

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI: 7-8-9-10
1989-1990-1991-1992

İstanbul-1995

KİNDİ'NİN *DEF'U'L-AHZÂN* ADLI RİSÂLESİ, KAYNAKLARI VE TESİRLERİ

Doç. Dr. Mustafa ÇAĞRICI

I. Müellif hakkında

Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî'nin hayatı hakkında kaynaklarda pek az bilgi vardır ve -Kadı Sâid'in Kindî'nin ilmî kişiliği hakkındaki ağır suçlamalarını¹ bir yana bırakırsak- bu bilgiler hemen hemen birbirinin aynıdır. Bu bilgilere göre o, nisbesinden de anlaşılacağı üzere, Güney Arabistan'ın tanınmış kabilelerinden Kinde'ye mensup aristokrat bir ailenin çocuğu olarak muhtemelen 185/796'da Kûfe'de doğdu. Tahsiline Basra'da başladı ve dönemin bilim ve kültür merkezi olan Bağdad'da tamamladı. Halife Me'mun döneminde (813-833), devlet desteği ile sürdürülen tercüme faaliyetlerine redaktör olarak katıldı. Bizzat kendisinin de tercüme yaptığı yolundaki rivayetler² isabetsizdir.³

Kindî'ye Me'mun tarafından gösterilen yakın ilgi Mu'tasım (833-842) ve Vâsık (842-847) tarafından da devam ettirildi. Ne var ki sünnî hareketi himaye etmesiyle tanınan Mütevekkil'in hilafeti (847-861) sırasında Kindî gözden düştü. Mütevekkil'in ölümünden sonra beş yıl daha yaşayan Kindî büyük ihtimalle 252/866'da öldü.⁴

Kindî'nin kişiliği hakkında kaynaklarda rastlanan pek az bilgi arasında kayda değer olanı, onun cimri bir kişi olduğudur.⁵ Nitekim Câhız'ın *Kitabu'l-Buhalâ*'sında onun da adı geçer.⁶ Kindî'nin ilmî kişiliği daha iyi tanınmaktadır. Kadı Sâid'in yukarıda değindiğimiz ve İbn Ebî Usaybia tarafından cevaplandırılan⁷ eleştirileri dışında hemen bütün kaynaklarda

1 Bkz. *Tabakâtü'l-ümem*, Kahire ts., s. 60.

2 Bkz. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, Leibzig 1903, s. 241; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyunü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etıbbâ'*, Beyrut ts. s. 286.

3 Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 61.

4 Kindî'nin ölümüyle ilgili olarak klasik kaynaklarda gösterilen farklı tarihler için bkz. İbrahim Ağah Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1983, s. 14.

5 Bkz. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Tahran, 1971, s. 315.

6 Câhız, *Kitâbu'l-buhalâ*, Beyrut 1969, 75-83.

7 *Uyunü'l-enbâ'*, s. 287-289.

Kindî büyük bir fikir ve bilim adamı olarak gösterilmiştir. Gerek bu kaynaklardaki eserlerin listesinden, gerekse bir kısmı yakın zamanlarda bulunan günümüze kadar ulaşabilmiş eserlerinin içeriğinden, onun felsefe, psikoloji, mantık, ahlâk, tıp, geometri, astronomi, siyaset ve mûsıkî gibi kendi döneminin hemen bütün alanlarında büyük bir bilgin ve düşünür olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kaynaklarda daima "Feylesûfu'l-Arab" lakabıyla anılması da bu yüzdendir. Ebu'l-Hasen el-Âmirî'nin, adını vermeden "Hakîmu'l-İslâm" diye andığı kişi de Kindî olmalıdır.⁸

İbnü'n-Nedîm'in, konularına ayırarak verdiği listeye göre⁹ Kindî irili ufaklı 241 eser yazmış olup bunlardan en az 6'sı ahlâka dairdir.¹⁰ Ne var ki, *Risâle fi tahsîli sübûli'l-fedâil*, *Risâle fi defî'l-ahzân*, *Risâle fi siyâseti'l-âmmeh*, *Risâle fi'l-ahlâk*, *Risâle fi't-tenbîh ale'l-fedâ'il*, *Risâle fi haberi fadîleti Sukrât* başlıklarını taşıyan bu eserlerden günümüze kadar geleni ve bilindiği kadarıyla İslâm dünyasında felsefî üslûp ve mahiyette yazılmış ilk ahlâk kitabı, çalışmamızın konusu olan *Risâle fi'l-hîle li-defî'l-ahzân*'dır.

II- Def'u'l-ahzân'ın içeriği

Bütün klâsik ahlâk felsefelerinde olduğu gibi İslâm filozoflarının düşüncesine göre de ahlâk ilmi bir bakıma mutluluğu kazanma veya mutsuzluktan kurtulma sanatıdır ve insan bütün eylemlerini, kendisini bu temel amaca ulaştıracak şekilde düzenlemelidir. Ahlâkın gayesi mutluluk olunca, insanın, kendisini mutsuz kılacak tutum ve davranışlardan sakınması ve hayattan beklentilerini, dünyevî imkanlarla ilişkilerini buna göre düzenlemesi gerektiği kendiliğinden anlaşılır. Bu aynı düşünce Kindî'nin *Def'u'l-ahzân*'ına da hakim olmuştur.

Kindî özellikle bir tabip ahlâkçı olarak *Def'u'l-ahzân*'da ahlâkı bir "ruhânî tıp" olarak ele almış ve her ne kadar daha sonra Ebubekir er-Râzî'nin, kendi ahlâk kitabına ad olarak vereceği bu deyim Kindî tarafından kullanılmamışsa da, *Def'u'l-ahzân*, daha adından anlaşılacağı üzere, kontrolsüz öfke ve şehvet gibi temel duygu ve ihtirasların baskısıyla ortaya çıkan taleplerin, mutsuzluk ifadeleri olan üzüntü, kaygı ve ölüm korkusu gibi patolojik tezahürlerin, nevrotik hastalıklar ortaya çıkarması yanında, insanın ahlakî yetkinliğine de engel olacağı düşüncesini işlemiştir.

Ahlâk bir bakıma ruh sağlığı olduğuna, yersiz üzüntü, kaygı ve kor-

8 Bkz. Ebu'l-Hasen el-Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, faks. nşr., Mücteba Minovi, London 1938, s. 20, 83.

9 *el-Fihrist*, s. 315-320.

10 *Age.*, s. 319.

kular da bu sağlığı bozduğuna göre bu rahatsızlıkların tedavi edilebilmesi öncelikle onların sebeplerinin bilinmesine bağlıdır. Kindî bu sebepleri "sevilen şeylerin kaybedilmesi ve amaçlanan şeylere ulaşılmaması" şeklinde özetliyor. Kindî'ye göre içinde yaşadığımız oluşma ve bozulma (kevn ve fesâd) âleminde kayıplardan kurtulmak mümkün olmadığına göre insan, değişen ve elden giden geçici nimet ve imkanlar yerine, her zaman kalabilen ahlâkî ve akîl erdemleri aramalı, seveceği şeyleri "akıl âlemi"nden seçmelidir. Değişken olan tabiat dünyasında duyusal haz ve menfaatların sürekli bizimle olmasını istemek tabiat düzenine aykırıdır. İnsanın olabildiğince mutluluğu araması ve mutsuzluktan kaçınması onun başlıca görevidir; bunun için de Stoacı bir deyişle "ihtiyaç ölçüsünde gerekli olduğu akıl tarafından benimsenen şeylerin ötesindeki fazlalıklar"ın arayışı içinde olmamalı, aksine yüksek erdemlere yönelmelidir. Kindî bu tutumu "kralların ahlâkî" (ahlâku'l-mulûk) olarak niteler.

Kindî, *Def'u'l-ahzân*'da alışkanlıkların telakkilere etkisi üzerinde de durarak, birçok haz ve menfaatin gerekli olduğu yolundaki yanlış telakkinin aslında bunlara alışmak ve bağımlı olmaktan kaynaklandığını belirtir ve buna kumarbaz, kadınlığa özenen ve eşkiya tiplerini örnek verir.

Kindî'ye göre "üzüntü" (el-huzn), psikolojik acıların bir çeşididir ve insan türlü ıslah yollarıyla bedenî acılardan kurtulmaya çalıştığı gibi bu acıyı da belli tedbirlerle gidermelidir; bunlar ahlâkî tedbirlerdir, dolayısıyla nefsin acıdan kurtarılması da ahlâkî tedavi ile mümkün olur. Bu tedavinin yollarından biri, bize üzüntü ve acı verecek eylemlerden kaçınmaktır. İnsanın başkasına acı ve üzüntü verecek işler yapması zulüm olduğu gibi kendisi için acı ve üzüntü doğuran eylemlere girişmesi de zulümdür; kendisine zulmeden kişi ise akılsız, cahil ve bedbahttır.

Diğer bir yol da musîbetleri tabîî karşılamak ve musîbete uğrayanın yalnız kendimiz olmadığını düşünmektir. Kindî Makedonya kralı İskender'in annesine yazdığı bir mektubu aktararak, dünyada belaya uğramamış hiçbir insan bulunmadığını vurgular.

Düşünülmesi gereken diğer bir husus da şudur: Bu dünyada musîbete uğramamız kaçınılmazdır. Her insan bir şeyler kaybeder. Hiç musibete uğramama demek hiç var olmamak demektir. Çünkü bu istek tabiata aykırıdır. Buna karşılık, başkalarının ortak olamayacağı, el uzatamayacağı, yalnız bize ait ve devamlı olan şeyler "manevî hayırlar"dır. İşte eğer kaybedersek üzülmede haklı olduğumuz şeyler de bunlardır.

Ayrıca, elimizin altında bulunan imkanların asıl sahibi "Azîz ve Celîl olan Ulu Tanrı'dır" ve o, sahibi bulunduğu emaneti dilediği yolla bizden alarak dilediğine verebilir. Buna üzülen insan, aslında hem Tanrı'ya kar-

şı şükür borcunu ihmal ediyor, hem de kıskançlık yapıyor demektir. Şunu da bilmeliyiz ki, emanet sahibi (Allah) bizden sadece geçici ve önemsiz olan nimetlerini geri almakta, sürekli ve değerli olanını bize bırakmaktadır.

Sonuç olarak, üzüntü ve acılarımızı azaltmanın yolu, Sokrat'ın dediği gibi "kaybettiğimiz takdirde üzüntüsünü çekeceğimiz şeylerin arayışı içinde olmamak"tır. Kindî aynı görüşü Neron ile Seneca arasında geçen bir diyalogla ve yine Sokrat'la bir safsatacı arasında geçen başka bir diyalogla da vurgular.

Kindî'ye göre "kaybedilmeye elverişli bütün dileklerde musibet, geçici olan her şeyde acı ve keder, imkansız olanı ummakta üzüntü ve sıkıntı, her güvenliğin sonunda korku vardır." Kindî bu görüşünü de uzun uzun anlattığı "gemi yolcuları" istiareleriyle destekler: Bir yolculukta bazı ihtiyaçlarını karşılamak için bir adaya uğrayan yolculardan bir kısmı ihtiyaçlarıyla yetinip hemen gemiye dönerler ve en rahat yerlere otururlar; bazıları adanın güzelliklerine, çeşit çeşit meyva ve çiçeklerine, kıymetli taşlarına kapılıp oyalanırlar; bu yüzden gemiye geç gelir ve hem uygun yerler bulamazlar hem de adadan topladıkları şeyler yolculuk boyunca başlarına bela olur. Bir grup ise gemiyi iyiden iyiye unutarak adanın çekiciliğine kendilerini kaptırır ve geminin kalktığını bile farkedemezler; adada acılar içinde kıvranarak sefil bir şekilde ölürlür.

Kindî bu istiareyle dünyanın geçiciliğini ve aldaticılığını, insanın kendisini dünya hayatının imkanlarına kaptırarak ebedi hayatını unutmaması gerektiğini anlatmak istemiştir.

Def'u'l-ahzân'ın sonunda ölüm korkusu üzerinde durulur. Buna göre, sanıldığına aksine, ölüm kötü değildir; ölüm olmasaydı insan da olmazdı. Çünkü insan "akıllı ve ölümlü bir varlık" diye tanımlanır. Kindî, ölümün mutlak bir yok oluş değil, gerçek, sürekli, özgür ve daha yüksek bir hayata geçiş olduğunu anlatmak üzere bir fanteziye baş vurur: Eğer sperma akıllı ve konuşabilen bir varlık olsaydı gelişiminin hiçbir aşamasında bir sonraki merhaleye geçmeyi ve sonunda dünyaya gelmeyi istemezdi. İşte insanın ölümden sonraki hayata geçişi spermanın gelişim süreçlerini tamamlayarak dünyanın genişlik ve ferahlığına çıkmasına benzer. Yani ölüm bir yok oluş değil, daha yüksek bir doğuma geçiştir. Kindî'ye göre buna rağmen insanın ölümden korkmasının temelinde akıl yoksunluğu, kontrolsüz şehvet ve öfke duygularından kaynaklanan tutkular yatmaktadır. "Kralları köleleştiren" bu duygulardır; bu sebeple "hastalıkların en tehlikelisi nefsin hastalıklarıdır." İnsanın başlıca ödevi de bu duyguları yenerek gerçek özgürlüğünü elde etmesidir; "iki dünyanın mutluluğu" da buna bağlıdır.

III- Def'u'l-ahzân'ın kaynakları

Def'u'l-ahzân'ın, bir müslüman düşünür tarafından tamamen felsefi mahiyet ve üslûpta yazılmış ilk ahlâk kitabı olması, özellikle üzüntü ve ölüm korkusunun sebepleri ve çareleri gibi ahlâkî-psikolojik konulara ilişkin olarak, ileriki sayfalarda göreceğimiz eserlere kaynaklık etmesi bakımından kendi türünün ilk örneği olması, içeriğinin ve bilhassa ihtiva ettiği bazı anekdotların daha önceki bazı düşünürleri ve felsefi okulları çağrıştırması Def'u'l-ahzân'ın dayandığı kaynak ya da kaynakların tesbiti problemini ortaya çıkarmıştır.

Def'u'l-ahzân'ı ilk kez neşredenlerden R. Walzer, bu neşre yazdığı uzun mukaddimede¹¹ Kindî'nin risâlesinin, yalnızca Grek asıllı bir eserden istifade ile yazılmış olmayıp, gerçekte IV. yüzyılın ünlü Yeniplatoncu Aristo şârihi Themistius'un (317-385) kaybolmuş bir risâlesinin kopyası olduğunu öne sürmüştür. Buna karşılık Abdurrahman Bedevi hem *Histoire de la Philosophie en Islam* adlı eserinde¹² hem Def'u'l-ahzân'ın da içinde bulunduğu *Resâil felsefiyye*'nin girişinde¹³ Walzer'in delil diye öne sürdüğü iddiaları tek tek inceleyerek çürütmüştür. Bedevî'nin görüşleri şu noktalarda toplanıyor:

a) Walzer'in iddialarından birine göre Themistius'un vaktiyle Bizanslılar arasında çok tanınan 49 nutkunun Grekçe aslından 16'sı kaybolmuş olup muhtemelen bunlar Kindî'nin risâlesinin kaynağını oluşturmuştur.

Görüldüğü gibi Walzer'in bu iddiası tamamen kanıtsız bir tahminden öteye geçmemektedir.

b) Walzer, yukarıdaki faraziyenin zayıflığını kendisi de bildiği için en az onun kadar temelsiz olan başka bir iddiada bulunmuştur. Buna göre Def'u'l-ahzân'da bazı görüşlerin açıklığa kavuşturulması için birtakım hikayeler anlatılmıştır. Aynı şekilde Themistius da böyle hikayeler anlatmaktan hoşlanırdı.

Yazılarında hikayeler aktaran tek kişi Themistius olmadığına göre bu iddianın da Kindî'nin Themistius'tan yararlandığını kanıtlar hiçbir yanı yoktur. Çünkü Walzer'in, iddiasını kanıtlamasa da, kabul edilebilir bir ihtimal ortaya koyabilmesi için, hiç olmazsa Kindî'nin aktardığı hangi hi-

11 Maalesef Def'u'l-ahzân'ın bu edisyonunu elde edemediğimizden Walzer'in, eserin kaynaklarına ilişkin olarak mukaddimede ileri sürdü görüşleri ve bu görüşlerin eleştirisinde değerli araştırmacı Abdurrahman Bedevî'nin *Histoire de la Philosophie en Islam*'da verdiği bilgi ve eleştirilerle yetinmek zorunda kaldık.

12 Bkz. *Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris 1972, II, 456-457.

13 Bkz. *Resâ'il felsefiyye*, Beyrut 1983, giriş, s. 6-7.

kayenin Themistius'a ait hangi risâle veya nutukta geçtiğini göstermesi gerekirdi.

c) Bedevi, Kindî'nin risâlesi ile Themistius dışındaki bazı Yunan filozoflarına ait eserler arasında da benzerlik bulunduğu ilişkin olarak Walzer tarafından ileri sürülen görüşleri de tamamen sathî ve temelsiz bulmaktadır.¹⁴

Walzer daha sonra yayımladığı bir makalesinde¹⁵ de *Def'u'l-ahzân*'ın Grek ve Latin kaynakları problemi üzerinde durmuştur. O, bu makalede, herhangi bir kanıt göstermeksizin, Kindî ve Ebubekir er-Râzî gibi müslüman filozofların ahlâk felsefesindeki "ruhânî tabâbet" anlayışının "özellikle, kaybolmuş Grek kaynaklı bir eserin ürünü" olduğunu öne sürmüştür.¹⁶ Aynı araştırmacı, *Def'u'l-ahzân*'ın İslâm'ın ruhuna ters düşen bir yanı bulunmamakla birlikte, "bilimsel bakımdan tamamıyla İslâmî olan hiçbir şey ihtiva etmediği"ni de iddia etmektedir¹⁷ ki, bu iddianın yanlışlığı aşağıdaki tahlillerimizden kolaylıkla anlaşılacaktır.

Öyle görülüyor ki Walzer bu makalesinde, *Def'u'l-ahzân*'ın Yeniplatoncu Themistius'un kaybolmuş bir eserinin kopyası olduğu yolundaki görüşünden vazgeçmiştir. Zira o, burada Themistius'un ardından bile söz etmemekte, bunun yerine daha çok Seneca (4-73) tesiri üzerinde durmaktadır. Gerçekten Walzar'ın, Seneca'nın, dostu Lucilius Junior'a gönderdiği 124 mektuptan oluşan ve insanın gerçek mutluluğu nasıl bulabileceği, ölüm korkusunu nasıl yenebileceği gibi sorunlara ilişkin öğretisini içeren *Epistulae Morales ad Lucilium* adlı eserden yaptığı alıntı¹⁸ ile *Def'u'l-ahzân*'ın, sperma fantezisinin geçtiği pasaj¹⁹ arasındaki benzerlik, Kindî'nin dolaylı bir şekilde de olsa Seneca'nın görüşlerinden haberdar olduğunu göstermektedir. Her iki filozof da bu sperma faraziyesinde, eğer sperma canlı olsaydı ve konuşabilseydi, besin aşamasından dünyaya gelme aşamasına kadar yaşadığı ortamların her birinde, bir sonraki ortama geçmek istemeyeceği, gelecekte korkacağı ve içinde bulunduğu ortamda kalmayı yeğleyeceği fareziyesinden hareketle ölüm ve ölümden sonraki hayat hakkındaki korku ve endişenin bilgisizlikten kaynaklandığını savunmuşlardır. Şu var ki Kindî'nin, bu düşüncesini Seneca veya başka bir

14 Bkz. 12. ve 13. notlarda gösterilen yerler.

15 "L'Eveil de la Philosophie Islamique, III. al-Kindî", *Révue des Etudes Islamiques*, Paris 1970, XXXVII/II, 207-225.

16 "Agm", s. 223.

17 "Agm", s. 223-224.

18 "Agm", s. 225. Seneca'nın ölüm korkusuyla ilgili olarak yukarıda anılan eserinde yer alan ve büyük ölçüde Kindî'nin görüşleriyle uyulan düşüncesi hakkında geniş bilgi için bkz., Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlâk Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ankara 1971, s. 35-41.

19 Bkz. *Def'u'l-ahzân, Resâ'il felsefiyye* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1983, s. 28-29.

Latin ya da Grek düşünüründen aldığı savunulamaz. Çünkü esas itibarıyla dünya ve dünya imkanlarının geçiciliği, ölümün yeni ve gerçek bir hayata geçiş olduğu düşüncesi İslâm'ın en temel öğretilerindedir. Bu yüzden Kindî, düşüncesinin temelinde değil, olsa olsa bu düşünceyi kanıt-lama ve örneklerle ifade etmede yabancı düşünürlerden yararlanmıştı.

Kindî'nin ahlâk felsefesinde ideal ahlâk kahramanı olarak Sokrat'ın önemli bir yeri vardır. Ancak sonradan Ebubekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-ruhânî*'sinde dünyevî imkanlar karşısında ılımlı ve dengeli bir tavıra sahip filozof olarak gösterilecek olan Sokrat, gerek *Def'u'l-ahzân*'da gerekse yine Kindî'ye ait olan *Risâle fi elfâzı Sukrât*'ta²⁰ tam bir zâhid ve hatta ünlü kinik Diogenes (413-327) gibi kendisini dünyadan soyutlayan ve fiçi içinde yaşayan bir münzevi olarak gösterilmiştir. İnsanın tabiat karşısındaki özgürlüğünü bu şekildeki bir ağır zühd hayatına kadar götüren kiniklerin tecerrüd ahlâkı ile onların ustası olmakla birlikte hayat imkanlarına yaklaşımı açısından daha ölçülü bir tavır takınmış olan Sokrat'ın ahlâkını Kindî'nin ve daha başka yazarların hangi etkilerle özdeşleştirdikleri tam olarak bilinmemektedir. Ancak, yazarı ve Arapça'ya çevireni bilinmeyen sözde Platon'a ait bir risâleye bakarak İslâm dünyasında Sokrat'a koyu zâhid bir kişilik verilmesinin sebebini, müslüman yazarların, diğer birçok Grek filozofu gibi Sorat'ı tanımada da İskenderiye literatüründen yararlanmış olmalarına ve ayrıca bu literatürde az çok değişikliğe uğratılmış Sokra tipini İslâm'daki zühd ahlâkına daha yakın bulmalarına bağlamak mümkündür.

Risâletü Eflâtûn ilâ Forforiüs fi hakîkati nefyi'l-hemm ve isbâti'ru'yâ... başlağını taşıyan²¹ bu risâlenin gerçek yazarının Platon olmadığı açıktır. Eseri neşreden Abdurrahman Bedevi, başlıktaki Platon (Eflâtûn) adının gerçekte Porphyrios'un (234-350) hocası Plotin (Eflûtîn, 205-270) olabileceği ihtimalini hatırlatmaktadır.²² Bununla birlikte risâlenin aslı, hatta tercüme olup olmadığı hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Kesin olarak bilinen husus, Kindî'nin *Def'u'l-ahzân*'ı ile *Risâletü Eflâtûn* arasında bir bağlantının olduğudur. Gerçekten, aşağıda yapacağımız karşılaştırmalardan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere, bu iki risâle arasındaki ifade ve muhteva benzerliği, hatta yer yer aynılığı, bunların birinin diğerinden veya ikisinin de daha önceki üçüncü bir eserden istifade ile yazılmış olduğunu açıkça göstermektedir.

20 *Risâle fi elfâzı Sukrât*, Köprülü ktp., nr. 1608, vr. 48b-49a.

21 *Risâletü Eflâtûn ilâ Forforiüs, Eflâtûn fi'l-İslâm* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1982, s. 235-243.

22 Bkz. *Histoire de le Philosophie en Islam*, II, 474

Risâletü Eflâtûn:

"Kuşkusuz sebepleri bilinmeyen acıların şifası da bulunmaz. Şu halde üzüntünün (el-hemm) ne olduğunu, yine kederin (el-gamm) ne olduğunu bilmemiz ve bunların sebeplerini de tanımamız gerekir ki şifaları apaçık ortaya çıkabilsin..."²³

Def'u'l-ahzân:

"Kuşkusuz sebepleri bilinmeyen acıların şifası da bulunmaz. Şu halde çarelerin apaçık ortaya çıkabilmesi ve kolaylıkla kullanılabilmesi için üzüntünün (el-huzn) ne olduğunu ve sebeplerini açıklığa kavuşturmamız gerekir..."²⁴

Risâletü Eflâtûn:

"Keder, sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psikik (nefsâni) bir acıdır."²⁵

Def'u'l-ahzân:

"Üzüntü (el-huzn), sevilen şeylerin elden gitmeinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psikik bir acıdır."²⁶

Risâletü Eflâtûn:

"... Çünkü oluşma ve bozulma (kevn ve fesâd) âleminde bulunan her şey sonlu ve geçicidir... Değişmezlik ve süreklilik akıl âleminde bulunur."²⁷

Def'u'l-ahzân:

"... Çünkü içinde bulunduğumuz oluşma ve bozulma âleminde değişmezlik ve süreklilik diye bir şey yoktur... Değişmezlik ve süreklilik, yalnızca ve zorunlu olarak... akıl âleminindedir."²⁸

Risâletü Eflâtûn:

"Zamandan mevcut olmayanı isteyen kimse, var olmayanı arayan kimse istediğinden mahrum kalır..."²⁹

Def'u'l-ahzân:

"Tabiatta bulunmayı isteyen kimse mevcut olmayanı istiyor de-

23 *Risâletü Eflâtûn*, s. 236.

24 *Def'u'l-ahzân*, s. 6.

25 *Risâletü Eflâtûn*, s. 236.

26 *Def'u'l-ahzân*, s. 6.

27 *Risâletü Eflâtûn*, s. 236-237.

28 *Def'u'l-ahzân*, s. 7.

29 *Risâletü Eflâtûn*, s. 237.

mektir. Mevcut olmayanı isteyense istediğinden mahrum kalır..."³⁰

Risâletü Eflâtûn:

"Üzüntüye sebep olan şey ya bizim filimiz ya da başkasının filidir. Eğer bizim filimizse bizi üzen bu fiili yapmamalıyız..."³¹

Def'u'l-ahzân:

"Üzüntü ya bizim yaptığımız ya da başkasının yaptığı bir işten, bir sebepten doğar. Eğer bu sebep bizim yaptığımız bir iş ise o zaman bizi üzen bu işi yapmamalıyız..."³²

Risâletü Eflâtûn:

"İnsanlar çoğunlukla ölümü musibet sayar ve ondan hoşlanmazlar... İnsanlar ölüm hakkında sağlıklı düşünseler, onun kötü değil, iyi (mahmûd) bir şey olduğunu anlarlardı. Çünkü ölüm tabiatımızın tamlığıdır. Ölüm olmasaydı insanlar da olmazdı..."³³

Def'u'l-ahzân:

"Genellikle ölümden daha kötü bir şey olmadığı düşünülür. Oysa ölüm kötü değildir; aksine ölüm korkusu kötüdür. Ölüme gelince, o sadece tabiatımızın tamlığıdır. Çünkü ölüm olmasaydı kesinlikle insan da olmazdı..."³⁴

Risâletü Eflâtûn ile *Def'u'l-ahzân* arasında, göstermeyi gereksiz gördüğümüz daha birçok benzerlik yanında önemli farklar da vardır. Şöyle ki:

a) Birinci risâlede³⁵ Diogenes ile kral Antiochos (Asahos) arasında geçen ve kralın paraya kul, filozofunsa paranın efendisi olduğunu anlatan bir anekdot sonraki bazı İslâmî kaynaklarda yer aldığı halde³⁶ *Def'u'l-ahzân*'da bulunmamaktadır.

b) Yine *Risâletü Eflâtûn*'da³⁷ yer alan "Hakîm Hermes" ile ilgili zühed ahlâkına dair bir pasaj da *Def'u'l-ahzân*'da bulunmamaktadır.

c) Buna karşılık *Def'u'l-ahzân*'da geniş yer verilen ve dünya zevklerinin insana getireceği ağır sıkıntı ve acıları anlatan gemi yolcuları

30 *Def'u'l-ahzân*, s. 8.

31 *Risâletü Eflâtûn*, s. 241.

32 *Def'u'l-ahzân*, s. 12.

33 *Risâletü Eflâtûn*, s. 242.

34 *Def'u'l-ahzân*, s. 28.

35 Bkz. s. 238.

36 Msl. bkz. Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, Kahire 1328, s. 15-16, *İhyâ'u ulûmî'd-dîn*, Kahire 1334, IV, 68.

37 s. 240.

istiiaresi³⁸ *Risâletü Eflâtûn*'da geçmemektedir.

d) Kindî'nin eserinde Kral İskender'in annesine yazdığı mektupla ilgili pasaj³⁹ *Risâletü Eflâtûn*'da mevcut değildir.

e) Sokrat'ı fiçî içinde yaşayan bir münzevi olarak gösteren ve dünyada kaldıkça hiçbir maddî imkansızlığın mutsuzluk sebebi olamayacağını anlatan anekdot her iki eserde de bulunmakla birlikte⁴⁰ yine Sokrat'a isnat edilen ve onun mutlu kalmayı nasıl başardığını anlatan anekdot⁴¹ *Risâletü Eflâtûn*'da yer almamıştır.

f) Kötü alışkanlıkların ahlâkî telakkiler üzerindeki etkisini anlatmak üzere verilen kumarbaz, kadınlığa özenen ve eşiya tiplerine ilişkin örnekler her iki eserde de bulunmakla birlikte, *Risâletü Eflâtûn*'da birer cümleyle değinilirken⁴² *Def'u'l-ahzân*'da daha ayrıntılı olarak, yer almıştır.⁴³

g) *Def'u'l-ahzân*'ın en geniş bölümünü oluşturan üzüntüyü yenmenin yolları⁴⁴ diğer risâlede çok kısa tutulmuştur.⁴⁵

h) Nihayet Kindî'nin risâlesindeki az sonra sözünü edeceğimiz İslâmî temalar *Risâletü Eflâtûn*'da bulunmamaktadır.

Bütün bu tesbitler gösteriyor ki, Kindî *Risâletü Eflâtûn*'dan yararlanmış olsa bile, tek kaynağı o değildi.

Def'u'l-ahzân'ın kaynaklarıyla ilgili olarak üzerinde durulan diğer bir eser de Plutarkhos'a (50-125) ait olup, İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'i⁴⁶ ve Bîrûnî'nin *Kitâbu'l-cemâhir fî ma'rifeti'l-cevâhir*'i⁴⁷ gibi İslâmî kaynaklarda *Kitâbu'l-gadab* adıyla geçen *De Cohibenda İra* adlı eserdir. Bedevi'nin verdiği bilgiye göre⁴⁸ *Def'u'l-ahzân*'da "filozof bir kişi" diye söz edilen kişinin adı bu eserde Seneca olarak geçmekle birlikte Süryanca tercümesinde *Def'u'l-ahzân*'da olduğu gibi Seneca adı kaldırılmıştır. Aynı şekilde Bîrûnî'nin yukarıda adı geçen eserinde söz konusu hikayenin anlatıldığı bir alıntıdan anlaşıldığına göre bugün elimizde bulunmayan *Kitâbu'l-gadab* adlı Arapça çeviride de Seneca'nın adı anılmayıp "bir filo-

38 s. 23-27.

39 s. 14-15.

40 Krş. *Risâletü Eflâtûn*, s. 240; *Def'u'l-ahzân*, s. 21.

41 *Def'u'l-ahzân*, s. 20.

42 s. 239.

43 s. 9-10.

44 s. 12-31.

45 s. 241-242

46 *el-Fihrist*, s. 314.

47 Bîrûnî, *Kitâbu'l-ceveâhir fî ma'rifeti'l-cevâhir*, Beyrut 1984, s. 186.

48 Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, II, 470.

zof" demekle yetinilmiştir.⁴⁹ Bununla birlikte Bîrûnî hem Plutarkhos'u hem de eserini andığı halde Kindî yararlandığı kaynak ve müellifinden söz etmemiştir. Ayrıca ikisinin anlattığı hikaye, içerik bakımından aynı olmakla birlikte anlatım farkları taşımaktadır. Buna rağmen Kindî'nin, *Kitâbu'l-gadab* başta olmak üzere çeşitli eserlerden yararlanarak Roma felsefesi hakkında bilgi edindiğinde kuşku yoktur.

Öte yandan, *Def'u'l-ahzân*'daki Stoacı duygusuzluk öğretisi de kolaylıkla sezilmekte olup Kindî'nin, muhtemelen dolaylı olarak Romalı Stoacı filozof, Epiktetos'un (ölümü, ms 125-130 arası), öğrencisi Flavius Avrianus'un tuttuğu notlardan oluşan *Manuel* veya asıl adıyla *Ditribai Enkheiridion* (*Düşünceler ve Konuşmalar*) adlı eserinden de yararlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim *Def'u'l-ahzân*'da yer alan ve az önce *Risâletü Eflâtûn*'da bulunmadığını belirttiğimiz gemi yolcuları allegorisinin bir benzeri, fakat daha kısa olarak, bu eserde de geçmektedir.⁵⁰ Fehmi Jadaane, *Def'u'l-ahzân* ile *Manuel* arasında bazı karşılaştırmalar yaparak Kindî'nin asıl kaynağının bu eser olduğunu, eserinin de tamamen Stoa ahlâkı karakteri taşıdığını savunmuştur.⁵¹ Aynı yazar, sadece *Manuel*'deki gemi yolcuları istiaresinin *Def'u'l-ahzân*'da da bulunmasına dayanarak, *Manuel*'in o dönemde Arapça'ya çevrilmiş olduğu sonucuna varmıştır.⁵² Ancak, kanaatimize göre bu, acele varılmış bir sonuçtur. Ayrıca, yukarıda sunulan tahliller dikkate alındığında Fehmi Jadaane'nin, *Def'u'l-ahzân*'ın asıl kaynağının *Manuel* olduğu yolundaki görüşünde aşırıya kaçmış olduğu kolaylıkla anlaşılır.

Def'u'l-ahzân'da, yukarıda sunulan Yeniplatonculuk, Stoa etkileri ve özellikle Roma dönemi Stoacılığı etkisiyle birlikte İslâmî unsurlar da bulunmaktadır. Her ne kadar Kindî, belki de İslâm dünyasında sırf felsefi ifade ve üslûbun hakim olduğu bir telif çığırını açmak düşüncesiyle eserinde hiçbir âyet ve hadise yer vermemişse de, risâlenin genelinde İslâmî telâki ile uyuşma gayretinin gösterildiği rahathkla sezilmektedir. Ayrıca "hased" in kötülüğü, bütün maddî ve manevî varlık ve imkanların "Allah'ın mülkü" olup bunların insanlara birer "emanet" olarak verildiği, insanın, var olduğu sürece "Allah'a şükretmesi" gerektiği gibi hususlara önemle yer verilmesi, nihayet eserin başında ve sonunda besmele, Allah'a hamd ve dua, Hz. Muhammed'e salât ve selâm, muhataba dua cümlelerinin yer alması eserin İslâmî karakterini açıkça göstermektedir.

49 Krş., Bîrûnî, *age.*, s. 186; Kindî, *Def'u'l-ahzân*, s. 21-22.

50 Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, trc. Burhan Toprak, İstanbul 1967, s. 20-21.

51 Bkz. Fehmi Jadaane, *L'Influence Stoïcisme sur la Pensée Musulmane*, Beyrut 1986, s. 206-207.

52 *Age.*, s. 209.

Bu sebeple, Ebu Rîde'nin *Def'u'l-ahzân*'da İslâmî unsurlar bulunduğu şeklindeki haklı tesbitinin Fehmi Jadaane tarafından reddedilmesini şaşırtıcı bulmaktayız.⁵³ Kaldı ki, yukarıda belirttiğimiz lokal örnekler yanında, *Def'u'l-ahzân*'ın genelinde de İslâmî telakkiye sadakat gösterildiği, Grek ve Latin kültürlerinden yapılan alıntılarının bu telakki ile uyuşmasına özel bir önem verildiği ilk bakışta dikkati çekmektedir. *Def'u'l-ahzân*'ın başlıca konusu dünya hayatının ve dünyevî nimetlerin sonluluğu ve değersizliği, asıl ve gerçek hayatın dünyanın geçiciliğinin ötesinde, yüksek erdemler ve bilgilerle kazanılabilecek olan, Kindî'nin Platoncu bir ifade ile "akıl âlemi" dediği zihnî ve ruhî hayattır. Ölüm mutlak bir yok oluş değil, Kur'an'ın deyişiyle "bir oyun ve eğlence"⁵⁴ olan ve Kindî'nin gemi yolcuları istiaresiyle anlatmaya çalıştığı dünyanın geçiciliğini aşarak ölüm ötesindeki gerçek, saf ruhsal ve ebedi hayata bir geçiştir. Bütün bu görüşleri yaklaşık ifadelerle destekleyen yüzlerce âyet ve hadis sıralamak mümkündür.

IV- *Def'u'l-ahzân*'ın tesirleri

Üzüntü ve ölüm korkusu problemini İslâm dünyasında ilk kez felsefi bir tarzda ele alan ve bu duyguların yenilebilmesi için hangi psikolojik ve ahlâkî tedbirlere baş vurulması gerektiği hususunu inceleyen ilk düşünürün Kindî olduğunda kuşku yoktur. Bütün bibliyografik kaynaklarda üzüntü ve ölüm korkusu konularına dair bir müslüman bilim adamı tarafından yazılmış ilk felsefi eserin *Def'u'l-ahzân* olduğu görülmektedir.

Kindî, felsefenin diğer birçok disiplin ve problemleri gibi ahlâk konularını ve özellikle üzüntü ve ölüm korkusu problemlerini ele almada da sonraki İslâm düşünürlerine öncülük etmiş, onun sayesinde ahlâkî eserler içinde üzüntü ve ölüm korkusu konularına ilişkin başlıklar açmak gelenek halini almıştır. Çalışmamızın bu kısmında *Def'u'l-ahzân*'ın tesiriyle yapılan ilk çalışmaları ve bunların *Def'u'l-ahzân*'a benzer taraflarını göstermeye gayret edeceğiz.

1. Ebu Zeyd el-Belhî'nin *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*'ü

Kindî'den sonra onun öğrencisi ve ünlü bir coğrafya, tıp ve ahlâk bilgini olan Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'nin (ö.322/934) tıp ve ahlâka dair *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* adlı eserinin ikinci bölümü (makale)

⁵³ Age, s. 213.

⁵⁴ Bkz. msl. el-En'âm 6/32; el-Hadid 57/20.

olan ve sekiz babdan oluşan "Mesâlihu'l-enfûs" kısmının 6. babı "korku ve kaygının teskini", 7. babı "üzüntü ve ıstıraptan kurtulma", 8. babı da "insanın içine doğan kuruntu ve vesveseleri ortadan kaldırma" konularına ayrılmıştır.⁵⁵

Belhî, her ne kadar burada hocasının adından ve eserinden söz etmiyorsa da, üzüntü ve işaret ettiği öteki psikolojik sıkıntılardan kurtulmanın yolları konusundaki açıklamaları Kindî'nin görüşlerini hatırlatmaktadır. Nitekim onun "üzüntü, sevilen bir şeyin elden gitmesinden, korku da hoşlanılmayan bir şeyin başımıza gelmesi beklentisinden doğar" şeklindeki ifadesi, Kindî'nin aynı konudaki görüş ve ifadeleriyle benzerlik göstermektedir.⁵⁶ Belhî, üzüntü ve korkunun sebepleri üzerinde düşünerek bunları ortadan kaldırmak yerine, üzüntü ve korkunun baskısı altında ezilme ve çaresiz kalmanın "zayıf nefslî kadınlar ve çocuklara özgü" bir kusur olduğunu belirtirken de hocasının görüşlerini tekrar etmiştir.⁵⁷ Aynı şekilde Belhî'nin üzüntü ve korkuyu yenmek için önerdiği tedbirlerle Kindî'nin önerileri arasında büyü bir benzerlik vardır.⁵⁸ Nihayet, diğer birçok benzerlik yanında, dünyanın bir imkanlar ortamı olduğu kadar sıkıntı ve musibetler ortamı da olduğunu, bu yüzden üzüntü ve korkunun sebeplerinden tümüyle kurtulmanın imkansız bulunduğunu, bunun ancak ölümden sonraki hayatta gerçekleşeceğini belirten görüşler de her iki eserde yer almıştır.⁵⁹

Ancak Belhî bir tabip olması dolayısıyla üzüntünün bedenî hastalıklarla münasebeti üzerinde de durmuş, üzüntünün bedenî ve psikolojik tedavi uygulamalarıyla yenilebileceğini belirterek Kindî'nin görüşlerini geliştirmiştir.⁶⁰

İşaret edilmesi gereken diğer bir farklılık da Kindî'nin üzüntü nedenlerinden kurtulmak ve nefsin yetkinliğini sağlamak için bir tür inziva hayatını önermesine karşılık⁶¹ Belhî'nin sosyal hayata katılmanın önemi üzerinde durması, gerek bu hayata katılmanın, gerekse yararlı işlerle uğraşarak zihni üzüntü ve korku gibi kaygılardan uzak tutmanın psikoterapik faydalarını önemle vurgulamasıdır. Belhî, kuşkusuz yöneticinin ülkesini ve halkını daha iyi yönetmenin yollarını düşünmesi, bilim adamının ilmi eserleri mütalaa etmesi ya da eser hazırlaması, âbid veya zâhidin

55 Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, faks. nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1984.

56 Belhî, *age.*, s. 304, 315; ayrıca bk. 316, 317, 318; krş. Kindî, *Defu'l-ahzân*, s. 6, 13.

57 Belhî, *age.*, s. 308, 310; krş. Kindî, *age.*, s. 12-13, 16, 18.

58 Belhî, *age.*, s. 308-312, 317-322; krş. Kindî, *age.*, s. 12-31.

59 Belhî, *age.*, s. 315-316, 319; krş. Kindî, *age.*, s. 7-8, 14-15, 16-17.

60 Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, s. 317.

61 Bkz. *Defu'l-ahzân*, s. 21-23.

"Rabbine yakarması ve ibadet etmesi" gibi amaçlı ve olumlu nedenlerle belirli zamanlarda kapalı ve yalnız kalmanın önemini kabul etmekle birlikte, bunların dışında, yüksek amaçlar taşımayan soyutlanmış hayatın ve meşguliyetsizliğin korku, keder ve üzüntü gibi patolojik arızaların ortaya çıkmasına veya gelişme göstermesine neden olacağını belirtmektedir.⁶²

2. Râzî'nin *et-Tıbbu'r-ruhânî'si*

Ebubekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin (ö. 313/925) 20 bölümden oluşan ünlü *et-Tıbbu'r-ruhânî* adlı eserinin XI. bölümü "zararlı düşünce ve kuruntu"ya, XII. bölümü "kederden kurtulma"ya ve XX. bölümü "ölüm korkusu"na ayrılmıştır.

Râzî selefinin üzüntü ve ölüm korkusu problemleriyle ilgili görüşlerini, adından ve eserinden söz etmeden devam ettirmiştir. Nitekim Kindî gibi Râzî de insanın "oluşma ve bozulma" kanunlarına bağlı bu dünyada bulunduğu sürece "elem"den kurtulamayacağı görüşündedir.⁶³ Bizim elimizden alınarak başkasına verilmiş olan imkanların ardından üzülmenin bir tür kıskançlık olduğu görüşü de her iki düşünür tarafından ifade edilmiştir.⁶⁴ Kindî'nin, üzüntüye sebep olarak gösterdiği "sevilen şeylerin kaybedilmesi"⁶⁵ Râzî tarafından da tekrar edilmiştir.⁶⁶ Bununla birlikte Râzî de bir tabip olarak insanın, bütün üzüntülere karşı bir çare olmak üzere, bedenî ve maddî ihtiyaçlarını uygun biçimde karşılaması gerektiği düşüncesiyle Kindî'ye göre daha realist bir tutum izlemiştir.

Kindî gibi Râzî de ilke olarak ölüm korkusunun ikinci ve daha yüksek bir hayata inanmakla yenilebileceği görüşündedir.⁶⁷ Ancak, farklı olarak, Râzî ölüm korkusu intihar ilişkisi üzerinde de dururken *Def'u'l-ahzân*'da bu önemli konunun ihmal edilmiş olduğunu görüyoruz. Râzî'ye göre ölümün tamamen varlık alanından silinme olduğuna inanan insan, bu dünyanın ağır sıkıntıları karşısında intiharı kurtuluş yolu olarak görür. İlginçtir ki, Kindî mütedeyyin bir düşünür olmasına rağmen, dinin, insanın ahlâk ve ruh sağlığı üzerindeki etkisinden hiç söz etmezken, peygamberlik ve vahyi gereksiz gördüğü söylenen Râzî, buna rağmen "hak

62 Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, s. 336-346.

63 Râzî, *et-Tıbbu'r-ruhânî, Resâ'il felsefiyye* içinde, nşr. P. Kraus, Beyrut 1982, s. 30; krş. Kindî, *Def'u'l-ahzân*, s. 7.

64 Krş. Râzî, *age.*, s. 48-49; Kindî, *age.*, s. 17-18.

65 *Def'u'l-ahzân*, s. 6.

66 *et-Tıbbu'r-ruhânî*, s. 65.

67 *Age.*, s. 92-93.

din"e inanmanın ahlâkî ve sıhîhî faydasının önemini kabul etmiştir.⁶⁸

3. İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı

İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) nisbet edilen *Fî ilâci'l-huzn* adlı kısa bir risâle L. Cheikho tarafından *Traités Inédits d'Enciens Philosophes Arabes* içinde yayımlanmıştır.⁶⁹ Ancak İbn Miskeveyh üzüntü ve ölüm korkusu problemlerini daha ayrıntılı olarak *Tehzîbü'l-ahlâk* içinde işlemiştir. Eserin "ruhî hastalıklar" (el-emrâdu'n-nefsiyye) başlıklı VI. "makale"sinde *Def'u'l-ahzân*'ın etkisi açıkça görülmektedir. Zaten İbn Miskeveyh de, Kindî'den yararlanan öteki müelliflerden farklı olarak, görüşlerine başvurduğu başka düşünürler gibi hem Kindî'nin hem de eserinin adını vermektedir.⁷⁰

İbn Sînâ gibi İbn miskeveyh de Kindî'nin üzüntü hakkındaki tarifini aynen tekrar etmiştir.⁷¹ Ölümle ilgili bölümde de Kindî tesiri açıkça görülmektedir.⁷² *Tehzîbü'l-ahlâk*'ın son iki sayfası, bizzat müellifinin de kaybettiği gibi, *Def'u'l-ahzân*'ın bir özetidir. Kindî'nin aktardığı Sokrat ve Neron'a dair anekdotlar İbn Miskeveyh'in eserinde de bulunmaktadır.⁷³ Ayrıca, yine *Tehzîbü'l-ahlâk*'taki bir iktibastan⁷⁴ anlıyoruz ki İbn Miskeveyh Kindî'nin ahlâka dair başka bir eserinden de yararlanmıştır. Maalesef İbn Miskeveyh'in adını vermediği ve Kindî'nin bugün bilinen eserleri içinde bulunmayan bu risâle muhtemelen İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî'nin kaydettikleri *Tahsilü sübûli's-sa'âde* veya *Risâle fi't-tenbîh ale'l-fedâil* adlı eserlerden biridir.⁷⁵

4. İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-huzn*'ü

Üzüntü konusuyla ilgili olarak İbn Sînâ'ya (Ö.428/1037) nisbet edilen *Risâle fi'l-huzn* veya *Risâle fi mâhiyyeti'l-huzn* adlı bir makale günümüze kadar gelmiştir. (Süleymaniye ktp. Cârullah blm. 1928/4 ve Fatih blm. 5380/2'de bulunan yazma nüshalar *Risâle fi mâhiyyeti'l-huzn*, Bağdadlı Vehbi blm. 4851'de kayıtlı nüshalar ise *Risâle fi'l-huzn* başlığını taşımaktadır). İbn Sînâ bu kısa risâlenin başında üzüntü (el-huzn) terimini

68 *Age.*, s. 93-96.

69 Beyrut 1911; bkz. Abdurrahman Bedevi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, II, 477.

70 Bkz. *Tehzîbü'l-ahlâk*, Beyrut 1398, s. 160-182.

71 *Age.*, s. 180.

72 *Age.*, s. 177-178.

73 *Age.*, 169, 183.

74 *Age.*, s. 163.

75 Bkz. *el-Fihrist*, s. 319; *İhbâru'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hukemâ'*, s. 374.

tarif ederken Kindî'nin ifadesini kelimesi kelimesine tekrar etmiştir. Kindî gibi o da insanın ilgi ve isteklerine konu olan şeyleri hissî ve akli olmak üzere ikiye ayırarak hissî menfaatların kazanılması kadar kaybedilmesinin de olağan olduğunu, dolayısıyla bunları elde edememek veya kaybetmekten ötürü üzülmeyen gereksiz olduğunu belirtmiştir. İbn Sînâ "aklî âlem"e ait olan değerleri istemek ve elde etmek için çaba göstermemiz gerektiği, çünkü bunları kaybetmenin söz konusu olamayacağı, geçici olan dünya nimetlerini ise ancak ihtiyaçlar ölçüsünde edinmek gerektiği ve böyle davranmanın "kralların ahlâkı" olduğu şeklindeki ifade ve görüşleriyle de Kindî'yi takip etmiştir. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın *Fi'l-huzn* adlı risâlesi *Def'u'l-ahzân*'ın tam bir özeti olup hiçbir farklı ve ilave görüş yoktur.

5. İbn Hazm'in *el-Ahlâk ve's-siyer* adlı eseri

Üzüntü problemi üzerinde önemle duran diğer bir İslâm bilgini de Endülüslü İbn Hazm'dir (ö. 456/1064). Onun *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs* adlı eserinin ilk sayfaları özellikle "lezzet" ve "keder" (el-hemm) konularını işlemekte olup müellif, isim vermemekle birlikte, öyle görülüyor ki, lezzete getirdiği negatif içerik konusunda Râzî'den, keder ve üzüntüyü yenme konusunda da Kindî'den yararlanmış. Nitekim Râzî gibi İbn Hazm de lezzeti, elem veya kendi deyimiyle kederin giderilmesinden duyulan haz ya da mutluluk şeklinde açıklamakta,⁷⁶ fakat o, insanların pek çok amaçlar arasında yalnız bir müşterek amaç taşıdıklarını, bunun da "kederi yenme" (tardu'l-hemm) olduğunu bizzat kendi gözleri olarak ifade etmektedir.⁷⁷ İbn Hazm, çeşitli nimet ve imkanlardan örnekler vererek, insanın bunları istemesinin temelinde, bunların yokluktan dolayı baş gösteren keder olduğunu ısrarla belirtmektedir.⁷⁸

İbn Hazm'in bu keder konusuna özellikle eğilmesinin sebebi, Kindî'nin eserini görmüş ve ondan etkilenmiş olmasıdır, diye düşünülebilir. Esasen bu konunun işlenmesi geleneğini başlatanın Kindî olduğunu daha önce belirtmiştik. Ancak İbn Hazm'in üzüntüyü yenmenin yolları hakkındaki görüşleri dinî ağırlıklıdır. Gerçekten Kindî'nin uslûbu tamamen felsefî iken İbn Hazm açıkça dinî kavramlar kullanmaktadır. Söz gelimi İbn Hazm'in "Gerçekleştirilen her ümidin ardından üzüntü gelir. Bunun da sebebi, ya elde ettiğin şeyin seni terketmesi ya da senin onu terketmendir"⁷⁹ şeklindeki ifadeleri tamamen Kindî'yi hatırlatmaktadır. An-

76 *el-Ahlâk ve's-siyer*, Beyrut 1985, s. 13.

77 *Age.*, s. 14.

78 *Age.*, s. 14-15.

79 *Age.*, s. 13.

cak Kindî, ümit ettiğimiz ve istediğimiz şeylerin bizi üzüntüye götürmesi için isteklerimizi "akıl âlemi"nden seçmemiz gerektiğini söyleyerek Platoncu bir üslûp kullanırken⁸⁰ İbn Hazm bunu dinleştirecek, sonu üzüntüye varan şeyin dünyevî istekler, üzüntüden uzak olınsa "ahiret için amel", öteki ifadesiyle "Allah için amel" olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu amelin sonucu her halü kârda sevinçtir.⁸¹

Def'u'l-ahzân ile *Müdvâtü'n-nüfûs* arasındaki farklardan biri de birincinin ifadelerindeki sıkıcılığa ve ağırlığa karşılık, ikincisinin taşıdığı edebî güzellik ve duruluktur. Esasen, ünlü *Tavku'l-hamâme*'nin yazarı olan İbn Hazm, edebiyatçı kişiliğini bu ahlâk kitabında da güçlü bir şekilde hissettirmiştir. Nitekim, başlangıçta bizzat kendisinin de belirttiği gibi, uzun bir ömür süresince yaşanan tecrübelerin ürünü olan eserin her cümlesinin birer vecize ve hikmet zenginliği ve inceliği kazanması için özel ve başarılı bir gayret gösterilmiştir.

6. Gazzâlî'nin *Mizânü'l-amel*'i

Üzüntü ve ölüm korkusunu işleyen müslüman düşünürlerden biri de Ebu Hâmid el-Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Onun özellikle *Mizânü'l-amel*'de konuya yaklaşımı Kindî, Râzî ve İbn Miskeveyh çizgisinin devamı mahiyetindedir. Nitekim adı geçen eserin "Dünyada üzüntüyü yok etmenin yolu" başlığını taşıyan kısmında Kindî gibi Gazzâlî de üzüntüyü zâhidâne bir anlayışla incelemekte ve bu olumsuz duygunun yanlış gayelere yani dünyevî mal ve mevkilere yönelmekten kaynaklandığını düşünmektedir. Kindî'nin kaydettiği, İbn Fâtik'in *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelîm*'i⁸² ve İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı gibi başka İslâmî kaynaklarda da tekrar edilen Sokrat'a dair bir anekdotu, fakat Sokrat'ın adını vermeden Gazzâlî de aktarmıştır. Buna göre "Sen nasıl oluyor da hiç üzüntü çekmiyorsun?" şeklindeki bir soruya filozof "Çünkü kaybından dolayı üzüleceğim şeylere sahip olmuyorum" cevabını vermiştir.⁸³

Şüphesiz ki İbn Hazm gibi Gazzâlî de bu ve benzeri Stoa ahlâkını yansıtan görüşleri İslâmîleştirmiş; ayrıca, özellikle Gazzâlî konuyu, tasavvufa yakınlığı dolayısıyla tamamıyla tasavvufî üslûp ve çehreye sokmuştur. Bundan başka, Gazzâlî'nin ifade ve üslûbu Kindî'ninkine göre daha güzel ve berraktır. Gazzâlî, üzüntü ve ölüm korkusunu hem Kindî

80 *Def'u'l-ahzân*, s. 7.

81 *el-Ahlâk ve's-siyer*, s. 13, 15-16.

82 İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelîm*, Madrid 1958, s. 97.

83 Bkz. *Mizânü'l-amel, el-Fikru'l-ahlâkî el-Arabî* içinde, nşr. Macid Fahri, Beyrut, 1979, II. 223.

ve Râzî'nin kullandıkları felsefi dille hem de İslâmî naslarla işlemiştir.

Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*'in IV. cildinin sonunda ölüm konusunu, Kindî'nin felsefi anlatımından uzaklaşarak tamamen dinî ve tasavvufî yaklaşımla ele almıştır.

7. Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa'sı*

Üzüntü ve ölüm korkusu konularında *Def'u'l-ahzân*'la paralellik arzetmesi dolayısıyla anmayı gerekli gördüğümüz son bir eser de Gazzâlî'nin çağdaşı, tanınmış tefsir, dil ve ahlâk bilgini Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 501/1108) *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa* adlı dinî-felsefî içerikli ahlâk kitabıdır. Gazzâlî'nin bir ölçüde *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i ve daha çok *Mizânü'l-amel*'i ile bu eser arasındaki öneli yakınlık ve benzerliklere bakarak "Gazzâlî *ez-Zerîa*'yı daima yanında taşırdı" şeklindeki rivayetin⁸⁴ doğruluğunu kabul edebiliriz.⁸⁵

Müellifin dilci kişiliği sayesinde İslâm ahlâk terminolojisinin en zengin örneği olan, yüz elliden fazla ahlâk terimine getirilen açıklamalarla bu terimlerin semantik içeriklerinin tesbiti bakımından ayrı bir değer taşıyan *ez-Zerîa*'da terimlerin anlamlandırılmasında Fârâbî'nin *Fusûlü'l-medeni'si*, insanın mahiyeti ve varlık tabakaları arasındaki yerine ilişkin konularda İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'i, adalet, sevgi ve dostluk gibi sosyal içerikli konularda yine Fârâbî'nin anılan eseri ile birlikte İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ının etkileri kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerîa*'yı telif ederken, yukarıdaki kaynaklar yanında, Kindî'nin *Def'u'l-ahzân*'ından da yararlandığı anlaşılmaktadır. Bunun en kesin kanıtı, *Def'u'l-ahzân*'daki "gemi yolcuları" allegorisinin özetle, ancak içeriği korunarak *ez-Zerîa*'da da yer almasıdır.⁸⁶ Bildiğimiz kadarıyla bu allegoriyi Kindî'den sonra ilk kez kullanan İsfahânî olmuştur. Bu yüzden onu başka bir kaynaktan almış olması mümkün değildir. Bundan başka, *Def'u'l-ahzân*'ın asıl konusu olan üzüntüden kurtulma ve ölüm korkusunu yenme teması *ez-Zerîa*'da da benzer, hatta bazen aynı ifadelerle yer almıştır. Nitekim İsfahânî "Keder'in (el-gamm) tedavisi ve korkunun yenilmesi" başlığı altında konuyu incelerken, Kindî'nin adını vermemekle birlikte, hiç kuşku yok ki onu kasederek "hakîmlerden biri

84 Bkz. Katip Çelebi, *Kesfu'z-zunûn*, Tahran 1967, I, 827.

85 Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*, Beyrut 1980. Bu eserin Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesine tesiri hakkında bilimsel bir araştırma için bkz. Wilfred Madelung, "al-Râgıb al-İsfahânî und die Ethik al-Gazâlîs", *Islamwissenschaftliche Abhandlungen* F. Meier, Wiesbaden 1974, s. 152-163.

86 Bkz. *ez-Zerîa*, s. 276.

şöyle söyledi" dedikten sonra *Def'u'l-ahzân*'daki bazı ifadeleri tekrar etmektedir.⁸⁷ Bu arada "Niçin hiç kederlenmiyorsun?" sorusu ve Sokrat'ın buna verdiği "Çünkü kaybettiğimde beni kederlendirecek şeyler edinmiyorum" cevabı, *Def'u'l-ahzân*'daki şekliyle *ez-Zerîa*'da da yer almıştır.⁸⁸ Gelecekteki bir musibet ve zarar beklentisiyle şimdiden üzüntüye kapılmanın yersizliğine ilişkin açıklamalar da *Def'u'l-ahzân*'a dayanır.⁸⁹ Ölüm korkusunun sebepleri ve korkunun yenilmesine ilişkin ifadeler⁹⁰ ile ana karnındaki çocuğun dünyaya gelmeyi istemeyişi gibi insanların da ölümden sonraki hayata geçmeyi istememeleri yani ölümden korkmalarına ilişkin ifadeler de bir ölçüde Kindî'nin görüşlerini hatırlatmaktadır.⁹¹

Yukarıda ana çizgileriyle belirtmeye çalıştığımız benzerlikler yanında, iki eser arasında önemli farklar da vardır. Her şeyden önce İsfahânî'nin *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerî'a*'sı, *Def'u'l-ahzân*'ın tersine, o dönemin ahlâk ilminin hemen bütün konularını içermektedir. Eserde, müellifin aynı zamanda tefsir bilgini olması sebebiyle ayet ve hadislere geniş yer verilmiştir. *ez-Zerîa*'nın belki de en önemli özelliklerinden biri, ahlâk felsefesinde işlenen konuların ve felsefî görüşlerin ayet ve hadislerle desteklenmesine özel bir gayret gösterilmesidir. Ayrıca eser, bir ölçüde içerik açısından olduğu gibi en azından bazı ahlâk konularında din-felsefe yakınlığını ortaya koymaya yönelik bir metod izlemesi bakımından da İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'ini hatırlatmaktadır. Şu var ki, *ez-Zerîa*, *Resâil*'de önemli bir ağırlığı olan batınlık anlayışından kesin olarak uzaktır; hatta eserde tasavvufî görüş ve yorumlara bile pek az ilgi gösterilmiştir. Bu bakımdan *ez-Zerîa*'daki hâkim ahlâkî anlayış, *Def'u'l-ahzân*'daki Stoa durgunluğu ve kinik tecerrüdünden çok Kur'an ve sünnette gözlenen itidal anlayıştır.

V- *Def'u'l-ahzân*'ın halen bilinen yazma nüshaları ve neşirleri

Kindî'nin bu risâlesinin adı İbn Ebî Useybi'a'nın *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*nda, halen bilinen iki yazma nüshada olduğu gibi *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân* şeklinde gösterilmiştir.⁹² Eser, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde *Risâle fi'l-ahzân*,⁹³ İbnü'l-Kıftî'nin *İhbâru'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hukemâ'*nda ise *Kitâbu def'i'l-ahzân* adıyla kaydedil-

87 *Age.*, s. 224.

88 *Age.*, s. 224.

89 *Age.*, s. 225.

90 *Age.*, s. 226.

91 *Age.*, s. 227.

92 Bkz. İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 291.

93 *el-Fihrist*, s. 319.

miştir.⁹⁵ İbn Miskeveyh *Tehzibü'l-ahlâk*'ta eserin adını İbnü'l-Kiftî gibi *Kitâbu def'i'l-ahzân* şeklinde göstermiştir.⁹⁶ Diğer İslâm düşünürlerinin kitaplarında eserin adına rastlayamadık.

Def'u'l-ahzân'ın halen bilinen en eski elyazma nüshası Süleymaniye ktp. Ayasofya blm. 4832 numarada kayıtlı mecmua içinde bulunan nüshadır. Dört büyük varaktan oluşan bu nüsha Arap neshiyle yazılmıştır. Eserin bugüne kadar yapılan neşirlerinin üçü de bu nüshaya dayanmaktadır. Bunlardan ilkinin H. Ritter, R. Walzer ve L. Della Vida neşretmişlerdir.⁹⁷ Ancak Abdurrahman Bedevî, 1938'de yapılan bu neşrin hatalarla dolu olduğu kanaatine vararak, aynı yazmadan yararlanmak suretiyle 1968'de eserin yeni bir neşirini yaptı.⁹⁸ Bedevi, adı geçen müsteşriklerin neşirlerinde ikiyüz kadar yanlış tesbit ettiğini ve bunları düzelttiğini belirtmektedir.⁹⁹ Gerçekten Bedevi, eklediği dipnotlarda bazı tashihler yapmakla birlikte, onun çok defa nâşirlere yüklediği imla ve gramer hatalarının çoğu asıl yazma nüshada da bulunmaktadır. Biz, Bedevi neşri ile asıl nüsha arasında yaptığımız karşılaştırmada onun adı geçen nâşirlere yüklediği en az 36 imla yanlışlığının asıl nüshada da bulunduğunu tesbit ettik. Bu bakımdan, her ne kadar Bedevi, onların yazma nüshayı yanlış okuduklarını beliterek tashihler yaparken sık sık "Biz yazma nüshadakini tercih ettik" veya "yazma nüshada olduğu şekilde düzelttik" gibi ifadeler kullanmaktaysa da, gerçekte, çoğunlukla yazma nüsha Bedevi'nin değil, Ritter ve Walzer'in gösterdiklerine uymaktadır. Bu yüzden söz konusu yazma nüshaya onların neşri daha sadıktır. Ayrıca, Bedevi'nin kendisi de, asıldaki yanlış şeklini göstererek yaptığı bazı düzeltmeler yanında, hiçbir açıklama yapmaksızın, tesbit ettiğimiz kadarıyla en az 18 kelimeyi aslından farklı vermiştir ki, bunların bir kısmı gereksiz değişikliklerdir. Söz gelimi o, yazma nüshadaki "eş-şerâb" kelimesini (24b str. 3) "eş-şerûb", "el-mülk" kelimesini (24b str. 12) "el-mâl" şeklinde istinsah etmiştir (bkz. s. 15). Nihayet Bedevi neşrinde asıl nüshadaki bazı ibarelerin atlanmış olduğunu da gördük. Bütün bunlar Bedevi'nin asıl nüshayı yeterince incelemediği kuşkusunu uyandırmaktadır.

Def'u'l-ahzân'ın bildiğimiz son neşri Macid Fahri tarafından yapılmıştır.¹⁰⁰ Bu neşir de Ayasofya 4832'de kayıtlı aynı elyazmasına dayanmaktadır.

94 Kadı Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 60.

95 İbnü'l-Kiftî, *Ihbârü'l-ulemâ'*, s. 374.

96 İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 182.

97 Bkz. A. Bedevî, *Resâ'il felsefiyye*, s. 7, dn. I.

98 *Resâ'il felsefiyye* içinde, Beyrut 1983, s. 6-32.

99 *Age.*, s. 7.

100 Nşr. Macid Fahri, *el-Fikru'l-ahlâkî el-Arabî* içinde, II, 15-26.

Def'u'l-ahzân'ın bu üç neşrinde de dikkate alınmamış olan ve bildiğimize göre şimdiye kadar hiçbir araştırmacının dikkatini çekmemiş bulunan başka bir elyazma nüshasını tesbit etmiş bulunuyoruz. Bu nüsha da Süleymaniye ktp. Bağdadlı Vehbi blm. 2023 numaralı mecmua içinde yer almakta ve 11 varaktan oluşmaktadır. Ta'lik hattıyla yazılmış bulunan bu nüshada da diğeri gibi müstensih adı ve tarih kaydı bulunmamaktadır. B. Vehbi nüshası diğere göre daha hatalı olmakla birlikte, ondan daha okunaklıdır; ayrıca muahhar bir yazma olması dolayısıyla, ötekinin aksine, noktalı harflerin tamamına yakını noktalanmıştır. Bu yüzden, daha eski olan ilk nüshanın kolaylıkla okunmasına, ondaki bazı yanlışların düzeltilmesine, eksiklerin tamamlanmasına ve nadiren görülen silik yerlerin okunmasına yardımcı olması gibi yönlerden büyük önem taşımaktadır. Nitekim Abdurrahman Bedevî "Şimdiye kadar başka bir nüshası bulunmadı" dediği eserin kendi kullandığı nüshasında eksik bulduğu bazı yerlere tamamlayıcı kelime ve ifadeler eklemiştir ki, aslında bunların çoğu bu ikinci nüshada doğru olarak gösterilmiştir.¹⁰¹

101 *Def'u'l-ahzân*'ın bir edisyonkritiği bu iki nüshaya dayanılarak tarafımızdan yapılmış olup tercümesi ile birlikte baskıya hazırlık safhasındadır.