

## İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlimi

Mustakim ARICI<sup>i</sup>

**Öz:** Makalemizde ilimler tasnifi literatürü bağlamında ahlâk ilminin yerinin ne olduğunu tartışacağız. Çalışmamızda ahlâkın biri felsefi, diğeri de dinî bir ilim olduğu iddiasını ortaya koyan metinlerden hareketle iki temel yaklaşım üzerinde durmayı ve bunların tasvirini yapmayı amaçlıyoruz. Makalemizin sonunda birinci kategoriye örnek bir metin olarak Osmanlı âlimi Mehmed Şâh Fenârî'nin (ö. 839/1435) *Enmûzecu'l-ulûm*'unun ahlâk, siyaset, ev yönetimi ve hükûmdarlık âdâbı bölümlerinin tercümesi yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İlimler tasnifi, pratik felsefe, ahlâk, siyaset, hükûmdarlık âdâbı, Mehmed Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-ulûm*.



### Ethics in the Literature of Classification of Sciences

**Abstract:** In this article, we are going to discuss the significance of ethics in regard to the literature on the classification of sciences. With reference to textual resources, we will focus and depict two main approaches to the subject; one takes ethics as a religious discipline, whereas the other sees it merely philosophical. At the end of the article, as an example to the first category (philosophical), a translation of selected chapters on ethics, politics, home management and manners of the kings from *Anmûdhaj al-'ulûm* by an Ottoman scholar Muhammad Shâh al-Fanârî (d. 839/1435) will be provided.

**Keywords:** Classification of the sciences, practical philosophy, ethics, political science, manners of the kings (*âdâb al-mulûk*), Muhammad Shâh al-Fanârî, *Anmûdhaj al-'ulûm* (*Samples of the Sciences*).

<sup>i</sup> Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mustakimarici@gmail.com.

## Giriş

İslâm düşünce tarihinde hicrî III. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan ilimlerin konuları, meseleleri, faydaları, terminolojileri, tarihleri ve literatürü gibi pek çok hususu irdeleyen metinlerde ahlâk bir ilim olarak görülmeyle birlikte hangi kategoride yer aldığı noktasında farklı yaklaşımlar vardır. Ahlâkı felsefî ilimlerin bir dalı olarak kabul edenler olduğu gibi ahlâkın dinî/şer'î bir ilim olduğunu savunanlar da olmuştur. Ahlâkı Aristotelesçi geleneğe sadık kalarak pratik felsefenin bir şubesi sayanlar nispeten yekpare bir yapı arzeder. Öte yandan ahlâkın dinî bir ilim olduğunu kabul edenler daha çeşitli ve dağınık, zaman zaman da içinde oldukları düşünce gelenekleriyle çelişen bir pozisyonda dururlar. Ahlâkı bütünüyle pratik felsefedeki içeriğiyle kabul edip onun dinî bir ilim olduğunu söyleyenler ya da bu kabulü zımnen benimseyen Molla Lütî (ö. 900/1495) gibi âlimler buna bir örnek teşkil eder. Buna ilaveten ahlâkın incelediği meselelerin fikhin alanına girdiğini ve dolayısıyla bu misyonu dinî bir ilim olarak fikhin üstlendiğini düşünenler olduğu gibi ahlâk ile yine şer'î bir ilim olarak tasavvufu kastedenler de olmuştur. Bu yaklaşımlar aynı zamanda felsefî ahlâk anlayışına karşı farklı tavırlar geliştirildiğini de göstermektedir. Atıf yapılan yaklaşımlara bakıldığında felsefî geleneğe parçacı yaklaşım mantık gibi ahlâkı da gerekli ve faydalı bir ilim olarak addeden âlimlerin bulunduğunu görebiliriz. Diğer yandan felsefî yaklaşıma karşı dışlayıcı bir perspektife rastlamak da mümkündür.

2

Bu çalışmada özellikle ilimleri konu edinen literatürü merkeze alarak ahlâkın yerini tespit etmeye çalışacağız. Ancak, bunun öncesinde bu literatür ile neyi kastettiğimizi açıklığa kavuşturmak yerinde olacaktır. Her ne kadar bu literatürün mahiyetiyle ilgili sorular ve bunların cevapları çalışmamızın kapsamı dışında olsa da okuyucunun zihninde esas alınan kaynaklarla ilgili belirgin bir tasavvurun oluşturulması faydalı olacaktır. Zira bu literatürün nasıl adlandırılacağı, nasıl tasnif edileceği başlı başına bir sorundur. Genel anlamda ilimler tasnifi literatürü dediğimiz literatür esasen farklı adlar ve başlıklar bağlamında irdelenebilir. Bu bağlamda biz çalışmamızda geçmişte yazılmış ve “ihsâu'l-ulûm”, “aksâmu'l-ulûm”, “mevzûatû'l-ulûm”, “enmûzecu'l-ulûm”, “tasnîfu'l-ulûm” gibi ifadeleri başlık yapan metinleri esas alacağız. Söz konusu metinlerle ilgili temas etmek istediğimiz bir diğer mesele bu metinlerde ilimlerin tasnifi ve taksiminde birbirinden farklı kriterlerin kullanılmış olmasıdır. Mesela, varlık mertebelerine göre yapılan tasnifler olduğu gibi bilgiye ulaşma açısından yapılan tasnifi yani nazar/istidlal ve mûkaşefe/müşâhede ayırımını esas alan müellifler de vardır. Bunların yanında en çok başvurulan tasniflerden biri naklî ilimler ve aklî ilimler ayırımıdır ki bu, dinî-felsefî, şer'î-hikemî gibi birçok kavram çifti eşliğinde ele alınmıştır. İlimler li-zâtihi ve li-gayrihi, dâhilî-haricî, Arab-Acem ilimleri, eşref ve esfel ilimler, farz-ı ayn ve farz-ı kifâye, memdûh ve mezmûm ilimler gibi farklı cihetler gözetilerek de tasnife tabi tutulmuştur.

Bu literatürün muhtelif örnekleri veya belli bir dönemi bağlamında Türkçe'de ve diğer dillerde birçok değerli çalışma yapılmıştır (Jolivet, 1996;

Forcada, 2006; Treiger, 2011). Bununla birlikte literatürün mahiyetini ve problemlerini tartışan çalışmalar nispeten daha azdır (Türker, 2011). Aynı şekilde bu literatürde belli ilimlere nasıl yaklaşıldığı meselesine odaklanan modern araştırmaların da çok fazla olmadığını söylemek mümkündür (Bazı örnekler için bkz. Gökbulut, 2007; Fazlıoğlu, 2010; Yiğın, 2013; Kaya, 2014). Bu makalede ahlâkın biri felsefî, diğeri de dinî bir ilim olduğu iddiasını ortaya koyan metinlerden hareketle iki temel yaklaşım üzerinde durmayı ve bunların tahlilini yapmayı amaçlıyoruz. Birinci grup metinler ahlâk ilminin felsefî bir ilim olduğunu savunurken diğeri grup ahlâk ilminin dinî bir ilim olduğunu, ahlâk diye bir ilme ihtiyaç olmayıp onun işlevini fıkıh veya tasavvufun üstlenebileceğini söylemişlerdir. Ahlâkın bir ilim olarak neye tekabül ettiği konusunu bir başka çalışmamızda ayrıntılı olarak tahlil ettiğimiz (Arıcı, 2015a) için birinci yaklaşımı sadece ilgili literatürün Fahreddin er-Râzî sonrasındaki örnekleri bağlamında ve muhtasar olarak ele alacağız.

### 1. İlimler Tasnifi Literatüründe Aristotelesçi Gelenek ve Ahlâk İlimi

İslâm filozoflarının felsefî ilimlerle ilgili tasnifinde Aristotelesçi bir yaklaşımın hâkim olduğunu söylememiz mümkündür. Bu durumu Aristoteles ve Meşşâî geleneğe eleştirileri ile ön plana çıkan Şihabüddin es-Sühreverdi (ö. 587/1191) ve takipçilerinin eserlerinde de görmek mümkündür (Arıcı, 2015b). Bu yaklaşıma göre Kindî'den (ö. 252/866) itibaren pek çok filozof, ilimleri felsefî ilimler bağlamında taksim etmiş; çoğunlukla ahlâk, ev yönetimi ve siyasetten oluşan üç ilmi de pratik felsefe olarak mütala etmişlerdir. Literatürde pratik felsefenin “yasa koyucu ilim” ile birlikte dörtlü bir şekilde tasnif edilmesi de İbn Sînâ'dan itibaren yaygın bir durumdur.

İlimler tasnifi literatürüne baktığımızda ahlâk ilminin felsefî bir ilim olduğunu benimseyen filozoflar ve âlimlerin bilhassa İbn Sînâ'nın eş-Şifâ, en-Necât ve Risâle fî aksâmi'l-hikme gibi eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşımı devam ettirdiği görülmektedir. Bu çizgide olan isimlerden biri Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). Râzî, Şerhu Uyûni'l-hikme başta olmak üzere muhtelif eserlerinde ahlâkı pratik felsefenin bir parçası saymaktadır (Râzî, [t.y.]: II, 17-18; Râzî, 1985: 26). Râzî'nin bu yaklaşımı, sonrasındaki ulemanın tasniflerini etkilemesi bağlamında oldukça önemlidir. Râzî'nin erken dönem eserlerinden biri olan Câmî'u'l-ulûm ya da Hadâiku'l-envâr fî hakâiki'l-esrâr<sup>1</sup> olarak bilinen ve ilimleri konu edinen “enmûzec” kapsamında sayılabilecek Farsça eserinin bir versiyonu kırk, daha yaygın olan versiyonu ise altmış ilmi ele almaktadır. Râzî bu eserinde ilimleri alt gruplara ayırmamıştır, ancak metinde zımnî bir tasnifin olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre eserin son bölümünde yer alan ve pratik felsefeye ayrılmış izlenimi veren bölümde ahlâk; ev yönetimi, siyaset ve hükümdarlık âdâbı ile birlikte yer alır. Bu dört ilmin pratik felsefeye tekabül edecek şekilde verilmiş

<sup>1</sup> Eserin yazıldığı tarih İran Kütüphanesi-yi Millî Meclis, 815171 numaralı nüshanın 236a varacağına 6 Zilhicce 574 (15 Mayıs 1179) olarak düşülmüştür (Bu bilgi için değerli dostum Yrd. Doç. Dr. Eşref Altaş'a teşekkür ediyorum).

olması literatürün Râzî sonrası örneklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Eserin sonunda yer alan diğer ilimler “âhiret”, “de’âvât” ilimleri ve birçok nüshasında bulunmayan “satranç ve envâ-i bâz” ilmidir. Râzî’nin burada felsefî bir perspektifle ahlâk ilmine baktığını söylemek mümkündür. Râzî elli beşinci sırada ele aldığı ahlâk ilminde öncelikle üç temel meseleyi tartışır. “Açık Asıllar (el-usûlü’z-zâhire)” başlığı altında huylar ve tanımları, nefsin hayvanî güçleri ve kötülüğün nasıl işlendiği problemlerini tartışan Râzî (Râzî, [t.y.]: 322-324), “Problem Arzeden Asıllar (el-usûlü’l-müşkile)” başlığı altında ise mutluluk, ifrat ve tefrit bahislerini ele almıştır (Râzî: 324-326). “Sınamalar (el-İmtihânât)” başlığında ise öncelikle hikmetin ifrat ve tefritinin olup olmadığını tartışır ki bu tartışma sonraki literatürde de tartışılmaya devam etmiştir. Bundan başka huyların olgunlaştırılmasının saadet sebebi olup olmadığı ve son olarak da kötü huyun gücü ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorgulanır (Râzî: 327-328). Ancak Râzî diğer ilimlerde olduğu gibi ahlâk bölümünde de bu ilmin tanımını yapmaz; konusu, meseleleri ve ilkeleri üzerinde de durmaz. Halbuki literatürün sonraki bazı örneklerinde bir ilmin tanımı, konusu, ilkeleri ve benzeri hususlara da temas edilmektedir.

7./13. yüzyılın bir diğer filozofu Nasiruddin et-Tûsî (ö. 672/1274) de ilimler tasnifi alanında yazdığı risalede bu yaklaşımı devam ettirir ve ahlâkî pratik felsefenin alt dallarından biri olarak sayar (Tûsî, 1996: 87-92). Tûsî ile aynı dönemde yaşayan Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286), ilimler tasnifine dair özlü eseri *Ta’rifâtü’l-ulûm*’da ahlâka ilimler arasında müstakil bir yer açmış ve ahlâk ilmini felsefî bir ilim olarak addetmiştir. Beyzâvî ahlâkî erdem türlerini bilmeyi sağlayan ilim olarak tanımlamakta, konusunun da alışkanlık edinilebilecek türdeki nefsanî melekeler olarak belirtmektedir (Beyzâvî, 1996: 108). Kadı Beyzâvî’nin ahlâkî konusu olarak belirlediği bu yaklaşımı İbnü’l-Ekfânî’nin (ö. 749/1348) *İrşâdü’l-kâsîd ilâ esne’l-makâsîd* adlı eserinde tekrarladığı görülmektedir. İbnü’l-Ekfânî bir kaç satırda ele aldığı ahlâk ilmi bölümünde kısa da bir literatür sunar. Ona göre bu alanda yazılmış muhtasar metinlerden biri İbn Sînâ’ya aittir. Ahlâk ilminde orta hacimde yazılmış metne örnek olarak İbn Misveveyh’in (ö. 421/1030) *el-Fevzü’l-asgar*’ını gösteren İbnü’l-Ekfânî büyük hacimli metin olarak da Fahreddin er-Râzî’nin bir metnine işaret eder (İbnü’l-Ekfânî, 1989: 401). Bu metin de muhtemelen *en-Nefs ve’r-rûh*’dur.

Osmanlı’nın kuruluş döneminde yaşayan Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) ilimlerin belli başlı meselelerini incelediği enmûzec tarzındaki *İthâfü’s-Süleymânî fi’l-ahdi’l-Orhânî* adlı eserinde ilimleri üç gruba ayırır ki bunlar “Şer’î”, “Aklî” ve “Arabî ilimler”dir. Bu eserde aklî ilimler geometri, aritmetik, astronomi, optik, mantık, metafizik, doğa bilimi, tıp ve ahlâkî kapsamaktadır. Kayserî aklî ilimler kısmında İbn Sînâ’nın *el-Kânûn* adlı eserinin el-Külliyât bölümüne atıf yaparak insanın fizikî anlamda mutedil olması ve mizaç meselesini tartışır. Tıp ilmine dair tartışma bittikten sonra tıp ile ahlâk arasındaki benzerliğe atıf yapılarak ahlâk ilmine geçilir. Kayserî burada ahlâkî aklî, felsefî bir ilim olarak tıbb-ı ruhânî bağlamında ele alır. Bedenin sağlıklı ve hastalıklı halinin söz konusu olması gibi

nefsin de sağlıklı ve hastalıklı hallerinden bahsetmek mümkündür. Nefsin sağlıklı hali erdemler sayesinde gerçekleşirken hastalık, erdemsizliklerin işlenmesi sonucunda ortaya çıkar. Tıpta olduğu gibi ahlâkta da sağlığı koruma ve hastalıklardan kurtulma esastır. Nefs sağlığı için en büyük tehdit kötü arkadaştır. Öte yandan bedenlerin sağlığından sorumlu tabipler olduğu gibi nefislerin sağlığına bakan kimseler de vardır. Bunlar peygamberler ve bu ilmin temel kaidelerini tedvin eden filozoflardır. Kayserî bu ilimde son olarak erdemsizliğin, onun zıddını işleyerek tedavi edilebileceği söyler ve aklî ilimler kısmını bitirir (Kayserî, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arâbî, nr. 2173. vr. 35b-37a). Kayserî'nin Ekberî gelenekte önemli bir şârih olmasına ve sufi kimliğine rağmen bu eserinde ahlâka az sayıda aklî/felsefî ilim arasında yer vermesi dikkat çekici bir durumdur. Zira literatürün diğer bazı örneklerinde olduğu gibi bu misyonu tasavvufa yükleyen âlim ve sûfiler vardır.

Bir sonraki yüzyılda yazılmış tasnif metinlerinden olan Şemseddin el-Âmulî'nin (ö. 753/1352 [?]) *Nefâisü'l-fünûn fî arâisi'l-uyûn* adlı eserinde de ahlâk ilmi ile ilgili felsefî yaklaşım devam ettirilir. Üç ilimden oluşan amelî hikmetin tehzîb-i ahlâk bölümü felsefî metinlerde karşılaştığımız problemleri tartışmaktadır. Ahlâk ilminin üstünlüğü, huy ve onu değiştirebilmenin imkânı, temel erdemler ve ikincil erdemler, erdeme benzeyen haller, nefis sağlığını koruma ve ahlâkî hastalıkların tedavileri bu bölümde yazarın üzerinde durduğu temel konulardır (Âmulî, 2002: II, 359-394).

Ahlâkî felsefî çizgide değerlendiren bir diğer isim, bu makalenin sonunda eserinin belli bölümlerinin çevirisini verdiğimiz Mehmed Şah Fenârî'dir (ö. 839/1435). Müellif eserin mukaddimesinde Râzî'nin altmış ilimden oluşan *Hadâiku'l-envâr fî hakâiki'l-esrâr* adlı Farsça eserini gördüğünü zikreder. Lâkin ilimlerin eksik olduğunu ve bu amaçla kendisinin kırk ilim daha ilave ederek yüz ilimden oluşan *Enmûzec*'ini yazdığını belirtir (Fenârî, Şehit Ali Paşa, nr. 2782, vr. 3b-4a). Mehmed Şah Fenârî, Râzî'nin metnine benzer şekilde *Enmûzecü'l-ulûm*'un son dört bölümünü ahlâk, siyaset, ev yönetimi ve hükümdarlık âdâbına tahsis etmiş olup bu ve diğer ilimlerin ele alınış biçimi Râzî'nin *Hadâiku'l-envâr fî hakâiki'l-esrâr*'ıyla benzerlikler arz eder. Makalemizin sonundaki çeviride de görüleceği üzere müellif ahlâk bölümünde üç meseleyi ele alır. Bunların ilki insanın ahlâkî bir varlık olmasını mümkün kılan nefsanî güçleridir. Müellif ikinci meselede temel ve ikincil erdemleri tek tek sayar ve tanımlarını yapar. Ahlâk ilmindeki son mesele erdemsizlikler bahsine ayrılmıştır (Fenârî, 191b-194a). Mehmed Şah'ın eserinin bu bölümü küçük bir ahlâk risalesi görünümündedir. Müellif herhangi bir isim zikretme de Adududdin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Ahlâk-ı Adudiyye*'si ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Tarifât*'ından alıntılar yapmıştır. Bununla birlikte müellifin erdemler bahsinde kendine ait tanımlar yaptığına ve yorumlarda bulunduğu işaret etmek yerinde olur. Bu çizgideki bir diğer isim Hafîd et-Teftazânî Seyfuddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (ö. 916/1510), *Mecmûatü'l-ulûm* olarak da bilinen *ed-Dürrü'n-nadîd min mecmû'ati'l-Hafîd* adlı ilimlerle ilgili muhtelif meseleleri tartışan hacimli eserinde felsefî literatürdeki

hâkim anlayışa göre felsefî ilimleri ikiye ayırır, pratik felsefenin meşhur üçlü taksimine temas eder ve böylelikle ahlâkı pratik felsefe kapsamında mütalaa eder (Teftazânî, 1323: 8).

Ahlâkı çok yönlü bir biçimde ele alan, bununla birlikte muhtelif eserlerinde ahlâkı pratik bir felsefenin bir şubesi olarak sayan bir diğer Osmanlı âlimi Taşköprîzâde Ahmed Efendi'dir (ö. 968/1561). Müellif *Miftâhu's-sa'âde*'de amelî hikmeti temel disiplinler ve tâli disiplinler şeklinde ikiye ayırarak tasnif etmektedir. Buna göre amelî hikmetin temel disiplinleri ahlâk, ev yönetimi ve siyasettir. Taşköprîzâde amelî hikmetin tâli bölümlerini dört başlıkta ele almaktadır: Hükümdarlık âdâbı ilmi (*ilmu âdâbi'l-mülûk*), vezirlik âdâbı ilmi (*ilmu âdâbi'l-vizâre*), muhtesiplik ilmi (*ilmu'l-ihtisâb*), asker ve orduya komuta etme ilmi (*ilmu kavdi'l-'asâkiri ve'l-cuyûş*) (Taşköprîzâde, 1985: I, 380-394). Müellifin ilimlerle ilgili olan *Miftâhu's-sa'âde*'nin muhtasarı mahiyetindeki *Medînetü'l-ulûm*'da da bu yaklaşımı koruduğu görülmektedir. Eserin beşinci bölümünü pratik felsefeye tahsis eden Taşköprîzâde öncelikle ahlâk ilmine yer verir. İlmin tanımı, konusu ve faydasını açıklar. Buna göre ahlâk ilminin konusu Kadı Beyzâvî ve İbnü'l-Ekfânî'de olduğu gibi “alışkanlık edinilebilecek türdeki nefsanî melekelerdir.” (Taşköprîzâde, Veliyyüddin, nr. 2637, vr. 113b vd). Taşköprîzâde ilimlere dair bir diğer eseri *es-Sa'âdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhire* adlı eserinde pratik felsefe ve ahlâk ilmi ile ilgili olarak aynı yaklaşıma sahiptir. Taşköprîzâde bu eserinde İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd* adlı eserinde olduğu gibi kısa bir literatür bilgisi vermekte, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Fahreddin er-Râzî'nin ilgili eserlerine atıf yapmaktadır (Taşköprîzâde, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 936, vr. 137a-b). Müellifin ahlâk ve pratik felsefe ile ilgili yaklaşımı hakkında bize en doyurucu bilgiyi veren eseri İcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye*'sine yazdığı şerhtir. Taşköprîzâde bu eserinde ahlâkta felsefî yaklaşımı benimseyip devam ettirmektedir (Taşköprîzâde, 2014: 32).

Bir diğer enmûzec yazarı Muslihuddin Lârî (ö. 979/1572) *Enmûzecu'l-ulûm* adlı eserinde bir alt başlıklandırmaya gitmeksizin belli sayıdaki ilmin işkâl arzedan meselelerini tahlil eder. Lârî “el-Hikmetü'l-ameliyye” başlığı altında pratik felsefeyi alt bölümlerine ayırmadan doğrudan erdemlerin orta olması probleminde temas eder ve uzun sayılabilecek bir hacimde hikmet erdemini tartışır. Burada tartışılan ilk mesele şudur: Hikmetin nefsin ilim ve amelde mümkün olan yetkinliğine ulaşması şeklinde tanımlanması halinde bütün erdemlerin üstünde şemsiye bir kavram (maksem) olması gerekecektir. Bu durumda da pratik felsefe hikmetin bir parçası olduğu halde bir erdem olarak hikmet pratik felsefenin bir parçası olacaktır ki bu da tutarsızlık arzedan bir durumdur. İkinci bir tartışma daha söz konusudur. Hikmetin insanın gücü yettiği ölçüde varlıkların hallerine dair bilgisi olarak tanımlanması halinde ifrat ve tefritin ortası olması doğru değildir, hatta böyle bir durumda hikmetin ifratı yetkinleşme olarak görülmelidir. İşte Lârî *Enmûzecu'l-ulûm* adlı eserinin “el-Hikmetü'l-ameliyye” bölümünde bu iki meseleye cevap aramaktadır (Lârî, Damad İbrahim, nr. 791, vr. 59a-b).

Fahredden Râzî'nin *Hadâiku'l-envâr fi hakâiki'l-esrâr*'ı ve Mehmed Şah el-Fenârî *Enmûzecu'l-ulûm*'unun çizgisinde olan bir diğer eser Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî'nin (ö. 1036/1627) *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*'sidir. İlimleri beşe ayıran müellif dördüncü sıraya aklî/felsefî ilimleri ve beşinci sıraya da hükümdarlık âdâbı ilmini yerleştirmiştir. Dördüncü sıradaki felsefî ilimlerin sonunda üç ilimden müteşekkil olan pratik felsefe yer almaktadır. Her ilimde belli sayıda meseleyi tartışarak ilimleri ele alan müellif ahlâk ilminde nefsanî güçler ve erdemler bahisleri üzerinde durmaktadır. Şîrvânî'ye göre ahlâk, erdemler ve erdemsizliklere, erdemler ile nefsin nasıl bezeneceği ve erdemsizliklerden de nefsin nasıl korunacağına dair bir ilimdir. Ahlâk ilminin konusu huylar ve melekelerdir ya da bunlarla nitelenip nitelenmemesi (*ittisâf*) bakımından insan nefsidir (Şîrvânî, 2015: 359-360). Ahlâkî, felsefî gelenek çerçevesinde ele alan son bir metne atıf yaparak bu başlığı bitirmek istiyoruz. Bunlardan biri Muhammed Akkirmânî'nin (ö. 1174/1760) *Ta'rifâtü'l-fünûn ve menâkibü'l-musannifin* adlı eseridir. Felsefî ilimleri gelenekte olduğu gibi teorik ve pratik olarak ikiye ayıran Akkirmânî; pratik ilimleri de ahlâk, ev yönetimi ve siyaset olarak üç bölüme ayırır ve oldukça kısa bilgiler eşliğinde bu ilimleri tanıtır (Akkirmânî, Aşir Efendi, nr. 325, vr. 23a).

## 2. Fıkıh ve Tasavvufun Gölgesinde Ahlâk İlimi

Pratik felsefenin alt dalları olan ahlâk, ev yönetimi ve siyasetin fıkıh ve tasavvuf ile irtibatı ilk olarak filozoflar tarafından gündeme getirilmiştir. Şöyle ki ev yönetimi ve siyasetin içerik ve mesâil olarak fıkıh ile olan irtibatı, ahlâkın nefsin arındırılması bağlamındaki uygulamalar ve yöntemler bakımından da tasavvuf ile olan benzerliği ve bağlantısı oldukça ilginç bir şekilde Ebû Zeyd el-Belhî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından tartışmaya açılmıştır. Zira filozoflar bir taraftan ahlâk başta olmak üzere pratik felsefenin diğer sahalarını Aristotelesçi ilimler geleneğine sadık kalarak ele almış, aklın ikili işlevi ve mutluluğu elde etmesini bu şablon üzerinden temellendirmeye çalışmış, ancak diğer yandan da ahlâkın fıkıhla ve tasavvufla, ev yönetimi ve siyasetin de fıkıhla irtibatını muhtelif açılardan gündemlerinde tutmuştur. Bu konuda belki de en büyük etkiyi İbn Sînâ yapmıştır. İbn Sînâ *Adhaviyye fi'l-me'âd*'dan itibaren birçok eserinde amelî hikmetin peygamberlik tarafından temellendirildiğini ve ahlâkın tümel önermelerinin ilâhî dinde olduğunu söylemektedir (İbn Sînâ, 2006: 7; Kaya, 2009: 83, 88-89). Filozofun muhtelif vesilelerle ahlâk ve fıkıh arasındaki ilintiyi ve siyaset ile nübüvvetin yasa koyuculuğu arasındaki bağı tartışması hem sonrasındaki filozoflar ve hem de ulemâ için bir ilham kaynağı olmuştur denilebilir. Bu tartışmanın dikkate değer sonuçlar doğurduğunu söylememiz mümkündür. Zira daha sonra Nasiruddin et-Tûsî ve Şemseddin eş-Şehrezûrî gibi filozoflar ile Gazzâlî gibi âlimler konuyu bu çizgide tartışmaya devam etmiştir (ARICI, 2015b: 52-54). Bu tartışmanın yansımalarından biri olarak pratik felsefe ve özellikle de ahlâk ilminin, felsefenin diğer sahaları kadar irdelenmediği ve bu alandaki literatürün daha kısır kaldığı iddia edilebilir. Zira bu tespit birçok felsefe metninde dile getirilmiştir. Bu kaynaklar pratik felsefenin Hz. Peygamber'in şeriatı ile kemâle erdiğini kabul



ederek (Meybûdî, 1903-4: 4) aslında bir anlamda felâsifenin amelî/pratik felsefe yapmasının imkânını zora soktuğunu da öne sürmüş olmaktadır.

İbn Sînâcî ilham Gazzâlî ve sonrasındaki birçok âlimde aynı neticeyi başka bir görüntü altında ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki Gazzâlî başta olmak üzere bu âlimler bir taraftan ilimleri taksim ederken pratik felsefe diye bir sahanın varlığını kabul etmiş, ahlâkı bu ilimler arasında saymış ve hatta nefis teorisi, mizaç teorisi ve erdem teorisi gibi Platoncu-Aristotelesçi-Galenci kökenleri olan teorileri benimseyip İslâmlaştırma yolunu tutmuş, diğer yandan ise bir ölçekte ahlâkın dinle, dahası şer'î ilimler olan fıkıh ile ve başka bir ölçekte de tasavvufu karşılandığını kabul etmişlerdir. Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl*'de, filozofların siyaset ilminin ilkelerini peygamberlerden tevarüs ettiklerini, ahlâkın prensiplerinin de sûfî tecrübeye dayandığını söylemesi (Gazzâlî, 1988: 44), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, *Mîzânü'l-amel*, *Kimyâu's-sa'âde* ve *er-Risâletü'l-ledünniyye* gibi eserlerinde pratik felsefenin bir yönüyle şer'î ilimlerden fıkıh ve bir yönüyle de tasavvufa denk düştüğünü öne sürmesi bizatihi önemli bir yaklaşım olduğu gibi sonrasındaki metinleri anlamak için de bir anahtar konumundadır (Treiger, 2011: 7, 10, 13-16). Gazzâlî *Mîzânü'l-amel*'de ilimleri üçe ayırır. (i) Dil ilimleri gibi lafızla ilgili olanlar, (ii) mantık ilimleri gibi lafzın mânâyâ delalet etmesi bakımından mânâ ile ilgili olanlar ve (iii) sadece mânâ ile ilgili olanlar. Bu üçüncü de iki kısma ayrılır: Yalnızca ilmî olanlar ve bir de amelî ilimler. Gazzâlî amelî ilimlerin şer'î hükümler, fikhî bilgiler ve nebevî sünnetlere dayandığını, bunun da kişinin kendini yönetmesi demek olan ahlâk ile fikhin karşılığı olan ev yönetimi olduğunu söylemektedir (Gazzâlî, 1964, 352-355). *Fâtihatü'l-ulûm*'daki tasnifinde Gazzâlî amelî alanın dünyevî maslahatlarla ilgili olan kısmının fıkıh, uhrevî sülûk ile ilgili kısmının da kalbin halleri ve onun iyi ve kötü huyları ile ilgili ilim olduğunu söyler (Gazzâlî, 1322: 35) ki bu da tasavvufa denk düşmektedir. Gazzâlî *er-Risâletü'l-ledünniyye* adlı eserinde şer'î ilimlerin fûrû kısmını ibadetler, muamelat ve ahlâktan ibaret saymakta (Gazzâlî, 2010: 51-55), belki de temsil kabiliyeti en yüksek olan eseri *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de de fıkıh ve tasavvuf ile ahlâk arasında kurduğu ilişkiyi korumaktadır. Bu eserde şer'î ilimlerin farz-ı kifâye başlığı altında yaptığı usûl ve fûrû taksimatında “fûrû ilimler”, inceleme alanı olarak fikhin fûrûatı ile tasavvufa denk düşmektedir (Gazzâlî, 1997: 25-40). Gazzâlî'nin bu yaklaşımının ardında etkili bir gelenek oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda akla ilk gelen isimlerden biri Molla Hüsrev'dir (ö. 885/1480). Müellif *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*'sinin mukaddimesinde ilim kavramını tahlil ederken nazarî felsefe ile kelam ve pratik felsefe ile fıkıh arasında bir mukayese yaparak şunları ekler:

“Burada ilimden murâd, nazarî ve amelî kısımlarıyla hikmettir. Zira akıl sahibi kimseler insan nefsinin nazarî ve amelî kuvvetler bakımından kemale erdirilmesine özen gösterilmesi hususunda mutabık olmuşlardır. Filozofların –kendi fasid görüşlerine göre de olsa– halka bu iki kuvvet konusunda yardımcı olmak gayesiyle nazarî ve amelî hikmetleri tedvin etmeleri gibi, ümmetin âlimleri de,



yine aynı konuda halka yardımcı olmak gayesiyle kelâm ve fıkıh ilimlerini tedvin etmişlerdir. Kelâm nazarı felsefenin, fıkıh ise amelî felsefenin karşılığı olmuştur. Şu var ki felâsifede amelî felsefe nazarı felsefe kadar meşhur olmamıştır. Zira onlara göre şeriat, amelî felsefeye ihtiyaç bırakmamıştır” (*Şerhu Usûli'l-Pezdevî*’den aktaran Kozalı, 2013: 295-296).

Bu pasaj İbn Sînâ ve Gazzâlî etkisini oldukça iyi yansıtan bir metin olarak durmaktadır. Zira Molla Hüsrev pratik felsefenin meşhur olmayışı tezini filozoflara atfen ortaya koymaktadır. Molla Hüsrev’den üç asır sonra aynı görüşlerin bir başka Osmanlı âlimi Hâdimî (ö. 1176/1762) tarafından dile getirildiğini görmekteyiz. Hâdimî *Tarîkat-ı Muhammediyye* adlı esere yazdığı şerhte pratik felsefenin fıkha tekabül ettiğini meâlen şu şekilde ifade eder:

“Bu bahis *siyâsetü'l-medeniyye* ve *tedbîrü'l-menzil* gibi, kendisinde iznin ve mubahlığın asıl olduğu âlemin nizamına taalluk eden adetler hakkındadır. Bu adetler satış, icâre, ortaklık, mudarebe, rehin, hibe, nikâh, talak, azat etme, emanet, icara verme gibi akitler ve fesihler türünden olan muamelelerdir. (...) Ayrıntılar ise *fıkıh* kaynaklarındadır. (...) Bu muamelatın bilinme yeri *fıkıh* ilmidir. Zira *fıkıh* meşru ve gayr-ı meşru olmak bakımından *mükelleflerin fiillerinin* bilindiği ilimdir” (Hâdimî, 1318: IV, 40).

Önceki başlıkta temas edildiği gibi Taşköprîzâde birçok eserinde ahlâkî felsefî bir ilim olarak ele almıştır. Bununla birlikte onun *Miftâhu's-saâde*’sinin “İkinci Taraf” başlıklı bölümü “İlimle Amel Etmenin Semeresi Olan Tasavvufla İlgili İlimler Hakkında” şeklinde bir alt başlık taşır. Taşköprîzâde bu başlık altında ahlâka felsefî bir yaklaşımla değil, Gazzâlî’nin *İhyâ*’da yaptığı gibi tasavvufî bir gözle bakmaktadır. Taşköprîzâde burada amele taalluk eden meseleleri “muamele ve mûkaşefe” ilimleri altında mütalaa etmektedir. Muamele ilimleri kalbin hallerini bilmeyi gerektirir. Kalbin halleri ise övülenler ve yerilenler şeklinde iki kısımda incelenir. Sabır, şükür, korku, ümit, zühd, rıza, kanaat, takva, ihsan, cömertlik, hüsn-ü zan ve güzel ahlâk, iyi ilişki kurma, doğruluk, ihlâs gibi felâsifenin erdem dediği kavramlar burada tasavvufî bir gözle “hal” olarak tartışılmaktadır. Fakirlikten korkmak, kin, haset, aldatma, büyük olma arzusu, övülme isteği, dünyada kalma arzusu, kibir, riya, öfke, övgü, rekabetçilik, tûl-i emel, dünyalıklarla sevinme, fanilere sevgi ve benzerleri de yerilen hallerdir. Mûkaşefe ilmi ise ilmin hakikati, ilmin afeti, keşfi bilgiye nasıl ulaşabileceği gibi meselelerin tartışıldığı bir bölümdür (Taşköprîzâde, 1968: III, 15-24). Özetle Taşköprîzâde ahlâkî hem pratik felsefenin bir dalı olarak kabul eden hem de tasavvufî bir ahlâk anlayışına sahip olan bir müelliftir.

Dönem olarak Taşköprîzâde’ye yakın bir müellif olan ve tasavvufî bir neşveye sahip olan Nev’î Efendi’nin (ö. 1007/1599) *Netâyicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn* adlı eserinde felsefenin pratik boyutundan bahsedilmediği gibi tasavvuf dinin pratiğe dayalı ilimleri arasında sayılarak bir anlamda ahlâkın yerini almıştır

(Nev'î Efendi, 1995: 191-195; Akbulut, 2014: 60-61, 66-68). Benzer bir yaklaşım bu iki müelliften önce ilimler üzerine yazan Celâleddin es-Süyûtî'de (ö. 911/1505) karşımıza çıkar ki biz sözü esasen Süyûtî'den tekrar Osmanlı ulemâsına ve Saçaklızâde'ye (ö. 1145/1732) getireceğiz. Süyûtî, *en-Nukâye* adlı eserinde on dört ilme yer vermiş, felsefî ilimlerden sadece anatomi ve tıbbî eserine dâhil etmiştir (Süyûtî, 1432: 91-94). Felsefî bir ilim olarak ahlâka temas etmeyen Süyûtî meseleyi açık bir şekilde tartışmasa da tasavvufun ahlâkı karşıladığını ima etmektedir. Böyle bir okumayı yapan Saçaklızâde *Tertîbü'l-ulûm* adlı eserinde Süyûtî'nin cümlelerinden hareketle ahlâk ile tasavvuf arasındaki irtibatı daha geniş bir zeminde tartışır. Ona göre kalbin hallerinin ilmi (ilmü ahvâli'l-kalb) olarak adlandırılan ahlâk ilmi üstün huyların neler olduğunu ve bunların nasıl kazanılacağını, kötü huyların neler olup bunlardan da nasıl kaçınılacağını gösteren ilimdir. Saçaklızâde ahlâk ile tasavvufun aynı olmadığını özellikle vurgulasa da yaptığı açıklamalar iki ilim arasındaki ilişkiyi bulanıklaştıran bir mahiyet arzeder. Saçaklızâde esasen ahlâk ilmi ile felsefî bir ilim olan ahlâkı kastetmektedir, zira kalbin hallerinin ilmi diyerek tasavvufî bir adlandırma yapsa da bahsettiği ahlâk ilmi nefsanî melekeleri konu edinen ve filozofların tarif ettiği ahlâk ilmidir. Müellif bu tartışmanın devamında ahlâk ilminin hükümünü tartışmaya açmıştır. Bu ilmin bir kısmının farz-ı ayn, bir kısmının da farz-ı kifaye olduğunu dile getiren Saçaklızâde bu kısımda tasavvuf ve ledünni ilimlerin hükümlerini daha ayrıntılı bir şekilde tahlil etmektedir (Saçaklızâde, 1988: 169-174). Saçaklızâde'nin ahlâk sahasına bakışı genel olarak Gazzâlî etkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Konuyu daha önce bu bağlamda ele alan bir diğer Osmanlı müellifi de Taşköprüzâde idi. Saçaklızâde'nin her iki isme ve ayrıca Süyûtî'ye yaptığı atıflar dikkat çekicidir.

Ahlâkı şer'î bir ilim olarak gören bir başka isim de Molla Lütî'î'dir. Molla Lütî'î *Mevzûâtü'l-ulûm*'da şer'î ilimleri dörde ayırdıktan sonra şer'î ilimlerin dört türü arasında ortak olan ilimler diye alt bir başlık açar ve bunu da kendi içinde ikiye ayırır: Bunlar (i) Nazar, cedel gibi ilk dört sınıfın ilkelerine ilişkin ilimler ile (ii) ahlâk ve muhtesiplik ilmi gibi dört sınıfı tamamlayıcı ilimlerdir. Bu durumda Molla Lütî'î'nin tasnifinde ahlâk şer'î ilimleri tamamlayan ilimler arasında sayılmıştır. Onun ahlâk ilmini tanımlaması da bu çerçeveye oturmaktadır. Molla Lütî'î'ye göre ahlâk ilmi Muhammedî şeriat kanununa göre huyları dönüştürme keyfiyetini araştırılan bir ilimdir (Molla Lütî'î, 2012: 102-103, 164-167).

Ahlâka felsefî ilimler başlığı altında yer vermekle birlikte pratik felsefenin şeriatın zımında olduğunu savunan bir diğer isim Faslı Mâlikî fakih Ebû Alî Nûruddîn Hasen b. Mes'ûd b. Muhammed el-Yûsî'dir (ö. 1102/1691). Yûsî *el-Kânûn fî ahkâmî'l-ilm ve'l-âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde felsefî ilimleri kendisi sebebiyle (li-zâtihî) istenen ve başka bir ilim için istenen ilimler olarak ikiye tasnif ettikten sonra kendisi için talep edilen ilimleri teorik ve pratik felsefe olarak ikiye ayırır, ahlâka pratik felsefenin bir şubesi olarak bakar (Yûsî, 1998: 146). Ancak Yûsî yukarıda zikredilen İbn Sînâ ve Gazzâlî ile geliştirilen teze sahip çıkar ve pratik felsefenin filozoflar tarafından terkedildiğini, onların mantık, metafizik,

doğa bilimleri ve matematik ilimler ile yetindiklerini söyler. Yûsî bir fakih olarak pratik felsefenin daha ziyade fıkıh tarafından deruhte edildiğini düşünmektedir. Zira fıkıhta canın, aklın, malın ve neslin korunması babından yapılan düzenlemeler ahlâka pek ihtiyaç bırakmamıştır. Bunlardan başka kişinin ibadetler ile kulluğunu izhar etmesi zımnen dinin korunması kapsamında değerlendirilmiş, bu kapsamda olmayan hususlar için, yani nefsin terbiyesinde ihtiyaç duyulan şeyler için de zühd hayatına, güzellikler ile süslenme (tahlîye) ve kötülüklerden arınma (tahlîye) ilkesine atıf yapmıştır (Yûsî, 1998: 148).

Son dönem Osmanlı âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı'nın ahlâkı fıkıh bünyesinde kabul ederek tahlil etmesi, burada sözü edilen geleneği temsil eden bir açıklama hüviyetindedir. İzmirli, *Tasnîfu'l-ulûm* adlı eserinde ve ayrıca *Yeni İlm-i Kelâm*'da hem İmam-ı Azam'ın muamelatı (ev yönetimi ve siyaset) kapsayan fıkıh tanımını korur ve hem de Gazzâlî'nin ahlâkı ve tasavvufu içeren fıkıh-ı vicdânî (fıkıh-ı bâtinî) yaklaşımını sürdürür (İzmirli, 1339-1341: I, 71-73). Müellif *Tasnîfu'l-ulûm*'da fıkıhî amelî, itikadî ve vicdânî şeklinde üç kısma ayırdıktan sonra vicdânî fıkıhî ilm-i ahlâk ve ilm-i tasavvuf şeklinde iki dala ayırmıştır (Gökbulut, 2007: 258). Burada söylenebilecek en önemli husus İzmirli'nin fıkıh, ahlâk ve tasavvufun cinsi olarak kabul etmiş olması ve müslümanlar için pratik felsefenin fıkıh bünyesinde olması gerektiği kabulüdür.

### Sonuç

İbn Sînâ muhtelif metinlerinde ahlâkı pratik felsefî ilimler altında mütalaa etmekle birlikte pratik felsefenin de nebevî bilgiye dayandığı tezini dile getirmekteydi. Bu çalışmada dolaylı da olsa bu tezin ilimler tasnifi literatürüne nasıl yansıdığını incelemeye çalıştık. İddiamız İbn Sînâ'nın bu yaklaşımının hem sonrasındaki filozofların hem de Gazzâlî gibi âlimlerin konuya bakışlarında belirleyici bir role sahip olduğu şeklindedir. Buna göre felâsife ahlâkı pratik felsefî bir ilim olarak görmüş, ancak diğer yandan bu alanla ilgili genel ilkelerin nübüvvet tarafından belirlendiğini kabul etmiştir. Bu çerçevede ahlâkı teorik ve pratik olarak ikiye ayıran filozoflar ahlâkın bilhassa nazarî boyutunda ahlâk felsefesinin problemlerini tartışmış, amelî bölümünde Platoncu-Aristocu-Galenci erdemler anlayışını ele almış, ama bu tartışmaya nasıldaki açıklamaları da dâhil etmişlerdir. Öte yandan bilhassa İbn Sînâ'nın pratik felsefe ve fıkıh arasında kurduğu irtibat ve fıkıhın pratik felsefeyi karşılayabileceği şeklindeki zımnî kabulü ve bunu *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*'ta uygulaması pratik felsefe literatüründe bir kısırlığa yol açmıştır. Yine İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin "Makâmâtü'l-ârifîn" başlıklı bölümü bu esere yazılan şerhlerde de görüleceği gibi pratik felsefenin ve tasavvûfî/irfânî ahlâk anlayışının kâmil bir hali olarak da algılanmıştır. Mesela Fahreddin Râzî'ye göre İbn Sînâ bu bölüm ile, sûfilerin ilimlerini kendisinden önce hiç kimsenin yapamadığı ve kendisinden sonra hiç kimsenin tekrarlayamadığı bir şekilde düzenlemiştir (İbn Sînâ, 2010: 9).

İbn Sînâcı yaklaşımın diğer etkisi Gazzâlî gibi âlimler üzerinde olmuştur. Bu âlimlerin bir kısmı ahlâkı felsefî anlamda bir ilim olarak görürken bir diğer kısmı

ahlâkı felsefî bir ilim olarak görmese de ahlâkın felsefî içeriğine ve teorilerine itiraz etmemiş, hatta bu içeriği fıkıh ve daha ziyade tasavvuf üzerinden içselleştirmeye çalışmıştır. Gazzâlî, felsefî ilimlere dair yaklaşımını özetlediği *el-Munkız*'daki pasajda felsefî ilimler arasında inkar edilmesi gerekmeyenler olduğunu söylemiş ve ahlâk gibi bazı sahaları da bu kapsamda görmüştü. Ona göre ahlâk ilmi, nefsin özellikleri ve huylarını bilmeye, huyların nasıl tasnif edileceğini tespit etmeye, kötü huyların nasıl tedavi edileceğini ve nefisle mücadelenin nasıl olacağına yarayan bir ilimdir. Gazzâlî *el-Munkız*'a göre daha önceki bir eseri olan *İhyâ*'ya bu anlayışı uyarlamış, felsefî ahlâkı tasavvufî bir vecheye büründürmüş ve bu yaklaşımı *el-Munkız*'da tekrarlayarak ahlâkın özünde tasavvuf olduğunu, tasavvufa dayandığını dile getirmiştir. Bu durum Gazzâlî ve benzeri âlimlerin eserlerinde felsefî içerikli ahlâk anlayışının tasavvuf olarak karşımıza çıkması sonucuna yol açmıştır.

Yukarıda sözü edilen durumun ilimleri konu edinen eserlerde ahlâka yaklaşımı ve ahlâkla ilgili tartışmaları belirleyici olduğunu düşünmekteyiz. Bu çerçevede “ilimler tasnifi” diye de adlandırılabilir kategorideki metinlerde bu anlayışın ve kabulün tezahürlerini tespit edip meseleyi iki çizgi üzerinden ele aldık. Makalemizin sonunda bu iki yaklaşımdan birinciye bir örnek olması ve ayrıca Osmanlı düşüncesi çalışmalarına bir kaynak olması bakımından Mehmed Şah Fenârî'nin *Enmûzecu'l-ulûm* adlı eserinin pratik felsefeye dair bölümlerinin tercümesi sunulmuştur.

## EK I: Mehmed Şâh Fenârî'nin *Enmûzecu'l-ulûm'unun* Ahlâk, Siyaset, Ev Yönetimi ve Hükümdarlık Adâbı Bölümlerinin Türkçe Çevirisi\*

### Ahlâk (el-Ahlâk)

Burada üç temel mesele vardır: (i) Birinci mesele, kitabın başında tefsir ilminde işaret edildiği gibi<sup>2</sup> insana ait güçler akıl gücü; kendisiyle kızgınlık, korku veren şeylere atılma, üstün ve hâkim olmanın gerçekleştiği öfke gücü; sayesinde istek, bedenî ve duysal hazları talep etmenin gerçekleştiği arzu gücüdür. Akıl gücünün bedene göre durumu hükümdarın ülkeye göre durumu gibidir. Bu yüzden melikî güç olarak da adlandırılır ve bu gücün bedendeki organı beyindir. Arzu gücüne hayvanî güç denilir, zira nefiste akıl gücünün emirlerine boyun eğecek bir meleke olmadığında bu güç terbiye edilmemiş bir hayvan gibi olur. Bu gücün organı karaciğerdir. Öfke gücüne de yırtıcı güç denir. Bu gücün organı kalptir. Ahlâkî erdemlerin sayısı bu üç gücün sayısına paraleldir. Bu erdemlerin zıtları da erdemsizliklerdir. Hikmet, akıl gücünün erdemi, iffet hayvanî gücün erdemi, şecaat yırtıcı gücün erdemidir. Bu üç erdem tam bir şekilde bir arada olmasından adalet denilen dördüncü bir erdem husûle gelir. Bildiğin üzere bu erdemlerin her biri ifrat ve tefrit taraflarıyla kuşatılmıştır ve bunların ikisi de erdemsizliktir.

Huy, öncesinde bir düşünme ve hatırlama olmaksızın fiillerin nefsten kolaylıkla sadır olmasını sağlayan melekedir. Huy, fiili işleme kudreti demek değildir, zira kudret [tek bir tarafta duran] huydan farklı olarak erdem ve erdemsizlik tarafına aynı mesafededir. Huy, fiilin kendisi de değildir, zira fiilde zorlanarak yapma da vardır. İster erdem olsun ister erdemsizlik olsun hiçbir huy insanın doğası gereği değildir. Şayet huyun insanın doğası gereği olduğu kabul edilecekse bile bu kabul ancak, kişinin mizaç yapısının farklılığına göre huyun hızlı ya da yavaş, güçlü ya da zayıf bir şekilde gerçekleşmesi şeklinde olabilir. Zira eğer herhangi bir huy insanın doğası gereği olsaydı insanın onu eğitime ve alışkanlık kazanma gibi yollarla değiştirme imkânı olmazdı, halbuki huyun değişmesi mümkündür, öyleyse huy insan doğası gereği değildir. Bu iddia [karşı görüşün geçersizliğinin] ilzam edilmesi suretiyle apaçıktır, şöyle ki eğer tüm insanlar taşı yukarı harekete alıştırmak için bir araya gelselerdi [onun doğasına aykırı olan] bu şey mümkün olmazdı.<sup>3</sup> Ayrıca bu görüşün neticesinin yanlışlığı yoluyla da huyun doğal olması geçersizdir. Zira biz huyların bir kısmının diğer bir kısmına

\* Çeviride beş nüsha esas alınmıştır. Zira nüshalar arasında kelime ve cümle eksikliğinin yanında başka farklılıklar da söz konusudur. Çeviride kısa künyeleri verilen şu nüshalar kullanılmıştır. Şehit Ali Paşa 2781, 2782, 2783; Fatih 3677; Hüsvre Paşa 482.

<sup>2</sup> Müellif eserin tefsir ilmi bölümünde Bakara Süresi'nin 30. âyeti çerçevesinde "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?" ifadesini tefsir ederken "fesâd" kavramından hareketle insanın nefsanî güçlerine, bunların erdem ve erdemsizliklerine temas etmiştir. Bkz. Şehit Ali Paşa, nr. 2782, vr. 7b-8a.

<sup>3</sup> Müellif bu örnekle huyların bütünüyle insanın doğuştan getirdiği bir özelliği olması durumunda insanın doğasından olan bir şeyin değiştirilmesinin imkansızlığına işaret etmek istiyor. Dolayısıyla huyların doğallığı, yani insan doğasına nakşedilmiş olması fikrini kabul etmemektedir.

dönüştüğünü müşahade etmekteyiz. Şayet böyle olmasaydı Allah'ın kulları üzerindeki yönetimi demek olan ilâhî din ve sünnet vaz edilmesinin bir faydası olmazdı.

(ii) Ayrıca bu erdemlerin her birinin kapsamına giren türleri vardır ki bölümün ikinci meselesi bu türlerin açıklaması hakkındadır. Hikmet erdeminin altındakiler şöyledir: Birincisi, zihin açıklığıdır, bu nefs-i natıkanın fikirleri yakalamada güçlü bir istidada sahip olmasıdır. Kastettiğim, nefs-i natıkanın aradığı sonucu, karışıklığa ve sonuçlara ulaşmasını engelleyecek bir bocalamaya düşmeksizin çıkarsama istidadıdır. İkincisi, hızlı anlayış nefs-i nâtika dışından gelen şeyleri tasavvur etmede bu istidadın iyi olması ve nefsin, neticeyi gerektirenlerin gerektirme niteliğini kavramasıdır, bu, nefs-i nâtıkanın hareketinin fazladan bir beklemeye ihtiyaç duymaksızın gerektirenlerin tasavvurundan gerekenlere doğru geçiş yapma melekesidir. Üçüncüsü zekadır ki bu, nefs-i nâtıkanın sağlam bir halde olması ve sonuçların zihindeki ortaya çıkma hızıdır. Bu, sonucu veren öncülleri çokça işleyerek önermelerin hızlı bir şekilde neticelenmesi ve sonuçların kolaylıkla çıkarılması sayesinde zihin için bir meleke haline gelir. Dördüncüsü ezberleme, kaydetme ve depolamadır. Bu, aklın ve vehmin gerektirdiği kavram ve yargıların kaydedilmesidir. Beşincisi olan hatırlama, nefsin herhangi bir vakitte depolanmış sûretleri bir anda farketmesidir. Bununla nefsin kazandığı meleke sayesinde kolay olması kastedilir. Altıncısı kusursuz tasavvurdur ki bu, nefsin bilinmek istenen eşyanın hakikatlerini nasılsalar o ölçüde incelemesidir. Yedincisi öğrenme kolaylığıdır. Bu, nazarî bilgilerin idrak edilmesini sağlayan keskin kavrayıştır. Bu, zihnin nazar ile tanımlı elde etmesi sayesinde gerçekleşir ki böylelikle zihin çeşitli meyillerin engeline takılmaksızın bütünüyle varmak istediği sonuca yönelir.

İffet erdeminin altındakilere gelince bunların ilki hayâdır. Bu, nefsin çirkin şeyleri işleme korkusuyla ve zemmedilmekten sakınmak suretiyle kendisini alıkoymasidir. İkincisi arzuları dizginlemek, arzular harekete geçtiğinde nefsin sükûneti elden bırakmamasıdır. Üçüncüsü sabır, nefsin kötü hazlara boyun eğmemek için hevâya mukavemet etmesidir. Dördüncüsü cömertlik, malın gerekli olanını gerektiği kadar vermek sûretiyle alıp vermede orta yolda olmaktır. Bunun altında da erdemler<sup>4</sup> vardır: Bunların ilki olan kerem, malı çokça, gerektiği şekilde, kıymeti yüce, faydası bol olan işlerde kolaylıkla vermektir. Diğergâmlık ihtiyaçları için kendine ayırdığı bazı ihtiyaçlarını gereksinim duyan bir kimseye harcama şeklindeki nefsin bir erdemidir. Bağışlayıcılık ise nefsin bir kötülüğü cezalandırmaktan ya da iyiliklerin karşılıklarını istemekten kendini tutmak

<sup>4</sup> Adududdin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *Ahlâk-ı Adudiyye*'si ve şerhlerinde "cömertlik (sehâ)" erdeminin altında altı erdem vardır. *Ahlâk-ı Adudiyye* şârihlerinden Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) cömertliğin altı tâli erdemi olduğunu, ancak bazılarının bunu yediye ve hatta sekize çıkardığını söyler. Muhtemelen kastettiği isimlerden biri Mehmed Şah Fenârî'dir. Taşköprizâde'nin ifadeleri şöyledir: "Kimileri cömertliği yedi alt erdeme ayırmış, bazıları mürüvveti de buna eklemişlerdir ki mürüvvet, nefsin imkan ölçüsünde verme hususunda içten bir istek duymasidir. Bazıları da bu erdemin türlerini sekize çıkarmış, mürüvveti ve bağışlayıcılığı da buna ilave etmişler ve bağışlayıcılıkla nefsin gücü yettiği halde kolaylıkla cezalandırmadan vazgeçebilmesini kastetmişlerdir." Bkz. Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 88-89.

suretiyle kolaylıkla vazgeçebilmesidir. Mürüvvet, verilmesi gerekenden daha fazlasını verme erdemiyse nefsin bezenmesi hususunda içten bir istek duymaktır. Alicenaplık, yüce sayılan fiilleri nefsin mutlulukla yapması ve bu yolun gerekliliğiyle huzur duymasındır. Paylaşıcılık, [kişinin] dostları ve hakedenlerle dayanışma içinde olup isteğiyle malları ve azıklarını onlarla paylaşmaktır. Bahşetme, harcanması gerekmeyenleri harcamayı nefsin güzel görmesidir. Feragat, terki gerekli olmayan şeyleri kendi isteğiyle bırakmaktır. Beşincisi olan hürriyet (malını temiz tutmak) nefsin bir erdemidir. Bu erdem malı uygun bir yoldan kazanıp vermesi gerekli olmayan bir yere vermeye yarayıp, uygun olmayan bir yerden kazanmaya da engeldir. Altıncısı kanaat, yiyecek-içecek ve giyim-kuşamda sade olmaktır. Yedincisi yumuşak huyluluk, nefsin övülen şeylere hüsn-i kabul ile boyun eğmesi ve iyi şeyler için aceleci olmasıdır. Bu, uyumluluk ve itaatkârlık olarak da adlandırılabilir. Sekizincisi düzenlilik, nefsin işleri güzelce takdir edip bunun gerektirdiği sıraya göre uygulaması halidir. Dokuzuncusu hâl ve gidişçe iyi olmak, nefsin kendisini yetkinleştirecek şeylere rağbet etmesidir. Onuncusu uzlaşma nefsin farklı görüşlerin ve karşıt pozisyonların çelişmesi halinde gücü yettiği ve melekesi elverdiği ölçüde bir ızdıraba düşmeden hoşgörölü davranmasıdır. On birincisi vakar, nefsin istenilen şeyleri elde etme fiillerinde teenni içinde olmasıdır. Onikincisi verâ nefsin yetkinleşmesi isteğiyle güzel fiillere sıkı sıkı tutunmaktır.

Şecaatin alt erdemleri ise şöyledir: Birincisi ruh yüceliğidir, bu zenginliği ve gücü önemsiz görüp fakirliği ve sadeliği yüklenmek ve nefsi bu uğurdaki zor işleri almaya alıştırmaktır. İkincisi himmeti yüce tutmak, iyi talihle gelen mutluluğa ve hatta ölüm esnasındaki sıkıntılara varıncaya kadar bunun zıddına aldırış etmemek ve korku veren şeylere karşı koyabilmek şeklinde nefsin bir erdemidir. Üçüncüsü soğukkanlılık, korku veren şeyler karşısında nefsin kendine hâkim olması ve bunların kaygısına karşı korkusuzluktur. Dördüncüsü hilim nefsin mutmain olma hali ile kazandığı erdemdir. Beşincisi metanetli olma nefsin acılara ve tehlikeli durumlara maruz kalmamak için bunlardan kaçınarak karşı koymasındır. Altıncısı ölçülü olmak, nefse sebat kazandıran bir güçtür ki nefsin bu sayede husumet hallerinde harekete geçmesi zor olur, buna düşüncüyü elden bırakmamak da denilir. Yedincisi gayretkeşlik, büyük şeylere ulaşma isteğidir. Sekizincisi zorluğa katlanma ve tahammül bedeninin uzuvlarının güzel şeylere alıştırılması ve iyi bir adet kazanmasıyla hâsıl olan güçtür. Dokuzuncusu tevazu, kişinin mevki bakımından düşük olanlardan kendisini üstün saymamasıdır. Onuncusu namuslu olma, dinî ve mahrem değerleri korunması gereken şeylerden koruma hususunda gevşeklik göstermemektir. On birincisi yumuşak kalplilik, nefsin fiillerinde bir yapmacıklığa düşmeksizin başka insanların üzüntüsünü müşahede etmekten müteessir olmasıdır.

Adaletin alt erdemlerine gelince: İlki dostluk, arkadaşılığın tüm sebeplerinden bağımsız bir şekilde halisane sevmek ve muhabbeti husûle getiren iyilikleri yapmayı öne almaktır. İkincisi kaynaşma, gündelik hayatın idaresiyle ilgili fikir birliği edip bunlarda yardımlaşmaktır. Üçüncüsü yakınları



gözetme, dünyalık güzellikleri yakın akrabalar ile paylaşmaktır. Dördüncüsü iyiliğe karşılık verme, yapılan bir iyiliğe aynıyla veya daha fazlasıyla karşılık vermektir. Beşincisi ticarî dürüstlük, muamelâtın alış-verişe ilişkin kısmında adaleti gözetmektir. Altıncısı hakkı güzellikle ödeme, karşılığı verilen hakların başa kakma ve pişmanlık olmaksızın yapılmasıdır. Yedincisi sevilme çabası, gereken davranışları yaparak kendisi gibi olanların ve fazileti kişilerin sevgisini kazanma isteğidir. Sekizincisi kulluk, Allah Teâlâ'ya boyun eğmek, O'nu yüceltmek ve O'na senâ etmek, veli kullarına hürmet etmek ve şeriatının gereğini yapmaktır ki bu kulluğu kemale ulaştırır. Dokuzuncusu vefa, paylaşımcılık ve yardımlaşma yolunun gereğine uymada gevşekliğe müsaade etmemektir. Onuncusu merhametli olmak, hoşlanılmayan şeyin başkasına ulaşmasına karşı şuurlu olmak ve gayreti onun izalesine hasretmektir. On birincisi teslimiyet, Allah Teâlâ'ya taalluk eden ya da O'na yüz çevirmenin caiz olmadığı fiillere boyun eğmek ve bunu kötülük olarak saymaktır. On ikincisi tevekkül, insan bir adım gücünün ve bir nebze fikrinin yetmediği şeylerde öne alma ya da geciktirme, artırma ya da eksiltme şeklindeki beklentiye bırakmasıdır, en doğrusunu Allah bilir.

(iii) Üçüncü mesele: Bil ki bu üst erdemlerin reziletleri her birinin karşıtı şeklindedir ve de ayrıca iki tarafındadır. Karşıtı olan reziletler şunlardır; hikmetin karşıtı cehalettir, iffetin karşıtı şehvet düşkünlüğüdür, şecaatin karşıtı korkaklıktır, adaletin karşıtı da zulümdür. Bunlardan kastedilen zıt anlam olarak mukabilinde bulunmaktır. [Rezilet iki taraflı olduğunda] hikmet iki reziletin ortasında bulunur, birincisi bunun tefrit tarafında olan budalalıktır ve bu, düşünce gücünü işlevsiz kılmak ve onu fırlatıp atmaktır, buna kalın kafalılık da denilir. Hikmetin ifrat tarafı olan ikincisi sahtekarlıktır, bu düşünce gücünü gerekmeyen şeyde ve gerekmediği halde kullanmaktır, buna cerbeze denilir. Aynı şekilde iffet de iki reziletin ortasında yer alı, tefrit tarafındaki rezilete şehvet azlığı, ifrat tarafındaki rezilete de şehvet düşkünlüğü denir ki bu hazlara dalmaktır. Şecaatin tefrit tarafındaki rezileti korkaklık, ifrat tarafındaki rezileti de deli cesaretidir. Adaletin tefrit tarafından rezileti zulme razı olmak, ifratı da zulmetmektir. Temel erdemleri kuşatan reziletleri de öğrendiğine göre tâli erdemleri kuşatan reziletleri ve bunların karşılıklarını bilmen de mümkün olur. Kastettiğim orta olan bir üst erdem altındaki erdem ifrat ve tefritleridir. Bu, ilgili erdem tanımına bakman, onun üzerine bir fazlalığa ve ondan bir eksikliğe itibar etmendir. Erdem tanımının, gerekli olan orta olduğunu bildiğine göre onu aşmanın ve gerekli olmayan sınırı geçmenin ifrat, gerekli olmayan yerde durmanın da tefrit olduğunu bilirsin. Bunların ortasındaki erdeme göre bu ikisi de erdemsizliktir. Bazen bu uçlara isimler bulabilmektesin ve bazen de bulamamaktasın. En doğrusunu Allah bilir.

### Devlet Yönetimi (es-Siyâsât)

Bu konuda üç temel husus (*asl*) vardır. (i) Birinci husus, mesleklerin bölümlerine dair açıklamalarla ilgilidir. İnsanoğlunun ömrünü sürdürmeye yönelik meslekler iki türdür. Bunların ilki mezkûr durum için zorunlu olan meslekler, diğeri de zorunlu olmayan mesleklerdir. Zorunlu olarak görülen meslekler dört zanaattır. Bunlar, yiyecek işini karşılayan ziraat, giysi ihtiyacını karşılayan terzilik, barınma meselesini üstlenen yapı ustalığı ve yaratılanların işlerine bir düzen koyan siyasettir. Doğası gereği hemcinsleriyle birlikte yaşayan insanın ömrünü sürdürürken başka insanlarla bir arada yaşaması, aralarında birtakım zulümlerin ortaya çıkmasına yol açabilir. İşte siyaset vaki olabilecek bu durumun ortadan kaldırılması için kaçınılmazdır. İkinci grup meslekler de iki türdür. Bunların ilki, birincil mesleklerin erbabının zanaatlarının öncesinde gelen mesleklerdir. Mesela demircilik böyledir, çünkü o ziraattan önce gelir. İp eğirme sanatı da terzilikten önce gelir. Zorunlu olmayan mesleklerin ikincisi, öncelikli mesleklerin erbabından arta kalan eksiklikleri tamamlayan mesleklerdir: Değirmencilik ve fırıncılık gibi...

Filozoflar insanın küçük bir âlem, âlemin de küçük bir insan olduğunu söylemişlerdir. Bedendeki reis organlar olan kalp, beyin, karaciğer ve testisler nasıl [toplamda] dört tane ise [zorunlu] meslekler de böyledir. Aynı şekilde bu reis organların her birinin nasıl hizmet edenleri varsa söz konusu mesleklerin herbiri için de durum böyledir.

(ii) İkinci temel husus siyasetin dereceleri hakkındadır. Siyaset, alâmeti bakımından ya görülen ya görülmeyen ya da her ikisinin bir arada olduğu şekildedir. İlki hükümdarlar ve onların temsilcilerinin siyaseti, ikincisi ulemânın yönetimi, üçüncüsü ise peygamberler ve nebilerin yönetimidir. Bunlardan bilgi ve otoriteyi en mükemmel hale getiren her bir kimse Şeriatın Sahibi cihetinden gerçek yönetici ve hilafete en layık olandır. Öte yandan siyaset, yöneticinin fiillerinin aklın kontrolü altında olması ve insanın hayvânî güçlerinin nefsi-i mutmainneye boyun eğmesine bağlıdır.

Halifelîğin şartları iffet, şecaat, kifâyet ve bilgidir. Erkek olma, şecaat ve kifâyetin tamamlayıcı unsurlarındandır. Müslüman olma ise iffet ve bilginin öncelikli şartları arasındadır.

Siyaset sanatı sanatların en yücesidir. Zira siyasetin üstünlüğü üç durumla ilgilidir ki bunların ilki (a) faydasının genel olması cihetidir. Hiç şüphe yok ki sultanların siyasetinin faydası, faydaların en kapsamlı olanıdır. Çünkü tüm canlıların durumu ancak sultanın siyaseti ile bir neticeye varır. (b) Sanatın üstünlüğü o sanatı kazandıran aracın üstünlüğüne de bağlıdır. Siyasetin aracı ise yetkin bir akıl, keskin bir görüş, ilâhî destek ve kutsal bir irşaddir. (c) Sanatın üstünlüğü bir de icra edildiği mahallin üstünlüğüyle ilgilidir. Siyasetin icra edildiği mahal insan nefis ve ruhlarıdır. İnsan da dört unsurdan oluşan varlıklar arasında en üstünüdür.

(iii) Üçüncü temel husus, ülkelerin nasıl kontrol altında tutulacağı ile ilgilidir. Bir ülke halkı derece bakımından birbirinden farklı üç kısma ayrılır. Bunların ilki yönetici kesimi, ikincisi muhtelif meslek sahipleri ve üçüncüsü de güvenliği sağlayanlardır. Her bir grubun en üstünde bulunan bir başkanı vardır ve sonra o başkanın altında bu grubun belli kısımları için de ayrı ayrı başkanları vardır. Bu alt başkanlar silsilesi kendilerine hizmet edilmeyip sadece hizmet edenlere varıncaya kadar devam eder. Meslek erbabı, insanların yaşamı ve ülkedeki işlerin düzende olmasının sebebi olmalıdır. Aklı ifsat eden sebeplerden olan içki satımı, mal ifsadinın sebebi olan kumar, bedenın ifsat sebebi olan sihir, dinin ifsat sebebi olan günahkârlık ve neslin ifsat sebebi olan zina gibi meslekler mutlaka ortadan kaldırılmalı ve yok edilmelidir. Genel anlamda her bir meslek, dinin koruma altında olmasını zaruri gördüğü beş ilkenin maslahatının bir düzen içinde olmasının sebebi olmalı, akıl, din, nesil, mal ve canın maslahatını gözetmelidir. Meslekler, yok edici bir şekilde bu beş ilkenin ifsadinı yol açmamalıdır.

#### **Ev Yönetimi (Tedbîrü'l-menzil)**

Burada üç temel husus vardır: (i) Birinci husus geçim temininde riayet edilmesi gereken âdâb hakkındadır. Bu bağlamda kaçınılması gereken üç şey vardır: Bunların ilki, başkasının hakkına el uzatmak ve hakedene hakettiği şeyi vermemektir. Zira böyle bir durum zuhur ederse kendisinden kaçınılır, bu kişi geçimini tam mânâsıyla temin edemez. Kaçınılması gereken ikinci şey, atalarından kendisine ulaşılmış zanaatı terkedip ondan daha düşük bir zanaatla meşgul olmak sûretiyle derecesini düşürmektir. Öyle ki ecdadının uğraştığı zanaat daha düşük ve değersiz olsa bile kişi onu hakir görmemelidir. Kaçınılması gereken üçüncü şey, yüzüne çarpılacak ve hakarete vesile olacak türden büyük bir utanca vesile olan işlerle uğraşmaktır.

(ii) İkinci husus, malın elde tutulması ile ilgilidir. Elindekine kattığı, harcadığından fazla olan kişinin malı artıştadır, böyle bir kimse gelişme çağındaki insan gibidir, onun malı elinden çıkandan az da olsa artıştadır. Malına kattığı ile harcadığı eşit olan kimsenin malının durumu olgunluk çağındaki insan gibidir. Harcadığı, malına kattığından az olan kimsenin durumu ise yaşlılık çağındaki kimse gibidir. Nasıl ki yaşlının ömrü ölümle bitecekse bu kimsenin durumu da fakirlikle son bulur.

(iii) Üçüncü husus, malın infak adâbı hakkındadır. İnfakta kaçınılması gereken dört şey vardır: (a) Kişinin malını hizmetçiler, dostlar ve mahremlerine sarfetmemesi ve onlara harcamamasından doğan kepezelik, (b) Hane halkının nafakasını gerektiği gibi karşılamama ile ilgili eli sıkılık hali, (c) Harcamaların maslahata göre değil de arzuya göre yapılmasından kaynaklanan israf, (d) Başlangıçta bir maslahatı karşılamak için düşünülmesine rağmen o maslahatın hâsıl olmaması suretiyle ortaya çıkan kötü yönetim.

### Hükümdârlık Adabı (Âdâbü'l-mülûk)

Bu bapta da üç temel husus vardır. (i) Birincisi: hükümdâr, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve peygamberlerin (a.s.) vekilidir. Bu yüzden o, üstün vasıflar ve erdemlerle donanmalı, mümkün olduğunca peygamberlere benzemeye çalışmalıdır. Hükümdârın ahlâkının halîm olması gereklidir, zira rivayete bakıldığında insanlar arasında en halîm olan Nebi'dir (a.s.).

Hükümdârın [dünyevî ve uhrevî] iradelerinin tek bir iradede toplanması her ne zaman eksik olursa bu durum genel anlamda bir karışıklığa yol açar. Eğer hükümdâr, intikam almayla meşgul olursa insanları düşman edinmiş olur ve bu da genel anlamda parçalanmaya yol açar. Hükümdâr eli açık olup dünyaya ve içindekilere [karşı en değerli şeyler olarak] bakmamalıdır. Altın ve gümüş en değerli madenlerin başında gelse de esasen bunların en değersiz şeyler olduğunu görmez misin? Şüphesiz ki bir şeyi talep eden mertebe bakımından en üstün olanı talep eder. Para, kişinin zihin ve kalbinde baskın olursa en değerli organ, en değersiz madenden bile düşük olur ve bu da yetkinliğin zirvesinden uzaklaşmak, noksanlığın içine düşmektir. Hükümdârın fikri, sözü ve davranışına hâkim olmalı, meselelerin başlangıç düzeyleriyle kanaat getirmemelidir. Muaviye'den (r.a.) rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: “Ben bir işe ancak onu mümkün kılacak ihtimallerin eşit olduğu takdir anında ve tedbir zamanında giriştim.” İşte Allah, yeryüzünün halifeliği için insanoğlunu, hayvanlardan onu ayıran akli sebebiyle seçti. Arzu ve öfke güçleri insandan çok daha kuvvetli olan hayvanların olduğu görülmez mi? Öyle ise hükümdârların davranışlarının akla uygun olması gerekir. Hükümdâr yönetilenlere karşı merhametli ve adalet yolunun takipçisi olmalıdır. Hükümdâr ilim erbabı ile dostluk ve ilişki içinde olmalıdır. Zira takdir edeceğin üzere etkisi bakımından siyasetin kâmil olması hem zahirde hem de batındadır. Siyasetin tam anlamıyla başarılı olması işte bu insanlarla birlikte olma sayesinde husûle gelir.

(ii) İkinci husus, hükümdarın tecrübe sahiplerinin maslahatlarını arzedemeyecekleri seviyede bir heybetinin olmamasıdır. Buna karşılık o, beraberindekilerin kendisiyle mâlâyani konuşmalarına sebep olacak kadar da halîm olmamalıdır. Söz sahibinin bir amacı var diye sırf buna bakarak sözü geri çevirmemelidir, çünkü zaten her konuşanın bir amacı vardır ve bunda da bir fayda olabilir. Dile getirilen sözleri bir faydası olacağı mülâhazasıyla, sadece buna bakarak kabul etmek de olmaz, çünkü bunun neticesi tehlikeli olabilir. Öyle ise dile getirilen sözleri kabul ve reddetme hususunda arada bir yerde durmalı, bir maslahata mebni olduğu ortaya çıkıncaya kadar sözü araştırmalıdır. Fayda ve zararın muaraza etmesi halinde hangisinin daha ağır bastığına bakmalı, eğer fayda hali daha belirgin ise zararı tercih etmemeli, eğer zararlı olacağı görülüyorsa doğuracağı faydaya bakarak da faydasını tercih etmemelidir. Dolayısıyla daima daha ağır basan tarafı tercih etmeye bakmalıdır.

(iii) Üçüncü husus, adalet hakkındadır. Hz. Peygamber'den (a.s.) şöyle rivayet edilmektedir: “Bir saat adaletle hükmetmek, bir sene nafîle ibadetten daha

*hayırlıdır*”. Bu durumun sırrı şöyle açıklanabilir: Âbidin ibadetinin hayrı sadece kendisinedir, adaletin tesisinin vereceği fayda ise bütün halkı kapsar. Çünkü hükümdâr sayesinde güvenlik hâsıl olur ve âbid ibadetini yapmaya imkân bulur. Bu durumda hükümdârın otoritesinin olduğu bölge içindeki bütün ibadetlerden o adil hükümdârın bir payı olur, hatta bolca nasibi olur. Bundan dolayıdır ki zalim bile olsa hükümdâra beddua etmek haram sayılmıştır. Çünkü onun zulmünde de hayır hâsıl olur. Hatta Allah’tan böyle bir hükümdarın muvaffak olması ve adaletinin artması için niyazda bulunulur. En doğrusunu Allah bilir.

EK II: Mehmed Şâh Fenârî, Enmûzecu'l-ulûm, Şehit Ali Paşa 2782, 191b-196a.

الاهم خلافاً لبعض الغلاة التي لم يكن يقدمه وجود الحادى خلافاً للبطلانية  
 حيث نالوا الامور ولا يسمونه وانه لا خاشع سواه خلافاً للقدرة به والتم  
 عدم خلافاً للمعصية التي لم يكن له الاوصاف القدرية ومصنفة العلم والادارة  
 وسائر صفات الجلال خلافاً للكبرانية لمعصية جبر وحده ولا يصح عليه الجبر  
 والانتقال ولا الجهل والاذرب ولا شي من صفات المنصف خلافاً لغيرها  
 علمه ممن يمدح مسمى للوسيرة الاخرى بلا الطبع والاشباع ما شاء الله فان  
 وامام شام لكل غنى لا يحتاج في شى الى شى ولا يحب علمه شى ان اثار منفضله  
 وان عاب فبمدحه لا يرضى لسفاهه ولا حاتم سواه لا يوصف بما فعله واعلم  
 في محرو ولا يظلم وهو غير سبعة ولا له صل ولا له باه به قوله الزهاد والاشقيان  
 في محروفاً تارة المعاد الحسنان حق في ذلك الحارات والحمية والاصراط والباران  
 وخلق الجبر والاراد ومخول اهل الجنة فيا وخلقوا الدنيا النار وخلقوا  
 العمود عن الاديان والاشياء حتى ويعينه الرسل بالخيرات حتى من ادم  
 الى محمد صلى الله عليه وسلم واهل بيته الرضوان بحسب النجوة واهل بيته من  
 اهل الجنة والارام بحسب نصيبه على الكليات والارام الحق بعد رسول الله  
 صل الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم علي بن ابي طالب ثم ابي طالب  
 هذا الترتيب او لا يكون احد من اهل الجنة الا باثباته على الصانع ان اذ اعلم  
 او شر له او اثار الخير او اثار ما علم بحسبه على الله عليه وسلم به من اذ  
 من اهل الجنة او اثار طبع عليه فاستخلاق الخيرات والاحسان الاجماع على كل  
 منكره اذ الاثار الاجماعية ضرورات الدين والافانيات للاجماع الطبق لا يجر  
 جاحده وفق المصلحة اذا لم يكن من ضرورات الدين خلاف اتمامها بما قاله  
 به مستخرج غير كافر والله اعلم **الاجلاد** وفيه ثلاثة اصوات

العلم

الاصول واول قدسها الاشارة في حصد الكتاب في علم التفسير ان الانسان فوق عقله ونوع  
 بطاكن الغضب واوقفاه على احوال والتسلط والترويج وعلى الغضب وقومها  
 يكون الشوق وطلب الملاد كالمدينة والاذات الحسية وهي الشهوية فالعقلية بالنسبة  
 الى ابيد كالملاك الى المدينة ولذا سميت سكية وانها من ابيد التي تخرج والشهوية  
 تستحق بهيمة لونها الذي يمكن لها ملكة الانتقاد لما امر القوم العاقل كانت بمنزلة  
 بهيمة تيرهوريه وانها من ابيد الكبر والقوة الغضبية تستحق بهيمة وانها القلب  
 واعداد الغضبا الى الحاشية بحسب اعداد هذه القوى الثلاثة وكذا في شدة هاتين  
 هي اذ انك فالحكمة فضيلة القوم العقلية والعفة فضيلة القوم الهيمية والنجاة فضيلة  
 القوم السجية واذا تحققت تحصل ملكة رابعة من فناء الغضبا الى المدينة يستحق العدل  
 وقد عرفت ان ملكة لها بطرفا في اربط وتربط عارضة بلانها ثم كلفه ملكة غير  
 رتخ النفس فقال بسهولة من غير تفقده روية ونذركه وليس هو نفس اقله او غيرها  
 بالنسبة الى الطرفين بخلافه والحق انه نفس الفعل لا بد فذلك يكون تكليفاً وليس  
 من احوال خلق طبيعيه كما كان فضيلة اورد بل وانا المطبوع على قوله وان كان ذلك  
 القول احد ما فحسبنا بالسريرة والسرطو والقوى والضعف بحسب اختلاف اصل  
 المراج اذ لو كان شى منها طبيعياً لما امكن تعال الاشارة عنده بالاديب والتعود  
 ولذا يمكن فاد يكون طبيعياً اما بالادوية فبما هو في اهل العالم لو اجتمعت على  
 تعويد الجمل كالمركب القوي ما امكن واما بطراد اقلنا شهد من انتقال بعض من بعض  
 الاخلاق الى بعضها ولو اذ ذلك ما كان الوضع بالاديب واشهرية الهيمية التي هي  
 سباسة تد في خالصة فائدة ثم ان تحت كل واحد من هذه الصفات انواع تخصصها هي  
 الاصل الثاني في بيان تلك انواع اما التي تحت الحكمة فاه وفي سقا الذي هو  
 جودة استقلا والنفس ان كذا لها احوال اعوان يحصل لنفسه استقلا واستغنى







صاحفة اللذة والخير عن مورثيها لصاحفة عنها القادة عند الرقة فأثر  
 النفس من شاهدة تالم ألبا الحسن من يخرجوا من شرط رب فلذا العارسات  
 التي تحت العدل قاده والعدالة وهي صالحة يمتنع معها جميع أسباب  
 الصحة وأثر أفعال الخير التي يطابقها الكافية التامة لافدا تقا والذرا  
 على التواضع عند هذا التناقض على غير العاشرة الثالثة صالحة الروح شاذة  
 ذرى الخير في الجزل النبوية الأربعة لكافة في مشابهة الحسنة أو العارسات  
 بأية عليه التامة حسن الشكر والحمد والوعظ والعدل في المداولة على أعدل  
 الموافق للجميع التامة وهو النضار وهو الميزان التي تستدعي ذلك منهم  
 التواضع للبر والعدل والعدل والعدل والعدل والعدل والعدل والعدل  
 التامة التامة وهي الخوض في تها وتها وتها وتها وتها وتها وتها  
 والعارسات الشريفة على لها التامة الوفا عنه خبير الخبير والعدل  
 طريق المراساة والتواضع التامة الشفقة أو مستدعيه من حسن حال  
 غدا يم وهو الصالح على التامة الشفقة أو مستدعيه من حسن حال  
 بمن لا يجوز الاعتزاز عليه والعدل في مورد لا تكون لغيره الإنسان  
 التعديل والتأخير الزيادة والنقصان في مورد لا تكون لغيره الإنسان  
 عليها مدخل وإد التامة فيها جمال والتامة علم الوصول التامة لافدا  
 الكل جسدي من هذه النضار بل مغاير من الزيادة والنقصان منها المعلقا بوقت  
 فالمحال قابل الحكمة التامة قابل العفة والتواضع قابل للشجاعة والعدول  
 مثال العدل التامة والعدل في التواضع والحكمة محتوية بره بلينين جزا  
 هي البر وهو يأس التواضع وهو تعطيل المنق والمكروه والمطلوبها و  
 يسمى التواضع والتامة السقاوه وهو طريق التواضع وهو استعمال التوفيق

بها

فيها او ينبغي وكما او ينبغي وبسبب الخيرة والعدة محتومة بره بلينين كذا  
 اما ربه التواضع وبسبب خيرا ورواد الزواجر ليس في الشر وهو الزواجر  
 في الكلاذ وما الشجاعة فربيلتها التواضع الخيرا والعدل القوي  
 اما العدل فربيلتها التواضع الاقلال من اذ فاطية الظلم والذرا في القوي  
 المحمودة هذه الجحاس كسك ان تعرف الزواجر بل المحمودة اذ فاعها  
 والتواضع لها اعنى طرفا اذ مرط والتواضع لونغ تلك النضار التي اوسط  
 وذلك بان تنظر الجحاس تلك النضار وتعرف الزيادة عليه والنقصان وقد عرف  
 انه هو الوسط الذي ينبغي معرفته الزيادة عليه والنقصان وقد عرف  
 وهو طرفا الزواجر والوقوف دونه مما ينبغي وهو طرفا التواضع وهو الذي  
 بلنا ان بالنسبة الى النضار التي هي وسطها وتارة تجد تلك الاطراف  
 اسمها وتارة تجد **التواضع** وفيه ثلاثة اصول الوصول اولها  
 فيها ان تصدق الحق الخيرة على غيره اذ يقصد في حليلة اذ يكون  
 صريحا او بالذم يكون كذلك فالقول في جميع صفات الزواجر التي  
 امر التواضع والعدل كالتواضع والعدل والعدل والعدل والعدل والعدل  
 النظم امور التواضع لوان التواضع مدني بالطبع يحتاج في تعود الى اذ  
 ختار كل المودى التي وضع الظلم بينهم فلا بد من التامة لافدا  
 على قسمين الاول ما يكون متدعة لصناعان اصبها لافدا  
 صليبه كالجدا اذ بانها مقدمة التواضع والعدل والعدل والعدل  
 والثاني ما ينبغي المقصود بعد فهمه ان اصبها لافدا صليبه كالجدا  
 والتواضع تلك الحكمة الانسان عالم صغير العالم انسان كبير  
 كما ان الاعضا الوترية في بلدان اربعة القلب والذراع والذراع والذراع

يل

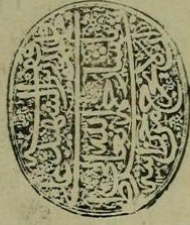
وان شئنا كذلك الحرف وكان لكل من هذه الوعظا الوعظية عند ذلك  
 كل من ذلك الصناعات **الأصل الثاني** في مراتب السياسة اثرها اما في اظنا  
 حوا في الاصلين او في جميعها فانه وليست سياسة اللوكس واثارهم والظالم في  
 كساسة الماء والملك كساسة الترسلا وانه ببناء كل من كل في العلم والملك  
 فوالسا ليس المطلق وانه في الاصل من صاحب الشرف علم ان السياسة متوقف  
 على كونها في حال السياسة تحت ضبط العقول كون القوى الحوي ايجابيه مقبولة  
 تحت نفس الطمينة في شيط في الحوا في العدم والشهية والكمنا به والعالم والاد كربة  
 فخص من متنتها الكفاية والشجاعة واد ساد من شريط العلم او غير  
 وضعت لسياسة شرفا لتنعان ان شرف الصميم بولاد في انفسها او غير  
 منعها واد شارك ان سياسة السواد طين نفعها اعلم المنافع لان الرجوع  
 للبعوات ايضا يحصل بها وشرفا له اكثر اباها وانه السياسة العقل الكامل  
 والادى انما قرب والتايبه الاله والاد رشاد المعنى وشرف العقل هو  
 محل تصرف السياسة الادر والاد نساويه واد نساويه اشرف المراتب الاله  
**الكل الثالث** في كيفية ضبط البلاد وحمل اهل البلد على اذلة اقسام  
 شرفا وتيق في مراتب فالاول اصحاب التدبير والثاني اصحاب الحرف  
 والثالث الحواس وحجبال لكل جسر ليس مطلق ويحتد رويها يعين لبعض  
 من ذلك الجسور الحان ينبغي ان يقوم مع خادومين فقط او محمد موم  
 واصحاب الحرف اذ بان يكون من يكون سببا بنظام المعاش والادى  
 البلد وكما ان يتراسب فساد العقل كيرجع الشرب اوقسا والادى كالعقاد  
 اوقساد البلد كالشرف اوقسا والدين كالفسق اوقسا والنسل كالانزاعية  
 ان نزال ونحى وبالعلم محله حرفة يكون سببا بنسبنا اذ الصلح الحسنة الشرفية

ومع حلية العقل والدين والنسل والمال والروبح براعي وما يكون سببا  
 احدها بجملة **تدبير المنزلة** وفيه ثلاث اصول **الأصل الاول**  
 في اداب الكتاب او بدال تجزئ من ثاود اشيا اول **التور** بان يما صل  
 واد يوصل الحق الى مستخدم لانه اذا اظهر تجزئ عنه فاد يتم ان كسب اللذ  
 الدارة بان يترك صفة سواد في شرفا يصعد اذى منها فان صعد اذى  
 سواد وان كانت ذبده خصيصية او بلا تدبير اعلما بها والثاني **السايبان**  
 يشغل صنعة تكون وسيلة الى اعمال العظم كان سبب وياظم وحده  
**الأصل الثاني** في حفظ المال من كان دخله غابا على خرجه فواله  
 في التوفيق من يكون في شرف العواد فزيادة الخير تغلب على اخصاله بها  
 ومن سوادى دخله وخرجه فحال ماله كمال من هو في سن الوقوف ويزداد  
 خرجه على دخله في احوال الشفوقية فكما ان ذلك اذ بان ينبغي  
 الى الموت كذلك هذا اذ بان ينبغي الى الفقر **الأصل الثالث** في اداب  
 الادفاق اذ بان يجزئ في ادفاق من اذيعر اشيا اول **الصلح الحسنة** بان  
 لا يصرف المال على الخدار والحوا ورواد ينفق على اهلها في  
 التقصير بان لا ينفق على نفسه واهل بيته انفا فاد بقا الثالث  
 الا صرف بان يكون خرجه على مقتضى الشهوة او على وقف المصلحة  
 الرابع سقى التدبير بان يكون فصل ان يكون خرجه على وفق المصلحة  
 لكن لا يحصل مستصوح **اداب اللوكس** وفيه ثاود اصول **الأصل الاول**  
 السلطان على الله في ارضه وواجب الترسلا في الله عليه وسلم بولاد بان  
 يتحلى بالاعتدال القانية والاعتدال المارعة ويتشبه بالرسول فيما يحكم  
 فلو بان يكون حليما على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اعلم





في شهر رجب المبارك سنة تسع وعشرون مائة وخمسة  
 ولحمدا لله والحمد لله والحمد لله والحمد لله  
 محمد وآله وصحبه وسلم  
 يوم الاثنين اربع  
 ١١١١  
 في شهر رجب المبارك سنة تسع وعشرون مائة وخمسة  
 ولحمدا لله والحمد لله والحمد لله والحمد لله  
 محمد وآله وصحبه وسلم  
 يوم الاثنين اربع



|                            |                |
|----------------------------|----------------|
| Süleymaniye U. Kütüphanesi |                |
| Kitap No.                  | Gehid Ali-pasa |
| Yeni No.                   |                |
| Eski Kayıt No.             | 2782           |

**Kaynakça**

- Akkirmânî, Mehmed. Ta'rifâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifîn. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, nr. 325.
- Akbulut, D. A. (2014). The Classification of the Sciences in Nev'î Efendi's Netâyicü'l-Fünun- An Attempt at Contextualization. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- el-Âmulî, Ş. (2002). Nefâisü'l-fünûn fî arâisi'l-uyûn. Seyyid İbrahim Meyâncî (Nşr.). Tahran: İntişârât-ı İslâmî, II.
- Arıcı, M. (2015a). Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk. Ömer Türker, Kübra Bilgin (Ed.). İslâm Ahlâk Literatürünün Temel Sorunları içinde (ss. 43-78). Ankara: Nobel.
- Arıcı, M. (2015b). Sühreverdî ve İlk Dönem Şarihlerinde Ahlâk Problemi. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt, Kamuran Gökdağ (Ed.). Şeyhu'l-İşrâkın İzinde: İlk Dönem İsrâkî Şârihler içinde II, (ss. 267-271). İstanbul: Divan Kitap.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddin. (1996). Ta'rifâtu'l-ulûm. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (Nşr.), Tasnîfu'l-ulûm beyne Nasıruddin et-Tûsî ve Nasıruddin el-Beyzâvî içinde (ss. 95-108). Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye.
- Fazlıoğlu, İ. (2010). İthâf'tan Enmûzec'e Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik Bilimler, Tevfik Yücedoğru vd. (Ed.), Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu içinde (ss. 131-163). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- Forcada, M. (2006). Ibn Bajja and Classification of Science in al-Andalus, Arabic Sciences and Philosophy, 16, 287-307.
- Gazzâlî. (1988). el-Munkiz mine'd-dalâl. Ahmed Şemseddin (Nşr.), Mecmû'atü resâilî'l-İmâm -Gazzâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Gazzâlî. (1322). Fâtihatü'l-ulûm. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye.
- Gazzâlî. (1964). Mîzânü'l-amel. Süleyman Dünya (Thk.). Kahire: Dârü'l-Maarif.
- Gazzâlî. (2010). Yol Bilgi Ve Varlık: (Eyyühel'l-veled - Ledünni ilim risalesi - Mişkâtü'l-envar). Cüneyd Köksal (Çev.), 4. baskı, İstanbul: Sufi Kitap.
- Gökbulut, S. (2007). İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, VIII/19, 245-264.
- Hâdimî, Ebû Saîd. (1318). el-Berîkatü'l-mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniyye, IV.
- İbn Sînâ. (2010). Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları, şerh: Fahreddin er-Râzî, Ömer Türker (Çev.). İstanbul: Hayy Kitap.
- İbn Sînâ. (2006). Kitâbü'ş-Şifâ/Mantiğa Giriş (el-Medhal). Ömer Türker (Çev.). İstanbul: Litera.
- İbnü'l-Ekfânî. (1989). İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd. Jan Justus Witkam (Ed.). Leiden: Ter Lugt Pers.
- İzmirli İsmail Hakkı. (1339-1341). Yeni İlm-i Kelâm. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.
- Jolivet, J. (1996). Classifications of the Sciences. Roshdi Rashed, Régis Morelon (Ed.), Encyclopedia of the History of Arabic Science: Technology, Alchemy and Life Sciences içinde (ss. 1008-1025). London: Routledge and Kegan Paul.



- Kaya, M. C. (2014). In The Shadow of ‘Prophetic Legislation’: The Venture of Practical Philosophy After Avicenna, *Arabic Science and Philosophy*, 24, 269-296.
- Kaya, M. C. (2009). Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27, 57-91.
- el-Kayserî, Dâvûd. el-İthâfu’s-Süleymânî fîl ‘ahdi’l-Orhânî. Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arâbî, nr. 2173.
- Kozalı, A. (2013). Şerhu Usûli’l-Pezdevî Üzerine Bazı Mülâhazalar. T. Yücedoğru, O. Ş. Koloğu, U. M. Kılavuz, K. Gömbeyaz (Ed.), *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) –Bildiriler– içinde (ss. 285-304)*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- el-Lârî, Muslihuddin. Enmûzecu’l-ulûm. Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim nr. 791.
- Meybûdî, Kâdı Mîr. (1903-4). Şerhu Hidâyeti’l-hikme. Darsaadet.
- Molla Lütfi. (2012). Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metalib el-İlahiyye fi Mevzuat el-Ulum el-Luğaviyye. Şükran Fazlıoğlu (Yay.). İstanbul: Kitabevi.
- Nev’î Efendi, Yahya. (1995). İlimlerin Özü. Ömer Tolgay (Haz.), İstanbul: İnsan.
- er-Râzî, Fahreddin. (1985). en-Nefs ve’r-rûh ve şerhu kuvâhumâ. Muhammed Sagir Ma’sûmî (Yay.). Tahran: Ma’hadü’l-Ebhâsi’l-İslâmiyye.
- er-Râzî, Fahreddin. ([t.y.]). Şerhu Uyûni’l-hikme. A. Hicâzî Sakka (Thk.). Kahire: Mektebetü’l-Enclö’l-Mısriyye, II.
- er-Râzî, Fahreddin. Câmi’u’l-ulûm, Taşkent: Abdurrahman b. el-Hac Muhammed Sâdık ve Şürekâsi.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. (1988). Tertîbü’l-ulûm. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Thk.). Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye.
- es-Süyûtî, Celâleddin. (1432). en-Nukâye fî erba’ate aşere ilmen. Fâize Abbâs Kâzım el-İdrîsî (Nşr.). Mecelletü Katar en-Nüdâ.
- eş-Şirvânî, Sadreddinzâde. (2015). Amelî Felsefe. Mustakim Arıcı (Çev.). Osmanlı Felelesi: Seçme Metinler içinde (ss. 359-371). Ömer Mahir Alper (Ed.). İstanbul: Klasik.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. (1985). Miftâhü’s-saâde ve misbâhü’s-siyâde fî mevzûâti’l-ulûm. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye. I.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. (1968). Mifâhü’s-sa’âde ve misbâhü’s-siyâde fî mevzûâti’l-ulûm. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdülvâhid Ebü’n-Nûr (Thk.). Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Hadîse. III.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. es-Sa’âdetü’l-fâhire fî siyâdeti’l-âhire. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 936.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. Medînetü’l-ulûm. Bayezid Kütüphanesi, Veliyyüddin, nr. 2637, vr. 113b vd.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. (2014). Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı (Thk.), Mustakim Arıcı (Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

- et-Teftazânî, Hafîd. (1323). ed-Dürrü'n-nadîd min mecmû'ati'l-Hafîd. Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm.
- Treiger, A. (2011). Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 30, 1-32.
- et-Tûsî, Nasiruddin. (1996). Faslun fi-beyâni aksâmi'l-hikme alâ-sebîli'l-i'câz. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (Nşr.). *Tasnîfü'l-ulûm beyne Nasiruddin et-Tûsî ve Nâsirüddin el-Beyzâvî içinde*, (ss. 87-92). Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye.
- Türker, Ö. (2011). İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 2011, 533-556.
- Yığın, A. (2013). Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu, *Usûl*, 20, 7-46.
- el-Yûsî, Hasan b. Mes'ûd b. Muhammed. (1998). *el-Kânûn fî ahkâmi'l-ilm ve'l-âlim ve'l-müteallim*. Hamîd Hamânî (Nşr.). Rabat: Matbaatü'ş-Şâle.