududdin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) amelî hikmet tasnifi<sup>8</sup> İbn Sînâ'da açık bir şekilde, İbn Miskeveyh'te ise zımnen görülen ve Nasiruddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ile zirveye varan Meşşâî şemanın bir yansımasıdır.

İbn Kemmûne'nin amelî hikmet alanındaki görüşlerinin tahlil etmeden önce onunla ilgili iki mesele üzerinde durmak istiyoruz. Bunlardan ilki İbn Kemmûne'nin müslüman mı yoksa yahudi bir filozof mu olduğudur. İkinci mesele ise onun İşrâkîliğiyle ilgilidir. İbn Kemmûne el-İsrâilî el-Bağdâdî, Bağdatlı kültürlü bir yahudi ailesine mensuptu. İbn Kemmûne'nin aslen yahudi olmasında bir ihtilaf yoktur. Buna karşılık onun Yahudiliği terk edip müslüman olup olmadığıyla ilgili olarak modern dönemdeki araştırmacılar farklı kanaatlere sahiptir. Tabi ki bu kanaatlerde İbn Kemmûne'nin özellikle *Tenkîhu'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs* adlı eserindeki görüşlerinin yanında birçok yazma nüshada hakkında zikredilen ifadelerin oldukça etkili olduğunu söylememiz mümkündür. Brockelmann, bir yazma nüshada yer alan İbn Kemmûne'nin vefatından önce İslâm'a girdiği yönündeki kayıttan hareketle onun müslüman olduğunu söylerken<sup>9</sup> eserlerinde Hz. Muhammed (a.s.) ve ailesine salât u selamda bulunması, besmeleyle başlayıp, Kur'an-ı Kerim ayetlerine yer vermesinden dolayı Moritz Steinschneider gibi onun müslüman olduğunu düşünen araştırmacılar da söz konusudur.<sup>10</sup>

Öte yandan filozofun *Tenkîhu'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs* adlı eserini neşreden Moshe Perlmann ise İbn Kemmûne'nin ihtida ettiğini kabul etmemektedir.<sup>11</sup> İbn Kemmûne hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Sabine Schmidtke ve Reza Pourjavady ise İbn Kemmûne'nin *Tenkîhu'l-ebhâs*'taki görüşlerine dayanarak onun Yahudiliği terketmediğine dair kanıtların

<sup>6</sup> Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Resâilü's-şecere'ti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'l-rabbâniyye*, nşr. M. Necip Görgün, (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), I, 27-28; II, 7-8.

<sup>7</sup> İbn Kemmûne, *et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telvîhât: el-İlâhiyyât*, Süleymaniye Kütüphanesi (SK), Hekimoğlu Ali Paşa 854, 165b-166a.

<sup>8</sup> Mustakim Arıcı, "Adududdin el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutağgubiliğ Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 15 (2009), s. 142-148.

<sup>9</sup> Carl Brockelmann, *GAL Suppl.*, (Leiden: 1937), I, 768.

<sup>10</sup> Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 14.

<sup>11</sup> İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs*, ed. Moshe Perlmann, (Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1967), editörün girişi, s. xii.



daha güçlü olduğunu belirtmektedir ki onların hangi görüşü benimsediği araştırmalarının isminden de anlaşılabilir. Ayrıca o ihtida etseydi “İzzü'd-devle” olan lakabının, bir müslüman gibi “İzzü'd-din” olarak değiştirilmesi gerekirdi<sup>12</sup>. Çok sayıda yazma nüshada İbn Kemmûne'nin yahudi olduğuna dair atıflar (*İbn Kemmûne el-Yahûdî, Kıdvetü'l-hükemâ'l-yahûdiyyîn İbn Kemmûne*)<sup>13</sup> yapılması da filozofun bu şekilde tanındığını göstermektedir. Bundan başka onun *Tenkîhu'l-ebhâs* adlı eserindeki görüşlerine karşı yazılmış reddiyeler de İbn Kemmûne'nin yahudi olarak bilindiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *ed-Dürri'l-mendûd fi'r-red 'ale'l-feylesûf el-yehûd* ve Zeynüddin Sarıca b. Muhammed el-Malatî'nin (ö. 788/1386-87) *Nühûdu hasîsî'n-nühûd ilâ havzı habîsî'l-yehûd* adlı reddiyeleri örnek verilebilir.<sup>14</sup>

Özetleyerek aktardığımız bu bilgilerin neticesinde biz de onun ihtida edip etmediği noktasında kesin bir kanaat belirtmenin doğru olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte İbn Kemmûne'nin İsrâkî mi yoksa Meşşâî bir filozof mu olduğu noktasında bir neticeye varmak da oldukça zor gözükmektedir. Molla Sadra (ö. 1050/1641), *el-Esfârü'l-erbaa*'da yaptığı bir tasnifte Fârâbî, İbn Sînâ, Behmenyâr (ö. 458/1066) ve Levkerî'yi (ö. 503-517/1109-1123 [?]) Meşşâîlerin takipçileri olarak görürken, Şihabüddin Sühreverdî, Nasirüddin Tûsî, İbn Kemmûne, Kutbuddin Şîrâzî (ö. 710/1311) ve Şehrezûrî'yi de Stoacıların takipçileri olarak sınıflandırmaktadır.<sup>15</sup> İsrâkî felsefe üzerine çalışmalarda bulunan Hüseyin Ziyai de bu tasniften mühlhem olarak VII/XIII. yüzyılda İsrâkî geleneği iki ana akımda değerlendirmektedir. Bunların birincisi *Hikmetü'l-İsrâkî*'a ilk şerhi yazan Şemseddin Şehrezûrî ile temsil edilmiştir. Ziyai'ye göre ikinci akımın temsilcisi İsrâkî sembolizmi Meşşâî doktrin terimleri içerisinde tanımlayan İbn Kemmûne'dir.<sup>16</sup> Ancak İbn Kemmûne'nin bilgi teorisi üzerine bir çalışma yapan Ömer Mahir Alper, Molla Sadra ve Ziyai'nin onu bütünüyle İsrâkî gelenek içerisine dâhil etmelerini doğru bulmamaktadır. Alper, İbn Kemmûne'nin Sühreverdî'ye yönelik eleştirileri ve yöntemi sebebiyle

<sup>12</sup> Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad: Izz al-Dawla Ibn Kamuna (d. 683/1284) and His Writings*, (Leiden: Brill, 2006), s. 18-22.

<sup>13</sup> Pourjavady-Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 72, 104.

<sup>14</sup> Aydın Topaloğlu, “İbn Kemmûne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1999, XX, 128.

<sup>15</sup> Molla Sadreddin Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erbaa: el-Esfârü'l-erbaa*, nşr. Ahmed Ahmedî, (Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-yi Sadra, 1380) VI, 170-171.

<sup>16</sup> Hüseyin Ziyai, “İsrâkî Gelenek”, S. H. Nasr, O. Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal, H. Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), II, 125-126.



Şehrezûrî'den farklı bir pozisyonda bulunduğunu Ziyai'nin de kabul ettiğini, ancak onun yaklaşımının açıklayıcı olmadığını belirtmektedir. Zira Alper'e göre, İbn Kemmûne'nin farklılığı Ziyai'nin dile getirdiği gibi aynı gelenek içerisindeki bir akım farklılığı değil, gelenek farklılığıdır. Özetle Alper, İbn Kemmûne'nin Sühreverdî'nin tam bir takipçisi olduğu iddiasını doğru bulmamış, buna karşılık onun sisteminde belli İshrâkî öğelere yer veren Meşşâî bir filozof olduğunu dile getirmiştir. Ancak ona göre bu söylenenler İbn Kemmûne'yi basit bir İbn Sînâ takipçisi olarak görmeye de yol açmamalıdır.<sup>17</sup> Zira o, ileride işaret edileceği üzere mesela *el-Kelimâtü'l-vecize* adlı eserinde İshrâkî nur, İshrâkî hazlar gibi kavramları benimseyerek kullanmaktadır.

Gazzâlî ile ilk örnekleri görülmekle birlikte Fahreddin Râzî sonrasında bilgiye ulaşma hususunda farklı yöntemlere sahip ekoller arasında bir yakınlaşmanın olduğu bilinmektedir. Bu yakınlaşma ve sentez arayışları sadece kelim ile Meşşâî felsefe arasında değil, Meşşâî felsefe ile İbnü'l-Arabî tasavvufu arasında, tasavvuf ile kelim arasında ve İbn Kemmûne örneğinde olduğu gibi Meşşâî felsefe ile İshrâkî felsefe arasında tebarüz etmiştir. Haddizatında bu durum bilhassa VII/XIII. yüzyıldan sonraki İslâm düşüncesinin en karakteristik özelliklerinden biri olup, çağımızdaki araştırmacı ve müelliflerin birbirine oldukça zıt görüşler serdetmeleri, kendine has usûl ve mesâile sahip fikrî ekolleri statik bir pozisyonda görmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İshrâkî unsurları sıklıkla kullansa da İbn Kemmûne'yi sadece İshrâkî geleneğin takipçisi saymanın doğru olmadığını belirtebiliriz.

## II. İbn Kemmûne'nin İlhanlı Devlet Adamlarıyla İlişkileri

İbn Kemmûne'nin 612/1215'te doğduğu kabul edildiğinde onun hayatının önemli bir kısmının Bağdat'ın Moğollar tarafından ele geçirilmesinden önce olduğu ortadadır. Ancak onun eserlerini vermeye başlaması bölgede başlayan İlhanlı hâkimiyetinden sonraya tekabül etmektedir. Schmidtke'ye göre onun hayatı ile ilgili ilk kayıt *Metâlibü'l-mühimme min ilmi'l-hikme* adlı eserini tamamladığı 657/1259 yılıdır.<sup>18</sup> İbn Kemmûne

<sup>17</sup> Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazza: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004), s. 22-24.

<sup>18</sup> Pourjavady, Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 9; Sabine Schmidtke, "Studies on Sa'd b. Mansur Ibn Kammûna (d. 683-1284): Beginnings, Achievements, and Perspectives", *Persica*, 29 (2003), s. 114.



önemli eserlerinin tümünü bu tarihten sonra yazmıştır. Burada bizim için önemli olan husus, onun Bağdat'ta tesis edilen İlhanlı hâkimiyetinden sonra bu devletin yöneticileriyle kurduğu ilişkilerin neticesinde *Cedîd fi'l-hikme*, *Şerhu'l-İşârât* gibi eserlerini İlhanlı devlet adamlarına ithaf etmesidir. İbn Kemmûne ayrıca bu çalışmada tercümesini sunacağımız eserini de yine bir İlhanlı devlet adamına ithaf etmiştir. Esasen bu dönemde sadece İbn Kemmûne değil birçok düşünür ve âlimin İlhanlı Devleti ile olan ilişkileri üzerine durulması gereken bir meseledir. İçlerinde Kutbuddin Şîrâzî, Adududdin el-Îcî gibi isimlerin de olduğu çok sayıda âlim hem İlhanlı yöneticilerine eserlerini ithaf etmişler ve hem de saygın konumları itibarıyla gerektiğinde diğer devletler ile arabuculuk gibi aktif siyasetin içinde olmuşlardır.

Bu dönemde ilim hamisi birçok İlhanlı devlet adamının gayretleri oldukça dikkat çekicidir. Özellikle Irak valisi ve tarihçi Atâ Melik Cüveynî (ö. 681/1283), üç Moğol idareciye vezirlik yapan Şemseddin Cüveynî (ö. 683/1284), Anadolu valisi Muineddin Pervane, vezir ve tarihçi Reşidüddin Fazlullah<sup>19</sup>, Olcaytu'nun veziri Tâceddin Alişah ilk olarak sayabileceğimiz isimlerdir. Bunlar içerisinde özellikle İbn Kemmûne'nin de eser ithaf ettiği Cüveynî ailesi üzerinde durmak istiyoruz. Cüveynî ailesinin en tanınmış ismi Ata Melik Cüveynî'dir. 1259'dan vefat ettiği 1283'e kadar İlhanlıların Irak valisi olan Ata Melik Cüveynî aynı zamanda çok önemli bir tarihçidir. *Târih-i Cihângûşâ* tarihçi olarak şöhretini günümüze kadar devam ettiren büyük eseridir.<sup>20</sup> Hülâgü tarafından sâhibdivânlığa getirilen kardeşi Şemseddin Cüveynî, Abaka Han ve İslâm'ı seçen Ahmet Teküder zamanında da bu görevini devam ettirdi. Ahmet Teküder'i devirip Argun Han'ın tahtı ele geçirmesi üzerine, Cüveynî eski hükümdarın yakın adamlarından olduğu için cezalandırılacağı endişesiyle Hindistan'a kaçmak üzere Kum'a gitti. Argun Han tarafından affedilme-

<sup>19</sup> Reşidüddin Fazlullah'ın Tebriz yakınlarında inşa ettirdiği ve içerisinde pek çok eğitim ve kültür müessesenin bulunduğu müstakil bir şehir konumundaki Rab'î Reşidî hakkında bkz. Osman G. Özgüdenli, "Bir İlhanlı Şehir Modeli: Rab'î Reşidî'de Meslekler, Görevliler ve Ücretler", *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), s. 207-233.

<sup>20</sup> Orhan Bilgin, "Cüveynî, Atâ Melik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VIII, 141.



sine rağmen Abaka'yı onun zehirlettiği iftirasıyla hapse atıldı ve bir süre sonra öldürüldü.<sup>21</sup>

Oğulları ile birlikte İlhanlı coğrafyası ve Anadolu'da çok önemli hizmetleri bulunan Şemseddin Cüveynî büyük bir ilim hamisiydi. Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1276) *eş-Şemsiyye* adlı mantık eserini Şemseddin Cüveynî'ye ithaf etmiştir. Kâtibî ayrıca *el-Münassas fi Şerhi'l-Mülahas'*ı Cüveynî'ye ithaf ederken *Câmiüd'd-dekâik* adlı eserini de onun isteğiyle yazmıştır.<sup>22</sup> Kutbuddin Şîrâzî Malikî fakihî İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Münteha's-sül ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eserine yazdığı *el-Muhtasar'*ı şerhetmiş ve bu şerhi Şemseddin Cüveynî'ye ithaf etmiştir.<sup>23</sup> Bu eseri Gökmedrese'deki ilk yıllarında kaleme alan Şîrâzî 680/1281'de Sivas'ta yazdığı *Nihâyetü'l-idrâk* adlı astronomi eserini de Şemseddin Cüveynî'ye sunmuştur.<sup>24</sup> *Evsâfü'l-eşrâf* adlı eserini Şemseddin Cüveynî'nin desteğiyle kaleme alan<sup>25</sup> Nasiruddin Tûsî, ayrıca *Telhîsü'l-Muhassal'*ı Ata Melik Cüveynî'ye takdim etmiştir.<sup>26</sup>

İbn Kemmûne ise *Şerhu'l-İşârât* adlı eserini Şemseddin Cüveynî'nin oğullarından Şerefüddin Harun'a ithafen yazmıştır. İbn Kemmûne'nin 671/1273 tarihinde tamamladığı *Şerhu'l-İşârât'*ını ithaf ettiği Şerefüddin Harun, bu sırada Anadolu'nun bir kısmında valilik yapmaktaydı. İbn Kemmûne bu eserini tamamladıktan sonra bir nüshasını Şemseddin Cüveynî ve oğlu Harun'un kütüphanesine göndermiştir.<sup>27</sup> İbn Kemmûne çalışmamıza konu olan *el-Kelimâtü'l-vecîze müştemiletün alâ nûketin latifetin fi'l-ilmî ve'l-amel* adlı eserini de Şemseddin Cüveynî'nin diğer oğlu Bahâüddin Muhammed el-Cüveynî'ye ithaf etmiştir. Bahâüddin, bu sırada İlhanlıların İsfahan ve İran-ı Acem, yani merkezî İran bölgesi valisidir. Bahâüddin 673/1274-75'ten vefat ettiği 678/1279'a kadar bu görevini

<sup>21</sup> Tahsin Yazıcı, "Cüveynî, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VIII, 145.

<sup>22</sup> Mustakim Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 37-38.

<sup>23</sup> Kutbuddin Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, SK, Murad Molla 684, 2a.

<sup>24</sup> John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, (Cambridge&Massachusetts: Harvard University Press, 1992), s. 181.

<sup>25</sup> Nasiruddin Tûsî, *Evsâfü'l-eşrâf. Seçkinlerin Ahlâkı*, çev. Anar Gafarov, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), çevirenin önsözü, s. 27-28.

<sup>26</sup> Nasiruddin Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Müessesesi-i Motaleât-ı İslâmî Danışgâh-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1980), s. 2.

<sup>27</sup> Pourjavady, Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 11, 59.



sürdürmüştür.<sup>28</sup> *el-Lüm'atü'l-Cüveyniyye fi'l-hikmeti'l-ilmiiyye ve'l-ameliyye* olarak da bilinen bu eser Muhammed el-Kazvî'nin isteğiyle yazılmıştır. Kazvî, Bağdat'a geldiğinde İbn Kemmûne'den Şemseddin Cüveynî'nin resmî kütüphanesi (*resm-i hazâne*) için aklî ilimlerde bir eser yazıp kendisiyle birlikte göndermesini istemiştir. Öyle ki İbn Kemmûne de süratli bir şekilde nazârî ve amelî hikmetle ilgili olan bu özlü risaleyi kaleme almıştır. Eser Bahâüddin el-Cüveynî'nin vefat ettiği 1279'dan önce yazılmış olmalıdır.<sup>29</sup>

İbn Kemmûne *el-Cedîd fi'l-hikme* ya da *el-Kâşif fi'l-hikmeti'l-cedîde* olarak bilinen eserini de İlhanlı devlet adamlarından Devletşâh b. Emir Seyfüddin Sencer es-Sâhibî için kaleme almıştır. Bağdat'ta yüksek bir bürokrat olduğu anlaşılan Devletşâh'ın *sâhibî* sıfatını kullanması Cüveynî ailesi ile iyi ilişkileri olduğu şeklinde anlaşılmaya müsaittir.<sup>30</sup> İbnü'l-Fuvâtî, Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nde gördüğü Devletşâh'ın astronomi, matematik, felsefe üzerine araştırma yaptığını rivayet etmektedir. Bu kayıt önemlidir, zira İbn Kemmûne'nin de *et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telvîhât* adlı eserini 667/1268 tarihinde Bağdat Nizamiye Medresesi'nde tamamlamış olması<sup>31</sup> da göstermektedir ki İbn Kemmûne, bir medresede çalışabilmekte ve medrese bünyesinde felsefeye dair araştırma yapıp eser yazılmaktadır. İbn Kemmûne'nin *Şerhu't-telvîhât* adlı eserinin bir nüshası da 696/1296 yılında Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde istinsah edilmiştir.<sup>32</sup> Bundan başka Necmeddin el-Kâtibî'nin *Şerhi'l-Mülâhhas* adlı eserinin bir nüshasının 692/1293'te Bağdat Nizamiye Medresesi'nde tamamlanması da aynı şekilde bu medresenin felsefî ilimler alanında önemli sayılabilecek bir faaliyete tanıklık ettiğini göstermektedir.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Pourjavady, Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 12.

<sup>29</sup> *el-Kelîmâtü'l-vecîze müştemiletün alâ nüketin latîfetin fi'l-îlmi ve'l-amel*, *A Jewish Philosopher of Baghdad* içinde, s. 139-185.

<sup>30</sup> Pourjavady, Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 11.

<sup>31</sup> Pourjavady, Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 63, dn. 1.

<sup>32</sup> İbn Kemmûne'nin *el-Kelîmâtü'l-vecîze* adlı risalesinin bir nüshası da aynı yılda Nusaybin İmâdiyye Medresesi'nde istinsah edilmiştir. Pourjavady, Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 67, 97.

<sup>33</sup> Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, *Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim by Fakhr al-Dîn al-Râzî, together with the Commentaries by Izz al-Dawla İbn Kammûna*, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), neşredenin önsözü, xi.





İbn Kemmûne'nin iyi ilişkiler kurduğu ve kendileri için eserler kaleme aldığı Cüveynî ailesinin büyüğü olarak Şemseddin Cüveynî'nin idam edilmesiyle yetinilmeyip adeta bütün Cüveynîlerin kökü kazınmıştır. Şemseddin Cüveynî'nin altı oğlu ve diğer kardeşi Alaaddin Ata Melik de öldürülmüştür.<sup>34</sup> Pourjavady ve Schmidtke'ye göre İbn Kemmûne, *Şerhu'l-İşârât*'ı yazdığı döneme (28 Şabân 671/19 Mart 1273) kadar eserlerini kimseye ithaf etmemişken Şemseddin Cüveynî'nin himayesine girdikten sonra eserlerini Sâhibu'd-Divân ailesine ithaf etmeye başlamıştır.<sup>35</sup> Nitekim "İzzü'd-devle" lakabı da Cüveynî ailesinin yönetimde bulunduğu dönemde önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.<sup>36</sup> İbn Kemmûne'nin 679/1280'de bitirdiği ve son yazdığı eserlerden biri olan *Tenkîhu'l-ebhâs* İslâm'a yönelik eleştirileri sebebiyle Bağdat halkını infiale sevketmiştir. İbn Kemmûne ile ilgili en önemli bilgileri veren *Havâdisü'l-câmi'a* adlı eserde Bağdat halkının ayaklanarak İbn Kemmûne'nin evini bastığı ve onu öldürmek istediği belirtilmektedir. Bu olaylar Cüveynî ailesinin idam edilmesinden kısa bir süre sonra gerçekleşmiştir ki İbn Kemmûne'nin korunaksız kalmasının sebebi hâmilerinin idam edilmesi olmalıdır.<sup>37</sup>

### III. İbn Kemmûne'nin Nazarî-Amelî Hikmet Ayırımına Mukayeseli Bir Bakış

Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm* ve İbn Sînâ'nın *Aksâmü'l-hikme* adlı risalesi başta olmak üzere sundukları ilimler tasnifleri kendisinden sonraki düşünürlerin büyük çoğunluğu tarafından sürdürülmüştür. İbn Sînâ *Uyûnu'l-hikme*'de aklı ilimleri teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırırken her iki alanı üçlü bir tasnife tâbi tutmaktadır. Teorik ilimler fizik, matematik ve metafizik disiplinlerden oluşurken mantık, nazarî araştırmalar için bu tasnifte bir alet olarak yer almaktadır. İbn Sînâ *Aksâmü'l-hikme* risalesinin yanında *Uyûnu'l-hikme*, *eş-Şifâ* ve *Dânişnâme-i Alâî*'de de ilimleri nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayırmıştır. Nazarî ilimler de amelî ilimler de İbn Sînâ'nın yaygın tasnifine göre üç bölümden oluşmaktadır.<sup>38</sup> İbn Sînâ *Mantiku'l-*

<sup>34</sup> Tahsin Yazıcı, "Cüveynî, Şemseddin", *DİA*, VIII, 145.

<sup>35</sup> Pourjavady, Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 11.

<sup>36</sup> Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, s. 14.

<sup>37</sup> Pourjavady, Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 17; Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, s. 14.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Mantiğa Giriş (el-Medhal)*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 7.



*meşriküyyîn*'de ise nazarî ve amelî hikmetin dört bölümü olduğunu ifade etmiştir. Bu tasnife göre nazarî ilimler metafiziğin teoloji ve küllî ilim şeklinde ikiye ayrılması suretiyle dört kısımdır.<sup>39</sup> İbn Sînâ diğer eserlerindeki tasniften farklı olarak *Mantiku'l-meşriküyyîn*'de amelî hikmetin üçlü tasnifine de ilavede bulunmaktadır. Bilindiği gibi amelî felsefenin ilk kısmı ahlâk olarak isimlendirilmektedir. İbn Sînâ bu eserde, ev yönetimi ve şehir yönetiminin müstakil birer ilim olarak ele alınsa bile ev ve şehir için kanun koyma işinin ayrı ayrı olmasını uygun bulmadığını dile getirmektedir. Bu itibarla her iki ortaklık, yani ev ve şehir için uyulması gereken şeyleri kanun olarak koyan kimsenin, tek bir sanata sahip tek bir kişi olması daha doğrudur ki ona göre bu kişi peygamberdir. Bu durumda İbn Sînâ amelî felsefenin her üç disiplininin müstakil hale getirilmesini teklif etmekte, bunların yanında yasa koyucu sanatın (*es-sinâ'tü'ş-şâri'a*) da müstakil bir mesele olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Onun bu yaklaşımı amelî hikmetin dörde ayrılması anlamına gelmektedir.<sup>40</sup>

İbn Sînâ'dan sonraki düşünürler onun amelî hikmete dair tasniflerinin ikisine de yer vermişlerdir. İbn Sînâ'nın yaptığı tasnifi kullanan düşünürlerden biri Fahreddin Râzî'dir. Râzî *Uyûnu'l-hikme* şerhinde İbn Sînâ'nın üçlü tasnifine işaret etmektedir.<sup>41</sup> İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382 [?]) ise *Şerhu Hikmeti'l-ayn*'ın girişinde amelî felsefenin bir tasnife göre üçe ayrıldığını, diğer bir tasnife göre de dörde ayrıldığını belirtmektedir. İkinci tasnifte amelî felsefe yine geleneksel tasnifteki gibi ahlâk (*el-hikmetü'l-hulkiyye*), ev yönetimi (*el-hikmetü'l-menziliyye*) ve devlet felsefesi (*el-hikmetü'l-medeniyye*) şeklinde üçe ayrılmaktadır. Ancak bu sınıflandırmada *el-hikmetü'l-medeniyye* iki bölümden müteşekkildir. Eğer amelî hikmetin bu kısmı yönetim ve otorite ile ilgili ise siyaset ilmi adını alır, peygamberlik ve din ile ilgili ise ona yasalar ilmi/yasa koyucu ilim (*ilmu'n-nevâmîs*) denilir.<sup>42</sup> İbn Mübârekşâh'tan önce İsrâkî filozof Şihabüddin es-Sühreverdî, üçlü amelî hikmet tasnifine işaret ederken<sup>43</sup> şarihi Şemseddin eş-Şehrezûrî amelî hikmetle ilgili olarak İbn Sînâ'nın bu ikili tasnifine yer

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *Mantiku'l-meşriküyyîn*, thk. Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî, (Kum: h. 1405), s. 5-7.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *Mantiku'l-meşriküyyîn*, s. 7-8; M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009/2), s. 78-79.

<sup>41</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, (Tahrân: Müessesetü's-Sâdık, 1415), I, 14-15.

<sup>42</sup> İbn Mübârekşâh, *Şerhu hikmeti'l-ayn*, (Kazan: M. A. Çirkof Hatun Tabhanesi, 1892), s. 7.

<sup>43</sup> Şihabüddin es-Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhâti'l-lehiyye (el-ilmü's-sâlis)*, *Mecmu'â-yi Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde, ed. Henry Corbin, (Tahrân: PÛjühîşgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 1993), s. 3.



vermiştir. Şehrezûrî pratik felsefenin üçlü bir tasnife (*el-kısmetü's-sülâsiyye*) tabi tutulduğu gibi devlet felsefesinin kendi içinde *ilmu's-siyâse* ve *ilmu'n-nevâmîs* şeklindeki bir ayırımla dört bölümde mütalaa edilebileceğini belirtmektedir.<sup>44</sup>

Bir diğer *Hikmetü'l-İşrâk* şarihi Kutbuddin eş-Şîrâzî, vefatından beş yıl önce, 705/1306'da tamamladığı *Dürretü't-tâc li ğurreti'd-Dibâc* isimli Farsça ansiklopedik eserini<sup>45</sup> beş bölüme ayırmış, hatime kısmını ise akaid, fıkıh, amelî hikmet ve tasavvuf şeklinde taksim etmiştir. Şîrâzî amelî hikmet bölümünü *siyâset-i bedenî (tehzîb-i ahlâk)*, *siyâset-i menzîlî* ve *siyâset-i medenî* şeklinde üçe ayırarak tahlil etmiştir.<sup>46</sup> Senkretik bir yapı arzeden bu eserin hatime kısmı yukarıda işaret edildiği gibi VII/XIII. yüzyıldaki disiplinler arası yakınlaşmanın ilginç bir örneğidir. Akaid kısmında velilerin kerametlerinin hak olduğunu belirten<sup>47</sup> Şîrâzî'nin amelî hikmeti, tasavvuf ve seyr-i sülûka dair fasıllarla bütünleşmesi<sup>48</sup> İşrâkî gelenekte ve *el-İşârât* şerhlerinde de karşılaşılan bir perspektiftir. Akaid ve fıkıh da içine alacak şekilde tasavvufu amelî hikmetin bir bütün olarak sistematik bir tarzda ele alınması Şîrâzî'ye ait bir tasnif olmakla birlikte eserin bütününde kullanıldığı malzemenin büyük çoğunluğu İbn Kemmûne ve diğer bazı düşünürlere aittir.

Pourjavady ve Schmidtke'ye göre Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*'ta, İbn Kemmûne'nin *Şerhu't-telvîhât*'ta Sühreverdî'ye yönelttiği bazı eleştirileri ictibas etmiştir.<sup>49</sup> İbn Kemmûne'nin Şîrâzî üzerindeki etkisi *Dürretü't-tâc*

<sup>44</sup> Şehrezûrî, *Resâilü's-şecereti'l-ilâhiyye*, I, 28.

<sup>45</sup> Şîrâzî bu eserini Gilân'daki İshak emiri Emir Dübâc için kaleme almıştır. Walbridge, *Qutb al-Din Shirazi*, s. 175-178.

<sup>46</sup> Kutbuddin eş-Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li ğurreti'd-Dibâc*, SK, Ragıp Paşa 838, 240b.

<sup>47</sup> Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*, SK, Ragıp Paşa 838, 212a.

<sup>48</sup> Şîrâzî'nin tasavvufa yönelik müspet tavırda ailesi ve içinde bulunduğu çevrenin büyük bir etkisi vardır. Tanınmış bir tabip olan babası Ziyauddin Mesud b. Muslih el-Kâzerûnî (ö. 648/1250), aynı zamanda Şiraz'da bir şeyh idi. Rivayete göre Şîrâzî'nin babası, Bağdat'ta Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'den ders görmüş ve ondan hırka giymiştir. Tasavvufu ilgili ilk eğitimini babasından alan Şîrâzî, Ömer es-Sühreverdî'nin öğrencisi olan Şeyh Necibüddin Ali b. Buzgûş eş-Şîrâzî (ö. 678/1279)'ye intisab etmiştir. Şîrâzî daha sonra Necmeddin Kübrâ'dan ayrılan Muhyiddin Ahmed b. 'Alî b. Ebî el-Me'âlî'den hırka giymiştir. Şîrâzî'nin tasavvufî düşüncesi hakkında bkz. John Walbridge, "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century: The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Din Shirâzî", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, (London: Khaniqâhi-Nimetullahî Publication, 1992), s. 323-324; Walbridge, *Qutb al-Din Shirazi*, s. 8-9.

<sup>49</sup> Pourjavady, Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 31-32.



adlı eserinde çok daha belirgindir.<sup>50</sup> Pourjavady ve Schmidtke, *Dürretü't-tâc*'ın felsefe-i ûlâ, doğa bilimi ve metafizik bölümlerinin İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l-hikme* adlı eserinin ilgili bölümlerinin tercümesi olduğunu belirtmektedir. Dahası Şîrâzî, *Dürretü't-tâc*'ın konteksine uymayan yerlerde bile İbn Kemmûne'nin ifadelerini eserine almıştır.<sup>51</sup> Bilindiği gibi İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l-hikme*'sinde amelî hikmete dair bir bölüm yoktur. S. H. Nasr'a göre *Dürretü't-tâc*'ın bu alandaki ana kaynağı Mevlânâ ve Sadreddin Konevî'nin müridi olan Saidüddin Fergânî (ö. 699/1300)'nin *Menâhîcu'l-'ibâd ile'l-meâd* adlı eseridir.<sup>52</sup> *Dürretü't-tâc*'ın hatime kısmının bir bölümünü neşreden Mahduktbânû Humâî ise eserdeki amelî felsefe kısmının Siraceddin Urmevî'nin *Letâifü'l-hikme*'sinden iktibas edildiğini belirtmektedir.<sup>53</sup>

İbn Kemmûne birçok eserinin girişinde üçlü amelî hikmet tasnifine yer vermiştir. Biz burada *Şerhu't-Telvîhât*, *Şerhu'l-İşârât* ve *el-Kelimâtü'l-vecîze* adlı risalesindeki tasnife işaret etmek istiyoruz. İbn Kemmûne *Şerhu'l-İşârât*'ta önce hikmetin tanımını yapar ve sonra hikmetin nazarî ve amelî ilim şeklindeki yaygın tasnifine yer verir. Ona göre hikmet, insana varlığa dair bilgiyi nefsü'l-emrde bulunduğu hal üzere elde etmesine imkan sağlayan nazarî bir uğraşdır (*snâ'atiün nazariyyetün*). Bununla birlikte hikmet, insanın gücü ölçüsünde kendisini yetkinleştirmesi ve uhrevî saadete hazırlaması için bilmesi gerekli olan şeyleri elde etmesine de imkan tanır.<sup>54</sup> Bu tanımda dikkati çeken şey, hikmetin kapsamına amelin dâhil edilmemesidir. İbn Kemmûne bu tanımdan sonra hikmeti, varlığı insan fiiline bağlı olmayan ve meydana gelmesi, insanın yapıp etmesine bağlı olan şekilde ikiye ayırmaktadır. Bu durumda birincisine nazarî ilim, ikincisine de amelî ilim denir. İbn Kemmûne'nin eserlerinin çoğunda ilm ve amel kelimelerine yoğun bir şekilde vurgu yapması, bu iki kavramı

<sup>50</sup> Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, "Qutb al-Din al-Shirazi's (634/1236-710/1311) *Durrat al-Taj* and its Sources (Studies on Qutb al-Din al-Shirazi I)", *Journal Asiatique*, 292 (2004), s. 309-328.

<sup>51</sup> Pourjavady, Schmidtke, "Qutb al-Din al-Shirazi's *Durrat al-Taj*", s. 317-321.

<sup>52</sup> Seyyed Hossein Nasr, "Qutb al-Din Shîrâzî", *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. M. Emin Razavi, (Richmond: Curzon Press, 1996), s. 219. Bu eser sâlikin amelî olarak yapması gerekenlerle ilgili Farsça muhtasar bir kitap olup üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde itikad, ikinci bölümde ilmihal bilgileri, üçüncü bölümde de müridlik adabına dair konular ele alınmıştır Mahmut Erol Kılıç, "Fergânî, Saidüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XII, 382.

<sup>53</sup> Pourjavady, Schmidtke, "Qutb al-Din al-Shirazi's *Durrat al-Taj*", s. 314.

<sup>54</sup> İbn Kemmûne, *Şerhu'l-usûl ve'l-cümel min mühimmi'l-ilmî ve'l-amel (Şerhu'l-İşârât)*, Ragıp Paşa 845, 1b.



eserlerine ad olarak vermesi onun hikmet kavramına olan bakışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Semavî dinlerin ve aklî düşünce ekollerinin önderleri (*erbâbü'l-akâidi'l-akliyye ve'd-diyânâti'n-nakliyye*), kurtuluş ve âhiret mutluluğunu elde etmenin, uhrevî mutsuzluktan kurtulmanın insanî yetkinliklerin gayesi olan *Allah'a ve âhirete iman* ile *erdemli davranışlarda bulunmaya* bağlı olduğuna ittifak etmiştir. Açıkta ki bu gayeye, zannî değil yakînî yöntemlerle, taklidî değil *burhânî yollarla* ulaşılır. Bu da ancak insanın gücü ölçüsünde nazarî ve amelî hakikatler ile *tasavvur ve tasdikleri* kavramak/özümsemek (*tahsîl*) suretiyle nefsinin yetkinleşmesi demek olan hikmet sayesinde mümkündür.”<sup>55</sup>

İnsanî nefsin yetkinleşmesi, dolayısıyla uhrevî mutluluğun elde edilmesi bilgi ile eylemin birlikteliği sayesinde mümkün olmakla birlikte İbn Kemmûne'ye göre bilgi, etrafında dönülen merkez ve kendisine tâbi olunan asıl iken, amel bilgiye tâbi olandır. İlim ve amel kavramlarının yoğun felsefî tazammunlar içeren bir şekilde ele alınması hususunda İbn Kemmûne ile Gazzâlî'nin yorumlarının benzerliği ise oldukça dikkat çekicidir. Gazzâlî, *Mizânü'l-amel* adlı eserinde ilim ve amel kavramlarını gerek dünyevî ve gerekse uhrevî mutluluğa ulaştırması bakımından tahlil etmektedir. Gazzâlî, ahirete iman hususunda önceki dönem bilgilerini dörde ayırmakta, bunların üçünün ahirete inandığını belirtmektedir. Ahiret hayatının varlığını kabul eden üç grup, bilginin, eylemden daha değerli olduğunu benimsemesine rağmen uhrevî kurtuluşun ancak ilim ve amelin bir arada bulunmasıyla elde edileceğine ittifak etmiştir. Zira eylem, bilginin tamamlayıcısıdır. Gazzâlî bu bağlamda Fâtır Sûresi 10. âyete atfı yapar: “Allah'a ancak *güzel sözler* yükselir (ulaşır). Onları da Allah'a *amel-i sâlih* ulaştırır.” Gazzâlî bu âyetteki “güzel sözler (*el-kelîmü't-tayyib*)” ifadesinin araştırmaya dayalı bilgiye raci olduğunu, zira bilginin de derece derece yükselip varacağı yere ulaştığını belirtmektedir. Eylem ise bilginin

<sup>55</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, nşr. Hamid el-Kübeysî, (Bağdad: Câmîatu Bağdad, 1982), s. 145.



hizmetkârdır, onu taşır ve derecesini yükseltir. Bu durumda eylem, bilginin tamamlayıcısıdır ve varmak istediği yere ancak bilgi sayesinde varır.<sup>56</sup>

Hikmetin nazarî ve amelî şeklindeki ayırımını Kur'ânî terimlere dayandırarak açıklama hususunda Fahreddin Râzî'nin yorumları da oldukça belirleyici olmuştur. Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*'nin mukaddimesinde nazarî ve amelî hikmet tasnifini bazı ayetleri tefsir ederek ortaya koymaktadır. Ona göre ilahî kitap muhtelif ayetler ile insanî yetkinlikleri nazarî ve amelî yetkinlikler olarak iki grupta sınırlandırmıştır. Râzî, Şuarâ Suresi'nin 83. ayetinde Hz. İbrahim'in "Rabbim bana hikmeti ver ve beni salihlerden eyle" şeklindeki duasının ilk kısmını insanın nazarî kuvvetinin yetkinleşmesi, ikinci kısmını da amelî kuvvetin mükemmelleşmesi şeklinde yorumlamaktadır. Râzî benzer şekilde üç ayeti daha nazarî ve amelî hikmet bağlamında tefsir etmekte, insanın yetkinliğinin hem vahiy hem de hikmete göre bilgi ve eyleme bağlı olduğunu belirtmektedir.<sup>57</sup> Râzî'nin bu yorumu özellikle birçok ahlâk eserinin mukaddimesinde sıklıkla tekrarlanmıştır.<sup>58</sup>

Râzî'den sonra Tûsî, Asr Suresi tefsirinde ilim ve amel kavramlarını nazarî ve amelî kuvvede yetkinleşme olarak yorumlamaktadır:

"Asr'a andolsun ki insan hiç şüphesiz hüsrân içindedir. (...) Ancak "inanıp", yani nazarî kuvvede yetkinleşip, "yararlı iş işleyenler", yani amelî kuvvede yetkinleşenler, "birbirlerine gerçeği tavsiye edenler", yani nazarî bilgilerle insanların akıllarını yetkinleştirenler, "ve sabırlı olmayı tavsiye edenler", yani ahlâkî önerileri tebliğ ederek insanların ahlâkını yetkinleştiren kimseler bunun dışındadır."<sup>59</sup>

İbn Kemmûne de hikmeti geleneksel ayırımı riayet ederek nefsi natıkanın nazarî ve amelî güçlerine dayalı bir şekilde ilim ve amel kavramları etrafında tasnif etmiştir:

<sup>56</sup> Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1964), s. 193-194.

<sup>57</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, I, 5-6.

<sup>58</sup> Derya Topalcık, *Kirmânî'nin Şerhu Ahlâkî'l-Adüdiyye Adlı Eseri*, (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 50; Elzem İçöz, *Taşköprüzâde'nin Şerhu Ahlâkî'l-Adüdiyye Adlı Eseri*, (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 99.

<sup>59</sup> Nasiruddin Tûsî, *Tefsîru Sûreti'l-Asr*, *Seçkinlerin Ahlâkı* içinde, çev. Anar Gafarov, s. 127.



“Aklî nefsin felsefî ilimlerde nazarî ve amelî olmak üzere iki gücünün olduğu açıktır. Nazarî gücün yetkinliği [nazarî] *bilgi*[nin tahsili], amelî gücün yetkinliği de [bu bilgiye mutabık] *davranışlarda bulunmaktadır*. Bir ilmin incelediği bilgiler ve uygulamalar insanın kapasitesini aşacak kadar çok ve çeşitli iken bunların tümünün tahsili nasıl mümkün olsun? Bu itibarla önceki bilgiler (evâil) nazarî bilgilerin tasnif edilmesini, bölümlere ve parçalara ayrılmasını, bunlara ulaştırılan yolların ve kökenlerinin açıklanmasını uygun bulmuşlardır. Onlar bu taksimi aynı şekilde amelî hikmetteki huylar, adâb-ı muaşeret ve siyasetle ilgili meselelere de uyarlamışlardır. İlimlerin mezkûr şekilde tasnifine muttali olmak isteyen bütün dikkatini önceki bilgilerin ve onların haleflerinin kitaplarına yöneltsin. Zira onlar kendilerinden sonra gelenlere söyleyecekleri önemli bir söz bırakmamışlar ve en ufak bir fazlalığa da yer vermemişlerdir.”<sup>60</sup>

İbn Kemmûne böylece felsefî ilimleri, varlığı insan fiiline bağlı olmayan ve meydana gelmesi, insanın yapıp etmesine bağlı olan şekilde ikiye ayırmaktadır. Bunların ilki nazarî ilim, ikincisi de amelî ilimdir. Nazarî ilimlerde somuttan soyuta ilerleme ve pedagojik gaye dikkate alınca araştırılan şeyin varlığının maddeye bağlı olup olmamasına göre bir sıralama yapılır ve bu durumda ilimler *ilm-i tabii*, *ilm-i riyâzî* ve *mâ ba'de't-tabia* şeklinde sıralanır. İlet ve üstünlük bakımından bir tasnif yapıldığında ise metafizik *mâ kable't-tabia* olarak adlandırılır. Amelî ilimler de nazarî ilimlere paralel olarak üçtür: Ahlâk, ev yönetimi ve siyaset ilmi.<sup>61</sup> Görüldüğü gibi İbn Kemmûne, hikmeti nazarî ve amelî olarak ikiye ayıran geleneksel tanımı kabul etmekte ve bunu ilim ve amel kavramları bağlamında sunmaktadır. İbn Kemmûne eserlerinde üçlü amelî hikmet tasnifini esas almıştır. Ayrıca o el-hikmetü'l-medeniyye şeklinde bir ayırımı gidip bunu siyaset ilmi ve yasa koyucu ilim olarak tasnif etmemek suretiyle Şehrezûrî'den ayrılmaktadır.

<sup>60</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 140.

<sup>61</sup> İbn Kemmûne, *Şerhu'l-İşârât*, SK, Rağıp Paşa 845, 2a.



#### IV. Ahlâk Felsefesinin Metafizik Zemini

İslâm filozoflarının tevarüs ettiği ahlâk felsefesi, nefis ve onun kuvveleri etrafında ortaya konulmuş bir bütünlüğe sahiptir. Nefse dair araştırmanın sunduğu çerçeve büyük ölçüde ahlâk felsefesinin terminolojisi ve problemlerini de belirlemiştir. Bu bakımdan ilmi'n-nefis ile ahlâk ilmi arasında oldukça önemli bir ilişki bulunmaktadır. Ancak bu, nefis kavramının sadece psikoloji ile sınırlandığı anlamına gelmemelidir. Zira nefis kavramı epistemolojinin temellendirilmesinden başka, kozmoloji ve metafizikteki birçok meselenin açıklanmasında da mühim bir fonksiyon icra etmektedir. Sözü edilen durum psikolojinin ilimler arasında bir geçiş pozisyonunda olduğunu göstermektedir.

Aklî nefsin cisimsel süreçler ile gayr-i maddî süreçler arasındaki aracı ilişkisi ve konumu sebebiyle İbn Sînâ felsefesinde nefsin nebatî ve hayvanî melekeleriyle aklî melekeleri ayırt edilmiştir. İlk ikisinin beden ölümüyle birlikte ölmesine karşın aklî nefsin durumu böyle değildir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın felsefi külliyyatında aklî nefis iki bağlamda tartışılmıştır. Aristoteles'in *De Anima*'sı ve onun etrafında gelişen şerh geleneğine uyarak aklî nefis doğa bilimlerinde incelenmiştir. Bedenin ölümünden sonra aklî nefsin durumunun ne olduğu ise metafizikte incelenmiştir. Aklî nefsi nazarî ve amelî akıl şeklinde ikiye ayıran İbn Sînâ'ya göre gayr-i maddi bir cevher olan insan nefsinin hem fizik hem de metafizik âlemle ilişkisi vardır. Aklî nefsin bu çift boyutlu yapısı, onun doğa bilimleri ile metafizik arasında köprü kuran bir mesele olmasını taayyün etmiştir. Nefsin metafizik âlemle ilişkisinden bilgiler (*ulûm*), fizik âlemle ilişkisinden de ahlâk doğar.<sup>62</sup> İbn Sînâ bahsedilen çerçeveye göre genel anlamda nefis teorisini doğa bilimleri dâhilinde incelerken aklî nefis, hem metafiziğin hem de doğa bilimlerinin bir meselesi olmuştur.<sup>63</sup> İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât* gibi doğa bilimlerinden metafiziğe ilerleyen bir şablonu izlediği eserlerinde, doğa bilimlerinin sonunda yer alan ilmi'n-nefsten metafiziğe geçilmektedir ve bu geçişi sağlayan da aklî nefstir. Dimitri Gutas aklî nefsin bu durumunu, "doğa biliminin semeresi: aklî nefsin metafiziği" olarak adlandırmaktadır.<sup>64</sup> Temelleri Eflatun ve Aristo'da olan bu teori, fizikten metafiziğe geçme imkanı sağlamanın yanında ahlâk felsefesinin

<sup>62</sup> Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, (Leiden: Brill, 1988), s. 254-260.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, thk. Macid Fahri, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1985), s. 196, 326 vd.

<sup>64</sup> Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, s. 254.





de merkezine yerleştirilerek psikolojik zemine sahip yeni bir ahlâk ilmi ve terminolojisinin meydana gelmesini sağlamıştır. Kindî'den itibaren ahlâk ile ilmü'n-nefs arasında kurulan irtibat daha sonra Ebû Bekir er-Râzî, ve Fârâbî tarafından devam ettirilmiştir. İlhan Kutluer'e göre İbn Sînâ'nın ahlâk ilmine yaptığı en büyük katkı da bu çerçevede görülmelidir. Onun ahlâk ilmine katkısı ahlâkın rasyonel ve metafizik psikoloji ile olan derin irtibatını göstermesidir. Ahlâk kavramı, İbn Sînâ'yı daha çok psikolojik bir çerçevede ilgilendirmiş ve o ahlâkın nasıl olgunlaştırılacağından ziyade ahlâkın nasıl oluştuğuyla ilgilenmiştir.<sup>65</sup> Ahlâk ile ilmü'n-nefs arasında kurulan irtibat İbn Sînâ ve bu çizgiyi yetkinleştiren Nasiruddin et-Tûsî, Kınalîzâde ve Devvânî gibi düşünürlerce sürdürülmüş, böylece nefis teorisi, ahlâk ilminin metafizik ve psikolojik zeminini oluşturmuştur.<sup>66</sup>

İbn Kemmûne'nin ahlâk düşüncesi de temelleri doğa bilimi ve metafizikte atılmış bir alt yapıya sahiptir. Bunu, filozofun *el-Kelimâtü'l-vecîze* isimli muhtasar çalışmasında da görmemiz mümkündür. İbn Kemmûne nazarî ve amelî hikmeti ele aldığı *el-Kelimâtü'l-vecîze* adlı eserinin nazarî hikmet kısmını iki bölüme ayırmıştır. İbn Kemmûne Zorunlu Varlık'a dair fasıllardan sonra nazarî hikmetin ikinci bölümünü nefis-i natıkanın ispatı, mahiyeti, ölümden sonraki durumu, nefis-i natıkanın yetkinliği ve akli hazza ayırmıştır. Akli nefsin yetkinliği ve akli hazza dair fasıllar ile nazarî hikmeti sonlandıran ve buradan amelî hikmete geçen İbn Kemmûne'nin bu tasnifinde nefis teorisi ahlâk ilminin metafizik zeminini oluşturmaktadır.<sup>67</sup>

İbn Kemmûne, insanların öncülleri ve bu öncüllerden çıkan sonuçları kavrama bakımından farklı yetenekte olduğundan, nefsin varlığını burhânî ve iknâî kanıtlar getirmek suretiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Filozof nefsin varlığına dair kanıtlamalarında büyük ölçüde İbn Sînâ'ya bağlı kalmıştır. "Ben diye kendisine işaret edilen varlık" olarak tanımladığı nefsi, gayr-ı maddi, soyut bir cevher olarak gören İbn Kemmûne, özülle kaim bir varlık olarak onun basit olduğunu ve herhangi bir bölümünün olmadığını kaydetmiştir.<sup>68</sup> İbn Kemmûne, nefsin güçlerini üç canlı türüyle paralel olarak bitkisel, hayvanî ve insanî güçler şeklinde sınıflandırarak

<sup>65</sup> Kutluer, *Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 229, 235.

<sup>66</sup> Anar Gafarov, *Nasirüddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 51-52.

<sup>67</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 157-161.

<sup>68</sup> Alper, *İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 38-39, 45, 50-51.



incelemiştir. Buna göre her bir canlı türünün kendine özgü bir nefsi vardır ve bu nefslerin de kendine mahsus güçleri bulunmaktadır. Nefslere aşağıdan yukarıya doğru bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis olmak üzere üç bölüme ayrılırken buna bağlı olarak her bir türe ait güçler de bitkisel, hayvanî ve insanî güçler olmak üzere üç grupta toplanmaktadır. Her tür kendine mahsus güçle birlikte, bir altında yer alan türün güçlerine de sahiptir. Fakat her bir tür kendi altında yer alan türün güçlerine sahip olsa da bu, onların birçok nefse sahip olduğu anlamına gelmez. Aksine her bir beden için çok çeşitli güçlere sahip tek bir nefis söz konusudur.<sup>69</sup>

Bitkisel ve hayvanî güçlerin insan için sağlamış olduğu epistemik imkanlara rağmen bu güçler insana, varlık dünyasının küçük bir bölümüne dair belli bir bilgi sunmaktadır. İbn Kemmûne'ye göre küllîlerin de içerisinde yer aldığı bütün bir varlık alanına ilişkin şumullü bilgi bitkisel ve hayvanî güçlerin katkısıyla birlikte, ancak insanî güçler vasıtasıyla sağlanabilmektedir. İnsan nefsinin sahip olduğu güçlerin bir başka kategorisini oluşturan insanî güçler bilme (*âmile*) ve eyleme (*âlime*) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.<sup>70</sup> Bu yaklaşım İbn Kemmûne'nin ahlâk düşüncesini temellendirmesi bakımından da önemlidir. Zira bu güçlerin ayırımı insan nefsinin manevî bir cevher oluşuna ve bedenle ilişkide bulunmasına dayanmaktadır. Buna göre nefis, biri ulvî, diğeri ise süflî olmak üzere iki alanla ilişkiye geçmektedir. Bir başka ifade ile insan nefsinin biri kendi altında, diğeri kendi üstünde olmak üzere iki varlık sahasına bakan bir mahiyeti bulunmaktadır. İbn Kemmûne, eyleme gücünün bedenle ilişkiye geçmesi ve onu yönetmesi sonucunda ahlâkın, bilme gücünün yukarıyla ilişkiye geçmesinden ve oradan istifade ile birtakım verilerin elde edilmesinden tümel bilgilerin doğduğu görüşündedir.<sup>71</sup> İbn Kemmûne'ye göre eyleme gücü, insan bedeninin hareket ilkesi olup, onu düşünmeye bağlı birtakım cüzî fiillere yönelmektedir. İnsan nefsinin bu gücü, bedenin güçleri üzerinde yönetici bir konumda olma yetisine sahiptir. Ancak bu yetinin bilfiil hale getirilmesiyle erdemler elde edilebilir. Bir başka ifadeyle insanın ahlâklı bir varlık haline gelmesi bu gücün bedensel güçler üzerinde tasarrufta bulunmasıyla gerçekleşmektedir. Öte yandan erdemsizlik de

<sup>69</sup> Alper, *İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 54.

<sup>70</sup> Alper, *İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 66.

<sup>71</sup> Alper, *İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 67-68.



eyleme gücünün nefsin güçlerinin kontrolü altına girmesi ve onlara boyun eğmesi durumunda ortaya çıkmaktadır.<sup>72</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*'nin nazari hikmet bölümünü aklî nefsin yetkinliği ve aklî hazza dair fasıllar ile bitirmektedir. Ona göre aklî nefsin gerçek yetkinliği kendisinin de içinde olduğu maddî olmayan varlıkları (*mücerredât*) ve aklî âlemi idrak etmesidir. Farklı derecelerdeki varlıkların hissedilmesi farklı fazilet dereceleriyle ilgili bir durumdur. Varlıkların en değerli ve üstünü İlk Varlık'tır. Mutluluğun farklı seviyelerde olması da İlk Varlık başta olmak üzere maddî olmayan varlıklardan elde edilen idrak durumuyla ilgilidir. İlk Varlık'ın hakiki nuru olan ilk gölgenin (*ez-zillu'l-evvel fe-huve'n-nûru'l-hakîkî*) aklî nefiste vuku bulmaması imkansızdır. Gerçek nur dışındaki her şey O'nun nurunun yansımasıdır. Nasıl ki gerçek nurun nurunun mücerred varlıklardaki aydınlığı (*işrâku nûrihi*) farklı ise mücerred varlıkların aklî nefsteki farklılığı da böyledir. Mücerred varlıkların ulaştığı aklî haz, onların Zorunlu Varlık'a olan uzaklık ve yakınlık farklılığına göre değişir. Nefslerin mertebe ve değer bakımından farklı konumlarda olması da onların Zorunlu Varlık'a olan yakınlık ve uzaklığıyla ilgilidir.<sup>73</sup>

Aklî nefsin hayatı bedenî güçler bulunmadan eksik olmakla birlikte onun yetkinliği bedenî güçlerden kaynaklanan engellerden kurtulmasına bağlıdır. Zira aklî nefsin bedenî güçler ile meşgul olması en Yüce Varlık'a (*el-Cenâbü'l-A'lâ*) yönelmesini ve O'ndan gelecek bilgileri elde etmesini engeller. İbn Kemmûne burada insanın uykuda iken muttali olduğu bilgilerin nefsin bedenle meşgul olmamasından kaynaklandığına işaret etmektedir. Buna benzer bir şekilde aklî nefsin bedenî meşguliyetlerini azaltmak suretiyle uyanıklık halinde iken de yüce ilkelerle bağlantı kurabilir, en Yüce Varlık'la ittisale geçer ve gayba dair bilgilere muttali olabilir. Kişi doğuştan bu kabiliyete sahip olabileceği gibi âriflere nispet edilen riyazet türlerini uygulamak suretiyle de nefsin yetkinleştirebilir. Bu riyazî eğitimin neticesinde aklî nefsin yüce âlemlerle ittisale geçer ki bu ittisal ona künhüne ancak tadanın varabileceği gayba dair birçok bilgi ve İsrâkî hazları (*melâzzîn işrâkiyyetüün*) sunar. Hatta nefsin öyle rafine bir hale gelir ki bulunduğu beden dışındaki varlıklara bile tesir etmeye başlar. Buna yağmur yağdırma, hastalıkları giderme, yer sarsıntıları meydana getirme ve ben-

<sup>72</sup> Alper, *İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 69-70.

<sup>73</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 157.



zeri durumları örnek vermek mümkündür. Bu tür halleri ancak nefsi bedeninde mündemiç olduğu için sadece onun üzerinde etkide bulunabileceğini zannedenler inkâr edebilir. Göz değmesi, büyü, nefsin başka acıib etkileri gibi tecrübeyle bilinen ya da tevatür derecesinde duyulan halleri de bu bağlamda zikretmek mümkündür. Peygamberler ve veliler, yani âriflerin halleri arasında tanımlanması ve tasavvur edilmesi bize zor gelecek olan birçok şey vardır.<sup>74</sup> İbn Kemmûne, peygamberlerin yaratılış itibarıyla nefsi güçleri bakımından en olgun ve en dengeli insanlar oldukları düşüncesindedir. Peygamberlik mertebesinin sınırına en yakın olan velilerdir. Ancak onların müşahade yoluyla elde ettiği bilgiler, bazı açılardan nebevî bilgiye benzese de veliler peygamberlik derecesine ulaşmış değildir. İbn Kemmûne'ye göre belli bir yolun izlenmesi ve riyazetin neticesinde nefsin kudsî âleme yönlendiren veya bedenî güçlerin etkisinden belli düzeyde kurtularak nefsini olgunlaştıran ârifler, müşahade ehli olabilmekte ve ilahî nefhaları alabilmektedir.<sup>75</sup>

İbn Kemmûne *Şerhu'l-İşârât*'ın mukaddimesinde, *el-İşârât*'ın mantık, nazarî ve amelî ilimlerin her meselesini kapsamadığını belirtmektedir. Bunun sebebi sadece mezkûr alanlarda gaye bakımından ulaşılmak istenen en önemli meseler ile nefsin tezkiyesine en yakın konulara işaret edilmiş olmasıdır. Bu bakımdan İbn Sînâ *el-İşârât*'ta her ilimde en değerli meseleleri incelenmiştir. *el-İşârât*'ta amelî ilim açısından incelenen en değerli konu âriflerin riyazetlerinin niteliğidir. Amelî ilimle ilgili bahiste âriflerin makamları ortaya konulmuştur.<sup>76</sup> *el-İşârât* şerhindeki bu mukaddime İbn Kemmûne'nin düşüncesinin geneli için olduğu gibi daha özeldir. Amelî hikmet tasavvurunu yansıtmaya bakımdan da önemli yorumlar sunmaktadır. Bu cümlelerden anlaşılacağı gibi İbn Kemmûne, amelî ilmin en değerli kısmının "makâmâtü'l-ârifin" olduğunu kabul etmektedir.

Kötü huylar kişinin kudsî âlemlerle ittisale geçmesi ve en yüce mutluluğa ulaşması önünde çok büyük bir engeldir. Çünkü bu huylar, nefsi bedene doğru yönlendirir ve nefsin beden ya da ondan kaynaklı hallerle bağlantılı olduğu sürece mutluluğa ulaşmasını engeller. Nefs, bedenle bir arada olduğundan değil, bedeninin arzularına ve bu arzuların gereklerine boyun eğmeceğinden eşyanın hakikatlerinden mahrumdur. Bu isteklere

<sup>74</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelîmâtü'l-veçze*, s. 158.

<sup>75</sup> Alper, *İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 164-165.

<sup>76</sup> İbn Kemmûne, *Şerhu'l-İşârât*, SK, Ragıp Paşa 845, 2a.



arzu duyma ise nefste yerleşik bir durumdur ki ona göre bu, ölümden sonra da devam edebilmektedir. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra kendisi dışında bir şeyle ilişkili olmaması halinde kendini idrak etmesi bedene bir arada olduğu zamandakinden çok daha üstündür. Bu durumda nefis akledilirleri daha iyi bir şekilde soyutlayabilmektedir. Zira biz beden ile bir aradayken bir şeyi ancak hayal ya da hayale benzer bir şey ona iliştiği halde akledebilmekteyiz. Hâlbuki nefsin bedene ilişkili olmasından kaynaklanan durum ortadan kalktığında aklın içinde bulunacağı hayattaki hazzı çok daha yetkin olacaktır.<sup>77</sup> Ona göre amelî bakımdan farz ibadetleri yerine getirmek ve nafil ibadetlerden de yapma imkanı olanları terk etmemek gerekir. Zira ancak farz ve nafilere niyet edip bunları yerine getirmekle kulluk yetkinleşir.<sup>78</sup> Ancak *el-Kelimâtü'l-vecîze*'nin tercümesinde de görüleceği üzere İbn Kemmûne, ibadetlerin neler olduğuna dair bir atıf yapmamaktadır. Öte yandan İbn Kemmûne'nin, makâmâtü'l-ârifîn bölümünün amelî hikmetin en değerli tarafı olduğunu söylemesi, bize hangi meseleler üzerinde yoğunlaşacağı hakkında da bir fikir sunmaktadır. Nitekim İbn Kemmûne, amelî hikmet ile ilgili en hacimli eseri olan *el-Kelimâtü'l-vecîze*'nin yarısından çoğunu bireysel ahlâka dair kavramlara, ahlâkî hastalıklara ve ruhî hallere ayırmaktadır.

İbn Kemmûne'nin ahlâk düşüncesinde ele aldığı konulara geçmeden önce onun ahlâk-metafizik ilişkisi bağlamında kullandığı ilm-i hakiki kavramı üzerinde durmak istiyoruz. Sühreverdî ilm-i hakiki terimini burhânî kıyasın maddeleri<sup>79</sup> anlamında kullandığı gibi yakinî bilginin amaçlandığı ilimler şeklinde daha geniş bir kapsama da işaret etmektedir.<sup>80</sup> Sühreverdî, "O, gökten size suyu indirir." ayetindeki "gökten" ifadesini aklî âlem, "su"yu da hakiki ilimler olarak yorumlamıştır.<sup>81</sup> Şarih Şehrezûrî'nin açıklamaları Sühreverdî'deki hakiki ilim ibaresi hakkında daha açık bir fikre sahip olmamızı sağlamaktadır. Ona göre ilimler daha evla olan bir tasnife göre *hakiki ilimler* ve *örfî istilâhî ilimler* olarak ikiye ayrılmaktadır. Bilgideki değişiklik bilinendeki değişikliğe tabidir. Bilinen-de bir değişiklik olmazsa onunla ilgili ilimde de değişiklik meydana gel-

<sup>77</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 159.

<sup>78</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 161.

<sup>79</sup> Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk: The Philosophy of Illumination*, nşr.-çev. John Walbridge, Hossein Ziai, (Utah&Provo: Brigham Young University, 1999), s. 26.

<sup>80</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 39.

<sup>81</sup> Şihabüddin Sühreverdî, *Eloâh-ı İmâdî, Mecmuâ-yi Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde, ed. S. H. Nasr, Henry Corbin, (Tahran: Pîşûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 2001), s. 128, 180.



mez. Bu durumda hakiki ilim malumunun değişmediği ilimdir. Öyleyse Yüce Allah, akıllar, nefsler, felekler, tümeller, unsurlar ve bileşikler hakkındaki bilgiler herhangi bir değişikliğe uğramayan bilgiler olup bunlar hakiki ilimlerin meseleleridir. Gerçek yetkinlik de bu türden olan bilgilere ulaşmakla elde edilir. Hakiki ilimler de ikiye ayrılır. Birincisi İshrâkî parıltılarla meydana gelen teosofik filozofların zevkî hikmetidir. İkincisi de nazârî ve bahsî hikmete dayalı bilgilerdir.<sup>82</sup> Bu tasnife bakıldığında Şehrezûrî, bilhassa metafiziğin kapsamına giren meseleleri hakiki ilim olarak değerlendirmekte ve bu ilme giden yolun da iki farklı yöntemden geçtiğini belirtmektedir.

İbn Kemmûne ile aynı dönemde yaşayan Sadreddin Konevî'de "ta-savvuf metafiziği"ne tekabül eden ilm-i hakiki<sup>83</sup> terkibi, Dâvûd el-Kayserî'de tasavvufun tahakkuk boyutuna karşılık gelmektedir. Kayserî, bunun için el-ilmü'l-hakika, el-maârifü'l-hakika gibi kavramlara da yer vermektedir.<sup>84</sup> İbn Kemmûne'ye göre insanların çoğu temayül ettikleri ilme *hakikat ilmi* adını vermişlerdir.<sup>85</sup> Hâlbuki onun ifade ettiği "ilm-i hakiki" kişinin Rabbine karşı kulluk şuurunu ve kendi kusurlarını görme basiretini artıran ilimdir. Dahası bu ilim, kişinin dünyaya olan ilgisini azaltıp âhirete olan meylinin artmasını sağlar. Bir insan iyi ahlâk sahibi olsa bile eğer Allah'a yönelmediyse ve bu amaçla mezkûr ilmi öğrenmeye niyetli değilse onun öğrendikleri gerçekte uhrevî ilimlerden değil, dünyevî ilimlerdenidir. Esasen "ilm-i hakiki" Yüce Allah'a ve O'nun huzuruna yönelmeyi temin eden ilimdir.<sup>86</sup>

Bu açıklamalara baktığımızda İbn Kemmûne'nin ilm-i hakiki ibaresi ile aklî ilimleri de içine almakla beraber onları aşan bir anlamı kastettiği

<sup>82</sup> Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî, (Tahran: Müessesesi-Motaleât ve Tahkikât-ı Ferhengi, 1993), s. 3-4.

<sup>83</sup> Konevî, metafiziği *mârifetullah, ilm-i rabbânî, ilm-i hakikat, ilm-i tahkîk* şeklinde de isimlendirmiştir. bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 77-78.

<sup>84</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu'l-Kayserî alâ Tâiiyeti İbni'l-Fârız*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), s. 145.

<sup>85</sup> İbn Kemmûne'nin çağdaşlarından Siraceddin Urmevî, en önemli eseri *Metâliü'l-envâr*'da metafizik ve doğa bilimlerini konu edindiği bölümlere *el-ulûmu'l-hakikiyye* başlığını koymuştur. Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ûrmevî ve Metâliü'l-envâr*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, I, 113; İbn Kemmûne'nin yazışmalar yaptığı Necmeddin el-Kâtibî ise *Câmiü'd-dekâik* adlı eserinde derece bakımından en üstün olanlara hakiki ilimler (*el-ulûmu'l-hakikiyye*) derken, bu kavram ile metafizik ve doğa bilimleri gibi aklî ilimleri kastetmektedir. bkz. Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik*, SK, Hacı Beşir Ağa 418, 1b.

<sup>86</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 142-143.



anlaşılmaktadır. Hatta o, kanaatimizce bu tabirle çok yoğun bir ahlâkî vechesi ve tasavvufî boyutu olan bir metafiziğe işaret etmektedir. Zira onun hakikat ilminin tanımında “kişinin Rabbine karşı kulluk şuurunu ve kendi kusurlarını görme basiretini artırması”, “dünyaya olan ilgisini azaltıp âhirete olan meylinin artmasını sağlaması” gibi hususlara vurgu yapması bu tespiti güçlendirmektedir. Dahası bu ilimden yüz çeviren, derecesini geçici şeyleri elde etmeye ve bunların vasıtasıyla dünya metana kul olmuş insanlara yakınlaşmaya düşürmüş olur. Böylece o dalalete dalmış, cahil ve ahmaklar sınıfına dâhil olmuştur.<sup>87</sup>

Burada bir hususa daha işaret etmek istiyoruz. İbn Kemmûne *el-Kelîmâtü'l-vecîze* adlı eserinin siyasete dair fasıllardan birinde hayvanların da cismanî olmayan nefislere sahip olması üzerinde durmaktadır. Ona göre felsefî gelenekte hayvanların mücerred nefislerin olmadığına işaret eden düşünürler olmakla birlikte nebevî gelenekte ve felsefî düşüncede bunun aksi görüşler daha makbuldür.<sup>88</sup> İbn Kemmûne'nin bu düşünceleri tenasühe kapı aralayacak bir bakış açısına işaret ediyor gibi gözükse de filozofun diğer eserlerinde tenasühü reddettiği bilinmektedir.<sup>89</sup>

## V. Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri

Önceki başlıkta da ele aldığımız gibi İbn Kemmûne'nin ahlak felsefesi tasavvufî bir ahlâk anlayışına oldukça yakındır. İbn Kemmûne, ahlak düşüncesinin kaynaklarından olan Sühreverdî'nin *Kelîmetü't-tasavvuf* adlı eserinin<sup>90</sup> ilgili bölümlerinde olduğu gibi daha ziyade zühd ahlâkına meyleden bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim *el-Kelîmâtü'l-vecîze* isimli eserinin amelî hikmet bölümünün “Nefsin Durumunun Düzeltilmesi, Yönetilmesi ve Huyların Dengeye Tutulması” adlı ilk başlığında tövbe, ibadet ve zühd gibi kavramların tahliliyle amelî hikmete başlaması da bunu göstermektedir. Ona göre tövbe seyr-u sülûk yolunda olanların temel kaidesi ve rıza-yı Bârî'yi arayanların anahtarındır. Tövbe kişinin işlemiş olduğu her türlü ahlâkî düşüklük için bunları bir daha işlemek ve gücü yettiğince hatalarını telafi etmek için kesin bir kararlılıkla birlikte

<sup>87</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelîmâtü'l-vecîze*, s. 143.

<sup>88</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelîmâtü'l-vecîze*, s. 183.

<sup>89</sup> Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, s. 209.

<sup>90</sup> Şihabüddin Sühreverdî, *Kelîmetü't-tasavvuf, Mecmuâ-yi Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk IV* içinde, ed. S. H. Nasr, Necefkuli Habibi, (Tahran: Pjûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, ), s. 101-139.



pişmanlık duymasıdır.<sup>91</sup> Dünya sevgisi ise her tehlikenin başıdır. Dünya sevgisinden kurtulmak, ona dair şeylerden soyutlanmak ve dünyaya rağbet etmemekle (*zühhd*) mümkündür. Zühhd, hayatın devamını sağlayan ihtiyaçların dışında kişinin kendini, bedenî hazlardan alıkoyması demektir.<sup>92</sup> Zühhd, toplumsal şartlara göre oluşan ihtiyaçların çoğunu terk ederek kanaatkârlık duygusunu artırır. Bununla birlikte İbn Kemmûne dengeli bir zühhd hayatını önererek Stoacı hissizlik idealinden uzak durmaktadır. Nitekim zühhd, dünyaya bütünüyle değerinin azlığı, sıkıntısının çokluğu ve faniliği düşüncesiyle bakma sonucunu doğurmamalıdır. Çünkü ölümden sonra baki kalan her ne var ise dünyada yapılanlar sayesinde. Bu sebeptendir ki fani olan hayat, âhirete azık temini için yaratılmıştır. İbn Kemmûne inziva hayatına bakışında da mutedil bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre insanlardan uzak kalıp (*uzlet*) bir arada olmamanın birçok faydası olduğu gibi sosyal hayatın içinde olmanın (*muhâlata*) da çok olumlu yanları vardır. Kişiye ve duruma göre bu ikisinden biri daha tercihe şayan olabilir.<sup>93</sup>

Bir bedende çok sayıda güç vardır ki bunlar nefsin vekili ve hamisi konumundadır. Nefsin bu güçleri nasıl yönetip (*siyâset*) onlara hükümran olacağı, bu güçlerin bazılarının tuzaklar kurup aldatmasından nasıl sakınacağı zor bir iştir. Bu durum ancak nefsin hastalıkları ve tehlikelerinin ilacına muttali olanların zahmet çekmeyeceği bir şeydir. Bu da en başta kişinin organlarını günahlardan koruması ile gerçekleşebilecek olan bir durumdur. İbn Kemmûne'ye göre nefs takva gemiyle dizginlenmelidir. Takva kalbin günahlardan arındırılması demektir. İbn Kemmûne ayrıca bir dizi nefsanî hastalık saymaktadır. Tûl-i emel, çekememezlik, acelecilik, kibir, öfkeye hâkim olamama, cimrilik, mal-makam ihtirası ve riya onun saydığı en önemli kalbî hastalıklardır.<sup>94</sup>

İbn Kemmûne'nin ahlâk felsefesindeki önemli kavramlardan biri de "makâm"dır. O, ibadet ve hakikatin bilinmesini arzulayanların ihtiyaç duyduğu melekeler için "makâmât" terimine yer vermektedir. Sühreverdî, sûfilerin ıstılahında "makâm"ın, kişinin dilediğinde herhangi bir düşünce ve çabaya ihtiyaç duymadan ve zorlanmaksızın bir şeye güç yetirmesi

<sup>91</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecze*, s. 161; Sühreverdî, *Kelime't-tasavvuf*, s. 133.

<sup>92</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecze*, s. 162; Sühreverdî, *Kelime't-tasavvuf*, s. 133.

<sup>93</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecze*, s. 161-163.

<sup>94</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecze*, s. 165-169.





anlamına gelen “meleke”ye tekabül ettiğini belirtmektedir.<sup>95</sup> İbn Kemmûne'nin kullandığı melekeler de nefste yerleşmiş olan durumlara işaret etmektedir. Bunların başında tevekkül gelmektedir. Tevekkül her bir şeyi doğal sebeplere riayetden ibaret görmeksizin daima bunlarla ilgili durumun kaza ve kader dairesinde olduğu mülahazasını kabul etmektir.<sup>96</sup> Sebep ve vesilelere başvurmak kulun Allah'a tevekkülünü gerçek anlamda zedelemesini engeller. Aksine Allah'ın rahmeti, cömertliği ve hikmetine olan imanı arttıkça tevekküle olan bağlılık da güçlenir. Bünyeyi ayakta tutup hayatını devam ettirmesini sağlayan nimetlerin muhafaza edilmesi ihtiyaç miktarından fazla olarak addedilemeyeceği gibi çalışmayı terketmek ya da tedaviyi reddetmek de tevekkülün şartlarından değildir. Tevekkülden başka gönül hoşnutluğu (*ridâ*), sabır, Allah korkusu, umut (*recâ*) da başta gelen melekelerdendir. Hakikat talibine düşen vazifelerden bir diğeri, huylarını (*ahlâk*) güzelleştirmesi ve dengeyi bulmasıdır. Kötü huylar çok fazla olmakla birlikte bunlar bazılarını yukarıda işaret edilen ahlâkî hastalıklardır. Nefs tüm erdemsizliklerin tasfiyesi ile arındırılır, bir kısmının tasfiyesi ile arındırılmaz. Çünkü erdemsizliklerin bir kısmı diğer bir kısmı ile bağlantılıdır ve bunlar birbirlerini gerektirirler. İki zıt hüvyun arasını bularak buna göre davranmak nefse, bedene karşı üstün bir meleke (*hey'e*) kazandırır. Zira ortayı bulan, nefis cevherine karşı durmadığı gibi beden tarafına da meyletmez. Bu erdem, daima üstünlüğün birinden diğerine geçmesine karşı durur. Bu orta olma haline *adalet* denilir. Adalet erdemi arzu gücüne nispet edildiğinde iffet, öfke gücüne nispet edildiğinde yiğitlik (*şecaat*) ve düşünce gücüne nispet edildiğinde de hikmet adını alır. Bunlar huylarla ilgili temel erdemlerdir.<sup>97</sup>

Kindî, Aristo ahlâkından hareketle faziletleri, fazlalık ve eksiklik şeklindeki iki aşırı gücün ortası olarak tanımlamış ve daha sonra Kindî'nin fazilet ve rezilet anlayışı felsefî ahlâk eserlerinde temel yaklaşım olmuştur.<sup>98</sup> Sühreverdî tüm fazilet ve reziletlerin nefsin üç gücüyle ilgili olduğunu, adaletin de üç temel erdem olan hikmet, iffet ve şecaate karşılık geldiğini belirtmektedir.<sup>99</sup> İbn Kemmûne de faziletleri nefsin iki aşırı eğilim arasındaki orta meleke olarak tanımlayarak bu geleneğe uymuştur.

<sup>95</sup> Sühreverdî, *Kelimetü't-tasavvuf*, s. 132.

<sup>96</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelîmâtü'l-vecîze*, s. 169; Sühreverdî, *Kelimetü't-tasavvuf*, s. 134.

<sup>97</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelîmâtü'l-vecîze*, s. 169-175; Sühreverdî, *Kelimetü't-tasavvuf*, s. 133.

<sup>98</sup> Mustafa Çağrıncı, “Fazilet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XII, 269-270.

<sup>99</sup> Sühreverdî, *Kelimetü't-tasavvuf*, s. 129.



İbn Kemmûne temel faziletlerin hikmet, yiğitlik ve iffet olduğunu, adaletin de bunların uyumundan doğan dördüncü bir fazilet olduğunu kabul eden İbn Miskeveyh ile aynı görüştedir.<sup>100</sup> İbn Kemmûne, İbn Miskeveyh'te olduğu gibi<sup>101</sup> adaletin ilahî ve toplumsal boyutuna da işaret etmektedir. Adalet, Allah Teâlâ'nın mahlûkatındaki en temel kanunlarından dır. Zira gökler ve yer onun sayesinde ayakta durmaktadır. İnsanın organlar, ruh, ahlât-ı erbaa, algı güçleri, tabii güçler, hayvanî güçler, birbirine zıt ve yardımcı nitelikler ve mükemmel bir düzen ile yaratılması ilahî adaletin tecellileridir. Aynı şekilde insan dışında farklı türleri ve fertleriyle hayvanlar, bitkiler, madenler, unsurlar, göklerde ve yerde her ne varsa onların yaratılması adaletin muhteşem örnekleriyle doludur. Bu sebeple âlem büyük insana, insan da küçük âleme benzetilmiştir.<sup>102</sup> İbn Kemmûne ayrıca insanın iç dünyasında ve başkalarıyla ilişkilerinde varmaya çalıştığı yetkinliğin gayesinin elverdiğince Allah Teâlâ'ya benzemek olduğunu (*teşebbüh bi'llah bihasebi'l-mümkîn*) kabul etmektedir.<sup>103</sup> Bu yaklaşım, Galen'in *Kitâbu'l-ahlâk*'ında benimsediği gibi Platoncu ahlâk anlayışının nihai hedefi idi.<sup>104</sup> İhvân-ı Safâ da felsefî ilimler ve nebevî şeriatın ortak gayesinin, beşerin gücü miktarınca Tanrı'ya benzemesi olduğunu savunmaktadır.<sup>105</sup> İbn Kemmûne de benzer bir şekilde bu manaya Tevrat'ta işaret edildiğini, bununla birlikte teosofik filozofların önde gelenlerinin (*ekâbirü'l-hükemâi'l-müteellihîn*) de bu manaya dikkat çektiğini belirtmektedir.<sup>106</sup>

## VI. Adalet Çაğrı: Devlet Başkanına Tavsiyeler

Nefislerin ıslahı ve yönetimi, bir arada yaşanan ve gözetilip korunan kişilerin faydasına olmayı da gerektirir. Bu düşünce, bireysel ahlâkın dışında ev ve ülkeyle ilgili meselelerin de amelî hikmet kapsamına girmesi demektir.<sup>107</sup> İbn Kemmûne'ye göre iyi yaşantı için ahlâk, ev yönetimi ve siyaset konularında nebevî bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır. Eğer yasa-

<sup>100</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985), s. 16. İbn Miskeveyh'te adalet kavramının çok yönlü bir okuması için bkz. Hümeyra Karagözoğlu, "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", *Dfoân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009/2), s. 93-118.

<sup>101</sup> Karagözoğlu, "İbn Miskeveyh'te Adalet", *Dfoân*, s. 107.

<sup>102</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 181-182.

<sup>103</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 184.

<sup>104</sup> Kutluer, *Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 41, 216.

<sup>105</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1957), III, 30.

<sup>106</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 184.

<sup>107</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 175.



ma/kanun koyuculuk halka bırakılsaydı her bir toplumun kendine has bir kanunu olacağı için fitne ortaya çıkardı. Bu yüzden ümmet için tek şeriatin olması faydalı ve gereklidir.<sup>108</sup> İbn Kemmûne amelî hikmete dair meselelerin kaynağının ilahî bir otoriteye dayanması gerektiğini ifade etmekle birlikte bunu, İbn Sînâ'da olduğu gibi ilmu'n-nevâmis şeklinde müstakil bir ilim olarak görmemektedir. Bunun yanında İbn Kemmûne, amelî hikmet tasnifinde ev yönetimine de yer vermesine rağmen *el-Kelimâtü'l-vecîze* adlı eserinde birkaç cümle dışında<sup>109</sup> bu alanda bir şey söylememektedir. Yukarıda belirtildiği gibi onun bu alandaki suskunluğu ev yönetimine dair hususların peygamberin sözlerine göre şekilleneceğine olan inancından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla o, ahlâkın olgunlaştırılmasından sonra amelî hikmetin siyaset felsefesi kısmına geçmektedir. Ancak onun siyasete dair görüşleri mesela Fârâbî'de olduğu gibi ayrıntılı değildir.

Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'da devletin menşei meselesini, yani insanların bir arada yaşamalarını fitrat teorisi ile açıklamaktadır ki<sup>110</sup> bu, Fârâbî'den sonraki düşünürlerin çoğunun müracaat ettiği bir yaklaşımdır.<sup>111</sup> Fârâbî'de insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak iki önemli güç bulunmaktadır; bunlar sevgi ve adalettir.<sup>112</sup> Tûsî de Fârâbî gibi sevginin adalete yeğlendiğini kabul etmektedir.<sup>113</sup> İbn Kemmûne'ye göre bir arada ve toplu olarak yaşayan insanların durumu, ancak birbirine bağlı bir bütün gibi olmaları durumunda düzene kavuşur. Bu sebeple antik dönem düşünürleri "insan fitratı gereği bir arada yaşayandı" demişlerdir. Bu birlikteliğin karşılıklı sevgi ve dayanışmanın gereğine göre olması toplumları yüksek bir konuma iletceği gibi onları ihtilaftan ve birbirinden uzak olmaktan da kurtarır. Hâlbuki nice toplumlar vardır ki konum ve dereceleri onları uzlaşma ve dayanışmaya sevketmemiştir. Tecrübe, devletler ve diğer toplum türlerinde de bunun böyle olduğunu kanıtlamıştır.<sup>114</sup>

<sup>108</sup> İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs*, s. 17. Gazzâlî de filozofların ahlâk ilmi hakkındaki görüşlerinin peygamberler ve sülâhlerden alındığını ileri sürmektedir. kş. *el-Munkiz mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Saliba, Kâmil Ayyâd, (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, ts.), s. 109.

<sup>109</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 176.

<sup>110</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasri Nadir, (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1985), s. 117.

<sup>111</sup> Mesela bkz. Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), s. 235-238.

<sup>112</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni, Farâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), s. 93-94.

<sup>113</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 247.

<sup>114</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 176; İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs*, s. 17.



İbn Kemmûne insanları yönetmeye talip olup Allah ile kulları arasında bulunacak kişinin öncelikle kendine çeki düzen vermekle ve aile ahlâkına riayet etmekle işe başlaması gerektiğine inanmaktadır. Yönetime talip olan kişi, bunların ardından halkı idare etmeye yönelmelidir. Zira kendine söz geçiremeyen kişinin başkasından itaat beklemesi olmayacak bir şeyi arzulaması demektir.<sup>115</sup> Bu düşünce, onun erdemli bir toplumun ancak bireysel hayatında ve aile yaşantısında erdemli olanlar eliyle inşa edilebileceği, dolayısıyla erdemli bir toplumun ancak erdemli bireyler eliyle yönetilebileceği anlayışını kabul ettiğini göstermektedir. Böylelikle İbn Kemmûne bireyin bedendeki çok sayıda gücü yönetip (*siyâset*) onlara hükümran olması anlayışını<sup>116</sup> topluma uyarlamaktadır. İbn Kemmûne, Fârâbî’de de görülen<sup>117</sup> bedenin yönetici organı ile devlet başkanı arasında kurduğu analogi ile bu fikrini perçinlemektedir. Ona göre kalp, kalp diye bilinen organ değil nefsin ta kendisidir. O itaat edilen bir hükümdar, kendisine tabi olunan reistir. Organların hepsi ona tabidir. Tabi olunanın sıhhati yerindeyse tabi olanlar da sağlıklıdır. Başkan doğruluktan ayrılmadığında halk da istikamet üzeredir.<sup>118</sup> “İnsanlar yöneticilerinin âdeti üzeredir (*en-nâsu alâ dîni mülûkîhim*)” sözü de devlet başkanının halk üzerindeki etkinliğe işaret etmektedir. Öyleyse yönetici namuslu ise halkı da ona benzemek ve ona yakın olmak için namuslu olur. Yönetici kendini nefsî arzulara kaptırmamalı ki halk da yöneticisinin kötülüğü sebebiyle bunlara dalmasın.<sup>119</sup>

İbn Kemmûne’nin kendisinden önceki eserlerde görülen devlet başkanında olması gereken özellikler gibi bir meseleyi geçiştirmesi dikkat çekicidir. Mesela Tûsî şu yedi şartın devlet başkanında olması gerektiğini belirtir: Soyluluk, asil karakter, doğru yargı, kararlılık, sebat, zenginlik ve güvenilir yardımcılara sahip olmak.<sup>120</sup> İbn Kemmûne buna benzer bazı ahlâkî hasletleri sistematik olmayan bir tarzda tavsiye ederek yönetimi ele alanın dikkat etmesi gereken hususları saymaktadır. Kanaatimizce bu durumun yaşadığı dönemin çalkantılı siyasî yapısıyla yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu sebeple o, yaşadığı dönemin reel-politiğini dikkate alarak yöneticilerin iktidara gelmeden önce sahip olmaları gereken vasıf-

<sup>115</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 176-177.

<sup>116</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 163.

<sup>117</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 120-126.

<sup>118</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 165.

<sup>119</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-vecîze*, s. 178.

<sup>120</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 291.



lardan daha ziyade işbaşındayken uymaları gereken ilkelere dikkat çekmiş ve İlhanlı devlet adamlarına evrensel ahlâkî çağrılarda bulunmayı yeğlemişdir.

İbn Kemmûne devlet başkanının dini korumak gibi bir görevi olduğuna da inanmaktadır. Devlet başkanı gücüne ve askerlerinin çokluğuna güvenerek dinin emirlerini asla ihmal etmemelidir. Askerleri dine bağlılığın gereğine inanmadıklarında yönetici için düşmandan bile zararlı olurlar. Ona göre din temeldir ve devlet başkanı onun koruyucusudur (*ed-dîni üssün ve'l-melikü hârisühu*).<sup>121</sup> Biz bu düşüncelerin doğrudan olmasa bile bir şekilde İlhanlı tarihinde oldukça etkili olduğunu düşünüyoruz. Zira bu dönem İlhanlı idarecilerin farklı dinî temayüller arasında gidip geldiği bir dönemdir. Şaman olan Cengiz Han ve oğullarından sonra Moğollar içinde Budizm'i seçenler olduğu gibi, Hıristiyanlığa meyledenler ve hatta İslâm'a karşı bir Moğol-Hıristiyan ittifakı arayanlar da olmuştur. Mesela Abaka Han, Avrupa hükümdarlarına elçiler göndererek onları müslümanlar aleyhinde bir ittifaka teşvik etmiştir.<sup>122</sup> Daha sonra bilindiği gibi Gâzân Han, İslâm'ı resmî din olarak kendisi ve İlhanlılar için kabul etmiş, bir süre sonra İlhanlılar Şiîliğe geçmiştir. Menşe ve temelleri daha eskilere dayanan bu değişim hareketi, sadece basit bir din değişikliği ile sınırlı kalmamış, devletin bütün kurumlarıyla İslâmleştirilmesi sürecini başlatan, İlhanlılar için siyasi, sosyal ve idarî açıdan son derece önemli ve geniş kapsamlı bir hadise olmuştur. Daha sonra ülkede âteşgede ve puthâneler inşa edilmesi yasaklanmış, hatta Argun Han'ın inşa ettirdiği ve içinde resminin bulunduğu bir tapınak da yıkılmıştır. Bununla birlikte kolayca farkedilmeleri amacıyla hıristiyan ve yahudilerin elbiselerine müşahhas alametler takmaları emredilmiş, Gâzân'ın cülusunu müteakiben ehl-i kitaba konulan cizye vergisi kaldırılmıştır.<sup>123</sup>

İbn Kemmûne'ye göre dinin korunması ve yönetici kadrolarının/bürokratların (*e'vân*) seçiminden sonra adil bir yönetimin (*es-siyâsetü'l-'adile*) üzerine kurulduğu dört temel esas şunlardır: (i) Yönetimin

<sup>121</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-ve'ceze*, s. 178. İbn Kemmûne'deki bu cümle aynı anlama gelen kelimelerle Gazzâlî'nin *İhyâ'*sında yer almaktadır: "fe'd-dîni aslun ve's-sultânu hârisün". Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2. bsk. (Haleb: Dârü'l-Va'y, 2004), I, 37.

<sup>122</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2005, XXX, 226.

<sup>123</sup> Osman Gazi Özgüdenli, *Gâzân Hân ve Reformları*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2000, s. 258-259.



dostluğa ve bağlılığa yönelik arzusu. (ii) Direnç gösteren ve bozgunculuk çıkaranlara karşı tavizsiz bir caydırıcılık. (iii) Yönetimin insaf ve adalete sahip olması ki halkın durumu da bunlarla düzelir. Yönetici adaletten saparsa halk da bağlılıktan ayrılır. (iv) Dağıtım hakkaniyete riayet ederek yapmak. Bu ilke sayesinde devlet başkanı yüceltilir, mallarda artış olur.<sup>124</sup>

Gökler ve yerin mükemmel bir düzen ile yaratılması ilahî adaletin tecellileridir ve ilâhî nizam adalet sayesinde ayakta durmaktadır. Âlemde zulmün vaki olması ise bir insanın hastalığı ya da veba salgınındaki günler gibidir. Rabbanî hikmet, ilahî inayet ve kuşatıcı rahmet sağlığın hastalıktan fazla olmasını gerektirmiştir. Bunun gibi adaletin zulme galip gelmesi için ümmetin idarecilerinin adalete dayanması, zulmü terk etmesi bir vazife olmuştur. İbn Kemmûne burada isimlerini vermediği tecrübe ehline dayanarak siyaset felsefesinin serlevha yargılarından birini zikretmektedir: “Siyasî otorite küfür ile varlığını sürdürebilir, ancak zulme dayalı bir düzen kalıcı olamaz (*bi-enne'l-mülke yebkâ ale'l-küfri ve lâ yebkâ ale'z-zulmi*).”<sup>125</sup>

Devlet başkanı halkın lehine ya da aleyhine olan bir hak hususunda halkıyla eşit durumda olmalıdır. Bir hakkı elde etmede asilleri halka, kuvvetliyi zayıfa, müslümanı zimmîye tercih etmemelidir. Aksine zayıf olana korunma üstünlüğü vermesi icab eder. Devlet başkanı mezhep, din ya da bir şahıs veya gruba bağlılık adına fanatik bir topluluğun bir başka topluluğa zarar vermek için yöneldiğini görürse zayıf olan tarafın yanında olmalıdır. Güçlü olan topluluğa zayıf olanı işgal etme ya da onlara eziyet etme imkanını hiçbir şekilde vermemelidir. Başkanın, halk içerisinde başkalarına üstünlük kurma gibi bazı kişilerde ortaya çıkacak arzuları kırması üzerine düşen bir görevdir. Haklı olsa bile halktan hiç kimseye intikam alması imkanı verilmemelidir. Çünkü bu, zulmün artmasına ve hak edilmeyenin alınmasına yol açar. Hatta devlet başkanı için vatandaşının hakkını koruması, haksızlığa uğraması durumunda da onun hakkını araması zorunludur. Devlet başkanı halkı faiz, kumar ve iki tarafın karşılıklı faydası olmayan her türlü kazançtan menetmelidir. Çünkü bunun gibi gayr-ı meşru yolların mubah görülmesinin toplumsal yarar ve dayanışmaya (*fi fâidet'l-ictima' ve't-te'âdud'l-medeni*) büyük bir zararı vardır. Devlet başkanlarının en hayırlısı masumun güven, zararlının korku duyduğudur, en

<sup>124</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-veçze*, s. 178.

<sup>125</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelimâtü'l-veçze*, s. 182.



şerli devlet başkanı ise zararlıyı himaye eden ve masumun kendisinden korktuğudur.<sup>126</sup>

## VII. Sonuç

Çalışmamızın başında da üzerinde durulduğu gibi İbn Kemmûne'nin Meşşâi ve İşrâkî çizgilerden hangisini, ne şekilde temsil ettiği tartışmalı bir mevzudur. İbn Kemmûne ile ilgili bu tartışmalar daha ziyade nazarî felsefe bağlamında yapılmıştır. Amelî felsefe söz konusu olduğunda da İbn Kemmûne'nin orta bir pozisyonda bulunduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Esasen İşrâkî düşünceye has bir amelî hikmet tasavvuru olduğunu söylemek zordur. Zira Şihabüddin es-Sühreverdî'nin amelî hikmete dair yaptığı tek tasnif *et-Telvîhât*'ta yer almaktadır ve Şeyhu'l-İşrâk burada İbn Sînâcî tasnifi vermektedir.<sup>127</sup> Sühreverdî, ahlâka dair görüşlerini en ayrıntılı bir şekilde ele aldığı eseri *Kelîmetü't-tasavvuf*'ta ise filozofların ve daha ağırlıklı olarak sûfilerin nefis tezkiyesi bağlamında yer verdiği kavramları, ahlâkî hastalıkları, reziletleri ve melekeleri/makamları tahlil etmiş olup bu eserde ev ahlâkı ile siyaset ahlâkına yer vermemiştir. Buna mukabil Sühreverdî siyasete dair görüşlerini *Hikmetü'l-İşrâk*'ın giriş kısmında açık bir şekilde dile getirmiştir. Sühreverdî burada riyaset hakkının mütellih filozofa ait olması gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>128</sup> H. Ziai, Sühreverdî'nin siyasete dair bu yaklaşımını "İşrâkî siyaset doktrini (Illuminationist political doctrine)" kavramı altında temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>129</sup> Ancak ne *Hikmetü'l-İşrâk*'a şerh yazan Kutbuddin Şirâzî ve Şemseddin Şehrezûrî ne de İşrâkîliği diğerlerine oranla daha fazla tartışılan İbn Kemmûne *Hikmetü'l-İşrâk*'ın başında savunulan bu doktrini devam ettirmiştir. İbn Kemmûne, toplumun yönetimiyle ilgili temel yasaların nebevî bir kaynağa dayanması gerektiğini kabul etmekle beraber<sup>130</sup> siyasî otorite hakkının bahsî ve zevkî hikmeti uhdesinde cemetmiş olan filozofa ait olduğu gibi bir iddiaya sahip değildir. Hatta o daha çok devlet başkanı ve valilerin yönetimde adalete uyması gerektiği

<sup>126</sup> İbn Kemmûne, *el-Kelîmâtü'l-vecîze*, s. 180-181.

<sup>127</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhâtü'l-levhîyye*, s. 3.

<sup>128</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: The Philosophy of Illumination*, s. 3.

<sup>129</sup> Hossein Ziai, "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles E Butterworth, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), s. 304-344.

<sup>130</sup> İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs*, s. 17.



üzerinde durmakta, devlet başkanının vasıfları gibi meselelere değinmemektedir.

İbn Kemmûne *el-Kelîmâtü'l-vecîze* adlı eserinin amelî hikmet kısmında ahlâk alanıyla ilgili olarak nefsin nasıl yetkinleşeceği sorunu ile ilgilenirken burada, yetkinliğin aksiyona taalluk eden boyutu üzerinde durmaktadır. Zira nefsin yetkinleşmesinin bir de nazarî boyutu vardır ki bu, nazarî felsefede tartışılan ve cevapları aranan bir meseledir. İbn Kemmûne mezkûr eserinde, nefsin olgunlaşıp kemal derecesine ulaşması hususunda filozofların ve sûfîlerin argümanlarına yer vermekle kalmaz, dahası yer yer ulemeden biri gibi görüşlerini dile getirir. İbn Kemmûne'yi siyaset ahlâkı ve yönetimle ilgili olarak meşgul eden temel mesele ise adaletin tesis edilmesi ve bunun önündeki engellerdir. İbn Kemmûne *el-Kelîmâtü'l-vecîze*'nin bu bölümünde siyasetnâme geleneğinde görüldüğü gibi yöneticilere bazı tavsiyelerde bulunmaktadır.

Özetle onun amelî hikmete bakışı kendisinden önceki birçok geleneği yansıtmaktadır. Ev yönetimiyle ilgili suskun duran İbn Kemmûne'nin ahlâk ve siyasetle ilgili olarak felsefe, tasavvuf ve siyaset-nâme geleneğini terkip ettiğini ifade etmemiz mümkündür.

### Kaynaklar

Alper, Ömer Mahir: *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004).

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

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

Bilgin, Orhan: "Cüveynî, Atâ Melik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VIII, 141.

Brockelmann, Carl: *GAL Suppl.*, (Leiden: 1937), I.





Çağrı, Mustafa: "Fazilet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XII, 269-270.

Demirli, Ekrem: *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).

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

Fârâbî: *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasri Nadir, (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1985).

Fârâbî: *Fusûlü'l-medenî, Farâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005).

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

Gafarov, Anar: *Nasirüddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Gazzâlî: *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2. bsk. (Haleb: Dârü'l-Va'y, 2004), I.

Gazzâlî: *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Saliba, Kâmil Ayyâd, (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, ts.).

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

Gutas, Dimitri: *Avicenna and Aristotelian Tradition*, (Leiden: Brill, 1988).

Horten, Max: "Moral Philosophers in Islam", *Islamic Culture*, 13 (1974),1-23.

İhvân-ı Safâ: *Resâilü İhvâni's-Safâ*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1957), III,

İbn Kemmûne: *Şerhu'l-usûl ve'l-cümel min mühimmi'ti'l-ilmi ve'l-amel (Şerhu'l-İşârât)*, SK, Ragıp Paşa 845.



İbn Kemmûne: *el-Cedîd fi'l-hikme*, nşr. Hamid el-Kübeysî, (Bağdad: Câmîiatu Bağdad, 1982).

İbn Kemmûne: *et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telwîhât: el-İlâhiyyât*, SK, Hekimoğlu Ali Paşa 854.

İbn Kemmûne: *Tenkîhu'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs*, ed. Moshe Perlmann, (Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1967).

İbn Miskeveyh: *Tehzîbü'l-ahlâk*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985).

İbn Mübârekşâh: *Şerhu hikmeti'l-ayn*, (Kazan: M. A. Çirkof Hatun Tabhanesi, 1892).

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

İbn Sînâ: *Mantiku'l-meşrikiyyîn*, thk. Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî, (Kum: h. 1405).

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

İçöz, Elzem: *Taşköprüzâde'nin Şerhu Ahlâki'l-Adiüdiyye Adlı Eseri*, (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

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

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

Kılıç, Mahmut Erol: "Fergânî, Saidüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XII, 382.



Kutluer, İlhan: *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Kutbuddin eş-Şîrâzî: *Şerhu'l-Muhtasar*, SK, Murad Molla 684.

Kutbuddin eş-Şîrâzî: *Dürretü't-tâc li Ğurreti'd-Dibâc*, SK, Ragıp Paşa 838.

Molla Sadreddin Şîrâzî: *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erbaa: el-Esfârü'l-erbaa*, nşr. Ahmed Ahmedî, (Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380), VI.

Nasr, Seyyed Hossein: "Qutb al-Dîn Shîrâzî", *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. M. Emin Razavi, (Richmond: Curzon Press, 1996).

Nasiruddin et-Tûsî: *Evsâfu'l-eşrâf: Seçkinlerin Ahlâkı*, çev. Anar Gafarov, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

Nasiruddin et-Tûsî: *Telhîsü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Müessese-i Motaleât-ı İslâmî Danişgâh-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1980).

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

Necmeddin el-Kâtibî: *Câmiü'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik*, SK, Hacı Beşir Ağa 418.

Özgüdenli, Osman G.: "Bir İlhanlı Şehir Modeli: Rab'i Reşîdî'de Meslekler, Görevliler ve Ücretler", *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), s. 207-233.

Özgüdenli, Osman G.: *Gâzân Hân ve Reformları*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2000.

Özgüdenli, Osman G.: "Moğollar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2005, XXX.

Pattabanoğlu, F. Zehra: *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.



Pourjavady, R., Schmidtke, S.: *Critical Remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī on the Kitāb al-Ma'ālim by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, together with the Commentaries by Izz al-Dawla Ibn Kammūna*, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007).

Pourjavady, R., Schmidtke, S.: *A Jewish Philosopher of Baghdad: Izz al-Dawla Kammūna and His Writings*, (Leiden: Brill, 2006).

Pourjavady, R., Schmidtke, S.: "Qutb al-Dīn Shīrāzī's (634/1236-710/1311) *Durrat al-Tāj* and its Sources (Studies on Qutb al-Dīn Shīrāzī I)", *Journal Asiatique*, 292 (2004), s. 309-328.

Schmidtke, Sabine: "Studies on Sa'd b. Mansur Ibn Kammūna (d. 683-1284): Beginnings, Achievements, and Perspectives", *Persica*, 29 (2003), s. 107-123.

Şemseddin eş-Şehrezûrî: *Resâilü'ş-şecreti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'l-rabbâniyye*, nşr. M. Necip Görgün, (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), I-III.

Şemseddin eş-Şehrezûrî: *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî, (Tahran: Müessese-i Motaleât ve Tahkikât-ı Ferhengi, 1993).

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

Şihabüddin es-Sühreverdî: *Hikmetü'l-İşrâk: The Philosophy of Illumination*, nşr.-çev. John Walbridge, Hossein Ziai, (Utah&Provo: Brigham Young University, 1999).

Şihabüddin es-Sühreverdî: *Elvâh-ı İmâdî, Mecmuâ-yi Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde, ed. S. H. Nasr, Henry Corbin, (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 2001).

Şihabüddin es-Sühreverdî: *Kelimetü't-tasavvuf, Mecmuâ-yi Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV* içinde, ed. S. H. Nasr, Necfkuli Habibi, (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 2001).



Topalcık, Derya: *Kirmânî'nin Şerhu Ahlâkî'l-Adüdiyye Adlı Eseri*, (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Topaloğlu, Aydın: "İbn Kemmûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1999, XX.

Walbridge, John: *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, (Cambridge&Massachusetts: Harvard University Press, 1992).

Walbridge, John: "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century: The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Dīn Shīrāzī", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, (London: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992).

Yazıcı, Tahsin: "Cüveynî, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VIII.

Ziai, Hossein: "İşrâkî Gelenek", S. H. Nasr, O. Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal, H. Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), II.

Ziai, Hossein: "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardī's Illuminationist Political Doctrine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles E Butterworth, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), s. 304-344.



**Abstract**

**The Ethical and Political Thought Of Ibn Kammūna**

Ibn Kammūna (d. 683/1284) offered classification of the sciences in his various works and divided philosophy (al-ulūm al-hikamiyya) into two main branches: theoretical and practical. He subdivided practical philosophy into three classes: ethics, economics and politics. He discussed the ethical and political issues in his *al-Kalimāt al-wajīza musthamila 'alā nukat laţīfa fī-l-'ilm wa-l-'amal* that can be described as an example of literature of mirrors for princes. I considered in this article ethical and political views of Ibn Kammūna in a comparative manner.

Keywords: Ibn Kammūna, *al-Kalimāt al-wajīza*, practical philosophy, philosophic tradition of ethics.

