

# Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin *Şerhu Ahlâk-ı Adud* İsimli Eserinin Değerlendirilmesi

**Öz:** Amelî felsefe alanında müteahhir dönemde kaleme alınan eserlerden birisi Adudiddîn el-Îcî'nin *Ahlâk-ı Adudîyye*'sidir. Te'lif edildiği dönemden itibaren oldukça etkili olan bu esere pek çok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden biri siyasetçi, müderris, Mevlevî şeyhi kimlikleriyle bilinen Münecimbaşı Ahmed Dede tarafından XVII. yüzyılda kaleme alınmış olan *Şerhu Ahlâk-ı Adud* isimli eserdir. Çalışmamızda Osmanlı coğrafyasında kaleme alınan bu şerhi, öncelikle birinci ve ikinci derecede kullandığı kaynakları itibariyle değerlendirmeye tabi tuttuk. Daha sonra hem üslûp ve içerik hem de lugavî ve ıstılahî tahlilleri itibariyle şerh tekniği açısından inceledik. Münecimbaşı şerhinde ahlâk anlayışını, fert-aile-siyaset ahlakı başlıkları altında sistematize etmiştir. XVII. yüzyılda yaşayan müellif, dînî ilimler, felsefe, kalam, tasavvuf alanlarında kendisine intikal eden birikimi eserine yansıtmayı başarmıştır. Bu tavrı, döneminde yaşanan ahlâkî ve siyasî problemleri, kadim mirası ele alarak çözüme gayreti olarak yorumlanabilir. Eser felsefe, kelâm ve tasavvufun birlikte ele alındığı müteahhirün döneminde, ahlâk alanında yazılmış önemli bir örnektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Ahlâk Felsefesi, Tasavvuf, Münecimbaşı Ahmed Dede, Ahlâk, Nefis, Fazîlet.

## Evaluation of Münecimbaşı Ahmed Dede's Sharh *al-Akblâq al-'Adud*

**Abstract:** One of the works written in the field of practical (amali) philosophy during the mutaahhirun period is *al-Akblâq al-'Adud* which is written by 'Adud al-Din al-Îcî. Many commentaries have been written on this work, which has been remarkably effective since it had been composed. One of these commentaries is *Sharh al-Akblâq al-'Adud* which was written in the 16th century by Münecimbaşı Ahmed Dede who is known as a politician, professor, and an Mawlawi Sheikh. In our study, we first evaluated this commentary which is written in the Ottoman geography in terms of its resources used in the first and second degree. Then, we examined technique of the commentary both in terms of style and content, and in terms of the terminological style. In the commentary, Münecimbaşı systematized his understanding of ethics under the headings of individual-family-political ethics. The author, who lived in the 17th century, succeeded in reflecting the accumulation of religious knowledge, philosophy, theology and mysticism to his work. This attitude can be interpreted as an effort to solve the moral and political problems experienced in his period by considering the ancient heritage. This work which philosophy-kalam and mysticism were handled together is an important example written in the field of morality during the mutaahhirun period.

**Keywords:** Islamic Moral Philosophy, Mysticism, Münecimbaşı Ahmed Dede, Morality, Nafs, Virtue.

## Giriş

Tarihçi kimliğiyle tanınan Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702), İslam ahlâk felsefesi alanında da kendisine kadar gelen kadîm mirası ele alıp değerlendirdiği, önemli bir eser kaleme almıştır. *Şerhu Ablâkı Adud* isimli eser Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından yazılmış olan *el-Ablâku'l-Adudiyye* isimli risâlenin şerhidir.<sup>1</sup> Osmanlı'da bir 'yazım türü' olan şerh geleneğine göre eserini kaleme almış olan Müneccimbaşı, XIV. yüzyılda yazılmış bir ahlâk metnini, XVII. yüzyıla hem içerik hem de derinlik olarak taşımıştır. Osmanlı Devleti'nde askerî yenilgilerin ve siyâsî çalkantıların belirmeye başladığı bir zamanda yaşayan Müneccimbaşı eserinde, ahlâkî ve siyâsî bozulma alanlarını tespit edip bunlara çözüm bulma gayreti içerisinde. Müellif eserinde siyaset adamı, müderris ve Mevlevî şeyhi kimlikleriyle hem dînî, hem felsefî, hem tasavvufî açıdan dönemine dair değerlendirmeler yapmıştır.

Şerh usûlüne göre yazılan eser, hem tasavvufî hem de felsefî ahlâk açısından son derece önemlidir. Eser dînî ve edebî literatür açısından da oldukça geniş bir muhtevaya sahiptir. Ahlâk literatüründeki diğer eserler içerisinde son dönemde yazılmış olması kendisine kadar gelen kadim mîrası değerlendirmeye tabi tutma imkânını da beraberinde getirmiştir. İslâm ahlâk felsefesi literatüründe önemli bir yeri olan bu eseri hem içerik hem de üslûp itibarıyla tanıtmak ve değerlendirmek çalışmamızın en temel hedefidir.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, XVII. yüzyılda yaşamış önemli bir âlim, mu-tasavvıf ve tarihçidir. IV. Mehmet döneminde müneccimbaşılık görevi yapmış, siyasi hayatın içinde bulunmuş, daha sonra II. Süleyman devrinde görevinden azledilince önce Mısır'a sonra Mekke'ye gitmiş ve burada Mevlevî tekkesi şeyhi olmuştur.<sup>2</sup> Çeşitli konularda pek çok eser yazmış olan Müneccimbaşı daha ziyade *Câmiu'd-düvel* isimli eseriyle bir tarihçi olarak tanınmıştır.<sup>3</sup> Bunun dı-

1 Bu çalışma; 2013 yılında tamamladığımız, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ablâk-ı Adud Adli Eseri, Metin Tabkîki ve Değerlendirme* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

2 M. Tayyib Gökbilgin, "Müneccimbaşı", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1979), 8/803.

3 Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin tarih eseri ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. *Câmiu'd-Düvel*'in farklı neşirleri, tercüme ve eserin belli tarihi dönemleri hakkında tezler de mevcuttur. Bu çalışmalara örnek olarak Hatice Arslan Sözüdoğru tarafından yazılan doktora tezi verilebilir: Hatice Arslan Sözüdoğru, *Arabische Historiographie Bei Einem Osmanischen Universalgelehrten des 17. Jahrhunderts: Müneccimbaşı Ahmed Dede (gest. 1113/1702)*, (Ruhr: Universitaet Bochum,

şında, mantık, edebiyat, tefsir, tıp, heyet, nücûm alanlarında da eserler vermiştir. Döneminin ihtiyaçlarına binaen amelî hikmetin, felsefenin diğer disiplinleri içerisinde öncelikli olarak ele alınması gerektiğini ifade eder. Ancak zamanında ilim taliplerinin bu konuyla fazla ilgilenmediğini, yazılan eserlerin de çok muhtasar olduğunu, bu boşluğu doldurmak amacıyla şerhi kaleme aldığını belirtir. Şerhinde, Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinden istifade ettiğini açıkça belirtir. Bununla birlikte meseleleri ele alırken, filozoflar, mutasavvıflar ve kelamcıların görüşlerine de yer verir. Bu kadim mirası farklı örnekler, ayet, hadis ve kıssalarla zenginleştirerek ele almıştır.

Müneccimbaşı eserini, Tûsî'den itibaren klasikleşmiş olan formuyla dört bölüm halinde kaleme almıştır: Birinci bölümde hikmetin tanımı ve bölümleri, nefsin tanımı ve kuvveleri meseleleri incelenmiştir. İkinci kısımda nefsin kuvveleri ile irtibatlı olarak fazîletlerin kazanılması, rezîletlerin tedavisi meseleleri ele alınmıştır. Üçüncü bölüm siyâsetü'l-menziel, dördüncü bölüm tedbîrü'l-müdüdün konularına ayrılmıştır. Çalışmamız iki temel başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta eser kaynakları itibarıyla değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu bağlamda ilk olarak şerhin merkezinde bulunan İcî'nin risâlesi ve diğer şerhleri incelenecektir. Ardından şerhin birinci ve ikinci derecede müracaat ettiği diğer kaynaklar ele alınacaktır. İkinci başlıkta ise müellifin şerh tekniği, üslûp ve içerik olarak değerlendirilecektir. Eser, diğer ahlâk eserleri ile de karşılaştırılarak benzer ve özgün yönleriyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Son başlıkta eserin lugavî ve ıstılâhî tahlilleri, incelenecektir.

## I. Eserin Nüshaları

Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin *Şerhu Ahlak-ı 'Adud* isimli eserinin Türkiye kütüphanelerinde üç yazma nüshası bulunduğu tespit edilmiş olup, bunların hepsi de Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Bu nüshaların her birinde is-

Fakultät Für Philologie, Doktorarbeit, 2007). Müneccimbaşı'nın dil alanındaki çalışmalarını değerlendiren eserler de mevcuttur. Örnek olarak bk. Musa Yıldız, "Bir Dilci Olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede", *EKEV Akademi Dergisi* (Erzurum: Sosyal Bilimler, 2000), 2/2. Müneccimbaşı'nın ahlâk eseri hakkında müstakil bir çalışma yer almamaktadır. Bu alanda İcî'nin ahlâk risâlesinin tedkik edildiği bir çalışmada Müneccimbaşı'nın şerhine de değinilmiştir: Mustakim Arıcı, "İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî", *Ahlak-ı Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu*, ed. Eşref Altaş, (İstanbul: İsam Yayınları), 2017.

tinsah tarihi bulunmakta olup ilki şârihin vefatından iki yıl öncesine aittir; diğer ikisi ise vefatından hemen sonraki yıllarda istinsah edilmiştir. Müellif nüshasına ulaşamadığı için çalışmamızda en eski tarihli ve aynı zamanda şârihin hayatta olduğu bir zaman dilimine ait olan Esad Efendi koleksiyonundaki 1868 numaralı nüsha esas alınmıştır.<sup>4</sup> bu esnada diğer iki nüsha da dikkate alınarak metin çalışması yürütülmüştür. Esas alınan nüshada bazı yerlerin silik olması ve bilhassa son kısımlarda harf noktalarına yer verilmemiş olması, okuyuşu güçleştirdiğinden bu kısımlarda diğer nüshalardan özellikle faydalanılmıştır.

Türkiye kütüphanelerinde yer alan üç nüsha şunlardır:

1) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1868, 1b-143b. Nesih hatla yazılmış olup her sayfada 25 satır mevcuttur. İstinsah tarihi 1111/1699 olan bu nüsha, metinde **İ** rumuzuyla gösterilmiştir.

2) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1869, 1b-184a. Tâlik hatla yazılmış olan nüshanın her sayfasında 23 satır vardır. 1131/1718 yılında tamamlanmış olup metinde **ب** rumuzuyla gösterilmiştir.

3) Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2891, 1a-189b. Tâlik hatla yazılmıştır ve her sayfada 23 satır vardır. 1126 yılında tamamlanan bu nüsha, metinde **ع** rumuzuyla gösterilmiştir.

Her üç metni teknik açıdan karşılaştırdığımızda son iki metin neredeyse birbirinin fotokopisi gibi olduğunu görmekteyiz. Satır sayısı, satırların başlangıç ve bitiş yerleri, kelimelerdeki bazı hatalar ve yazım şekilleri her iki nüshada da aynıdır. Üç metinde de aynı yerlerin (farklı bir meseleye geçildiğini gösteren yerler) üstü çizilmiş, bazı harf ve kelime hataları üçünde de tekrarlanmıştır. Bunlardan yola çıkarak son iki metnin en eski tarihli olan metni gördüğü kanaatindeyiz. Son iki nüshaya birinci nüshada olmayan bazı açıklama niteliğinde anlaşılmayı kolaylaştıran kelimeler ilave edilmiştir. Kelimelerdeki noktalama hataları ve eksiklikleri son iki nüshada düzeltilmiştir. Birinci nüshada yer alan bazı cümleler diğer iki nüshada atlanmıştır.

Bunun yanı sıra, birinci nüshada yer alan bazı dilbilgisi hataları, yanlış ya da eksik yazılmış kelimeler diğer iki nüshada düzeltilmiştir. Birinci nüshada olmadığı

4 Eserin tahkikli metninin tamamı doktora tezi olarak yayınlanmıştır: Asiye Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ablâk-ı Adud Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

halde son iki nüshada hâmişte bazı şerhler yer almaktadır. Bu şerhler her iki nüshada da aynıdır. Şerhlerdeki yazı karakterleri ile metindeki aynı olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda bu şerhlerin müstensihin kendisine ait olduğunu düşünmekteyiz. Birinci nüsha nesih hatla yazılmış olmasına rağmen bazı yerlerin silik olması, özellikle son kısımlarda noktaların olmayışı okumayı güçleştirmektedir.

Çalışmamız esnasında İcî'nin risâlesinin -Ankara Milli Kütüphane'de 06 HK 28 numarada kayıtlı- şu ana kadarki taradığımız kaynaklarda bulunmayan yeni bir şerhine daha ulaşılmıştır. Eser kayıtlarda Münecsimbaşı'nın şerhi olarak geçmektedir. Ancak yaptığımız incelemede eserin İsmail Müfid Efendi b. Ali el-İstanbulî (1217) tarafından yazılmış başka bir şerh olduğu tespit edilmiştir.

## II. Kaynakları

### A. Şerhin Temel Kaynakları

Eserin temel kaynakları içerisinde öncelikle Münecsimbaşı'nın şerhettiği asıl metin olan Adudüddin el-İcî'ye ait *Ablâk-ı Adudiyye* isimli risâle incelenecektir. Münecsimbaşı'nın şerhettiği risâlenin yazarı olan ve XIV. yüzyılda Şiraz'da yaşayan el-İcî özellikle kelâm, fıkıh ve dil alanlarında tanınmış bir isimdir. Yaşadığı dönemde Moğol istilası sonrası istikrarı yeniden kazanma amacıyla geleneği ihyâ etme gayretinde olan İcî, kadîm mirası yeniden tasnif ve terkip ederek muhafaza etmeye çalışmıştır.<sup>5</sup> Onun bu tavrı, daha önce ifade ettiğimiz üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun kırılma döneminin başlangıcında Münecsimbaşı'nın geleneği, kökenlerine inerek ihya etme ve dönemin sıkıntılarına çözüm bulma gayreti ile benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte İcî, İşrâkîliğin en önemli ismi olan Sühreverdi'nin talebelerinden Kutbuddîn-i Şirâzî'nin talebesi olması hasebiyle de incelediğimiz şerh açısından önemli bir isimdir. Mevlevî şeyhi olan Münecsimbaşı İşrâkî bakış açısını eserinde dikkatle takip etmiştir. Bu anlamda İcî'nin risâlesini seçmesi bilinçli bir tercihtir.

İcî'nin *adâbu'l-bahs ve kelam* alanlarındaki muhtasar eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve onun bu çalışmalarına birçok şerh ve hâşiye ya-

5 İcî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tahsin Görgün, "Adudüddin İcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/410-414; Resul Karakaya, *Adudu'd-din el-İcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

zılmıştır.<sup>6</sup> Ahlâk alanında kaleme aldığı *Ahlâk-ı Adudiyye* adlı risâlesi ise, felsefî ahlâkın genel ilkelerini veren muhtasar bir eserdir. Ayrıca İcî'nin bu risâlesi, hem bu geçiş noktasında önemli bir isim olan hem de klasik ahlâk eserlerine en son şeklini veren ilk esere sahip Tûsî'nin eserinin de sistematik tarzda bir özeti niteliğini taşır.<sup>7</sup> İcî'nin eserindeki bu sistematik disiplin Müneccimbaşı'nın şerhindeki tasniflerde son derece etkilidir.

Müellif şerhini yaparken İcî'nin metnine lafızlar açısından sadık kalmış ve metni anlatacağı konunun başlığı gibi değerlendirmiştir. Buna örnek olarak Müneccimbaşı, aile ahlâkı bölümünde aileyi meydana getiren unsurlardan biri olan “mal” konusunu işlerken, malın kazanılması esnasında adalet ve mürüvvetin gözetilmesi gerektiğini ifade eder. Adalet ve mürüvvet ifadeleri İcî'ye aittir. Bu bölümü işlerken Tûsî'deki açıklamaları esas alan Müneccimbaşı, kavramlar hususunda şerh ettiği metne sadık kalarak İcî'nin ele aldığı kavramlar üzerinden meseleyi açıklar. Zira aynı bölümde Tûsî başka kavramlarla meseleyi ele almaktadır.<sup>8</sup> Bu şekilde İcî'nin eserinde kullandığı kavramları takip etmesi, Müneccimbaşı'nın eserini diğer ahlâk kitaplarından ayırır ve özgün kılar. Bu hususa işaret eden bir diğer örnek Müneccimbaşı'nın fazîlet ve rezîletleri örneklendirirken takip ettiği metottur. Burada da müellif, İcî'deki kavramları takip ederek diğer ahlâk eserlerinden farklı bir tasnif yapar.

Müneccimbaşı her ne kadar, İcî'nin eserine sıkı sıkıya bağlı kalmaya çalışsa da eğer risâledeki başlıklarda yer alan lafızlarda ve tasniflerde bir eksiklik görürse, burada kendi tasarrufunu kullanarak birtakım değişiklikler yapar. Müneccimbaşı'nın nefsin kuvveleri meselesindeki tercihini buna örnek olarak zikredebiliriz. Müellifin bu meselede birinci derecede ele aldığı nebâtî, hayvânî,

6 İcî'nin risâlesi hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Müstakim Arıcı, “Aduddîn el-İcî'nin Ahlâk Risâlesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgu Bilig* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 15/135-172.

7 İcî'nin risâlesinin felsefî ahlâk kategorisinde değerlendirilmesinin sebebi Celâleddîn Devvânî ve Kınalızâde Ali Efendi gibi içerik olarak Ahlâk-ı Nâsirî modelinde yazılmış bir eser olması hasebiyledir. Ahlâk eserleri hakkında yapılan tasniflerde fert, aile ve siyaset ahlâkı başlıklarıyla kaleme alınan eserler, felsefî ahlâk çatısı altında değerlendirilmektedir. İbn Miskeveyh, Nasiruddin et-Tûsî, Celâleddîn Devvânî'nin eserleri bu türdendir. Ahlâk eserleri hakkında yapılan tasnifler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, (İstanbul: 2000), 63-93; Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: 2004), 12-26.

8 Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1868), 90b.

insânî nefis şeklindeki tasnif İcî'de yer almaz. Münecimbaşı risâlede yer alan “nutuk, gazap ve şehvet gücü” şeklindeki tasnifi kısaca ele alıp değerlendirdikten sonra birinci tasnifi merkeze alıp İbn Sînâ sistemini de esas alarak oldukça tafsilatlı değerlendirmeler yapar. Burada da görüldüğü gibi müellif, İcî'nin eserini şerh ederken onu merkeze almakla birlikte aynı zamanda onu aşan tasnifler ve açıklamalar yapmakta ve başlı başına bir eser ortaya koymaktadır.

İcî'nin ahlâk risâlesi üzerine de pek çok şerh yazılmıştır. Bunlardan Kirmânî ve Taşkoprîzâde'nin şerhleri Münecimbaşı'nın şerhinde öncelikli kaynaklar olarak ele alınıp değerlendirilmiştir. *Ahlâk-ı Adudiyye*'yi ilk defa İcî'nin birinci kuşaktan talebesi olan Buhârî şârihi Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî<sup>9</sup> (786/1384) şerh etmiştir.<sup>10</sup> Kirmânî'nin İcî'nin öğrencisi olması ve şerhini İcî'nin yaşadığı dönemde tamamlaması bu şerhin önemini artırmaktadır. *Ahlâk-ı Adudiyye*'ye yapılan ikinci şerh, Taşkoprîzâde'ye (968/1560) aittir.<sup>11</sup> Taşkoprîzâde eserinin girişinde şerhini, gençlik yıllarında ahlâk ilmine dair meseleleri incelerken kaleme aldığını belirtir.<sup>12</sup>

Genel olarak her iki şerhi değerlendirmeye tabî tuttuğumuzda, sistemi ve ahlâk ilmini ele alış yöntemi itibarıyla felsefî ahlâk çizgisinin temel yapı taşlarını bünyelerinde barındırdığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda İcî'nin risâlesini ilk olarak şerheden Kirmânî'nin bu risâleye katkısını en genel hatlarıyla iki şekilde ifade edebiliriz: i) Risâleyi felsefî zemin üzerinde en temel tanım ve tasnifleriyle genişleterek ele alıp açıklamıştır. ii) Tüm bu tanım ve tasnifleri en temelde zengin bir ayet ve hadis literatürü ile harmanlayarak dînî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Her iki açıdan da yapmış olduğu katkılar daha sonraki şerhlere kaynaklık etmiştir. Meselâ şerhin başında Kirmânî, hikmet kavramını temellendirmeyi İbrahim, Musa ve İsa (a.s) hakkındaki bazı ayetleri açıklayarak yapmaktadır. İbrahim (a.s)'ın “*Rabbim bana hikmeti ver ve beni salihlerden*

9 Kirmânî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Hakkı Ünal, “Kirmânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/65.

10 Bu şerhin tahkikli metni ve içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Derya Topalcık, *Kirmânî'nin Şerhu Ahlak-ı Adudiyye Adlı Eseri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2007).

11 Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, *Şerhu Ahlakı Adud*, (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 786), 1b.

12 Taşkoprîzâde'nin şerhi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Elzem İçöz, *Taskoprîzâde'nin Şerhu Ahlak-ı Adudiyye Adlı Eseri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

*eyle*” şeklindeki duasının ilk kısmını nazarî kuvvenin, ikinci kısmını da amelî kuvvenin mükemmelleştirilmesi şeklinde yorumlayan Kirmânî, amelî hikmetin ilkelerinin nebevî şeriatler ve ilâhî kanunlardan neş’et ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre Peygamberlerin gönderilmesindeki amaç, insanların ahlâkını olgunlaştırmaktır. Yine aynı hususta “*Ben ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildim*”<sup>13</sup> hadisi ve bu hususa işaret eden bazı hadisleri zikrederek bir anlamda ahlâk ilmine meşru bir temel sağlamakta, ayet ve hadisleri bu şekilde yorumlayarak tevarüs edilen ahlâkî geleneği nebevî bir kaynağa ircâ etmektedir. Benzer şekilde hikmetin tanımı, kısımları açıklanırken de, tüm bu tanım ve tasnifler felsefe eserlerinde bilindiği şekliyle ele alındıktan sonra, her tanım hakkında ayet ve hadisler sıralanmıştır.

Felsefî ahlâk çizgisinin Osmanlı dönemindeki sürekliliğinin ilk örneği olan Taşköprizâde’nin şerhi ise, Kirmânî’nin eserini daha ziyade felsefî ve kelâmî açıdan geliştiren bir nitelik arz etmektedir. Bununla birlikte eser aynı zamanda ayet, hadîs ve İslam büyüklerinin –özellikle Hz. Ali’nin- sözleri ile de desteklenmiştir. Nitekim müellif de eserinin başında şerhinin akıl ve nakille güçlendirilmiş bir risâle niteliğinde olacağını ifade etmiştir. Fazîletler ve rezîletler hakkındaki ayet ve hadisler ışığında ele alınan tasnifler en temelde Kirmânî’ye aittir. Siyaset felsefesinde ilk ve belki de en ayrıntılı “medine” taksimleri Kirmânî’nin eserinde yer alır. Bu tasniflerde Tûsî’nin tesiri görülmekle birlikte Kirmânî’nin kendine has tasarrufları da dikkat çekmektedir ki bunlar da diğer şerhlere kaynaklık etmiştir.

Bu iki şerh Müneccimbaşı’nın şerhine göre oldukça muhtasardır. İleride verilecek örneklerde de görüleceği üzere Müneccimbaşı’nın her iki şerhi de görüp istifade ettiği kanaatindeyiz. Kirmânî ve Taşköprizâde’den kendisine kalan mirası her alanda zengin bir birikimle harmanlayarak geliştiren Müneccimbaşı, önceki şerhlere göre oldukça hacimli bir eser kaleme almıştır.

Mesela, *hal* ve *huy* kavramlarını açıklanırken Müneccimbaşı, talebenin bir enstrümanı çalmaya yeni başladığındaki durumunun *hali*; bu alanda hoca haline geldiği zamanki durumunun ise *huyu* ifade ettiğini söyler. Buna benzer örnek ve açıklamaları, Kirmânî’nin şerhinde de görmekteyiz. Ahlâkın değişebileceği meselesi incelenirken Müneccimbaşı’nın ele aldığı üç delil (bu yönde vâkî olan tecrübeler, bu hususta vârid olan naslar, bazı ahlâkî hastalıkların düzelebilece-

13 Kirmânî, *Şerhu Ahlâk-ı Adud*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 744), 2b.



ği yolunda şeriatte bunları nefyeden -yalancılık ve cimrilikten nehyetme gibi emirler) diğer iki şerhte de aynen yer almaktadır.<sup>14</sup> Aynı deliller Müneccimbaşı'nın izini sürdüğü diğer klasik ahlâk eserlerinde yer almaz. Bu durum, Müneccimbaşı'nın bu iki şerhi kaynak olarak kullandığına işaret etmektedir.

Nefsi tanımlarken Taşköprüzâde, 'mücerred bir cevher'; Kirmani ise 'ilk yetkinlik' olarak açıklamıştır.<sup>15</sup> Müneccimbaşı'nın ise her iki tanımını da farklı yönleriyle ele aldığını göz önünde bulundurduğumuzda her şerhin kendine özgü yöntemler takip ettiğini ve kaynakları noktasında farklılıklar arz ettiğini ifade edebiliriz. Müneccimbaşı'nda yer alan nefsin cevher oluşu, basitliği, varlığının ispatı konuları bu şerhlerde yer almaz. Fazîletler meselesinde "hayâ" fazîleti incelenirken hüsun-kubuh meselesi hakkında açıklamalar yapan Müneccimbaşı, konuyla ilgili Sadru's-Şeria'nın *Tavzîh*'inden iktibas yapar. Müellifin Sadru's-Şeria'dan yaptığı bu alıntı, kaynak gösterilmeden ilk olarak Kirmânî'de ardından onu takip eden Taşköprüzâde'de yer almaktadır. Şerhlerde bulunduğu halde diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bu örneği eserine alan Müneccimbaşı, kaynağını da Sadru's-Şeria olarak bizzat zikreder.

İcî şârihlerinden Kirmânî eserinde nefsin kuvvelerini "nutk, gazap ve şehvet" şeklinde ifade ederek bu sınıflamayı benimser ve diğer tasnife değinmez. Bu konuyu ahlâkî fazîletler ve rezîletlere giriş sadedinde ele alır.<sup>16</sup> Taşköprüzâde de aynı tasnifi -İbn Miskeveyh'teki ifadelerle- müdrike (melekî nefis), gadabiyye (seb'î nefis), şehviyye (behîmî nefis) şeklinde yapar. Kirmânî'de olduğu gibi fazîlet ve rezîletler konusuna giriş mahiyetinde mesele ele alınır. Kısaca tanımlanıp bedendeki yerinin belirtilmesiyle iktifa edilir. Ayrıca insânî nefsin, nazarî (makulleri idrak eden) ve amelî (bedeni davranışa sevkeden) nefis şeklindeki ayırımından bahseder.<sup>17</sup> Bu meselede her ikisinin de kaynağının İbn Miskeveyh olduğu görülmektedir. Şerhlerdeki açıklamalar, nefsin kuvveleri hususundaki tüm bu tasnifleri ayrı bir başlık altında ayrıntılı olarak ele alıp tartışan Müneccimbaşı'ninkine kıyasla oldukça muhtasar kaldığı görülmektedir.

14 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 12b, 14a; Kirmânî, *Şerhu Ablak-ı Adud*, 4b; Taşköprüzâde, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Veliyyüddîn Efendi, 786), 5b.

15 Kirmânî, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Hasan Hüsnü Paşa, 744), 5b; Taşköprüzâde, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Veliyyüddîn Efendi, 786), 3b.

16 Kirmânî, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Hasan Hüsnü Paşa, 744), 5b.

17 Taşköprüzâde, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Veliyyüddîn Efendi, 786), 3b.

Genel olarak değerlendirdiğimizde Kirmânî'nin şerhinin daha dînî, Taşköprîzâde'ninkinin ise daha felsefî bir nitelik arzettiğini ifade edebiliriz. Bu iki şerhle kıyasladığımızda -hem dînî hem de felsefî temelleri olmakla birlikte- Müneccimbaşı'nın eserinin daha çok irfânî bir nitelik taşıdığını söylemek gerekir. Kirmânî'nin eseri en muhtasar olanıdır. Müneccimbaşı'nın eseri ise her alanda yaptığı ayrıntılı tahliller sebebiyle oldukça hacimlidir. Bu açıdan bakıldığında Taşköprîzâde'nin eseri içlerinde daha sistematik bir nitelik arz etmektedir. Müneccimbaşı'nın her iki şerhten de istifade etmiş olduğu görülmektedir.

Müneccimbaşı'nın şerhinde kendisinden önceki klasik ahlâk eserleri de temel kaynaklar olarak görülmektedir. Şerhinin mukaddimesinde ahlâk felsefesi alanında pek çok veciz eser kaleme alındığını, ilim tâliplerinin bunları öğrenmelerinin zarureti vurgular. Özellikle ahlâk alanında yazılan en temel eserler olan İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ını, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini ve Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si'ni temel kaynaklar olarak şerhinde kullanır. Eserin başında övgüyle bahsederek zikrettiği bu eserlerden bazen isim vererek çoğu zaman da kaynak göstermeksizin iktibas yapar.

Müneccimbaşı'nın şerhinde fert ahlâkını ele aldığı ilk bölümdeki kavramlar ve tanımlar açısından *Tehzîbu'l-ahlâk*'ın kısmen de olsa yol gösterici olduğunu söyleyebiliriz. İbn Miskeveyh'ten doğrudan yaptığı iktibaslarda çoğu zaman "Ebu Ali Miskeveyh Kitâbu't-tahâre'sinde bu hususta şöyle söyler" şeklinde bir ifade kullanarak müellifin esere verdiği ilk ismi kullanır. Müneccimbaşı'nın birinci bölümün dışında özellikle fazîletler-rezîletler ve aile ahlâkı kısımlarında da zaman zaman *Tehzîb*'den iktibaslar yaptığı görülürse de üslûbundan anlaşıldığı üzere bu bölümlerde birinci kaynak Tûsî'dir. Müneccimbaşı eserinin başında İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'inin dışında *Cavidan-ı hîred* isimli eserini de zikrederek ondan istifade ettiğini ifade eder.

Müneccimbaşı'nın temel kaynaklardan ikincisi olan Tûsî'nin eseri ile Müneccimbaşı'nın şerhi karşılaştırıldığında, felsefî muhteva itibarıyla Müneccimbaşı'nın büyük oranda *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye dayandığı görülmektedir. *Ahlâk-ı Nâsırî*'de ismi açıkça zikredilen eser ve şahısları da burada yer aldığı şekliyle aktararak aynen tekrarlar. Eseri okuyan kişiye bu kaynaklar Müneccimbaşı'nın doğrudan müraعاتları gibi görünse de aslında bunlar Tûsî'nin kaynaklarıdır. Müneccimbaşı'nın özellikle felsefe alanında Kindî, Fârabî, İbn Sînâ gibi İslam filozofları ile Platon, Sokrat, Aristo gibi Grek filozoflarının eserlerinden iktibasları çoğu zaman Tûsî üzerindedir. Bu anlamda Tûsî'yi merkeze alması, tıpkı eserini şerh usûlüne göre

yazmasında olduğu gibi, kadim mirasa bağlı kalma amacı taşımaktadır. Zira gerekli gördüğü yerlerde doğrudan bu kaynaklara müracaat ettiğini de görmekteyiz. Bu durum felsefi kaynakların elinin altında olduğunu bize göstermektedir.

Her ne kadar Münecimbaşı felsefî muhteva itibarıyla Tûsî'den istifade etmiş olsa da eserini bir şerh metni olarak ele aldığı için usûl ve içerik olarak *Ablâk-ı Nasirî*'den farklıdır. Bunun yanı sıra Münecimbaşı Tûsî'de yer alan pek çok konuya eserinde değinmemiştir. Bununla birlikte Tûsî'de birkaç cümleyle ifade edilen bazı konuları da şerhte oldukça tafsilatlı bir şekilde açıklamış, bazen de Tûsî'de hiç değinilmeyen konulara değinmiştir. Eserin üslûp ve içeriğini ele aldığımız kısımda ayrıntılı olarak inceleneceği üzere *Ablâk-ı Nâsirî*'de yer almayan pek çok kaynak, örnek ve çok farklı tasnifler şerhte ele alınıp değerlendirilmiştir. Faziletler ve reziletler meselesinde yapılan farklı tasnifleri örnek olarak zikredebiliriz. Yine bazı konularda iki düşünürün fikirleri farklılıklar arz etmektedir. Bu sebeple bazı yerlerde Tûsî'nin eserinden iktibas yaptıktan sonra eleştiride bulunur. Meselâ, aile ahlâkı bölümünde Tûsî'nin; “eve olan ihtiyaçtan bahsederken ilk başta ihtiyaç ile kastedilenin taştan topraktan meydana gelen yapı olmadığını, önemli olanın fertler arası birliklilik olduğunu ifade edip; ardından yiyeceklerin korunması konusunu anlatırken bir mekânın varlığının zorunlu olduğunu söylemesini” bir çelişki olarak ifade eder ve müellifi eleştirir.<sup>18</sup> Bütün bu açıklamalar ışığında iki eseri özdeşleştirme şeklindeki bir yargının tutarsız olacağı kanaatindeyiz.

Münecimbaşı'nın temel kaynaklarından bir diğeri Devvânî'nin *Levâ-miu'l-işrak* adlı eseridir. Devvânî, özellikle Sühreverdi'nin işrâkî hikmet görüşünü eserlerinde işleyerek Osmanlı döneminde felsefî ilimler geleneğini tekrar canlandırmış, İslâm düşüncesinin üç temel disiplini olan felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştirmeye yönelik çalışmalar yapmıştır.<sup>19</sup> Münecimbaşı'nın eserinde İşrâkî hikmetten bahsettiği yerlerde kendisine en yakın duran ismin Devvânî olduğu görülmektedir. Bu alanda kullandığı bazı kaynaklarda Devvânî'den istifade ettiğini kendisi de açıkça ifade eder. Ancak Münecimbaşı'nın eserinde

18 Münecimbaşı, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 87b.

19 Harun Anay, “Devvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/ 259. Devvânî'nin eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ablâk ve Siyaset Düşüncesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

başlı başına İshrâkî hikmeti öne çıkarmak gibi bir hedefi yoktur. O kendisini her zaman Sûfî grubu içerisinde ifade eder. Her konunun sonunda tekrar tekrar vurgulanan ahlâkî terbiye için bir müşidın rehberliğinin zorunlu olması meselesi, Devvânî’de bu derece sıklıkla yer almaz. Bu usûl farklılığının da ötesinde Müneccimbaşı eserinde ele aldığı konularla uzak ya da yakın irtibat kurduğu çok farklı alanlarla ilgilenmiş, bu alanlara ilişkin Devvânî’de yer almayan pek çok kaynağı kullanmıştır. Her meselenin başında yaptığı lugavî ve istilâhî tahliller, fikhî tartışmalar, felsefî tahliller bu alanlara örnek olarak zikredilebilir.

## B. Şerhin İkinci Derecedeki Kaynakları

Müellifin ikinci derecede müracaat ettiği kaynaklara, düşünce sistemini belirginleştirebilmemiz adına belli disiplinler altında kısaca değinmek istiyoruz. İlk olarak müellifin *felsefe* alanında kullandığı kaynaklara değinmek istiyoruz. Bu alanda bölümlere göre öne çıkan farklı kaynaklar mevcuttur. Örneğin fert ahlâkî bölümünde nefis ve kuvveleri meselesi incelenirken İbn Sina’nın eserleri öne çıkmaktadır. Bu kısımda müellif *Şifâ* ile *Mebâhisu’l-Meşrîkiyye*’den isim vererek iktibaslar yapar. İbn Sînâ’dan yaptığı bazı iktibasları Meşşâî felsefeye eleştiri sadedinde kaleme alır. Faziletler kısmında da Gazzâlî’den doğrudan ve dolaylı olarak istifade ettiği görülmektedir. Bu bölümde *İhyâ’*ı açıkça zikrederek doğrudan kaynak olarak kullanmaktadır. Siyaset felsefesi kısmında ise Fârâbî’nin eserleri öne çıkmaktadır. *Medînetü’l-fâzıla* isim vererek kullandığı kaynaklardan biridir. Bununla birlikte sadece Fârâbî’nin ismini vererek iktibas yaptığı yerler de vardır.

Müneccimbaşı şerhinde, Grek felsefesine ait kaynakları İslam felsefesi literatürü üzerinden eserine alır ve değerlendirir. Meselâ nefsin tanımını yaparken Platon ve Aristo’ya ait iki tanım da ele alır. Ancak bu tanımları İbn Sînâ üzerinden eserine alıp, bu iki Grek filozofunun ismini zikretmemektedir. Benzer şekilde huyun değişmesi ile ilgili farklı yaklaşımları İbn Miskeveyh’i kaynak göstererek Stoacılar ve Galen’in görüşleri çerçevesinde ele alır. Ancak bu defa hem bu iki ilim adamının isimlerini zikreder hem de *Tehzîb*’den alıntı yaptığını açıkça belirtir. Bu şekilde asıl kaynağını açıkça verdiği yerler olduğu gibi bazen de mesela Tûsî’den iktibas yaptığı halde onu hiç belirtmeden doğrudan “Aristo der ki” şeklinde iktibas yaptığı yerler de mevcuttur. İlk bakışta Aristo’nun eserine bizzat müracaat etmiş gibi görünse de aslında bu ifadeler bir başka kaynak üzerinden yapılmaktadır. Grek literatüründen doğrudan iktibasa bu eserin hiçbir yerinde rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Ancak farklı alanlarda yazdığı

eserlerinde müellifin İbn Sînâ öncesi kaynakları da kullandığını hatta Osmanlı düşünce geleneğinde bu noktada dönüm noktası kabul edildiğini görmekteyiz.

Müneccimbaşı'nın fizik alanında düşünce tarihine tesiri hakkında, bu alanda çalışmalar yapan İhsan Fazlıoğlu'nun şu ifadeleri dikkat çekicidir: "*Müneccimbaşı, fizik alanında İbn Sînâcı doğa felsefesinin gerisine giderek Pitagorasçı felsefe ile ilgilenmiştir. Bu tavrıyla XVIII. yüzyıl Osmanlı düşünce sisteminde geleneksel bilgi anlayışının temellerinin sorgulanması, İbn Sînâ eksenli geleneksel çerçevenin dışına çıkılıp kadim eserler ve fikirlerin gündeme alınması çabalarının ilk isimlerinden sayılmaktadır.*"<sup>20</sup> Müneccimbaşı'nın bu şerhinde yaptığı okumaların İslâm düşüncesi kaynakları ile sınırlı kalmasını, yazdığı eserin ahlâk alanında olması ve bu alanda İslâm felsefesinde oturmuş bir literatürün bulunması ile açıklayabileceğimiz kanaatindeyiz. Fizik ya da metafizik gibi bir alanda buna ihtiyaç hissederken ahlâk alanında hissetmemiştir. Müellif nefsin kuvveleriyle ilgili Aristo'ya ait üçlü tasnifi aktarırken bu bilgileri Tûsî'den alır, fakat kaynak olarak *Nikomakhos'a Etik*'i gösterir. Aristo'ya işaret edilmekle birlikte bu kaynak Tûsî'de geçmez. Buradan Müneccimbaşı'nın konuyla ilgili Grek felsefesine dair bu eserleri bildiğini, kullandığını ancak burada Tûsî ve İbn Miskeveyh'teki bilgileri yeterli gördüğü için farklı iktibaslar yapma gereği duymadığı sonucuna varabiliriz. Zaten eserin başında da şerhi yazma amacını ahlâk alanında yazılmış, ancak yaşadığı zaman diliminde âtıl kalmış olan eserleri, döneminin ihtiyaçları çerçevesinde ele alarak tekrar ilim hayatına sunmak olarak tespit etmiştir. Bu çerçevede eseri değerlendirdiğimizde bunun şerhine has bir usûl farklılığı olduğunu söylemekle iktifâ etmek isteriz.

Müellifin *tasavvufî* alanda en fazla müracaat ettiği kaynak ise, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* isimli eseridir. Bununla birlikte fazîletler ve rezîletler meselelerinde "ârif bi'l-lâh, âriflerin üstadı, şeyh-i ekber" diye tavsif ettiği İbn Arabî'den de kaynak belirtmeden kendi deyimiyile "özlü sözler" aktarır. Yine Sühreverdî'nin talebelerinden Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l-'l-işrâk* isimli eseri de bu alanda müracaat ettiği kaynaklardandır. Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*

20 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar/İlim ve Kültür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/550. Osmanlılar döneminde felsefe-bilim hareketinin seyri ve Müneccimbaşı'nın bu sürece etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Felsefe-Bilim Meselesi", *Türkiye'de/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: 2010).

ve Molla Fenârî'nin şerhi *Misbahü'l-üns* isimli eserlerinden de iki yerde iktibas yapar. Yine büyük övgülerle bahsettiği Mevlânâ Celaleddîn'in *Mesnevi's*inden özellikle şiirler ve özlü sözler aktarır. İşrâkî felsefeyi öne çıkardığı yerlerde bu alıntılar göze çarpmaktadır. Bu kaynaklardan özellikle İşrâkî düşünceye ait olanlarından -felsefî tartışmalarda- bu bakış açısını esas aldığı yerlerde istifade eder.

Kelam alanında ise en çok Seyyid Şerif Cürcânî'den iktibaslar yapar. *Şerhu'l-mevâkıfı* ve *Hâşiyetü'l-metâlî*'yi açıkça zikreder. Fahreddin er-Râzî'nin *Me-bâhisü'l-meşrîkiyye's*inden de iki yerde alıntı yapar. Müneccimbaşı gerekli gördüğü yerlerde incelediği meseleye ara vererek çok farklı kelâmî tartışma alanları açar. Meselâ fazîletleri işlerken konuyu husun-kubuh meselesine, nefsin kuvvelerini anlatırken konuyu küllî-cüz'î irade meselesine getirip bu hususlardaki farklı mezheplerin görüşlerini saydıktan sonra kendi mezhebi olan Eş'arî Mezhebi'nin safında yer alır. Müellif, eserinde ayet ve hadislere sıkça müracaat etmiştir. Özellikle fazîletler ve rezîletler meselelerini incelerken ayet ve hadislere çok sık yer verir. Bir ayetin açıklamasını yaparken İbn Kesir'in, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm* isimli eserinden eser ismi vermeden iktibas yapar. Fıkıh usûlü alanında Taftazânî'nin *Telvîh*'i ile Sadru's-Şeria'nın *Tavzîh*'inden eser isimlerini de vererek birkaç yerde alıntı yapar. Eserinde şiiri çokça kullanan müellif Ebherî, Taftazânî, Mütenebbî'den ve Mevlânâ'dan şiirler aktarır. Hz. Ali'ye ait olduğunu söylediği şiirlerin yanında ona ait özlü sözlere de eserinde yer verir.

Müneccimbaşı'nın bu derece geniş bir kaynak yelpazesini eserine yansıtması, ayrıntılı tahliller yapması, farklı alanlara ait kullanılan kaynaklar müellifin farklı ilmî disiplinlere olan vukûfiyetine ve eserin özgünlüğüne işaret etmektedir. Bu durum eser açısından önemli bir zenginliktir. Ancak bu tahliller eser içerisinde çok uzun yapıldığında anlaşılmayı da zorlaştırmaktadır.

### III. Şerh Tekniği

Osmanlı ilim geleneği içerisinde süreklilik ve tutarlılık anlamına gelen şerh ve hâşiye geleneği asırlara hükmederek gelen meşru ve başarılı bir telif tarzı ve yaygın bir ilmî faaliyet türüdür. “Tarihin içinden bugüne doğru hareket edildiğinde ciddiyetle üzerinde durulması gereken hususlardan biri; şerh ve hâşiye türünün, ilmin kaynaklarından biri olarak “metin” ve “kitap” üzerine yapılmış, doğru ve yerinde anlamaya, ilmi muhafazaya ve malumatı olabildiğince kaydetmeye dö-

nük, fonksiyonel ve katılımcı yoğun çabaların ürünlerinden biri olduğudur.”<sup>21</sup> Başta kutsal kitaplar olmak üzere bütün kitaplar bu şekilde anlaşılmiş, tefsir ve hadis literatürü bu şekilde oluşmuştur.

Felsefî ahlâkın genel ilkelerini veren muhtasar bir eser olan İcî'nin risâlesini Müneccimbaşı'nın tercih etme sebebi, geleneğin kendisine yüklemiş olduğu sorumluluğu döneminin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yerine getirme gayretidir. Şerh ettiği metni lugavî, dînî, felsefî, kelâmî, nihayetinde tasavvufî birikimiyle harmanlayıp çok farklı alanlara taşıyarak özgün bir eser vücûda getirmiştir. Bu bölümde müellifin, risâleyi hangi usûllerle şerh ettiği incelenecektir.

### A. Eserin Üslûp ve İçerik Olarak Dili

Müneccimbaşı'nın şerhi tasavvufî üslûbu daha çok öne çıkmakla birlikte felsefî tartışmaların da yoğun bir şekilde ele alındığı bir eserdir. Felsefî meseleleri genellikle Tûsî ve İbn Miskeveyh'in açıklamaları çerçevesinde ele almaktadır. Özellikle Grek felsefesine dair alıntıları bu iki ahlâk eseri üzerinden olmaktadır. Ancak İslam felsefesi kaynaklarına yeri geldikçe doğrudan müracaat ettiğini görmekteyiz. Meseleleri öncelikle kadîm felsefi mirası merkeze alarak tartışan Müneccimbaşı, konuyu en sonunda irfânî bir pencere açarak bitirir. Müteahhirûn adı verilen Gazzâlî sonrası dönemde nazar yönteminin sınırları çizilmiş, nasslara tâbi olma fikri vurgulanmış, nebevî usûle dikkat çekilerek tasavvufî söylem öne çıkarılmıştır. Müneccimbaşı'nın bu üslubu felsefî, kelâmî, tasavvufî geleneğin birlikte ele alındığı bu dönemin bir yansıması olarak okunmalıdır. Bu üslubunu birkaç örnek üzerinde inceleyebiliriz.

Müneccimbaşı bireysel ahlâk meselesini incelemeye nefis meselesi ile başlar. Meşşâî felsefede erdem anlayışı, insanı hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan incelememizi sağlayan nefis ve kuvveleri zemininde ele alınmaktadır. Erdemlerin elde edilmesi ve korunması meselelerinde daha çok tasavvufî yöntemi öne çıkaran Müneccimbaşı, nefis konusunda Meşşâî filozofları takip etmektedir. İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinin temelini oluşturan kuvveler şeması şerhin en temel kaynağıdır. Nefsin, “manevî bir cevher olması”<sup>22</sup> şeklindeki Platoncu

21 İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz/Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, (İstanbul: 2013), 19.

22 Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güneý, Lütü Ay (İstanbul: 2001), 45 (46d).

tanım ile “tabîî cismin ilk yetkinliği”<sup>23</sup> şeklindeki Aristocu tanımı İbn Sînâ’nın değerlendirmeleri içerisinde ele alınır.<sup>24</sup> Buna göre ilk tanım nefsi zâtı itibariyle diğeri ise fonksiyonları itibariyle açıklamaktadır.

Yetkinlik nebâtî nefis için beslenme, büyüme ve üreme konularında; hayvânî nefis için ise, cüz’îleri idrak etme ve iradeyle hareket etme noktasında söz konusudur. İnsan için ise yetkinlik, küllîleri idrak etmek, düşünce yoluyla çeşitli sanatlar ortaya koymak şeklinde kendini gösterir.<sup>25</sup> Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere müellifin bu tanıtımında -tüm varlık kategorileri açısından düşünüldüğümüzde- nefisle kastettiği şey, cismin hayatietini ve fonksiyonlarını yerine getirmesini sağlayan, cisimle birlikte bulunan, ancak ondan farklı bir yetkinliği ifade etmektedir. Burada Müneccimbaşı’nın şerh tekniğine baktığımızda nefsin her iki tanımını için açıkça kaynak göstermez. Müellif genellikle klasik kaynakları diğeri ahlâk eserlerinin atıfları üzerinden dolaylı olarak ele alır. Ancak burada nefse ait ikinci tanımın ve buna dair açıklamaların diğeri ahlâk eserlerinde yer almadığını düşünürsek müellifin Meşşâî kaynaklara ve özellikle İbn Sînâ’nın eserlerine müracaat ettiği kanaatine varabiliriz.

Benzer bir yöntemle siyaset bölümünü incelerken de Fârâbî’nin eserlerine müracaat etmektedir. Bu bölüme giriş sadedinde ele aldığı yardımlaşma meselesini işleyiş usûlünü buna örnek olarak zikredebiliriz. İnsanlar için yardımlaşmanın zorunluluğunu müellif mukaddimeler halinde aşama aşama ele almaktadır. İlk olarak yardımlaşma meselesini, hem insan hem de kâinattaki diğeri varlıklar

23 Aristoteles, *De Anima*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: 2001), 66 (412b).

24 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablâk-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 19b; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ/Nefs*, nşr. G. C. Anawati, Said Zayed (Tâhran: İntişârât-ı Nâsırı Hüsrev, 1343), I/ 10.

25 Müneccimbaşı, (Esad Efendi, 1868), 19b. Nefsin kuvveleri konusunda çok ayrıntılı tahliller yapan Müneccimbaşı burada da İbn Sînâ’yı merkeze almış görünmektedir. Kuvveler konusunda fikir vermesi itibariyle diğeri ahlâk eserlerine göz atacak olursak, bu meselede Tûsî pek çok konuda hemen hemen aynı ifadelerle takip ettiği İbn Miskeveyh’ten farklı olarak İbn Sînâ’ya ait üçlü tasnifi benimser. Ancak Müneccimbaşı’dan farklı olarak her üç nefsi kısaca tanımladıktan sonra bu kuvvelerin bölümlerini sadece isim olarak saymakla yetinir: Nasîruddîn-i Tûsî, *Ablâk-ı Nâsiri*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: 2007), 37. İbn Miskeveyh, bu meselede başlı başına konuyu ele alıp tasnif etme ve açıklama yoluna gitmez. Bu hususta Platon’a ait arzu, öfke ve şehvet gücü şeklindeki sınıflamayı faziletler ve reziletler zemin oluşturması bağlamında ele alır ve kısaca tanımlayarak dört ahlâki erdem konusuna geçiş yapar. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-ablâk*, çev. Abdulkadir Şener vd., (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983), 22, 43, 49.



için ontolojik açıdan inceler. Her varlık türünün birbiriyle yardımlaşma şekli ayrıntılı olarak incelendikten sonra son aşamada insanların yardımlaşması meselesi ele alınır. Bu kısmı ele alırken “Muallim-i Sâni Fârâbî şöyle bir bahis açar” diyerek doğrudan Fârâbî'ye müracaat eder.<sup>26</sup> İnsanın sosyal bir varlık oluşu bu şekilde ontolojik bir zemine oturtulur. Ardından dinin bir arada yaşamaya yönelik emirleri, birlikte yapılan işlerin ve ibadetlerin üstünlüğü zikredilerek mesele şer'î açıdan incelenir. Bu zemin oluşturulduktan sonra temeddün fikri ve medine çeşitleri meselesi ele alınır. Ahlâk eserlerinin hiçbirinde bu derece tafsilatlı bilgiler, böyle sistematik bir düzen içerisinde incelenmemektedir. Siyaset meselesinde devleti meydana getiren taraflar incelenirken yapılan yöneten ve yönetilen ayrımının kozmik düzenle irtibat kurularak ontolojik açıdan temellendirilmesi, yöneticinin hem “Allah'ın halifesi” olması hem de “hikmet bilgisine sahip” en erdemli insan olması meselelerinde Fârâbî'yi takip etmektedir. Burada her iki düşünürün de hem dînî hem de felsefî söylemi uzlaştırma çabası dikkat çekicidir.

Fert ahlâkı bölümünde nefis ve kuvvelerini açıklarken Meşşâi filozofları takip eden Müneccimbaşı, fazîletler şemasını açıklarken sistem olarak yine bu ekole tâbî olmaktadır. Ancak fazîletlerin içerikleri, elde edilişi, rezîletlerin bertaraf edilmesi meselelerinde riyâzet eğitime, bunun için eşyanın hakikatine vakıf olan mürşid-i kâmilin irşâd ve taliminin gerekliliğine<sup>27</sup> dikkat çekerek meseleyi tasavvufî boyuta taşır. Ayrıca fazîletleri anlatırken devamlı olarak ayet ve hadislerden örnekler verir.

Şerhteki usûlüne bir başka örnek müellifin aile ahlâkı bölümünde, çocukların yaşlarına göre eğitimi meselesi ile ilgilidir. Buluş çağı sonrası gençlik döneminde çocuğun yapısına uygun eğitimin verilmesinin önemini anlatan müellif, uygun eğitimin hangisi olacağı hususunda “firâset” kavramını gündeme getirir. Kavramın bu mesele çerçevesinde incelenmesi Müneccimbaşı'na özgüdür. Bu hususta Hz. Peygamber'in müminin firasetle meselelere yaklaşmasının önemi ile ilgili hadisini dînî bir referans olarak zikreder. Burada Mevlânâ'nın bu husustaki bir sözünü de nakleder. Bu şekilde meseleyi dînî bir zemine oturtuktan sonra,

26 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 116a; Yardımlaşma meselesinde varlıkların ontolojik olarak tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 187; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın vd., (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 78-79.

27 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 48b.

ontolojik açıdan insanın farklı kabiliyetlerde yaratılışını diğer varlık türlerini de bu itibarla değerlendirerek felsefî açıdan inceler.<sup>28</sup> İnsanın bu kabiliyetlerine göre doğru bir eğitim almasının ileride doğru mesleği seçerek kazanım yoluyla elde edeceği kabiliyetlerini geliştirebilmesi için çok önemli olduğunu açıklar. Müellif en sonunda meseleyi tasavvufî zeminle taçlandırır: Çocuktaki bu istidadın ne olduğunun yalnız Allah tarafından bilinebileceğini belirtir. Ancak Allah'ın veli kullarının zann-ı gâlipile bilebileceği bazı emarelerin mevcut olduğunu, bu kişilerin çocuk doğunca onun hangi işe istidadı olduğunu söylediklerini, çoğunlukla da isabet ettiklerini ifade eder.

Fazîletler için esas olan adalet meselesi işlenirken Müneccimbaşı, “orta olan” fikrinden yola çıkarak adaleti vahdet fikriyle özdeşleştirir: “*Adâlet ölçüsünü muhafaza etmek en şerefli, vahdete en çok benzeyen ölçüdür. Zâhirî ve bâtinî bütün işlerde en yüce mertebe ve amaçtır. Bundan dolayı tevâhidî ifade eden adâlete atıf yapılırak; “kesrette hayır yoktur” denilir. Adalet bütün fazîletler için gereklidir. Gerçekte fazîlet, “orta olan”dır*”.<sup>29</sup> Burada müellif adaleti, birlik fikrine dayandırıp fazîletler için en temel ölçü olarak ele alır. Aynı zamanda insandaki itidali, nihâî düzenin ve varoluşun ilkesi olan vahdet fikri zeminine oturtmaktadır. İnsan nihâî anlamdaki vahdete yaklaştığı ölçüde fazîleti elde edebilmektedir. Olan tekir, onun her iki tarafı da çokluğu ifade eder ve hayır, o tek olan adalettedir. Kişi adaletle ne kadar yaklaşırsa hayra yani fazîlete o kadar yakın olur. Bu itidal halinin dışına çıkmak ise müellifin ifadesiyle zulümdür.<sup>30</sup> Zülüm kelimesini adaletin vahdet manasına geldiği ifadesi ile de irtibatlandırırız daha net hale gelecektir. Vahdet nûru, diğerleri ise zulmeti ve dolayısıyla zulmü ifade etmektedir. Burada Aristo'ya ait olan “orta olan” fikri ile Meşşâî filozoflar tarafından da takip edilen “itidal” teorisi çerçevesinde müellif meseleyi felsefî açıdan incelemektedir. Vahdet fikri etrafında yaptığı açıklamalar, adalet merkezli fazîletlerin nur, rezîletin zulmetle ilişkilendirilmesi düşüncesi ise meseleye İştirâkî bir pencere açmaktadır.

Müellif rezîletler kısmında dünyevî aşkla mecâzî aşkı karşılaştırır ve işrâkî hikmet sahiplerinin mecâzî aşkı esas alan zevk sahibi kişiler olarak itidal noktasında olduklarını ifade eder. Ancak mecâzî aşkla kemâlâtı elde etmeye çalış-

28 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablâk-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 106b; Mevlânâ'nın burada zikredilen sözü “هر کسی را بهر کاری ساختند، میل انرا در دلش انداختند”.

29 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablâk-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 43b.

30 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablâk-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 26b.

manın, zehirle tedavî gibi olduğunu ve dengeli bir şekilde yaşayabilmek için meşakkatli bir riyazet eğitimi, bunun için de bir mürşide ihtiyaç bulunduğunu belirtir.<sup>31</sup>Müellif burada hakikatin bilgisine ulaşma noktasında İşrâkîler'le benzer yöntemler kullandıklarına ancak meselenin pratik boyutunda ayrıştıklarına işaret etmektedir.

Müneccimbaşı'nın şerhinde ahlâkî kemâle ulaşma fikri her meselenin sonunda irfânî tecrübenin gerekliliği ile irtibatlandırılır. Bunu yaparken Gazzâlî'nin tavrına benzer bir şekilde felsefî bakış açısının da tamamen gerisinde kalmamış, onun sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Siyasî yenilgilerin başladığı bir dönemde yaşayan Müneccimbaşı, yaşanan toplumsal ve siyasî problemlere çözüm bulmak amacıyla kadim felsefî mirası daha bariz bir şekilde öne çıkararak ihya etmeye çalışmış, pratik hayatta da irfânî tecrübenin gerekliliğini önemle vurgulamıştır.

Ahlâkî yetkinlik için gerekli olan itidal halinin devamlı olması ancak bir mürşid-i kâmilin rehberliğine mümkündür. Nefsin kuvvelerinin vehmin istilasından kurtulup aklın tedbirinde hareket etmesi, böylelikle fazîletlerin elde edilip rezîletlerden uzak durulması için irfânî tecrübe zorunludur. Bu bakış açısıyla müellif şerhinde kendisini Sûfîler olarak ayrı bir grup içerisine dahil etmektedir. Ahlâkî yetkinlik meseleleriyle ilgili yaptığı felsefî tartışmalarda, yalnızca nazar yöntemiyle sınırlı kaldıkları gerekçesiyle Maşşâîler'i eleştirir. Bu gruba karşılık olarak ele aldığı İşrâkîler'e göre ise tekâmül, nazarî düşüncenin üstünde cismânî alakalardan soyutlanarak Hazreti Nûru'l-Envâr'a ulaşılması neticesinde onun vasıtasız bir şekilde feyzân etmesi ile mümkündür. Müellif -kendisini de dahil ettiği- Sûfîler'in de bu görüşe yakın olduğunu ifade eder. Ancak onlardan da ayrıldıkları noktayı Sûfiyye'nin en temelde şeriat kanunlarına dayanması ve peygamberleri örnek almaları olarak belirtilir.

Zaman zaman İşrâkîler'i nazarî düşünceye yakın görerek eleştirmesine rağmen müellifin pek çok düşüncesinde İşrâkîler'le paralellik arzettiği görülmektedir. Sûfîlerin İşrâkîler'den farkı şeklinde ifade ettiği; şeriat kanunlarına dayanmaları ve peygamberleri örnek almaları; yani nebevî mirası esas alma ve buna dayalı olarak süreklilik fikri İşrâkî sistemin en temel esasını teşkil etmektedir. Ahlâkî tekâmül için esas olan ilâhî bilgiye salt düşünce ve soyutlamalarla ulaş-

31 Müneccimbaşı, *Şerhu Ahlak-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 76b.

lamayacağı, ilâhî bir aydınlanmaya ve feyezana ihtiyaç olduğu, bununla birlikte nazarî düşüncenin aydınlanmaya götüren birer basamak olduğu şeklindeki görüşlerin yine Sûfiyye'ye has olduğunu ifade etse de bunlar İşrâkîler'in de temel görüşleridir.<sup>32</sup>Hatta Sûfiler'in kendilerini vârisleri olarak addettiği peygamberlere verdiği örnekler (Hz. Şit ve Hz. İdris) bile İşrâkîler'in hikemî bilgiyi temellendirirken esas aldıkları peygamberlerdir.

Müneccimbaşı'nın kendisini Sûfiler diye tanımlayarak ayrı bir grup içerisinde değerlendirmesinin temel sebebi daha ziyade meselenin pratik tarafıdır. Düşünce zemini açısından -felsefî tartışmalar söz konusu olduğunda- İşrâkîler'e olan yakınlığının en temel göstergesi şerhettiği metindir. Şerhettiği risâlenin sahibi olan İcî, Sühreverdî'nin talebesi olan Kutbuddin Şirâzî'nin talebesidir. Ayrıca Münecimbaşı şerhinde çok defa meseleleri tartışırken kendi durduğu zemini ifade etmek üzere Sühreverdî ve Kutbuddin Şirâzî'nin eserlerine müracaat eder. Ancak meselenin pratik boyutuna gelince; şerhin hemen tamamında her fırsatta müellif tasavvufî intisâbın ve şeyh mürid ilişkisinin ilâhî aydınlanma ve ahlâki tekâmüle ulaşmada zorunlu olduğunu ifade eder. Müellifin düşünce sisteminde Sûfiyyeyi İşrâkîler'den ayıran temel noktanın burası olduğunu düşünmekteyiz. Onların nazârî boyutta kaldıkları şeklindeki ifadeleri de bu düşünceye dayanmaktadır. Sonuç olarak müellifin felsefî tartışmalarda İşrâkî bakış açısını öne çıkardığını bununla birlikte son aşamada Sûfî kimliği sebebiyle irfânî tecrübeyi esas aldığı anlaşılmaktadır. Tasavvufî meşrebi itibarıyla Mevlevî olan Münecimbaşı aynı zamanda, İşrâkîlikle Sufîliği karşılaştırdığı yerlerde dönemde gerileyen Mevlevîliği<sup>33</sup> öne çıkarma gayreti içerisinde.

Müneccimbaşı eserinin çoğu yerinde; fazîletleri elde etmede, rezîletlerden kurtulmada, ailede en başta aile reisinin, devlette devlet başkanının itidal üzere olmasında yegâne şartın tasavvufî terbiyeye olduğunu ifade eder. Fazîletleri ve ahlâkî tekâmülü elde etmeyi sağlayacak olan hakîkî bilgiye ulaşmanın yolu bir müşid'in rehberliğinde alınacak olan riyazet eğitimidir. Meselelerin çoğu bu

32 Ayrıntılı bilgi için bk. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: 1952), 10-13. İşrâkî felsefensin kaynakları konusunda ayrıntılı bilgi için bk. İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, (İstanbul: 1996), 94.

33 Bu dönemde Mevlevîliğin durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/469.

cümlelerle noktalanır. Eserin tamamına hâkim olan bu ifadeleri öne çıkardığımızda şerh, adeta tasavvufî bir ahlâk eseri izlenimi vermektedir. Ancak müellifin her meseleyi öncelikli olarak felsefî açıdan temellendirmeye çalıştığını, bu hususta en başta İbn Miskeveyh ve Tûsî'yi, yeri geldikçe de doğrudan İslam filozoflarını takip ettiğini de göz ardı etmemek gerekir. Felsefî tartışmalar söz konusu olduğunda İshrâkî çizgiyi öne çıkarmaktadır. Zaman zaman meseleleri -gerekli gördükçe kelâmî, fikhî, lugavî açılardan da farklı görüşleri zikrederek- uzun uzun tartıştığını da hatırlarsak esere yalnızca “tasavvufî” demek eksik olacaktır. Nefis, kuvveler, fazîletler meselelerinde öncelikli olarak konuyu felsefî açıdan temellendirmeye çalıştığını göz önünde bulundurmak gerekir. Hatta kaynağı İbn Miskeveyh ve Tusî olduğu halde bazı meselelerde doğrudan Aristo, Platon ve Galen'in eserlerine atıflarda bulunduğu konuları işlerken işaret etmiştik. Bütün bu bilgiler ışığında Müneccimbaşı'nın şerhini “felsefî-tasavvufî” bir ahlâk eseri şeklinde tanımlayabiliriz.

Bu kısımda son olarak müellifin İslâmî disiplinlere bakış açısını işaret etmesi açısından görüşlerini tartıştığı grupları nasıl ifade ettiğini bazı örnekler üzerinden göstermek istiyoruz. “Ehlü'ş-şer'/şeriat âlimleri” ifadesini inanç esasları ile alakalı meselelerde “kelam âlimleri” için kullanır. Meselâ tefekkür aşamalarını ve bunlara tekâbül eden âlemleri ele aldığı yerde kelamcıları kastederek bu ifadeyi zikreder. Kelamcıları bu şekilde ifade etmekle birlikte bazı yerlerde Meşşâîler'le aynı safta zikrederek onları aklî bilgiyle sınırlı kalmak noktasında eleştirir. Ancak yine de kullandığı ifade şerâite bağlı kalmak noktasında kelam âlimlerine ayrı bir değer atfettiğini göstermektedir. Fıkıh âlimlerini de “fukahâ” ifadesi ile tanımlar. “Hukemâ” ifadesi ile felsefecilere işaret etmekle birlikte çoğu zaman bununla İslam Filozofları'nı kastetmektedir. Felsefî gruplardan Stocacılar'ı “Revâkiyyûn” şeklinde ifade eder. Mutasavvıfları ise, “Sufîler, Ârifler, hakikat âlimleri, Ashâbu's-Sülûk” gibi ifadelerle tanımlar. Genellikle mutasavvıfların görüşlerini meselenin sonunda ele alıp “sözleri keşf ve şuhûda dayanan seyyidimiz Sûfîler ise bu hususta şöyle derler” diyerek kendi görüşünü de buna dayalı olarak ortaya koyar.

Müellif sadece farklı görüşlere tartışma alanları açmak için değil bazen de bir kavramın farklı kullanılışlarına işaret etmek için bu sınıfları zikreder. Meselâ, devletin idaresi açısından en önemli unsur olan devlet başkanı için filozofların “hâkim”, müteahhirûn âlimlerinin “halife”, Şiû ulemâ'nın “imam”, felsefecilerden Eflatun'un “müdebbir-i âlem”, Aristo'nun “insân-ı medenî” kavramlarını

kullandıklarını belirtir. Bunları söylerken farklı disiplinlerdeki ulemânın kullandıkları kavramların onların düşünce sistemlerini de yansıtır nitelikte olduğuna da işaret etmektedir.

Müellifin toplum içerisinde farklı meslek gruplarını tasnif ettiği bir bölümde yapmış olduğu sıralama ve burada takip ettiği hiyerarşi, onun ulemâ sınıflarını önem sırasına göre ifade etmesi açısından dikkat çekici bir örnektir. Buna göre toplumda birinci derecede önemli olan grup “ilmiyle âmil olan hukemâ sınıfıdır. Kelâm ve fıkıh gibi dini ilimleri ise ikinci sınıfta ele almaktadır. Yine kendisinin de ilgilendiği hesap, tıp ve nücûm ilimleri üçüncü sırada yer almakta ve adalet ölçüsünü bunlar gözetmektedir. Ülkeyi savunanlar ve en son grupta da ticaretle ilgilenenler yer almaktadır.<sup>34</sup> Burada ayrıca Müneccimbaşı'nın ideal devletinde ilim ve hikmetin merkezi konumda olduğuna da dikkat çekmek isteriz. Bu tasnifte müellif sûfî âlimleri zikretmemektedir. Şerhin genel üslûbu içerisinde düşündüğümüzde mutasavvıfları tüm bu grupların dışında ve üstünde gördüğünü ifade edebiliriz. Diğer gruplar içerisinde en üst seviyede filozofları zikretmesi de şerhin üslûbu hakkında yaptığımız değerlendirmeleri destekler niteliktedir.

## B. Lugavî ve Istılâhî Tahlilleri

Mantık ve dile dair müstakil eserler kaleme alan müellif her konuyu açıklarken kelimenin hem lügavî hem de ıstılâhî anlamlarını tek tek ele almayı usûl edinmiştir. Hatta bazen mesele ile doğrudan alakası olmadığı halde irtibat kurduğu tâlî kavramları da gerekli gördüğünde tek tek ele alır. Diğer ahlâk eserlerinin hiçbirinde kelime ve kavramlara dair bu derece ayrıntılı tahliller yer almaz. Bu analizci yaklaşımı, eseri diğer ahlâk eserleri ve şerhlerden daha hacimli ve özellikli kılmaktadır. Her konuya başlarken öncelikle temel kavramları, ardından bu kavramlarla ilgili tâlî kavramları tahlil eder. Önce kelimeyi lügavî açıdan türevleri ile birlikte inceleyip farklı manaları verir. Ardından kavram olarak kelimenin farklı manalarını ele alarak bu anlamlar üzerine farklı ilmî disiplinlerin neler söylediğini açıklar. Meseleler hakkındaki farklı görüşleri bazen bu kavramlar üzerinden değerlendirerek tartışma alanları açar.

Nefsin kuvveleri bahsine girmeden önce diğer ahlâk eserlerinden farklı olarak kuvve kelimesinin pek çok farklı anlamını inceler. Bu derece merkezi kavram-

34 Müneccimbaşı, *Şerhu Ahlâk-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 122b.

lar hakkında yaptığı tahlillerin ötesinde konuya açıklık getireceğini düşündüğü başka tâlî kavramları da aynı şekilde inceler. Fazîletler ve rezîletleri incelerken her bir fazîlet ve rezîleti lugavî ve ıstılâhî açıdan inceleyip kelimelerin benzer ve zıt anlamlarını da verir. Fazîlet ve rezîletlerin alt gruplarını da anlatırken aynı şekilde önce kelime sonra ıstılah anlamlarını verip ardından konuyla bağlantılı açıklamalara geçer. Meselâ nâtika kuvvesinin ifratı neticesinde ortaya çıkan meleke “cerbeze” (الجرينة)dir. Bu kelimenin كربة kelimesinden mu'reb<sup>35</sup> olduğunu ifade eden Müneccimbaşı burada kelimenin farklı köklerini ayrıntılı olarak inceler.

Kelimelerin lugavî manalarının ötesinde felsefî, kelâmî, dînî hatta örfî açıdan farklı manalarını da açıklar. Mesela, aile ahlâkı bölümünde ailede yapılan harcamaları sınıflandırır ve zorunlu harcamalar başlığı altında nelerin ele alınabileceğini açıklarken “zorunlu” kelimesinin tahliline geçer. Müellif “zorunlu” kelimesinin felsefî anlamda “cevaz ve imkânın zıddı olan vücûb” manasına geldiğini ifade eder. Ancak konunun ele alındığı yerde “kişiyi kendi ihtiyarı olmadan bir işi yapmaya mecbur bırakan zarurî durumlar” şeklindeki örfî mananın kastedildiğini belirtir.<sup>36</sup>

Müellif bu tahlillerin dışında ele alınan kelimelerdeki mecaz, istiâre, kinâyeye gibi sanatlar varsa onlara da işaret etmiştir ki müellifin bu alanlarda müstakil eserleri bulunmaktadır. Meselâ “huy” kelimesinin tanımında geçen “kendisinden sudur eden” kısmında fillerin melekeye isnâd edilmesinin mecâzî olduğunu ifade eder. Hakikatte fillerin melekeden değil nefisten sudûr ettiğini, burada hal zikredilip mahal kastedildiğini belirterek buna mecâz-ı mürsel denildiği şerhini düşer.<sup>37</sup>

Bu şekilde kelime ve kavram tahlilleri yaptığı bir yerde bunun gerekliliği ile ilgili; “kelâmın zâhirînden kaynaklanan şüphelerin izâle edilmesi için kelimelerin tahkikinin elzem”<sup>38</sup> olduğunu bizzat kendisi ifade eder. Müellifin bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere dile dair ayrıntılı tahliller yapması meseleyi en ince ayrıntısına kadar anlama çabasının bir neticesidir. Bu alanlarda eserler kaleme alan müellif, dili bilginin formu ve hakikate ulaşmanın en önemli anahtarı olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla bunu bir zaaf olarak görmek doğru değildir.

35 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 21a.

36 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 93b.

37 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 11a.

38 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablak-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 34a.

Müneccimbaşı, konuları işlerken ele aldığı konudaki görüşünü desteklemek maksadıyla bazı temsiller getirir. Özellikle fazîlet ve rezîletler kısmında tarihi şahsiyetlerin niteliklerini, rezîletlerden kurtulma yollarını hikâyeye ederek farklı örneklendirmelerle metni tahkim etmiştir. Bu hikâyelerin kaynağı ya da kimin söylediği hiçbir yerde belirtilmemiştir. “Bu hususta şöyle bir temsil vardır, hukemâ şu hikâyeyi anlatır, halk arasında bilinen bir temsil vardır” gibi cümlelerle giriş yaparak hikâyeyi aktarır. Hikâyeyi aktardıktan sonra bazen burada geçen karakterlere ait nitelikleri konuyla irtibatlandırarak bir değerlendirme yapar. Bu hikâyelerin büyük bir çoğunluğu diğer ahlâk eserlerinde yer almaz.

Meselâ, yönetilenlerin vazifelerini sıraladığı kısımda sultanı başka sultanlarla karşılaştırmanın doğru olmadığını, sultanların kendilerine has özelliklerinin başkalarına benzetilmesinden memnun olmayacaklarını ifade eder. Müellif burada diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız tarihî bir hâdiseyi örnek olarak aktarır: “Harun Reşid bir gün bir elinde altından bir kap, diğer elinde de bıçakla otururken içeriye oğlu Me'mun girer. Harun Reşid oğluna; ‘bugün hocandan ne öğrendin?’ diye sorar. O, ‘iki şeyhi öven bir kaside öğrendim’ der. Babası; ‘amcan oğlu Ali b. Ebî Tâlib’in fazîletlerini öven bir şey yok mu?’ diye sorar. Me'mun; ‘dediğin fazîletler onda olsaydı oğlunu öldürmezdi’ der. Harun Reşid; ‘oğlum, ciğer param, maksadını anladım. Eğer mülk hususunda onunla beni karşılaştırsaydın, seni şu bıçakla lime lime ederdim. Mülk kıysırdır, meliklerin akrabalığı olmaz’ der.<sup>39</sup> Münecimbaşı bu hikâyeyi aktardıktan sonra; “Abbasilerin en akıllısı, Peygamberin amcaoğlu bunu yaparsa diğerlerini sen kıyasla.” diyerek bir değerlendirme yapar.

Korkaklık rezîletinin tedavisi için endişe duyulan şeylerin üstüne gitmek gerektiğini belirten müellif, bu mesele hakkında -diğer ahlâk eserinde bulunmayan- satrancın icat edilmesi ile ilgili bir hikâyeye anlatır: “Hint meliklerinden birine def’î/gadabî kuvvesini işlevsiz bırakacak derecede korkaklık hastalığı ârız olur. Düşmanlar ülkesinin pek çok yerini ele geçirirler. Melik ülkesini savunmak için hiçbir şey yapmaz. Sonunda ülkesindeki hukemâyı toplar ve onlarla gadabiyeye kuvvesini harekete geçirme hususunda istişare eder. Meliklerin âdeti üzere bu melik de oyuna ve zevk u sefâyâ düşkündür. İsmi Sassa diye meşhur olan hukemâdan biri bunun için satranç oyununu icat eder. Melik bu oyunla

39 Münecimbaşı, *Şerhu Ablâk-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 131a.



meşgul olur ve galibiyeti ve mağlup olma lezzetini yaşadıkça yavaş yavaş gadabiyeye kuvvesi harekete geçer. Ardından düşmanla mücadeleye başlar ve kısa zamanda kaybettiği toprakları geri alır.”<sup>40</sup> Bu hikâyede müellif aynı zamanda meliklerin zevk ve sefaya düşkün oldukları şeklinde genel ifadeler kullanmakla birlikte eserinin farklı yerlerinde vurguladığı gibi dönemin yöneticilerine yönelik bir eleştiride bulunmaktadır.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, aynı zamanda şiirlerinde “Âşık” mahlasını kullanarak kendisine has bir divan kaleme almış bir şairdir. Şerhinin pek çok yerinde de şiirlerden örnekler verir. Bu şiirlerin bazıları Arapça, bazıları Farsça'dır. “Benî Âdem, şuarâ, ârifler şöyle bir şiir söylemişlerdir” ifadeleriyle şairini açıkça zikretmeden şiirleri aktarır. Ancak özellikle Mesnevî'den yaptığı alıntıları açıkça zikreder. Bununla birlikte Ebherî, Hz. Ali, Taftazanî, Mütenebbî gibi müelliflerin bizzat ismini zikrederek şiirlerini eserine almıştır.

Gazap kuvvesinin tefritini anlatırken ibadetlerde ve amellerde niyetin önemini vurgulayan şu şiiri aktarır:

«رُبَّ عَمَلٍ مِنَ الدُّنْيَا يَكُونُ مِنْ أَعْمَالِ الْآخِرَةِ بِحَسَنِ النِّيَّةِ

وَرُبَّ عَمَلٍ مِنَ الْآخِرَةِ يَكُونُ مِنْ أَعْمَالِ الدُّنْيَا بِسُوءِ النِّيَّةِ».<sup>41</sup>

Müellif her konuyu açıklarken kelimenin hem lügavî hem de ıstılâhî anlamlarını tek tek ele almış, bunlarla ilişkili tâlî kavramları dahi incelemiştir. Aynı zamanda ele aldığı meselelerdeki görüşlerini tahkim etmek amacıyla hikâye ve şiirlerden örnekler vermiştir. Mantık ve dile dair müstakil eserler kaleme alan müellifin bu usûlü onu diğer ahlâk eserlerinden ayıran özgün yönlerinden biridir.

## Sonuç

Araştırma konusu olarak incelediğimiz eser, siyaset ve bürokrasinin içerisinde aktif rol almış, farklı ilmî disiplinlerde eserler yazmış, tarihçi kimliği ile bilinen, aynı zamanda medresede müderrislik, Mevlevî Tekkesi'nde şeyhlik yapmış olan Müneccimbaşı Ahmed Dede tarafından kaleme alınmıştır. Adududdîn el-Îcî'ye ait olan *Ablâk-ı Adudiyye* ismiyle tanınan risâleyi Müneccimbaşı, dînî, felsefî, ke-

40 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablâk-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 69b.

41 Müneccimbaşı, *Şerhu Ablâk-ı Adud*, (Esad Efendi, 1868), 23a.

lamî ve tasavvufî literatürle harmanlamış, son aşamada işrâkî ve irfânî rengi öne çıkan üç yüz sayfalık hacimli bir eser vücuda getirmiştir. Ahlâk felsefesi alanında ele aldığı konu ve problemleri, bu alanda yazılan ilk müstakil eserler olan İbn Miskeveyh'in *Tebzîbu'l-ahlâk*'ı ve Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde yer alan meseleler etrafında tartışmıştır. Bu eserlerde bulunan felsefi tartışmalar Müneccimbaşı'nın eserinde de yer almaktadır. Bazen bu iki ahlâk eserinde bulunmayan konunun çağrıştırdığı farklı felsefi hatta kelâmî tartışmalara da yer verdiği görülmektedir.

İslam felsefesi literatürünü çoğu zaman Tûsî üzerinden dolaylı olarak ele alan Müneccimbaşı, gerekli gördüğünde doğrudan klasik kaynaklara da müracaat etmiş, eksik gördüğü yerleri kendi iktibasları ile tahkim etmiştir. Mesela fert ahlâkî bölümünde nefis ve kuvveleri meselesi incelenirken İbn Sina'nın eserleri öne çıkmaktadır. İbn Sînâ'dan yaptığı bazı iktibasları Meşşâî felsefeye eleştiri sadedinde kaleme alır. Fazîletler kısmında da Gazzâlî'den doğrudan ve dolaylı olarak istifade ettiği görülmektedir. Siyaset felsefesi kısmında ise Fârâbî'nin görüşlerine doğrudan müracaat etmektedir. Bununla birlikte Grek felsefesi literatüründen doğrudan iktibasa eserin hiçbir yerinde rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Ancak farklı alanlarda yazdığı eserlerinde müellifin İbn Sînâ öncesi kaynakları da kullandığını hatta Osmanlı düşünce geleneğinde bu noktada dönüm noktası kabul edildiğini görmekteyiz. Buradan Müneccimbaşı'nın konuyla ilgili Grek felsefesine dair bu eserleri bildiğini, kullandığını ancak burada Tûsî ve İbn Miskeveyh'teki bilgileri yeterli gördüğü için farklı iktibaslar yapma gereği duymadığı sonucuna varabiliriz. Zaten eserin başında da şerhi yazma amacını; ahlâk alanında yazılmış, ancak yaşadığı zaman diliminde âtıl kalmış olan eserleri, döneminin ihtiyaçları çerçevesinde ele alarak tekrar ilim hayatına sunmak olarak tespit etmiştir. Bu çerçevede eseri değerlendirdiğimizde bunun şerhine has bir usûl farklılığı olduğu kanaatindeyiz.

Müellif konuları işlerken, önce dini açıdan naslarla temellendirmeye çalışır, lugavî tahliller yapar. Daha sonra felsefî, zaman zaman kelâmî tartışmalara yer verir. Son aşamada meselenin pratik boyutuna gelindiğinde konuyu tasavvufî zemine taşımaktadır. Müneccimbaşı'nın bu üç disiplin hakkındaki düşünce ve eleştirileri, kendisini konumlandığı alan ve onun düşünce dünyasını yansıtmaması açısından son derece önemlidir. Müellif felsefe ve kelam disiplinlerini en başta nazarî düşünceyle sınırlı kalmakla eleştirir. Bununla birlikte, yalnızca nazarî düşünceyle hakîkî bilgiye ve dolayısıyla ahlâkî olgunluğa ulaşamayacağı, mantığın ve hatta felsefe ve kelâmın keşfî bilgiye ulaşmada ancak birer araç ola-

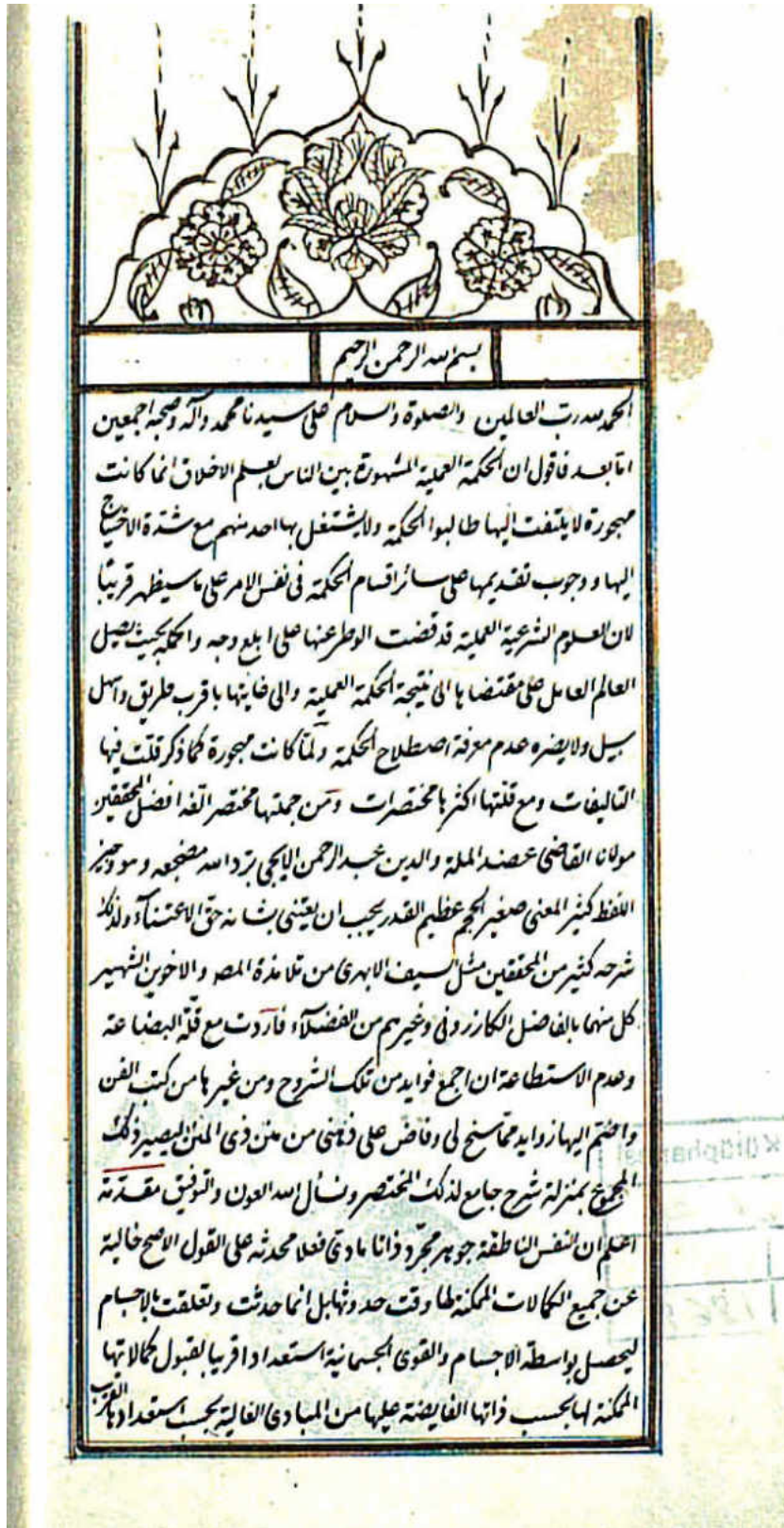
rak anlamlı olduğu, aklî nurların feyezânı için nefsin dünyevî lezzetlerden tecridinin zorunluluğu gibi Müneccimbaşı'nın eser boyunca Sûfîler'e nispet ederek ele aldığı fikirler aslında İşrâkîler'in de temel yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bu hususlarda kendisini İşrâkî çizgiye yakın gösteren müellif onlardan ayrıldığı temel noktayı nebevî yönleme ve şeriata bağlı kalmak olarak açıklamaktadır. Halbuki nebevî mirasa bağlı kalmak ve buna dayalı olarak süreklilik fikri İşrâkîler'in de esas aldığı bir durumdur. Müneccimbaşı'nın eserinde Sûfiyyeyi İşrâkîler'den ayırdığı temel noktanın meselenin pratik tarafı olduğunu düşünmekteyiz. Şerhin tamamında her fırsatta müellif tasavvufî intisâbın ve şeyh-mürîd ilişkisinin ilâhî aydınlanma ve ahlâki olgunluğa ulaşmada zorunlu olduğunu ifade etmektedir.

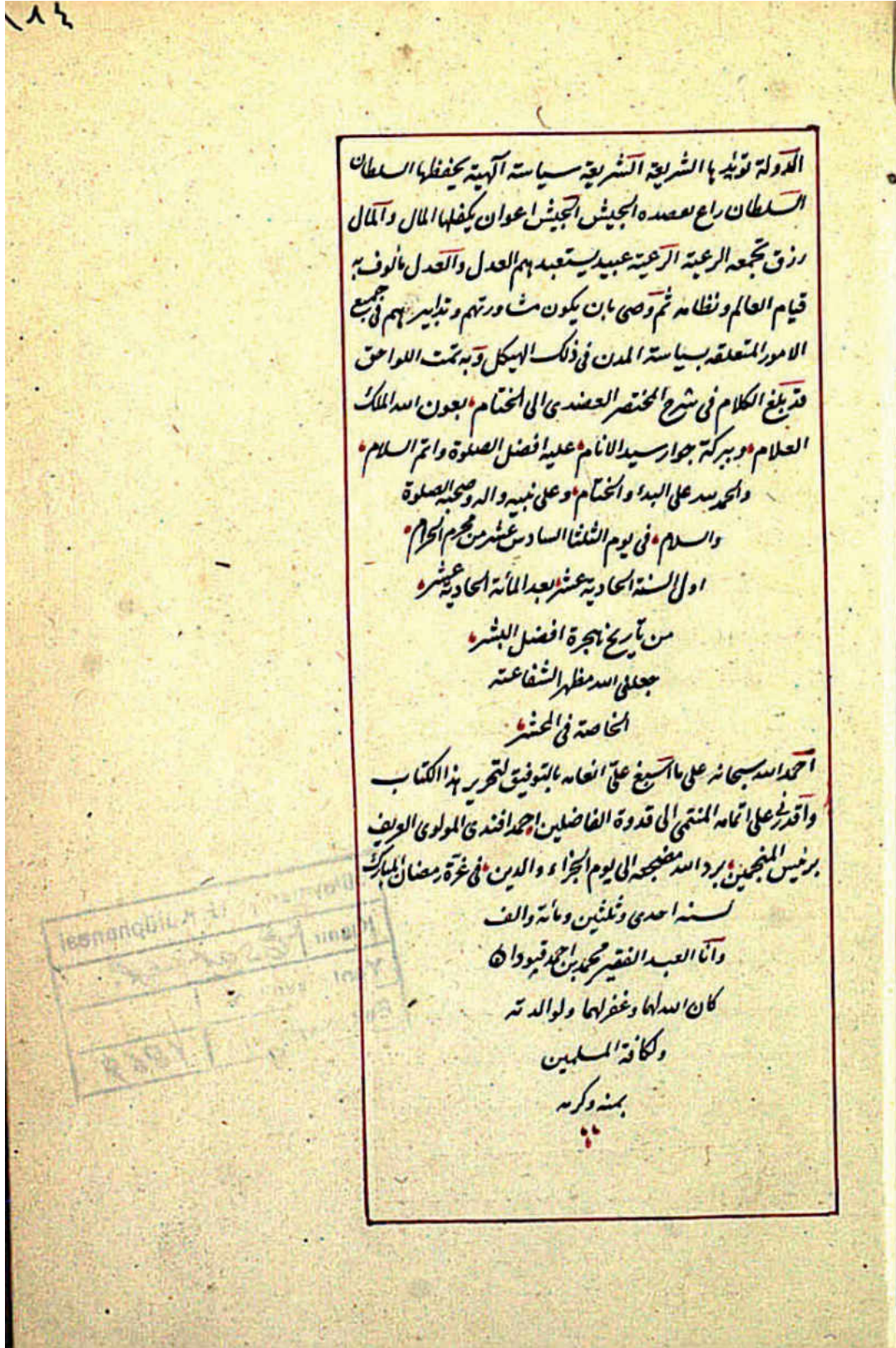
Sonuç olarak şunu ifade etmek isteriz ki bu eser; ahlâk felsefesinin temelini oluşturan meseleleri öncelikle ontolojik ve epistemolojik açıdan temellendirmektedir. Felsefi tartışmalarda ahlâkın temel öznesi olan insanın yapısını ontolojik açıdan incelerken Meşşâî felsefeden istifade etmektedir. Bununla birlikte epistemolojik tartışmalar söz konusu olduğunda ise Gazzâlî'nin tavrına benzer bir şekilde nazar yönteminin sınırlarını çizmek maksadıyla İşrâkî felsefeyi öne çıkarmaktadır. Ancak fazîletler, rezîletler gibi meselenin amelî boyutu gündeme geldiğinde Müneccimbaşı konuyu mistik tecrübeyi öne çıkaracak şekilde tasavvufî bir zemine taşıma gayreti içerisinde. Bunu yaparken müellif amelî hikmetin konularını, dîni literatür ile de desteklemeye çalışmaktadır. Şerhettiği eser ahlâk alanında olduğu için kendisini mutasavvıf kimliğiyle öne çıkarmakta ve ahlâkî kemâl için son aşamada şeyh-mürîd ilişkisini gerekli görmektedir. Bununla birlikte müellif, dînî ilimler, felsefe, kelam, tasavvuf alanlarında kendisine intikal eden birikimi tümüyle eserine yansıtmayı da başarmıştır. Bu tavrın, döneminde yaşanan ahlâkî ve siyasî problemleri kadîm mirası tetkik ederek çözüme gayreti olduğunu düşünmekteyiz. Tüm bu disiplinleri geniş bir kaynak yelpazesinde harmanlayan, amelî boyutta tasavvufî usûlleri öne çıkaran bu eserin ahlâk felsefesi alanında yapılacak çalışmalara özgün katkılar sunacağı kanaatindeyiz.

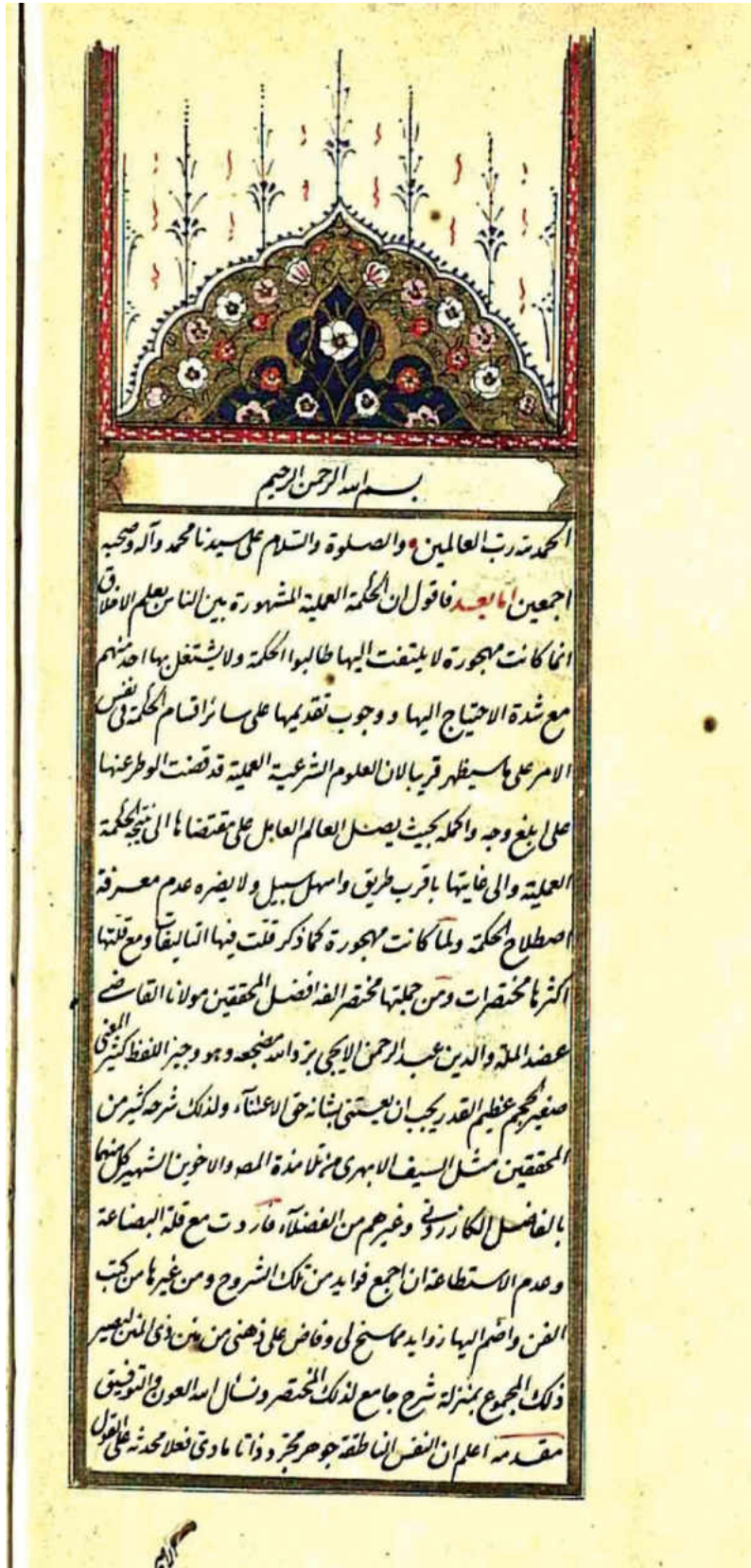
## Kaynakça

- Adududdîn el- İcî. *Risâletü'l-Ablâk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2764/1, 1a-8b.
- Anay, Harun. "Devvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/257-262. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ablâk ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Arıcı, Müstakim. "Adududdîn el-İcî'nin Ahlâk Risâlesi: Arapça Metni ve Tercümesi". *Kutadgu Bilig*. 15/135-172. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- Arıcı, Müstakim. "İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî". *Ablâk-ı Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu*. ed. Eşref Altaş. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *De Anima*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: y.y., 2001.
- Aykıt, Asiye. *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ablâk-ı Adud Adlı Eseri, Metin Tabkiki ve Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Çağrı, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslam Ablâkı*. İstanbul: y.y., 2000.
- Eflatun. *Timaios*. çev. Erol Güneş, Lütfi Ay. İstanbul: y.y., 2001.
- Fahri, Macit. *İslâm Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan. İstanbul: y.y., 2004.
- Fârâbî. *Medînetü'l-fâzıla*. neşr. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Mehmet Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlılar/İlim ve Kültür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/548-556. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Felsefe-Bilim Meselesi". *Türkiye'de/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*. ed. Cüneyt Kaya. İstanbul: y.y., 2010.
- Görgün, Tahsin. "Adudüddin İcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/410-414. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ/Nefs*. nşr. G. C. Anawati, Said Zayed. Tahran: İntişârât-ı Nâsırı Hüsrev, 1343.
- İbn Miskeveyh. *Tebzîbu'l-ablâk*. çev. Abdulkadir Şener vd., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- İçöz, Elzem. *Tasköprizâde'nin Şerhu Ablâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz/Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Karakaya, Resul. "Adudü'd-din el-İcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Kirmânî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 744, 1a-34a.
- Kutluer, İlhan. *Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: y.y., 1996.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede. *Şerhu Ablâkı Adud*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi, 1868, 1b-143b.

- Müneccimbaşı Ahmed Dede. *Şerhu Ablâkı Adud*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi, 1869, 1b-184a.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede. *Şerhu Ablâkı Adud*. Süleymaniye Kütüphanesi. Ayasofya, 2991, 1a-189b.
- Sözüdoğru, Hatice Arslan. *Arabische Historiographie Bei Einem Osmanischen Universalgelehrten des 17. Jahrhunderts: Müneccimbaşı Ahmed Dede (gest. 1113/1702)*. Ruhr:Universitaet Bochum, Fakultät Für Philologie, Doktorarbeit, 2007.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-İşrâk*. neşr. Henry Corbin. Tahran: y.y., 1952.
- Tanrıkorur, Barihüda. "Mevleviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/468-475. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Şerhu Ablâkı Adud*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 786, 1a-39a.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ablâk-ı Nâsiri*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: y.y., 2007.
- Topalcık, Derya. *Kirmânî'nin Şerhu Ablâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Kirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/65-66. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Yıldız, Musa. "Bir Dilci Olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede". 2/2. *EKEV Akademi Dergisi*. Erzurum: Sosyal Bilimler, 2000.









محبك في العلوب وعلوتك ولبقاء ذكرك الجليل الايران مزينة  
ملوك يوزان وفضلتهم على سائر الملوك بعقولشان والذكر الجليل استداد  
الدولة انما كانت بسبب محضلة المذكورة اعني حشيم اصحاب الاستعداد  
على تحصيل الكمالات واكرامهم الكاملين حتى كانت البنات المباركات  
زانم يحصلن في بيوت ابائهن انواع العلوم الدينية والحكومية والطبية  
والنجوم وغيرها باسكندر لا تغفل وانما هي حفظه لا محقق من سانس  
الاعداء ولا تاكل ولا تشرب شيئا الا امر ابي المصدقين ولا تشرب شيئا  
من ذبيحة ملك الهند حيث ارسل اليك هذا من انواع نفائس الجواهر وكان  
من جملة ما جارية عذراء في غاية الحسن الجمال وكان الملك قد درس فيها السم  
بان غديت وربيت منذ ولدت بالسموم العنائة حتى صار في طبيعة الالف  
بل اشد منها بحيث اذا قاربها الرجل قتل بالسم في ساعة وانما تعلمت بك  
واخبرتني فخلصت محبتك من تلك الورط العظيمة باسكندر بوليل واحد اذا  
تعارض الوباء وجب ان يكون ملك الاقدوس باسكندر ان اعدل ضفة فرقتا  
الارض بقامت السموات والارض وبعبثت الانبياء ولم يعقل في صورة العدل  
وبه ملك العلوب لاذ قال الحكماء عدل السلطان اوله افضل من حسن الزمان والسلطان  
العاقل انفع من المطر الوابل امر طوطي فرعه بان مني حبل مثل الشوك وتمام  
بناوه ازان يكتب في كل فن منقورة من هذه الفقرات الثمانية وهذه العالم  
سائر الدول والدولة تورد بالشرعية الشرعية سيرة الهية حفظها السلطان  
السلطان رابع بعصده الجيش اعدان يكفلها المال والكمال رزق مجرم ارضه  
الرعوية بجيد يستعد العدل والعدل الوف بتمام العالم ونظامه ثم وصر بان يكون  
مشاورتهم ودايرتهم في جميع الامور المتعلقة بسياسة المدن في ذلك  
الهيكل وبتمت الواح قد بلغ الكلام في شرح المختصر العضم الى  
انتهى بعون ارباب الملك العلام وبيركة جوار سيد الانام عليه افضل

هذا هو المختصر الذي كتبه  
الشيخ الميرزا محمد باقر  
في شهر ربيع الثاني سنة  
١٢٠٠ هـ

هذا هو المختصر الذي كتبه  
الشيخ الميرزا محمد باقر  
في شهر ربيع الثاني سنة  
١٢٠٠ هـ

هذا هو المختصر الذي كتبه  
الشيخ الميرزا محمد باقر  
في شهر ربيع الثاني سنة  
١٢٠٠ هـ

Süleymaniye Kütüphanesi. Ayasofya, nr. 2991, vr. 189<sup>b</sup>

**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**

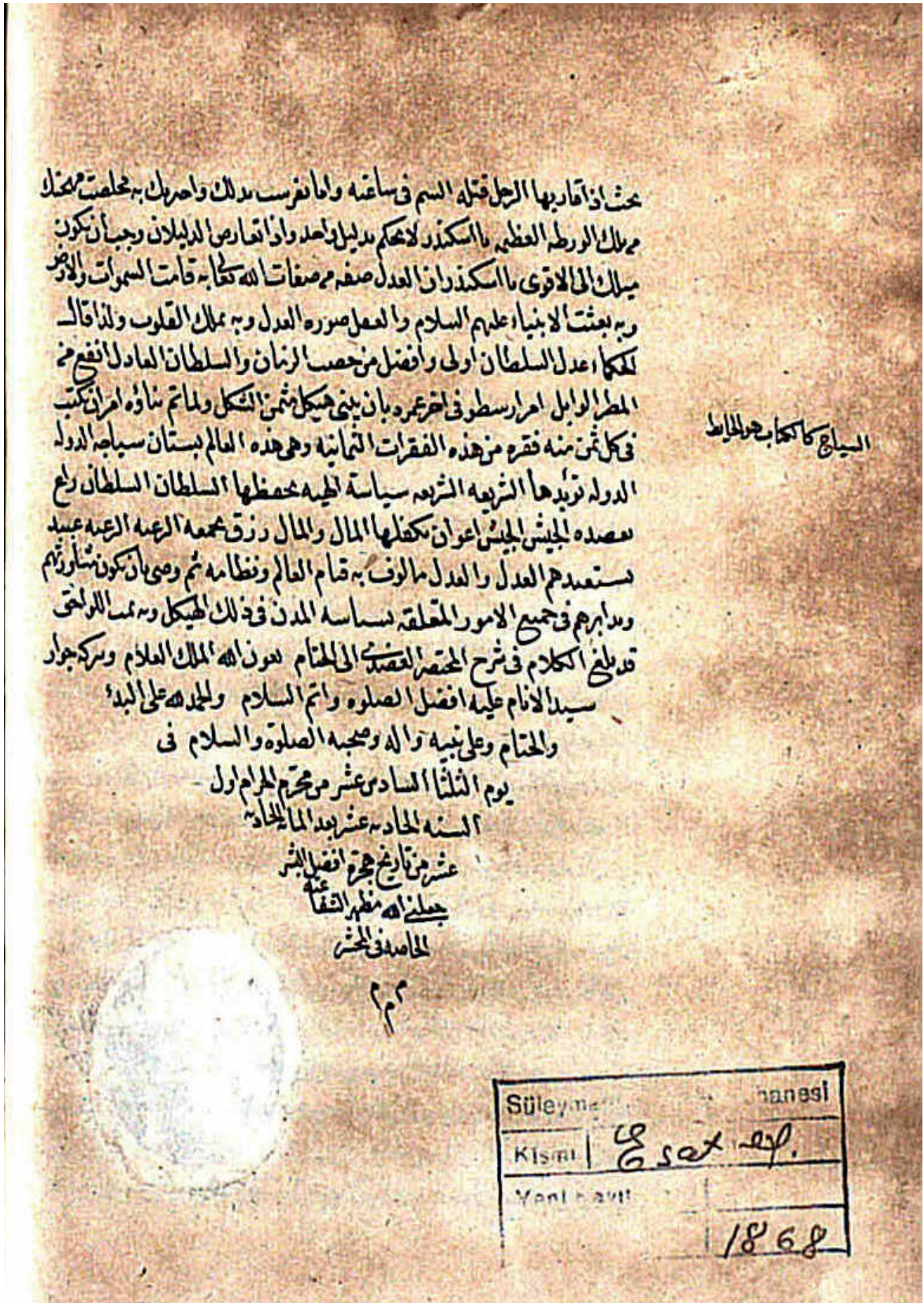
الحمد لله رب العالمين . والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين أما بعد  
فأقول إن الحكمة العملية المشهورة بين الناس بعلم الاخلاق إنما كانت مبحورة لا يلفت إليها الجاهل  
للحكمة ولا يستغل بها العاقل منهم مع شدة الاحتياج اليها ووجوب تقديمها على سائر اقسام الحكمه  
في نفس الامر على ما سطره قديما لأن العلوم الشرعية العملية قد فتنها الوطئ على البلوغ وجهه وكل  
بمحت يوصل العالم العامل على مقتضاها الى نتيجة الحكمة العملية والى غايتها باقرب طريق واسهل  
سبيل ولا يضره عدم معرفة اصطلاح الحكمة ولما كانت مبحورة ذكر قلنا فيها التاليفات ومع  
قلها أكثرها مختصات ومن جعلتها محصاة الله افضل المحققين مولانا القاضى عضد الملة والدين  
عبد الرحمن الايجي برداه منصفه وهو وزير اللفظ كثير المعنى صغير الحجم عظيم القدر يجب ان  
يقتضى بناءه على الاعتناء ولذلك شرحه كثير من المحققين مثل السيف الابهرى مع تلامذه المصر  
والاخوان الشهير كل منهما بالفاضل الكارزوفى وغيرهم من الفضلاء فارتت مع قلة البضاعة  
وعدم الاستطاعة ان يجمع فوايد من تلك الشروح وغيرها من كتب الفن واتم اليها رايدي عما  
سخطى وفاض على ذهن من حين ذى المنى ليصير ذلك المجمع بمنزلة شرح جامع لذلك المختصر  
ونسأل الله العون والتوفيق مقدمة اعلم ان النفس الناطقة جوهر مجرد ذاتا مادى  
فلا محذور على القول الامح خالية عن جميع الكمالات الممكنة لها وقت حدوثها بل انما حدثت  
وتعلقت بالاجسام ليحصل براسته الاجسام والقوى الجمالية استعداد اقرب لقبول  
كالاتها الممكنة لها يجب ذاتها القايضة عليها من المبادئ العالیه يجب استعدادها  
القريب الحاصل لها من مزاوله الانتظار الصحيحة والاعمال الحميدة نصيرة عالم اعقلا شبيها  
بالقول المجردة تكون جميع كالاتها بالفعل والمراد بكالات النفس هنا الهيئات والكيفيات  
الحميدة الراسخة في النفس القايضة عليها من المبادئ العالیه بعد استعدادها لقبولها وتكرار  
مزاوله الانتظار الحقه الصحيحه والاعمال الحسنه الحميدة او لا يكتفى في نقصان هذه الكمالات  
استعداد النفس لها بذاتها لانه استعداد ذاتي بعد فلا بد من وجود الشروط وارتقاء الموانع  
حتى يحصل الاستعداد القريب ويتم المقصود فظهر ما سبق ان الاستعداد لبعض الكمالات  
انما

كجامع

اعلم ان الكلام ينبغي ان يكون  
الذي يقرأه العقل وانها ما يخرج  
من الفهم الى الفعل مما ينبغي ترويض  
والمراد منها هي النفس الثاني  
منه

ورسوخا

انما



محت اذا قاربها الرجل قتلته السم في ساعته واما فرست بذلك واحريك به مخلصت ممحك  
مملك الورطه العظمى ما اسكدر لاهكم بدليل واحد واذا تقارص الدليلان وجب ان يكون  
ميلك الى الاقوى ما اسكدر ان العدل صفه من صفات الله تعالى قامت السموات والارض  
وبه بعثت الانبياء عليهم السلام والعقل صوره العدل وبه مملك القلوب ولذا قال  
لكلما عدل السلطان اولى وافضل من حسب الزمان والسلطان العادل انفع من  
المطربايل امر اسطوفى اخر عمره بان بنى هيكل ثمن الشكل ولما تم بناؤه امر ان يكتب  
في كل ثمن منه فقره من هذه الفقرات الثمانية وهي هذه العالم بستان سياجه الدوله  
الدوله تريد الشريعه الشرعيه سياجه الهيه يحفظها السلطان السلطان راع  
بصده الجيش الجيش اعوان كفلها المال والمال رزق جمعه الرعيه الرعيه عبده  
تستعدم العدل والعدل مالوف به قام العالم ونظامه ثم وصي بان يكون مشاورهم  
وذا بهم في جميع الامور المتعلقة بساسه المدن في ذلك الهيكل وبه مملك الورطه  
قد بلغ الكلام في شرح المحصره القصيده الى الختام بعون الله الملك العلام وسركه جوار  
سيد الانام عليه افضل الصلوة واتم السلام والمجد لله على البده

السياج كالكاتب هو المطايع

يوم الثلثا السادس عشر من محرم الحرام اول  
السنة الحادية عشر بعد المائة الحادية  
عشر من تاريخ هجرة افضل البشر  
صلى الله عليه وسلم  
الحامد في الحشر

م

Süleymaniye Kütüphanesi
Kisim   6502 say.
Yeni No
1868



## Evaluation of Müneccimbaşı Ahmed Dede's *Sharh al-Ablaq al-'Adud*

By Assist. Prof. Asiye AYKIT

Known with his historian identity, Müneccimbaşı Ahmed Dede wrote an important work in the field of Islamic moral philosophy in which he evaluated the ancient heritage that came up to him. His work which is entitled *The Commentary of Akhlāk-i 'Adūd* is the commentary of the pamphlet of al-Akhlāku'l-Adūdiyya written by 'Adūd al-Dīn al-Icī. He wrote his work in accord with the commentary tradition which is a 'type of writing' in the Ottoman Empire. Müneccimbaşı has carried a moral work which was written in the 14<sup>th</sup> century to 17<sup>th</sup> century both in content and depth. The work, which consists of individual, parental, political and moral parts, has made serious contributions to these areas. The work has combined with the author's political, academical, religious (he was a Mawlawi sheikh at that time) identity and then had a rich content. The author's desire to write the work according to the commentary style has of course a certain purpose. 17<sup>th</sup> century represents the beginning of the breaking period in scientific life with the effect of political defeats in the Ottoman State. In such a period, the author tries to revive the tradition by writing his work according to the commentary procedure and went to the origins to find solutions to the problems experienced throughout this heritage.

Müneccimbaşı blended the pamphlet belonging to Adūduddīn al-Icī with religious, philosophical, theological and sufistic literature, and at the last stage, he produced a three hundred pages with ishrāqī (illuminationism) and erudite features. He discussed the issues and problems in the field of moral philosophy around *Tahdhib al-Akhlāq* of Ibn Miskawayh and *Akhlāq-i Nāsirī* of Nasir al-Dīn al-Tūsi that these works were the first separate works written in this field. The philosophical debates in these works are also included in the work of Münecc-

cimbaş1. It is sometimes seen that the subject, which is not found in these two moral works, also includes different philosophical and theoretical discussions.

Müneccimbaşı who mostly deals with the literature of Islamic philosophy indirectly over al-Tūsi, has also applied directly to classical sources when it deems necessary and completed the places it deems necessary with its own quotations. For example, while examining the problem of nafs and its forces in the moral section of the individual, the works of Avicenna come to the forefront. He writes some of his quotations from Avicenna as a criticism of Mashshā'ī/ Peripatetic philosophy. In the section of virtues, it is seen that he benefited directly and indirectly from al-Ghazzālī. In the section of political philosophy, he directly refers to the views of al-Fārābī. However, we must state that we did not encounter anywhere a quotation directly from the literature of the Greek philosophy. However, in his works in different fields, we can see that the author used the sources before Avicenna and this is even considered the turning point in the Ottoman intellectual tradition. We can attribute the readings of the author to be limited to the sources of Islamic thought in this work to the fact that this treatise is in the field of morality, and there were ingrained literatures in this field. However, we still think that this is a weakness of the work.

Müneccimbaşı frequently applied to the works of Suhrawardī, Ibn-‘Arabī, Qutb al-Dīn al-Shīrāzī in places where he discussed thought of Israqī (Illumination) School. In addition, he made quotations from the works of Suhrawardī who was one of the students of Sadr al-Dīn al-Qunawī and Mulla al-Fanarī, and from the Mathnawī of Mawlānā. In the field of Kalam, he quotes from al-Sharīf al-Jurjānī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Taftazānī. The author, who frequently used religious sources in his work, frequently applied to verses and hadiths in his work. In particular, while examining the issues of virtues and disgraces, he frequently includes verses and hadiths. While making the explanation of a verse, he quotes from the commentary of Ibn Kathīr. In the field of methodology of fiqh, he quotes al-Taftazānī's at-Talwīḥ and Sadr as-Sharī' a's Tawzīḥ by citing their works in several places. Müneccimbaşı who also writes works in the field of language, also benefits from books written in this field. Al-Jawharī's Sīḥāḥ and al-Sharīf al-Jurjānī's Ta'rifāt are his sources while explaining a concept. The author, who also included poetry in his work, quotes poems from al-Abharī, Taftazānī, al-Mutanabbī and Mawlānā. In addition to the poems there are also sayings and maxims of ‘Alī.

While process issues, Müneccimbaşı first tries to take the subjects with religious aspects and makes linguistic analyzes. Later on, he includes philosophical and occasionally theoretical discussions. At the last stage, when it comes to the practical dimension of the issue, he connects the issue with Sufism. His thoughts on these three disciplines (philosophy-kalam-mysticism) are extremely important in terms of reflecting the field and the world of thought where he positioned him. The author criticizes the disciplines of philosophy and theology primarily by being limited to the theoretic thought. Nevertheless, the main idea that it cannot be reached to the real knowledge and moral maturity just with theoretic knowledge; the logic, philosophy and theology are only tools for reaching the wisdom; and the imperative of the isolation of the nafs from worldly delicacies for the freshness of rational lights are fundamental thoughts of Ishrāqī / Illuminationist School eventhough the author applies these to the Sufis. In these matters, the author, who shows himself close to the line of Ishrāqī / Illuminationist School, explains the main point where he left them by sticking to the Prophets and Sharī'a. However, the idea of adhering to the prophetic inheritance and the continuity based on it is an idea of Ishrāqī / Illuminationist School. In fact, the area where Müneccimbaşı distinguishes himself as Sūfī is rather the practical dimension of the issue. He states that the mystical affiliation and the relationship between the sheikh and the murid (discipline) are obligatory in reaching divine enlightenment and moral maturity almost every pages of his commentary. In the work of Müneccimbaşı, we think that the main point that he separates Sūfīs from the Ishrāqīs is the practical side of the issue.

In his commentary, the author evaluated ancient heritage in the field of morality in accordance with the needs and problems of his time; based this accumulation primarily religiously, enriched it with literary content and linguistic analysis, and deepened it with philosophical and mystical discussions. The unique side of his that he catches inconsistencies and gaps of predecessors, tried to solve, complete their deficiencies, and use different resources for this purpose. Emphasizing the necessity of mystical experience in order to obtain the necessary mode of virtue in all parts of the commentary, the author feels the pleasure of reading a mystical work to the reader. We think that the most important contribution of the author to the field of moral philosophy is the effort to bring the issues to a more mystical and experienced level. In this respect, we

believe that the purpose of writing of this work is to show that the problems experienced in that period can only be solved based on a mystical perspective.

In conclusion, we would like to express that this work is primarily based on ontological and epistemological issues that form the basis of moral philosophy. While ontologically discussing the structure of the human being in philosophical discussions that is the main subject of morality, he utilizes Mashshā'ī / Peripatetic School. However, when it comes to epistemological discussions, it puts forward Ishrāqī philosophy in order to draw the limits of the theoretical method in a manner similar to al-Ghazzālī's attitude. However, when the practical dimension of the issue such as virtues and disgrace come to the agenda, Müneccimbaşı brings the subject to a mystical ground by highlighting the mystical experience. While doing this, the author tries to support the issues of the practical wisdom with the religious literature. Since his work is in the field of morality, he emphasizes his Sūfī identity and he deems the sheikh-discipline relationship necessary for moral perfection. In addition to this, the author has succeeded in reflecting the accumulation that has been transmitted to him in the fields of religious sciences, philosophy, theology, and mysticism. We think that this attitude is an effort to solve the moral and political problems experienced in his period by examining the ancient heritage. We believe that this work, which blends all these disciplines in a wide range of resources and highlights the mystical methods in the practical dimension, will make original contributions to the studies in the field of moral philosophy.

**Keywords:** Islamic Moral Philosophy, Mysticism, Müneccimbaşı Ahmed Dede, Morality, Nafs, Virtue.