



**KLASİK İSLAM AHLÂK DÜŞÜNCESİNDE KADIN
ALGISI**

Rukiye KIZILTUNÇ

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri
Ana bilim Dalı
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA
2020
(Her Hakkı Saklıdır)**

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KLASİK İSLAM AHLÂK DÜŞÜNCESİNDE KADIN ALGISI
(Women Perception Of Classical Islamic Morality Thoughts)

YÜKSEK LİSANS

Rukiye KIZILTUNÇ

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA

Bayburt
Haziran, 2020

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA danışmanlığında, **172110001** numaralı **Rukiye KIZILTUNÇ** tarafından hazırlanan “**Klasik İslam Ahlâk Düşüncesinde Kadın Algısı**” konulu bu çalışma 01/06/2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Programında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Ömer DEMİR

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN

İmza:

Bu tezin Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nin ilgili maddelerinde belirtilen şartları yerine getirdiğini onaylarım.

.../.../2020

Doç. Dr. Fatih GÜRBÜZ

Enstitü Müdürü

ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Klasik İslam Ahlâk Düşüncesinde Kadın Algısı**” başlıklı çalışmanın tarafımdan bilimsel etik ilkelere uyularak yazıldığını ve yararlandığım eserleri kaynakçada gösterdiğimi beyan ederim.

01 /06/ 2020

Rukiye KIZILTUNÇ

TEŞEKKÜR

Bu çalışmayı hazırlarken çalışmamı yönetme konusunda bana cesaret veren ve yardımcı olan danışmanım sayın Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA'ya, bilimsel bir çalışmanın nasıl olması gerektiğine dair akademik tecrübeleriyle bana yol gösteren, ufkumu açan çok kıymetli hocam sayın Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ'ye, benimle paylaştığı teknik bilgiler ile sayın Dr. Öğr. Üyesi Ferhat KARDAŞ'a çalışmamın uygun bir şekilde tamamlanması adına yapıcı eleştiri ve tavsiyeleriyle sayın Doç. Dr. Ömer DEMİR'e tezimi değerlendiren İslâm felsefesi hocam sayın Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN'a manen ve madden desteğini esirgemeyen eşime ve benden dualarını eksik etmeyen anne ve babama teşekkürlerimi bildirmeyi bir borç bilirim.

Rukiye KIZILTUNÇ

ÖZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ KLASİK İSLAM AHLÂK DÜŞÜNCESİNDE KADIN ALGISI

Rukiye KIZILTUNÇ

Haziran 2020, 134 sayfa

Bu çalışmada Klasik İslam Ahlâk Filozofları'nın görüşlerinde kadının yeri tespit edilmeye çalışıldı. İslam Ahlâkçılarının klasik dönem kitaplarında kadını hangi bağlamda ele aldıkları değerlendirildi. İslam Ahlâk Felsefecileri'nin, felsefe ile İslam'ı sentezleyen bakış açısıyla kadını, ahlâkını, vazifelerini ve konumunu aile içi ilişkilerde değerlendirdikleri görüldü. Çalışmada cevabı aranan diğer bir soru ise, ahlâk filozoflarının kitaplarında sundukları görüşlerin neden birbirine benzerlik arz ettiği veya birbirlerinden az bir farkla ayrıldığıydı. Bu probleme filozofların dönemlerinde hâkim olan bilgi anlayışıyla irtibat kurularak cevap vermeye çalışıldı. Çalışmada yöntem olarak klasik ahlâk düşünürleri ve metinleri sistemli biçimde bir araya getirilerek incelenmiş, araştırmaya dâhil edilen eserler deskriptif bir okuma yapılarak aktarılmıştır. Ahlâk alanı insanın varlık alanının en temel edimidir. Bu açıdan insanın dâhil olduğu varlık dünyasında ahlâkî sorgulamalar kaçınılmazdır. Bu çalışmada klasik dönem ahlâk filozofları kapsamında kadının, ahlâk alanına nasıl dâhil edildiği sorusuna yanıt arandı.

Anahtar Kavramlar: Ahlâk, İslam Ahlâk Filozofları, Kadın, Bilgi Sosyolojisi.

ABSTRACT

MASTER THESIS

WOMEN PERCEPTION OF CLASSICAL ISLAMIC MORALITY THOUGHTS

Rukiye KIZILTUNÇ

June 2020,134 pages

In this study, the status of women was tried to be examined according to the views of Classical Islamic Moral Philosophers. The context in which the Islamic Moralists discuss women in their classical period books was evaluated. It was seen that Islamic moral philosophers evaluate the women and her morals, duties and position in terms of their family relations with a perspective that synthesizes philosophy and Islam. Another question to which the answer was sought in the study was why the views of moral philosophers present in their books were similar or diverged with little difference. An attempt was made to answer this problem by contacting the understanding of knowledge that prevailed in the periods of philosophers. An attempt was made to answer this problem by contacting the understanding of knowledge that prevailed in the periods of these philosophers. In the study, classical moral thinkers and texts were systematically gathered and examined, and as a method, and the works included in the research were transferred by making a descriptive reading. The issue of morality is the most basic act of human being. In this respect, moral inquiries are inevitable in the world of existence, in which man is involved. In this context, in this study, the answer to the question of how the woman was included in the moral field within the scope of classical moral philosophers was investigated.

Key Words: Morality, Islamic Moral Philosophers, Women, Sociology of Knowledge.

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

- r.a. : Radiyallahü anh
s.a.v. : Sallallahü aleyhi vesellem
Bk. : Bakınız
C. : Cilt
der. : Derleyen
DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed. : Editör
h. : Hicrî
haz. : Hazırlayan
m. : Miladi
nşr. : Neşreden
ö. : Ölümü
TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik eden
trc. : Tercüme
ty. : Tarih yok
vb. : Ve benzer
Yay. :Yayın evi
yy. :Yüz yıl

İÇİNDEKİLER

ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI.....	i
TEŞEKKÜR.....	ii
ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ	v
BİRİNCİ BÖLÜM.....	1
Giriş.....	1
Araştırmanın Konusu ve Problemi	10
Araştırmanın Amacı	10
Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi	10
Araştırmanın Sınırlılıkları	11
Terim ve Tanımlar	12
Ahlâk nedir.	12
İslâm filozoflarının ahlâk tanımı.	15
İslâm felsefesinde ahlâk ilminin tanımı ve ilimler tasnifindeki yeri.	17
İslâm ahlâk felsefesi nedir.	28
İslâm ahlâk felsefesi'nde ev idaresi kavramı.	30
Klâsik İslâm Ahlâk Filozoflarının Yaşamları	33
Fârâbî ve ahlâk anlayışı.	33
Ahlâk anlayışı.	36
İbn Sînâ ve ahlâk anlayışı.	38
Ahlâk anlayışı.	40
İmam Mâverî ve ahlâk anlayışı.	41
Ahlâk anlayışı.	42
Râgıb el-İsfahânî ve ahlâk anlayışı.	44
Ahlâk anlayışı.	45
Gazzâlî ve ahlâk anlayışı.	46
Ahlâk anlayışı.	48
İbn Rüşd ve ahlâk anlayışı.	49
Ahlâk anlayışı.	51
Tûsî ve ahlâk anlayışı.	52
Ahlâk anlayışı.	54
Adudüddîn el-Îcî ve ahlâk anlayışı.	55
Ahlâk anlayışı.	56

İKİNCİ BÖLÜM	59
Klâsik İslâm Ahlâk Filozoflarının Kadın Hakkındaki Görüşleri	59
Evliliğin Gayesi	59
Kadında Aranılan Özellikler ve Vazifeleri	75
Evlenmeye Uygun Görülmeyen Kadının Özellikleri.....	84
Erkeğin Vazifeleri.....	85
Erkeğin Kadından Üstün Olması ve Aile Reisiği	91
Boşanma.....	97
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	101
İslâm Ahlâk Filozoflarının Kadına Dair Görüşlerinde Dikkat Çeken Konular.....	101
Görüşlerinde Kanıt Gösterdikleri Hadisler	101
Kadınların Fitne Korkusuyla Evde Oturmaları.....	103
Erkeğin Kadından Üstün Olması ve Ev Reisiği Hakkında	104
Kadının Aklının Eksik Olduğuna Dair Filozofların Görüş Birliği	109
Erkeğe Kadının Aklı ile Hareket Etmeme Tembihi.....	112
Evlilikte Kadının Vazife Ahlâkı	113
İslâm Filozoflarının "İyi Kadın" Tanımları	114
Sonuç	117
Kaynakça	120
Özgeçmiş	134

BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş

İslam düşünce tarihinde ahlâkın bir ilim olarak ortaya çıkması,¹ Abbasiler zamanında Yunan felsefesinin İslam dünyasına tercüme edilmesiyle başlamaktadır. İlk İslam filozofu Kindî'yle (ö. 252/866) birlikte ahlâk felsefesi, araştırma konusu edilmeye başlandı ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ile büyük ölçüde kavramsal şeması belirlenmiş oldu.² Nasîrüddin Tûsî,(ö. 672/1274) ahlâkı; kişisel ahlâk, ev yönetimi ve devlet ahlâkı (faziletli yönetim) şeklinde bölümlere ayırmasıyla, ahlâk felsefesinin konuları, fert-aile-devlet düzeni/kemâli şeklinde üç ana başlık ile işlenmeye başlandı. Böylelikle İslam filozofları temeli Kur'an ve Sünnet olan İslam ahlâk düşüncesini, Kur'an ve Hadis'teki ahlâkî hüküm ve kavramları, felsefî ahlâk görüşleriyle birlikte yorumlayarak sistemli bir ahlâk anlayışı ortaya koydular. Bu tarzda yazılan ahlâk kitaplarında felsefî kavramların yanında ayetlere, hadislere, mutasavvıf ve hükemanın görüşlerine geniş yer verildiği görülür. Yunan ve İslam felsefesinin bileşimi olan ve farklı filozofların kaleme aldıkları klasik İslam ahlâk felsefesi kitaplarında, kişisel ahlâkı konu edinen bölümler felsefî-kelâmî-tasavvufî denilebilecek sentezin devamı ve benzeri niteliğinde olsa da İslam filozoflarının bilgi, birikim ve bakış açılarına göre bu bölümdeki düşüncelerin geliştirildiği görülmektedir. Fakat bu durum ahlâk felsefesi kitaplarında bulunan "ev idaresi bölümü" için özellikle de ilgili bölümde işlenen kadın algısı açısından geçerli olmadığı söylenebilir.

İslam filozofları ahlâk kitaplarında felsefeyi; "amacı varlık hakkında kesin bilgi veren ve amacı varlık hakkında kesin bilgi vermeyen ilimler" şeklinde iki kısma ayırıp, ikincisini "pratik felsefe"şeklinde tanımlamışlardır. İslam filozofları fert, aile ve devlet yönetim ahlâkı şeklinde ayırdıkları pratik felsefenin konularından olan "aile yönetimi ilmi" ile bir çeşit aile felsefesi oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir. Ahlâk kitaplarında pratik felsefe kapsamına

¹ Burada ilim kelimesi, belirli bir konusu, meseleleri ve küllî ilkelerinin olmasıyla karşılanır. Ahlâk ilmi, insanın iradi davranışlarını konu edinir. Platon'dan itibaren felsefe nazarı ve amelî olarak iki kısma ayrılmaktadır. Ahlâk, incelediği konu bakımından amelî felsefenin bir dalıdır. Fakat ahlâk ilminin kaideleri bütün insanları ilgilendirdiği için, amelî felsefenin tamamını kapsamaktadır. Bk., Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994), 268-273.

² Yahya ibn Adî, *Tezhibü'l Ahlâk Ahlâk Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 13.

dâhil edilen evlilik ve ev idaresi konularında, günümüzde metodolojik olarak farklı olduğu kabul edilen teolojik/dini bilgi³ ile felsefî/bilimsel bilgi⁴ beraber kullanılmıştır.

İslam filozoflarının (Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Tûsî, el-Îcî, Kınalızâde, Devvanî, Taşköprülüzâde gibi) üst düzey entelektüel kişilikleri, aldıkları dini ve bilimsel eğitimleri, mesleki tecrübeleri, mezhepleri, yetiştikleri farklı asırlar ve kültür ortamlarına rağmen pratik felsefe bağlamında değerlendirdikleri aile ve kadın konusundaki görüşlerinin benzediği görülür.⁵

İslam filozofların oluşturup aktardıkları ahlâk düşüncesi Yunan felsefesinden bağımsız olmadığı gibi yaşadıkları dönemin geleneksel (sosyo-kültürel) düşüncesinde de bağımsız değildir. İnsanın dünyayı algılama, anlamlandırma ve yorumlama biçimi büyük ölçüde toplumsal çevrenin etkisine dayansa da⁶ İslam filozoflarının benzer aktarımda bulunmaları konusunda sosyo-kültürel etmenlerin tek tek düşünürler üzerindeki etkisinden ziyade, yüzyılları içine alan dönem anlayışına göre yaklaşmak meseleye bütüncül bakabilmek daha isabetli olabilir.

Diğer yandan ahlâk kitaplarında yer verilen "ev idaresi" bölümündeki bu benzerlik bir toplumdaki genel olarak aile, özelde ise kadın-erkek algısına dair kalıplaşmış yargı ve yaşantıların değişiminin, o toplumdaki bilim ve düşünce yönündeki değişimden daha yavaş olmasıyla alakalı kurulabilir. Bununla bağlantılı olarak bir toplumda kültürünün, o toplumda

³ Teoloji genel olarak evreni din/Tanrı merkezli yorumlayan etkinliğin adıdır. Teoloji, Evreni Tanrı'nın var ettiğine, nihai gerçeğin sahibi Tanrı olduğu bilgi ve inancıyla Evreni ve hayatı kavrama ve kavramlaştırma tarzı şeklinde tanımlanabilir. James M. Gustafson, *Theology and Ethics*, akt., Adil Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması* (Ankara Okulu Yayınları, 2015), 22.

⁴ Bilimsel bilgi, kişilere ve toplumlara göre değişmeyen, genel kabul gören, sistemli ve tutarlı olmak zorunda olan, objektif ve bilimsel yöntemlerle elde edilen bilgidir. Bilimsel bilgi, ele aldığı konuya, uyguladığı yöntem ve amacına göre formel bilimler (mantık, matematik gibi), doğa bilimleri (fizik, kimya, astronomi, jeoloji, biyoloji gibi) ve insan bilimleri (sosyoloji, antropoloji, psikoloji, coğrafya vb.) şeklinde üç bilim grubuna ayrılabilir. Felsefe. "Bilimsel Bilgi Nedir?" Erişim: 1 Şubat 2020. <https://www.felsefe.gen.tr/bilgi-turleri-bilimsel-bilgi-nedir/>

⁵ Yaşadıkları asır ve kültür farklılığına rağmen bahsedilen benzerliğe XIII. yüzyılda Büyük Selçuklu Devleti zamanında Rey'de doğan, devrin büyük düşünürlerinden biri kabul edilen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşlerinde de karşılaşabiliyoruz. Râzî, sadece bir müfessir ve kelâmcı değildir o, aynı zamanda fıkıh usulü, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi ilimleri öğrenip bu alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Bk., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Fahreddin Er-Râzî" Erişim: 25 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-er-razi>. Râzî, kadının görevinin; iffetini korumak, kocasına itaat etmek, geçimi kolaylaştırmak için ev işleri yapmakla sınırlanmaktadır. Râzî'ye göre erkek kadından mutlak manada üstündür. Kadın akıl yönünden eksiktir. Kur'an yalnızca erkeklere hitap etmektedir. Bk., Leyla Şahin, "Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/27 (Haziran 2016): 366-382. Ayrıca Dımaşk'ta yetişen İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Endülüslü "ilimde derya" diye nitelenen Kurtubî'nin de (ö. 656/1258) kadın yorumu Râzî'yle benzerlik gösterir. Bk., Kadriye Durmuşoğlu, Abdurrahman Kurt, *Üç Kur'an Yorumunda Kadının Ötekiliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008), 621-648.

⁶ Temmuz Gönç Şavran, "Fenomenoloji ve Fenomenolojik Sosyoloji": *Modern Sosyoloji Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2019), 116-144.

yetişmiş üst düzey yetenek ve bilgi sahibi kişileri de kapsayacak şekilde bireyler üzerinde kolayca değişmeyen sosyolojik etkisi de olabilir. Toplumları geleneksel ve modern olarak ayırdığımızda modern toplumlarda değişimin hızlı, geleneksel toplumlarda ise daha yavaş olduğu görölür. Geleneksel toplumlarda⁷ değişmeye karşı direniş toplumsal, kurumsal ve kanunî olarak yapılandırılmıştır.⁸

Bilindiği üzere hem ilkel, hem feodal hem de modern yapıda her sosyal yapı, bu yapıyı meydana getiren insan ilişkilerinden doğan sosyal değerlerin birbirlerini karşılıklı etkiledikleri bir bütündür.⁹ Durkheim'e (1858–1917) göre, toplumsal olgular (özel olarak da ahlâkî kurallar) bir yandan bireylerden bağımsız varlığını devam ettirirken diğer yandan da bireylerin bilinçlerinde içselleşmektedir. Toplumsal olgular içselleştiği ölçüde bireylerin davranışlarını belirlemektedir.¹⁰

Weber'den itibaren de sosyal analizler için aktörün anlam dünyasının bilinmesi gerektiği söylenir. Bireydeki anlam dünyasının karşılığı zihniyettir. Toplumda oluşan ve kayda değer sosyo-kültürel yapıların ardında bir zihniyet oluşumunun varlığı kabul edilir.¹¹ Zihniyet kavramı toplumsaldır ve toplumdaki unsurlar zihniyet oluşumuyla ilişkilidir. Toplumda zihniyet oluşumuna etki eden unsurların başında ise din, ekonomi, ahlâk ve kültür gelmektedir.¹²

Zihniyet insan veya toplumların; insan, toplum ve doğa hakkında düşünme ve algılama biçimi olarak tanımlanabilir. Zihniyet daha ziyade bir bilgi tarzını karşılar. Dolayısıyla tam

⁷ Bilimlerin gelişmesiyle, fizikî ve insanî sosyal evren hakkındaki bilgilerde değişir ve yeni toplumsal ortam ve anlamlar ortaya çıkabilir. Böylelikle geleneksel bilgidaki kesin yargılar kırılıp değişmeye uğrar. Bu durumda yeni bir anlam/bilgi dünyası kurulur. Belli bir dönemdeki kurulu hal asırlarca sürse bile tarihsel süreçte değişime meyillidir. Dolayısıyla toplumsal dünya durağan ve katı değil değişim halindedir. Çiftçi, *Bilgi sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, 96. "Modernizmin dinamikleri" hakkındaki görüşleriyle Giddens, geleneksel ve modern şeklinde ayırdığı toplumlarda geleneksel toplumların kendi içlerinde devingen olduklarını buna karşın modern toplumlarda, modernliğin şartları içinde değişimin hızı had safhada olduğunu söyler. Giddens, modernliğin baskın özelliğini, yeniliğe karşı açık durmak ve bir düşünümsellik beklentisi içinde olmaklığından bahseder. Bu düşünümsellik birey ve grupların eylemlerinden oluşan toplumsal ilişkilerin devamlı şekilde bilgi girdileri yolu ile düşünümsel olarak düzenlenir. Yaygın bilginin bozulması ve yeniden kurulması modernliğe dinamiklik kazandırmakta ve böylece modernlik, düşünümsel olarak uygulanmış bilgidan oluşur. Bireylerin kültürel dokusuna işleyen modern bilgi, bilimsel bilgiye eşdeğerdir. Bu bilgiyi bilimsel yapan şey daimi bir irdeleme ve sistematik şüphenin varlığıdır. Bk., Aylin Görgün Baran, "Anthony Giddens: Modernlik/Geç Modernlik ve Yapılaşma Kuramı": *Sosyolojide Yakın Dönem Gelişmeler*, ed. Serap Suğur, Aylin Görgün Baran (Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayını, 2013), 55-56.

⁸ Abdullah Metin, "Kimliğin Toplumsal İnşası ve Geleneksel Kadın Kimliğinin Aktarımı", Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2/1 (Aralık 2011: 74-92.

⁹ Mübeccel Belik Kıray, *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasaba* (Ankara: D.P.T. Yay., 1964), 6.

¹⁰ Lewis Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler* (Ankara: De Ki Basım Yayın, 2011), 128.

¹¹ Mustafa Aydın, *Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 106.

¹² Kemaleddin Taş, "Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6/16 (Mayıs 2003): 199-205.

olarak bir bilgi işlemine denk gelmez. Zihniyet, bilişsel dünyanın toplumsal yaşam ile kesişme noktasında meydana gelir. Zihniyet, gelenekle benzerlikler içermesine rağmen din ve kültürden farklı olduğu gibi gelenekten de farklıdır. Kültür bir toplumdaki maddi ve manevi yaşam ürünlerinin toplamını karşılarken, zihniyet bir kültürün tüm verilerini değil de o toplumun belli bir yaklaşım biçimini karşılar. Ayrıca sadece bir ulusla sınırlı olmayıp daha geniş düşünme eğilimlerini de içerebilir. Gelenek ise zihniyet oluşumunun şartlarından biridir. Zihniyet bilişsel-inançsal/dinsel-değersel/ahlâksal bir muhtevayı sahip olsa da bu içerik, toplumla ilişki yönüyle zihniyet sıfatını kazanmaktadır. Zihniyet bir toplumun kendisini ve çevresini algılama biçimidir. Bu açıdan toplumsal analizde onun anlaşılması oldukça önemlidir.¹³

Zihniyet bir toplumda kolayca değişmez o toplumdaki değişmelere karşı oldukça sert bir direnişi vardır.¹⁴ Bir toplumdaki zihniyet değişimi sosyal faktörler ve bilişsel yapının etkileşimiyle yeni şekiller alır. Yani maddi şartlar zihniyeti, zihniyet maddi şartları değiştirir.¹⁵ Toplumdaki bireylerin zihninde oluşan ve kolayca değişmeyen aile ve kadın algısı da o toplumdaki zihniyet oluşumunun koşulları ile alakalıdır.¹⁶

Düşünce biçimlerinin ve sistemlerinin toplumsal kökenleri araştırılmadan, bu düşünce biçimlerinin yeterince anlaşılması olanaklı değildir. Bir toplumda düşünce sisteminin anlaşılması noktasında bilgi sosyolojisinden bahsedilir. Bilgi sosyolojisi, birey ve onun düşünceleri ile doğrudan ilgilenmeyip, birey ve onun düşüncelerinden hareketle mevcut toplumun düşünce sistemiyle ilgilenir. Yani bilginin toplumsal koşulları aranır ve bilgi toplumsal koşullarında bilinmeye çalışılır. Bilgi sosyolojisinin diğer bir özelliği de toplumda geçerli olan ve yaşanan düşünce biçimlerini kolektif eylem bağlamından koparılmamasıdır. Yani bilgi sosyolojisinin konusu, bilginin toplumsal ve kültürel anlamıdır.¹⁷

Aydınlanmacı düşünür Condorcet'e (1743-1874) göre bilgi, toplumsal özelliğe sahiptir.¹⁸ Saint Simon'a (1760-1825) göre de bilgi toplumsal değişimin ürünüdür. Yani toplumun yapısı ve ihtiyaçları değiştiğinde o toplumda geçerli olan bilgide değişecektir. A. Comte'a (1798-1857) göre de toplumsal yapılar ile bilgi arasında ciddi bir alaka vardır. K.

¹³ Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 109-132.

¹⁴ Sabri Fehmi Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzmler* (Ankara: Mayaş Yay., 1983), 57.

¹⁵ Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 120.

¹⁶ Ömer Yılmaz, "Hristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/2 (Haziran 2012): 49-65.

¹⁷ Yasemin Apalı, "Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 5/1 (Aralık 2015): 189-213.

¹⁸ İbrahim Armağan, "Bilgi ve Toplum": *Bilgi Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Otağ matbaası, 1974), 101.

Marx'da (1818-1883) bilgi ile toplumsal yapılar arasında ilişkiden bahsetmiştir.¹⁹ K. Mannheim'a (1893-1947) göre de bilgiyi oluşturan sosyal koşullardır. Ona göre bilim adamının sezgilerinin altında bile toplumun tecrübeleri bulunmaktadır. Yine P. Sorokin'e (1889-1968) göre her türlü zihin ürünü düşünce şekilleri ve ortaya konulan bilgiler toplumsal kültürün etkisi altında oluşur. Ona göre bir toplumun bilgi türü tercihi o toplumdaki üst-kültür sistemine göre belirlenir. Sorokin üç tür bilgiyi doğuran üç üst-kültürden bahseder.²⁰ Bu üst-kültürler: Doğru gerçekliğin duyu veriyle belirlendiği duyumcul, doğru gerçekliğin akılla belirlendiği düşünsel ve gerçekliğin bütün farklılaşmalarını içinde barındıran sezgisel üst-sistemlerdir.²¹ Sorokin'e göre bir toplumdaki kültür sisteminin kendine özel sembolleri vardır. Bu semboller kendini o toplumdaki din, bilim, felsefe, edebiyat, sanat ürünleri, ahlâk, ekonomi gibi örgütlenme biçimlerinde kendini gösterir. Bir kültür sisteminden bir başka kültür sistemine geçen tüm olgular değişim geçirir ve her sistem bu olgulara kendine göre tekrardan şekil verir.²² Nihayetinde bilginin tarzı bir toplumda üst kültür, kültür ve zihniyet yapılarıyla belirlenir. Aynı zamanda bilgi toplumsal bir düzen oluşturur.²³

Sorokin'e göre bir filozofun düşünce sisteminin özelliği, benimsediği hakikat ve gerçeklik ile varlıksal ve sosyo-kültürel koşullarının tamamıdır. Buna göre iki ayrı düşünür aynı kültürel sisteme bağlı ise yaşadıkları mekân ve zaman farklı olsada aralarında fazla bağlantı olacaktır. Düşünürler arasında düşünce farklılıkları aralarındaki varlıksal (içinde yaşadığı toplum, çağ, grup) ve sosyo-kültürel farklara göre değişiklik gösterecektir. Aynı zamanda iki düşünürün varlık koşulları benzer olup (örneğin yaşadıkları çağ) aralarında kültürel farklar varsa yukarıda geçtiği üzere bir toplumdaki kültür sistemi o toplumun dış

¹⁹ Armağan, "Bilgi ve Toplum": *Bilgi Sosyolojisine Giriş*, 108.

²⁰ Sorokin, bir uygarlıkta tamamen bütünleşmiş kültür birlikleri veya sistemleri olduğunu kabul etmez. Ona göre uygarlık tek bir kültürel birlik oluşturmaz aksine içinde birçok kültür yığınlarını barındırır. Sorokin, sosyo-kültürel değişimi ve değişme modelini, birleştirici anlamlı nedensel kültür sistemlerine dayandırır. Tarihte sosyo-kültürel değişmeyi ancak bu değişimin üzerinde etkili olan üst sistemlere bakarak anlaşılabileceğini söyler. Toplamların yapılarını belirleyen kültür üst sistemlerinin temeli ise dış gerçekleri algılama şekilleri üzerine kurulur. Üst-kültür sistemleri, altında olan küçük ve çeşit çeşit olan kültür sistemlerine bir yön vermektedir. Sorokin'e göre sosyo-kültürel bir tipten bir başkasına geçişte asıl olarak değişen unsurlar; o sosyo-kültürel sistemi diğerinden ayıran zihniyet unsurları, yani anlam ve hakikat dünyasıdır. Sorokin'e göre her sistem ya da sürecin hayat akışı kendi içinde yenidir, fakat aynı zamanda eskiden olanın tamamen olmasada bir tekrarıdır. Buradaki tekrar, tekrar edilen bir zihniyet veya başat olan bir üst sistemdir. Bir toplumun kültürüne hangi üst sistem hâkim olmuşsa, ona göre de o toplumun zihnine o doğruluk ve değer ölçütü etkili olacaktır. Sorokin, bir toplumda kültür alanının neredeyse tamamını kaplayan başlıca beş sistem olduğundan bahseder. Bunlar: Dil, bilim, din, sanat ve etikdir. Bu sistemlerin üstünde birbiriyle ilişkiyi sağlayan ve sosyo-kültürel sürecin aşamalarını ortaya çıkartan üst-kültür sistemlerin değişmesi veya hâkim olması tarihte "değişim" denilen şeye karşılık gelir. Bk., Fahri Atasoy, "Sorokin'in Tarih Felsefesinde Üst-kültür Sistemleri", *Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2 (Ocak 1997): 187-196.

²¹ Kadir Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 39.

²² Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 53.

²³ Armağan, "Bilgi ve Toplum": *Bilgi Sosyolojisine Giriş*, 130.

gerçekliği algılama biçimiyle iç içedir) bu durumda düşüncelerinde temel benzerlikler değil de ikinci dereceden benzerlikler görülecektir.²⁴

Bilgi toplum ilişkisinde İslâm filozofu el-Bîrûni (ö. 440/1048) Âsârü'l-bâkiye adlı eserinde insanların bilgi edinmelerinin sosyal/psikolojik sebepleri üzerinde durmuş, toplumsal şartların bilgiyi değiştirebileceği belirtmiştir. Gazzâlî de toplumsal şartların değişimi ile kavramların dönüşmesinin, ayrıca bilgi sisteminin işleyişinde toplumdaki aydınların rolü üzerinde durmuştur. İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise Mukaddime'sinde tarihçileri hataya sevkeden sebepleri sayarken toplumsal şartların²⁵ bilgi birikimi üzerindeki etkisinden bahsetmiştir.²⁶

Yaygın tanıma göre bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkidir. Epistemoloji bilginin ne olduğuyla, bilginin mümkün olup olmadığı, kaynağı ve sınırlarıyla ilgilenir. Bilgini ne olduğu zaman içerisinde değişmiş ve bilgi sosyolojisi ortaya çıkmıştır. İlk Çağ'da Sofistlere göre bilgi, insan üretimidir ve kesinliği yoktur. Platona (M.Ö. 427-347) göre ise bilgi, önceden vardır ve insanın ruhunda saklıdır. Platon bilgiyi, önceden var olan bu bilginin anımsanması şeklinde anlar. Bilgiyi mutlak ve evrensel olarak tanımlayan Aristo'ya (M. Ö. 384-322) göre bilmek, ilk nedenleri bilmektir. Bu bilgi tikellerin değil tümellerin bilgisidir.

²⁴ Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, 40.

²⁵ İbn Haldûn'a göre toplumsal olgular gözlemlenebilir, ilişkilendirilebilir ve açıklanabilirler. Ona göre, her bir sosyal ve siyasal olay bir diğerinden farklıdır. Sosyal olaylar değişime ve tekâmüle tabi olup dinamik olduklarından bir sosyal olay için belirlenen bir metot diğerlerine uygulanamaz. Her sosyal olay ortaya çıktığı toplumun ekonomik, ahlâkî, psikolojik ve fizikî atmosferiyle sınırlandırılmıştır. Her toplumun söz konusu etkenleri de birbirinden farklıdır. Sosyal olaylar benzetme yolu ile açıklanamaz. Bir olay bazı yönlerden başka bir olaya benzemiş olsa bile, diğer pek çok yönden ondan ayrılabilir. Bk., Mehmet Bayraktar, "İbn Haldûn'un Sosyal Atomculuğu", *İslâm Düşüncesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 157; İbn Haldun, *Mukaddime* (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 64-69). İbn Haldûn toplumsal yaşamın en temel olgusunu değişim olarak görmektedir. Bu değişim şahıslar, vakitler, şehirler, ülkeler ve devletler için geçerlidir. Bu Allah'ın koyduğu bir kanundur. İbn Haldûn'a göre tarih ilmiyle uğraşan kişinin kesinlikle bilmesi gereken hususlar şunlardır: 1- Siyasetin kuralları. 2- Varlıkların doğası. 3- Genel gidişat. 4- Bir toplumdaki ahlâk, adetler, inançlar ve doktrinler. 5- Milletlerin, ülkelerin ve şehirlerin niçinbirbirinden farklı olduğu ve bundan meydana gelen açık ve hazır bilgilerin etraflıca bilinmesi. Bu hazır bilgiyle, farklı olan bilginin uygunluk ve aykırılık açısından aralarındaki ilişkinin gözden geçirilişi ve bu gözden geçirilme, inceleme sonunda birbiriyle tutan ve tutmayan sebeplerin izah edilmesi. 9- Devletlerin ve inançların temelleri, meydana çıkışlarının asıl nedenleri, onlarla ilgili haberlerin bilinmesi. Sayılan bu hususlara dikkat edildiğinde her olayın sebepleri kapsamlı bir şekilde bilinmiş olur dolayısıyla her haberin temeline inilmiş olunur. Bu durumda geçmişten nakledilen bir haberi metodolojik kural ve prensiplere göre değerlendirerek gereken yapılır. Eğer haber onun ölçütlerine uygunsa o haber doğrudur. Aksi halde o haber sahtedir ciddiye alınmaz ve ondan faydalanılmaz. Özetle İbn Haldûn, tarihte nakledilen bir haberin imkânı ve imkânsızlığı hususunda doğruyu yanlıştan ayırmanın ölçüsünü "umran" diye tanıttığı beşeri topluma bakmakla görülebileceğini söyler. Sosyal hayatın doğası gereği olan hususlar ile hakikatte onun doğasından olmayıp arızî ve önemsiz hususlardan ayırmak gerektiğini vurgular. Bk., İbn Haldun, *Mukaddime*, 190; Muhammed Abid Cabiri, *Felsefe Mirasımız ve Biz*, terc. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 145-296.

²⁶ Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 43.

Orta Çağ'da bilgi teolojiktir. Skolâstik düşünce²⁷ denen bu bilgi türünde imanla akli yani imanla bilgiyi uzlaştırmaya çalışılır, belli sınırlar ve ilkeler dâhilinde bilgi edinilirdi. Yeni Çağ'da Descartes (1596-1650) ve İmanuel Kant (1724-1804) ile bilgi, salt akıl varlığı ve doğa bilimiyle sınırlı kalmıştır. On sekizinci yüzyılla başlayıp on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda tinsel-tarihsel-kültürel temelli bilgi kuramı oluşturulmuştur. Bilgi sosyolojisinde bilgi, toplumun ve bireyin bir toplumdaki bilgi addettikleri şeylerin tümüdür. Bunlar bir toplumdaki inanç, fikir, yorum, uygulama, davranış tarzları, terimlerin anlamları, soru ve sorun biçme tarzları, fizik ve metafizik evren hakkındaki bilgilerin tamamına dair olabilir.²⁸ İnsan/Tin bilimlerinin metodolojisine katkılar yapmış olan Alman filozof W. Dilthey'e (1833–1911) göre bilgi, insanın inanç, eğilim, değer, norm, idea gibi değerlerin tümünde yani toplumsal gerçekliğinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre bilgiye artık insan yapısı ve toplumsal bir ürün olarak bakılmaktadır.²⁹

Klasik filozofların bilgi sınıflandırmalarından³⁰ farklı bir şekilde günümüz felsefesinde bilgi; felsefi, dinî, bilimsel, estetik, teknik ve günlük bilgi şeklinde sınıflandırılmıştır. Bilgi sosyolojisinin konularını sistemleştiren G. Gurvitch (1894-1965) bilgi türlerini:

²⁷ Lâtincede scol kelimesinden okul manasına gelen Skolâstizm'in terim anlamı "bir otoriteye bağlı bilim" demektir. Skolâstizm Bilgi Sosyolojisi'nde olumsuz bir işlev olarak bilgide bir zihniyet sorunu olarak anlaşılır. Skolâstizm VII. yy.dan XV. yy.a kadar Hristiyan felsefesinde, mutlak doğru bir bilginin bulunduğunu ve diğer bilgi türlerinin bu bilgiye indirgenebilirliğini ve herhangi bir bilgi türünün bu mutlak bilgiyi kaynak göstermeden geçerli sayılamayacağını kabul eden görüştür. Skolâstik anlayış, bazı politik ve dinî anlayışların resmîleştirilmesiyle başlar. Bilgi sistemi, kesin bir kabule dayandırılarak bir ideoloji haline alır. Skolâstik bilgide, obje-nesne ilişkisinde obje içten kavranır bu doğrultuda da bilgiye değer yüklenir ve bilgi kendini güçlendirip kıymetlendirecek malzeme arar. Bilgi bu şekilde kısır bir döngüye girer. Bununla bağlantılı olarak Orta Çağ'daki felsefi bilgideki benzerliği, Orta Çağ felsefesinin bilgi/öğrenim anlayışıyla değerlendiren Fazlur Rahman'a göre XVI. yy.da batının bilgiyi "aklın etkin yoluyla keşfedip aranan bir şey" olduğu anlayışına kadar, Orta Çağ'da bilgiye "hazır ve değişmeyen" şeklinde yaklaşılmıştır. Bu bilgi anlayışına göre bilgi, kitaplarda hazır olarak bulunmakta, bilim adamı bilgiyi kitaplardan öğrenmektedir. Bu anlayışın kökeni ise naklî bilgiye verilen değerden kaynaklanmaktadır. Bk., Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 130-257.

²⁸ Çiftçi, *Bilgi sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, 41.

²⁹ Serpil Tunç, "Kültür, Bilgi ve Toplum": *Kültür Sosyolojisi*, ed. Ali Ergur, Emre Gökalp (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2018), 108.

³⁰ Örneğin Gâzâlî, Mantık ilminde, bilgiyi kesinlik derecelerine göre şu şekilde sınıflandırır: 1. Doğuştan öncüller: (evveliyât) Aklın duyulardan bağımsız ulaştığı bilgilerdir. "Bütün parçadan büyüktür" şeklinde temel matematik bilgileri gibi. 2. Duyu bilgileri: (mahsûsât) İnsanın dış duyularıyla ateşin yakıcı olduğunu bilmesi ve iç duyularıyla acıktığında aç olduğunu bilmesi bilgisidir. 3. Deneyim öncülleri: (mücerrebât) İnsanın tekrarlanan deneyimlerinde aklının yardımıyla bir sonuca varmasıyla elde ettiği bilgilerdir. Örneğin suyun susuzluğu giderdiğinin deneyim ile bilinmesi bilgisi. 4. Sezgi öncülleri: (hadsıyyât)"Ay ışığını güneşten alır" şeklinde, aklın sezgisel yolla hızlı bir şekilde sonuç çıkararak ulaştığı bilgilerdir. 5. Kendinden öncüller: (fitriyyât) "İki sayısı altı sayısının üçte biridir" şeklindeki önermesi aklın hemen bir orta terime varıp bu terimin aracılığıyla yaptığı bir tasımla ulaştığı bilgiler bu türden bir bilgiyi ifade eder. 6. Aktarılmış öncüller: (mütevâtirât) Aklın doğruluğuna inandığı bir topluluğun sözü ile elde ettiği bilgilerdir. Mesela Mekke'nin varlığını bilmek bu türden bilgidir. 7. Yaygın öncüller: (meşhûrât) Toplumda sık tekrarlandığı için doğru kabul edilen bilgilerdir. "Adalet gereklidir" önermesinin bilgisi bu türdendir. Bu tür bilgi toplumdan topluma farklı önermeler şeklinde kabul görebileceği için değişiklik gösterir. 8. Yetkinlik öncülleri: (makbûlât) Bir konuda güvenilir bir kaynağın sağladığı bilgidir. Öğrencilerin, alan öğretmeninin ilgili derste söylediği bir sözü doğru kabul etmeleri bu türdendir. 9. Sanı (zan) öncülleri: (mazzûnât) Çelişğinin doğru olma ihtimalinin ortadan kaldıramadığı halde

- I. Dış dünyanın algısal bilgisi,
- II. Toplum yani grup, biz, başkası bilgisi, sağduyu bilgisi,
- III. Gündelik bilgi, teknik bilgi,
- IV. Politik bilgi,
- V. Bilimsel bilgi,
- VI. Felsefî bilgi,
- VII. Sanatsal bilgi,
- VIII. Dinsel bilgi şeklinde ayırmıştır.

Gurvitch'in tarihsel süreçte etki ve ağırlığı topluma göre değişen ve karşıtlıklarıyla birlikte oluşturduğu bilgi şekilleri ise şunlardır:

- I. Mistik bilgi-Rasyonel bilgi,
- II. Ampirik bilgi-Kavramsal bilgi,
- III. Pozitif bilgi-Spekülatif bilgi,
- IV. Simgesel bilgi-Gerçek bilgi,
- V. Kolektif bilgi-Bireysel bilgi.

Gurvitch'e göre toplumun örgütleniş şekli örneğin; patriarkal, feodal, kapitalist, demokratik, liberal, faşist, kolektivist vb. gibi devlet tipine ve döneme göre bilgi, farklı şekiller alabilir. Buna göre bilginin oluşumu, onun çeşitlenmesi, sadece özne-nesne arasında geçmemektedir. Kısaca bilgi, yönetim şekli de dâhil olmak üzere toplumsal gerçeklikle, kültürle ve tarihle karşılıklı ilişki halinde oluşur, gelişir ve önem kazanır ve ancak kültürel bağlarından koparılmayacak şekilde bilinir.³¹

Bilgi toplumsal yapıyı etkilediği gibi toplumsal koşulların değişmesinde ve yeniden inşa edilmesinde de önemlidir.³² Yani düşünce şekilleriyle, toplum şekilleri arasında ilişki kaçınılmazdır. Bilgi toplumu etkilediği gibi, toplumda bilgiyi etkiler.³³ Şu halde İslam filozoflarının, hatta fikirlerinden etkilendikleri Yunan düşünürlerinin kadın ve aile hakkında bilgileri ve bilgi aktarımları bütün bir tarihsel-düşünsel yapı ile ilgilidir. Bir filozofun ortaya koyduğu fikirleri toplumsal yapılarından bağımsız düşünmek veya bir düşünürü tarihinden

doğru kabul edilen önermedir. 10. Ara öncüller: (müşebbihât) Akıl, deneyim ve yaygın bilgiye de benzediği halde bunlardan hiçbirisi olmayan bilgilerdir. 11. Uzlaşım öncülleri: (müsellemât) Bir konuda tarafların karşılıklı olarak kabul ettiği, kabul görmüş bilgilerdir. 12. Kuruntu öncülleri: (vehmiyyât) Geçerliliği için bir neden olmadığı halde kabul edilen bilgiler. 13. İmge öncülleri: (muhayyelât) Gerçekte karşılığı olmadığı halde hayal gücünün kabul ettiği bilgiler. Bk., İskender Taşdelen, "Ortaçağda İslam Coğrafyasında Mantık": *Mantığın Gelişimi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2019), 60.

³¹ Tunç, "Kültür, Bilgi ve Toplum", *Kültür Sosyolojisi*, 109.

³² Canatan, İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi, 19.

³³ Aydın, Bilgi Sosyolojisi, 51.

bağımsız düşünmek oldukça güçtür. X. yy.da Fârâbî'den başlayıp, XIII. yy.da İcî'ye hatta Modern Çağ'a geçildiği kabul edilen XIX. yy.a kadar devam eden kadın algısına dair benzer aktarımlar, bulundukları geleneksel dönem veya Orta Çağ şeklinde adlandıran zaman diliminde sahip olunan bilgi ile alakalı olduğu düşünülebilir. Bu varsayımı kanıtlayan çağların geçmesiyle modern hatta postmodern zamanlarda değişen bilgi ile değişime uğrayan sosyal yaşantılar, aile ve kadına dair yaklaşımlardır.³⁴ Bununla birlikte İbn Rüşd örneğinde görüldüğü gibi çağını, toplumsal şartlarını aşan, yeni bir düşünce/bilgi ortaya koymakta imkânsız değildir.

Bilgi sosyolojisine İslam bağlamında bakıldığında ise bilgi; Kur'an'ın bilgisi, onun getirdiği mesajın bilgisinden Sünnet'in bilgisine, Allah, peygamber, dünya, insan, hukuk, hürriyet, ahlâk gibi bilgilerden tutun, Kur'an ve Sünnet'e dayanan tikellerin bilgisine, nihayetle "İslâm geleneği" denilen inanıp davranışa dökülen bütün bir bilgi/inanç/yapış manasına gelmektedir.³⁵

İslam düşüncesinde medeniyet oluşumunun belirleyici bilgi anlayışının temeli tevhid düşüncesidir. Düşünce yöntemi bir medeniyetin kurulmasının ilmi boyutudur. İslam düşüncesine göre kâinatın yaratıcısı Allah'tır. Kâinat bir bütündür ve işleyişi de bu tevhîdî bütüne bağlıdır. Bir medeniyet sisteminin kurulmasında o medeniyetin düşüncesi/felsefesi toplumsal düzeni oluşturmada kurucu etkindir. Bu felsefî dünya görüşü o toplumda/medeniyette toplumsal düzeni oluşturur. Buna göre bir toplumun felsefesi/düşünce sistemi, kendi toplumsal yapısını oluşturur ve bu yapı içinde çeşitli ilim dalları üzerinden toplum hayatının ilişkisini ve etkileşimi düzenlemektedir. Bu felsefî anlayışa uygun oluşan toplum; ekonomi, siyaset, hukuk, eğitim, aile vb. kurumlar ile o toplumun sosyolojik yapısını belirler. Böylece bu yapısının içindeki belirlenen ilim/bilgi ile gündelik hayat yani evlilik, miras, ticaret, eğitim gibi olguları yapılandırılırken diğer yandan o toplumun entelektüel insanını da yetiştirir.³⁶ Yukarıda geçen tüm yaklaşımlar ışığında bakıldığında İslam filozoflarının aynı inanç doğrultusunda oluşan ortak üst-kültür paydaları ve bu kültür ortamında oluşan bilgi birikimleri tabiri yerindeyse bir miras gibi kitaptan kitaba nakledilmiştir.

³⁴ Kadınların hukuksal ve toplumsal durumlarının geleneksel ve modern dönmedeki ayrımı üzerinden bir değerlendirme için bk., Mehmet Paçacı, "Çağdaşçı 'Kur'an'da Kadın' Yorumunun Eleştirisi", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçır v.dğr.(İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010): 559-585.

³⁵ Çiftçi, *Bilgi sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, 42.

³⁶ Osman Şimşek, "Tevhidi Düşünce İlmi' Yöntem Anlayışına Göre 'Medeniyet-Eğitim-Tasavvuf' İlişkisinin İctimai Düzen (Sistem) Kurucu Vasfı", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/23 (Ağustos 2019):161-200.

Araştırmanın Konusu ve Problemi

Bu tezde klasik İslam ahlâk filozoflarının kadın algısı araştırılmıştır. Klasik dönem İslam ahlâk felsefesi kitaplarında aile ahlakı bağlamında kadının ahlakı, vazifeleri, aile içi konumu, kocanın vazifeleri, eş seçimine dair hususlar ve İslam filozoflarının kadın hakkında dikkat çeken görüşleri üzerinde durulmuştur.

Araştırmanın Amacı

Sırf insana ait bir alan olan ahlâk, İslam düşüncesinde üzerinde önemli ölçüde durulan kavramların başında gelmektedir. Ahlâkın ferde, aileye ve topluma dönük cihetleri vardır. Bir kadın ve bir erkek ile başlayan toplumyaşamında aile, toplumsal yapının kurucu unsurlarından biridir. Buna göre; ailede erkek ve kadının ahlâkî sorumluluğunun ne olduğu, çalışmamız kapsamında ise; kadının ailede, dolayısıyla da toplumda ahlâkî açıdan nasıl algılandığı şimdi de ve tarihî mirasta sorgulanmaya değer bir alandır.

Bu Çalışmanın amacı: Klâsik İslâm ahlâk kitaplarında kadının yerini tespit etmek, İslâm ahlâkçılarının kadını hangi bağlamda ahlâka konu ettiklerini değerlendirmek, İslâm ahlâk felsefecilerinde felsefe ile İslâm karışımı bir bakış açısıyla kadına nasıl baktıklarına, kadının vazifelerini ve konumunu nasıl değerlendirdikleri sorusuna cevap aramak oldu.

Klasik dönem İslam ahlâk felsefesi'nde kadın algısını araştırma konusu edinen bu çalışma üç bölüme ayrılmaktadır. Çalışmanın girişinde İslam filozoflarının kitaplarındaki kadına dair görüşlerinin benzerliği, bir kültürde veya birçok kültürü içine alan bir üst-kültür/medeniyette var olan zihniyet yapısı, bilgi anlayışı ve sosyo-kültürel etkenler açısından değerlendirilmiştir. Ardından ahlâka dair genel kavramlar sunulmuştur. Birinci bölümde, görüşleri ele alınan filozofların hayatları ve ahlâk anlayışları çalışılmıştır. İkinci bölümde ahlâk filozoflarının kitaplarında "kadın" ve "ailede kadın" yaklaşımları araştırılmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise İslâm ahlâk filozoflarının kadın hakkındaki görüşlerinde dikkat çeken konulara değinilmiştir.

Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

Geçmişten günümüze kadar kadın, çeşitli başlıklar ve bakış açıları ile konuşulmuş, araştırmalara konu olmuştur. İslâm ülkelerinde ve ülkemizde bölgesel olarak farklılaşsa da kadının dinî ve örfî kodlar ile toplumun/toplumların zihninde belirlenmiş birtasarımı vardır. Kadına dair yerleşmiş olan bu zihinsel algı, toplumun pratiğine de yansımıştır. Aynı zamanda

kadın hakkında bir kısım olumsuz algılar, ailevi ve toplumsal ahlâkî sorunların oluşmasına neden olmuştur. Modernleşmeyle birlikte "İslâm'da kadın", "İslâm toplumlarında kadın"ın yeri sorgulanır olmuştur. Günümüzde de kadın ve aile hakkında tartışmalar tüm canlılığıyla devam etmektedir. Bu çalışma klâsik dönem İslâm ahlâk filozoflarının eserleri aracılığıyla bıraktıkları ilmi mirasta, kadına nasıl bakıldığını inceleme, felsefî mirasta "kadının ahlâkı" diyebileceğimiz anlayışı okuyabilme çabasını içermektedir. Ayrıca İslâm ahlâk felsefecilerinin teorik meselelerde dönemlerinde üst düzey ilmi kapasitelerini ortaya koydukları gibi acaba toplumsal ve özel yaşamda kadın ve aileye dair nasıl bir düşünce yapısı geliştirdiklerini görebilme amacına dönüktür. Klâsik dönemi yansıtan bu çalışma ile günümüz toplumunda kadın algısı arasındaki fark takip edilebilir, klâsik-modern şeklinde yapılan ayrımında yaşanan değişimin boyutu tesbit edilebilir. Batı'da ikiyüz yıl önce erkeklerle eşit haklara sahip olma talebi ile başlayıp dalgalar halinde ilerleyen ve feminizm diye adlandırılan kadınların hak arayışı hareketi, bugün yeni toplumsal hareketlerin başını çekmektedir. Kadın hakları hareketi bir taraftan kadınların dünya genelinde siyasal katılımı, iş ve ücret eşitliği, göçmenlik, istihdam, eğitim ve genel maddi durumlarının iyileştirilmesi gibi konularla dinamizmini korurken diğer yandan bir kısım feministlerin aileye getirdikleri eleştiriler ve belki aşırı sayılabilecek sebestiyet talepleri ile bu mesele çok farklı boyutlara varmaktadır. Konumuz itibarıyla kadın hakkında klâsik algısının araştırılması günümüze bir fikir sağlayabilir ve daha dengeli ilişkiler oluşturabilme adına faydalı olabilir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışma Klâsik dönem İslâm ahlâkfelsefesi tarihi ile sınırlı olarak, İslâm filozoflarının çalışmaları ekseninde yapılmıştır. Çalışmada birden fazla filozofa yer verildiği için fikirlerinin daha iyi anlaşılması adına düşünürlerin teke tek tarihi, sosyo-kültürel ve psikolojik durumları ve de tüm eserleri bütüncül bir şekilde değerlendirilmemiştir. Çalışmanın amacı doğrultusunda araştırmaya dâhil edilen Klâsikİslâm ahlâk felsefecilerinin ahlak eserleri üzerinden tasvirî bir okuma yapılmıştır. "Klâsik İslâm Ahlâk Düşüncesinde Kadın Algısı" başlığıyla yapılan bu çalışmada; Fârâbî, (ö. 339/950) İbn Sînâ, (ö. 428/1037) İmam Mâverîdî, (ö.450/1058) Râgıb el-İsfahânî, (ö.502/1108) Gazzâlî, (ö. 505/1111) İbn Rüşd, (ö. 595/1198) Nasîrüddin Tûsî (ö.672/1274) ve Adudüdin el- İcî'nin (ö.756/1353) görüşleri araştırılmıştır. Çalışmayı hazırlarken YÖK Dokümantasyon Merkezi ile Bilimsel Araştırma Katalogları, internet üzerinden çeşitli makaleler ve Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nden yararlanılmıştır.

Terim ve Tanımlar

Ahlâk nedir.

Arapçada hulk kelimesinden türetilen ve huy, tabiat, karakter anlamında kullanılan ahlâk, bir insanın iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesine neden olan özellikleri ve yapıp eylediği irâdî davranışların sonundaki insana yüklenen vasıftır. Ahlâk, "insanın yaratılıştan getirmiş olduğu özelliklerdir" denilmektedir. Bu özelliklerin din, insan ve toplum tarafından doğru ve iyi olduğu kabul edilen esaslara uygun olarak biçimlenmesi, kalıcı ve iradî davranışlar haline getirilmesi ise eğitim aracılığı ile olur. Ahlâk kavramı insan için geçerlidir. Zira kaynağı ve varlık amacı açısından insan onuru, akıl yetisi ve de eylemde bulunabilme kabiliyeti açısından akıl ve irade ile doğrudan ilişkilidir. Tüm bunlar sadece insan ile ilgili durumlardır.³⁷

Ahlâk kelimesi Türkçede ahlâkın bilimini karşıladığı gibi ahlâk kurallarını da karşılar. Buna karşılık batı dillerinde ahlâk bilimi için "etik", ahlâk kuralları için "moral" kelimesi kullanılır. Moral ve etik arasında ayrım şöyledir: Moral (ahlâk) fiilî olarak birey, gurup ve toplum düzeyinde yaşanan bir olgu olmasına karşın; etik, ahlâkî davranışları, görüşleri, teorileri araştıran, ayrımlarını yapıp bunları karşılaştırıp eleştiren ilmin adıdır.³⁸

Ahlâk teriminin umumî bir hayat tarzını, hayatın belli bir alanına dair davranış kurallarını ve bu davranış kuralları sayesinde hayat tarzları üzerinde yapılan fikrî bir araştırmayı ifade etmek üzere, üç farklı kullanımı da vardır.³⁹ Ahlâk aynı zamanda bir inanç ve düşünce sistemidir. İster toplumsal boyutta ister dinî boyutta olsun ahlâk, insanın diğer insanlar ve Tanrı ile ilişkilerini düzenleyen, neyin iyi neyin kötü olduğunu bildiren değerler sistemidir.⁴⁰

Ahlâk hem felsefeden bağımsız bir alandır; hem de ahlâk felsefesinin ana disiplinlerinden birini oluşturur. Felsefeden nispeten bağımsız, daha ziyade sosyolojik ve kültürel bir alan olan ahlâk, öncelikle toplum içinde oturtulmuş olan norm ve kurallar sistemine karşılık gelir. Buna göre ahlâkın bireyin ve bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek için oluşturulmuş davranış kuralları, normları ve değerler sistemi olduğu söylenebilir. Bu durumda ahlâk, esas olarak bir düzen kavramıdır. Ahlâk bir toplumda kısmen

³⁷ Zeki Salih Zengin, "İslam, Ahlâk ve Etik": *Kavramsal ve Kurumsal Tartışmalar Semineri-2* (Ankara: YBÜ-ULİSA Bülten, 2016), 5.

³⁸ Zeki Aktaş, *Fârâbî ve John Locke'un Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019), 11–12.

³⁹ Recep Kılıç, *İslam Ahlâkının Tanımı ve Kapsamı* (İstanbul: DİB. Yay., 2014), 22.

⁴⁰ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000), 19.

doğal şekilde oluşmuş, kısmen uzlaşılarak belirlenmiş ve neredeyse tamamı gelenek yoluyla aktarılmış kural ve normlardan oluşan ve bir sistem kurularak o toplumda düzeni tesis eden ögedir. Ahlâk, bir toplumun alışkanlıkları, dünyayı anlama ve düzenleme biçimi yani töre ve görenek zemini üzerine yükselir.⁴¹ Ahlâk teriminin daha ziyade betimsel olarak bir toplumda benimsenmiş veya ortaya konmuş tanımının vurgulandığı bu tanıma ek bir tanımda ahlâkın, normatif olarak bir takım özgül koşullarla bütün akıllı kişilerin kabul edeceği bir davranış koduna gönderimde yapmak için kullanımıdır. Bu tanım, ahlâkın evrensel olduğuna gönderimde bulunur. Evrensel ahlâk anlayışa sahip olanlar bir toplumda akıl sahibi kişilerin hangi eylem türlerinin yasaklandığını, hangilerinin talep ettiğini ve teşvik ettiğini bilmenin mümkün olduğunu iddia ettikleri gibi ahlâkın sadece şimdi değil geçmişte yaşamış olanlar içinde geçerli olduğunu iddia ederler. Evrensel ahlâk anlayışı ahlâkın, ampirik değil ötsel veya normatif bir biçimde kullanılmasıyla ilgilidir. Evrensel ahlâkı savunanların aralarındaki farklılıklar ahlâkın içeriğiyle değil esas olarak temeliyle ilgilidir.⁴²

Ahlâkın betimsel ve de normatif anlamı söz konusu olduğunda onun temelleri ile içeriği birbirinden ayrılır. Öyle ki her toplum ahlâkî davranışı meşrulaştırmak için onu Tanrı'nın emirlerine, insanın doğasına veya aklına dayandırabilir. Bu durum toplumdan topluma değişerek farklı ahlâkî yargıları o toplumda geçerli kılar. Buna göre anlamakta zorlandığımız herhangi ahlâkî davranışı, değerlere göre olmasa da töreye göre ahlâkî sayılabilir.⁴³

Filozoflar aklın bilme, (teorik) eyleme (pratik) yönünü göz önünde bulundurarak aklın eylemlerini sınıflamaya gitmişlerdir. İnsanî eylemlerin belli bir amaç doğrultusunda belirli araçlar kullanma işini pratik akıl karşılar. Pratik akıl aynı zamanda insanın eylemlerini de yönetir. İnsan, davranışlarını kendi dışındaki varlıkları dikkate alarak düzenler. İşte bu kaygıya bağlı olarak, "iyi", "kötü", "doğru", "yanlış" gibi sözcükler aracılığıyla insan, eylemlerini değerlendirmeler yaparak yönlendirir. Bu gibi değerlendirmeler, duygusal kökenli eğilimler, yerleşmiş düşünceler, inançlar, örfler, töreler alışkanlıklar gibi şeylere dayandırılarak yapılır. Bu dayandırma insanların yapmaları ve yapmamaları gereken şeyler hakkında normatif etki yapar. Her toplum ve her kültürde insanlar, bu gibi buyurucu nitelikte olan değerlerin ağı içinde yaşarlar. İşte herhangi bir toplumda-toplulukta belirli eğilim,

⁴¹ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 13.

⁴² Ali İhsan Yitik, "Ahlak": *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 1: 87-94.

⁴³ Ahmet Gündüz, "Eski ve Yeni Ahid'in Kadın Anlayışına Mukabil Kur'an'ın Medeniyeti", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/32 (Aralık 2014): 78-103.

düşünce, inanç, töre, alışkanlık ve görenek ile oluşmuş ve değer, buyruk, norm ve yasaklara göre oluşturulmuş, gelenekleşmiş yaşama şekillerine ahlâk (moral) denir.⁴⁴

H. Z. Ülken'e göre de ahlâk felsefesi pratik felsefenin bir bölümünü oluşturur. Ülken, bilmek üzerinden teorik felsefe, etmek üzerinden pratik felsefe, yaratmak üzerindeki düşünceden ise sanatın ortaya çıktığı belirtilir. Bu üç alan birbirini etkiler. Ahlâk psikolojik ve sosyolojik gerçeklerle sıkı bağlantılıdır. Bu da insanın yapıp etmelerinde duyguların ağır bastığı değerler alanını karşılar. Ahlâk biyoloji, psikoloji ve sosyolojiden bağımsız düşünülemez. Tüm bu ilimleri dikkatte alarak oluşturulan ilme ahlâk antropolojisi denilebilir. Ahlâkî davranışların tarihî süreçte oluşumu sebebiyle zamana ve mekâna göre oluşan örf ve adetlerin de ahlâkın inceleme alanına alınmasına neden olur.⁴⁵

En temelde ahlâk, insanın davranışlarını düzenleyen bir sistemdir. Her insan hayatını bir düzene göre sürdürmek zorunda olduğu için eskiden ahlâk için hayatın “mütemmim cüzü” (tamamlayıcı parçası) denilmiştir.⁴⁶

J. Nuttall'a göre de ahlâk davranışlarımızda "doğru-yanlış", "iyi-kötü", "erdem-kusur" gibi nitelenen sonuçların değerlendirilmesi ile ilgilidir.⁴⁷

Sosyolojide ahlâkın tanımı ise şöyledir: Belli bir yer ve zamana özgü olarak iyi ve kötü davranışların tanımlarını yapan ve kurallarını koyabilen bilimdir.⁴⁸ Bir diğer tanımla ahlâk, belirli bir dönemde, belli bir topluluk tarafından benimsenen, toplumsal ilişkileri düzenleyen yasa, ilke ve törelkuralların toplamıdır. Ahlâk; insanlardan toplumun düzen ve mutluluğu için kendilerinden uymaları beklenen kurallar bütünüdür. Bu manada toplumsal bir olgu olan ahlâk, topluma hastır. Ahlâk; kültür, etnik yapı, töre gibi çeşitli değişkenlere göre, toplumdan topluma farklılık gösterebilir.⁴⁹ Bu tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla ahlâk, sosyolojinin alanına girdiğinde daha ziyade olgusal yönü ele alınmakta, belli bir topluma, yere ve zamana göre yorumlanmaktadır.

⁴⁴ Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 19–21.

⁴⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk* (İstanbul: Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946), 1–5).

⁴⁶ Tahsin Görgün, *İslam Ahlâk Esasları* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 13.

⁴⁷ Jon Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011), 15.

⁴⁸ Sezgin Kızılçelik, Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü* (Konya: Yunus Emre Yayıncılık, 1992), 48.

⁴⁹ İbrahim Hakkı Aydın, “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/35 (Haziran 2011): 1-23.

İslâm filozoflarının ahlâk tanımı.

Klâsik dönem ahlâk filozoflarının ilklerinden sayılan Yahya bin Adî'nin (ö. 364/975) tanımına göre ahlâk; insanın düşünüp incelemeyen, fiillerini ortaya koyduğu, nefsin bir halidir. Bu tarif Galen'in (ö. 200 [?]) Kitabül'-Ahlâk eserinde aynı şekilde geçmektedir. Yahya bin Adî'nin bu tarifi kendinden sonra gelen İbn Miskeveyh'in Tehzîbü'l ahlâk'ında, İbn Sînâ'nın Kitabu'ş-şifa'sının İlahiyat bölümünde, Gazzâlî'nin İhyâü ulûmi'd-dîn eserinde, Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî'sında, Celaledin Devvanî'nin Ahlâk-ı Celâlî'sinde, Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı alâî'sinde küçük farklar ile kullanılmıştır.⁵⁰

Gazzâlî tarafından geliştirilmiş klâsik tarife göre ise: "Ahlâk, insanın nefsinde yerleşen öyle bir hey'ettir (meleke) ki, fiiller hiçbir fikri zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan, bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar".⁵¹

İbn Haldûn ahlâkın, kişide bilgi halinden meleke haline gelmesini şu şekilde açıklar: "Örneğin ihtiyaç sahibi bir çocuğu gören biri ona yardım etmesi halinde bu yardım hareketinin kendisini Allah'a yakınlaştırmaya sebep olacağını bildiği halde, bunu yapmaktan kaçınır. Bunun sebebi ise bilginin o kişide hal/nitelik haline gelmemesidir. Yani ittisaf (huy) haline gelmeyen bilginin bu alanda çok fazla bir yararı yoktur. İbn Haldûn'a göre insan tabiatının ve mizacının değil, adet ve alışkanlıklarının çocuğudur. Bu açıdan adetler yapıla yapıla huy halini alırlar. Nefsin alıştığı şey artık onun doğası (ahlâkı) haline gelir ve doğal olarak o şeye yönelir."⁵²

İslâm ahlâk filozoflarının ilklerinden olan Ebû Bekir er-Râzî, (ö. 313/925) Eflâtun'dan aldığı şekliyle ahlâkı, "tıbbu'r-rûhânî" olarak tanımlamıştır. Buna göre nasıl ki tıp ilmi (et-tıbbu'l-cesedânî) insanın fizyolojik hastalıklarının iyileştirilmesi için bir çalışmaysa aynı şekilde tıbbu'r-rûhânî de insan ruhunu ahlâkî hastalıklarından koruyup, bunların tedavi edilmesidir. Bu tedavi sayesinde insandaki nefsanî güçler aşırı uçlara gitmekten korunur ve dengede tutulmaya çalışılır. Bunun için de aklî birtakım metotlar kullanılıp, nefsi ikna etmek için deliller ortaya konulur.⁵³ Görüldüğü üzere İslâm ahlâk filozoflarının ahlâk tanımları ilk anlamda topluma/toplum içinde yaşanan fertler arası düzene gönderim yapmadan önce

⁵⁰ Yahya ibn Adî, *Tezhibü'l Ahlâk Ahlâk Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 13

⁵¹ İmam Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, terc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 3:53.

⁵² Süleyman Uludağ, *Sâtî el Husrî'den" İbn Haldun Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001a), 293.

⁵³ Mahmut Kaya, *Râzî: Felsefî Risaleler* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 100.

insanda doğru bilgiden doğru davranışa giden ve kalıcı hale gelmesi beklenen bir bilgi/hal/meleke anlayışına dönüktür.⁵⁴

İmam Mâverdî ise ahlâkı; “baskı altında sinen, serbestiyet ile ortaya çıkan gizli huylar” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁵ Mâverdî insan nefsinden, doğası gereği meydana gelen ahlâka "ahlâku'z-zât" demektedir. Ona göre bu ahlâk fıtrattan güçlü bir şekilde hızla ortaya çıkar. Mâverdî, insanın iradesinden, aklî çıkarımla meydana gelen fiillere "iradenin fiilleri" (ef'âlu'l-irade) demektedir.⁵⁶ Buna göre insanda zat/karakter ahlâkı, fıtrî eğilimleri yansıtan ve insan kişiliğinin ayrılmaz bir parçası halini alan davranış ve tutumlara denir. Bu ahlâk hem doğuştan gelen hem de eğitim ile kazanılan iki ahlâkı da kapsamaktadır. Mâverdî'ye göre iradeyle oluşan ahlâkın bir türünde toplumun örf ve adetlerini yaparak içselleşen toplum hayatındaki "edep"lerdir. Bu edepler akılla değil, yaşayarak, görerek öğrenilir ve yerleşir.⁵⁷

İslâmî literatürde ahlâk terimi, tutum ve davranışların kaynağı olduğu kabul edilen ruhî/nefsî ve manevî kabiliyetleri ile insanın ruhen ilerlemesini, olgunlaşmasını sağlayan bilgi, düşünce ve eylem alanını karşılar. Mâverdî'nin tanımında da görüldüğü gibi toplumda özel davranış alanları hakkında ahlâk terimi yerine "edep" terimi kullanılmıştır.

⁵⁴ İslâm ahlâk filozofları ahlâk ilmine, gayesi itibarıyla "nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmenin bilgisi" şeklinde yaklaşmışlardır. İslâm filozoflarının ahlâk anlayışında psikoloji, din ve siyaset içiçedir. İnsanın nereden gelip sonunun ne olacağından başlayarak buna göre yöneleceği değerlerin neler olması gerektiği sorusuyla ahlâk ilmine başlangıç yaparlar. Nelerin değerli olduğu sorusu, “ahlâkî değer nazariyesi” nelerin yapılması gerektiği sorusu ise “ahlâkî mükellefiyet nazariyesi” ile ilgilidir. İslâm filozoflarının değer anlayışları saadetçi, mükellefiyet konusunda ise gayecidirler (teleolojist). İslâm filozoflarına göre insan beden ve nefisten oluşan bir varlıktır. İnsanda asıl olan nefistir. Nefsin “nebatî” seviyede beslenme, büyüme ve üreme güçleri (kuvveleri); “hayvanî” seviyede hareket etme ve idrak güçleri; “insanî” seviyede ise bilme ve yapma güçleri vardır. İnsanın düşünme ve bilme gücü, önce “heyûlânî” seviyede ilk akledilirleri, sonra ikinci akledilirleri idrak eder ve daha sonra meleke halindeki akıl seviyesine ulaşır. Akıl, bu seviden sonra fiil halindeki suretleri kavrayan “müktesep” seviyeye ulaşır. Aklının faal akıl ile birleşmesi ancak bu mertebelerden geçtikten sonra mümkün olur. Bu birleşme için bilgi ve nazarî kemal ön şarttır. Nefis ise üç kuvvete sahiptir. Bunlar: Düşünme, öfke ve arzu gücüdür. İnsanın ahlâken yetkinleşmesi ancak bu kuvvetlerin dengeye oturtulmasıyla mümkün olur. Bu üç kuvvetin ulaşacağı dört ana fazilet şunlardır: Hikmet (düşünce gücünün fazileti), şecaat (öfke gücünün fazileti), iffet (arzu gücünün dengelenmesi fazileti), adalet ise sayılan bu güçlerin dengeli bir şekilde insanda bulunmasıdır. Fazilet ancak dengeye ulaşmış bu kuvvetlerin nefiste iyice yerleşmesiyle olur. İnsan sayılan bu faziletleri kazanmakla ahlâkî mükemmelliğe ulaşır. Aklının “bilfiil akıl” olmasıyla da nazarî kemale ulaşan insan, hakiki saadeti elde eder. İslâm filozofları fazilet anlayışında Yunan filozoflarının görüşlerinden yararlanmakla birlikte oluşturdukları görüşler onların tekrarı değildir. İslâm filozofları, ahlâk alanına sahip oldukları Allah ve Evren anlayışlarına göre ciddi ve orijinal katkıları olmuştur. Bk., Mehmet Aydın, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2:10–14.

⁵⁵ Mâverdî, *Kitâbu Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cili'z-Zafer Fî Ahlâkî'l-Melik ve Siyâseti'l-Mülk*, tahk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Beyrût: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye. 1981), 5.

⁵⁶ Mâverdî, *Kitâbu Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cili'z-Zafer Fî Ahlâkî'l-Melik ve Siyâseti'l-Mülk*, 6.

⁵⁷ Mâverdî, *Edebu'd-dünya ve'd-dîn*, tahk. Yasim Muhammed es-Sevvâs (Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 1995), 365.

İslâm felsefesinde ahlâk ilminin tanımı ve ilimler tasnifindeki yeri.

Genel bir tanımla ahlâk ilmi; insandaki melekelerin, zihni ve psikolojik kuvvetlerin, gerçek değerine ve ideal yetkinliğine yönlendiren ilkelere bahseden ilimdir.⁵⁸ Normatif bir bilim olan ahlâk ilmi, insanın kişisel ve toplumsal hayatında uyması gereken kuralları koyar ve insanı bir gayeye yönlendirir. İnsana hem bu dünya hem ahiret mutluluğuna ulaştıracak kurallardan bahseder, iyi ve kötüyü öğretir. Bu manada dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmayı (tahsilu's-saade) hedefleyen ve onu elde etmenin yolunu arayan felsefe ile iç içedir.⁵⁹

İnsanın ahlâklı olabilmesi için neleri bilmesi gerektiği, neleri yapıp neleri yapmaması gerektiğini öğretmek için ahlâk ilmi oluşturulmuştur.⁶⁰ Felsefe, varlığının amacı olan yetkinliği kazanmak için insana, varlıkların hakikatinin bilgisine sahip olmasını ve gerekeni gerektiği şekilde yapmasını öğütler. Bu aynı zamanda ahlâk felsefesinin de gayesidir. Buna göre yaradılış amacını bilen ve buna göre davranan insan mutluluğa yönelmiş olacaktır.⁶¹ İslâm filozoflarının ahlâk ilmini ilimler tasnifinde nereye koyduklarına baktığımızda; öncelikle:

İlimleri sınıflandırıp, aralarındaki bağı göstermek bir düşünürün bilim ve metot anlayışını ve aynı zaman da varlık anlayışını gösterir.⁶² İslâm ahlâk filozofların ilimleri sınıflandırması bir yandan felsefenin kapsamını diğer yandan ilimlerin kendi aralarındaki irtibatı ve öğrenilme sırasını göstermektedir.⁶³ İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi bir ontolojiye dayanır. Bu ontolojik yönü dikkate almayan herhangi bir tasnif denemesi, rastlantısal bir yan yana gelmeden öte fazla bir anlam ifade etmez.⁶⁴

Ahlâk ilminin ilimler tasnifindeki yerin belirlenmesi ilk Müslüman filozof kabul edilen Ebû Ya'kûb el-Kindî ile başlamıştır. Kindî, ilimleri, kaynağı itibarıyla dinî ve insanî ilimler şeklinde ikiye ayırmıştır. Dini ilimlerin kaynağı vahiydir. Kaynağı akıl olan insanî ilimler ise biri doğrudan ilim diye diğeri de âlet ilmi diye ikiye ayrılır. Doğrudan ilimler teorik ve pratik ilimler şeklinde ikiye ayrılır. Teorik ilimler; fizik, psikoloji ve metafizikken,

⁵⁸ Abdurrahman Şeref, *Ahlak İlmi* (Ankara:Elis Yay., 2012), 17.

⁵⁹ Mevlüt Uyanık, "Bireysel Ahlâk":*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2007), 555.

⁶⁰ Mustafa Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 23.

⁶¹ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 161–186.

⁶² Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 33.

⁶³ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 70.

⁶⁴ Tahsin Görgün, *İslâmî İlimler Sorunu* (Akt., İbrahim Çetintaş, *Saçaklızade ve İlimleri Sınıflandırması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 23.

âletilimleri; mantık ve diğer ilimlere giriş mahiyetindeki matematik ilmidir. Pratik ilimler ise ahlâk ve siyasetten ibarettir.⁶⁵

Kindî'nin ahlâk anlayışında düşünme gücünden kaynaklanan hikmetin manası, varlığı bilmek ve bu bilgiyi doğru şekilde hayata yansıtmaktır. Varlığın hakikatini bilmenin gereği olan teorik bilgidен amaç gerçeğin bilgisini yakalamak, bu bilmenin diğer bir yönü olan pratik bilgidен amaç ise, hakikate uygun davranışlar da bulunmaktır. Yani hikmet, teoriyle pratiği bir arada yaşamaktır. Buna göre ahlâk, Kindî'de felsefenin ayrılmaz bir bölümüdür.⁶⁶

Kindî'den sonra gelen İslâm felsefesi filozofları, Aristo'ya dayanan⁶⁷ tasnif-i ulûm⁶⁸ geleneğini sürdürmüşlerdir.⁶⁹ Bu geleneğe bağlı olan filozoflardan Fârâbî'de felsefeyi nazarî (teorik) ilim ve ameli (pratik) ilim olmak üzere iki kısma ayırır. Fârâbî ilimleri beş bölüme ayırır ve sekiz tane temel ilim sayar. Bunlar: dil, mantık, matematik, tabiat ilimleri, metafizik, siyaset, fıkıh ve kelâm ilimleridir.⁷⁰ Fârâbî'ye göre din hakikatin temsiliyken felsefe hakikatin doğrudan doğruya ifadesidir. Bu açıdan dinî ilimler amelî konularda ilkelerini amelî felsefeden, nazarî konularda da nazarî felsefeden alır. Fârâbî'ye göre asıl ilimler felsefî ilimlerdir.⁷¹ Nazarî ilimler metafizik, fizik ve matematik bilimlerdir. İnsan fiillerine bağlı

⁶⁵ Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler*, 33–34; Aygün Akyol, “Ahlâk-ı Nâsırî’de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10/24 (Aralık 2012): 7–29.

⁶⁶ Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler*, 60; Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014): 536–537.*

⁶⁷ İslâm filozoflarına yaptığı etki itibarıyla Aristoteles'in bu husustaki ayrımına baktığımız da Aristoteles, bilimleri teorik bilimler, pratik bilimler ve poietik bilimler olarak sınıflandırmaktadır. Amacı sadece bilmek olan teorik bilimler hem bu amacı hem de nesne edindikleri varlık alanının özellikleri nedeniyle pratik ve poietik bilimlerden ayrılırlar. Teorik bilimlerin amacı yararlı ve güzel şeyleri üretmek ve eylemek değil, sırf bilmektir. Pratik bilginin konusu olan etik ise imkânlar alanıdır. Etik alanda teorik bilginin aksine kesin ve zorunlu sonuca varılmaz ancak genellemeler yapılır. Genellemeler ise evrensellik iddia etmezler. Etiğin amacı insan için iyi olan yaşamın ne olduğu bilgisidir. Bk. Hatice Nur Erkızan, *Aristoteles Yazıları: Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2012): 51. Aristoteles'e göre pratik bilimlerde bilgi, teorik bilimlerdeki gibi asıl amaç değildir. Kişi erdemin teorik bilgisine sahip olmakla erdemli olmaz. İnsanlar arası ilişkilerin konusu olan ahlâk, zorunlu şeyler hakkında değil de, başka şekilde de yapılabilir şeylerle ilgilidir. Bundan dolayı ahlâkî bilgiler teorik bilimlerin kesinliğine sahip değildir. Ahlâkî ilkelerin çokluğu, belirli durumda ne yapılması gerekeni yani doğruyu kesin bir şekilde bildirmez. Kişi her yeni durumda yeniden karar vermek durumunda kalabilir. İnsan her yeni ahlâkî durum karşısında doğru karar verme yetisine sahiptir. Phronesis, (pratik bilgelik, irfan) bu tür durumlarda bizim doğruyu bulmamızı sağlayan yetidir. Bk., Harun Tepe, *Teorik Etik, Etiğin Bilgisel Sorunları* (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016), 11–12; Aliye Çınar, "Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'inde Pratik Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (Ocak 2007): 171–192.

⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3/22 (Ekim 2011): 533–556; Müstakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi”, *Mukaddime*, 7/1 (2016c): 1–29; Müstakim Arıcı, *Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk, İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler* (Ankara: Nobel Yay., 2016a): 43–78; Selime Çınar, *Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: İslâm Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi* (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014).

⁶⁹ Hasan Ocak, "İslâm Ahlâk Felsefesinde Et Tedbirü'l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 6 (2013): 85–118

⁷⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı "İhsâu'l- Ulûm"*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2011b), 20.

⁷¹ Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çeviris”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, /12 (Haziran 2002): 264.

olmayan bu ilimlerin gayesi doğru bilgiye ulaşmaktır. Amelî ilimler ise eylemin hedeflendiği disiplinlerdir. Amelî ilimlerin amacı varlık hakkında kesin bilgi edinmek değil, insanın çabası sonucu olan ve onun sayesinde iyi ve doğruyu bildiği ilimlerdir. Bunlar ahlâk ve siyasettir. Amelî ilimlerde kendi içinde üçe ayrılmaktadır. Birincisi, insanın dünya ve ahirette mutluluğu kazanması için davranışların yönetilmesinin konusu olan ahlâk ilmidir (ilmü'l-ahlâk). İkincisi, amacı insanın düzenli bir hayat sürmesine ve mutluluğuna vesile olacak evin, yani karı, çocuklar, hizmetçiler ve kölelerden oluşan gurubun nasıl yönetilmesinin konusu olan ev idaresi ilmidir (tedbîrü'l-menzil, el-hikmetü'l-menziliyye). Üçüncüsü, en yüksek ve en önemli olan şehrin veya devletin yönetilmesinin konusu olan siyaset ilmidir (tedbîrü'l-medîne, ilmü's-siyâse).⁷²

Fârâbî felsefesinde ahlâk, mutluluğun alt konusu olduğu söylenebilir. Her ne kadar kategori olarak mutluluğun yeri metafizik ve nihaî amaç olarak ahlâktan farklı bir yerde olsa da, ahlâk da mutluluğa ulaşma vesilesi olarak onunla iç içedir. Dolayısıyla mutluluk ahlâkın amacıdır.⁷³

Fârâbî insanın mutluluğa nasıl ulaşacağını öğreten ilimin pratik felsefenin konusu olan siyaset ilmi olduğu görüşündedir.⁷⁴ Siyaset ilminin bir amacı da insan davranışlarının araştırılmasıdır. İlk düşünme yoluyla başlayan bu amaç ikinci olarak faydalı olanın belirlenmesi üçüncü olarak da faydalı olanın elde edilmesi ve zararlı olan ile mesafenin düzenlenmesidir. Ahlâk ilmi ise güzel davranışları kazandıran ve bu güzel davranışların sebeplerini bilip bu davranışları meleke haline getirmeye yarayan bir disiplindir.⁷⁵

Fârâbî'nin ahlâk felsefesi genel olarak teorik felsefesine ve nefis anlayışına bağlıdır. Ahlâk felsefesi, insanın nefsinin yetkinleştirilmesinin imkânını araştırma çabasıdır. Fârâbî felsefesinde, ahlâkî bir amaç olan mutluluğun ne olduğunun bilinmesi teorik akılla, mutluluk amacına götüren araç değerlerin bilinmesi ise pratik akılla bilinir.⁷⁶ Fârâbî'de ahlâk, daha ziyade, faziletli devlet için bir hazırlık olarak ele alınmıştır. Fakat faziletli devlette son değildir; o da en yüksek gayeye (el-gayetü'l-kusvâ) ulaşmak ve nihaîkemale erişmek adına metafizik bir gaye içindir.⁷⁷

⁷² Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* "İhsâu'l- Ulûm", 21–22.

⁷³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 256.

⁷⁴ Adem Çelik, "Fârâbî'nin Siyasal Felsefesinde Mutluluk ve 'İlk Başkanlık' Arasındaki Zorunlu İlişki", *İtobiad: Journal of the Human & Social Science Researches*, 7/1 (Mart 2018): 267.

⁷⁵ Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi* (İstanbul:Şehir Yayınları, 2000), 19.

⁷⁶ Fatih Toktaş, "İslam Siyaset Düşüncesinin İnşacısı Fârâbî": *İslam Felsefesi* (Ankara: Grafiker Yay., 2017), 148–150).

⁷⁷ Çağrı, Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı, 84.

İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde "hikmet" (felsefe) diğer ilimlerin çatısını oluşturur. Teorik sanat diye tanımladığı felsefeden amaç, varlık hakkında gerekli bilgi ve doğru davranışın öğrenilmesiyle yetkinliğe erişmek, ahiret hayatındaki mutluluğa hazırlanmaktır. Varlık hakkındaki bilgi (teorik felsefe) insanın fiil ve iradesine bağlı değilken, uygun davranışın konusu olan bilgi (pratik felsefe) insanın fiil ve iradesine bağlıdır. Teorik felsefenin bölümleri fizik, matematik ve metafizikken, pratik felsefenin bölümleri; insanın kişiliğini ele alan ahlâkilmi, (ilmu'l-ahlâk) insanın ev halkıyla arasındaki ilişkiyi inceleyen ev yönetimi (tedbîru'l-menzil) ve devlet yönetimin konu alan siyaset bilimi (tedbîru'l-medîne) olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁷⁸

İbn Sînâ'ya göre ameli hikmet şariat kanunlarından yararlanmıştır. İbn Sînâ, Adhaviyye fi'l-me'âd gibi birçok eserinde amelî hikmetin peygamberlik tarafından temellendirildiğini⁷⁹ ve ahlâkın tümel önermelerinin ilâhî dinde olduğunu söylemektedir.⁸⁰ Ona göre ameli hikmetin sınırları şariat yoluyla bilinir ve belirlenir⁸¹. Sayılan bu hususlar ancak insan aklının kullanılmasından sonra olur. İnsanın akıl kuvvetini kullanması külli kanunları bilmek ve o kanunları cüz'iyata uygulanmasıyla olur.⁸² İbn Sînâ ahlâk ilminin konusunu insanın eylemleri olduğu görüşündedir. Bu ilim sayesinde insan, dünyada kendisi için iyi olan şeyleri ve bu şeyleri ne şekilde yapacağını öğrenir. Bu ilme kendillik ilmi (ilm-i hod) denilmiştir.⁸³

Ahlâk ilminin ilimler tasnifindeki İbn Sînâ ile aldığı bu son şekli, İbn Miskeveyh'de (ö.1030) dolaylı tarzda, Nasîrüddin Tûsî'de (ö.1272) ise doğrudan görülmektedir (Tûsî, 2016:

⁷⁸ Hidayet Peker, "İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (Ocak 2000): 1-2.

⁷⁹ M. Arıcı'ya göre pratik felsefe ve özellikle de ahlâk ilmi İslâm düşünürleri tarafından felsefenin diğer sahaları kadar irdelenmemiştir. Birçok felsefe metninde, pratik felsefenin Hz. Peygamber'in şeriati ile kemâle erdiği kabul edilmiş ve bu yaklaşım bir anlamda filozofların amelî/pratik felsefe yapmalarının imkânını zora sokmuştur. Özellikle İbn Sînâ'nın pratik felsefe ve fıkıh arasında kurduğu bağ ve fıkıhın pratik felsefeyi karşılayabileceği şeklindeki zımnî kabulü ve bu görüşünü eş-Şifâ el-ilâhiyyât'ta uygulaması pratik felsefe literatüründe bir kısırlığa yol açmıştır. Bk., Müstakim Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi", *Mukaddime*, 7/1 (Nisan 2016c): 1-29. İbn Sînâ'nın fıkıh ilmine dâhil ettiği pratik felsefenin ayrıntılarının ve kesinliğinin akılla değilde ancak nübüvvetle bilinebileceği yönündeki görüşü, değişim olgusunu içinde barındıran aile anlayışının neden klâsik dönem filozoflarından birinden diğerine değiştirmeksizin veya az bir değişiklik ile aktarıldığı sorusuna da bir cevap olabilir.

⁸⁰ Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi", 1-29

⁸¹ İbn Sînâ, nübüvveti namus (yasa) kavramıyla ilişkilendirir ve pratik ilimlerin ayrıntılı bilgisi peygamber tarafından açıklanabileceği görüşünü savunur. İbn Sînâ'ya göre nübüvvet aklın tamamlayıcısıdır. Akıl bir şeyin varlığına veya zorunluluğuna dair bir delille ulaşamadığında o şeyin sadece mümkün olduğu sonucuna varır. Nübüvvet gelince nebi, bir şeyin varlığına veya yokluğuna ayrıntılarıyla vakıf olur. Bu şekilde akıl, varlığını kesin olarak bilmediği şey hakkında nebevi nakille bilgi sahibi olmuş olur. Bk., Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 3/22 (Ekim 2011): 533-556.

⁸² Nevzat Ayas, "İbn Sînâ'nın Felsefe Sistemi": *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2009): 36.

⁸³ Müfit Selim Saruhan, "İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi", *Eskiye*, /28 (Mayıs 2014): 53-66.

14–18). Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in ahlâk görüşleri arasında en bariz fark ise Fârâbî, nazarî felsefeyi birinci ameli felsefeyi ikinci sıraya koymuşken İbn Miskeveyh, ahlâk ilmini birinci, teorik ilimleri ise ilimler tasnifinde ikinci sıra koymuştur.⁸⁴

Gazzâlî ise Mîzânü'l-amel eserinde ilimleri üçe ayırır. Bunlar: Lâfızla ilgili olan dil ilimleri, lâfzın manaya işaret etmesi gibi manayla ilgi olan mantık ilimleri ve sadece mânâ ile ilgili olan ilimlerdir. Bu üçüncü ilim de iki kısma ayrılır: Yalnızca ilmî olanlar ve yalnızca amelî olan ilimler.⁸⁵ Gazzâlî teorik ve pratik diye ikiye ayırdığı felsefî ilimlerde pratik felsefe; siyaset ilmi, ev yönetimi ve ahlâk ilmi şeklinde üç kola ayrılmaktadır.⁸⁶ Gazzâlî'nin tasnifinde⁸⁷ teorik ilimler, Fârâbî'nin İhsaü'l-ulûm'da belirttiği felsefî ilimlerin hepsini içerir. Gazzâlî, amelî ilimlerin şerî hükümlere, fikhî bilgilere ve nebevî sünnete dayandığını, bunun da kişinin kendini yönetmesi demek olan ahlâk ile fikhın karşılığı olan ev yönetimi olduğunu söyler. Gazzâlî ev idaresi ve siyaset ilimlerinin içerisine fıkıh, alışveriş, evlilik, hadler ve vergilendirmeyi de dâhil etmiştir.⁸⁸ Gazzâlî amelî ilimlerin şeriata ve fıkha dayandığını belirtir. Kişinin kendini yönetmesi ahlâk ilminin karşılığıyken, fıkıh ilminin karşılığı ev yönetimidir.⁸⁹

İbn Rüşd'de ilimleri sınıflandırırken Aristo'nun yöntemini benimsemiştir. Aristo geleneğinde ilimler nazarî ve amelî diye ikiye ayrılmaktadır. Yalnız İbn Rüşd, Aristo ve İbn

⁸⁴ Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980), 23.

⁸⁵ Müstakim Arıcı, “Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (Nisan 2016b): 1-29.

⁸⁶ Hüseyin Karaman, *İslam Ahlâk Filozofları* (Ankara: Grafiker Yay., 2013), 182.

⁸⁷ Gazzâlî'nin İhya'daki ilimler tasnifinin ayrıntısı şu şekildedir: Gazzâlî ilimleri ikiye ayırır. Birincisi peygamberlerden öğrenilen şer'i ilimler, ikincisi de akıl, tecrübe veya işitme yoluyla öğrenilen gayr-ı şer'i ilimlerdir. Şer'i ilimlerin hepsi dini açıdan övülen ilimlerken şer'i olmayan ilimler övülen, yerilen ve mubah şeklinde üçe ayrılır. Yerilenler, dinen yasaklanan ilimlerken övülen ilimler, dünya hayatını düzenini sağlamaya yarayan ilimlerdir. Daha sora Gazzâlî, şer'i ilimleride övülen ve yerilen olarak ikiye ayırmakta ve bunları usûl, fûru, hazırlayıcılar ve tamamlayıcılar şeklinde dörde ayırmaktadır. Usûl ilimleri: Kitap, sünnet, icma ve sahâbi ahvalidir. Fûru ilimler ise akıl gücüyle, kavramlar aracılığıyla çıkarılan ilimlerdir. Fûru ilimde ikiye ayrılır. Bunlar dünya işlerinin düzenlenmesiyle alakalı olanlar ki bunlarla meşgul olanlara Fakih denir. Diğerisi ise ahiret işlerinin düzenlenmesiyle alakalı olanlardır. Bu ilimlerde mükâşefe ve muamele olmak üzere ikiye ayrılır. Mükâşefe kalpte Allah'ın sıfat ve fiillerini bilmeye perde olan kirlerin arındırılması, muamele ise kalbin hallerinin bilinmesidir. Buna göre fûru ilimler fıkıh ve tasavvufun oluşmaktadır. Fıkıh dünya işlerinin düzenlenmesinin kuralları olması bakımından dünya ait bir ilimken dünyaya ait fiillerin, ahiret hayatını da etkilediğinden yani ahirete yönelik fiiller aynı zamanda dünya işlerinin düzenlenmesiyle olduğundan, dolayısıyla fıkıh ilmi de dinle ilgilidir. Şer'i ilimlere hazırlayıcı ilimler ise lügat ve nahiv gibi alet ilimleridir. Tamamlayıcılar da Kur'an'la, Hadis'le ve her ikisiyle ilgili olmak üzere üçe ayrılır. Kur'an'la ilgili olanlar, Kur'an okuma, (kıraat) tefsir ve hadis ilimleridir; her ikisiyle alakalı olan ise Kur'an ve Sünnet'ten hüküm çıkarmayla ilgili olan fıkıh usulü ilmidir. Gazzâlî mantık, fizik, matematik ve metafizik şeklinde dörde ayırdığı felsefî ilimlerden mantık ve metafiziği kelâma dâhil etmektedir. Bk., Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 533-556.

⁸⁸ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yay., 1998), 270.

⁸⁹ Macit Fahri, Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, *İslam Ahlak Teorileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 270; Arıcı, “Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi”, 31-56.

Sînâ'dan farklı olarak pratik ilimleri ahlâk ve siyaset ilmi diye sınırlandırmış, bu ilmin kısımlarından olan ev idaresi (aile ahlâkına) yer vermemiştir.⁹⁰

İbn Rüşd, ilimler tasnifini yaparken ilimleri insanın irade ve seçimiyle ilgili olanlar (pratik) ve olmayanlar (teorik) diye sınıflandırarak, ilimleri nazarî ve pratik şeklinde ikiye ayırır. Bunlardan nazarî ilimler, amacı "sırf bilgi" olan küllî-nazarî ilimler; metafizik, diyalektik, sofistlik diye ve cüz'î-nazarî ilimler; fizik, matematik şeklinde ikiye ayrılır. Amacı "hayat için bilgi" olan pratik/uygulamalı ilimler de fıkıh, ahlâk, siyaset ve tıp şeklinde kısımlara ayrılır.⁹¹

İbn Rüşd insan yetkinliğini nazarî erdemler, ahlâkî erdemler, sanatlar ve iradî davranışlar olarak dörde ayırır. Ona göre asıl kazanılması gereken erdemler nazarî erdemlerdir. Diğer erdemler ise onu kazanmaya yarayan araçlardır. Ahlâk ilmi, erdemlerin niteliğinin bilinmesi değil, erdemlerin bizzat yaşanmasıdır.⁹² İbn Rüşd'e göre ahlâk ve siyaset ilimleri devlet ilminin (el-ilmu'l-medenî) altında yer alır. Bu sebeple ahlâk ilmi politika için bilimsel bir model olamaz sadece kurucu bir elaman olabilir.⁹³

İbn Rüşd'ün psikoloji anlayışına göre aklın iki mertebesi vardır. Bunlardan birincisi her insanda bilgi yani tecrübe birikiminden ibaret olan amelî akıl; diğeri ise, herkesin sahip olmadığı bir kısım insanların öğrenme ve nazarî araştırmalar sonucu ulaştığı nazarî akıldır. Ameli akılla ulaşılan kavram, erdem ve sanatların yararı insanın biyolojik, ferdî ve toplumsal hayatını sağlıklı ve doğru bir şekilde sürdürmesi adına önemlidir.⁹⁴

İbn Rüşd'e göre ahlâk siyasetten ayrılamaz ve siyaset ilmine geçmeden ahlâk ilminin mantıksal önceliği vardır. Ona göre ahlâk ilminin temelini psikoloji (el-ilmu'l-nefs) oluşturur.⁹⁵ Bunun nedeni ahlâk ilmi huylardan, geleneklerden ve iradî fiillerin birleşiminden oluşmaktadır. Bu ilim, nefsin hareket etmek içincisme bağımlılığından hareketle doğa ilimleri içine dâhil edilir. Yani doğa ilimleri psikoloji ilminin temeli, psikoloji ilmi ise ahlâk ilminin temelidir. Ahlâkî ve fikrî erdemlerde devlet/siyaset ilminin temelini oluşturur. Buna göre

⁹⁰ Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi; Eflâtun'un Devleti ve İbn Rüşd'ün Yorumu* (İstanbul: İnsan Yay., 2009), 60–61.

⁹¹ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yay., 2003), 30.

⁹² İbn Rüşd'ün görüşleri paralelinde Aristoteles'in görüşleri için bk. Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi; Eflâtun'un Devleti ve İbn Rüşd'ün Yorumu* (İstanbul: İnsan Yay., 2009).

⁹³ Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd* (İstanbul: Mahya Yay., 2014), 131–132.

⁹⁴ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "İbn Rüşd" Erişim: 27 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun>.

⁹⁵ A. Arıkan'a göre İbn Rüşd'ün ahlâkın temelinde psikoloji ilmini görmesinin sebebi ahlâkın, aklın muhayyile ve müfekkire gücü, ameli akıl, isteme gücü, ittisal gibi psikoloji ilminin en temel meselleriyle ilgili olduğuna dair görüşüyle ilgilidir. İbn Rüşd'ün Psikolojiye dair görüşleri için bk. Arıkan, Atilla *İbn Rüşd Psikolojisi; Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayınları, 2006).

ahlâk ilmi insan yaşamının idaresidir. Siyaset ilmi ise toplum halinde yaşayan insanların, toplumsal yaşamlarının idaresidir. Siyaset ilminin gayesi toplum düzeni için genel kuralları koymak iken ahlâk ilminin gayesi kişinin fazileti kazanabilmesi için hazırlanması ve yönetilmesidir.⁹⁶

Nasîrüddîn Tûsî'nin ilimler tasnifinin çatısı İbn Sînâ'da olduğu gibi felsefedir. Teorik ve pratik diye ikiye ayırdığı ilimlerden teorik felsefenin konuları metafizik, matematik ve doğa bilimleri şeklinde üçe ayrılırken, pratik felsefenin konuları olan ev halkından olan topluluk ile şehir halkından ibaret olan topluluğa ait düzenleme şeklinde ikiye ayrılır. Tûsî de ahlâk ilmini, ahlâk terbiyesi (tehziû'l ahlâk), ev idaresi (tedbîr-i menazil) ve devlet yönetimi (siyaset-i müdün, politika) şeklinde üçe ayırır.⁹⁷ Tüm bu sınıflandırmalara bakıldığında ahlâk ilmi ile felsefenin alâkası parçanın bütüne olan alâka gibidir.⁹⁸

Tûsî'ye göre ahlâk ilminin gayesi, insan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâk kazanmasını sağlamaktır. Bu ilmin konusu iyi ve kötü eylemlerin irade ile kendinden çıkan insan nefsidir. Bu ilimden amaç insanın kurtuluş ve hüsrana neden olacak davranışların kaynağı olan nefsin düzeltilmesi diğer yandan nefsin bozulmasına neden olan şeylerin de bilinmesidir. Nefsinin güzel ve övgüye değer ameller yapmasının gayesi ise yetkinlik ve mutluluğa ulaşmaktır.⁹⁹

Tûsî'ye göre toplumsal hayatı düzenleyen kanunların dayanağı ya insanın tabiatıdır ya da gelenektir. İlkesi gelenekte bulunan kanunların toplum fikriyle uygun olanına "âdâp" ve "adet", ilkesi peygamber ya da imamın fikriyle uygun olanına da "ilâhî kanun" denir. Bu ilâhî kanunların kişi, aile ve toplumla ilgili olmasına göre değişen isimlendirmenin çatısını fıkıh ilmi oluşturur. Tûsî, ilkelerini insan tabiatından alan ve zamanın geçmesiyle değişmeyen tümel ahlâk ilmi/felsefesi ile zamanın ve gidişatın geçmesiyle değişime uğrayan tikel fıkıh ilmini birbirinden ayırır ve fıkıh ilmini felsefeye dâhil etmez.¹⁰⁰

Devvânî'ye (ö. 908/1502) göre ahlâk ilmi matematik, mantık, metafizik gibi bilimlerinden önce öğretilmelidir. Varlık hiyerarşisinin en aşağısında bulunan noksan insan, varlık mertebelerinin en üstüne çıkaracak olan ilim, ancak ameli hikmet olan ahlâk ilmidir.

⁹⁶ Şulul, İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi; Eflâtun'nun Devleti ve İbn Rüşd'ün Yorumu, 62–65.

⁹⁷ Nasiruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî* (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007), 17.

⁹⁸ Anar Gafarov, *Bilme Adanmış Ömür-Nasiruddîn Tûsî* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 45.

⁹⁹ Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 26.

¹⁰⁰ Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 17–18.

Devvânî, insanı varlık mertebelerinin en üstüne çıkartacak ahlâkî yetkinliği, "ilâhî ahlâk ile ahlâklanmak" şeklinde anlamaktadır.¹⁰¹

Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) yazı, söz, zihin ve dış dünya şeklinde eşyanın varlığını mertebelere ayırmış ve ilimleri bu ayrıma göre tasnif etmiştir.¹⁰² Bunlardan yazı, söz ve zihinle ilgili olan ilimleri âlet ilmi olarak saymıştır. Dış dünyayla ilgili ilimleri de teorik ve pratik olarak ikiye ayırmıştır. Bunlardan teorik ilim bizzat kendisinin meydana gelmesinin amaçlandığı ilimdir. Pratik ilim ise kendisiyle bizzat kendisinin değil, başkasının meydana gelmesinin amaçlandığı ilimdir. Bu ilimlerden araştırma şekli şeriatın alınmış kaideler ile yapılırsa şer'î ilim, sadece akli çıkarımlarla yapılırsa buna da felsefî ilim denir. Taşköprülüzâde, dıştaki şeyleri, nefs-ül emrdeki (zihnin hâricinde gerçekte var olan) durumları bakımından inceleyen disiplinleri, zamanların değişimiyle ve dinlerin yenilenmesiyle değişmediği durumda hakiki ilim olarak kabul eder.¹⁰³

Taşköprülüzâde, ameli hikmeti de temel ve tâlî şeklinde ikiye ayırır. Ameli hikmetin temel disiplinleri ahlâk, ev yönetimi ve siyaset ilmiyken, tâlî kısımları; hükümdarlık adabı, vezirlik adabı, muhtesiplik adabı, asker ve orduyu yönetme adabı ilmi diye dörde ayrılır.¹⁰⁴ M. Arıcı'ya göre Taşköprülüzâde'nin Miftâhu's-saâde'sinin "İkinci Taraf" başlıklı bölümünde amele taalluk eden meseleleri "muamele ve mükâşefe" ilimleri altında incelemesi ahlâk ilmini, hem pratik felsefenin bir dalı olarak kabul etmesine hem de tasavvuf ilmine dâhil etme anlayışına sahip olduğunu gösterir.¹⁰⁵

Taşköprülüzâde ahlâk ilminin tarifinin; övülen huyları kazanıp, yerilenlerden kurtulmak için bu huylar hakkında bilgi edinmek olduğunu ifade eder. Konusunun ise övülen huylar ile yerilen huyların yer değiştirmesi itibarıyla insan nefsidir. Ahlâk ilminin gayesi

¹⁰¹ Karaman, *İslam Ahlâk Filozofları*, 189.

¹⁰² Ayrıca bk. Fatma Zehra Pattabanoğlu, "Taşköprüzâde'de Felsefenin Pratik Alanı Olarak Ahlâk", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/1 (Nisan 2018): 122 -142; Süleyman Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtı'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/2 (Haziran 2005): 115-146; Hacer Şahinalp, "Beyânu Esrârî'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye Ve's-saltanatî'l-Ma'neviyye' İsimli Risalesi Bağlamında Taşköprüzâde'de İnsan Algısı", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/3 (Aralık 2017): 643-677; Yasemin Yılmaz, *Taşköprüzâde'nin Ahlâk-ı Adudiyye Şerhinde Aile ve Devlet Ahlâkı* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019).

¹⁰³ Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 533-556.

¹⁰⁴ Müstakim Arıcı, *"Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk": İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016a), 50.

¹⁰⁵ Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi", 1-29.

dünya ve ahiret hayatında insanın iftihar edeceği mutluluklar ile nefsin yetkinliğinin kazanılmasıdır. Taşköprülüzâde, ahlâk ilminin ilkelerini, şeriattan aldığını ifade eder.¹⁰⁶

Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı alâî kitabında insanın güç ve iradesinin etki etmediği dış varlıklar hakkındaki bilgiye nazarî hikmet, insanın iradesi ve gücüyle meydana gelen şeylere de ameli hikmet diye tanımlar. Ameli hikmet (ahlâk ilmi) insanların fiil ve amelleri ile insanın nefsinde bulunan durumları konu edinir. Bu ilim sayesinde insan, onu mutluluğa ulaştıracak doğru davranışları öğrenir. Aynı şekilde hangi çirkin ve yanlış amellerin onu dünyada ve ahirette zarara sokacağını öğrenir. Ameli hikmetin üç kısmından birincisi, her şahsı bizzat ilgilendiren "ahlâk ilmi", ikincisi ortak yaşamı ilgilendiren, evliliğin ve fertler arası gündelik yaşantının kurallarını düzenleyen "aile ahlâkı" ve son olarak devlet ve vatandaşa dair sosyal-siyasal ilişkiler, siyasî düzen yani "devlet ahlâkıdır". Kınalızâde'de aile ahlâkı ilmi, kişinin (burada kişi aile reisi olan babayı karşılar) ailesi, eşi, çocukları, hizmetçileri ile ne şekilde alâka kuracağı ve aileyi ne şekilde yöneteceği öğretilerek, aile düzeninin sağlanmasıyla ailenin yükselmesi amaçlanır.¹⁰⁷

İslâm düşüncesinin klâsik döneminin son büyük filozofu olan İbn Haldûn'a bakıldığında ise öncelikle İbn Haldûn'un bilgiyi; beşeri-insanî bilgi, peygamberi-nebevî bilgi ve melekî bilgi olarak üçe ayırdığı görülür.¹⁰⁸

İbn Haldûn çağının bilgisine uygun olarak ilimleri ikili olarak sınıflandırsa da onda, ahlâk ilminin yeri daha farklıdır. İbn Haldûn ilimleri kaynağına göre tabiî ve naklî ilimler diye ikiye ayırır. Tabiî ilimler fikir ve akılla öğrenilirken, naklî ilimler şeriati oluşturan nakil ve rivayetlere dayanır ve şeriati vaz' edenden öğrenilir.¹⁰⁹ Şerî/naklî ilimlerin esas ve usulleri akla dayanmaz, fakat meydana gelen sorunların ayrıntılarını asıllarına bağlama gayesiyle akla başvurulur. Bu ilimler tefsir, kıraat, hadis, usul-u fıkıh, fıkıh ve kelâm ilmidir.¹¹⁰ İbn Haldûn,

¹⁰⁶ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâkî'l- Adudiyye*, çev. Müstakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 28–30.

¹⁰⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-i Alâî*, haz. Hüseyin Algün (İstanbul: Tercüman Gazetesi 100 Temel Eser. ty.), 29-32.

¹⁰⁸ Canatan, İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi, 91.

¹⁰⁹ İbn Haldûn'a göre doğru bilgi nesnesine uygun olan bilgidir. Ona göre, dini yasaya ilişkin haberlerin doğruluğu ve güvenilirliği bu haberleri aktaran ravilerin doğruluğuna ve titizliğine göre belirlenir. Bu haberler olaylarla ilgili ise o zaman doğruluk ve güvenilirliği belirlemek için haberlerin gerçeğe uygun olup olmadığı araştırılmalıdır. Bu bir türeleştirel yargılamadır. İbn Haldûn'a göre bir kimse dinî hükümlerden yararlanmak istediğinde onların tutarlı olup olmadığına bakmalıdır. Buna mukabil tarihsel bir bilginin gerçek olup-olmadığı onun gerçekliğe uyumlu olup-olmadığına bakılarak dışsal faktörleri de göz önünde bulundurmak suretiyle değerlendirilmelidir. Bk., Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, 77–78.

¹¹⁰ Ahmet Arslan, *İbn Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 320.

pratik bilimleri felsefenin alanından uzaklaştırarak, ahlâk¹¹¹ ve değerler alanını dine bırakır.¹¹² İbn Haldûn, felsefî ahlâk ile felsefî siyasetin, gerçekte felsefî/bilimsel bir yanı olmadığı savunur¹¹³ ve onları felsefî ilimler tasnifine dâhil etmez.¹¹⁴ İbn Haldûn'un hikmet ve felsefe diye adlandırdığı aklı ilimler ise; mantık, tabîî, ilâhiyat, matematik ilimi şeklinde dört temel ilime ayrılır. İbn Haldûn, aklı ilimlerde gelişme ve etkisi itibariyle ekonomik, sosyal, siyasal, tarihsel ve kültürel faktörleri ayrıca dikkate alır¹¹⁵ ve uygarlık tarihi içinde gelişen tarih, sosyoloji, ekonomi ve siyaset gibi ilimlere medeni ilimler adını verir.¹¹⁶

¹¹¹ İbn Haldûn'a göre insan akıl ve düşünme yetisiyle hayvanlardan ayrılır bu sebeple diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. İnsanın mutluluğuna sebep olacak toplumsal birliktelik için birtakım ilke ve yasaların oluşturulması gereklidir. İbn Haldûn, insan toplumunda ortaya çıkan toplum kategorilerinin incelenmesini zorunlu görür. Bunun için ilim ve sanat bilinmesi kadar insan ve hayvan arasındaki farkın belirlenmesi son derece önemlidir. İnsan düşünen ve düşündüğünü ifade eden boyutuyla hayra/iyiliğe yakındır. Hayvanî yönüyle de şerre daha yakındır. İnsanın hayra yatkın olması sonucu mülk ve siyaset ortaya çıkar. Bu sebeple siyasetin ve ahlâkın gayesi mülktür. Bu, ahlâkî ve siyasî (içtimai) yönler birleşerek tarihî ve toplumsal alan tamamlanır. Bu noktada iki önemli kavram devreye girer. Bunlar hayr/iyilik ve şer/kötülüktür. Mülkün (devletin) ve toplumsal yaşamın devam edebilmesi için hayr içinde olması gereklidir. İbn Haldûn düşüncesinde hayr kavramı, insanın dünya ve ahiret faydasını karşılayan anahtar bir kavramdır. Çünkü hayr, insanın yararına olacak şeyleri dikkate alan ve koruyan şey manasındadır. Bu açıdan şeriat, kendisinde iyiliğin gerçekleştiği ilkeler bütünüdür. Ona göre insan türüne mahsus olan iki dinî durum vardır. Bunlardan biri ibadet, örf ve adetlere ait olan zahirî amellerdir. Batını fiillerle ilgili olan diğer durum ise imana ve kalbe etki eden sıfatlardır. Bu sıfatlar; iffet, adalet, cesaret, cömertlik, hayâ, sabır gibi güzel huylar veya bunların zıtları olan kötü huylardır. Bu iki durum arasında değerli olan batinî fiillerdir. İbn Haldûn da diğer filozoflar gibi öncelikli olarak fikri kuvvete önem vermiş, insanda ahlâkî davranışlara yönlendiren temel kuvvetin fikrî güç olduğunu söylemiştir. Bk., Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Elis Yayınları, 2014), 169–171. İbn Haldûn'un kişisel ahlâk oluşumunu daha ziyade coğrafi bölge, iklim ve tüketilen yiyecekler üzerinden değerlendirmesi için ayrıca bk. Bayram Ali Çetinkaya, "İbn Haldun Düşüncesinde Besin, Sağlık ve Ahlâk", *Somuncu Baba Dergisi*, 75 (Ocak 2007): 44 - 49.

¹¹² Osmanlı Fıkıh âlimi Molla Hüsrev (ö. 885/1480) Şerhu Usûlî'l-Pezdevî adlı eserin mukaddimesinde Kelâmın nazarî felsefenin, fıkıhın ise amelî felsefenin karşılığı olduğundan bahseder. Molla Hüsrev İslam filozoflarının felsefelerinde amelî felsefenin nazarî felsefe kadar meşhur olmadığını söyler. Bunun nedeni ise filozofların "şeriatın amelî felsefeye ihtiyaç bırakmadığı" şeklindeki görüşleridir. Bk., Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi", 1–29). Buna göre İbn Haldûn'un pratik felsefeyi felsefî ilimlere dâhil etmemesinin bir sebebi de Molla Hüsrev'den aktarılan bu görüşle bağlantı kurulabilir.

¹¹³ İbn Haldûn Mukaddime'de "umran" adını verdiği bir bilim kurmakta ve bu ilmin konusunu, "toplumsal varlık alanı" şeklinde sınırlamaktadır. İbn Haldûn'un bu ilimden maksadı, umran ilminin dayandığı varlık alanını bütün insan toplumlarında gerçekleşen nesnel bir varlık alanı olarak ortaya koymaktır. İbn Haldûn bu ilmin konusu ve yöntemini belirlemekte ve bu ilmin meseleleri dinî nasrlara göre değil; nazar, tahkik ve ta'lil yöntemleri gibi aklî verilere göre incelemektedir. İbn Haldûn'un "insanın doğası gereği medenî olduğu" fikrinden hareketle aslında ev idaresi ve siyaset sanatlarının da toplumsal varlığı açıklamaya dair ilimler olduğu çıkarılabilir. Ancak İbn Haldûn ev idaresi ve siyaset felsefesini bunların ahlâk ve hikmet gereğince insan türünün muhafaza ve bekasını sağlayacak bir düzene halkı sevk etmek olmalarıyla umran ilminden ayırmakta ve bu ilimlerin normatif olduğunu, olması gerekenle ilgilendikleri için umran ilminden ayrıldığını söylemektedir. İbn Haldûn'a göre umran ilmi, bir varlık alanının durumlarını incelemek ve o varlık alanıyla örtüşen tasavvurlara ulaşmak amacını içermektedir. Şer'î ilimlerden biri olan fıkıh ve amelî felsefe sanatları, kendi sonuçlarına ulaşmak için toplumsal varlık hakkında gerçeğe mutabık, doğru önermelere ve öngörülere muhtaçtır. Ancak bu ilimlerin hiçbirisi umran ilminde amaçlandığı hâliyle toplumsal varlığın kendisini konu edinmemektedir. Örneğin ahlâk ilmi bireysel olarak insanın yetkinleştirilmesiyle ilgilendiğinden, onu, toplumsal varlık alanını konu edinen umran ilmiyle karıştırmamalıdır. Bu ilimlerin hiçbirisi umran ilminde amaçlandığı hâliyle toplumsal varlığın kendisini konu edinmemektedir. Bk., Ömer Türker, "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (Haziran 2006): 33-50.

¹¹⁴ Fârâbî. *İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fâzıla"*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2011a), 24-26.

¹¹⁵ Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teoris* (Ankara: DoğuBatı Yay., 2010), 101–113.

¹¹⁶ Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan Yay., 1987), 26.

Mahdî'ye göre İbn Haldûn'un ilimler tasnifinde pratik felsefeye ve onun konularına yer vermemesinin sebebi, pratik felsefe yerine naklî-vaz'î bilimleri koymak istemesi ve de pratik felsefenin kaynağını şerî disiplinde görmesi sebebiyledir.¹¹⁷ Arslan'a göre ise bunun sebebi İbn Haldûn'nun pratik felsefeyi, felsefi-bilimsel bilgi olarak kabul etmemesidir. İbn Haldûn'a göre felsefî bilimler ile naklî bilimlerin birinin akla, diğerinin ise nakle dayanmalarından başka bir farkı da naklî bilimlerin şeriattan şeriata göre değiştiği hâlbuki aklı bilimlerin bir cemaatten diğer bir cemaate göre değişip aktarılamazlığıdır. Kaynağı akıl olan bu bilimler herhangi bir din veya guruba mahsus değildir aksine genel ve tümel bilimlerdir.¹¹⁸

Meşşai geleneğe bağlı İslâm filozofları ve mütekellimler ahlâkın bilgisini mantıkî deliller ile bilip, ahlâk kitapları aracılığıyla öğrenilip tatbik edilebileceği görüşüne sahiptirler.¹¹⁹ Ahlâk ve değerler alanını dine bırakan İbn Haldûn'a göre felsefî ahlâk ve felsefî siyaset teorik bir bilim değildir. Bunlar felsefecilerin ideal insan davranışları ve ideal toplum hakkında kurallar koydukları pratik sanatlardırbu sebeple İbn Haldûn, felsefecilerin ahlâk görüşlerini kabul etmez.¹²⁰ Diğer yandan İbn Haldûn'un pratik felsefenin konusu olan aile yönetimini, değişmeyen tümel bilgiyi temsil eden felsefî ilimlere dâhil etmemesinin sebebi, toplum(lar)da kaçınılmaz olan değişim gerçeğini¹²¹ görmüş olmasıyla da bağlantı kurulabilir. İbn Haldûn, medeniyet ve sosyal hayatın değişme ve gelişmesinde "ihtiyaçlar kuramı" geliştirmiş bir filozoftur. İbn Haldûn'a göre insan, tarihsel, kültürel ve toplumsal bir canlıdır. Bu yapıdaki insan, ait olduğu toplumun değerleri çerçevesinde düşünüp yargıda bulunur. İnsan, toplumsal şartların etkisinde olduğu gibi toplumsal şartlarda durağan değildir, sürekli değişim geçirir.¹²² Bu açıdan bakıldığında aile ve devlet düzeni gibi pratik felsefenin konuları zamanla değişir, dolayısıyla da tümel ve değişmez olan felsefî bilgi gibi kabul edilemez denilebilir.

İbn Haldûn, filozofların ahlâkın nihaî gayesi olan mutluluğun, felsefî/entelektüel bir çabayla elde edileceği görüşüne de katılmamaktadır. Ona göre, varlığın tamamının olduğu gibi idrak edilmesiyle kazanılan mutluluk anlayışı, böyle bir bilginin mümkün olamaması nedeniyle yanlış bir görüştür. İnsan normal bilgi vasıtalarıyla, duyu-üstü, tinsel, Tanrısal

¹¹⁷ Mahdî, *İbn Khaldun's Philosophy*, akt., Arslan, *İbn Haldun*, 327-323.

¹¹⁸ Arslan, *İbn Haldun*, 327.

¹¹⁹ İsmail Müfid İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, trans. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 22.

¹²⁰ Arslan, *İbn Haldun*, 382-408.

¹²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2004), 1: 190.

¹²² Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, 232.

şeylerin bilgisini edinemez. Aynı şekilde insan şariat olmadan da iyi ile kötü'nün bilgisini, erdemli ile erdemsizin ayrımının bilemez, dolayısıyla da bu yolla mutluluğa erişemez.

Yukarıda değinildiği üzere ameli felsefe İbn Sînâ'dan itibaren ve Gazzâlî'yle de önemli ölçüde fıkıh ilmiyle ilişkilendirilmiş dolayısıyla da nebevî yani bir çeşit dokunulmadan nakledilen bilgi hüviyeti kazanmıştır.

İslâm ahlâk felsefesi nedir.

İslâm düşüncesinde ahlâkın, ilmi bir disiplin olması Hasan Basrî'ye (ö. 110/728) kadar götürülmektedir.¹²³ "İslâm ahlâkı" Kur'an ve Sünnet kaynaklı dinî ahlâk anlayışını kapsarken, "İslâm ahlâk felsefesi" dinî ahlâkın üzerine İslâm düşüncesinin ürünleri olan kelâm, tasavvuf, fıkıh ve İslâm felsefesinin tüm birikimlerini de içine alan bu disiplinlerin ortak bir çıktısıdır. İslâm ahlâk felsefesi denilince; Ahlâk felsefesinin problemlerini İslâm düşüncesinin aklî ve naklî verileriyle ele alan, sorunlara bu ilkeler ışığında çözümler sunan değerler sistem olarak anlaşılabilir.¹²⁴

Hicrî II. Miladi VIII. yüzyıldan sonra, Helen/Grek felsefesi Arapçaya tercüme edilmeye başlanmasıyla ahlâk alanında dikkate değer bir gelişme görüldü. Bu dönemde, İslâm medeniyetinde ahlâk, felsefenin de etkisiyle ayrı bir disiplin halinde ortaya çıkmaya başladı. Kur'an ve Hadis'teki ahlâkî hükümler ve dinî kavramlar, Yunan filozoflarının ahlâk hakkındaki felsefî düşünceleri de göz önünde bulundurularak yorumlanmaya başlandı. İbn Miskeveyh'in Tehzîbü'l-ahlâk'ında, Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsirî'sinde, Râgıb el-İsfahânî'nin ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-ş-şerî'asında, Adudüddin el-Îcî'nin Ahlâk-ı Adudiyye'sinde, Celaleddin Devvanî'nin Ahlâk-ı Celâlî'sinde, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Ahlâk-ı Muhsinî'sinde, Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı alâî'si ve benzeri eserlerde bu durumu görmek mümkündür. Bu tür kitaplarda ayetlere, hadislerle mutasavvıf ve filozofların görüşlerine yer verilerek bir tür sentez oluşturulur. Bu tür çalışmalar ahlâkın bir disiplin haline gelmesinde etkili olmuştur. Bu eserlerde, toplumda yaşanan ahlâktan ziyade ideal ahlâk anlatılmıştır. Fiilî hayattaki ahlâk ve uygulamalar ise daha çok Ahbar ve Muhadara gibi eserlerde yazılmıştır. İslâm ahlâk felsefesi, İslâm coğrafyasında yaşayan çeşitli kavim ve toplulukların, asırlar boyu uyguladıkları ahlâk anlayışları, İslâm öncesi inançları, adetleri ve kültürleri dâhil olmak üzere, pek çok tarihî, sosyal ve kültürel faktörün etkisiyle

¹²³ Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 9-10.

¹²⁴ Saruhan, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk İlmi*, 53-66.

oluşmuştur.¹²⁵ İ. H. İzmirli'ye göre İslâm ahlâk kitaplarında etkisi görülen Hint hikmeti ile Batı arasındaki bağı İranlılar kurmuştur. Hint hikmetinin İslâm ahlâkıyla buluşması ise İslâm fetihleri zamanında siyaset ve ahlâka dair hikâyelerin, fikirlerin ve mitosların tercüme edilmesiyle İslâm kültürüne yayılmıştır.¹²⁶

İslâm ahlâk düşüncesi çeşitli Yunan felsefesi okullarının tesirlerini yansıtır. Kindî ve Râzî ahlâk kitaplarında Kinikçi, Stoacı, Sokratçı ve Eflâtuncu etkiyi yansıtırken, Fârâbî, İbn Sînâ, Yahya b. Adî ve İhvân-ı safâ gibi felsefecilerin ahlâk kitaplarında Eflâtuncu etki daha ağırlıklıdır.¹²⁷ İslâm'da ahlâk felsefesinin kurucusu sayılan ve İslâm'da ilk sistemli ahlâk kitabı yazan İbn-i Miskeveyh'in Tehzîbü'l ahlâk kitabında¹²⁸ İslâmî temellerin yanında Eflâtuncu, Aristocu, Yeni Eflâtuncu ve Stoacı unsurlara da rastlanmaktadır.¹²⁹ Bu unsurların görülmesi muhtemelen Porfiryus'un Yunan ahlâk kitapları içinde İslâm ahlâkını en çok etkisi altına alan Aristo'nun Nikomakhos'a¹³⁰ Etik şerhinin etkisiyledir.¹³¹

İslâm ahlâk yazımında "dini ahlâk"ı temsil edebilecek eserlerden bazıları şunlardır: Meşhur kelâmcı ve zahit olan Hasan Basrî'nin Risâle'si, Kelâmcı ve Fakih olan Mâverî'nin önemli ahlâk kitabı olan Edebü'd-dünya ve'd-dîn'i, Râgıb el-İsfahânî'nin ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'ası ve Gazzâlî'nin felsefî, kelimî ve sufî unsurları içeren, Mizanül'l-'amel ve İhyâü ulûmi'd-dîn eseridir. Yine Fahrettin Râzî'nin, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin etkisinin görüldüğü Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh adlı eseri de dini ahlâk yazımına katılabilir.¹³² İslâm ahlâk

¹²⁵ Süleyman Uludağ, "Ahlâk ve Değişim", *Köprü Dergisi*, 75 (2001b), 27–42; Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 123–132. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkül* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989).

¹²⁶ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, akt., Bayraktar Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 6.

¹²⁷ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 21.

¹²⁸ M. Aydın'a göre İslâm felsefesinde diğer alanlarında olduğu gibi ahlâk alanında da sistemleşme Fârâbî ile gerçekleştirilmiştir. Fârâbî bu alanda psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyasete ve nihayet faal akıl vasıtasıyla siyaseti metafiziğe en tutarlı bir şekilde bağlayan filozoftur. Fârâbî, ahlâk felsefesinde ilkin Eflâtun'un görüşleri ile Aristo'nun görüşlerini ikinci olarak da felsefenin görüşleri ile dinin görüşlerini sentezlemeye çalışmıştır. O'nun et-Tenbih 'alâ sebîlî's-sa'âde ve Tahsilü's-sa'âde'si doğrudan, el-Medînetü'l-fâzıla ve es-Siyâsetü'l-medeniyye adlı eserlerinin son kısımları da siyasi düşünceleri bağlamında dolaylı olarak ahlâk konularıyla ilgilidir. İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışının farkı ise Miskeveyh'in, Fârâbî ile birlikte oluşan ittisale dayalı bir ahlâk anlayışından ziyade tecrübî ve Aristocu denilebilecek ahlâk anlayışına sadık kalmış olmasıdır. Bk., Mehmet Akif Aydın, "Aile", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 10–14.

¹²⁹ Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlakında Erdem* (İstanbul: DİB. Yay., 2014), 115.

¹³⁰ Ahlâkı, Nikomakhos'a Etik'te bir bilim şeklinde ilk defa temellendiren Aristoteles'tir. Bk., Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk": *İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*, 45).

¹³¹ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 21.

¹³² Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 25–26.

felsefesinin temel konuları ise şunlardı: Nazarî ve amelî ahlâk, nefis, iyilik-kötülük, faziletler, hürriyet, insanın kendine, ailesine ve topluma karşı sorumlulukları.¹³³

İslâm ahlâk felsefesi'nde ev idaresi kavramı.

Gündelik hayatta ahlâkî davranışların en önemli örnekleri aile içinde şekillenmektedir. Aile içi ilişkilerin değer örüntüsü ailenin felsefî açıdan ele alınmasını sağlayacak bir veri tabanı özelliği de taşımaktadır.¹³⁴ İslâm felsefecilerinde "ev idaresi felsefesi"ne (ilm-i tedbiri'l-menzi) daha ziyade meşşâî filozofları önem vermişlerdir. Meşşâî Felsefesi ile Yunan Felsefesi'nde ele alınan "ev idaresi"¹³⁵ kavramının içeriğinde benzerlikler vardır.¹³⁶ İslâm ahlâk filozoflarının kullandıkları "ev idaresi" kavramı Pisagorcu düşünür Bryson'a ve Aristoteles'e kadar götürülür. Ev yönetimi eski Yunancada oikos/ev ve nemein/idare kelimelerinin bileşiminden oluşan oikonomia (ekonomi) anlamına gelmektedir. Fakat Aristoteles'in bu kavramla aile ekonomisinin yanı sıra genel olarak ekonomiyi ve de evin¹³⁷ yönetimi gibi devletin yönetimini de kastettiği söylenebilir.¹³⁸

Taşköprüzâde ev idaresi ilmini:

"Bu ilim sayesinde fertler kendileriyle sorumlu oldukları aile efradı ve hizmetçileriyle müşterek konularda orta yolu seçerek itidalli hareket etmeyi öğrenir. İtidalin olmadığı durumlarda problemlerin nasıl çözüleceği ortaya konulur. Bu ilmin konusu eş, evlât, akraba, komşu, misafir ve hizmetçi gibi kişiye yakın kişilerin durumlarının bilinmesi ve gözetilmesidir. Bu ilmin gayesi kişinin hanesindeki durumun düzene konmasıdır".¹³⁹

Taşköprülüzâde, Şerhu'l Ahlâk-ı Adudiyye kitabının "Ev İdaresi" bölümünün şerhinde, evden kastedilen şeyin karı, koca, çocuk, hizmetçi ve azıktan oluşan beş unsur arasındaki özel

¹³³ Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2006), 12.

¹³⁴ Dursun Ayan, "Aile ve Hukuk": *Aile Sosyolojisi* (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yay., 2018), 214.

¹³⁵ Batı dillerinde ekonomi kelimesi ev yönetimi anlamında: Lâtince oeconomia, Fransızca économie, Almanca Ökonomie şeklinde geçmekte, İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya çevrilen Aristo'nun *Ethique à Nicomaque* adlı eserinde "oikonomia" (ev ekonomisi, ev idaresi) şeklinde geçmektedir. Bk., Rahle. "Klasik Ahlâk Metinlerinde Ev Yönetimi" Erişim: 13 Ocak 2020 <http://rahle.org/orhan-colak-yazarinin-klasik-ahlak-metinlerinde-ev-yonetimi-yazisi-4#sdfootnote1anc>.

¹³⁶ Ocak, "İslâm Ahlâk Felsefesinde Et Tedbiri'l-Menzi/ Ev İdaresi Kavramı", 85–118.

¹³⁷ Antik Yunan'da "ev" anlamına gelen "oikos" hakkında bk. Ahmet Gözlü, "Antik Yunan'da Polis Öncesi Bir Sosyo-Ekonomik Formasyon: Oikos", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*,/60 (Haziran 2018): 269-279; Esra, Yalazı, Sultan Deniz Küçükler, "Ksenophon'un Oikonomikos Adlı Eserinde Evlilik ve Kadına Yaklaşım", *Archivum Anatolicum*, (ArAn) 9/2 (2015): 57-90.

¹³⁸ Salih Yalın, "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği", *Journal of Islamic Research*,30/3 (2019): 479-94.

¹³⁹ Taşköprüzâde, *Mevzuatu'l-ulûm*, akt., Ocak, "İslâm Ahlâk Felsefesinde Et Tedbiri'l-Menzi/ Ev İdaresi Kavramı", 85-118.

birliktelik olarak ifade etmiştir. Bu birliktelik; karı-koca arasındakine dinî bağ, efendi-köle arasındakine genel bağ, çocuk-baba arasındaki nesep bağına dayanır veya bunların tamamının bağlandı daha genel olan azık (kazanç/gelir) bağıdır. Eve olan ihtiyacın insanın hayatını sürdürme bilmesi için diğer canlılarda daha fazla ilgi ve gereksinimi ve insanın belli bir düzene muhtaç olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın ihtiyaç duyduğu besinleri mizacına uygun bir şekilde hazırlanması, ihtiyaç anında bu gıdanın hazır bulunması ve bu gıdanın korunması için bir mekâna ihtiyaç duyulur. Belirli zamanlarda bu mekândan ayrılma durumunda ise mekânı koruyacak ve gıdayı saklayacak bir koruyucunun varlığına ihtiyaç duyulur. Bireylerin soyu karışmadan türlerinin devamı, aile farkının ortadan kalkmaması, babaların bakımı ve çocukların vesayetinin korunması için de evliliğe kaçınılmaz olarak ihtiyaç vardır. Çocuk sayısının artması, yeme içime ve bu doğrultuda işlerin çoğalması durumunda ise cariye ve kölelere ihtiyaç duyulur. Tüm bu unsurların oluşumu sonunda ise bu birliğin dağılmaması ve düzenin sağlanması için ise evde yönetme-yönetilme durumunun olması gerektiğini belirtilir.¹⁴⁰

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı alâî'sinde*¹⁴¹ ilm-i tedbîr'ü'l-menziil ilmi; "aile fertleri arasında düzeni sağlama ve doğru bir yaşayışın yolunu öğreten ilim" şeklinde tanımlanmaktadır. İnsan tabiatının diğer varlıklardan farkı ve üstünlüğünün gereği olarak aile düzenine ihtiyaç duyar. Bu düzenin dünya ve ahirette faydalı olması için belli kanun ve kaideler ile belirlenmiş olması gerekir. Kınalızâde, ev idaresine dair kanunların tamamının akılla anlaşılacak kadar açık seçik olmayıp, nazarî olduğunu, bu nazarî kanunları filozoflardelil ve kaynaklarından çıkarıp "ilm-i tedbîr'ü'l-menziil" diye isimlendirdiklerini söyler ve bu kanunların bilinmesinin gerekli olduğu vurgular.¹⁴² Kısaca İslâm filozoflarında aile ahlâkı/tedbîr'ü'l-menziil ifadesi ile kastettikleri şey; aile bireylerinin idaresi, ahlâkî eğitimleri, karşılıklı hak ve ödevlerin belirlenmesi ve uymaları gereken davranış kurallarıdır.¹⁴³ Uysal'agöre klâsik ahlâk kitaplarında aile ahlâkı ile devlet ahlâkının ardı ardına ele alınmasının sebebi devleti tüm kurumlarıyla bir aileye

¹⁴⁰ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâkî'l- Adudiyye*, çev. Müstakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 173–174.

¹⁴¹ Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı alâî'si* ile ondan önce bu çizgide yazılan ahlâk kitapları arasında büyük bir benzerlik görülmektedir. Fakat Kınalızâde'nin eserinde diğer eserlere göre özellikle de aile ahlâkına dair nakiller daha zengindir. Ayrıca Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî'nin aksine kitabının aile ahlâkı kısmında geçen kız çocuklarına okuma ve yazma öğretilmesini bu konuda sahabe ve çeşitli âlimleri örnek göstererek savunmuştur. Bk., Ayşe Sıdika Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve *Ahlâk-ı Alâî* İsimli Eseri", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*,/12 (Haziran 2002): 185-233.

¹⁴² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî: Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 662.

¹⁴³ Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 320.

benzetilmesi, devletin başındaki yöneticinin de babaya benzetilmesidir.¹⁴⁴ Ayrıca klâsik anlayışa göre ferdin davranışsal bütünlüğü aile kurumunun bütünlüğüne o da devlet kurumunun bütünlüğüne/düzenine olumlu manada etki edecektir.



¹⁴⁴ Enver Uysal, "Aile Ahlâkı": *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (Ankara: Grafiker Yay., 2016), 267.

Klâsik İslâm Ahlâk Filozoflarının Yaşamları

Fârâbî ve ahlâk anlayışı.

Tam adı Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Turhan bin Uzluk el-Fârâbî el-Türkî olan Fârâbî, m. 870 yılında Türkistan'ın Farab (Otrar) şehri yakınlarında bulunan Veçis kasabasında doğan bir Türk çocuğudur.¹⁴⁵ Fârâbî sadece soy itibarıyla Türk değil konuştuğu dil ve gittiği her yerde değiştirmedeği Türk kıyafetinin gösterdiği şuur ve kültür itibarıyla da Türk'tür. Babası ve dedesi askeri kumandandır.¹⁴⁶ Fârâbî'nin bulunduğu Maverâunnehir bölgesi bugün Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında bölünmüştür. Yaşadığı dönemde İslâm Medeniyeti'nin geliştiği bölgelerden biri olan Maverâunnehir'deki Semerkand ve Buhara şehirleri önemli kültür merkezleriydi. Fârâbî öğrenimine doğduğu yerde başlamış sonra Bağdat, Şam, Harran ve Halep'te bulunmuştur. Bahçıvanlık ve Kadılık yaptığı bilinmektedir. Anadili olan Türkçenin yanında Arapça, Farsça, Süryanice, Yunanca gibi dilleri bilmektedir. Fârâbî'nin düşünsel gelişiminin önemli bir kısmının olduğu dönem, Bağdat'ta bulunduğu dönemdir. Burada ünlü Hristiyan bilgin Ebû Bîşr Mettâ bin Yunus'tan mantık dersi, aynı sıralarda Ebû Bekr bin el-Serrac'dan dilbisi ve Harranlı Yuhannâ bin Haylân'dan felsefe dersleri aldığı bilinmektedir. Fârâbî birçok mantık eserini Süryanîceden Arapçaya başarılı bir şekilde çeviren Yakubî filozof Yahya İbn Adî'yi (893–974) yetiştirmiştir.¹⁴⁷ Fârâbî düşünsel açıdan Aristoteles'den etkilenmiştir.¹⁴⁸ Fârâbî Türkistan bölgesinden başlayıp Bağdat'a uzanan, gittiği yerler olarak bilinen Harran, Şam, Halep ve Mısır'da dâhil olmak üzere geniş bir coğrafyada bereketli bir ömür yaşamış, m. 950 yılında Şam'da vefat etmiştir.¹⁴⁹

Fârâbî bir Türk-İslâm filozofudur. Yunan felsefesi özellikle Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesini İslâm'la uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu çabası kendinden sonra gelen filozofları da etkilemiştir. Fârâbî'nin İslâm siyaset felsefesi ile Platon'un Kanunlar kitabında ele aldığı ideal devlet, ideal toplum öğretisi arasında benzerlikler O'nu felsefe ile dinin yani akıl ile inancını birbirleriyle uyum göstereceği fikrine götürmüş olabilir. Fârâbî, Platoncu felsefenin ana kaygısı olan "etik-politik" ile "etik-politik" şeklinde anladığı İslâm vahyini, "pratik felsefe" zemininde birleştirme çabasıdadır. Ona göre pratikle ilgili doğru bilgi ve

¹⁴⁵ Aydın Sayılı, "Fârâbî'nin Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Belleten*, 15/57 (1951): 1-64; Mübahat Türker Küyel, *İslam Düşünürleri: Fârâbî* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2017), 832.

¹⁴⁶ Fahrettin Olguner, *Fârâbî* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 14.

¹⁴⁷ Taşdelen, "Ortaçağda İslam Coğrafyasında Mantık": *Mantığın Gelişimi*, 46.

¹⁴⁸ Hüseyin Gazi Topdemir, *Farabi: Doğu Bilgeliğinin Kapısı* (İstanbul: Say Yay., 2009), 13–16.

¹⁴⁹ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu": *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (2013): 145-181.

eylemin Tanrı hakkında da doğru bilgiye sahip olunması gerektirir. Fârâbî'ye göre doğru pratik felsefe, doğru teorik felsefeyi gerektirir. Tam da bu sebepten Fârâbî'nin felsefesi, fizik, metafizik, psikoloji, mantık, epistemoloji gibi disiplinlerintamamını içine alan kapsamlı bir felsefedir.¹⁵⁰

Fârâbî Orta Doğu, Bağdat, Halep, Harran, Şam gibi çağın kültür ve uygarlık ortamlarını dolaşmış ve oralarda yaşamıştır.¹⁵¹ Fârâbî'nin geldiği toplum Türklerin kendi aralarındaki veya Çin, Hint, İran, Bizans, Arap Devletleri ile olan mücadeleleri sonunda Büyük Hun, 1. ve 2. Göktürk, Hazar, Uygur, Kara Hanlı Devletleri şeklinde biçimlenmiş veya Türk, İranlı ve Arapların birbirleriyle olan mücadelelerinden veya kendi içlerindeki Emevî, Abbasî, İdrisî, Aglebi, Torunlu, Fatimî, Aşkit, Tâhirî, Saffarî, Dulefî, Rûdeynî, Samanî, Kara Hanlı, Ziyarî, gibi ailelerden Bermek'ler Nevbaht'lar, Hakan'lar, Sul'ler, İbn Amid'ler gibi vezaretten ve Kâtip'lerden veya Şu'ubiye Hareketi'nden kaynaklanan -siyaset olayları ile- İslâm öncesinden, Tengrici, Taucu, Zerdüştçü, Buddahacı, Çoktanrıçı, İsacı, Musacı, İslâm'la Hanefîye, Şafîye, Hanbelîye, Malikîye gibi fikhî, Mu'ellihe, Sabbe, Mıfaddıla, Mu'tezile, Murcia, Hariciye, Eş'ariye, Matüridiye gibi, kelami-itikadi, İmamiye (Şîa), Ehl-i Sünnet gibi, Ümmet Ethos'u'na parçalanmış görünüm veren siyasi "Mezheb" çeşitleriyle, din olayları başta olmak üzere, çok değişik kültür olaylarına sahne ya da tanık olmuş bir toplumdur.¹⁵²

Fârâbî, X. yy.da İslâm çevrelerinin, tüm dünyada her bakımdan kültür ve uygarlıkta ileride olduğu, Müslümanların kültür, uygarlık bilim ve bilgelik sevgisiyle Yunancadan Arapçaya çeviri hareketinin VIII. yüzyıldan itibaren başlattığı ve IX. yy.da yoğunlaştığı bir ortamda doğmuştur.¹⁵³

Fârâbî'nin İslâm bilimleri olan Kur'an, hadis, fıkıh, lisan, kelâm, gibi bilimleri ile felsefe, matematik ve tabiat bilimleri gibi İslâm'a giren bilimleri öğrenmek için, uzun bir zaman seyahatlerde bulunmuştur. Fârâbî yöneticilerden ve gündelik siyasî eylemlerden uzak kalarak kendini bilmeye ve öğrenci yetiştirmeye vermiştir. Fârâbî, matematik, yıldız bilim, müzik, fizik, biyoloji, psikoloji ve tıp alanında yazılar yazmış ayrıca, firaset, mizaç, simya ve yıldızbakım ile de ilgilenmiştir.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Topdemir, Farabi: Doğu Bilgelisinin Kapısı, 7–12.

¹⁵¹ Küyel, *İslam Düşünürleri: Fârâbî*, 832.

¹⁵² Küyel, *İslam Düşünürleri: Fârâbî*, 830–831.

¹⁵³ Küyel, *İslam Düşünürleri: Fârâbî*, 5.

¹⁵⁴ Küyel, *İslam Düşünürleri: Fârâbî*, 6.

Fârâbî hem siyaset biliminde hem de İslâm medeniyetinde bir sistem kurmuş olan ilk filozoftur.¹⁵⁵ Onun kaynak olarak, Sabîî'leri, Zerdüştileri, Manicileri, Karmatîleri, Şîî'leri ve İsmailîleri kullanmış olma hususu tartışmalıdır. Onun asıl kaynaklarının Platon'un ve Aristoteles'in Yunancadan Arapçaya çevrilmiş olan felsefî eserleri olduğu ise ortaya konulmuştur. Bir kısım araştırmacılar, onda, Stoa etkisi görmek istemişse de araştırmalarda onun üzerine doğrudan veya dolaylı yoldan gelen bir Orta Asya ve bir Mezopotamya etkisinden bahsedilmemiştir.¹⁵⁶ Fârâbî, doğrudan doğruya, ya da dolaylı yoldan İbn Sînâ, İbn Tufeyl, İbn Bâcce, İbn Rüşd gibi Müslüman filozofları etkilemiştir.¹⁵⁷

Fârâbî'nin yetiştiği iki kültür çevresi görmekteyiz. Bunlardan biri İslâm öncesi Türk Kültürü, ötekisi ise İslâm veya İslâmî Türk Kültürü'dür. Ayrıca bunlara kendisine yaptığı derin tesir itibarıyla İlk Çağ-Batı (Yunan) kültürünü de eklemek gerekir.¹⁵⁸ İslâm Fârâbî'nin bulunduğu bölgeye onun doğumundan kısa bir süre önce m. 840 yılında girmişti. İslâm'ın yeni girdiği bu bölgede Müslüman olmayan Türklerde yaşıyordu. Bölgenin o dönemde siyasi hâkimi Karluk Türkleri idi. Daha önce Kutluk (m. 681–745) ondan önce de Göktürk (m. 552–659) devletlerinin idaresi altında çoğunluğun Türk olduğu halklar yaşıyordu. Karluk Türkleri döneminde İslâm buralara yayılır ve m. 932 yılında "Karahanlılar" adı ile Fârâbî'nin yaşadığı bölgeye de içine alan ilk resmi Türk İslâm Devleti kurulur.¹⁵⁹ Fârâbî kendi diyarından ayrılmadan Yunan düşünce ve kültürü ile karşılaşmıştır. Zira m.VI. yy.da Argu ve Taşkent bölgelerinde bazı Hristiyan mezheplerinin özellikle Süryanîlerin olduğu bilinmektedir. Roma'nın baskısından kaçan Hristiyanlar İran'ın Merv şehrine kadar gelmişler ve bu bölge farklı kültürler ile etkileşime geçmişlerdir.

Fârâbî'nin yetiştiği devirde İslâm dünyasında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından vahyin otoritesi kalkmış, Müslümanlar yeni çıkan meselelere karşı dinin birincil kaynakları olan Kur'an ve Hadis'lerden hüküm çıkarmaya başlamışlardı. Ne yazık ki bu kaynakları şahsî anlayışlarına göre yorumluyorlardı. Aynı kaynağın farklı yorumlanması, birbirine zıt hükümler ortaya koyuyor ve bir çelişki oluştuyordu. Bu durumun ortadan kalkması için ortak bir ölçü olarak akıl alındı. Bunun ardından İslâm dünyasında akılcı cereyanlar doğmaya başladı. Rasyonalist teoloji denilen kelâm o dönemde yönetimin desteğini alınca, bir kısım aşırılıklar meydana geldi. Tüm bunlar şu soruyu sordurtuyordu: Din

¹⁵⁵ Küyel, *İslam Düşünürleri: Fârâbî*, 208.

¹⁵⁶ Küyel, *İslam Düşünürleri: Fârâbî*, 208.

¹⁵⁷ Küyel, *İslam Düşünürleri: Fârâbî*, 7.

¹⁵⁸ Olguner, *Fârâbî*, 26.

¹⁵⁹ Olguner, *Fârâbî*, 29.

ile akıl, birbirinden ayrı, hatta birbirine zıt şeyler miydi? Yoksa uzlaşılabiliyorlar mı? Aralarındaki ortak nokta ne olmalıdır? Bu gibi sorular ve meseleler Fârâbî'nin yetiştirdiği devirdeki İslâm dünyasının fikri meseleleriydi. Diğer yandan İslâm fetihleri devam ediyor, bu durumda ortaya çıkan ortaya çıkan bir diğer soru ise acaba İslâm'adâhil olan çeşitli milletlere adalet, şefkat, cesaret gibi ahlâkî faziletlerle donanmış bir hükümdar ile siyâsî ve içtimai birliğe kavuşturabilir miydi?¹⁶⁰ Fârâbî'nin tüm bu soru ve sorunları felsefî sistemi içinde ele almış büyük bir filozoftur. Fârâbî'nin metafiziğe dair düşünceleri İbn Sînâ aracılığıyla İslâm düşüncesini, mantık ve epistemolojiye dair düşünceleri de İbn Rüşd aracılığıyla Batı düşüncesini önemli derecede etkilemiştir. Fârâbî'nin temel felsefî ilgi ve çalışmalarında ahlâk ve siyaset felsefesini de içerecek şekilde kurgulamış metinlerdir. Fârâbî'nin metafizikle başlayıp siyasetle biten felsefî sistemin ana iki metni el-Medînetü'l-fâzıla ile Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye veya Mebâdiü'l mevcûdât adlı eserleridir. Bu eserler dışında Fârâbî'nin mutluluk, toplum yaşamı, erdem gibi konuları ele aldığı eseri ise: Kitâbü Tahsîli's-sa'âde, Kitâbü't-tenbîh alâ sebîli'sa'âde, Fusûlün münteze'a, Fusûlü'l-medeni ve Kitâbü'l-mille'dir.¹⁶¹

Ahlâk anlayışı.

A. Arslan'a göre Fârâbî'nin sistemi genel olarak bir spiritüalizmdir (öte âlemcilik).Onun felsefenin çatısı Plâtinus'un "sudûr" nazarîsine dayanmaktadır. Metafiziği, kozmolojisi ve psikolojisiise eklektiktir. Yani Platonculuk ve Aristotelesçiliğe Stoacı unsurların katılmasıyla oluşan Yeni-Platonculuğun İslâm'la buluşması ve İslâm kelâmının taleplerini karşılayacak bir tarza dönüşmesidir.¹⁶²

F. Olguner'egöre Fârâbî hem felekler nazariyesi hem de ideal devlet yönetimi hakkındaki görüşlerinde çeşitli fikir ve sistemlerden yararlanmış olsa da onları İslâmî ölçülere göre değerlendirip kullanmıştır.¹⁶³ H. Z. Ülken'e göre Fârâbî'nin felsefesinin dayanağı; İslâm, Eflâtun ve Aristoteles başta olmak üzere Yunan felsefesi ve Yunan felsefesi ile İslâm Kültürünü sentezleyen dehasıdır.¹⁶⁴

Fârâbî'ye göre her var olan nesnenin bir gayesi vardır. İnsan da "mutluluğa" ulaşmak için var edilmiştir.¹⁶⁵ Fârâbî'nin mutluluktan amacı Tanrı'yı içeren ve O'na ulaştıracak ve O'nu

¹⁶⁰ Olguner, *Fârâbî*,40.

¹⁶¹ Yaşar Aydın, *Farabî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 146–148.

¹⁶² Fârâbî. *İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fâzıla"*,13.

¹⁶³ Olguner, *Fârâbî*,47.

¹⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*(Anakara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 63.

¹⁶⁵ Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 120–122.

bilmekle mümkün olan mutluluk "es-sa'adetü'l kusva"dır.¹⁶⁶ Buna göre insanın içinde bulunduğu siyasî-içtimaî yapının yetkinliğine göre insan ahlâkî yetkinliğe sahip olabilir. Fârâbî'nin "erdemli toplum" görüşü yaşadığı çevresiyle ve eski Türk toplumunun temel görüşleriyle bağlantılıdır.¹⁶⁷ Fârâbî, siyaset felsefesini, insanın var oluş gayesi olan mutluluğu elde etmek amacıyla aklî ve ahlâkî bütün melekelerini yetkinliğe ulaştırması ve böylece nazarî ve amelî erdemleri kendisinde gerçekleştirmesi çabasıyla hareketle temellendirmiştir.¹⁶⁸

İslâm felsefesinde "mutluluğa ulaşma" gayesi Kindî ve Râzî'nin düşüncesinde kısmen var olsa da mutluluğun "insanın amellerinin nihaî gayesi" olarak Fârâbî tarafından belirlenmiştir.¹⁶⁹ M. Aydın ise Fârâbî'nin mutluluk görüşünü, toplumda yönetici ile beraber yönetileni de içine alan "sosyal bir başarı" şeklinde özetler.¹⁷⁰

Fârâbî'nin ahlâk görüşü, Tanrı merkezlidir. İlk varlık ve ilk bilgi O'ndan meydana geldiği gibi ilk ideal şekliyle de ahlâk Tanrı'dadır. Buna göre ahlâk hakkında bilgi Tanrı hakkında bilmek demektir. Tanrı'nın tümel vasıflarından başlayarak ahlâkî tikellere yani "iyi ve kötü"ye varılır. Bu işi gerçekleştirecek olan da akıldır. Bundan dolayı aklın mahiyeti ile ahlâk ilişkisinin anlaşılması zorunludur.¹⁷¹

Fârâbî'de ahlâk ancak bir toplum içinde ortaya çıkar. Yani toplumsal hayat olmadan insanın ahlâklılığında bahsedilemez. Siyaset biliminin amacı ise insanın kendileri ile mükemmelliğe ulaşacağı iyilikler, erdemler gibi şeylerin bilinmesidir. Bunlar aynı zamanda insanın mutluluk amacına ulaşmak içinde vasıtalarıdır. Buna göre siyaset biliminin konusu, insanın iradî davranışlar ile onu mutluluk ve mükemmelliğe erdirtirecek vasıtaları göstermek ve buna engel olan şeylerden kaçınmasını sağlayacak öğütleri vermektir.¹⁷²

Fârâbî'ye göre nefsin mutluluğa ulaşmasına engel olan şey maddedir. Ruh ne zaman ki maddeye ihtiyaç duymayacak kemal mertebesine ulaşır ve bu durumda daimi bir şekilde kalırsa mutluluğu elde etmiş olur. İnsanı mutluluğa ulaştıracak irade fiillerinin bir kısmına duyular kaynaklık ederken bir kısmına da akıl yani düşünce kaynaklık eder. Duyusal kaynaklı

¹⁶⁶ Aktaş, Fârâbî ve John Locke'un Ahlâk Felsefesi, 68.

¹⁶⁷ Küyel, *İslam Düşünürleri: Fârâbî*, 819.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yay., 1999), 82.

¹⁶⁹ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 269.

¹⁷⁰ Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (Nisan 1973): 303-315.

¹⁷¹ Aktaş, Fârâbî ve John Locke'un Ahlâk Felsefesi, 5.

¹⁷² Arslan, *İbn Haldun*, 243-244. Aristoteles'e göre de ahlâk, tam ve ideal şeklini ancak devlet düzeninde alır. Çünkü insan sosyal bir varlıktır ve toplum içinde yaşamak zorundadır. Toplum ise devlete dayanır. Devletin başlıca görevi, her türlü iyiliği hedefleyerek vatandaşlarının mutluluğunu sağlamaktır. Bunun yolu ise ancak faziletli kanunlar ile kurulan eğitim ve öğretim etkinliğinin gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Bk., Kamuran Birand, *İkçağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 60-61.

birtakım fiiller insanın mutluluğuna engel olabilir böyle bir durumda akıl devreye girer ve nefsin kötü tercihlerinin önüne geçerek onu doğru ve iyi olana yönlendirir. Fârâbî'ye göre mutluluğa götüren fiiller iyi fiillerken bu fiiller arasında üstün ve gerçek mutluluğa ancak sırf iyi olan fiiller ile ulaşılır. İnsan şayet mutluluk getiren fiilleri bilip, nefsi yetilerini mutluluğa yönetmezse mutsuzluk kendisi için kaçınılmazdır.¹⁷³

Fârâbî'ye göre bir insan neyin doğru neyin yanlış olduğunu mantıktaki bilgi türlerini (burhanî, zannî, hatabî bilgi gibi) öğrendikten sonra karar verebilir. Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin temelini eğitim, nihayetini de mutluluk oluşturur. Ahlâk yaşamda pratik uygulamalar ile öğrenilen bir ilimdir. O'na göre gerçek ve en yetkin mutluluk bilgiyle aydınlanmaktır. Bunun gerçekleşmesi ise aklın olgunluğa erişip, faal akılla irtibata geçmesiyle ve evrensel bilgiye ulaşmasıyla mümkün olur. Bu tarzda ileri bir aydınlanmayı ancak peygamberler ve filozoflar yaşayabilirler.¹⁷⁴ Ö.Türker'e göre İslâm'da felsefî ahlâkın gerçek kurucusu Fârâbî'dir.¹⁷⁵

İbn Sînâ ve ahlâk anlayışı.

İbn Sînâ, 980 yılında Buhara yakınlarındaki Afşana'da doğmuştur (Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah zamanı). İbn Sînâ, felsefe, fık, matematik, doğa bilimleri ve astronominin yanı sıra Kur'an ezberleyip dinî bilimleri de tahsil etmiştir. Hanefî mezhebine bağlı bulunan İsmail ez-Zâhid'den fıkıh ve fıkıh usulü; dönemin felsefe ve mantık bilgini Abdullah en-Nâtîlî'den dersler almış mantık ve felsefede hocasını geçmiştir. Felsefe tahsilinden sonra tıp tahsiline başlamış bu alanda da ileri seviyelere gelmiş genç yaşlarda tıp alanında 'eş-Şeyh er-Reis' unvanına ulaşmıştır. İslâm bilginleri arasında Fârâbî'den sonra yetişen en büyük filozof İbn Sînâ, m. 1037 yılında Hamedan'da vefat etmiştir.¹⁷⁶

İbn Sînâ, Buhara, Rey, Hamedan ve İsfahan'da bulunmuştur. İranlı veya Türk olduğu söylenir. Buhara dolaylarında bulunduğu için Türk boylarından birine mensup olması daha muhtemeldir. İbn Sînâ meşşâî ekolüne bağlı, akılcı bir filozoftur. O olaylar arasındaki neden-sonuç bağına aramıştır. Akıl ile dini uzlaştırmaya çalışmıştır. İslâm filozofları arasında meşşâîciler temelde Kur'an'a bağlı kalmakla birlikte Aristo'nun düşüncelerinde de

¹⁷³ Ömer Özden, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 83.

¹⁷⁴ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Fârâbî" Erişim: 27 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>.

¹⁷⁵ Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, 116; Dünya Bizim. "Ömer Türker ile İslam Ahlak Düşüncesi'ne Dair". Erişim: 27 Ocak 2020. <https://www.dunyabizim.com/soylesi/omer-turker-ile-islam-ahlak-dusuncesi-ne-dair-h26329.html>.

¹⁷⁶ Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, 87–90.

yararlanmışlardır. İbn Sînâ İslâm felsefesi konularında Eflâtun ve Plâtinus'dan da yararlanmışır. Ama onun felsefesinin temeli İslâm düşüncesidir.¹⁷⁷

İbn Sînâ'nın babası İsmaililerdendi ve İhvân-ı safâ Risâlelerini okurdu. İbn Sînâ kendi ifadesiyle: "Babam, okuma ve İhvân-ı safâ'nın Risâleleri üzerine tefekkür etme itiyadında idi, ben de o zamanlar, aynı şeyi yaptım" demektedir.¹⁷⁸ İbn Sînâ İsmailîye mezhebini, İhvân-ı safâ felsefesini, eski filozofların öğretilerini incelemiş, Fârâbî'den etkilenmiştir.¹⁷⁹ Bu bakımdan İbn Sînâ'nın felsefe öğretisinde Yunan felsefesinin unsurlarında görülmektedir.¹⁸⁰ Bununla birlikte İbn Sînâ tenkitçi bir filozoftur. O yeri geldiğinde Aristoteles'i tenkit etmiş hatta reddettiği de olmuştur.¹⁸¹

H. Ö. Özden'e göre İbn Sînâ Şîî olmadığı gibi Ehl-i sünnet çizgisinde olan fakat katı bir dini tutumu benimsemeyen, serbest düşünen ve de düşüncenin sınırlarını zorlayan bir bilim adamı, bir filozoftur. O metafizik düşüncesinde meşşâîliği benimsemesine rağmen inandığı İslâm dinin düşünce sistemini de ihmal etmemiş aklın yanında dini düşünceye de yer vermiştir. İbn Sînâ, Plotin vasıtasıyla uzlaştırdığı Aristo-Eflâtun düşünce sistemini İslâm düşüncesiyle sentezleyerek meselelere yeni bir boyut kazandırmıştır. İbn Sînâ'nın felsefî düşünceye önemli bir katkısıda Yunan düşünürlerinin bilmediği peygamberlik ve ahiret hayatını felsefî yönden ele almasıdır. İbn Sînâ ilerleyen yaşlarında meşşâî düşünceyi aşarak işrâkîliğe varmıştır.¹⁸²

Ş. Günaltay'ın naklettiğine göre Çin kaynakları, İbn Sînâ'nın doğduğu bölge olan Maverannahr ve Taharistan'a İslâmiyet girmeden önce ve girdikten sonra o bölge sanat, ticaret, ziraat gibi maddî ve manevî kültür yönüyle zengindi ve Asya'nın en ilerlemiş bölgesini teşkil etmekteydi. Bu bölgede bulunan Buhara, Semerkant, Belh şehirleri matematik, fizik ve astronomi gibi ilimlerin yanı sıra felsefe ve sanatta da ilerlemişti. Günaltay, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın müzikte nasıl bu kadar ileride olduklarını, bulundukları bölgenin mazisiyle alakalı olduğu görüşündedir.¹⁸³

¹⁷⁷ İbrahim Ağâh Çubukçu, *İbn Sînâ'nın İslam Felsefesinde Yeri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., 2014), 15–22.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, el-Necât, akt., Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, 176.

¹⁷⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitabevi Yay., 1995), 119–122.

¹⁸⁰ Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 610.

¹⁸¹ Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, 95.

¹⁸² Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, 91–95.

¹⁸³ Şemseddin Günaltay, "İbn Sînâ, Milliyeti, Hayatı, Kültürü": *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009), 18–19.

Ansiklopedik bilgiye sahip olan İbn Sînâ, mantık, felsefe, tıp, musiki, astronomi, psikoloji, fizik, metafizik, tasavvuf ve tefsir alanlarında önemli eserler yazmıştır. Birçok kere batı dillerine de tercüme edilmiş eserlerinin başında şunlar gelmektedir: Mantûk'ul-meşrikiyyîn, el-Şifâ, en-Necât, el-İşârât ve't tenbîhât, Uyûnu'l-hikme, Ahvâlu'n-nefs, Kitâbu'l-Kânûn fi't-tıb, Hayy b. Yakzan, Aksamu'l-ulûmi'l-akliyye ve et-Talikât.¹⁸⁴

Ahlâk anlayışı.

İbn Sînâ'nın ahlâk ve siyaset konularını ele alış tarzı açısından Fârâbî ve Gazzâlî'nin arasında yer almaktadır. Fârâbî eserlerinde dini terminolojiyi kullanmamış, görüşlerini açıklarken ayet ve hadislerle başvurmamıştır. Gazzâlî ise eserlerinde ayet ve hadisleri kullanmış felsefî terminolojiyi kullanmamayı tercih etmiştir. İbn Sînâ'da ise felsefî, dinî ve tasavvufî istilâhlar iç içedir. İbn Sînâ insanın ne olduğundan hareketle ne olması ve nasıl davranması gerektiğini çıkarmaktadır. Yani o, değer yargılarını olgu yargılarından çıkarmaktadır.¹⁸⁵ Ahlâk ilkelerini metafizikten alır sıralama olarak ondan sonra gelir. Metafizik kavramlar gibi ahlâkî kavramlarının içeriğini belirlemede akıl yeterli olmaz bu nedenle vahyi bilgide gereklidir. Zira ahlâk bilimi bize ahlâkın biçimini öğretir içeriğini değil.¹⁸⁶

İbn Sînâ, Fârâbî ve diğer İslâmfilozofları gibi siyaseti, ahlâk kurallarının toplumsal düzeyde uygulanması olarak görür.¹⁸⁷ İbn Sînâ ahlâkî davranışlarda insanın sorumlu olduğunu söylemiştir. Yine insan başkasındaki yanlış davranışı görerek kendini düzeltebileceğini ifade etmiştir. İbn Sînâ ahlâk felsefesinde İbnü'l-Mukaffa' ve Fârâbî'nin etkisindedir.¹⁸⁸ Ona göre mutluluğu kazanma, ahlâkî davranışın birinci hedefidir.¹⁸⁹

İbn Sînâ'ya göre ahlâkın gayesi insan nefsinin saflaşarak mutluluğa erişmesidir. Mutluluğa ulaşmaya yardım eden fiiller iyi, ondan uzaklaştıran fiiller ise kötüdür. En yüksek mutluluk ruhun mutluluğudur bu açıdan İbn Sînâ'da bedeni hazlar bir değer taşımaz. İnsanın ruhen mutluluğa ulaşması ancak bilgi ve hikmet ile olur. Seçme ve irade gücüne sahip olan insan, iyi ve kötü fiiller arasında tercihte bulunabilme yetisine sahiptir. Akıl, bilgi ve hikmet

¹⁸⁴ Özden, İslam Felsefesi Tarihi, 93.

¹⁸⁵ Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı": *İslâm Felsefesi Yazıları-Makaleler II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014), 540–542.

¹⁸⁶ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "İbn Sînâ" Erişim: 27 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina>.

¹⁸⁷ Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı": *İslâm Felsefesi Yazıları-Makaleler II*, 553.

¹⁸⁸ Çubukçu, *İbn Sînâ'nın İslam Felsefesinde Yeri*, 15–22.

¹⁸⁹ Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, 145.

ile iyi ve kötüyü ayırarak bedeni iyilik cihetine yönlendirir. Böylece şehvet, öfke gibi kötü duyguların baskısından kurtulan nefis, en yüksek mutluluğa ulaşır.¹⁹⁰

İbn Sînâ'ya göre ahlâkî erdemler iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamına ise adalet denir. Bu erdemlerle birlikte nazarî erdemlere sahip olan kişi mutluluğa ulaşması şüphesizdir. Bunların ötesinde nebevî özellikleri kazanan kişi yerin sultanı olur. Bu merteye sayılan mertebelerin en üstünüdür. Diğer yandan yetkinliğe ulaştıran nazarî hikmete herkes sahip olamayacağı için toplumda bir yasa koyucuya ve bu yasaları uygulayacak bir merciin olmasına ihtiyaç duyulur.¹⁹¹

İbn Sînâ felsefesinde ahlâk, nefsi eğitebilmek için faziletleri ve faziletlerin nasıl kazanıldığı, nefsi temizleyebilmek için kötülükleri ve kötülüklerden nasıl korunması gerektiği ile ilgilidir.¹⁹² İbn Sînâ Aristoteles gibi insan nefsinin, iyilik (fazilet) ve kötülük (rezilet) yapmaya müsait yaratıldığını dolayısıyla da ahlâkın sonradan kazanıldığı görüşüne sahiptir. İnsan edindiği huyları, iradesini kullanma suretiyle sonradan değiştirebilir. Ahlâkî tutum ve davranışlar ise devamlı yapılarak alışkanlıkla kazanılır. İbn Sînâ insanın ruhî yetkinliğe diğer bir değişle insanî yetkinliğe ulaşabilmesi için ahlâken arınıp, nefsin erdemler ile donatılmasının zorunlu olduğu görüşündedir.¹⁹³

İmam Mâverdî ve ahlâk anlayışı.

Tam adı Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî el-Basrî, olan İmam Mâverdî, m. 974-75 Basra'da dünyaya gelmiş, m.1058 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Ailesi gül suyu (mâu'l-verd) yapımıyla uğraştığı için bu nispetle "Mâverdî" denilmiştir. İlköğrenimini Basra'da alan Mâverdî, daha sonra Bağdat'a giderek birçok âlimlerden ilim öğrenmiştir. Mâverdî'nin siyasete katıldığı yıllar Abbasîlerin gücünü kaybettiği, Bağdat'ta Sünnî-Şîî mücadeleleri yaşandığı, siyasî karışıklıkların yıllarıdır. Bağdat, siyasî otorite olarak önce Şîî Büveyhoğulları hükümdarı Celâlu'd-devle'nin (m.1044) hükmü altında bulunmuş, ardından Selçukluların hükmü altına girmiştir.¹⁹⁴

İmam Mâverdî, tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü ve edebiyat alanlarında geniş bilgi sahibi bir âlimdir. Onun hocaları arasında Mu'tezilî âlim Abdülvahid b. Hüseyin es-

¹⁹⁰ Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, 116.

¹⁹¹ Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, 147.

¹⁹² Ayas, "İbn Sînâ'nın Felsefe Sistemi": Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, 179.

¹⁹³ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2016), 203-211.

¹⁹⁴ Abdülkerim Özyayın, "Kâim Bi-Emrillah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2001), 210.

Saymerî, (ö. 436/1045) Muhammed el-Bâfi (ö. 929) Ebu Hamid el-İsferâyîni,(ö. 406/1016) Hanefî fakih Kudûrî (ö. 428/1037) vardır. Hadis dinlediği hocaların bazıları ise Ebû Ali Hasan b. Ali el-Cebelî, (ö. 1048) Muhammed b. Adî el-Minkarî ve Ebû'l-Kâsım İbnü'l-Mâristânî'dir. Mâverî'nin en çok meşhur olduğu alan fıkıhtır. Mâverî, dinî ilimlerin yanında felsefe, siyaset, ahlâk alanlarında da bilgi sahibi olduğu yazdığı eserlerden anlaşılmaktadır.¹⁹⁵

İlk önce Nîşâbur yakınlarındaki başta Üstüvâ olmak üzere çeşitli bölgelerde kadılık yapan Mâverî, daha sonra Bağdat'a döndü. Orada fıkıh, fıkıh usulü, tefsir ve ahlâk dersleri verdi ve hadis rivayet etti. Mâverî Abbasî devleti zamanında Şâfi mezhebinin fakihlerindendir. Mâverî'nin İslâm tarihinde ilk defa kadılar kadısı unvanını aldığı bilinmektedir. Mâverî daha sonraları bu alandan çekilip kendisini tamamen öğretim ve telif işlerine adanmıştır. Kaynaklarda onun vakar, hilim, hayâ, tevâzu, ihlâs, ferâset, analitik zekâ gibi özelliklere sahip olduğu aktarılmaktadır.¹⁹⁶

Mâverî'nin en meşhur öğrencisi, hadis âlimi Hatîb-i Bağdâdî'dir (m. 463/1071). Ayrıca Ebû Abdullah el-İsferâyîni el-Kâdî, Kuşeyrî (m. 1089) ve oğlu Ebû Saîd el-Kuşeyrî, (m. 1101) Abderî, (m. 1100) Ebû'l-'İzz Ahmed b. Ubeydullâh el-Ukberî'de (m.1132) öğrencileri arasındadır.¹⁹⁷

Mâverî'nin bilinen eserleri şunlardır: Edebü'd dünyâ ve'd dîn, Ahkâmü'ssultâniyye, Nasîhatü'l-mülûk, el-Emsâl ve'l-hikem, A'lâmü'n-nübüvve, Kavâninü'l-vizâre ve Siyâsetü'l-mülk (Edebü'l-vezîr), Edebu'l Kadı, el-Hâvi'l-kebir, el-İknâ, Teshîlü'n-nazar ve Ta'cîlü'z- zafer ve Tefsîrü'l-Kur'an,el-Nüket ve'l uyun.¹⁹⁸

Ahlâk anlayışı.

Mâverî'ye göre ahlâkın kaynağı ve ahlâkı şekillendiren cevher nefistir. Mâverî, insan nefsinin, iyi veya kötü ahlâk potansiyeline eşit şekilde sahip olduğunu söyler. Bir insanda iyi veya kötü huylar çekinik ve baskın olarak bulunabilir. Mâverî'ye göre insan, ne tam iyi ne de tam kötü huylara sahiptir veya nadir olarak bütün huyları iyi veya kötü olur. Bu

¹⁹⁵ Mâverî. *Edebü'd-Dünya Ve'd-Dîn: İslam'da Dünya ve Din Edebi* (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 13.

¹⁹⁶ Cengiz Kallek, "Mâverî'nin Ahlâkî, İçtimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, /17 (2004): 219-265; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Mâverî". Erişim: 1 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maverdi>.

¹⁹⁷ Mâverî. *en-Nüket ve'l-uyûn*, tah. es-Seyyid bin Abdülmaksud bin Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ty.), 11-12.

¹⁹⁸ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Mâverî". Erişim: 1 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maverdi>.

görüşünün sebebi insan nefsinde bulunan huyların farklı ve birbirine karşıt olmasıdır.¹⁹⁹ İnsan nefsinde huyların iyi ve kötü potansiyele sahip olduğunu düşünen Mâverdî, bu sebeple ahlâkın eğitimle düzeltilebilir olduğu söyler. Mâverdî'ye göre ahlâkî erdemlerin başı akıl, varacağı nihaî zirvesi ise adalettir.²⁰⁰

Mâverdî'ye göre insan nefsinde biri ahlâk, diğeri iradeli fiil şeklinde iki ahlâkî davranış meydana gelir. Ahlâkî davranışlar doğuştan veya eğitim ile kazanılarak nefiste yerleşen iki tarzı vardır. İlki insan iradesiyle akıl, rey ve heva yolu ile meydana gelen fiillerdir. Mâverdî bu davranışlardan ilkinin “karakter ahlâkı” (ahlâku’z-zât); ikincisini ise “iradenin fiilleri” (ef’âlu’l-irade) olarak niteler.²⁰¹

Mâverdî'nin ahlâk alanında yazdığı en meşhur eseri Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn adlı eserdir. Kitabın asıl adı "el-Buğyetü'l-ulya Fi Edebi'd-dîn Ve'd-dünyâ"dır. Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn kitabında ahlâk, edep, fazilet ve toplumsal davranış kurallarından bahsetmektedir. Mâverdî, kitabındaki görüşlerinin ilk dayanağını Kur'an ve Sünnet'ten almıştır. Ayrıca Arapların geleneksel adaplarına ve fetihlerden sonra Arap ve İslâm geleneklerine giren yabancı kaynaklı hikmetli öğütlere de yer vermiştir.²⁰²

Mâverdî, kitabında ahlâk, din, felsefe, siyaset ve hukuk arasında ciddi bir alâka kurup, ahlâk felsefesinde farklı perspektifleri içine alan bütüncül bir ahlâk anlayışını yansıtmıştır. Mâverdî'de din, ahlâkın öncelikli kaynağı olsa da bunun yanı sıra hem akla hem de insanın sosyal ve bireysel hayatın gerçeklerine uygun bir ahlâk yani bir şekilde rasyonel bir ahlâk yaklaşımında bulunmuştur. Bu yaklaşımıyla Mâverdî, İslâm ahlâkçılarından en realistlerinden biri olduğunu gösterir.²⁰³

Mâverdî'nin beş bölümden oluşan Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn kitabının birinci bölümü, aklın iyiliği ve nefsin kötülüğü hakkındadır. Bu bölümde İslâm öncesi eski felsefe nazariyeleri de yer almıştır. İkinci bölümün konusu ilmin edebine dairdir. Bu bölümdeki görüşler hadislere ve Peygamber'in (s.a.v.) zamanından müellifin zamanına kadar Müslümanların naklettikleri İslâm'ın özünden gelen nakillere dayanmaktadır. Üçüncü bölüm dinin edebi hakkındadır.

¹⁹⁹ Mehmet Birsin, “Ebu’l-Hasen El-Mâverdî’nin Ahlak Anlayışı”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, /17 (2018): 47-57.

²⁰⁰ Mâverdî, *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, 365; Mâverdî'nin ahlâk görüşü hakkında bk. Halim Usta, *İslam Felsefesinde Ahlâk ve Siyaset Tasavvuru-Mâverdî Merkezli Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2019).

²⁰¹ Birsin, “Ebu’l-Hasen El-Mâverdî’nin Ahlak Anlayışı”, 47-57.

²⁰² Mâverdî, *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, 13-14.

²⁰³ Mustafa Çağrı, “Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yay., 1994), 10:406-408; İslam Düşünce Atlası, "Mâverdî" 974-1058. Erişim: 3 Ocak 2020. <https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person286>.

Dördüncü bölüm iktisadî ve sosyal görüşleri konu edinmektedir. Beşinci bölüm ise, nefsin edebi hakkındadır.²⁰⁴

Mâverî, kitabın da yöntem olarak meseleleri önce kendi incelemeleriyle açıklamaya başlamaktadır. Daha sonra Ayet, Hadis²⁰⁵ ve hikmetli sözlerle görüşlerinin doğruluğuna kanıt getirmektedir. Onun bu metodu fıkıhçıların metodunu andırmaktadır. Mâverî, kitabında hem akıl hem de nakil yolunu kullanmakta, ahlâkî davranışları ne felsefeciler gibi aklî çıkarımlara ne de tasavvufçular gibi sezgilere dayandırmıştır. Genellikle bir problemin olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koyup, insan yaşamının gerçeklerini, dinin orta yol prensibini göz önünde bulundurarak aşırılıktan kaçınmayı tavsiye etmiştir.²⁰⁶ Mâverî'nin bu eseri metot olarak aklî olmakla birlikte daha ziyade beyanîdir. Mâverî'nin eseri geleneksel İslâm ahlâkının klâsik bir örneğidir.²⁰⁷

Râgıb el-İsfahânî ve ahlâk anlayışı.

Râgıb el-İsfahânî m. 954 İsfahan'da doğmuştur. İsfahânî'nin vefatı ise h. II. yy'ın ilk çeyreğinde (m. 1108) olduğu tahmin edilmektedir. Asıl adı Hüseyin, künyesi Ebu'l-Kâsım lâkâbı ise Râgıb'tır. İsfahan onun döneminde bir ilim merkezidir ve İsfahânî bu ortamda kendini yetiştirmiştir. Onun büyük bir şahsiyet olduğu Gazzâlî, Zehebî, Taşköprülüzâde, Beyhakî gibi âlimler tarafından dile getirilmiş, Kâdî Beyzâvî tefsirinde İsfahânî'nin eserlerinden yararlanmıştır.²⁰⁸ İsfahânî'nin biyografisi hakkında yeterli bilgiye sahip olunmadığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.

Râgıb el-İsfahânî başta ahlâk olmak üzere tefsir, lügat ve felsefe alanlarında eserler yazmış bir âlimdir. M. Yolcu, İsfahânî'nin tevazu sahibi, şöhretten hoşlanmayan, duyarlı, hassas, dikkatli, bir gönül insanı olduğunu aktarır. İsfahânî'nin Mu'tezile, Şîa veya Ehli Sünnet ve'l-cemaat akidesine mensup olduğuna dair üç görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler arasında en ağırlıklısı, onun Ehlisünnet ve'l-cemaat'ten olduğudur. Onun Müfredât kitabındaki Mu'tezile'ye yönelttiği tenkitleri, mu'tezileden olmadığı konusunda fikir vermektedir. İsfahânî, fıkıhın furûâtla ilgili konularında dabbellî bir mezhebe bağlı değildir.²⁰⁹ İtikatta ise Eş'arî mezhebine mensup olduğu bilinmektedir. Râgıb el-İsfahânî daha ziyade

²⁰⁴ Mâverî. Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edeb.

²⁰⁵ Mâverî'de eserine aldığı hadislerin doğruluk derecesi üzerinde durmamıştır. Nitekim kitapta sahih hadisler yanında zayıf veya mevzû olanlar da çoktur. Bk., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Edebü'd-Dünya Ve'd-Din" Erişim: 3 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/edebud-dunya-ved-din>.

²⁰⁶ Mâverî. Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebî, 13–14.

²⁰⁷ Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlak, 83.

²⁰⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, trc. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yay., 2015), 11–12.

²⁰⁹ Mehmet Yolcu, "Râgıb el-İsfahânî ve el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân'ı", *Hikmet Yurdu*, 1/1 (2008): 109-147.

tefsir ve dil alanında ilmî derinliğe sahiptir. Onun Kur'an lâfızlarını açıkladığı el-Müfredât sözlüğü oldukça meşhurdur. İsfahânî, felsefeyi İslâmî bir yorumla kabul edip kullanmaktadır. Ona göre akıl temel, şeriat ise onun üzerine kurulan bir binadır.²¹⁰

Çeşitli alanlarda eserler kaleme alan İsfahânî'nin eserlerinin bazıları şunlardır: Hallü müteşabihati'l-Kur'an, el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an, Kitabü'l-Ahlâk (Ahlâku'r-Râgıb), el-İ'tikâdât, Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-saadeteyn, Mukaddemetü camîi't-tefâsîr, Mecmau'l-belâğa, Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve Mühâverâtü's-şuarâ ve'l-büleğâ ve ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a.²¹¹

Ahlâk anlayışı.

Râgıb el-İsfahânî'nindil ve tefsir çalışmalarının yanı sıra ahlâk alanında da çalışmıştır. İsfahânî, ahlâk: "İnsanda önceden bulunan veya sonradan alışkanlıklarla kazanılan, fiillerin nefiste kendiliğinden meydana gelmesini sağlayan aslî meleke" olarak tanımlamaktadır.²¹² İsfahânî'nin ahlâk anlayışının temelinde insan ve mutluluk vardır. İsfahânî insanın beden ve ruhtan ibaret bir mahiyetinin olduğunu söyler. Ona göre ruh ve nefis kavramları özdeşleştirebilir. İsfahânî'nin ahlâk ve nefse dair tanımlarında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı safâ ve İbn Miskeveyh gibi filozofların etkisinin olduğu görülmektedir. Bu durum onun kendinden önceki klâsik düşünce geleneğine hâkim olduğunu gösterir. İsfahânî'nin ahlâk anlayışında akıl ve din temel ölçüttür.²¹³ İsfahânî akli garîzî (meleke) ve müstefâd olmak üzere iki kısma ayırır. Garîzî akıl, istidat halindeki akılken, müstefâd akıl, istidat halindeki akli destekleyen kazanılmış akıldır.²¹⁴

İsfahânî'de ahlâkî erdemleri teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılır. Bu iki kısımda birisi sadece insanın uygulamasına dayanan "insanî", diğeri ise ilâhî lütufla verili olan "ilahî" şeklinde ikiye ayrılır ve ikisi birlikte insanın ahlâkî durumunu belirler.²¹⁵

Demirkol, İsfahânî'nin Platon ve Aristocu alt yapıyı benimsemiş olmasına rağmen daha çok İbn Sînâcî bir karakter taşıdığını öne sürer. İsfahânî, Erdemli Yol (ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a) adlı ahlâk kitabında ileri sürdüğü görüşlerinin tasdik ve ispatında ayet ve

²¹⁰ Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34:398-401.

²¹¹ İsfahânî, *Erdemli Yol*, 12-15.

²¹² İsfahânî, *Erdemli Yol*, 99.

²¹³ Anar Gafarov, "Râgıb El-isfahânî'de İnsan Tasavvuru", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006): 187-214.

²¹⁴ İsfahânî, *Erdemli Yol*, 134-135.

²¹⁵ Murat Demirkol, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 156.

hadisleri yoğun bir şekilde kullanmıştır. İsfahânî, ahlâkî meseleleri ele alırken sadece dinî nasları değil, aynı zamanda toplumun kültüründe yer etmiş geleneksel kültürel birikimi de dikkate almakta, eskilerin hikmet, şiir, edebiyat ve özlü sözlerini kullanmakta, düşüncelerini bu misallerle delillendirmektedir. İsfahânî, "Erdemli Yol" adlı eserini yedi kısım şeklinde hazırlamıştır. Bu kısımları Platon ve Aristo'nun taksimini izleyen İbn Miskeveyh gibi dört temel erdem ve nefsin kuvvetleri formatına göre tasarlamış ayrıca kendiside bu formata bir kısım yenilikler eklemiştir. Kitaptaki genel sınıflandırma şu şekildedir: 1. Kısım; insanın hallerini, güçlerini konu alır. 2. Kısım; ilim, akıl, nutuk ile ilgili hususlara değinilir. 3. Kısım; şehvî güçle ilgili hususlara dairdir. 4. Kısım; öfke ve gazap gücü tanımlar. 5. Kısım; adalet, zulüm, sevgi ve nefret hakkındadır. 6. Kısım; zanaatlar, geçim vasıtaları, cömertlik ve cimriliği açıklar. 7. Kısım; İlahî, insanî, iradî ve irade dışı davranışlar hakkındadır²¹⁶. Denildiğine göre Gazzâlî Zerî'a kitabını beğenip sürekli yanında taşımıştır. Kitabın asıl amacı; kulluk, emaneti yüklenme, iyiliği emredip kötülükten uzaklaşma, insanın varlığa halife olmasına yakışacak şekilde ahlâklanmasının yollarını göstermektir.²¹⁷

Gazzâlî ve ahlâk anlayışı.

Ebu Hamid al-Gazzâlî, m. 1058 yılında Tûs şehrinde doğmuştur. Çocuk yaşta babası vefat eden Gazzâlî'nin eğitimiyle sufi bir zat olan Yusuf Nessac ilgilenmiştir. Gazzâlî, memleketi Tus'ta fıkıh öğrendi, sonrasında Cürçan'a giderek dersler aldı. Ardından Nişabur'a giderek İmam el-Haremeyn'den (ö. 478/1085) mezhep, usûl-üfukih, mantık, kelâm ve cedel ilimlerini öğrendi. Aldığı bu eğitimlerden sonra Nizâmülmülk tarafından m. 1091 yılında Bağdat'ta Nizamiye Medresesi'ne müderris olarak atandı. İslâm'ın diğer dinlerden ve felsefeden üstün olduğunu ispatlama çabasından dolayı kendisine "Hüccetül İslâm" (İslâm'ın Delili) lâkabı verilmiştir. Gazzâlî, m. 1095 yılında geçirdiği bir şüphe krizi sebebiyle Bağdat'tan ayrıldı. Gazzâlî 11 yıl kadar münzevi bir hayat geçirdikten sonra vezir Fahrilmülk'ün çağrısıyla Nişabur'daki Nizamiye Medresesi'ne m. 1105 yılında eğitim vermek amacıyla geri çağırıldı. Gazzâlî, "makullata burhana ve akla dayandığını, şeriatta mezhebinin ise Kur'an olduğunu" belirterek mezhebi görüşünü ifade etmiştir.²¹⁸ Ömrünün sonlarına doğru

²¹⁶ Yasin Bostan, "Ragıb El-İsfahânî'nin Ahlâk İlmine Yaklaşımı", *International Journal of Sport Culture and Science* 3/Special Issue 4 (2015): 55-63; İsfahânî, *Erdemli Yol*.

²¹⁷ İsfahânî, *Erdemli Yol*, 47.

²¹⁸ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1996), 77–78.

tasavvufa yönelen Gazzâlî, ardında birçok eser bırakmış ve m. 1111 yılında Tus'da vefat etmiştir.²¹⁹

Gazzâlî'nin kelâm ilminde en çok faydalandığı isim, İmam el-Haremeynel-Cüveynî'dir. Ayrıca İmam Eş'ari'nin (ö. 324/935-36) ve Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) de eserlerini okumuştur. Kelâm ilmine dair eserler yazmıştır. Genel olarak İmam Eş'ari'nin izinden gitmiş ise de bazı konularda ondan ayrıldığı da olmuştur. Gazzâlî felsefeyi kendi okumalarıyla öğrenmiştir. Okuduğu başlıca eserler Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleri, İhvân-ı safâ'nın Risâleleri ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin kitaplarıydı. Gazzâlî felsefeye dair sadece İslâm filozoflarının eserleriyle yetinmemiş, Platinus'un Ennéades'ının bir kısmını görmüş, Hint kültüründen haberdar olmuştur. İbn Seb'in'e (ö. 669/1270) göre Gazzâlî'nin akıl ve nefis konusundaki görüşleri Pythagorasçılarının görüşlerine aittir.²²⁰

Gazzâlî küçük yaşlarda fıkıhla ilgilenmiştir. Fıkıh ilmine katkısı olmakla beraber bu ilme dair birbirini tutmayan görüşler ileri sürmüştür, esasında o Fakihlere değer vermemiştir. Gazzâlî'nin hadis ilmine dair bilgisi nispeten daha azdır. İhya'da delil olarak gösterdiği hadislerin birçoğu mevzu hadislerdir. Kendisine bu ilimde malûmatının az olduğunu Kanun el-Te'vil adlı eserinde dile getiriyor.²²¹

Gazzâlî'nin tasavvufta hocası, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) öğrencisi Ebû Ali el-Fârmedî'dir (ö. 477/1084). Bunun yanında Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Kütü'l-kulûb'undan etkilenmiş, Hâris el-Muhâsibî, (ö. 242/857) Bâyezîd-i Bistâmî, (ö. 234/848 [?]) Cüneyid-i Bağdâdî, (ö. 297/909) Şiblî (ö.334/946) gibi tasavvuf büyüklerinin eserlerinden de yararlanmıştır. Ayrıca Gazzâlî'ye Eflâtuncu düşüncede etki etmiştir.²²² Gazzâlî, İsfahânî'nin kitaplarından da yararlanmıştır.²²³

Gazzâlî'nin yaşadığı çağ İslâm dünyasında siyasî çalkantıların yaşandığı bir çağdır. Bir taraftan askeri ve siyasi alanda Sünni-Şîî çatışması yaşanırken aynı zamanda Sünni mezhepler arasında da çatışmalar yaşanmaktadır. Döneminde önemli hâdiselerinden biride haclı seferleridir. Gazzâlî bu ortamda kendini yetiştirmiş, fıkıh, tasavvuf, kelâmve felsefe gibi alanlarda çeşitli eserler yazmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: Makâsıdu'l-felâsife,

²¹⁹ Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, 129.

²²⁰ Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik*, 81.

²²¹ Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik*, 89.

²²² Çubukçu, *Gazzali ve Şüphecilik*, 95.

²²³ Yolcu, "Râgıb el-İsfahânî ve el-Müfredât fî Garîbî' l-Kur'ân'ı", 109–147.

Tehâfutu'l-felâsife, Mi'yâru'l-ilm, Mişkâtul-envâr, el-Maarifu'l-ulum li ehli'l-fühüm, Faysal et-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zanadîka, İhyâü ulûmi'd-dîn ve el-Münkız mine'd-dalâl.²²⁴

Ahlâk anlayışı.

Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesini ayrıntılı olarak okuyabildiğimiz kitapları İhyâü ulûmi'd-dîn ve Mizanü'l-amel'dir. Gazzâlî, İhyâü ulûmi'd-dîn eserinin, mülhakat ve müniciyat bölümlerini ahlâk anlayışının temel esaslarına ayırmıştır. Gazzâlî ahlâka dair görüşlerinde Aristo, Eflâtun, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Râgıb el İsfahânî gibi filozoflardan etkilenmiş olsa da onların görüşlerini tasavvufî bir renge boyamıştır.²²⁵

Gazzâlî ahlâka dair ele aldığı konularda, öncelikle ayet ve hadislerle sonrasında İslâm âlimlerinin görüşlerine yer verir. Gazzâlî düşüncelerini desteklemek için filozofların görüşlerini akla, Kuran ve Sünnet'e aykırı olmadığı sürece nakletmekte bir sakınca görmez²²⁶. Gazzâlî'nin ahlâk sistemi; felsefî, kelâmî ve tasavvufî ahlâkın bir karışımıdır. Gazzâlî her ne kadar ruh, akıl, mutluluk, siyaset, fazilet gibi ahlâk felsefesinin önemli konularında Eflâtun, Aristo ve Yeni Eflâtunculuktan yararlı olsa da bu yararlanma İslâm'ın şer'i ölçüleriyle sınırlıdır. O felsefî bilgileri ayet ve hadislerle delillendirir. Gazzâlî İslâm ahlâk düşünürleri arasında dini ahlâk türü yazımının önde gelen temsilcilerinden kabul edilmektedir.²²⁷

M. Fahri'ye göre Gazzâlî'nin ahlâk teorisinin başlangıcı ilim ve amelin birleşmesi sonucu ulaşılan mutluluktur. Bu mutluluğa ancak ilim ve amelin birlikte bulunmasıyla ulaşılır. Bunu için ise bir insanın ilkin kendisini diğer eylemlerden ayırt eden ölçü olan ilim mi'yarını, ikinci olarak da mizan'ı yani kişinin mutluluğuna veya mutsuzluğuna götüren eylemleri ayırt edebilmesi için ölçütleri bilmesi gerekmektedir.²²⁸ Gazzâlî'ye göre ahlâkî yetkinliğin son sınırı yani nihaî hedefi, ahlâkî ameller ile "marifetullah" mertebesine ulaşmaktır. İnsan bu noktaya ulaşabilmek için kendini tanıması yani ruhunun aşkın niteliklerini bilmesive sürekli gelişen ahlâkî arındırmayı gerçekleştirmesi gerekir çünkü insanın gerçek değeri ruhundan, ruhsal yönünden gelmektedir. Gazzâlî insanî yetkinliğin son sınırına ulaşmanın yolunu, nefse karşı riyazet ve mücahede metodundan geçtiğini

²²⁴ Özden, İslam Felsefesi Tarihi, 129–130.

²²⁵ Mustafa Çağrı, *Gazzali'ye Göre İslam Ahlakı: Nazari ve Ameli Olarak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982), 501; Şibli Numani, *Gazzâlî* (İstanbul: Kayihan Yay., 2008), 99–254; Mevlüt Albayrak, "Gazzâlî'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi", *İslâmî Araştırmalar*, 13/3-4 (2000): 354-363.

²²⁶ Bedriye Reis, *Gazzâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 68.

²²⁷ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 25; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 250.

²²⁸ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 268.

söylemektedir. Ona göre hayat, daha geniş ve daha mükemmel fazilete ulaşmanın mücadele alanıdır. Bu açıdan insanda bulunan irade ve onun doğru kullanılması ile ahlâkî yetkinliğe ulaşma arasında ciddî bir irtibat vardır.²²⁹

Gazzâlî ahlâkın pratik ilimler arasında en önemli ilim olduğunu ifade eder. Nefsini yönetemeyen bir kişi diğer işlerinin de yönetmekte sorun yaşayacaktır. Gazzâlî, ahlâkî yetkinliğin araştırılmasını nefsin özelliklerini ve güçlerini bilmekle başlatır.²³⁰ Gazzâlî'ye göre güzel ahlâk; aklî, gazabî, şehvî duyularda ve bunlar arasında dengeyi sağlayan adalette güzel olmayı gerektirir.²³¹ Gazzâlî nefsin yetilerini açıklamada Aristocu-İbn Sînâ'cı çizgiyi takip eder. Ona göre filozoflar ahlâk alanındaki sözlerini mutasavvıflardan almış ve kendi sözlerine karıştırmışlardır.²³²

İbn Rüşd ve ahlâk anlayışı.

Asıl adı Ebu'l-Velid Muhammed Bin Ahmet bin Muhammed bin Rüşd, m. 1126 yılında Kurtubada doğdu, m. 1198'de Marekeş'te vefat etti. Ailesi Endülüs'ün Murabıtlar ve Muvahhitler döneminin²³³ ünlü ve büyük ailelerindendir. Babası Malikî mezhebinin bilginlerindendir. Babası ve dedesi hukukçudur. Terbiyesinde babasının önemli bir rolü vardır. İbn Rüşd, Eş'ari yoluyla kelâmı, Malikî mezhebi yoluyla da İslâm hukukunu ve usûl-ü hukuku öğrenmiştir. İbn Rüşd, önceleri şeriatta babasının mezhebini benimsemiş, düşünce ufku genişleyince Eş'ariliği şiddetle eleştirmiş, mantığı, sezgisel varsayımlara tercih etmiştir. O felsefeyi bağımsız bir şekilde kendisine temel almıştır. İbn Rüşd, Kuran, tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı ilimlerini öğrenmiş diğer yandan matematik, fizik, astronomi, mantık, felsefe, tıp gibi sahalarda araştırmalar yapmıştır. İbn Rüşd zamanında Kurtuba, felsefî araştırmaların merkezi olarak ünlüydü, İşbiliyye ise sanat merkeziydi. Kurtuba o dönemde, Doğu'nun ilim merkezleri olan Şam, Bağdat, Kahire, gibi şehirleri ile rekabet etmekteydi.²³⁴ Endülüs XII.yy. bilimde ve ahlâkî yaşamda ün kazanmıştır. İbn Rüşd, dostu İbn Tufey tarafından Muvahhidi döneminin Emiri olan Yusuf'la tanıştırılmış, dönemin yöneticileri

²²⁹ Çağrııcı, İslam Düşüncesinde Ahlak, 250–261.

²³⁰ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 270.

²³¹ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 126.

²³² Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, 160.

²³³ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 31.

²³⁴ Ahmet Fuad Ehvânî, "İbn Rüşd": *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yay., 2019), 160–161.

tarafından takdir ve destek görmüş,²³⁵ Kurtuba'da baş kadılık ve saray doktorluğu yapmıştır.²³⁶

İbn Rüşd, Aristo şerhleriyle Batı tarafından Doğu'nun en büyük filozofu olarak kabul edilmiştir. Gene batı tarafından hür düşünce okulunun kurucusu sayılması ve bu nedenle dine düşman filozoflar arasına katılması, Doğu ile Batı arasında köprü olan Endülüslü olmasıyla diğer İslâm filozoflarından ayrılır.²³⁷ Ayrıca İbn Rüşd, Rönesans düşüncesinde etki ettiği bilinmektedir.²³⁸

B. A. Çetinkaya'nın felsefe ve tıp tarihçisi Sâid el-Endelûsî'den naklettiğine göre Endülüs'te, felsefe ile alâka IX. yy.da başlamıştır. Meşşâî felsefesini Fas'a sokan Endülüs'ün ilk İslâm filozofu olan İbn Bâcce'dir (ö.552/1138). Endülüs'ün İbn Bâcce'den sonra gelen ikinci filozofu ise İbn Tufeyl'dir (ö. 581/1185). İbn Tufeyl, Muvahhidi Endülüs'ün doktoru, filozofu, matematikçisi ve şairiydi. İbn Tufeyl Yunan bilimi ile Doğu hikmetini sentezlemiş yenibir dünya görüşü ortaya koymuştur.²³⁹ O dönemde Kurtuba'ya Doğu İslâm dünyasından öğrenciler gelmektedir. Bu sebeple o dönem Endülüs'te çeşitli düşünür, sanatkâr ve bilim adamları bulunmaktadır. İbn Rüşd, işte bu ortamda yetişmiştir. İbn Rüşd, döneminde felsefe ve çeşitli ilmî alanlarda rahat çalışabilmesinin nedeni Muvahhidi hükümdarların kendisine gösterdiği hoşgörü olduğu söylenebilir.²⁴⁰

İbn Rüşd, insanlar gerçek bilgi ve doğru davranışı öğreten din ile varlığı Allah'ın varlığının hikmet ve kudretini incelemek ve yorumlamak olan felsefenin konu ve gaye bakımından aynı, yöntem ve hitap ettiği kitle bakımından farklı olduğunu söyler.²⁴¹

İbn Rüşd Aristo'yu İslâm düşüncesi ile beraber yorumlamış Aristo'nun kitapları da Batı düşüncesine bu şekliyle geçirilmiştir.²⁴² O, ortaya koyduğu özgün düşünceler ile hem Yunan filozoflarından hem de İslâm meşşâî filozoflarından ayrılmaktadır.²⁴³ Onun burhanî akıl yürütmeye dair vurgusu, mantıksal tutarlılığa verdiği önemi gösterir.²⁴⁴ İbn Rüşd'ün

²³⁵ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 285.

²³⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 32–35.

²³⁷ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 290.

²³⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 9; Gülniâl Küken, *Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 1996), 6–47.

²³⁹ Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Düşüncesi Tarihi Siyasetten İrfana* (İstanbul: Pınar Yay., 2015), 283–285.

²⁴⁰ Küken, *Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 12–57.

²⁴¹ Çetinkaya, *İslam Düşüncesi Tarihi Siyasetten İrfana*, 290.

²⁴² Küken, *Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 56.

²⁴³ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 19.

²⁴⁴ Atilla Arıkan, *İbn Rüşd Psikolojisi; Fizikten Metafizığe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 15.

felsefî sistemin başında sebep-sonuç ilişkisine yaptığı vurgu gelir ki insanın akılda bu manada değer kazanır. Nazarî ve amelî iki yönü olan aklın, insana kazandırması gereken şey nazarî ve amelî yetkinliktir. Bu aynı zamanda insanın yaratılış gayesidir. İbn Rüşd'e göre insanın aklını kullanıp varlık amacını gerçekleştirebilmesi doğal ve kendiliğinden değil, ancak yöntemsel olarak mümkündür.²⁴⁵

İbn Rüşd, din ilimleri, metafizik, mantık, psikoloji, tabiat bilimleri, tıp, siyaset, ahlâk gibi birçok alanda eserler yazmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: Başta Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sine karşı reddiye mahiyetine yazdığı Tehâfütü't-tehâfüt, yine Gazzâlî'nin felsefeye yönettiği eleştiriler ayrıca din ile felsefe arasında ortaya koyduğu olumsuz tavrı nedeniyle kaleme aldığı Faslı'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille, Mesail fi'l-hikme, el-Külliyat ve bidayetü'l-müctehid'dir. Ayrıca İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerine büyük, orta ve telhis denilen kısa, açıklamalı şerhler yazmıştır. Bu şerhler nedeniyle İslâm dünyasında Aristocu filozof olarak bilinmiş ve yine Aristoteles'in kitaplarına dair yaptığı açıklamalar ile İslâm dünyasında "eş-Şârih", Lâtin dünyasında "Commentator ve Averroes", İspanyollar tarafından da "Aven Roşd" diye isimlendirilmiştir.²⁴⁶

Ahlâk anlayışı.

İbn Rüşd'ün doğrudan ahlâk konusunda eser yazdığı bilinmemekle birlikte Telhîsu'l-hitabe isimli eseri ile bazı kitaplarında ahlâkî konulara yer verdiği ve Aristo'nun Nikomahos'a Etik isimli eseriyle Platon'un Cumhuriyet adlı eserine özet yazdığı bilinmektedir.²⁴⁷ İ. H. İzmirli'nin belirttiğine göre İbn Rüşd'ün ahlâk felsefesinde alanında doğrudan doğruya benimsediği bir öğretisi yoktur. İbn Rüşd, eserlerinin şarihi olduğu Aristoteles'in bu konudaki temel görüşlerini de Arapların yaşayışına uygun bulmadığı için örnek almamıştır.²⁴⁸

İbn Rüşd'e göre ahlâk ilmi birey yaşamının idaresi, siyaset ilmi ise toplumsal yaşamın idaresidir.²⁴⁹ Amaç olarak siyaset ilmi, toplumda adaletin oluşması için genel kuralları koymaktadır. Ahlâk ilmi ise ferdin iyiye yönelmesi için hazırlanması ve öğretimi ilmidir.²⁵⁰

²⁴⁵ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, 37–38.

²⁴⁶ Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, 165–166; Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu": *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 4:369.

²⁴⁷ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürlüğü: İbn Rüşd* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 82.

²⁴⁸ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 336.

²⁴⁹ Mirpenç Aşkit, "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi", *Iğdır University Journal of Social Sciences*, /16 (2018): 47–65.

²⁵⁰ Cevher Şulul, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yay., 2016b), 741.

İbn Rüşd'e göre siyaset ilminin temelini ahlâk oluşturur ve ahlâk bu manada siyasetten ayrılamaz.²⁵¹

İbn Rüşd'e göre insanı mükemmelliğe ulaştıran erdem türleri; nazarî, fikrî, ahlâkî ve amelî erdemlerdir. Aklını duyguları üzerine hâkim kılmak ile erdeme yönelmiş kişi, yaşadığı kentin durumuna da etki eder ve orayıda erdemli bir hale getirir.²⁵²

Tûsî ve ahlâk anlayışı.

Tam adı Muhammed b. Muhammed b.Hasandır. Kaynaklarda onun için en çok kullanılan lâkabın Hacı Nasîrüddin Tûsî olduğu görülmektedir. Tûsî, m. 1201 de dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Tus'ta doğmuş, m. 1274'te Bağdat'ta vefat etmiştir. Babası ve dayısından aldığı ilk eğitimden sonra başta Nişabur olmak üzere çeşitli ilim merkezlerine yolculuklar yapmıştır. Fıkıh, usûl, kelâm dersleri almış daha sonra da çeşitli hocalardan matematik, tıp, felsefe, okumuştur. Tûsî'nin felsefî ilimlerde hoca silsilesi İbn Sînâ'ya kadar uzanmaktadır. Naklî ilimlerdeki hoca silsilesi ise İmamîyye mezhebine mensup âlimlerden oluşmaktadır. Tûsî, ilme meraklı olan Kuhistan bölgesinin İsmailî hâkimi Nasîrüddin Muhteşem'in (ö.1257) yanında bilimsel faaliyetlerini yürütmek için uygun ortam bulmuş, felsefî ve müspet ilimler alanında birçok eserini orada yazmıştır.²⁵³

Kuhistan'da Vali Nasîrüddîn Abdurrahim'in yanında bir astronom olarak göreve başlayan Tûsî, bu sırada Kuhistan valisi kendisine İbn Miskeveyh'in Tahârât/Tehzâibu'l-ahlâk'ını Arapçadan Türkçeye çevirmesini teklif etti. Tûsî, bu eseri överek üslûbunun bozulabileceği endişesiyle bu teklifi uygun bulmayarak daha öncekilerin hikmet birikimlerini de içermek koşuluyla yeni bir ahlâk kitabı yazmayı daha uygun bulduğunu valiye bildirdi. Böylelikle Tûsî, m. 1236'da Ahlâk-ı Nâsırî'yı yazdı.²⁵⁴

Nasîrüddin Tûsî, felsefîkelâmın kurucularından biri olması sebebiyle kelâm geleneğinde önemli bir yeri vardır. O, meşşâî felsefeyi, kelâma mecz etmiştir. Daha sonraları Hülâgû, İsmailîlerin sultanı olan Nasîrüddin Muhteşem'i teslim almasıyla, Tûsî, Hülâgû'nun himayesinde yaşamıştır. Tûsî, Hülâgû yanında kazandığı itibar sayesinde pozitif bilimler alanında çalışmalarını yürütebilmek için maddî imkân bulmuştur. Tûsî, Azerbaycan'ın Merâğa şehrinde kurduğu rasathaneye dönemin aklî ve naklî ilimler alanında uzmanları çağırarak onlara bilimsel çalışmaları için maddî imkân sağlamıştır. Ömrünün sonuna kadar da

²⁵¹ Fahri, İslam Ahlak Teorileri, 129.

²⁵² Aşkit, "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi", 47–65.

²⁵³ Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet* (İstanbul: İSAM, 2011), 20–31.

²⁵⁴ Aykut Kar, Anar Gafarov, *Bilme Adanmış Ömür Nasîrüddin Tûsî* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 22.

Merâga'daki ilmi faaliyetlerini sürdürmüştür. Başta felsefe, kelam, astronomi, trigonometri olmak üzere birçok alanda eserler telif etmiştir.²⁵⁵ Tûsî, İslâm Medeniyetinde, fikri çöküşü izleyen siyasi çöküş çağında XIII. yy.da felsefî ilimlerin yeniden canlanmasını hizmet etmiştir.²⁵⁶

Tûsî, yaratıcı bir zekâdan ziyade bir allâme olarak tanınır. Onun eserleri yeniden canlandırıcı ve eklektiktir. Felsefe ve ahlâk dışında özellikle astronomi ve matematik ilimlerindeki başarılarıyla tarihe adı geçmiştir.²⁵⁷

Tûsî, İmamî bir ailede doğmuştur. Tûsî'nin babası, Fadlullah Ravendi'nin o da İmamîyye şâsinin âlimlerinden olan Şeyh Tûsî'nin öğrencisidir.²⁵⁸ Tûsî, Gazzâlî'nin Münkiz'ına benzer şekilde yazdığı Seyrû Sülûk adlı eserinde belli bir dönem İsmâîlîliği benimsediğini söyler. Daha sonraları İsmâîlîlerin kalesi Alamut'tan kurtulduktan sonra İsmâîlîği terkedip İmamîliğe döndüğünü bildirir. Tûsî, İsmâîlî dönemde yazdığı eserlerini sonradan düzeltmiştir.²⁵⁹

Tûsî'nin mezhebî taassuptan uzak olduğu, onun rasathanesine davet ettiği çeşitli âlimlere karşı müspet tavrından çıkarılacağı gibi, kitaplarında başka mezhebe mensup olanları tekfir etmediğinden de anlaşılır. Tûsî'nin Konevî ile mektuplaşmalarından tasavvufu övdüğü anlaşılır. Bununla birlikte Tûsî, eserlerinde akla dayanan istidlâlî yöntemi benimsemiştir. Tûsî meşşâî bir filozof olsada, meşşâî filozofları ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin tamamını benimsediğini söylemek doğru olmaz.²⁶⁰ Tûsî, ağırlıklı olarak İbn Sînâ'nın felsefî görüşlerine bağlı kalmıştır.²⁶¹ Bunun yanı sıra fikirleri İsmâîlî ve İşrakî tesirlerde içerir.²⁶²

Nâsirüddin Tûsî, müteahhirün döneminde kelâm disiplininde de önemli bir yere sahip olduğu gibi aynı zamanda o İslâm düşüncesinin ihya edicilerinden bir olarak da değerlendirilir. Tûsî, hem İsmâîlî hem de İlhanlı döneminde ilmi birikim ve entelektüel kimliği ile büyük ilgi görmüştür. Tûsî'nin İslâm ahlâk felsefesi açısından önemi, İbn Miskeveyh'ten sonra Ahlâk-ı Nâsirî kitabında ahlâkı, bir disiplin olarak temellendirmiş olmasıdır. Ayrıca adı geçen eser Osmanlı ahlâk düşüncesine de etki etmiştir. Tûsî'nin ahlâk

²⁵⁵ Şirinov, Nasirüddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet, 20–31.

²⁵⁶ Bahtiyar Hüseyin Sıddıki, "Nasiruddin Tusi", çev. Kasım Turhan. *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yay., 2019), 1:189.

²⁵⁷ Kar, Gafarov, Bilme Adanmış Ömür Nasirüddin Tûsî, 99.

²⁵⁸ MuratDemirkol, *Nasireddin Tusi'nin Ahlak Felsefesine Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2011), 27.

²⁵⁹ Şirinov, Nasirüddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet, 32–33.

²⁶⁰ Şirinov, Nasirüddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet, 36.

²⁶¹ Demirkol, *Nasireddin Tusi'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, 40.

²⁶² Sıddıki, "Nasiruddin Tusi", 201.

düşüncesi felsefî, tasavvufî ve dinî öğretileri içermektedir.²⁶³ Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî'sının ev idaresi ve siyaset felsefesine dair bölümlerinin içeriğinde büyük ölçüde İbn Sînâ ve Fârâbî'den yararlanmıştır. Fakat bu bölümlerin kitaba eklenmesi onun tarafından gerçekleştirilmiş orijinal bir teşebbüstür.²⁶⁴

Tûsî çeşitli alanlarda birçok eser yazmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: Tecrîdü'l- kelâm, Şerhu'l-işârât, Ahlâk-ı Nâsırî, Ahlâk-ı Muhteşemî, Esâsü'l-iktibâs, Mecmû'û'r-resâ'il, Zîc-i İlhânî, el-Fusûl, Kavâ'idü'l-'aka'id, Kitab-ı Şeklül kutta, Tahrir-ül-mutavassitat, Tahrir-i usûl-ül Öklidis, Kitabı fil şekil ma'ruf bil kutla.²⁶⁵

Ahlâk anlayışı.

Tûsî'ye göre Kur'an'ın emirleri genel manada insanın birey, aile üyesive yurttaş olan yönleriyle ilgilidir. Bu üçlü tasnif ve düzenleme İslâm düşünürlerinin ahlâk kitaplarına yansımıştır. Sonraları bu ilimler (ahlâk, ev idaresi ve siyaset) Platon ve Aristoteles'in tesirleri ile önemli ölçüde genişletilmiştir.²⁶⁶

Tûsî felsefeyi kendinden önce gelen filozoflar gibi varlıkları oldukları hal üzere bilmek ve insan nefsinin yönelmiş olduğu yetkinliğe ulaşacak şekilde gücü yettiği ölçüde işleri yerli yerine getirmek şeklinde tanımlar. Felsefeyi nazarî ve pratik şeklinde ikiye ayıran Tûsî, pratik felsefenin konusunu mutluluğa ulaştıracak insandaki iradî fiiller ile ilgili görür. Bu tarz fiillerin ilkesi ya tabîîdir ya da örfîdir. İlkesi tabîî olan fiillere filozof bir kimsede bulunan derin içgörü ve ferasetle ulaşılır; ilkesi örfî yani toplumun ittifak ettiği şeylere adab-ı muaşeret denmekte ya da Peygamber veya İmam olan bir kimsenin emirlerinden kaynaklanan fiillerdir ki bunlara da ilâhî kanun denmektedir. Tûsî örfî fiilleri üç kısma ayırır bunlar: a) Ferdi fiilleri yöneten ibadet ve emirler, b) evin üyelerinin aralarındaki münasebetleri düzenleyen fiil ve ameller, c) siyasî yönetim tarzlarını belirleyen had'lerdir. Bu sayılan fiillerin ilkelerini araştıran ilim ise fıkıhtır.²⁶⁷ Tûsî, fıkıhın ilgilendiği pratik alanla felsefenin ilgilendiği pratik alanı birbirinden ayırır.

Felsefenin kısımlarından olan pratik felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde noksanlıktan yetkinliğe götürme şartıyla insanda kuvve halinde bulunan ahlâkı, fiili duruma çıkarmak için

²⁶³ Anar Gafarov, *Bilme Adanmış Ömür-Nasîruddîn Tûsî* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 120.

²⁶⁴ Sıddîki, "Nasiruddin Tusi", 191.

²⁶⁵ Agil Şirinov, "Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi": *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yay., 2014.), 468–475; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Tûsî, Nasîruddin". Erişim: 9 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tusi-nasiruddin#1>.

²⁶⁶ Sıddîki, "Nasiruddin Tusi", 198.

²⁶⁷ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 185–186.

davranışları tekrarlar yapmaktır. Bir kimse hem teorik hem de pratik felsefede kendini yetkinleştirirse o kimse yetkin bir filozof aynı zamanda erdemli bir insan vasfını kazanır. Böyle birinin mertebesi insan türleri arasında en yükseğidir.²⁶⁸

Tûsî'nin ahlâk düşüncesinde din ile pratik felsefe arasında paralellikler mevcuttur. Ona göre ilâhî kanun yalnızca övülen şeyleri emreder. Bu kanunların kaynağı ise iyi ve güzelden başka bir şeyin sadır olmadığı Allah'tan gelir.

Tûsî'ye göre akıl, ahlâkî önermeleri muhakeme yoluyla üreten temel yetidir. Akıl, bu muhakemeyi yaparken, merkeze alacağı temel ilke ilâhî kanunlar olmalıdır.²⁶⁹ Tûsî'de Fârâbî gibi de mutluluğu (saâdet-i kusva) ahlâkın en büyük hedefi olarak görür.

Adudüddîn el-Îcî ve ahlâk anlayışı.

Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, m. 1281'de Şîraz yakınlarındaki Îc'de doğdu. İlköğrenimini doğduğu yerde aldıktan sonra Şîraz'a ardından İlhanlıların başşehri Sultâniye'de bulundu. Îcî, m. 1353 yılında Direymiyân'da vefat etti. Kelâm, usûl ve dil alanında muhakkik olan Îcî, kadılık, başkadılık ve müderrislik görevleri yaptı. Îcî, Şafîî mezhebinde Eş'arî kelâm âlimlerinin meşhurlarındandır.²⁷⁰ Îcî, varlıklı bir aileden geldiği gibi kadı/hâkim olan babası da ilmiye sınıfındandır. Îcî'de babası gibi kadılık görevinde bulunmuştur. Îcî'nin hocaları arasında Kadî Beyzâvî'nin öğrencisi Çârperdî ile Nasîrüddîn-i Tûsî'nin öğrencisi Kutbüddîn-i Şîrâzî bulunmaktadır. Îcî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında ise Şemseddin el-Kirmânî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve İbn Kadî-i Kırım diye tanınan el-Afîfî el-Kazvînî gibi isimler vardır.²⁷¹

Îcî, ilmi metot olarak tahkik'i kullanmıştır. O, usûlû'd-dîn, usûl-i fıkıh ve usûlû'l-luga/dil olmak üzere üç bilim üzerinde araştırmalar yapmıştır. Eserlerinde tahkik yöntemini; savunulan bir görüşü yeniden ele almak, bunun sonucunda o görüşü ya benimseyip sürdürmek veya reddedip gündemden çıkarmak şeklinde kullanmıştır. Îcî, kendi döneminin âlimlerini, eldeki bilgileri tahkik etmedikleri (doğruluğunu iyice araştırmadıkları) için ilimlerde "kîl ü kâl" yani söylentiler ile meşgul olduklarını, bir meselede nakledilen rivayetin neden

²⁶⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 14.

²⁶⁹ Gafarov, *Bilme Adanmış Ömür-Nasîruddîn Tûsî*, 120–137.

²⁷⁰ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler* (Konya: Esra Yay., 1998), 247.

²⁷¹ Tahsin Görgün, "el-Îcî", *TDV. İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. Yay., 2000), 21:411.

söylendiğini ve ne maksat taşıdığını araştırmadan naklettiklerini söyleyerek meslektaşlarını eleştirmektedir.²⁷²

Moğolların istilâsı döneminde yaşayan İcî, yaşadığı devir itibarıyla yaşanan toplumsal sarsıntılar karşısında ilmi, bir istikrar kaynağı olarak görmüştür. Bu açıdan İcî, ele aldığı meselelerde hem geleneği ihya etme hem de daha sonraki nesillere aynı imkânı sağlaması adına İslâm düşünce tarihinde özel bir yere sahiptir. İcî'de her ne kadar gelenek çerçevesinde düşünen bir âlim olsada, çözülmemiş meselelere de öneriler getirmeye çalışmıştır. İcî, varlık ve değerler alanını temellendirirken şeriatı asıl, aklı ise bir ilke kabul edip, değerler alanında ona yetki tanımamıştır. Dolayısıyla onun akılcılığı varlık ve teklif alanlarıyla ilgili verilere bağlı ve bağımlı bir akılcılıktır. İcî kitaplarında felsefî unsurları kullansa da kendisini felsefeye bağımlı görmemiştir. Bununla birlikte görüşlerini açıklarken başkalarının görüşlerine de başvurmuştur.²⁷³

İcî, kelâmcılarla filozoflar arasında meydana gelen tartışmalarda genellikle kelâmcıların tarafında olmuştur. Kelâmî görüşlerde ise herhangi birinin görüşüne bağımlı kalmayıp kendi tavrını geliştirmiştir.²⁷⁴ İcî, başta kelâm olmak üzere fıkıh usûl, tefsir, akaid, dil, ahlâk, araştırma ve münazara âdâbı gibi çeşitli alanlarda eserler yazmıştır.²⁷⁵

Eserleri: El-Mevâkıf fî İlmi'l-keîâm, Cevâhiru'l-keîâm, El-Akâidü'l-Adudiyye, Er-Risale fî tahkîki'l-keîâmî'n-nefsî, Şerhu muhtasari'l-müntehâ, Âdâbü'l-bahs, el-Âdâbü'l-'Adudiyye, er-Risâletü'l-'Adudiyye, Haşiyatü'l-Keşşâf, Tahkîku't-tefsiri fî teksiri't-tenvir, El-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye fî 'ulûmî'l-belâga, El-Medhal fî ilmi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedîf, Er-Risâletü'l-vaz'iyye.²⁷⁶

Ahlâk anlayışı.

Kindî ile başlayan İslâm ahlâk felsefesi, Tûsî'yle birlikte amelî felsefenin tüm konularını içeren bir disiplin halini almıştır. Tûsî'den sonra onun Ahlâk-ı Nâsırî'da ortaya koyduğu çerçeveyi esas alarak ahlâk kitabı yazan pek çok düşünür olmuştur. Bunlar arasında en şöhretlisinin Adudüddin el-İcî olduğu denilebilir.²⁷⁷

²⁷² Görgün, "el-İcî", 411.

²⁷³ Görgün, "el-İcî", 411.

²⁷⁴ Görgün, "el-İcî", 411.

²⁷⁵ Eşref Altaş, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî* (Ankara: TDV. Yayınları, 2017), 5–6.

²⁷⁶ İslam Düşünce Atlası. "Adudüddin İcî 1281-1355" Erişim: 3 Şubat 2020. <https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person77>.

²⁷⁷ Dünya Bizim. "Ömer Türker ile İslam Ahlak Düşüncesi'ne Dair". Erişim: 27 Ocak 2020. <https://www.dunyabizim.com/soylesi/omer-turker-ile-islam-ahlak-dusuncesi-ne-dair-h26329.html>.

Kelâm tarihinin müteahhir döneminin en belirleyici isimlerinden biri olan Adudüddin el-Îcî de kendinden önce Râgıb el İsfahânî ve Gazzâlî gibi âlimlerin yaptığı tarzda pratik felsefeyi naslar çerçevesinde yorumlamıştır. Îcî, pratik felsefe sahasının en yetkin örneği olan Nasîrüddin et-Tûsî'nin Farsça Ahlâk-ı Nâsirî adlı kitabını kendi yazım üslubuna göre muhtasar bir Arapça risaleye dönüştürmüş, bazı meselelerde kısmen ekleme ve çıkarmalarda bulunmuştur. Îcî'nin ahlâk eserin en önemli özelliği oldukça veciz bir dilde yazılmış olmasıdır. Aynı içeriği Kınalızâde Ahlâk-ı alâî kitabında ayrıntılı bir şekilde ele aldığı göz önünde bulundurulursa, Ahlâku'l-Adudiyye'nin ne kadar özet bir metin olduğu daha iyi anlaşılabilir.²⁷⁸ Ahlâk-ı Adudiyye kitabı ile ahlâk ve siyaset alanında da bir yazım geleneğinin oluşmasına sebep olmuş, üzerine pekçok şerh²⁷⁹ kaleme alınmıştır.²⁸⁰

Adudüddin el-Îcî'nin risalesinin Arapça adı Risâletü'l-ahlâkdır. Eser, müellifi "Adudüddin" unvanından dolayı Ahlâk-ı Adudiyye diye isimlendirilmiş ve el-Ahlâku'l-Adudiyye olarak şöhret bulmuştur. Ahlâk-ı Adudiyye dört bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde nazarî ahlâk konuları olan; insandaki düşünme, öfke ve şehvet gibi nefsin halleri ve bu hallerin ifrat, tefrit ve itidal boyutları izah edilir. Bu bölümde ahlâkın değişip değişmeyeceği konusuna da yer verilir. İkinci bölümde ahlâkî faziletlerin kazanılıp korunmasına yer verilir. Üçüncü bölümde ev yönetimini "siyâsetü'l-menâzil" konusuna yer verilir. Bu bölümde, eş, ana baba, çocuk ve hizmetçilerden oluşan aile bireylerinin aralarındaki düzen ve uyumun sağlanması için görüşler sunulur ve aile içi hak ve sorumluluklar incelenir. Dördüncü bölümünde ise devlet yönetimi (tedbîrü'l-müdün) konusuna yer verilir ve toplumu yönetenlere düşen sorumlulukların sayılmasıyla bitirilir. Îcî'ye göre, faziletli ülkenin en birinci özelliği, halk arasında sevgi ve dostluğun hâkim olmasıdır.²⁸¹

Osmanlı âlimlerinden Münecimbaşı Ahmet Efendi yazdığı Ahlâk-ı Adudiyye şerhinde, fert ahlâkından siyasete doğru giden hiyerarşik bir düzenin olduğuna dikkat çeker ve sosyal ahlâkla fert ahlâkı arasında irtibatı kurar. Buna göre faziletli fertlerden oluşan aile, faziletli aile, faziletli ailelerden oluşan devlet de faziletli devlet olabilecektir. Buradaki önemli nokta devlette devlet başkanının faziletli oluşu ile ailede aile reisin faziletli oluşundaki irtibattır. Münecimbaşı fert, aile ve devlet ahlâkını metafizik bir zeminle değerlendirmiştir.

²⁷⁸ Arıcı, "Adudüddin el-Îcî'de Huy ve Erdem Problemi", 31-56.

²⁷⁹ Eserin şerhleri hakkında geniş bilgi için bk., Eşref Altaş, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017).

²⁸⁰ Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*.

²⁸¹ Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*.

Aile ile kâinattaki düzen arasında sürekli irtibat vardır. Ailenin tedbiri ile fizik ve metafizik âlemdeki tedbirle, evde iş bölümü için gerekli olan hiyerarşik yapı, evrendeki hiyerarşik düzenle irtibatlıdır.²⁸²

Îcî'ye göre ahlâk (hulk/huy), insandaki nefsanî fiillerin²⁸³ kolaylıkla ve düşünmeksizin kendiliğinden çıktığı bir melekedir.²⁸⁴ O'na göre ahlâk değişebilir. Bunun ispatlarından birincisi bu husustaki insan tecrübesi, ikincisi dinin kötü huyları değiştirmeyi insana emretmiş olması, üçüncüsü ise akıl sahiplerinin bu konudaki ittifakıdır.²⁸⁵

²⁸² Asiye Aykıt, "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin 'Şerhu Ahlâki Adud' Adlı Eseri Bağlamında Siyaset Düşüncesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (Haziran 2014): 155-197.

²⁸³ Taşköprülüzade nefsanî fiilleri, insanın bilinç davranışları olarak açıklar. İnsandaki fiiller, ortaya çıkma bakımından tek tarzda ve bilinçsizce meydana geliyorsa bunlara "doğal fiil" denir. Nefsanî fiillerin, nefiste yerleşmemiş durumlarına "hal", çokça tekrarlamak suretiyle nefiste yerleşip, çabuk değişmeyenine de "meleke" denir. Bk., Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 35.

²⁸⁴ İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 32; Alâuddin Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 34.

²⁸⁵ Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. 38; İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: "Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi"*, 34.

İKİNCİ BÖLÜM

Klâsik İslâm Ahlâk Filozoflarının Kadın Hakkındaki Görüşleri

Evliliğin Gayesi

Evlilik kurumu yoluyla kurulan aile, bireyin dışında var olan, insanlara buyurucu ve kısıtlayıcı yönüyle varlığını kabul ettiren toplumsal bir olgudur.²⁸⁶ Aile “en küçük” sosyal kurum olmakla beraber toplumun temelini oluşturmada “en büyük” role sahip olagelmıştır.²⁸⁷

Aile kurumunun birinci gayesi, sağlıklı nesiller yetiştirmek suretiyle, insan soyunun devamının sağlanmasıdır.²⁸⁸ En temel kurum olma yönüyle aile; toplumun merkezindedir. Aile, evlilik yolu ile bir araya gelen bireylerin oluşturduğu, mahrem ilişkilerin yürütüldüğü, toplumsal ve ekonomik bir birlik şeklinde tanımlanabilir. Aile, insanın yaşadığı toplumun kültürünü öğrenmesi ve toplumsallaşma sürecine katılmasında etkin rol oynar.²⁸⁹

Aile, bütün toplumlarda görülen evrensel bir kurumdur. Böyle olmakla birlikte ailenin evrensel bir tanımını yapmak zordur. Bunun nedeni aile, toplumdan topluma, hatta aynı toplumun farkı coğrafyalarında, geçirdikleri tarihsel süreçte değişik özellikler gösterebilmektedir. Bu açıdan her toplumda aileyi tanımlamak için farklı kategoriler oluşturulmaktadır.²⁹⁰

Aile, kültür ve ona ilişkin değerlerin ilk ve en belirgin şekilde görüldüğü alandır. Ailenin oluşumu ve devamı birçok toplumsal etkenlerin yanı sıra bu değerlerin de ortak bir ürünüdür. Evrensel bir kurum olan aile, toplumların sahip oldukları sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel koşullar nedeniyle her toplumda kendine has bir aile yapısının oluşmasına yol açar. Ailenin evrenselliği, sürekliliği ve sosyal yapının çekirdeği olması ile aile üyelerinin karşılıklı sorumlulukları, aile içi ilişkilerin duygusal bir zemine dayanıyor olması, ailenin şekillendirme özelliği ve belirli kurallar ile çevrili olması gibi özellikler her aile tipinde görülen ortak özelliklerdir.²⁹¹ Buna göre ailenin yapısal-fonksiyonel açıdan; biyolojik,

²⁸⁶ Sezgin Kızılcıkel, *Sosyoloji Teorileri I ve II* (Konya: Yunus Emre Yayıncılık, 2007), 181.

²⁸⁷ Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: İFAV. Yay., 2008), 17.

²⁸⁸ Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 214.

²⁸⁹ Melahat Gül Bulu, "Aile": *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, ed. Feryal Aysin Koçak Turhanoğlu (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 87.

²⁹⁰ Ergün Yıldırım, Kadir Canatan, "Ailenin İşlevleri": *Aile Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 84.

²⁹¹ Birsan Gökçe, "Türk Toplumunda Aile Yapısı": *Aile Sosyolojisi* (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yay, 2018), 61-62.

psikolojik, eğitim, toplumsal, kültürel ve ekonomik olmak üzere altı temel işlevi olduğu söylenebilir.²⁹²

W.F. Ogburn'un çok az farklılıkla üzerinde uzlaşılan ailenin görevleri sıralaması şunlardır:

- I. Ailenin ve neslin devamını sağlayan biyolojik görev;
- II. Ailenin maddi ihtiyaçlarını karşılayan ekonomik görev;
- III. Aileye gelebilecek her türlü zarardan koruyan koruyuculuk görevi;
- IV. Ailedeki duygusal yapının oluşumuna olanak veren psikolojik görev;
- V. Aile üyelerinin eğitilmesi ve sosyalleşmesini sağlayan eğitim görevi.²⁹³

Kur'an'da aile hem neslin devamını sağlayan hem de kişinin huzur bulduğu bir değerdir.²⁹⁴ A. H. Akseki'ye göre aile, insanın içinde doğup geliştiği bir cemiyettir. Aile ileri toplumların hepsinin başlangıç noktasıdır. Aile sevginin ve faziletlerin oluştuğu kaynaktır. İnsan yaratıcısına ve yaratılanlara karşı görev ve sorumluluklarını ailede öğrenir. Bu sebepten aile kurumu ne kadar sağlam kurulur ve düzen sağlanırsa o nispette toplumun fertleri sağlam olur. Evliliğin gayesi ise nefsin tatmin edilmesi değildir. Aksine hayatı paylaşarak yaşama, ortak çıkar, uyum ve beraberlik üzerine yapılmış bir anlaşmadır.²⁹⁵ A. Yaman'ın ifadesine göre yaratıcının iradesiyle ilk insan bir aileye sahip olarak yaratılmıştır. Buna göre aile, hem ilahî hikmet gereği hem de insanda tabîî yönelimle ilk insanda itibaren var olan bir kurumdur.²⁹⁶ İ. E. Özgüven'nin belirttiğine göre ise ailenin ilke ve kuralları belirlenmiş "evlilik" ile temeli atılan bir kurum şeklinde oluşması M.Ö. 2000 yılında Mısır'da başlamıştır.²⁹⁷

Evlilik evlenmelerine bir mânî bulunmayan bir erkek ve bir kadının birlikte yaşamalarına hak tanıyan, onlara karşılıklı sorumluluklar yükleyen, iradî bir sözleşmedir.²⁹⁸ İslâm hukukunda evlenme: "şer'an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın

²⁹² İbrahim Kır, "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/36 (Ocak 2011): 381-404.

²⁹³ Ogburn, *International Issue on the Family*, akt., Gökçe, "Türk Toplumunda Aile Yapısı": *Aile Sosyolojisi*, 91.

²⁹⁴ Aydın, *Ahlâk: İslam Felsefesi*, 196-200.

²⁹⁵ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: DİB. Yay., 2016), 273.

²⁹⁶ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 17.

²⁹⁷ İbrahim Ethem Özgüven, *Evlilik ve Aile Terapisi* (Ankara: Psikolojik Danışama Rehberlik Eğitim Merkezi Yayınları, 2000).

²⁹⁸ Uysal, "Aile Ahlâkı": *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 269.

birleştirmelerini sağlayan akdî ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisi" şeklinde tanımlanmaktadır.²⁹⁹

İslâm filozoflarını yaptığı etkiyi göz önünde bulundurduğumuzda Antik Yunan'da aile ve evlilik tanımına bakıldığında: Antik Yunanlılara göre evliliğin amacı sırf neslin korunması, ev düzeninin yürütülmesi ve yönetilmesinden ibarettir.³⁰⁰

Platon'a göre toplumu bir araya getiren sebep insanın yalnız başına kendi kendine yetemeyip başkalarının da varlığına ihtiyaç duymasıdır. Aristoteles insanda toplum içinde bulunmak için doğal bir isteğin olduğunu, bunun yanı sıra ortaklık yoluyla da birbirlerinin yaşamlarına katkıda bulunduklarını ifade eder.³⁰¹ Aristoteles eşler arasın oluşan sevgiyi doğal bulmaktadır. Bu sevginin kaynağı fayda, lezzet ve fazilettir. Çocuk ise karı-koca arasındaki sevgiyi pekiştirir.³⁰²

Klâsik dönem İslâm ahlâkçılarının hemen hepsinde ortak olarak görülen evliliğe ilişkin ilk gaye neslin devamıdır.³⁰³ İslâm ahlâk filozoflarının kadına vevliliğe dair görüşleri ise şu şekildedir:

İslâm ahlâk filozoflarının ilklerinden sayılan Kindî, ahlâka dair yazdığı Üzüntüden Kurtulma Yolları (Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân) adlı kitabında ev idaresi veya kadına dair bir bahis doğrudan geçmemektedir.³⁰⁴

Kindî'den sonra gelen İslâm filozoflarında Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) ahlâka dair yazdığı, Eflâtun'u ve Galen'itemel alan et-Tıbbu'r-rûhânî kitabında, "Nefsin İsteklerinin Bastırılması, Önlenmesi ve Filozof Eflâtun'un Bu Konudaki Görüşünün Bir Özeti" başlıklı çalışmasında kadını, insanın doğasındaki müzik ve şarapla birlikte üç güçlü şehvetin başında saymaktadır. Kadına duyulan aşkı ise yüksek ruhlu insanlar için mümkün olmayacak kadar çirkin görmektedir. Râzî aşka düşmeyi zillet saymakta, aşka dair hikâye ve şiirler okuyanların durumlarını kötü görmekte, tutkuya dönüşmeden aşktan kurtulmanın çarelerini bildirmektedir. Râzî, aşk-meşk işlerinin sanıldığı gibi edip ve ince ruhlu insanların değil, kaba adamların, Bedevi Arapların, Kürtlerin, çiftçilerin işi olduğunu, aşk, akıl ve hikmet sahibi olanlarda ortaya çıkmayacağını (aşka düşmeyeceklerini) söyler. Râzî, insanın iradesini ele alan şehvî

²⁹⁹ Fahrettin Atar, "Nikâh", *TDV. İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2007), 33:112-117.

³⁰⁰ Süleyman Ateş, *İslam'da Kadın Hakları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996), 7.

³⁰¹ Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, 52-53.

³⁰² Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri*, 149.

³⁰³ Ocak, "İslam Ahlâk Felsefesinde Et Tedbiru'l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı", 85-118.

³⁰⁴ Bk. Kindî. *Üzüntüden Kurtulmanın Yolu*, çev. Mustafa Çağrı (Ankara, TDV Yayınları, 2012).

aşkı kınamakta bu gibi insanları hayvandan aşağı görmektedir.³⁰⁵ Râzî, kadını aşk'ın nesnesi şeklinde görmektedir. Aşk'ın ve sevginin insanı aklî unsurlarından uzaklaştırarak, heva ve hevese götüreceğinden felsefe ile uğraşan birinin, kadınlara duyacağı aşk, ona zarar vereceği uyarısında bulunmaktadır.³⁰⁶

Fârâbî'ye göre insan, sosyal ve siyasal bir varlıktır. İnsanın toplum içerisinde yaşaması, toplumsal ve siyasal boyutlarının olması, hem insanın var oluşu hem de yetkinleşmesi ve bunun sonucunda da mutluluğa ulaşması için zorunludur. İnsanın, maddi var oluşunu gerçekleştirebilmek için bir aile sahip olması ayrıca toplumsal yapı içinde sürekli şekilde yöneten-yönetilen ilişkisi içerisinde bulunması zorunludur. Aynı zamanda insan, ahlâkî özünü tam anlamıyla gösterebilmek için toplumsal ve siyasal bir yaşama muhtaçtır çünkü insan başkalarının yardımı olmadan yalnız başına hayat için tüm yetkinlikleri elde etmesi imkânsızdır bu sebepten başka insanların yardımına, iletişim ve işbirliğine ihtiyaç duyar. İnsan ancak toplum içinde mükemmelliğe ulaşabilir ve ulaşabileceği yetkinlik sınırını zorlayabilir.³⁰⁷ Fârâbî, mutluluğu temin etmek için bir araya gelen insanların oluşturduğu şehre "faziletli şehir" bu şehri oluşturan topluma da "faziletli toplum" nitelemesini yapar. Fârâbî'ye göre aile; köy, mahalle, sokak gibi birbirlerine bağlı fakat yetkin olmayan topluluğun en küçüğüdür. Ona göre insan ancak şehirde en yüksek yetkinliğe ve mutluluğa ulaşır.³⁰⁸

Fârâbî, aile anlamına karşılamak için "el-menzil" terimini kullanır.³⁰⁹ Fârâbî'de "el-menzil", insanın hem meskenini hem de onu içeren kişiler manasına gelmektedir. Fârâbî'ye göre aileyi oluşturan ve onu yaşanır hale getiren sınırlı unsurlar ve ortaklıklar vardır. Bunlar:

- I. Koca ile karı,
- II. Efendi ile köle,
- III. Baba ile evlât,
- IV. Mal ile mal sahibidir.

Bu tasnif Aristoteles'in aile tasnifinin efendi-köle ile koca-karı'nın yer değiştirmesi dışında aynıdır.³¹⁰

³⁰⁵ Kaya, *Râzî: Felsefî Risalele*, 92-124.

³⁰⁶ İlyas Altuner, *İslam Felsefe Geleneğinde Kadın İmgesi* (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 39-48.

³⁰⁷ Fârâbî, "Aklın Anlamları". *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2003), 129.

³⁰⁸ Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri*, 153-154.

³⁰⁹ Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, 66.

³¹⁰ Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, 70.

İbn Miskeveyh, İslâm ahlâk filozofları içinde ahlâk felsefesini sistemleştirmesi ile bilinmektedir. İbn Miskeveyh'in meşhur ahlâk kitabı olan Tehzîbü'l-ahlâk'da ev idaresi ve kadın hakkında görüşleri dolaylı şekildedir. İbn Miskeveyh, insanın toplumda diğer insanlarla bir arada yaşama zorunluluğunun sebebini işlerini tek başına yürütememesi ve başkalarının yardımına ihtiyaç duymasından kaynaklandığını söyler.³¹¹ İnsanları bir araya getiren sebep aynı zamanda aralarında sevgi oluşumunun da sebebidir. İbn Miskeveyh, insanlar arası oluşan sevginin insanda lezzet, hayr ve fayda maksadına dönük olduğunu söyler. Kişide bu üç maksadı temin edene karşı sevgi ve muhabbet dereceleri oluşur. İbn Miskeveyh, sevginin aşırı bir türü olan aşk'ı, Râzî'den farklı olarak lezzet ve hayr olmak üzere iki yönelimi olduğunu, bunlardan lezzet için hissedilen aşk'ı "kötü", hayr için hissedilen aşk'ı "iyi" olarak nitelemektedir.³¹² İbn Miskeveyh, mutlu bir aile için sevgiyi önemli görür. Erkek ve kadındaki benzer zevkler aralarındaki sevginin sebebidir. Oluşan bu sevgi ile ailede yardımlaşma meydana gelir.³¹³

İbn Sînâ, aile yönetimi, aile ekonomisi gibi konuları er-Risale fi's siyaseti'l menziliyye adında bir risalesinde yazmıştır.³¹⁴ İbn Sînâ'ya göre insanın eylemlerinin toplumsal yönü, ancak ortak bir yaşamla görünür. İnsanın aile ve şehir şeklinde iki tür ortak alanı vardır. Buna göre ameli felsefenin konusu olan aile idaresi; insanın eşi/karısı, çocuğu ve hizmetçi/kölesiyle birlikte yaşadığı evin mutluluğunu sağlayacak düzenli bir şekilde nasıl idare edeceği üzerinedir.³¹⁵ İbn Sînâ'ya göre nefse, eve ve devlete dair hikmetin prensipleri ilâhî şeriattan yararlanmakla bilinebilir. Bu ilmin kemal sınırında yine şeriattan çıkarılır. İbn Sînâ şeriattaki prensipleri bilmeyi ancak nazarî aklın kullanılmasıyla mümkün görür. İnsan akıllı, şeriattaki külli prensipleri bilmek ve uymak suretiyle cüz'i meselelerde de hükümler çıkarabilir.³¹⁶

İbn Sînâ'ya göre aile, beşeri ihtiyaçlar gibi doğal nedenlerden oluşmuştur. Eş edinme, ev ve konak yapma bu ihtiyacın sonucudur. Her insan, hayatını ve varlığını devam ettirecek belli bir miktar yiyeceğe ihtiyacı duyar. İnsan, hayvanlardan farklı olarak ihtiyaç fazlası yiyeceğini ileride kullanabilmek için saklar. Bunun için insan yiyeceğini saklayabileceği bir

³¹¹ Bu konudaki Aristoteles ve İbn Miskeveyh'in görüşlerinin karşılaştırılması için bk., Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980).

³¹² Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri*, 140-143.

³¹³ Ocak, "İslam Ahlâk Felsefesinde Et Tedbirü'l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı", 85-118.

³¹⁴ Cevher Şulul, "İbn Sînâ'nın Siyaset Felsefesi", *Journal of İslâmic Research*, 27/2 (2016a): 111-121.

³¹⁵ Mehmet Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, /27 (2009): 57-91.

³¹⁶ Ayas, "İbn Sînâ'nın Felsefe Sistemi": *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, 179.

yere ihtiyaç duyar. Bu ise ev ve konak edinme sebebidir. Sonrasında kendi yerine yiyeceğini koruyacak birine ihtiyaç hisseder. Bu kişi, gönlünün meylettiği Allah'ın erkeğe can yoldaşı kıldığı karısıdır. eş edinmek işte bu sebeptendir.³¹⁷

İbn Sînâ, Metafizik kitabının onuncu makalesinde evliliği şehrin en önemli kurucu unsuru olarak görür. Evlilik, türlerin ve nesli devamını sağlayan bir birlikteliktir. Nesillerin devamı ise Allah'ın varlığının delilidir ve bu delilin görünmesi evliliğe bağlıdır. Evliliğin aleni yapılması nesepte şüphe olmaması, mirasın sübutu ve geçim yükümlülüğünün kesinleşmesi adına önemlidir. Ayrıca evliliğin bir akitle sağlanması çiftler arasında her didişme sonucu ayrılık olmaması açısından da mühimdir. Çünkü çiftlerin ayrılığı çocuklarında dâhil olduğu aile bütünlüğünü dağıtır ve dağılan evlilik sebebiyle yeniden evlenilme yoluna gidilir. Evliliği sonlandırıp yeni bir evliliğe gidilmesi eşler arası olması gereken sevgi ve ülfetin zaman alması sebebiyle doğru karşılanmaz.³¹⁸

İmam Mâverdî, kadın ve evliliğe dair görüşlerini beş bölümden oluşan Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn adlı kitabının dördüncü bölümü olan "Dünya Edebi: İnsanın Halini Düzenleyen Haller", başlığı altında ele almıştır. Mâverdî'ye göre insanın bu dünyada halini düzenleyen şeyler; itaatli nefis, ihtiyaçları karşılayacak kadar mal varlığı, kalbin meyledeceği ve kötülüğü de'f edecek sevgiye sahip olmasıdır. İnsanlar arasında oluşacak sevginin sebepleri ise şunlardır:

- İnsanlar arasında din birliğinin olması,
- Evlilik yoluyla nesep birliğinin oluşması,
- Evlilik akrabalığı,
- Sevgi ve iyilik.³¹⁹

Konumuz açısından değerlendireceğimiz başlıkta, "Evlilik Akrabalığı" (musarehe) insanlar arasında ülfeti oluşturan nedenlerin üçüncüsüdür. Mâverdî bu görüşünü öncelikle: "Yine O'nun alametlerindendir ki, kendilerine meyil ve ülfet edesiniz diye, sizin için kendi cinsinizden zevceler yarattı ve aranızda bir muhabbet icat etti" (er-Rûm,30/21) ayetini, ardından "Allah size kendinizden zevceler verdi ve zevcelerinizden de sizin için oğullar torunlar yarattı" (en-Nahl, 16/72) ayetini kanıt getirmekte ve bu konuda kitabında çeşitli nakillere yer vermektedir.

³¹⁷ Şulul, "İbn Sînâ'nın Siyaset Felsefesi", 118-119.

³¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ İlahiyat: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 2:662-663.

³¹⁹ Mâverdî, *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, 221.

Mâverdî'ye göre bir kadınla evlilik; mal, güzellik, dindarlık, ülfet ve iffet gayesiyle yapılır. Mâverdî, kadının sırf malı sebebiyle evlendiğinde "nikâhlanan kadın değil, mal olmuş olur" der. Mâverdî, zengin bir kadınla evlenmeyi erkekte karısına karşı ülfet ve sevgiye sebep olursa bu tarz bir evlilikte sevginin devamlı olacağını, aksi halde kadının sadece zenginliği için yapılan evlilikte sevginin oluşmayacağını söyler. Kadının güzelliği sebebiyle yapılan evlilikte şayet kadın çok nazlı olmazsa bu sebep ile yapılan bir evlilikte eşler arası sevgi daha sağlam olur. Kadının dindarlığı sebebiyle yapılan evlilik ise nikâhın en sağlamı ve sevginin en devamlı olanıdır. Evliliğin sevgi (ülfet) sebebiyle yapılması ise ikiye ayrılır:

- I. İki ailenin bir araya gelip çoğalıp yardımlaşması,
- II. Düşman olan iki ailenin evlilik yoluyla oluşan akrabalık nedeni ile iki aile arasında eski düşmanlığı ortadan kalkıp, dostluğun oluşması.

Mâverdî'ye göre bu tür evlilikler evlenecek kişilerin iradeleri dışındadır. Şayet dostluk kurulma isteği veya düşmanlığın ortadan kalkması gibi sebepler yok olursa bu evlilikte sevgi gidebilir. Ama bahsi geçen evliliklerde başka sebeplerde oluşursa o zaman sevgi devam edebilir. Evliliğin iffeti gözetip, haramlardan korunmak maksadıyla yapılması en birinci gayesidir. Evliliğin diğer gayeleri ise bu gaye ile ilgilidir. Mâverdî bu görüşüne kanıt olarak: "Ey insanlar, sizleri bir tek şahıstan yaratan, o şahıstan da eşini yaratan, ikisinden de erkeklerle ve kadınlar üreten Rabbinizden korkunuz!" (Nisâ, 4/1) Mâverdî, bu ayeti Hz. Peygamberin: (s.a.v.) "Erkek topraktan yaratıldığı için toprağı, kadın da erkekten yaratıldığı için erkeğı sevmektedir"³²⁰ sözüyle açıkladığını aktarır.³²¹

Mâverdî, erkeğın iffetini koruma niyetiyle yaptığı evliliğının, iffetin devamını sağlayıp, evliliğē destek olması için gerekli hususları iki kısma ayırır. Birinci kısmın üç şartı vardır. Bunlar:

- Birincisi, hayâ, iffet ve kanaati sağlayan din duygusu.
- İkincisi, insana doğru tedbirler aldırın, yaptığı işlerde takdiri kazandıran akıldır. Bu görüşünü desteklemek için: "Erkeğini çok seven ve doğurgan kadın arayınız; ahmak kadından sakınınız, onunla evlenmeyiniz. Çünkü bu kadının sohbeti bela, doğuracağı çocuk da zayı mesabesindedir"³²² hadisini nakletmektedir.³²³

³²⁰ Beyhaki, "Şuabu'l İman", 7486.

³²¹ Mâverdî. *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, 237.

³²² Sahih bir hadis değildir. Bk., Mâverdî. *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, 322-323; Mâverdî'nin Edebü'd- dünya ve'd-din kitabında naklettiğı hadislerin sahihliğı hakkında bk., Hüsnü Özmen, *Ebü'l-Hasen el-Mmâverdî'nin Hadis Anlayışı-Edebü'd-dünyâ ve'd-din İsimli Eseri Özelinde* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

- Üçüncüsü ise kınamaya sebep olmayan ve nefsin çoğalması yani düzgün bir soydan çocuk sahibi olmak için eşler arasında olması gereken denkliktir.³²⁴

Mâverdî, zina ve haramdan korunup, iffet fikriyle yapılan evliliklerin, iffetin devamının garantisi olarak görmez. Öyle ki insan bazen nefsine ve şehvetine uyarak onu tatmin etme gayesiyle evlilik yapar. Her ne kadar bu durum çiftler arasında ülfet ve beraberliği sağlasa da bu sebep ortadan kalktığında, kişi ya tamamen aklına uyarak kemale ulaşacak yahut da nefsî arzularını tatmin etmeyi hedef edinerek kemalden düşürecektir. Bu açıdan Mâverdî, evliliğin amaçlarını üçe ayırmakta ve evliliğin ne maksatla yapıldığına göre evlenilecek kadında aranması gereken özellikleri sıralamaktadır.

Birinci tür evliliğin gayesi, çocuk yapmak ve neslin devamıdır. Bu tarz bir evliliğe niyetlenen kişi genç ve bakire kızları tercih etmelidir. Bu görüş bağlamında yer verilen nakiller ise; Hz. Peygamber: (s.a.v.) "Bakire kızlarla evleniniz. Çünkü onların ağızları daha tatlı, rahimleri çocuk doğurmaya daha elverişli ve aza daha kanaatkârdırlar" ³²⁵ Bir diğer nakilde: "Doğuran siyah kadın, kısır beyaz güllerden daha hayırlıdır" ³²⁶ Mâverdî, Arapların "Doğurmayan kadınlar anasından doğmasınlar" dediklerine yer vererek, amacı çocuk sahibi olan evliliklerde kadının doğurgan olmasının önemini vurgulamaktadır. Ayrıca çocuğun zayıf bir cisme sahip olma ihtimaline karşı, yakın akraba ile evlenilmemesi gerektiği uyarısını yapmaktadır.

İkinci tür evliliğin gayesi, genellikle kadınların yürüttüğü ev işlerinin karşılanmasıdır. Mâverdî'ye göre kadına ev işi yaptırmak tamamen örfidir. Ev işlerini yaptırmak kadın için zorunlu değildir herhangi bir hizmetçiyle ile bu ihtiyaç giderilebilir. Mâverdî, bu hususta kimin söylediğini belirtmeksizin: "Kadın fesleğendir; yoksa hamarat gelir gider vekili değil" sözünü aktarır. Bu gaye ile yapılan bir evlilikte erkeğin tecrübeli yaşlı başlı bir kadın tercih etmesinin daha doğru olacağını, genç ve nazenin kadınlara bu işlerin yaptırılmasının doğru olmadığını söyler.

Üçüncü tür evliliğin gayesi sadece şehvet ve nefsanî tatmin için yapılmasıdır ki bu gaye doğru karşılanmamış, evlenmeye sevk eden üç sebebin içinde en kötüsü ve mürüvvete³²⁷

³²³ Şevkani, "Fevaidu'l Mecmua", 279.

³²⁴ Mâverdî. *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, 322-323.

³²⁵ İbn Mace, "Nikâh", 1861.

³²⁶ Ebu Hanife, *Müsned*, 5: 177.

³²⁷ Mâverdî'ye göre mürüvvet: "Nefsin, kendisinden kasıtlı olarak çirkin bir hareket sâdır olmayacak şekilde en üstün melekeler kazanmış olmasıdır". Ayrıca mürüvvet, haramlardan uzak durarak, günahlardan temizlenmek, hüküm verirken âdil ve dürüst olmak, haksızlık yapmamak, hakkı olmayan şeyi istememek, güçlüye karşı zayıfın, onursuza karşı onurlunun yanında olmak, bir insanın adını ve şöhretini kirletecek işler yapmamaktır

en zıt olanı görülmüştür. Bu durumdaki kişi hayvanî duygularına boyun eğmiş ve şehvetine tâbi olmuştur. Böyle birgaye ile yapılan bir evlilikte ise hür kadınları değil cariyeleri tercih etmek gerekir. Çünkü hür kadınlar, çocuk doğurmak ve nesli çoğaltmak için yaratılmışlardır.³²⁸ Kendinden önce ve sonra gelen İslâm düşünürlerinin aksine Mâverdî, evlilik ve eş seçimi hakkındaki görüşleri oldukça kapsamlıdır. Ona göre evlilik tek tip ve üzerine düşünülmezsizin değil son derece bilinçli bir girişim olmalıdır. Gayesi itibariyle evlilik/eş tercihi çeşitlilik gösterir. Mâverdî'nin evlilik çeşitleri hakkındaki görüşleri günümüzde evlilik ve boşanma problemlerine karşı geliştirilebilecek özgün yönleri sahip olduğu söylenebilir.

Mâverdî, Arapların kız çocuklarını öldürmelerinin sebebinin hamiyet duygusu gereği olduğunu, kızlarını şehvetin esiri olmuş kimselerin elinde mahvolmaya terketmektense onları yok etmeyi tercih ettiklerini, kız çocuklarını öldürme âdetinin Arapların şehvet karşısında duydukları nefretle bağlantılı olduğunu söyler.³²⁹ Bu görüşüne kanıt olarak: "Kız babalarının üç damadı vardır: Biri kızın kocası, biri onu örtecek çarşaf, diğeri de kabirdir" nakline yer verir.³³⁰

Râgıb el İsfahânî, kadın hakkındaki görüşlerini, Erdemli Yol (ez-Zerî'a ila mekârimi's-şerî'a) kitabında, "Evlilikte Yapılması Güzel ve Çirkin Görülen Hususlar" başlığı altında kısaca değinmiştir. İsfahânî'ye göre evlilik, neslin korunması ve insan türünün devamı için zarurîdir. Kadınları daha ziyade bu minvalde değerlendiren İsfahânî; "En hayırlı kadınlarınız sevecen ve doğurgan olanlardır" nakli ile "Doğurgan bir zenci, kısır bir güzelden daha hayırlıdır" naklini kanıt göstererek neslin devamı açısından kadının doğurganlığının önemi üzerinde durmuştur. İsfahânî, evliliğe dini ve aklî bir şekilde yaklaşmıştır. Ona göre evliliğin gayesi, şeriatın koyduğu ölçülere göre neslin devamı ve doğal güdülerin karşılanmasıdır. İsfahânî içsel/tabî bir arzunun doğurduğu aşkı ahmaklık ve evliliğin gayesini bilmemek şeklinde yorumlamaktadır.³³¹

Aşkı ahmaklık olarak gören İsfahânî, diğer yandan İbn Miskeveyh gibi toplumda fertler arasında oluşacak sevgiyi adaletten (hukuktan) önce sosyal düzenin esası olarak

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Mürüvvet". Erişim: 3 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muruvvet>.

³²⁸ Mâverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, trc. Ali Akın (İstanbul: Temel Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 246.

³²⁹ Bu konuda bk., Ahmet Acarlıoğlu, "Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1 (2019): 441-460.

³³⁰ Mâverdî, *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, 246.

³³¹ İsfahânî, *Erdemli Yol*, 234-235.

görmektedir.³³² İslâm filozofları insan davranışlarında devamlı şekilde dengeyi gözetmişlerdir. Buna göre İsfahânî, sevginin ifrat hali olan aşkı, insanda bir erdemsizlik olarak görmüş olabilir.

Gazzâlî, kadın ve evliliğe dair görüşlerini, İslâm ahlâk düşüncesini kapsamlı şekilde ele aldığı İhyâü ulûmi'd-dîn eserinin "Nikâh" bahsinde ayrıntılarıyla yer verdiğini görmekteyiz. Bu konu İhya'da üç kısma ayrılmaktadır.

- I. Nikâhın fazileti ve hangi durumlarda kaçınılması gerektiğine dair,
- II. Nikâh akdinin edepi ve akit yapanlarda göz önünde bulundurulması gereken edepere dair,
- III. Nikâh akdinin yapılması ile başlayıp ayrılığa (boşanmaya) kadar takip edilmesi gereken edepler dair.³³³

Genel olarak Gazzâlî, İhya'da beyan ettiği fikirlerini diğer İslâm filozoflarının eserlerinde de gördüğümüz tarzda ayet, hadis ve menkıbe nevinden nakillerle izah edip, görüşlerine kanıt getirmiştir. Aralarındaki fark ise Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşâî filozoflarının evliğin gereğini insanın sosyal yönünü ve doğal gereksinimlerini ön plana çıkararak açıklamalarına karşın, Gazzâlî daha ziyade dini terminolojiye ağırlık vererek izah etmektedir.³³⁴ Gazzâlî evliliği:

- I. Dine yardımcı olma,
- II. Peygamber sünnetine uyma,
- III. Ümmetin çoğalması niyeti,
- IV. Gözün ve şehvetin korunması,
- V. Fitneden korunma,
- VI. Allah'ın rızası,
- VII. Kişinin ardından dua edeceği sâlih bir evlat isteği,
- VIII. İbadet niyeti ve onun tamamlayıcısı,
- IX. Akriba ve yakınların çoğalması,
- X. Kadınların hakkına ve hukukuna riayet etmek suretiyle nefse karşı cihat etmek,

³³² İsfahânî, *Erdemli Yol*, 273.

³³³ Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, 335–336.

³³⁴ Karaman, *İslam Ahlâk Filozofları*, 182.

XI. Kendisinden önce öldüğü takdirde küçük çocuğunun şefaatinı talep etmek gibi gayeleri içeren geniş bir çerçevede izah etmiştir.

Gazzâlî, "Nikâhın afetleri" diye isimlendirdiği başlıkta, evlenmekten uzak durulmasının gerekçelerini kişinin (erkeğin) ev, eş ve çocuklar sebebiyle manevi olarak gerilemesi, kadının hakkını yerine getirememesi, helal rızkın dışına çıkılması gibi daha ziyade erkeğin manevi ilerlemesine engel olma ihtimali kapsamında açıklamıştır.³³⁵

Gazzâlî'ye göre evliliğin faydalarının başında evlat sahibi olmak gelmektedir.³³⁶ Nikâhın birincigayesi neslin devamıdır. Gazzâlî evliliğin gayesinin sadece garizî (tabîî) duygular olmadığını, evliliğin Hz. Âdem'den bu yana gelen Allah'ın nesillerin devamı için koyduğu ilâhî bir kanuna tabi olmak gibi niyetleri de içerdiğini belirtir.

Gazzâlî, ilgili hususta şunları örnek vermektedir:

Hz. Ömer'in çok evlendiği ve "ben ancak çocuk yapmak için evleniyorum" demesi.

Kısır olan kadın hakkında: "Evin bir köşesinde bulunan bir hasır, doğum yapmayan bir kadından daha hayırlıdır."³³⁷

"Kadınlarınızın en hayırlısı ve sevimlisi çokça doğurandır."³³⁸

"Doğuran bir siyah kadın, güzel (fakat doğurmayan) kadından daha hayırlıdır."³³⁹

Gazzâlî yukarıdaki rivayetleri yorumlarken evlilikte çocuk istemenin, nefsi tatmin etme isteğinden daha önemli olduğunu, bu sebepten Hz. Peygamber'in: (s.a.v.) "Çirkin de olsa doğuran kadınla evlenmeyi" tavsiye ettiğini vurgulamaktadır.³⁴⁰

Nikâhın ikinci ve önemli faydası, kişinin şehvetten doğan isteğin giderilmesi bu şekilde haramdan korunmasıdır. Gazzâlî, erkeklerin birden fazla evliliğini ihtiyaç kapsamında değerlendirmiştir. Bir kadınla yetinemeyen erkeğin adaleti gözetmek kaydıyla çok evlilik yapmasının caiz olduğunu ifade etmektedir.³⁴¹

³³⁵ İmam Gazzâlî *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, terc. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1981), 3:334–345.

³³⁶ Esasında evliliğin faydası ile gayesini birbirinden ayırmak gerekir. İslâm düşüncesine göre evliliğin gayesi eşlerin birbirleriyle tamamlanması iken bu gayenin artı ürünü diyebileceğimiz çocuk, evliliğin faydası/meyvesi/rahmetidir. Bk., Youtube. "İslam Medeniyetinde Ailenin Yeri, Prof. Dr. Tahsin Görgün" Erişim: 7 Mayıs 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=2RLASTtADUs>.

³³⁷ Ebû Ömer et-Tukânî.

³³⁸ Beyhakî.

³³⁹ İbn Hibban.

³⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 350.

³⁴¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 354–360.

Yine Gazzâlî'ye göre erkek için evlenmenin önemli faydalarından biri de kişinin eşiyle vakit geçirmek suretiyle kalbini rahatlatması, nefisteki eğlenme ve dinleme ihtiyacını karşılamasıdır. Ayrıca erkek evlendiğinde evinin işleri eşi tarafından yürütülür dolayısıyla da erkek vaktini bu gibi işler ile zayi olmaktan koruyup, ilim ve ibadete ayırır. Gazzâlî, kadının erkeğe yardımcı olmasının yararlarını söyledikten sonra yinede bu gibi faydaların erkeğin iki kadın ile evlenmesinin mazereti olamayacağını, zira birden fazla evlilik çoğu kere insanın hayatını zehir ettiğini belirtir.³⁴²

Gazzâlî, erkeğin evlendiğinde sülâlesinin artacağını ve daha çok akrabaya sahip olmakla kişinin kuvvetleneceğini ifade eder. Ayrıca evliliğin nefisle mücadele, aile halkının geçimini üstlenilmesi ve çocukların terbiyesi gibi faziletleri de içerdiğini bildirir. Gazzâlî, evliliğin tüm yararlarını saydıktan sonra şayet bir erkek ahlâken üstün yaratılışlı, ilim ve mükâşefede kabiliyetli ise ilim, sayılan bu faydaların tamamından daha üstün ve yararı da genele dönük olduğu içinevlenmesini uygun bulmaz.³⁴³

Gazzâlî, evliliğe, -dünyevî faydalarını gözetmekle birlikte- daha ziyade ahirete dönük yaklaşmıştır. Gazzâlî evliliğin fayda ve zararlarını saydıktan sonra kişi, evliliği ile dini arasında fayda-zarar hesaplaması yapmasını ve buna göre karar vermesi gerektiğini söyler. Buna göre bir insan şayet nefisine güveniyor ve harama kaymayacağından eminse sırf çocuk sahibi olmak gayesiyle evlenmez. Şayet kişi evliliğin afetlerinden eminse bu durumda ibadet ve evliliği beraber yürütmelidir. Gazzâlî'ye göre din insanın birincil sermayesidir ve buna göre kendini konumlandırmalıdır.³⁴⁴

İslâm düşüncesi tarihinde önemli bir yeri olan İbn Rüşd, Aristo'dan beri gelen bilginlerin son ve mükemmel bir örneğidir.³⁴⁵ Aynı zamanda o, kadın ve aile konusunda da kendinden önce ve sonra gelen birçok filozoflardan ileri ve özgün görüşler dile getirmiştir.

İbn Rüşd'e göre İslâm hukuku kadının değerini kabul etmiştir. İbn Rüşd, kadının biyolojik yapısı ve bununla bağlantılı olan psikolojik yapısından kaynaklanan bir kısım farklılıklar dışında kadınla erkeği eşit görür. Bunun için kadının yaradılışına münasip şekilde haklar verilmesi, varlığına uygun yüksek görevler ile görevlendirilmeleri gereklidir der. Kadında erkek gibi düşünce ve irade bağımsızlığına sahip ve seçimlerinde özgürdür. Biri diğerine baskı uygulama hakkına sahip değildir. Kadında bir erkek gibi aynı öğrenimi görür

³⁴² Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, 365.

³⁴³ Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, 369.

³⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, 374-375.

³⁴⁵ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd*, 9.

ve istediği alanlarda uzmanlaşabilir, müftü, öğretmen ve müctehide bir âlim olabilir. Kadında erkek gibi kendi başına iş yapma yetki ve salâhiyetine sahiptir. Aynı zamanda erkekle ister hukukî sözleşmeler olsun ister diğer haklarda olsun eşit şekilde tüm medeni haklara sahiptir bu konuda erkekten hiçbir farkı yoktur. Malında istediği gibi tasarruf edebilir. Şahit, vekil, kefil ve ortak olabilir. İsteddiği gibi dava açabilir, ticaret yapabilir, toplumsal yaşama katılabilir. İsterse yargıç ve hâkim de olabilir. Hukukî bir sözleşme olan nikâh sebebiyle temel hakları katiyen değişmez. İslâm hukuku yalnız aileyi korumaya yönelik tedbirler alır.³⁴⁶

İbn Rüşd'e göre Arap İslâm toplumunda kadın, zulüm ve haksızlığa maruz kalmaktadır. İslâm dünyasındaki kadın algısı, sadece meyvesinden yararlanılan bir bitki gibidir. Hâlbuki insanî mahiyet itibarıyla birbirlerine eşit olan kadın ve erkek arasında yalnız derece farkı vardır. Kadın erkeğin yaptığı savaş, bilim ve felsefe gibi şeyleri yapabilir. İbn Rüşd: "Türdeş olan tabiat sahiplerinin kentte (devlette) aynı işler göreceğinden, kadınlarında erkekler gibi aynı işleri görebileceği kendiliğinden açığa çıkmış oluyor"der. Şu kadarı var ki kadın, erkekten daha zayıf bünyede yaratıldığı için daha az meşakkatli işlerde çalışması gerekir. Bununla birlikte müzikte olduğu gibi, farklı alanlarda erkeklerden daha üstün olabilir. İbn Rüşd:

"Her ne kadar kadınlar erkeklerden daha az güçlü iseler de, bazı sanatlarda erkeklerle ortaklaşarak aynı işi yapmakta hatta bazı sanatlarda erkekleri geçmektedirler. Örgü ve dikiş sanatında durum böyledir. Savaşma konusuna gelince, bazı sınır bölgelerinde ve çölde yaşayan kadınların, savaş sanatında erkekler gibi mahir oldukları görülmektedir. Kimi kadınlar güzel kabiliyetler ve zekâ bakımından üstün meziyetlere sahiptirler. Öyleyse onların arasından, bilge hanımların ve yöneticilerin çıkmasını engelleyecek bir şey yoktur. Kadınlar arasında bu tür kabiliyet sahiplerinin az ve nadir olduğundan ötürü, bazı şeriatlar, onların İmam (Devlet Başkanı) olmasını engellemiş; bazı şeriatlarda aralarında böyle kabiliyetler bulunmasını göz önüne alarak başkanlık yapmasını engellememiştir."³⁴⁷

"Bugünkü toplumsal durumlarımız kadınlarda bulunan zenginlik kaynaklarını, gizli güçlerini anlamamıza izin vermiyor. Kadın sanki sadece çocuk doğurmak ve emzirmek için yaratılmıştır. Kadınlara yüklediğimiz bu hizmetçilik,

³⁴⁶ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 338–339.

³⁴⁷ Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürlüğü: İbn Rüşd*, 133; Şulul, *İbn Rüşd'in Siyaset Felsefesi; Eflâtun'nun Devleti ve İbn Rüşd'ün Yorumu*, 160.

onlardaki büyük işleri yapabilecek bütün güçleri, akli yetenekleri bitiriyor. Bu nedenle içimizde üstün, ünlü kadınlar bulunmuyor. Bitkisel bir yaşam sürüyorlar. Kocalarına yük oluyorlar. İşte ülkemizi tahrip eden sefalet bundan ileri geliyor. Kadınlar burada erkeklerden iki kat fazla olmalarına karşın emekleri ile zorunlu ihtiyaçlarını bile karşılayamıyorlar. Böylece toplumun üçte ikisi, bir parazit gibi üçte birinin üzerinde yaşıyor."³⁴⁸

G. Küken'e göre İbn Rüşd, kadının toplumdaki konumunu, haklarını, kadın-erkek eşitliği ve insanın insana saygısının en eski savunucularından biri olma onurunu taşımaktadır. İbn Rüşd, insanın bilgi ve sanata dair yetkinliği ancak bir toplum içerisinde kazanabileceğini ve bu şekilde çevresindekilere faydalı olabileceğini söyler. İbn Rüşd her ferdin toplumun mutluluğundan faydalanması gerektiğini, kadınlar da erkekler gibi topluma ve devlete faydalı olması gerektiği görüşündedir. İbn Rüşd kadınların toplumun (Endülüs) zenginliğine katkıda bulunmayışını aynı zamanda yeteneklerinin gerilemesinin sebebi görür. Bu durum, içinde yaşanılan toplumun kadın algısı ve kadının kendi kendisi hakkındaki algısıyla ilgili olduğunu yani kadın sadece çocuk doğurmak, emzirmek ve çocuk yetiştirmek, eşinin hizmetini görmek dışında başka iş yapması gerekmediği düşüncesiyle ilgilidir. G. Küken, İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşlerinin Platon'un görüşlerine benzediğini ve bu görüşleri edinmesinin sebebini de o zamana kadar Aristo'nun Politika eseri henüz tercüme edilmediğinden, İbn Rüşd'ün onun yerine Platon'un Cumhuriyet'ini okuyup ona şerh yazmasından ileri geldiğini ifade eder.³⁴⁹

C. Şulul, İbn Rüşd'ün Platon'un Cumhuriyet'ine yazdığı şerhteki görüşlerini değerlendirirken, İbn Rüşd'ün kadının toplumdaki yeri ve konumunu belirlemeye

³⁴⁸ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 339–340; Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd*, 134; Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi; Eflâtun'nun Devleti ve İbn Rüşd'ün Yorumu*, 162; Platon'un Cumhuriyet'ine özet yazan İbn Rüşd Platon'un kadınlara dair görüşlerinden haberdar olmuştur. Bu konuda Platon'un görüşleri ise şöyledir: Platon kadınları ev hayatıyla sınırlandırıp, toplumsal yaşama dâhil etmeyen yasa koyucunun yarım bir iş yapmış olacağını şu sözlerle ifade eder. "Trakyalıların ve daha pek çok ulusun kadınlardan tıpkı köle gibi çiftçilik, sığırtmaçlık, çobanlık ve hizmetçilikte yararlandıkları bir uygulamayı mı? Yoksa bizde ve bizim oradakiler gibi mi? (...) yasa koyucu yarım iş yapmamalı, tamamlayıp öyle bırakmalı; kadınların lüks ve bol harcamalar içinde düzensiz bir yaşam sürmelerine izin verip, yalnız erkeklerle ilgilenmekle, devlete mutlu bir yaşamın iki katı yerine tam anlamıyla yarısını miras bırakıyor." Bk., Mete Han Arıttürk, "Platon'un Toplum İdeali İçerisinde Kadının Yeri", *Düşünme Dergisi*, 10 (Şubat 2017): 28-38.

³⁴⁹ Küken, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*; Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd*, 134). B. Karlığa'ya göre İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserlerinin büyük bir kısmına şerh yazmasına rağmen onun Politika eseri yerine Platon'un Cumhuriyet'ini şerh yazmayı seçmesinin sebebi ya bu eserin (Politika) İbn Rüşd'ün eline geçmemiş olması ya da Platon'un görüşlerini Aristo'nun görüşlerine tercih etmiş olabileceğidir. Bk., Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd*, 131.

dairgörüşlerinin, Platon'un görüşlerine kıyasla daha gerçekçi ve makul, aynı zamanda İslâmî değerlere uygun olduğunu aktarır.³⁵⁰

Nasîrüddin Tûsî, kadın hakkındaki görüşlerini Ahlâk-ı Nâsırî kitabının ikinci bölümü olan "Ev İdaresi"nde ele almaktadır. Tûsî, ev idaresi konusunu Aristoteles, Fârâbî, İbn Mukaffa gibi filozofların eserlerinden yararlanarak oluşturmuş, özellikle İbn Sînâ'nın etkisinde³⁵¹ kalmıştır.³⁵² Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî eserine ev idaresi ve siyaset bölümünü eklemesi, onu İbn Miskeveyh'ten ayıran en temel özelliğidir.³⁵³ Tûsî'nin diğer bir özelliği ise yazdığı ahlâk kitabıyla kendinden sonra yazılan İslâm ahlâk eserlerine etkilemesi, onlara kaynaklık etmesidir.³⁵⁴

Tûsî ev idaresi bölümünde öncelikli olarak bireysel ihtiyaçların tek başına karşılanamayacağı gerçeğinden hareketle bireyin bekası için gıdaya muhtaç olduğunu aynı zamanda bu gıdanın hazırlanması ve korunması için de hem çeşitli ellere hem de uzun bir zamanının gerekli olduğunu söyler. Kişinin gıdasını koruması için bir mekâna/eve ve kişinin evde o olmadığı zamanlar onun yerine evde oturacak ve evi koruyacak bir yardımcıya ihtiyaç duyacağını söyler. Sayılan bu ihtiyaçları tümü insanın bekası içindir. Bununla birlikte kişi ilâhî hikmet gereği türünün devamı içinde bir eşe ihtiyaç duyar. Çocuklar olduktan sonra ise çocukların yetiştirilmesi için anne-babaya ailenin kalabalıklaşması durumunda ise yardımcıya ihtiyaç duyulur. Buna göre aileyi zorunlu olarak oluşturan beş esas vardır. Bunlar: Baba, anne, çocuk, hizmetçi ve azıktır.³⁵⁵

³⁵⁰ Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi; Eflâtun'nun Devleti ve İbn Rüşd'ün Yorumu*, 161. İbn Rüşd ile Platon'un görüşleri karşılaştırıldığında; Platon'a göre kadınlarda erkekler gibi savaşa katılmaları gerekiyken, İbn Rüşd'e göre kadınların erkeklerin katıldığı etkinliklere katılıp katılmaması onların irade ve isteklerine bağlıdır. Platon, kadın ve erkeğe devlet sisteminde eşit mevkiler verirken diğer yandan toplumda özel mülkiyete karşı çıkar ve topluluk halinde hareket etmelerini söyler. Platon'a göre doğuştan evliliğe meyilli olan kadınlara, istedikleri erkeklerle evlenmelerine izin verilmemelidir. Evlilikler kanunla düzenlenir. Evlilik amacıyla eşleşmeler yine kanunlara göre devlet tarafından yapılır. Kadınların evlilik ve çocuk sahibi olma yaşları kanunla belirlenmiştir. Kadınlar, erkekler tarafından ortak eş görevi yaparlar. Aynı şekilde çocuklarda ortak mülkiyettir. İbn Rüşd, Platon'un bu görüşünü açıklarken; kadınların ortak mülkiyeti konusunda, kendi devletinde bu tarz bir uygulamanın bulunmadığını, bir kadının yalnız bir erkekle evlenebileceği notunu düşer. C. Şulul'e göre İbn Rüşd, Platon'un Devlet'ini şerh ederken sadece görüşlerinin nakletmiş, fikirlerine dair izahlar yapmamıştır. Dolayısıyla onun Platon'un fikirlerine katıldığı manası anlaşılmasını gerektirdiği uyarısında bulunmaktadır. İbn Rüşd'un, Platon'un Cumhuriyet'indeki İslâm fıkhıyla uyummayan fikirlerini önemseyip özetlediği halde niçin izah etmediğinin nedeninin ise anlaşılmadığını söyler. Bk., Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi; Eflâtun'nun Devleti ve İbn Rüşd'ün Yorumu*, 162–167.

³⁵¹ Tûsî, kitabında ev yönetimine dair görüşlerini, İbn Sînâ'nın aynı konuya dair görüşlerinin özeti olduğunu açıkça söyler. Tûsî'nin özetlediği bu görüşler, İbn Sînâ'nın Kitâbü's-siyâse l'İbn Sînâ adlı kitabında geçmekte ve iki filozofun fikirleri birbirlerine uymaktadır. Bk., Anar Gafarov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 250.

³⁵² Demirkol, *Nasireddin Tusi'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, 44-21.

³⁵³ Gaforov, Demirkol, *Nasireddin Tusi'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, 249.

³⁵⁴ Karaman, *İslam Ahlâk Filozofları*, 185.

³⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 187–188.

Tûsî'ye göre insanların bir arada yaşamalarını gerektiren neden, birbirlerine olan yardımları neticesinde kemâl mertebeye ulaşma arzusudur.³⁵⁶ Tûsî'ye göre aileyi düzenleyin esaslar şunlardır:

- I. Kurulduktan sonra aile dengesini korumak,
- II. Bozulduğunda yeniden düzene koymak,
- III. Genel manada ailenin rahatını sağlamaktır.³⁵⁷

Tûsî, ev idaresi felsefesinin (hikmet-i menzil) içeriğinin geçim araçlarının incelenmesi, aile üyelerinin işbirliği ile ailenin yetkinliğe ulaşmasının incelenmesi ve aile genelinin faydasına göz önünde bulunduracak şekilde bu topluluğun incelenmesi olduğunu ifade eder. Ona göre bir araya gelmiş bir toplumda idareye olan ihtiyaç kaçınılmazdır. Herkes kendi mertebesine göre bir altındakinin yönetiminden sorumludur. Dolayısıyla bu ilmin yararı geneldir ve öğrenilmesi zorunludur. Tûsî, sanata benzettiği ev idaresinin faydasının hem dünya hem de ahirete dönük olduğunu belirtir.³⁵⁸ Burada geçen "evden" maksat ise yukarıda sayılan evi oluşturan beş unsurun bir arada bulunmasıdır. Evin maddesel özellikleri önemli değildir önemli olan evin (ailenin) yapısal unsurlarıdır.³⁵⁹

Tûsî kitabında bu açıklamalardan sonra evin mekânsal özelliklerini; konumunu, muhitini ve nasıl komşular ile komşuluk edilmesi gerektiğini ayrıntılı bir şekilde açıklar. Ayrıca malların ve yiyeceklerin yönetimi hakkında da geniş izahlar yapıp, tavsiyelerde bulunur.³⁶⁰

Tûsî'ye göre evlenmeye sebep iki şey olmalıdır. Bunlar: Malın korunması ve neslin devamıdır. Bunlar dışında şehvet dürtüsü veya başka bir sebep evlenmenin gayesi olmamalıdır.³⁶¹

İcî'ye göre evlilik, bayağı salt şehvet için değil, neslin devamı ve evin düzeni için istenir.³⁶² İcî'nin şarihlerinden biri olan İstanbulî, bu isteğin kadın içinde geçerli olduğunu

³⁵⁶ Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 254.

³⁵⁷ Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 250.

³⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 189.

³⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 188–189.

³⁶⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 191–198.

³⁶¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 199.

³⁶² Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, 184; Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, 142; İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 156.

söylese de evlilikte asıl olanın erkek, tâbî olanın ise kadın olduğunu, dil bilimsel bir yolla tehhül (evlenme) kelimesinin tezevvüc (eşlenme) kelimesine tercih edilmesinden çıkarır.³⁶³

Kadında Aranılan Özellikler ve Vazifeleri

İslâm ahlâk felsefesi kitaplarına bakıldığında kadın genellikle aile içi görev ve sorumluluklar bağlamında konu edinildiği görülür. Aile içi eksenine göre konumlandırılan kadın, erkeklerden, hem akıl hem de diğer nitelikler bakımından zayıf olduğu için, ailede kadın kocanın en iyi hizmetkârı, işlerinin yardımcısı ve neslinin devamını sağlar.³⁶⁴

İbn Sînâ'ya göre evlilikte "iyi" kadının vasıfları; erkeğin malını paylaştığı ve malının koruyucusu olan kadındır. İyi bir eş çocuklarının terbiyesinde güvenebileceği kadındır. Bundan dolayı evlenilecek kadının; iffetli, güzel, bakire, doğurgan, hayâ sahibi, ince kalpli, cana yakın, az konuşan, kocasına bağlı, ona hizmet eden, boyu ve endamı yerinde ve iyi ahlâklı bir kimse olması tercih sebebidir. Bunun yanında "iyi" kadın, erkeğin üzüntülerini teselli eden ve kaygıların giderilmesine yardımcı olandır.³⁶⁵

İbn Sînâ'nın ele aldığı en önemli konulardan birisi de kadının aile içi rolü, sosyal statüsü ve aile içerisindeki konumudur. Ona göre kadının vazifelerinin birincisi iffetli olmaktır. Zira kadın yapısı itibarıyla başkasının nazarını kendine çeker, aklın sesine pek kulak vermez. Kadının iffetli olmaması nefrete sebebiyet verir ve toplum içinde utanca yol açar. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre kadının örtünmesi ve ağır başlı olmasının yasalaşması toplum ve aile adına uygundur. Kadının, erkek gibi çalışıp kazanç elde etmemesi, bunun yerine ihtiyaçlarının kocası tarafından karşılanması gerekir. Kadının geçiminin erkek tarafından karşılanması yasalaşmalıdır. Kadının nafakasının erkek tarafından karşılanmasının bedeli, erkeğin kadına sahip olması ve tersi bir durumun olamamasıdır. Burada sahiplenmeden kasıt kadının bir başka erkekle münasebet kurmamasıdır. Dolayısıyla kadın kocasından başkasıyla evlenmeye hakkı yoktur. Erkeğin ise birden çok evlilik yapma hakkı; eşlerini hoşnut etme, geçimlerini sağlama ve evlenebileceği kadın sayısını aşmama gibi kuralları olmakla birlikte vardır.³⁶⁶

İbn Sînâ, kadının birden çok erkekle evlenmesinin nefret ve utanca yol açacağını belirterek asla doğru bulmaz. Erkeğin ise birden çok kadınla evlenmesinin eşler arasında

³⁶³ İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 156.

³⁶⁴ Hülya Altunya, "İslam Düşüncesinde Metafizik ve Tarih İkileminde Kadın", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/49 (2016): 97-106.

³⁶⁵ Şulul, "İbn Sînâ'nın Siyaset Felsefesi", 120.

³⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İlahiyat: Metafizik*, 668-670.

kıskançlığa yol açacağını, kıskançlık durumu ise utanç ve nefret gibi olmadığından dikkate alınmaması gerektiğini ifade eder.³⁶⁷ İbn Sînâ kadınınaile içi ahlâkını fikhî terminolojiye yakın bir çerçevede açıklamaktadır.

Mâverdî, evlenilecek kadının diniinancının ve dini yaşantısının önemli olduğunu belirtir. "Kişinin dini, karısının dinidir"sözünü naklederek, erkeğin karısına olan sevgisi, onu karısına uymaya zorlayacağını söyler.

Mâverdî'ye göre erkeğin bir kadınla sadece malı için evlenmesi aralarında oluşacak sevgi için yeterli değildir. Bu durumda erkekte meydana gelen duygu sevgi değil, hırs ve tamahtır. Ayrıca mal tükenen bir nesnedir. Kadının sırf güzel olduğu için yapılan evlilikte ise: "Kadınların en bereketli ve hayırlı olanları, yüzleri en güzel ve mehirleri en az olanıdır" hadisini naklederek, şayet kadın güzelliğinden dolayı çok naz yapmazsa, yüzü güzel kadını evliliğin devamlılığı ve sağlamlığı açısından olumlu görmektedir. Bununla beraber eski zatların güzel kadınla evlenmeme sebeplerini, fazla nazlı olmaları, güzel kadınlara başkalarının da fazla rağbet etmesi ve güzel kadınların sebep olabileceği şiddetli zevk ve eğlence korkusu olduğunu söylemektedir. Mâverdî, kadınların güzellikleri erkeği etkilediği için erkeklerin güzel kadınlardan çekinmeleri gerektiği uyarısında bulunur. Bu konuda Mâverdî, kadın için "gözleri ok, sözleri öldürücü zehir", "av avlayan avcı", "erkekler için yaratılmış fesleğen", "erkekler için yaratılmış şeytan" gibi benzetmeler içeren nakillerekitabında yer vermektedir.³⁶⁸

Mâverdî, evlilik için dindar bir kadının seçilmesi "akitlerin en sağlam olanı ve ülfet yönünden de en devamlı olanıdır"der. Hz. Peygamberin (s.a.v.) kadınlar hakkında: "...sen dindar olanını al" demesinin hikmeti, kadındaki dindarlığın erkeğe de etki etmesi ile ilgilidir Erkek dindar eş ile manevi halini muhafaza ederek dinen kaymalardan emin olur.

Gazzâlî'hyâ'da evlilik hayatını güzelleştiren ve evlenirken evlilik akdinin devam etmesi için kadında aranan özellikleri şu şekilde sıralamıştır:

- I. Dindarlık,
- II. Güzel ahlâklılık,
- III. Mehrin az olması,
- IV. Çocuk doğurabilen,
- V. Bakirelik,

³⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İlahiyat: Metafizik*, 670.

³⁶⁸ Mâverdî, *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, 237.

- VI. Soylu olma ve
VII. Yakın akrabalarından olmama.

Gazzâlî sıralanan bu özellikler arasında Hz. Peygamberin (s.a.v.) hadislerini de kaynak göstererek özellikle dindarlık üzerinde durmaktadır. Dindar kadının dindarlığının, eşine de etki edebileceği ve yine dindar değilse kocasının dini alandan uzaklaşmasına sebep olabileceğini Mâverdi'nin görüşüne benzer şekilde ifade eder.

Gazzâlî, Hz. Ali'den rivayetle cimrilik, katı duruşluluk ve korkaklık gibi erkeklerde kötü, fakat kadınlarda iyi sayılan özellikleri, kocanın menfaatine dönük olması açısından iyi saymıştır.³⁶⁹

Gazzâlî, ideal kadın modelini aşağıda gelen hadisler kapsamında belirlemiştir: Gazzâlî'nin kitabında yer verdiği ve İslâm'da kadın algısına etki eden nakillerin bir kısmı şunlardır:

"Kadınlarınızın en hayırlısı, öyle bir kadındır ki, kocası kendisine baktığı zaman, kocasını sevindirir. Kocası kendisine emrettiği zaman, kocasına itaat eder ve kocası hazır bulunmadığı zaman da kocasının namusunu ve malını korur."

"Kadının çabuk evlenmesi, çabuk doğurması ve mihrinin kolay olması, onun bereketli oluşundandır."

"Hâtunların en bereketlisi, mehir yönünden en az mehirli olanıdır."

"Nikâh bir nevi köleliktir. Bu bakımdan kadın (teşbih yoluyla) kocanın kölesi sayılmaktadır. O halde koca, karısından neyi isterse kocasının isteğini yerine getirmek suretiyle itaat etmesi lâzımdır."

"Adamın biri sefere çıktı. Hanımına ‘ - Evin ikinci katından alt katına inme’ diye emir verdi. Hanımın babası alt katta bulunuyordu ve hastalanmıştı. Bunun üzerine kadın, Hz. Peygambere (s.a.v.) haber gönderdi: ‘Bana izin versin, üst kattan alt kata, babamın yanına ineyim’ dedi. Hz. Peygamber: ‘- Kocana itaâtet’ dedi. Birgün kadının babası vefat etti. Kadın yine Peygamberimizden izin ister, Peygamberimiz yine ‘ - Kocanın sözünü dinle’ dedi. Daha sonra kadının babası defnedilirken Peygamberimiz kadına haber yolladı: Hz. Peygamber (s.a.v.)

³⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 382-385.

kadına ‘ - Senin kocana itâat etmen yüzü suyu hürmetine Allah Teâlâ babanı bağışladı’ haberini gönderdi. ”

"Hz. Peygamber (s.a.v.) böylece kocaya yapılan itâati İslâm'ın esaslarından saymıştır... ‘ - Eğer kocalarına karşı yaptıkları nankörlük olmasaydı, onların namaz kılanları (kadınların) cennete girecekti ’ buyurmuştur."

"İsrâ gecesinde veya uykuda cehennem bana gösterildi. Baktım ki, ateşte bulunanların çoğu kadınlardı, ...Çünkü kadınlar çokça lânet okurlar ve kocalarının iyiliklerini inkâr ederler."

"Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Eğer kadın kocanın izni olmadığı halde kocasının evinden çıkarsa, eve dönünceye veya tevbe edinceye kadar melekler ona lânet okurlar."

"Eğer herhangi bir kimseye Allah'tan başka bir varlığa secde etmesini emretseydim, muhakkak ki kadına, kocasına secde etmesini emrederdim. Böyle bir emri de kocanın karısı üzerindeki haklarının büyüklüğünden ötürü verirdim."

"Kadının rabbinin cemâline en yakın olduğu zaman evinin içinde bulunduğu zamandır. Kadının evinin açık bir yerinde namaz kılması, camide namaz kılmasından daha üstün, evin kapalı kısmında kılması evinin açık kısmında kıldığı namazdan daha üstündür. Evin içindeki küçük odasında kıldığı namaz ise, evin içinde kıldığı namazdan daha üstündür."³⁷⁰

İhya'daki kadının yerine getirmekle sorumlu olduğu edepleri özetleyecek olursak, bunlar:

- I. Evinin oturup çok fazla dışarıya girip çıkmamalı,
- II. Komşularıyla gerektiği zaman görüşmeli,
- III. Kocasını olmadığı zamanlar da onun namusunu ve malını korumalı,
- IV. Kocasını mutlu etmeye çalışmalı,
- V. Ondan izinsiz evden çıkmamalı,
- VI. Kocasının dostları ve yabancılar ile konuşmaktan kaçınmalı,
- VII. İbadete yönelmeli,

³⁷⁰ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, 383-442.

- VIII. Allah'ın rızık olarak kocası aracılığıyla kendisine verdiği kanaat etmeli ve diğer akrabalarının hakkını da ihmal etmemeli,
- IX. Eşine karşı kişisel bakımına dikkat etmeli,
- X. Eşine ve çocuklarına şefkat göstermeli, onlara karşı kötü konuşmamalı.³⁷¹

Gazzâlî, çocukları olan dul kalmış bir kadının tekrar evlenmek yerine çocuklarına bakmasını daha uydun görmektedir. Bu görüşünde zayıf bir hadis nakliyle desteklemektedir.³⁷²

Tûsî, kadınların kocalarının rızasını arama ve onların gözünde kıymetlenme yolunun beş şeyle olduğunu söyler. Bunlar:

- I. İffetli olma,
- II. Liyakat göstermek,
- III. Kocasında çekinmek,
- IV. Güzel eşlik etme ve ona karşı gelmemek,
- V. Kocasını kıskandığında onu azarlamayıp, saygılı davranmak.

Tûsî, kitabında "bilgeler demişlerdir" diyerek erkek için uygun olan kadını; erkeğe iyi davranması yönüyle anneye, kanaat ve hoşgörü yönüyle arkadaşına ve kadının kocası karşısında kendini alçak tutması ona hizmet etmesi yönüyle cariyeye benzetmektedir. Kötü kadını ise erkeğe kötü ve saygısız davranması, tembel olması ve ihtiyacı olmadan ondan istekte bulunması bakımından sırasıyla zalime, düşmana ve hırsıza benzetmiştir.³⁷³

Tûsî'ye göre salih kadın, kocasının malında ortağı, ev yönetiminde söz sahibi, evin reisinin olmadığı zamanlar onun vekilidir. Tûsî'ye göre "iyi kadın"ın özellikleri şunlardır: Akıl, dindarlık, iffet, zekâ, hayâ, yufka yüreklilik, sevecenlik, dili uzun olmama, kocasına itaat edip, kendisini kocasının hizmetine vermek, onu razı etmeye çalışmak, ağırbaşlı, ailesinin saygısını kazanmış olan, kısır olmayan, evin düzeninde ve harcamalarında ölçülü olan, hoş geçinen, davranışları ve huyu güzel olan ve kocasının endişelerini, üzüntülerini gidermeye çalışan kadındır. Tûsî'ye göre hür kadın, genel yetenekler bakımından köleden, bakire kadın, kocasına uyum sağlama bakımından bakire olmayandan daha iyidir. Kadında bu

³⁷¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 444.

³⁷² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 445.

³⁷³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 203–204.

vasıflarla birlikte güzellik, nesep ve zenginlikte olursa bu durumda kendinde tüm güzellikleri toplamış olur ve bunlara ilâve bir güzellik artık düşünülmez.³⁷⁴

Tûsî, kadında yukarıda sayılan özelliklerin bazısı olmasa da akıl, iffet ve hayânın din ve dünya işlerinin iyiliği için mutlaka bulunması gerektiği görüşündedir. Erkeğin kadına evlenme teklifi sırf güzelliği sebebi ile olmamalıdır, çünkü kadında güzellikle iffet çok az bir arada bulunur.³⁷⁵ Güzel kadının talibi çok olur ayrıca onların akıllarının zayıflığı gönüllerini başkasına kaptırmaya engel olmaz. Bu sebepten güzellikte, fiziksel denklikle yani ortalama güzellikle yetinmelidir. Aynı şekilde kadın, malı sebebiyle de istenmemelidir, çünkü mal, kadının kocasına karşı üstünlük duymasına ve ona egemen olmasına sebep olur.³⁷⁶

³⁷⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 199.

³⁷⁵ İslâm filozoflarının kadının iffetli olmasına dair görüşleri İslâm'ın ortaya çıktığı Arap toplumun geçmiş yaşantısıyla alâkalı olabilir. Arap anlayışında kadın, işi gücü erkekleri kandıran ve baştan çıkaran potansiyel bir kötülük odağı olarak görülürdü. Dahası kadına, hüküm verme, akıl ve zapt konusunda erkektekinden aşağı bir konum biçilirdi. Arap erkekleri asalet ve iyi ahlâk sahibi kadınları çocuklarının ahlâk ve karakterine tesir etmesi için tercih ederlerdi. Nesil necip olursa çocukların bünyesi ve aklı da ona göre sağlıklı olacağına inanılırdı. Bu bakış açısı, Cahiliye toplumunda genel kabul gören bir anlayıştı. Bir Arap genci evlenmek istediği zaman öncelikle bir ön hazırlık ve araştırma safhasına başvurarak işe kızın yakınlarını araştırmakla başlardı. Evleneceği kızın halasına, amcasına ve kız kardeşine bakardı. Cahiliye insanının kanaatine göre kız muhakkak bunlardan birisine benzerdi. Bk., Cevad Ali, *El-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kabe'l-İslam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 645. Arapların anlayışına göre çocukta hem amcanın ve hem de halanın damarı vardır. Bu nedenle onlarda "damar çeker" sözü bir özdeyiş olmuştur. Bk., Ramazan Altıntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 37/1 (Ocak-Şubat 2001): 61–85.

³⁷⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 200; Yeri gelmişken Şihabeddin Sühreverdî'nin İsrakilik felsefesini devam ettiren XIII. yy. da yaşamış İslâm filozoflarından Şehrîzûrî'nin (ö. 687/1288 [?]) m. 1282 tarihinde yazdığı ahlâk felsefesinin konularını içeren Resâ'ilü's-şecere'ti'l-ilâhiyye adlı eserinin "Ev İdaresi" bahsinde, kadın ve aileye dair görüşlerinin neredeyse tamamı burada tekrar etmeye gerek kalmayacak kadar Tûsî'nin görüşleriyle aynıdır. Bk., Salih Yalın, "Şehrîzûrî'de Aile Ahlâkı", *Bilimname Düşünce Platformu*, 7/17 (Şubat 2009): 229-243; Celaleddin Devvânî'nin m. 1477 tarihinde yazdığı Ahlâk-i Celâlî isimli ahlâk eserindeki düşünceleri ise genel olarak kendinden önce gelen filozoflardan özellikle kendisinin de belirttiği gibi temel kaynak olarak Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsirî'sinin etkisi altındadır. Bk., Demirkol, *Nasîreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, 63. Devvânî kitabındaki "Ev İdaresi" bölümünde iyi kadının özelliklerini; akıl, dindarlık, iffet, zekilik, naziklik, edep, hayâ, incelik, yumuşak kalplılık, fedakârlık, kocayı razı etme, vakar ve doğurganlık şeklinde sayar. Devvânî kadının doğurganlığının tespitinin; eğer kadın bekâr ise kadının kabilesinde kısırlık olup olmamasına bakılarak anlaşılır. Şayet evlenmiş boşanmışsa çocuğunun olup olmamasına bakılarak anlamının mümkün olduğunu söyler. Devvânî, evlenmek için hür kadını; iffet, akıl, iâşe, işlerde yardımlaşma, yönetme, çocuk terbiyesi ve kötü huylardan kaçınma adına cariyeden daha üstün görür. Ayrıca hür kadın akrabaları sebebiyle de dayanışma kazanılacağı ve çocuğun eğitiminin annenin akraba ve aşireti ile de desteklenmesi adına daha üstündür. Devvânî'ye göre kadında güzellik, nesep ve zenginliğin bir arada bulunması her ne kadar yetkinliğin son noktası olsa da bu üç hasletin bir arada olması halinde soy ve nesep onu ucub ve kibre, kadını akıl noksanlığıyla niteleyenlere göre de bu durum onu kocayı kendisine itaate zorlanacağı uyarısında bulunur. Mal ve güzellik de sorun kaynağı olabilir, çünkü güzel kadının isteyen çok olur ve çirkinlerde olan engel olucu akıl, güzel kadında daha azdır. Bu durum sayısız fesada neden olabilir. Bk., Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fez Yayınları, 2019), 154–155. Aynı şekilde Kınalızâde'nin m. 1564'de yazdığı Ahlâk-ı alâî' eserinin "Ev İdaresi" bahsinde evlenilecek kadına dair yazdıkları, kendinden önceki ahlâk kitaplarında yer alan görüşlere oldukça benzerdir. Bk., Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Hüseyin Algün (Tercüman Gazetesi 100 Temel Eser). Ahlâk kitaplarındaki görüş benzerliği, adı geçen düşünürler örneğiyle de görülmektedir. Bizim araştırmamız ahlâk filozoflarının XIII. yy. a kadarki dönemle sınırlı olduğundan o dönemden sonraki filozofların görüşleri bu çalışmada ayrıntılarıyla yer verilmedi.

Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî kitabında evlat yetiştirmeye dair bir fasıl açmaktadır. Bu bölümde özellikle erkek çocukların yönetimi (terbiyesi) hakkında çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Kız çocuğu için ise şu satırlara yer vermektedir: "Kız çocukları hususunda da bu şekilde, onlara uygun ve lâıyk olanı uygulamak gerektir. Onları, eve bağılılık, örtünme, ağırbaşlılık, iffet, hayâ ve kadınlarla ilgili bölümde saydığımız diğerk özellikler konusunda yetiştirilmeli, okuma ve yazmadan menedilmeli, kadınlar için beğeni gören hünlerler öğretilmeli ve ergenlik çağına vardıklarında bir dengiyle evlendirilmelidir."³⁷⁷ Tûsî kadının görevleri ve onda bulunması istenilen özellikleri Gazzâlî tarzında (dini/fıkıhı) izah etmese de sonuç olarak Tûsî'de kadını, erkeğe göre şekillendirmiş ve ailenin genel faydasına göre yaklaşmıştır.

İcî, kadının görevlerini:

- I. İffetli olmak,
- II. Mal konusunda kanaatkâr olmak,
- III. Haşyet göstermek/kocasından kokmak,
- IV. Kocanın hakkını vermek,
- V. İyi eş olmak ve
- VI. Kocaya çok sitem etmemek şeklinde sıralar.³⁷⁸

İcî, kadında aranması gereken üç asıl sıfatın (akıl-iffet-hayâ) yanında asalet, zenginlik ve güzellikte olursa daha güzel olacağını söyler, ama aşırı güzellikten kaçınılmalıdır, çünkü güzel kadının taliplisi çok olur ve de güzellerlerin akılları zayıftır. Ayrıca kadının sırf servetine de bakılmamalıdır.³⁷⁹

İcî'nin ahlâk kitabının şarihlerinden olan Taşköprülüzâde, kadının iffetli olmasını, soyun ve namusun korunması ve de ele güne karşı emin olmak için gerekli olduğunu, hayânın ise herkes için ama özellikle de kadın için zorunlu olduğunu söyler. Şayet bu özelliklerden biri olmazsa evin düzeninin bozulacağını vurgular. Taşköprülüzâde, kadınların akıllarının zayıf olduğunu "Kadınlar aklen ve dinen eksiktir"³⁸⁰ naklini kanıt getirerek "zayıf akıllı kadının akıllı çelinirse, evliliğin bozulabilme ihtimali vardır" der.³⁸¹

³⁷⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 215.

³⁷⁸ Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâkî'l- Adudiyye*, 190; Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, 148; İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 164.

³⁷⁹ Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâkî'l- Adudiyye*, 184; Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, 144; İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 156.

³⁸⁰ Buhari, "Hayz", 6; Müslim, "İman", 132.

³⁸¹ Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâkî'l- Adudiyye*, 184.

İcî'nin bir diğer şarihi Kazerûnî, evlenilecek kadında aranan akıl, iffet ve hayâ özelliklerinin şu şekilde açıklar. Kadının zeki, anlayışlı ve ev düzeni için gerekli şeyleri bilmesi aklının bir uzantısının; ince kalpli olması, az konuşması ve kendisini kocasının hizmetine adanarak ona itaat etmesi iffetinin uzantısı; örtünüp gözünü haramdan kaçırması, sesini gizlemesi ve tebrik, taziye, gezme gibi şeylere katılmayı istememesi ise hayâ sıfatının bir uzantısıdır.³⁸²

İstanbûlî, ise kadından muhakkak bulunması gereken akıl, iffet ve hayâ sıfatlarını; aklın ev düzenini sağlamada büyük bir rolü olduğu, akılsız kadının kendini bile yönetmekten aciz olacağı, iffetsizliğin değil olmayanı sağlamak, olanı bile yok eden bir sıfat olduğunu, hayâsızlığın ise akıl ve şariat yolunda yürümeyi engelleyeceği şeklinde izah eder.³⁸³

Kazerûnî kadındaki asalet, güzellik ve zenginliğe ilâveten doğurgan kabileden seçilmesinin de güzel olacağını söyler. Bunun sebebi ise Kazerûnî'ye göre kadından beklenen şey neslin devamını sağlama görevi yani çocuk doğurmaktır. Kazerûnî, hür kadının aile, akraba ve de çocuğun anne yönü ile nesebinin düşük olmaması cihetiyle cariden iyi olduğunu, bekâr kadının kocasının vereceği aile terbiyesini alma ve ona itaat etme cihetiyle de dul kadından daha iyi olduğunu söyler. Akıllı, iffetli ve hayâlî bir kadında mal, güzellik ve nesep üstünlüğünün onu kocasına karşı böbürlenme götürmeyeceğini ifade eder. Kazerûnî, aşırı güzel kadınlara karşı oldukça ağır ithamlar içeren Hz. Ali'den şu naklidelil getirir:

"Ey insanlar, kadınlara hiçbir işte itaat etmeyin. Hayatı idame ettirecek işlerde yönetimi onlara bırakmayın, zira onlar kendi istekleriyle baş başa bırakılırsa malı ifsat eder ve sahibine de isyan ederler. Bizler onları kendi aralarında dinlerinin olmadığını ve kendi arzularıyla baş başa kaldıklarında ise Allah korkularının bulunmadığını gördük. Onların hazzı az ama hayreti çoktur. İyileri günahkârdır, kötüler ise zinakârdır. Onlarda üç Yahudi hasleti vardır: Zalim oldukları halde mazlumlarmış gibi yaparlar, yalan yere sırtınızı sıvazlarlar ve istedikleri halde imtina ederler. Onların şerrinden Allah'a sığının ve onların iyilikleri konusunda çok dikkatli olun."³⁸⁴

İstanbûlî ise soy, güzellik ve zenginliği olan kadının olmayan kadından daha iyi olduğunu söyler. Bu özellikleri aynı zamanda kadında iyi bir ahlâk ve temiz bir iffetin de göstergesi sayar. İstanbûlî diğer şarihlerden oldukça farklı şekilde aşırı güzel kadına isteği

³⁸² Kazerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 142.

³⁸³ İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 156.

³⁸⁴ Kazerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 144.

olan erkekleri zayıf akıllı ve saçma görüşlü olduklarını söyleyerek, buradaki "aptallık" özelliğinin kadına değil erkeğe ait olduğunun yorumunu yapar. Ardında İcî'nin aşırı güzeller hakkındaki tekit bildiren "emma" edatından sonra "kella" (asla) edatını kullanmasının üzerinde durarak "yani ondan sonuna kadar uzak dur!" manasına gediğini söyler. Bunun sebebi ise kendi ifadeleriyle şöyledir: "Çünkü güzel kadının uzuvların birbirleriyle olan müthiş uyumu sahibinin letafetini ve basit bire olan benzerliğini doğurur. Böylece, özellikle de hayvanî şehvet unsurunun eklenmesiyle nefis ona kuvvetli bir şekilde meyleder, ama zararı tamdır. İçinde zehir olan tatlı gibidir." İstanbûlî kadındaki güzelliğin ondaki akıl ve kemalin bir göstergesi olduğunu kabul etmektedir. Güzel kadının meydana getireceği zararı, kadının kocası üzerine otorite kurmasını dolayısıyla da ev düzeninin bozulması ihtimali üzerine bina eder. Kadın hakkında nispeten olumlu görülen bu açıklamaları yapan İstanbûlî, Kazerunî'nin yukarıda Hz. Ali'nin naklettiği sözü kitabında yer vermesiyle okuyucuda bir çelişki yaratır. Kadının mal sebebiyle tercih edilmesi hususunda ise diğer iki şarih gibi yönetimin kadın lehine değişmesi (bozulması) endişesiyle doğru bulmaz.³⁸⁵ İstanbûlî'nin kadının aşırı güzelliğine dair yaptığı yorum farkı, kendisinin bir tarikat ehli olması³⁸⁶ ile alaka kurulabilir. Bilindiği üzere kadın, tasavvufta ilâhî aşka vesile olan bir semboldür.³⁸⁷ Bu durum

³⁸⁵ İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 158.

³⁸⁶ Hayatı hakkında yeteri kadar bilgi edinilemeyen, İsmail Müfit İstanbûlî, XVII. yy.da yaşamış bir âlimdir. Aslen İstanbullu olup, Nakşibendî tarikatının halifelerindendir. Bu tarikatta Mekke payesine sahip olup, huzur derslerine katılmıştır. Bk., İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 12.

³⁸⁷ Tasavvufta kadın algısına bakıldığında, İslâm tasavvuf tarihinin önemli isimlerinden olan ve "en büyük üstat" unvanını alan Muhyiddin İbnü'l-Arabî kadın konusundaki görüşlerini "Fütuhât" adlı eserinden öğrenebiliyoruz. İbnü'l-Arabî erkeğin kadına olan önceliğine veya derecesine varlıksal bir açıklama getirerek varlıkta erilliğin ve dişiliğin birbirine kaynaştığı evrensel ve zarurî bir birlikten bahseder. Havva Âdem'den çıkmış olmasıyla Âdem'in vücudundaki bu boşluk Âdem'de Havva'ya/kadına karşı arzu ile doldurulmuştur. Âdem onun bir parçası olan Havva'yı kendisine olan sevgisiyle sevmiştir. Havva'nın Âdem'i sevmesi, geldiği ve olduğu mekâna olan sevgisidir. Âdem'in ise kendisine olan sevgisidir. Erkek kendinden ve suretinde olan kadınla birleşmeden varlıksal doluluğu hissedemez. Demek ki Hakk'ı görüş madde de mümkün olacağından Hakk, Âdem'e kadında görünmüştür. Bk., İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye: Marifet Menzilleri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yay., 2017), 1:360). A. A. Konuk, İbn Arabî'nin: "Kadın, erkeğin irfanının tamamlayıcısı" şeklindeki görüşünü aktarır. İbnü'l-Arabî'ye göre erkeğin kadına üstünlüğü, kadından önce yaratılmış olmasından ve Allah'ı ondan önce bilmesiyle alakalıdır. Bk., Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (İstanbul: İFAV, 1992), 339. İbnü'l-Arabî ana rahmi ile Allah'ın Rahman ve Rahim isimleri arasında bağ kurmuştur. Buna göre Allah ile kulu arasındaki ünsiyeti, rahim (ana rahmi) sözcüğünün kökü olan Rahman sayesinde gerçekleşir. Rahman karşısında Rahim hangi konum da ise erkek karşısında da kadın da o konumdadır. Rahim sözcüğü Rahman'ın türevi (dalı, budağı) olduğu gibi kadın da erkeğin dalı budağıdır. Muhyiddin Arabî, kadını annelik yönüyle Allah'ın "ibda ve icat" (yoktan var etme) isminin tecellisine sahip olduğu görüşündedir. Buna göre kadın anne olduğunda Allah'ın yaratıcılık sıfatının tecellisini yansıtır. İbnü'l-Arabî'de Hz. Peygambere (s.a.v.) kadınların sevdirmesi hikmetine bakıldığında ise; Allah (c.c.) peygamberine, onu kendisinden uzaklaştıran şeyleri değil, yaklaştıran şeyleri sevdirmesine binaen kadına karşı erkeğin sevgisi, erkeği Allah'a yaklaştıracakı şeklindedir. Bk., Süleyman Uludağ, *Sûfi Gözüyle Kadın* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 64-65; Hasan Yılmaz. "Tasavvuf Kültürü ve Âile" Erişim: 20 Ocak 2020. <http://hasankamiliyilmaz.com/tasavvuf-kulturu-ve-aile.html>. Tasavvufta kadın için ayrıca bk. Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır: İslam'da Müennes*, çev. Ömer Enis Akbulut (İstanbul: İz Yayınları, 2004). İbnü'l-Arabî'nin kadın yorumunun eleştirisi için bk., Aliye Çınar Köysüren, *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2013).

genellemek kaydıyla, bir âlimin düşünce sistemi, mezhep veya meşrep farkı bir metnin yorumuna nasıl etkileyebileceğini gösterir.

Evlenmeye Uygun Görülmeyen Kadının Özellikleri

İbn Sînâ'nın yukarıda açıkladığı kadında evlenmek için uygun görülen özellikleri, tersinden okunduğunda bu sıfatların zıddı olanlarını evlenilecek kadın için uygun görmediği anlaşılabilir.

Mâverdî, evlenilmemesi gereken kadın özelliklerini, Hz Peygamber'in (s.a.v.) Zeyt b. Harise'ye evlenme tavsiyesinde Zeyd'e hitaben: "Evlen ki senin iffetinle aldığın kadın da iffetini muhafaza etsin. Fakat beş sınıf kadınla evlenme. Bunlar: 1) Mavi gözlü, geveze, 2) uzun, zayıf, 3) yaşını almış kocakarı, 4)kara, kısa boylu, 5) başka kocadan çocuğu olan kadın" şeklindeki rivayeti aktararak, görüşünü bildirir. Ayrıca ardında bırakacağı miras nedeniyle kocasının ölümünü bekleyen, hiddetli, asık suratlı, malını kocasının başına kalkan, hastalık bahanesiyle işleri ihmal eden kadınla evlenmekten kaçınılması gerektiğini söyler. Mâverdî, kadınların hepsinin aynı olmayacağını, gittiği evi bereketlendiren kadınlar olduğu gibi cehenneme çeviren kadınların da olabileceğine dikkat çeker.³⁸⁸

Gazzâlî'ye göre evlenilmemesi gereken kadınlar şunlardı: Ennâne, (hastalık numarası yapan) mennâne, (kocasına karşı minnet yapan) hannâne, (eski kocasına olan aşkı devam eden veya eski kocasından olan oğluna düşkün olan) haddâke, (her şeye göz dikip isteyen) berrâka, (yüzünü çokça süsleyen veya kocasıyla değil de tek başına yemek yemeyi isteyen) şeddâka (çenesi düşük olan). Bu özellikler dışında muhtelia, (her zaman sebepsiz bir şekilde kocasından para karşılığında talâkını satın almak teklifinde bulunan) mübâriye, (kendi nefsiyle değil de, başka şeylerle ve dünyevî sebeplerle kocasına karşı böbürlenlen) nâşize (fiil ve sözleriyle daima kocasından yüksekte görünmeyi arzulayan) kadını da ekler.³⁸⁹

Gazzâlî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyardığı şekliyle kötü çevrede yetişen bir kadınla evlenilmesinin, bu kadından doğacak çocuğun annesi yoluyla çocuğun ahlâkının etkileneceği nedeniyle doğru bulmaz. Yine çok yakın akrabayla evliliğin zayıf nesle sebep olması endişesiyle doğru değildir.³⁹⁰

Gazzâlî kadının velisinin de damat edeceği erkeğin özelliklerine dikkat etmesi gerektiğini söyler. Baba, kızını ahlâk veya şekil bakımından çirkin olan yahut da dini zayıf

³⁸⁸ Mâverdî, *Edebü'd-Dünya Ve'd-Dîn: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, 242–243.

³⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 384–392.

³⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 393.

olan veya kızının hakkını yerine getirmekten aciz bulunan veya nesepte kızına denk olmayan birisiyle evlendirmemesi gerekir Bu görüşe şu nâkilikanıt getirir: "Nikâh köleliktir (köleliğe benzer). Bu bakımdan kızınızı kime verdiğinizize dikkat edin."³⁹¹ Nakledilen bu rivayetten anlaşıldı kadarıyla geleneksel düşüncede, kadının nikâhlanması kocaya köle olmayı kabul etmesi manasına gelir. Bunun sebebi İslâm şeraitine göre kadının istediği zaman boşanamıyor oluşudur.

Tûsî, sakınılması gereken kadınların özelliklerini Gazzâlî'ye benzer şekilde saymaktadır. Bunlar: Hannâne, (başka kocadan olan çocuklara çok şefkat gösteren) mennâne, (malıyla kocasını çok minnet altında bırakan) ennâne, (halinden ve kocasından çok sızlanan)keyyetü'l-kafâ, (iffetsiz kadın) hadrâu'd-dimen,(kötü soydan gelen güzel kadın, bataklık gülü).³⁹²

Îcî evlenmede kaçınılması gereken kadının özelliklerini şu şekilde sıralamıştır;

- I. Eski eşini arzulayan,
- II. Malı ile kocasını minnet altında bırakan,
- III. Kocasından sürekli dert yanan,
- IV. Namussuzluk eden ve
- V. Asaletten yoksun olan. Asaletten yoksun olma şu hadisle izah edilmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Çöplükte biten gülden sakının. Dediler ki, ey Allah'ın resulü çöplükte biten gül nedir? Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: O, kötü bir çevrede yetişen güzel kadındır."³⁹³

Erkeğin Vazifeleri

İslam ahlâk filozoflarının eserlerinde genel olarak erkekten beklenen davranışlar şunlardır: Kocanın karısına karşı heybetini koruması, ölçülü bir şekilde cömert olması, erkeğin karısının zihnini meşgul etmesine izin vermesi.³⁹⁴

Evlilikte kocanın vazifelerini Gazzâlî on iki maddede sıralamıştır. Bunlar sarasıyla:

³⁹¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 394.

³⁹² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 205.

³⁹³ Aclûnî, "Keşfu'l-hafâ", 1: 272; Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 190; Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 150; İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 164.

³⁹⁴ Hatice Toksöz, "Ahlâkın Aile Boyutu": *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (Ankara: BİLAY, 2018), 276-278.

- I. Velîme, (düğün yemeği)
- II. Muâşeret,
- III. Deabe,
- IV. Siyâset,
- V. Gayret,
- VI. Nafaka,
- VII. Tâlim,
- VIII. Taksim,
- IX. Naşizelik durumunda te'dip,
- X. Vekâ,
- XI. Vilâdet,
- XII. Talak.

Gazzâlî, muaşereti erkeğin kadınla iyi geçinmesi ve ona karşı güzel ahlâklı olması şeklinde ifade ederken bunun gerekliliğini onların (kadınların) akıllarının kısılılığıyla bağ kurarak izah etmiştir. Bu konunun geçtiği yerde şu nakillere yer verilmektedir:

"Hz. Peygamber (s.a.v.) son nefesinde üç şey hakkında vasiyette bulundu. Namaza dikkat ediniz. Bir de elinizde bulunan kölelerin hakkına riayet ediniz. Onların tâkatinin dışında kendilerine bir şey yüklemeyiniz."

"Kadınlar hakkında Allah'tan korkunuz Allah'tan! Zira kadınlar ellerinizde esirdirler (esire benzerler). Onları Allah'ın emanetiyle tasarrufunuz altına almış bulunuyorsunuz. Onların nefislerini Allah'ın kelimesiyle kendinize helâl kılmış bulunuyorsunuz."³⁹⁵

Deabeden maksat da iyi geçimdir. Bu madde bağlamında Gazzâlî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine karşı örnek davranışlarından hareketle tavsiyede bulunmaktadır. Siyaset ise şakada, güzel ahlâk ve kadının nefsî isteklerine uymakta, kadının ahlâkını bozacak kadar ve kendisinin de kadın karşısında itibarını düşürecek kadar müsamaha göstermemektir. Aksine dengeli ve normal hareket etmelidir. Erkek karısında herhangi bir yanlış davranış gördüğünde ona heybetini ve o davranışı kabul etmediğini göstermelidir. Kötülüklere yardım eden kapıyı açmamalıdır. Allah'ın nizamına, insan mürüvvetine aykırı olan herhangi bir şeyi kadından gördüğü zaman, kaplan kesilip kükremelidir.³⁹⁶

³⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 397.

³⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 400–402.

Siyaset ahlâkı konusunda Gazzâlî, Hz. Ömer'in (r.a) "kadınların heva ve heveslerine muhalefet edilmesi gerektiğini ve bu davranışın da berekete sebep olacağı" uyarısına kitabında yer vererek bu başlık altında erkeğin ev yönetimindeki hakkına sahip çıkması gerektiğini söyler. Bu husustaki rivayet nakilleri düz bir okumayla kadının kişiliğine karşı aşağılamalar içermektedir. Bu nakillerle vurgulanmak istenilen şey, erkeğin eşine karşı dengeli ve ihtiyatlı yaklaşmasının teminidir. İlgili nakiller şunlardır:

Hasan Basri'den: "Allah'a yemin ederim, kadının hevasına itaat ederek sabahlayan bir kimseye Allah yüzü üstü cehenneme atar."

"Denildi ki, kadınlarla istişare ediniz, fakat onlara muhalefette bulununuz."

"Kadının nefise benzediğini şayet nefsin zinciri ne zaman gevşetilirse kişiyi arkasından sürükleyeceğini şayet gemi sıkı şeklide tutulursa onu hâkimiyet altına alınacağı ifade edilir."

Gazzâlî'nin bu konudaki nakil ve yorumlarına bakıldığında kadınların genel olarak ahlâklarının zayıf olduğu, kocanın bu hususta dikkatli olması gerektiği, kadınların her istediğini kabul edilmemesi gerektiği ve birazda onlara karşı katı durulması gerektiği şeklindedir. Gazzâlî, kişi önce kadının ahlâkını incelemesi gerektiği sonra gerek isteklerini kabul etme gerekse onlara muhalefet etmede kadının durumu neyi gerektiriyorsa, ona göre davranıp onu ıslah etmesi ve normal bir yol takip edilmesi şeklinde bir yaklaşımda bulunmuştur.³⁹⁷

Gazzâlî, erkekte gayreti, kocanın eşine dengeli bir şekilde yaklaşması şeklinde izah eder. Koca, karısını gereksiz yerlerde şüphelenip kıskanmamalı, sırlarını tecessüs etmede aşırıya kaçmamalıdır. Gazzâlî: "Kişi ne hanımının yanına başka erkekleri sokmalı, ne de hanımını çarşılara bırakmalıdır" der. Bu konuda çeşitli rivayetle yer veren Gazzâlî, kadınların erkekler arasına katılmasının doğru olmadığını belirtir. Gazzâlî: "Hz. Peygamber (s.a.v.) kadınlara mescide gitmeleri için izin vermiştir, fakat günümüzde en doğrusu ihtiyar hanımlar hariç diğer kadınları mescide göndermemektir. Bizim bu fetvamız sahâbe-i kirâm zamanında bile doğru sayılmış bir fetvâdır" demektedir ve bu düşüncesine Hz. Aîşe'nin şu sözünü kanıt getirmektedir: "Eğer Allah'ın Rasûlü, kendisinden sonra kadınların yaptıklarını bilseydi, onları evlerinden çıkmaktan menederdi. Şu halde Müslüman kadın evinden, önemli bir husus olmadan çıkmamalıdır. Zorunlu çıkma ise ancak kocanın iznine bağlıdır."³⁹⁸

³⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 402–406.

³⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 406–410.

Gazzâlî, gayret maddesinin sonunda kadının yüzünün erkeğe namahrem olduğunu erkeğin yüzünün ise kadın için; tüysüz bir gencin yüzünün baliğ bir erkeğin o yüze bakması gibi olduğunu söyler. Şayet erkek için fitneye düşme korkusu varsa o yüze bakamayacağını eğer fitne korkusu yoksa bakılmasında bir sakınca ve yasak olmadığını söyler. Buna göre Müslüman kadın için uygun olanın gözünü yabancı erkeklerden sakındırmasıdır.³⁹⁹

Gazzâlî erkeğin kadına karşı vazifelerinden bir diğeri olan nafaka konusunda dengeli olmasını ve cimrilik yapmaması tavsiyesinde bulunur.

Tâlim/öğrenme hususta ise Gazzâlî, evlenmiş bir kadının başta fikhî konuları olmak üzere genel olarak da itikada dair meselelerde bilgilendirilmesini zorunlu görmektedir. Kadına bu bilgilerin öğretilme vazifesi kocasına aittir. Şayet koca ilim yönünden yetersizse o zaman âlimlerden onun adına öğrenme yoluna gider şayet bunu da yapamıyorsa o zaman kadının kendisine gerekli olan ilmi öğrenmek için evden çıkmasına müsaade etmelidir. Koca buna mâni olursa günahkâr olur.⁴⁰⁰

Gazzâlî, adalet hususunda eğer bir erkeğin birden fazla eşi varsa bunlar arasında adaleti gözetilmesi gerektiğini Hz. Peygamber'in örnek yaşantısından misaller getirerek izah eder.⁴⁰¹

Naşizelik maddesinde ise karı-koca arasında bir problem çıktığında eğer kendi başlarına çözüme varamazlarsa biri kadının diğeri erkeğin tarafından iki hakeme başvurulur ve aralarını bulmaya çalışılır. Şayet problem sadece kadından kaynaklanıyorsa erkeğin kadın üzerine velayet hakkı olduğu için kadını edeplendirme ve onu zorla itaate sokma hakkı vardır. Gazzâlî, kocanın bu hakkı mesela kadının namazı terk etmesi durumunda kullanabileceğini ve bu hakkı kullanırken basamak basamak önce nasihat etmesi, vaz geçmezse kocanın karısından üç geceye kadar yatağını ayırması bu da fayda etmezse kadını yara izi bırakıp bir yerini kırmamak ve yüzüne vurmamak şartıyla dövmebileceğini söyler.⁴⁰² Gazzâlî kadının naşizeliğini Allah'ın emirlerine karşı gevşeklik göstermesi şeklinde yorumlamaktadır.

Gazzâlî, viladet maddesini bir babanın kız-erkek ayrımı yapmaksızın kız çocuğunu da sevmesi gerektiği, özellikle kız çocuğu sahibi olmanın Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olacağını çeşitli nakiller ile kanıt getirmek suretiyle açıklamaktadır.⁴⁰³

³⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 410.

⁴⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 413.

⁴⁰¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 413-414.

⁴⁰² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 416.

⁴⁰³ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 427-429.

Gazzâlî'ye göre kadının mehir istemede aşırılığa kaçması mekruh olduğu gibi koca için de evleneceği kadının malının ne kadar olduğunu sorması mekruhtur. Erkeğin, hiçbir zaman servetine göz dikerek bir kadınla evlenmesi uygun değildir. Süfyân es-Sevrî'den: "Kişi evlendiği zaman 'acaba kadının bir şeyi var mıdır?' derse bil ki o kişi, hırsızdır." şeklindeki nâkili ile Gazzâlî erkeğe bu hususta ahlâklı olmasını tavsiye etmektedir.⁴⁰⁴

Tûsî, erkeğin kadını yönetirken sahip olması gereken üç özelliğe dikkat çeker. Bunlar: Heybet, cömertlik (keramet), ve kadının zihnini meşgul etmesidir (şuğl-i hatır). Erkeğin heybetli olması demek verdiği emir ve yasakların yerine getirilmesinde ihmalin olmaması için kendisini kadının gözünde ihtişamlı (mehib) tutmasıdır. Bunun gereği ise kadının istek ve heveslerinin önüne geçmek, ayrıca kadının erkeği emri altına alma ihtimalinin önüne geçmektir. Böyle bir durumda erkek amirken memur, itaat edilenken itaat eden ve idare edenken idare edilen konumuna düşer. Bu durum her ikisinin ayıplanmasına ve itibardan düşmesine sebep olur. Tûsî'ye göre böyle bir hal o kadar rezil ve çirkindir ki düzeltilmesi ve telafi edilmesi kabil değildir.⁴⁰⁵

Erkeğin cömert olması ise sevgi ve şefkate sebep olan şeylerle kadına iyilikte bulunması demektir. Bu durumda kadın eşinin cömertlik halinin sona ermesinden korktuğu için ev işlerini yapma ve kocasına itaatte kusur etmez. Tûsî kadına karşı gösterilecek cömertliği altı sınıfta toplar. Bunlar:

- I. Kadını güzel bir görünüşte tutma,
- II. Onu namahrem kişilerden sakınma,
- III. Evle ilgili meselelerde ona danışmalı yalnız bu durum kadını kocasına kendini itaat ettirmeye yönlendirmemelidir.
- IV. Evin yararına uygun olan yiyecek tasarrufu ve hizmetçi kullanımında onu serbest bırakma,
- V. Kadının akrabalarıyla bağını sağlamlaştırma, onlara karşı yardımlaşma ve dayanışma gibi inceliklerde bulunma,
- VI. Eğer kadın kendisiyle uyumluysa ondan daha güzel, zengin ve nesep ve ailece daha üstün biri olsa bile bu kişiyi ona tercih etmemelidir. Çünkü akıl eksikliğiyle

⁴⁰⁴ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 390-391.

⁴⁰⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 201.

birlikte, kadının doğasındaki kıskançlık ikinci bir eşin olması halinde kadının evde fesad, anlaşmazlık ve geçimsizlik gibi rezaletler çıkarmasına neden olur.⁴⁰⁶

Tûsî: "Evlenmekten maksatları çok evlat sahibi olmak ve kadınların kendilerine neredeyse köle konumunda olan hükümdarlardan başka bu anlamda (birden fazla kadınla evlenmek) kimseye izin verilmediğini" söyler. Hatta hükümdarların bile birden fazla evlilikten kaçınmaları iyi olur çünkü ailede erkek kalp mertebesinde bu durumda iki vücuda bir kalp yeterli olmayacağı gibi bir erkeğin de iki evi kolaylıkla düzene koyamayacağı uyarısında bulunur.⁴⁰⁷ Tûsî'nin çok evliliği yine evdeki olması ve korunması gereken "düzen" bağlamında değerlendirmiş ve bu doğrultuda doğru bulmamıştır.

Kadının zihnini meşgul etmek ise, kadının ev işlerini üstlenmesine izin verilmesidir, çünkü insanın nefsi işsizliği kaldıramaz lüzumlu bir iş yapmadığı durumda lüzumsuz işlere yönelir. Eviyle, çocuğuyla, hizmetçisiyle meşgul olmayan kadın, gezinti yapmak için dışarıya çıkmak, süslenmek ve yabancı erkeklerle bakmakla meşgul olur. Böyle bir durumda ise ev işleri ihmal edileceği gibi başka erkekleri gören kadın, kocasını hor ve hakir görmeye başlar. Dışarıya çıkan kadın erkeklerin dikkatini çeker bu durumun sonucu ise geçimin bozulması, mürüvvetin elden gitmesi ve rezaletin ortaya çıkması gibi iki cihanda helak ve bahtsızlığa neden olur.⁴⁰⁸

Bunlar dışında kocanın, karısını yönetme konusunda üç şeyden çekinmelidir. Bunların başında kocanın karısına karşı aşırı sevgi duyması gelir. Bu durum kadının kocaya egemen olmasına sebep olur. Şayet koca karısını çok seviyorsa bunu ona belli etmemelidir veya başka tedbirlere başvurmalı kesinlikle bu durumdan kurtulmalıdır. İkincisi, sadece genel işlerde karısına danışmalı kendi sırlarından haberdar etmemelidir. Koca mal ve sermayesini karısından saklamalıdır, çünkü kadınların bu konudaki fikirleri ve temyiz kabiliyetleri eksik olduğundan erkeği zarara sokar ve çok sıkıntılara sebebiyet verir. Üçüncüsü, karısını aptalca eğlencelerden, yabancılara bakmaktan, erkek-kadın hikâyeleri dinlemekten alıkoymalıdır. Özellikle erkeklerin meclislerinde oturmuş ve o meclisleri anlatan yaşlı kadınlar ile görüşmesine müsaade etmemelidir. Ayrıca Tûsî, "anlatıla geldiği üzere" diyerek kadınlara Yusuf suresini öğretmekten ve içkiden de men edilmesi tavsiyesinde bulunur.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 201.

⁴⁰⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 202.

⁴⁰⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 202.

⁴⁰⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 203.

Tûsî'nin, bu bölümde erkek okuyucusuna son tavsiyesi ise: şayet erkek, kadınları yönetme şartını yerine getiremeyecekse bu durumda kişi evlenmeyip, bekâr kalmalıdır, çünkü erkeğin kadınlara karışmasıyla getirdiği bozukluk, kötü düzeninde eklenmesiyle bir takım sıkıntılara, yıkımlara sebep olur.⁴¹⁰

Îcî'de erkeğin eşine karşı gözetmesi gereken hususları Tûsî'nin, bu konudaki görüşlerine benzer şekilde açıklamaktadır.

Erkeğin Kadından Üstün Olması ve Aile Reisliği

İslâm ahlâk filozoflarına göre aile, birçok unsurlardan meydana gelen bir birliktir. İşte bu unsurları bir arada uyumlu şekilde tutmak ve ailenin devamını sürdürmek için yönetime ihtiyaç duyulur. Bu yönetimi sağlayan erkektir. Kadın erkeğin ev idaresinde yardımcısıdır.

Fârâbî aileyi oluşturan unsurların uyumlu birlik hâlinde tutup, onların devamını sağlayan ayrıca aile içindeki işlerin yürütülmesinde ortaklığın kurulmasını ve aile üyelerinin korunmasını sağlayan kişinin evin sahibi ve evin idarecisi olarak tanımlar. Evde o hangi konumdaysa şehir yönetiminde de o kişi aynı konumda olduğunu belirtir.⁴¹¹

Fârâbî'nin devlet felsefesinin kilit noktası devlet reisliğidir. Fârâbî, fazıl devletin ancak fazıl reis sayesinde kurulacağını söyler.⁴¹² Fârâbî, aile reisinin kim olacağına dair doğrudan görüş belirtmeyip bu işi yapacak kişinin özelliklerini açıklar. Bu özellikler şunlardır: Herhangi bir konuda çıkarım gücü olan o konuda çıkarım gücü olmayana reis olur. Aynı durum kılavuzluk ve öğretim için de geçerlidir.⁴¹³ Aile de reis, ev idaresinde çıkarım gücüne sahip kişi olmalıdır. Buna göre aile reisi, erkek veya kadın değil aileye ait bir işte uzmanlığı olan kişidir. Bu kişi sahip olduğu yeteneğe göre evin idaresini üstlenir.

Fârâbî aile reisinin durumunu şehir yöneticisinin durumuna benzetir. Aile yöneticisinin görevi aileyi oluşturan öğeler arasında uyumu ve aralarındaki birliği sağlama, onları bir amaca yönlendirme ve aile yapısının düzenli devamı için tedbirler alma şeklindeki şehir yöneticisinin görevlerinden çıkarılabilir.⁴¹⁴

Fârâbî, ailede bir reisin olması lüzumunu beş esas üzere temellendirir. Bunlar:

I. Aileyi oluşturan unsurları idare etme,

⁴¹⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 206.

⁴¹¹ Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, 70.

⁴¹² Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, 109.

⁴¹³ Fârâbî, *Fusulü'l Müntezi'a*, neşr. Fevzî Mitrî en-Neccâr (Beyrut:1993), 77.

⁴¹⁴ Ocak, "İslam Ahlâk Felsefesinde Et Tedbirü'l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı", 85-118.

- II. Onların uyum içinde olmalarının sağlama,
- III. Onlar için bir amaç belirleme,
- IV. Belirlenen amacın gerçekleştirilmesi ve
- V. Gerçekleştirilen amacın korunmasıdır.

Bunlar aynı zamanda aile reisinin görevleri olarak da yorumlanabilir. Fârâbî, aile reisinin aldığı sorumluluk nispetince olgun ve mesuliyet sahibi olmasının gerekliliğinden bahseder. Aile reisinin bir görevi de aile bireylerinin eğitimidir. Aile reisi, ev halkının eğiticisi ve öğreticisidir. Buna göre Fârâbî'de aile reisi, teorik ahlâka ve erdemlerinin bilgisine sahip, teorik düşünme ve fikir yetisi bakımından ileri, ayrıca erdemli şehrin ilk reisinin maksadını bilen biri olmalıdır.⁴¹⁵

Fârâbî, toplumu oluşturan birimlerin bir araya gelmesi ve düzenlenmesinde üst bir yöneticinin zorunlu olmasının insanın vücuduna hâkim olan kalp örneğinden hareket ederek açıklamıştır.⁴¹⁶

Fârâbî felsefesinde, insanın gerçekleştirmekle sorumlu olduğu asıl var oluş gayesi mutluluktur (saâdet). Fârâbî, toplumsal yaşam ya da devlet düzenini de bu metafizik sistem dâhilinde açıklamıştır. Dolayısıyla Farabî, felsefe sisteminin, her bir alt başlığında mutluluğa yer vermiştir.⁴¹⁷ Var oluş gayesi mutluluk olan insan, bu amaca ulaşmak için aklî ve ahlâkî bütün melekelerini yetkinliğe ulaştırması ve böylece nazârî ve amelî erdemleri kendisinde gerçekleştirmesi çabasıyla olmalıdır⁴¹⁸. İnsanın karşı karşıya geldiği her konuda düşünmeye (taakküle) ihtiyaç duymasından hareketle aile içinde meydana gelebilecek çeşitli konu ve sorunlar ile karşılaşılması durumunda bunların üzerinde düşünme ihtiyacı da zorunludur. Fârâbî, aile hakkındaki bu düşünmeye "menzilî taakkül" adını verir.⁴¹⁹

Fârâbî sisteminde insanlar, mahiyet itibarıyla eşit yaratılmış olsalar da mutluluğa ulaştıracak olan beşerî erdemleri kavrama ve gerçekleştirme noktasında zihin ve istidat yönüyle farklıdırlar. İnsanlar arasındaki bu farklılıklar, toplumda farklı eğilimlerin ve sanatların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna göre; insanlar, tabiî olarak yatkın oldukları sanat ve bilim türlerinin mertebelerinin farklılığına (birbirinden üstünlüğüne) göre mertebeye birbirlerinden üstündürler. Sonra bir işe yaratılıştan yatkın olanlar o işin bölümlerine dair

⁴¹⁵ Ahmet Kamil Cihan, "Farabî'nin Eserlerinde Aile Reisliği", *Bilimname: Düşünce Platformu*, Sayı: 1 (2007): 39-49.

⁴¹⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (İstanbul: Maarif Basımevi, 1956), 65.

⁴¹⁷ Aydın, *Farabî*, 111.

⁴¹⁸ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 82.

⁴¹⁹ Cihan, "Farabî'nin Eserlerinde Aile Reisliği", 39-49.

birbirinden üstün olmalarına göre birbirinden üstündürler. Eşit yaratılışta olanlar ayrıca, yatkın oldukları şeylerde eğitilmelerindeki üstünlük farklarından dolayı birbirinden üstündürler. Eşit biçimde eğitilenler de çıkarım (istinbât) güçlerindeki üstünlüklerinden dolayı üstünlük sıfatına sahip olurlar. Bir işte çıkarım gücüne sahip olan, o işte çıkarım gücüne sahip olmayanların başkanı (reis) olur. Fârâbî: "... gene yaratılış yönünden eksik olanlar, bir işte eğitildikleri zaman; üstün yaratılışlı olup da o konuda eğitilmeyenlerden daha üstün olurlar" demektedir.⁴²⁰

Fârâbî El-Medinetü'l fâzıla kitabının "Üreme Organları" başlığı altında kadın ve erkeğin hem cismen hem de bedenen ortak ve ayrı olan yönleri olduğunu belirtir. A. Arslan'a göre Fârâbî'nin bu bölümdeki izahları Aristoteles'in "Hayvanların Oluşumu Üzerine" adlı eserine dayanmaktadır.⁴²¹

Fârâbî'ye göre erkeklik ve dişilik kuvveti kadın ve erkete ayrı ayrıdır. Bunun dışındaki organlar aynıdır. Bunu dışında hareket etme ve ettirme organlarının erkekte daha güçlüdür. Hissi bakımdan erkekte öfke ve şiddet gibi kuvvete yönelik hisler daha güçlüyken kadında daha zayıftır. Buna karşın şefkat ve merhamet gibi zayıflığa yönelik hisler kadında daha baskındır. Yalnız her iki hususiyetin de kadın ve erkekte yer değiştirmesi mümkündür. Uzuvarın işleyişinde birtakım farklılıklar olsa da bütün insanlar nefsi kuvveye sahip olmak bakımından birbirlerine eşittirler. Fârâbî duyu kuvveti, muhayyile kuvveti ve akılsal kuvvet bakımından erkek ve kadının birbirlerinden farklı olamadığını ifade etmektedir.⁴²²

Fârâbî'ye göre, "insanı insan yapan düşünme gücü, özü itibarıyla fiil halinde akıl olmadığı gibi bilfiil akıl olması da kendisine yaratılıştan verilmiş değildir."⁴²³ Aksine akıl, başlangıçta nefsin bir cüz'ü (veya işlevi) olarak tanımlanmış ve bu aklın insanla birlikte ömür boyu gelişip artacağı öne sürülmüştür.⁴²⁴ Şu halde Fârâbî'de insan aklının, insana verili olan maddî bir istidat olması ve insan olmak bakımından bütün insanların bu istidat açısından birbirlerine eşit varlıklar olduğu anlaşılmaktadır.

Bir sistem filozofu olan Fârâbî, kadın ve aile reisliğine dair fikirleri daha ziyade felsefesinin genel kategorik bakışını yansıtmaktadır. Teorik felsefede olduğu gibi ahlâk

⁴²⁰ Fârâbî. *Fusulü'l Müntezi'a*, 42–43.

⁴²¹ Fârâbî. "Aklın Anlamları": *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 197–199.

⁴²² Fârâbî. *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2013), 65–66.

⁴²³ Fârâbî. *Fusulü'l Müntezi'a*, 5.

⁴²⁴ Fârâbî. "Aklın Anlamları": *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 129.

felsefesinde de Aristoteles'in⁴²⁵ takipçisi olan Fârâbî, devamlı aklı ön plana çıkaran bir filozoftur.⁴²⁶ Fârâbî bir insanın başka bir insana karşı üstünlüğünü istidat ve aklı melekelerinin üstünlüğüne göre değerlendirmiş, aile reisliğine de bu bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bununla beraber Fârâbî'nin el-Medînetu'l-Fâzıla'sındaki devlet anlayışına bakıldığında, Fârâbî'nin devletinde doğrudan doğruya kadının herhangi bir yerde temsil edilmediği dikkat çeker.⁴²⁷

İbn Sînâ ise hadis de geçtiği şekilde⁴²⁸ aile reisi için çoban benzetmesi yapar. Nasılki çoban, sürüsüne gündüz ot ve su, geceleyin ağıl sağlar, otladığını temizler, vahşi hayvanlardan, hırsızlık, baskın ve yağmalama gibi tehlikelerden korumak için yaşadıkları bölgelere köpekler salar, onlar barınacakları münasip mekânlar seçer, yaylalara ve temiz suyun olduğu yerlere götürür, bağırır ve ıslığıyla yanlış yerlere gitmeleri halinde uyarır ve bunlar yeterli olmazsa sopasıyla zarar görmelerini mânî olursa bunun gibi aile reisinin görevi de aileyi gereği gibi yönetip, düzenini sağlamasıdır.⁴²⁹

İbn Sînâ, kadının yerinin ev olduğunu söyler. Ona göre kadın aklının azlığından, duygularını ön plana çıkarmasından ve aklın yerine hevesine uymasından dolayı yönetimin ona verilmesi mümkün değildir. İbn Sînâ, kadının aklının azlığından dolayı şeriatla kadına boşanma hakkının verilmemesini isabetli bulur. Bu açıdan İbn Sînâ'da kadının yegâne görevi iffetini korumak, kocasına itaat etmek ve iyi çocuklar yetiştirmektir.

⁴²⁵ Aristoteles'e göre "Bir adamın karısı üzerindeki yönetimi, bir devlet adamının yönetimi gibi siyasal bir yönetimdir. Aristoteles erkeği, kadından yaratılış itibarıyla üstün görür. Bu nedenle aile de erkek üstündür ve yönetici konumundadır, çünkü erkek bu konuda kadından daha yeteneklidir. Kadın üstünlükte kölenin üzerindeyken erkeğin altındadır. Erkek ailede kölenin tam efendisi iken kadının da yarı efendisidir. Aristoteles'e göre bir adamın karısı ve çocukları üstünde yetkisi vardır ve bu yönetim biçimine ev yönetimi denir. Aristoteles, ev halkının yönetiminin evin bir tek yöneticisi olması gerektiğinden hareketle monarşi olduğunu söyler. Bk., Aristoteles. *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Yayınları, 2000), 26. Antik Yunan'da insan, kadının altta erkeğin ise üstte konumlandırılması ile iki tabaka şekline ayrılırdı. Aynı şekilde insanlar iki şekilde akıl yürüttükleri düşünülürdü. Bu akıl yürütme biçimlerinin birincisi duyuları vasıtasıyla algı alanına dâhil olan sanısal bilgi, ikincisi ise diyalektik düşünceden elde edilen gerçek akılsal bilgi idi. Yunan filozoflarına göre diyalektik şekilde akıl yürütme yeteneğine sadece erkekler sahiptir. Bk., Abdullah Çağıl, *Batı Felsefesinde Kadının Yeri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans, Tezi Atatürk Üniversitesi, 2014). Felsefede kadının akılsal bir özne olarak görülmemesi hakkında ayrıca bk., Hatice Nur Erkızan, *Aristoteles Yazıları: Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2012).

⁴²⁶ Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 91.

⁴²⁷ Altuner, "İslam Felsefe Geleneğinde Kadın İmgesi", 39–48.

⁴²⁸ İbn Ömer (r.a.) Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyururken dinledim, dedi: "Hepiniz çobansınız; hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi de bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek, ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetkâr, efendisinin malının çobanıdır; o da sürüsünden sorumludur. Netice itibarıyla hepiniz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz." Bk., Buhârî, "Cum'a", 11, "Nikâh", 81, 90, "Ahkâm", 1; Müslim, "İmâret" 20; Ebû Dâvûd, "İmâret", 1, 13; Tirmizî, "Cihâd", 27.

⁴²⁹ Şulul, "İbn Sînâ'nın Siyaset Felsefesi", 119.

İbn Sînâ kadını yaratılış olarak dehşete düşmeye yatkın ve akli kıt olarak değerlendirir. Ona göre kadınlar ve çocuklar hayali şeylerden bahsetmeye yatkındırlar.⁴³⁰ Bu açıdan kadın ailede hiyerarşik olarak erkekten alt bir konumdadır.

Gazzâlî, daha en baştan nikâh akdinin kadın için bir çeşit kölelik manası taşıdığını söylemesiyle bu konudaki görüşünü ifade etmiş olur. Gazzâlî, kadının erkeğin yönetiminde olmasının gerekliliğini şu delilleri öne sürerek açıklar:

- I. Kadının boşanma hakkı yoktur. Bu ancak erkeğin ona o hakkı vermesiyle mümkündür,
- II. Erkek istediğini yapmaya iradesi varken kadın, isteklerini yapmak için erkekten izin almak zorundadır,
- III. Kadın tek bir erkeğe bağlı kalmak zorundayken erkek, birden fazla kadınla nikâhlanabilmektedir,
- IV. Kadın kocasından habersiz evden dışarı çıkamazken erkek çıkabilir,
- V. Kadın zorluklar karşısında erkek gibi duramaz,
- VI. Kadın erkekten korkar, erkek kadından korkmaz,
- VII. Kadın erkekten gördüğü iyilik ve güler yüzlülüğe kanaat ederken erkek bu tarz iyiliklerle yetinmez,
- VIII. Kadın evlendiği zaman anne evinden ayrılıp erkeğin evine gelirken erkek, kadının evine taşınmaz,
- IX. Kadın hizmet eden, erkek hizmet edilendir,
- X. Kadın, erkek hasta olduğunda onun bakımıyla ilgilenirken erkek kadınla o şekilde ilgilenmez.⁴³¹

Gazzâlî, yukarıdaki "kölelik" hadisini yorumlarken, kadınların hevalarına uyma durumunda erkeğin kadının kölesi gibi olacağını hâlbuki kadının erkeğin tasarrufu altına verildiği, şayet erkek kadına tabi olursa bu emri tersine çevireceğini ve şeytana itaat etmiş olacağını söyler. Bu görüşüne Kur'an'dan şu ayeti delil getirmektedir: "Ve elbette onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler (Nisa,4/119). Gazzâlî'ye göre kocanın hakkı amir olmaktır memurluk değil. Erkeğin kadın üzerinde amir olduğu Yusuf suresinde geçen: "Kapının yanında hanım efendisine (kocasına) rast geldiler" ayetinden çıkarmaktadır.

⁴³⁰ İbn Sînâ, *Risaletü'l- Fi'l ve'l-İnfial*, akt., Aliye Çınar Köysüren, *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 37.

⁴³¹ Gazzâlî, *Nâsihatü'l-Mülûk*, akt., Altunya, "İslam Düşüncesinde Metafizik ve Tarih İkileminde Kadın", 97-106.

Buna göre karısının isteklerine uyan koca, amirlik mertebesinde iner ve Allah'ın kendisine bağışladığı bu nimete nankörlük etmiş olur.⁴³²

İbn Rüşd kadının imam/devlet başkanı olamayacağı görüşünün Yahudi'lere ait⁴³³ olduğunu ifade eder.⁴³⁴ Gazzâlî'yle aynı dönemde yaşamış olan İbn Rüşd, bugün kadın hakları bağlamında ve dünya çapında hala istenilen düzeyde olmayan kadınların yönetime katılması/liderliği konusunda⁴³⁵ oldukça ileri bir noktada görüşler sunar.

Tûsî'ye göre bir araya gelmiş bir toplumda idareye olan ihtiyaç kaçınılmazdır. Herkes kendi mertebesine göre bir altındakinin yönetiminden sorumludur. Dolayısıyla ev idaresi ilminin yararı genel için faydalı ve öğrenilmesi zorunludur. Tûsî, sanata benzettiği ev idaresinin faydasının hem dünya hem de ahirete dönük olduğunu, Hz. Peygamber'in: (s.a.v) "Hepiniz çobansınız (gözetici) ve sürünüzden (gözetim ve yönetim altında bulunanlardan) sorumlusunuz" buyurduğunu delil getirmektedir.⁴³⁶

Tûsî'ye göre her çokluğun düzeni, bir birlik türünü gerektirdiği biraradalık şeklinde gerçekleştiğine göre evin de bir arada bulunması için yapısal bir idare gereklidir. Bu düzeni sağlayacak kişi ise evin sahibidir. Tûsî, İbn Sînâ gibi evi yöneten kişiyi çobana benzetmekte ve nasıl çoban sürüsünün olan ve olabilecek tüm ihtiyaçlarını karşıladığı gibi aile reisi de ailenin ihtiyaçlarını karşılar. Ayrıca ev sahibi ev halkının ve evin düzeninin yönelmiş oldukları yetkinliğe ulaşmaları için onlara gereken terbiyeyi vermeklede sorumludur. Burada geçen "evden" maksat ise yukarıda sayılan evi oluşturan beş unsurun bir arada bulunmasıdır. Bu unsurların nasıl bir mekân da bulundukları çok da önemli değildir.⁴³⁷

Tûsî ev idaresini bir doktorun hastasının vücut sağlığını dengeli bir şekilde yönetmesine benzetir. Nasıl ki bir doktorun amacı bir vücutta bulunan tüm organların ilk

⁴³² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 438–439.

⁴³³ İbn Haldûn, Araplar ümmi insanlar olduklarından merak ettikleri şeyleri öğrenmek için Ehl-i kitaba özellikle Yahudilere soru sorduklarından bahseder. Ama bu soru sorulan Yahudiler de temelde bedevi olup sahih kaynaklarıyla ilgileri kopmuştur dolayısıyla yanlış ve eksik bilgilere sahiptirler. İbn Haldûn, Ehl-i Kitap bilginlerinden daha sonra Müslüman olanlarına zamanın müfessirlerinin saygı duyduklarını bu sebeple de bunların naklettiği haberlerin müfessirler aracılığıyla İslam kaynaklarında yer bulduğundan bahseder. Bk., Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, 170; Yahudilere ait görüşlerin İslam'a karışması hakkında ayrıca bk., Ali Kuzudişli, "İsrailiyat Hadis Rivayetleri Arasına Nasıl Karıştı?", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 1 (Kış 2017): 25-53.

⁴³⁴ Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi; Eflâtun'nun Devleti ve İbn Rüşd'ün Yorumu*, 161.

⁴³⁵ Ayrıntılı bilgi için bk., Pınar Melis Yelsalı Parmaksız, "Siyasal Katılım": *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2019). Toplamların genel yapısı, eğitimi, örf ve adetleri gibi çeşitli sosyo-kültürel değişkenlerin etkilediği kadının liderliği konusuna İslam'ın nasıl baktığına dair bk., Şebnem. Çifçi Aslan, Osman, Zahid, Mustafa Karabacak, "İslam'ın Kadın Liderliğe Bakışı": Disiplinlerarası Nitel Araştırma, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Ekim 2015): 71-107.

⁴³⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 189.

⁴³⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 188–189.

amacı olan denge üzerinde bulunmalarını gözetmek ve bu dengenin korunması için gerekli tedbirleri almaksa aynı şekilde evin iradecisinin amacı da ev ahalisinin yararını gözetmek ve evin düzenini sağlamak olmalıdır. Bir vücudun ana organ ve ona göre de daha aşağı organları olduğu gibi aynı şekilde bir evde de başkan (reis) ve başkanlık edilen (me'rus) vardır.⁴³⁸ Tûsî, kadının kocasına itaat etmesi gerektiğini söyler. Tûsî'ye göre eş edinmenin gayesi neslin devamı ve mülkün korunmasıdır. Bundan dolayı kadının sahip olması gereken öncelikli vasıflar; tutumluluk ve doğurganlıktır. Bunlara ilâveten kadın, nazik, iyi geçimli, iffetli, itaatkâr ve dindar olmalıdır. Anlaşıldığı gibi Tûsî'ya göre kadın evde kocaya yardımcıdır ve onun tarafından yönetilir.

Boşanma

Arapçada "talak" kelimesi ile karşılanan boşanma tanımı: "Taraflardan birinin veya her ikisinin kendi arzusu ile toplumda geçerli norm ve adetlere göre evlilik birliğini sona erdirmesidir"⁴³⁹. G. Marshall, ise boşanmayı, "hukuksal olarak kurulmuş bir evliliğin yine resmi yasalar nezdinde ortadan kalkması" olarak tanımlamaktadır.⁴⁴⁰ Boşanma, eşlerin evlilik hayatlarında psikolojik olarak doyum sağlayamadıkları, beklenti ve görevlerin karşılanmadığı durumlarda yasal olarak evliliğe son vermeleridir.⁴⁴¹

Evlilik gibi boşanma da psikolojik ve sosyolojik yönleri olan hukukî bir süreçtir. Boşanmanın aşamaları şunlardır:

- I. Duygusal olarak çiftlerin birbirlerine yabancılaşmaları,
- II. Hukukî olarak mahkemeye başvurulup, evliliğin kanunen sonlanması,
- III. Ekonomik olarak mal paylaşımı,
- IV. Ana-baba olarak velayet paylaşımı,
- V. Sosyal olarak çevre değiştirme,
- VI. Psikolojik olarak toplumda özerklik kazanma ve uyum problemi.⁴⁴²

Kur'an'da boşanma⁴⁴³ aşamalı olarak öncelikle çiftlerin ayrılmaması için çeşitli yolların denenmesini şayet bundan netice alınmazsa uzlaşma için bir hakeme başvurulması buna

⁴³⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 190.

⁴³⁹ Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2011), 141.

⁴⁴⁰ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yay. 1999), 79.

⁴⁴¹ Şengül İlgar, "Evlilik Birlikteliğinin Bozulması-Boşanma": *Evlilik Okulu* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 227. Boşanma ve nedenleri için bk., Hayrettin Karadeniz, "Boşanma ve Nedenleri", *Pegem Atıf İndeksi* (2017): 181-218.

⁴⁴² Karadeniz, "Boşanma ve Nedenleri", 184; İlgar, "Evlilik Birlikteliğinin Bozulması-Boşanma": *Evlilik Okulu*, 230.

rağmen ailede geçim ve huzur kalmadığı anlaşıncı, evliliği sonlandırıp karı-kocadan her birine yeni bir evlilik yapma hakkı verilmiştir.⁴⁴⁴ İslâm hukukunda esasen boşama yetkisi erkeğe verilmiştir. Erkek bu yetkiyi "tefviz" (kadının istediği zaman erkekten boşanma hakkını alması) ile kadına verebilmektedir.⁴⁴⁵ İslâm hukukunda kadının erkek gibi boşanma hakkının olmamasının nedeni ailede malî sorumluluğunun olmaması yani nimet-külfet dengesi ile alaka kurulmuştur.⁴⁴⁶ İslâm, boşanmaya karar vermeden önce çiftleri sağduyulu davranmaya yönlendirir. Bununla beraber gerekli durumlarda boşanma talebi geçerli bir haktır. Boşanmanın kocaya verilmiş bir hak olması konusunda ise mutlak ve katı bir tutum takınılmamıştır.

İbn Sînâ'ya göre evlilik bir akitle sağlandığı zaman çiftler arasında her tartışma sonucu olabilecek ayrılığın önüne geçilmiş olur, çünkü çiftlerin ayrılığı çocuklarında dâhil olduğu aile bütünlüğünü dağıtır ve yeniden evlenilme yoluna gidilir. Evliliğin devamlılığı açısından önemli bir husus olan sevgi, ancak uzun beraberlik ve ülfet sonucu oluştuğundan bu bağın kolaylıkla koparılmaması gerektiğini söyler. Bu sebeplerden İbn Sînâ ailenin dağılmasına izin verilmemesi tavsiyesinde bulunur. Bununla beraber boşanmaya engel olmanın, çiftlerin tabiatlarının uyumsuzluğu durumunda aile geçiminin zorlaşacağı, birbirinden hoşlanmayan çiftlerin arzuları dışarıya kayacağı ve nesli artırma isteklerinin de etkileneceği gibi arızalar nedeniyle boşanma kapısının açık bırakılması gerektiğini ekler.⁴⁴⁷

İbn Sînâ aile kurumunun devamı için boşanmanın kadının tasarrufuna bırakılmaması görüşündedir. Bunun nedeni ise kadının akılının zayıflığı ve çabuk öfkeye kapılıyor olmasıdır. Evlilikte boşanma yetkisi evli çiftten hangisi akılca daha noksan daha geçimsiz ve anlayışsız ise ona verilmemesini böyle bir durumda boşama yetkisinin hâkime verilmesi gerektiğini söyler. Şayet kadın kocasından kötü muamele görüyorsa hâkim çiftleri boşar. Erkek açısından boşanma ise eğer erkek her bakımdan boşanmanın kendisi için iyi bir karar olduğuna kanaat getirirse boşanma yoluna gider. İbn Sînâ bu konuda erkeğin çok ince düşünmesinin onu kararsızlığa götüreceğinden doğru bulmaz. İbn Sînâ bu konuda açık bir kapı bırakılmasının daha doğru bir karar olacağı fikrindedir, çünkü boşanma konusu şeriatça belirlenmiştir şayet erkek eşinden üç defa boşanırsa, tekrar bir araya gelmek istendiğinde

⁴⁴³ Nisa, 4/35; el-Bakara, 2/229.

⁴⁴⁴ Mustafa Tuncer, "İslam Dininin Kadına ve Aileye Bakışı", *Pegem Atıf İndeksi* (2017): 57-84.

⁴⁴⁵ Cezirî, *el-Fıkh ale'l-mezahibi'l-erba'a*, akt., Tuncer, "İslam Dininin Kadına ve Aileye Bakışı", 75.

⁴⁴⁶ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 386-387.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İlahiyat: Metafizik*, 662-666.

erkek için bir takım tahammülü zor şartlar konulmuştur bu sebepten erkeğin dikkatli olması gerekir.⁴⁴⁸

Gazzâlî, İhya'daki nikâh konusunu talâk/boşanma ile bitirir. Gazzâlî genel olarak İslâmî metinlerde geçtiği gibi boşanmayı seilmeyen bir helâl olarak ifade etmekte ayrıca boşanmanın kadına eziyet olduğunubu sebepten makul bir gerekçesi olması gerektiğini söyler. Gazzâlî erkeğin boşanma isteğinin:

- I. Kadın diliyle erkeğin ailesine saldırması,
- II. Kadının ahlâkının ve kalbinin kötü olması ve
- III. Kadının bozuk bir itikada sahip olması halinde caiz olacağını ifade eder.⁴⁴⁹

Gazzâlî'ye göre erkek tarafından kadına eziyet geldiği takdirde kadın, kocasından aldığı mehri iade etmek şartıyla boşanma hakkına sahiptir. Fakat kadın, kocasıyla arasında geçimsizlik olmadığı halde kocasından mal karşılığında boşanmak isterse o zaman günahkâr olacağının da notunu düşer. Bu durumda "o kadın cennetin kokusunu bile alamaz" hadisini nakleder.⁴⁵⁰ Gazzâlî, kocanın boşanma konusun da şu dört maddeye dikkat etmesi gerektiğini bildirir.

- I. Kadınla temizlik durumunda (hayız değilken) boşanmak,
- II. Boşanmadan pişman olup tekrar aynı eşle evlenmenin mümkün olması adına bir talak ile boşanmak,
- III. Boşanırken kadına şiddet göstermeyip, onun haysiyetiyle oynamamak,
- IV. Boşanma isteğini nazik bir şekilde dile getirmek,
- V. Gerek boşanırken gerek evlenme durumunda kadının sırlarını ifşa etmemek.⁴⁵¹

Tûsî'de boşanma konusu, uygun olmayan bir kadınla evlenen kişiye söylemiş olduğu nasihatler arasında geçmektedir. Ona göre kötü huylu bir kadınla kurtulmak gerekir. Şayet ondan kolaylıkla kurtulmak mümkün değilse o zaman bir kısım taktiklerle ondan kurtulmaya çalışılır. Bu taktiklerin birincisi bol mal vererek ondan kurtulmaya çalışılmalıdır, çünkü nefsin onurunu korumak malı korumaktan daha iyidir. İkincisi fesada sebep olmayacak şekilde kadına karşı sert davranma ve yatakları ayırmadır. Üçüncüsü kendinden nefret ettirmek ve kadının başka bir kocayla meylettirmek için bir kısım davranışlar geliştirmek. Dördüncü ve

⁴⁴⁸ İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ İlahiyat: Metafizik*, 662–668.

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 433–434.

⁴⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 434.

⁴⁵¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 435–438.

son çare ise kadını rezalet çıkarmasına engel olma tedbirleri aldıktan sonra onu terkedip uzun bir yolculuğa çıkmaktır ki kadının kocasından ümidi kalmasın ve sonunda ayrılmayı istesin.⁴⁵²

Îcî, boşama hususunda az veya çokluğuna bakılmaksızın kadında herhangi bir kötü durumun sezilmesini yeterli görmektedir.⁴⁵³ Taşköprülüzâde Îcî'nin boşanmada dair kötülüğün azlık ve çokluğuna bakılmaması hususunu; az bir kötülüğünde çoğalma ihtimali olmasını dikkate alarak yorumlamıştır.⁴⁵⁴ Îcî'nin yorumcusu Kazerûnî boşanmayı, çocukların olumsuz etkilemesi veya boşanma durumunda ailede daha büyük kötülükler olması ihtimalinde doğru bulmaz. Kazerûnî böyle bir durumda kocanın iyi geçinmesini, kadının kötü durumunu düzeltecek birini yanında tutulmasını ve kadını uzun bir seyahate gönderip bu arada düzelmesini beklemeyi tavsiye eder.⁴⁵⁵ İstanbûlî'de erkeğin boşanmasını, çocukların bu durumdan kötü etkilenmemesi şartıyla mümkün olabileceğini söyler.⁴⁵⁶

Îcî'nin kadınhakkındaki yorumları neredeyse Tûsî'yle aynıdır. Îcî şarihlerinin ise yer yer farklılıklar olsada kadına dair İslâm filozoflarının belirttiği görev, itaat, fikir danışma, akıl gibi en temel meselelerde kanaatleri/yorumları benzer/yakındır. Bu benzerlik İslâm ahlâk filozoflarında X. yy.dan başlayıp Îcî şarihlerinin de dikkate aldığımızda XVIII-XIX. yy.a kadar devam ettiği dikkat çekmektedir.

⁴⁵² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 205.

⁴⁵³ Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, 190; Kazerûnî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, 150.

⁴⁵⁴ Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, 190.

⁴⁵⁵ Kazerûnî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, 150.

⁴⁵⁶ İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, 164.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İslâm Ahlâk Filozoflarının Kadına Dair Görüşlerinde Dikkat Çeken Konular

Görüşlerinde Kanıt Gösterdikleri Hadisler

Hadisleri anlama konusunda Hadis Metodolojisi'ne bakıldığında; bir hadisi doğru anlayabilmek ve değerlendirebilmek için öncelikle o konuya dair Kur'an ayetlerini, ilgili hadisleri görmek ve dikkate almak gerekmektedir. Yani ilgili konuda Kur'an ve Sünnet bütünlüğüne dikkat edilmelidir. Sonra hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında hadisin geliş nedeni, söylendiği ortam, söylenme amacı, konuyla alakalı bütün hadislerin toplanması, hadisteki kelime ve kavramların hakikî ya da mecâzî mana taşıyıp taşımadığı, gaybi olan ve olmayan durumların bilinmesi gibi ilkelerin göz ardı edilmemesi gerekir.⁴⁵⁷ Tüm bu faktörler kadınlar konusunda kanıt getirilen hadisleri anlamaya çalışırken akılda tutulması önem arzeden hususlardır. Aksi halde "günümüz algısına uymadığından" reflektif, savunmacı bir şekilde hadis metninin reddedilmesi ilmi ve tutarlı bir yaklaşım olmayıp hadisin söylenme ve kanıtgetirilmegayesinden uzaklaşılmasına neden olabilir.

Z. Güler'e göre hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için çalışıldığı kadar isnadı tam olarak tespit edilen hadislerin mâna ve maksatlarının anlaşılmasına da çalışılmalı ve dikkatli olunmalıdır. Hadisler metin tenkidi gerekçesiyle kolaylıkla hemen reddedilmemelidir.⁴⁵⁸

Hadis disiplini açısından hadislere nasıl yaklaşılması gerektiğine dair genel bakış açısı verdikten sonra ahlâk kitaplarımızda atıf yapılan ayet ve hadisleri anlamaya çalışırken ahlâk filozoflarının Kur'an ve Sünnet'i nasıl anlayıp yorumladıkları ve bu yorumları aktarırken ne kastettikleri bilinmelidir. Ayrıca filozoflara içinde yaşadıkları toplumun kendilerine nasıl bir sosyo-kültürel etki bıraktığı göz önünde bulundurulması gerekir.

Meseleye din sosyolojisi açısından bakıldığında toplumsallaşma sürecinde din, o toplumda yaşayan bireylerin toplumun dinî yapısına, norm, değer ve inançlarına katılmasında, onları öğrenmesi, davranış haline getirmesi ve gelecek nesillere aktarmasında önemli boyut ve

⁴⁵⁷ Yusuf Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (Kayseri: Rey Yayınları, 2015).

⁴⁵⁸ İlim Cephesi. "Hadis Araştırmalarında Dikkatsizlik Problemi" erişim: 10 Haziran 2020. <https://www.ilimcephesi.com/hadis-arastirmalarinda-dikkatsizlik-problemi/>.

işleve sahiptir.⁴⁵⁹ Bu manada dinî nakiller toplumun yaşantı ve algısına etki ettiği gibi aynı şekilde toplumun yaşantısı da din algısına etki etmektedir.⁴⁶⁰

Diğer yandan tarihte gerçekleşmiş kimi olaylar çerçevesinde hadise yüklenen mana ile hadiste kastedilen anlam farklı olabilir ve de bir hadisin bir âlim tarafından kabul edilmesi onun Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait sahih bir hadis olduğu anlamına her zaman gelmez. Ayrıca, her yorum süreci sübjektiftir. Bu durum hem hadisi kabul edenin kişisel yaklaşımları hem de içinde yaşadığı çağın şartlarını da içerir. Bundan dolayı ilgili metinlerin her dönem ve toplum için yeniden yorumlanması zorunludur.⁴⁶¹

M. Bayraktutar'a göre kadınlarla ilgili hadisleri olumsuz anlayıp yorumlamada hadislere parçacı yaklaşım etki etmektedir. Buna göre bir tek rivâyeti delil göstererek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadın anlayışının değerlendirilmesi doğru bir yöntem olmayacaktır. Bu sebeple gerek kadınlarla ilgili hadisler gerek genel olarak hadisleri değerlendirilirken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sîretî, sünneti, örnek ahlâkı ve temel yaklaşımına bakılarak bütüncül bir bakış açısı geliştirilmelidir.⁴⁶²

Filozofların düşüncelerine kanıtgetirdikleri "iyi kadın"ı tanımlamak adına nakledilen hadislerin sahihliğini değerlendirmek bu çalışmanın kapsamına dışındadır. Güvenilir kaynaklarla gelen ve mevzu olamayan rivayetleri reddetmek ilmin ve insafın dışına çıkılması demektir. Ne var ki kitaplarda yer alan bu nakilleri delil göstererek tasvir edilen veya olması beklenen kadın yorumları, ilk bakışta kadının irade ve kişiliği üzerinde ciddî baskı hissettirmektedir. Bu sebeple İslâm filozoflarının hadis nakillerinde onların o hadisle ne yapmaya çalıştıklarının ve de hangi bağlamda kullandıklarının bilinmesi oldukça önemlidir.

Filozofların kadın hakkında olumsuz bir nakli görüşlerine kanıt getirirken maksatları doğrudan kadını aşağılamak olmadığı veya görüşlerinin tüm kadınları kapsayacak şekilde umumî ve mutlak olmadığı düşünülebilir. Bu tarz yorumlardaki gayenin, genel manada aile düzenini temin etme ve dağıtmama noktasında ellerindeki dini birikimi kullanmaya dönük olduğu da söylenebilir.

⁴⁵⁹ Ejder Okumuş, "Din ve Sosyalleşme", *Electronic Turkish Studies*, 9/11 (2014): 429.

⁴⁶⁰ Asım Yapıcı, *Kimlik, Bilinç ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın* (Adana: Karahan Kitabevi 2013), 22.

⁴⁶¹ Zekeriya Güler, "Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?", *Mehir*,/2 (Yaz 1998): 14-21. 67-94.

⁴⁶² Muammer Bayraktutar, "Hz. Peygamber'in Ahlâkında Kadınlara Muâmele ve Kadın Tasavvuru": *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar Dinî, Tarihi, Sosyolojik ve Psikolojik Analizler*, ed. Emine Ögük (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2018), 85-116. Kadın hakkında olumsuz görünen hadis rivayetleri, günümüzde araştırmacılarının bir kısmı tarafından Kur'an ve Sünnet'e aykırı gözükmeleri sebebiyle kabul edilmezken bir kısım hadis âlimleri ise bu rivayetlerdeki maksadın doğru anlaşılmasına ihtiyacı olduğu tarzındadır.

Bu konuda gözden kaçırılmaması gereken diğer bir husus ise İslâm toplumlarında ve bu toplumun üretimi olan ahlâk filozoflarının kitaplarında, teolojik bilgiyi/nakilleri de kullanarak idealleştirdikleri ve bazı yorumlarıyla bugün bizim anlamakta güçlük çektiğimiz kadın algısı, Hz. Peygamber'in örnek sünneti ile bizzat bildirdiği "kadın" anlayışı ile birebir aynı olmayabilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanından başlayıp birçok dönem ve deneyimden geçen İslâm düşüncesi, çeşitli düşünsel akım ve milletlerin de katılmasıyla bu düşünce/bilgi sistemine yüzyıllarca etki ettiği bilinmektedir.

Kadınların Fitne Korkusuyla Evde Oturmaları

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden sonra, kadınların evden dışarıya çıkmamaları gerektiği yönünde bir söylem ve tavır ortaya çıktı söylenmektedir. Öyle ki kadınların ibadet maksadıyla dahi evlerinden çıkartılmamaları erkeklere "kıskaçlık ahlâkı" lüzumunca özellikle kadınların fitneye sebep olabilmeleri açısından hoş karşılanmamıştır.⁴⁶³ Kadınlara fitne kavramıyla yaklaşılması ve de İslâm'ın kadına verdiği değer ve konumun değişime uğramasını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra erken dönemlerde başladığı düşünülmektedir. Bu varsayım Hz. Aişe'nin kadınların mescide gitmeleri konusunda: "Hz. Peygamber (s.a.v.) kadınların neler yaptığını bilseydi mescide gitmelerini yasaklardı" ⁴⁶⁴ şeklindeki yorumundan çıkarılır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, yasağın o dönemde ahlâkî kaygı doğrultusunda olduğudur. Fakat ilerleyen dönemlerde "kadının fitne olduğu" tarzındaki yorumlar kadın aleyhine oldukça ağırlaşmıştır.⁴⁶⁵

Kitaplarda ve zihinlerdeki olumsuz kadın algının aksine Hz. Peygamber döneminde kadınlar, toplumda gerek iş hayatı olsun gerek sosyal hayat oldukça aktiftiler. Kadınların toplum içinde yaptıkları çeşitli işler ve mesleklerin olması⁴⁶⁶ bu durumu desteklemektedir. Ayrıca sahabe dönemi nakillerine bakıldığında kadınların mescide gidip hutbeleri dinlediği,

⁴⁶³ Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemimin kadınların sosyal hayata katılmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk., Ahmet. Acarlıoğlu, "Hz. Peygamber (S. A. V.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/4 (Ocak 2019): 212; Ali Toksarı, "Hz. Peygamber Devrinde Kadın", *Diyanet İlmi Dergi*, 29/4 (Aralık 1993): 67-80; Hilal Köksal, *Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010); "Hz. Peygamber ve Aile", *II. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Abdullah Kartal (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kasım 2019). Kadının sosyal hayata katılması hususunda İslamî ölçüler için bk., İbrahim Yıldız, "Kur'ân ve Sünnete Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/42 (Aralık 2019): 83-109.

⁴⁶⁴ Malik, "Kıble", 677; Ebu Davud, "Salât", 1, 93.

⁴⁶⁵ Kamil Çakın, "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/49 (2016): 107-130.

⁴⁶⁶ Ahmet Acarlıoğlu, "Hz. Peygamber (S. A. V.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/4 (Ocak 2019): 212; Çakın, "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması", 107-130.

yeri geldiğinde kadınlar kendi haklarında alınan kararlara itiraz ettikleri kaynaklarda geçmektedir. İslâm tarihinde yer bulmuş bu rivayetler hem kadınların toplum içine katıldıklarını hem de haklarını nasıl aradıkları hususunda ipuçları vermektedir.⁴⁶⁷

İ. Eliaçık, kadını “fitne” kaynağı olarak gösteren nakilleri toplumların örfü ve sosyolojisi ile açıklamaktadır. Eliaçık'a göre örf ve sosyoloji hadis adıyla özelleşmiştir. Ayrıca kadın erkek için fitne olduğu gibi erkek de kadın için fitne olduğu düşünülmelidir.⁴⁶⁸ Bu açıdan fitneye kadın erkek ayrımı üzerinden değil de şeytanın insanı aldatma yolları üzerinden bakılmalıdır.⁴⁶⁹

İslâm toplumları da dâhil günümüz modern toplumlarında ise, kadının çalışması ekonomik ve psiko-sosyal açıdan önemli görülmeye başlanmıştır. Yapılan araştırmalar Müslüman kadının çalışma hayatında yer alması -erkekleri de içine alan bir evrende- normal ve kabul edilebilir, hatta istenilir olduğu şeklinde değiştiğini göstermektedir. Örneğin ülkemizde yapılan bir çalışmada neredeyse her 5 erkekten 4'ü kadının çalışmasını uygun bulduğunu söylemektedir.⁴⁷⁰ Buna göre günümüzde kadının dışarıya çıkması fitne bağlamında değerlendirilmediği söylenebilir.⁴⁷¹

Erkeğin Kadından Üstün Olması ve Ev Reisi Hakkında

Bilindiği gibi bir toplumda kadın ve erkeğe dair algı ve anlayış o toplumdaki sosyo-kültürel ortam, din, ekonomi vb. çeşitli koşullar tarafında etkilenmekte, medeniyet ve kültür birikiminin önemli bir etkeni olan din ve dinin değişik yorumları toplum ve bireylerdeki kadın algısına etki etmektedir.⁴⁷²

Bu bağlamda tarihi Roma devletinde aile reisi kavramı bilinmekteydi. Romalılar aileyi tıpkı devlet gibi bir örgüt kabul ediyorlardı. Aile reisinin/babasının manası ailenin kadın dâhil tüm fertleri üzerinde mutlak hâkimiyet sahibi olması demektir. Eski Hintliler ve Sümerlilerde

⁴⁶⁷ Abdulkadir Karakuş, “Kur'an Perspektifinden Kadın”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 11/2 (2019): 841-859.

⁴⁶⁸ Musa Carullah, Hatun isimli eserinde fitne konusunu kadınların yüzlerinin kapatılması üzerinden değerlendirmekte; “şayet toplumda fitne sebebi aranacaksa fitnenin, kadınların yüzlerinde değil de erkeklerin gözlerinde, kalplerinde ve dillerinde aranırdı” şeklinde yorumlamaktadır. Bk., Musa Cârullah, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2007), 24.

⁴⁶⁹ Erdemyolu. “Kadın Polemiklerine Kurandan Yanıtlar” Erişim: 10 Haziran 2020. <http://www.erdemyolu.com/kadinlar/kadin-polemiklerine-kurandan-yanitlar.html>.

⁴⁷⁰ Zekiye Demir, “Kendini ‘Dindar’ Olarak Tanımlayan Erkeklerin Kadının Çalışmasına Bakışı”, *Eskiye*, /39 (2019): 323-346.

⁴⁷¹ Ailenin değişim sürerci ve nedenleri üzerinde bir değerlendirme için bk., Faruk Turğut, “Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar”, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 1/1 (Mayıs 2017): 93-117.

⁴⁷² Yılmaz, “Hristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış”, 49-65.

ailede mutlak hâkim sadece kocaydı. Eski Yunan ve İslâm'dan önceki Arap toplumlarında kadınla erkek aynı düzlemde yer almazdı. Kadın erkekten düşük konumdaydı. Eski Türk ailesinde kadının saygın bir yeri vardı.⁴⁷³ Eski Türklerde devlet yönetimi de dâhil aile ve ekonomik hayatta kadın kocası ile eşit söz hakkına sahipti.⁴⁷⁴ Yahudilikte kadının ev işleri yapması, erkeğin de ailenin geçimini sağlaması esastır. Kadın Tevrat'taki on emir gereği erkeğin kendisine sahip olduğu mülkiyet ilişkisi üzerinden değerlendirilir. Hristiyanlıkta kadının aile içi görevi çocuk doğurmak ve onu iyi bir şekilde yetiştirmektir. Kadın erkeğe sadık bir hizmetçidir ve evlenirken erkeğe itaatkârlık yemini etmek zorundadır.⁴⁷⁵

İslâm dininin yüce kitabı Kur'an'a göre kadın ontolojik olarak erkekle eşittir.⁴⁷⁶ İslâm, insanlar arasında üstünlük ve fazileti cinsiyette değil vasıfta aramaktadır. Bunun aksi düşünceye getirilen delil ise genellikle Kur'an'daki "kavvâm"⁴⁷⁷ terimidir. Müfessirlerin çoğu bu kavrama "erkeğin ailede reis olması" şeklinde mânâ vermektedir. Çeşitli modern dönem müfessirleri ise "kavvâm" kelimesinin erkeğin kadın üzerinde hâkimiyet kurması şeklinde değil de kadınların işlerinin (geçimlerinin) erkek tarafından üstlenilmesi şeklinde yorumlamaktadırlar.⁴⁷⁸ Ayrıca üstünlük ve hâkimiyet erkeğin sorumluluklarını yerine getirmesine bağlıdır. Ayette: "Erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi, kadınlarında erkekler üzerinde hakları vardır. Erkeklerin kadınlar üzerinde hakları bir derece daha fazladır" (el-Bakara, 2/228). Erkeklerin bir derece fazla hak sahibi olmaları, her toplulukta bir başkan gerekliliğinden hareketle aile kurumundaki yönetsel zorunluluktan ileri gelmektedir. Kur'an'da: "Kimilerini, kimilerine üstün kıldı" (ez-Zuhur, 43/32) denmesinde kadın ve erkeğin farklı yönlerden üstün meziyetlere sahip oldukları anlaşılabilir.⁴⁷⁹ Diğer yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir yolculukta: "İnsanların lideri onlara hizmet edenidir"⁴⁸⁰ hadisi ve O'nun örnek yöneticiliğiyle bir topluma lider olmanın kişiler arası ilişkilere yöneten-yönetilen şeklinde yaklaşmayı değil de, o topluma hizmet etmeyi esas alan bir anlayışla yaklaştığı ve de

⁴⁷³ Şahin Akıncı, "Medeni Kanun'da Kadın ve Aile", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, /8 (2004): 1-2.

⁴⁷⁴ Menekşe Avcı, *İslam Öncesi Türk Devletlerinin Sosyal Hayatında Kadının Rolü* (Yüksel Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 87-109.

⁴⁷⁵ Sevim Can, *Selçuklular Döneminde Kadın* (İstanbul: Ufuk Ötesi Yay., 2008), 37-39; Mustafa Tekin, "Dinlerin Perspektifinden Aile Kurumu": *Aile Sosyolojisi*, der. Kadir Canatan, Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılım Yayınları, 2011), 235-262.

⁴⁷⁶ Mehmet Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/23 (Haziran 2007): 93-134.

⁴⁷⁷ "Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için salih kadınlar itaatkârdır. Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi koruyucudurlar." Bk., Nisa, 4/34.

⁴⁷⁸ Hasan Basri Çantay, *Kur'an'ı Hâkim ve Meâl'i Kerim* (İstanbul: Mürşit Çantay Yayınları, 1984); Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1960).

⁴⁷⁹ Ateş, *İslam'da Kadın Hakları*, 19-56.

⁴⁸⁰ Beyhakî, 10: 582.

yaşadığı hatırlanmalıdır. Çağdaş İslâm araştırmacılarının bir kısmının "reislik" konudaki yaklaşımları şöyledir:

Fazlur Rahman'a göre İslâm'da aile reisliğinin erkeğe verilme nedeni aile kurumunda olabilecek karmaşayı önleme ve huzuru sağlama gayesine dönüktür. Erkeklerin ailede üstünlüğü "değer"le ilgili olmayıp aynı zamanda şartlara göre değişebilen bir şeydir. Bir kadın maddî olarak bağımsızlaşarak evin geçimine katkıda bulunursa, erkeğin bu yöndeki üstünlüğü azalmış olacaktır. Yani üstünlük görev açısından geçerlidir, fazilet ve insanlık açısından geçerli değildir.⁴⁸¹

M. Aydın'a göre Kur'an'ın erkeğe verdiği bu yetki katı bir kural değil tamamen fonksiyoneldir. Bu ayetten kadının erkekten eksik olduğunu çıkarmak yanlış bir bakış açısidir.⁴⁸²

H. Hatemî, erkekle kadın arasında hak ve değer açısından var olan eşitlik, ailede aralarında yapılacak işbirliği için cins farklılıklarını gözetken bir işbölümünü gerekli kıldığını belirtmektedir.⁴⁸³

K. Çakın'a göre ayetteki "kavvâmlık" (üstün oluş) ontolojik değil sosyolojiktir. Yani ayet bir durum tespiti yapmaktadır. Bu durum ise Kur'an'ın indiği ortamda ve daha sonra günümüze kadar kadının erkeğe ekonomik olarak bağlı olmasıdır. Modern hayatta bu bağlılığın azalmasıyla kadının durumunda da değişiklik olmuştur. Ayrıca "kavvâm" ayeti ve kadınlar hakkında olumsuz algılanabilecek hadislerin toplumsal zemini iyi belirlenmelidir. Bu manada olgudan anlama gidilmelidir.⁴⁸⁴

Erkeklerin kadınlar üzerinde "kavvâmlığı" hem geleneksel hem de çağdaş İslâm düşüncesinde tartışılmıştır. Geleneksel din anlayışında erkeklerin doğuştan kadınlardan bir derece üstün ve onların yöneticileri olduğu, hatta ahirette de böyle olacağı kabul edilir. İslâm toplumlarında tarihsel ve güncel pratiklere bakıldığında ise toplumda kadınların devlet başkanlığı ve ordu komutanlığı gibi yönetici pozisyonlarda yer almış oldukları görülmektedir. Çağdaş İslâm hukukçularının çoğunluğu kadına yöneticilik hakkı tanımaktadır. Çağdaş

⁴⁸¹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 120.

⁴⁸² Mehmet Aydın, *İslam'ın Işığında Kadın* (Konferans, Aralık 1996), Ankara: TDV Yayınları, 1998), 28.

⁴⁸³ Hüseyin Hatemî, *Kadının Çıkış Yolu* (Ankara: Fecr Yay., 1988), 30–33.

⁴⁸⁴ Çakın, "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması", 107–130.

âlimlerin bir kısmı ise, İslâm'ın kadına yöneticiliği yasaklamadığı ancak bu problemin siyasal, sosyal ve ekonomik şartlara bakılarak halledilmesi gerektiğini düşünmektedirler.⁴⁸⁵

Aileyi, biyolojik veya ekonomik temelli değil de ahlâkî ödev temelli gören N. Topçu'ya göre ailede otoritenin sağlanması önemlidir. Ona göre bu otorite, devlet sisteminde olduğu gibi aile fertlerinin görevlerini yerine getirmeleri adına zorunludur. Topçu, ailede otoritenin babaya verildiğini ve bu otorite tanınmadığı zaman ailenin dağılacağını ifade eder.⁴⁸⁶

F. Ahmed Hilmi de erkeğin evde reis olmasını Kur'an'daki "kavvâm" ayeti bağlamında yorumlamaktadır. Hilmi'ye göre erkeğin kadın üzerinde yönetici konumda olması Allah'ın ezeli iradesine tâbi ilâhî bir kanundur. İnsanlığın başlangıcından bugüne kadar geçerli olan bu durumun hem tabiat itibarıyla hem de terbiye ve ahlâk noktasında da tasdik edildiğini söylemekte, bu konuya geleneksel anlayış doğrultusunda yaklaşmaktadır.⁴⁸⁷

İslâm'da evlilik devlet otoritesinin ve kontrolünün dışında, sivil ve özerk bir alanda yapılmaktadır. İslâm'da evlenme eşlere belli hak ve sorumluluklar çerçevesinde, çiftlerin beraberliğinin devam etmesine imkân sağlayan hukukî bir işlemdir. Ailede reis olarak erkek kabul edilir bunun dışındaki durumlarda evlilikte eşlere eşit hak ve sorumluluklar yüklenir. Esasında İslâm Hukuku, eşitlik kavramına göreceliğe düşülebilirliği nedeniyle dikkatli yaklaşmaktadır. İslâm hukuku kadın-erkek eşitliğini aralarında adaletle iş bölümünden ibaret saymaktadır. Ailede erkeğin reisliği ise erkeğe tanınmış bir imtiyaz değildir. Bilakis erkeğe, ailenin geçindirilmesi için yüklenen ödevdir.⁴⁸⁸

Geleneksel, dini ve klasik felsefî düşüncede erkeğin evin reisi olup kadını gözetme hakkını elde etmesi, ailenin maddi sorumluluğunu üstlenmesiyle gerekçelendirildiği anlaşılmaktadır. Buradaki en önemli sorun, bu sorumluluğun erkeğin fizikî, aklî ve dinî

⁴⁸⁵ İbrahim Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*, akt., Abdussamet Kaya, "İlahiyat Fakültesi Kadın Öğrencilerinin Din ve Toplumsal Cinsiyet Anlayışları (Dicle Üniversitesi Örneği)", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/3 (2019): 1349-1369. Kadınların geleneksel anlayışta akıl, görev, aile içi konumu vb. konuların günümüzdeki değişen algısı için bk., Harun Geçer, Celaleddin Çelik, "Kadının Çalışma Hayatına Girmesiyle Oluşan Aile İçi Roller Sistemindeki Değişim ve Din İlişkisi (Niğde Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (2017): 1-30; Zekiye Demir, "Kendini 'Dindar' Olarak Tanımlayan Erkeklerin Kadının Çalışmasına Bakışı", *Eskiye*, /39 (2019): 323-346.

⁴⁸⁶ Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Yay., 2005), 187-188.

⁴⁸⁷ Resul Ersöz, "Klasik İslam Modernizmi'nin Kur'an Yorumlarına Etkisi "Filibeli Ahmed Hilmi ve Mehmet Akif Örneği", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/3, (2019): 137 - 172.

⁴⁸⁸ Özlem Tüzüner, "Türk ve İslam Hukuku Bakış Açısından Evlenmenin Hukuki Niteliği Hakkında Bir İnceleme", *Ankara Barosu Dergisi*, /1 (2013): 125-148.

üstünlüğüyle açıklanması, kadın-erkek farklılığının ayrımcılığa dönüştürülmesiyle sonuçlanmasıdır.⁴⁸⁹

Toplumsal roller, sosyo-kültürel çevreden ve bu çevreyi oluşturan inançlar, normlar, yasalar gibi tercihlerden etkilenirler. Modern dönemde kadın ve erkeğin toplumda oynadıkları rolleri etkileyen dinî ve doğal (biyolojik) öğretilerin sorgulanması, kadının aile/toplumdaki iş bölümünü de tartışmalı hale getirmiştir böylelikle kadın ve erkek rollerinde daha az ayrıma gidilmiştir.⁴⁹⁰

Geleneksel olarak idealleştirilmiş ailede, işbölümü temelinde kadın ve erkek rollerinin ayrıldığı, kadın; anne ve eş rolüyle ev içi işlerinden ve çocuk bakımından sorumlu "ev kadını" olarak tanımlanmaktadır. Erkek ise ev dışında çalışan, evi geçindiren ve "aile reisi" konumunda kabul edilmektedir.⁴⁹¹

Ülkemizde 22.11.2001 tarihinden itibaren 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nda aile yönetiminde kadın-erkek eşitliği esas alınmıştır. Eski Medeni Kanun'da olan kocanın "evlilik birliğinin reisi olmak, oturulacak evi seçmek, evlilik birliğini temsil etmek, karı ve çocukların bakımıyla yükümlü olmak" gibi hak ve yükümlülükler, Yeni Medeni Kanun'dan kaldırılmıştır. Neredeyse her konuda eşlerin birlikte karar almaları benimsenmiştir. Ayrıca kadına erkek gibi çalışmak, evi geçindirmek, çocuklarına bakmak ve ailenin borçlarını ödemek zorunluluğu getirilmiştir.⁴⁹²

Yukarıdaki kanun değişiminden de anlaşıldığı üzere aile, modern dönemde yapısal ve değersel olarak oldukça geniş bir alanda değişim yaşamıştır. Ailede kadın, modernliğin eşitlik ilkesi gereği erkekle çalışma, eğitim, toplumsal ve siyasal katılım gibi konularda eşitlenmektedir. Demokratik toplumlarda hukuk metinleri bu eşitliğin öncülüğünü yaparlar. Eğitim kurumu ise bu durumu destekleyen programlar uygular. Aile kurumu, istenen eşitlik talebi ve yaşanan değişime göre yeniden rol dağıtımına gitmektedir. Modern kültür, kadını kamusal alanda daha etkin kılmak istemektedir. Bunun sonucu olarak kadın ailede erkekle eşitlenerek aynı roller içinde konumlanmaya başlar. Bu durumda kadına aile içi rollerde sadece eş/anne/yardımcı sıfatı verilmez aynı zamanda o, çalışıp para kazanan, meslek sahibi olabilen, karar verebilen bir konuma çıkarak ailede erkekle eşit hak ve sorumluluklara sahip

⁴⁸⁹ Kadriye Durmuşoğlu, Abdurrahman Kurt, "Üç Kur'an Yorumunda Kadının Ötekiliği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008): 621-648.

⁴⁹⁰ Harun Geçer, Celaleddin Çelik, "Kadının Çalışma Hayatına Girmesiyle Oluşan Aile İçi Roller Sistemindeki Değişim ve Din İlişkisi (Niğde Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (2017): 1-30.

⁴⁹¹ Feryal Aysin Koçak Turhanoglu, "Aile ve İlişkiler Ağı": *Aile Sosyolojisi*, ed. Aytil Kasapoğlu, Nadide Karkiner (2018): 186-211.

⁴⁹² Akıncı, "Medeni Kanun'da Kadın ve Aile", 1-2.

olur. Dolayısıyla da "erkek işleri" "kadın işleri" şeklinde ayrımlar gittikçe modern toplumlarda ortadan kalkar.⁴⁹³ Yani toplumsal şartlar, insanları zorunlu olarak belli şekillerde hareket etmeye zorlayabilir. Buna göre aile içi yönetimde üstünlük sınıflandırılması toplumsal gerçeklikle ister istemez şekillenmektedir.⁴⁹⁴

Kadının Aklının Eksik Olduğuna Dair Filozofların Görüş Birliği

İslâm filozoflarının kadın hakkında görüşleri arasında dikkat çeken bir görüşde kadının aklının erkeğe kıyasla eksik olduğudur. Kadının aklının eksik olduğu söylemini tahrif edilmiş semavî dinler bağlamında yorumlayan H. Ş. Yasdımân'a göre Yahudi ve Hristiyanlarla iletişim halinde bulunan ve daha sonra Müslüman olanlar, Yahudi-Hristiyan gelenekten olan olumsuz kadın görüşlerini, İslâm'a taşımışlardır. Dolayısıyla bugün İslam kültüründe karşımıza çıkan "kadının aklının eksik olduğu" anlayışı önemli ölçüde Yahudi-Hristiyan gelenekten geldiği söylenebilir.⁴⁹⁵

İslâm felsefesi araştırmacısı olan M. A. Cabiri İslâm ahlâk kitaplarındaki kadın yaklaşımını irdeleyerek, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) ilk dönem ahlâk kitaplarına dâhil edilen Uyûnü'l-ahbâr kitabının kadınları konu edinen bölümünü değerlendirmekte, kitapta kadının bağımsız bir kişilik değil de bir meta veya bir nesne olarak ele alındığını söylemektedir. Cabiri, Uyûnü'l ahbâr kitabındaki olumsuz aktarımları kitabın yazılış dönemini göz önünde bulundurursa bile kadına dair Hz. Peygamber'in (s.a.v.) olumlu nakillerine yer verilmeyişine ve yine o zamana kadar yaşanmış ve çeşitli yönleriyle meşhur olmuş kadınların nakledilmemesini şaşkınlıkla karşılamaktadır. Cabiri, kadını nesne olarak gören ve bu varlığa yönelik tek taraflı bu rivayet aktarımının sebebini ise İbnü'l-Mukaffa'nın Kelîle ve Dimne'yi Arapçaya tercüme etmesiyle birlikte, Arap edep yazımına dâhil olan Farisî mirasa dayandırmaktadır, zira bu mirasta kadının aklının az olduğu, sır saklayamadığı, kocaya itaat etmesi gerektiği gibi erkeklere yönelik tembihler içermektedir. Cabiri, İbnü'l-Mukaffa'nın kitabından, bu konudaki iddiasına örnek olarak şu satırları nakletmektedir: "Üç şey vardır ki ancak divaneler bunları yapmaya cesaret edebilmiştir ve yapanlardan da ancak çok azı kurtulabilmiştir: Sultanlarla sohbet, kadınlara güvenip sır vermek, denemek için zehir içmek." Yine İbnü'l-Mukaffa, el-Edebü'l- kebîr'inde:

⁴⁹³ Yıldırım, Canatan, "Ailenin İşlevleri": *Aile Sosyolojisi*, 121.

⁴⁹⁴ Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 5/4 (1991): 260-270.

⁴⁹⁵ Hakkı ŞahYasdımân, *Yahudi-Hristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslam Kültüründeki İzdüşümleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 257.

"Bil ki, işlerin ve din konusunda en tehlikelisi, beden konusunda en mahvedicisi, mal konusunda en iflas ettiricisi, akıl konusunda en zarar vericisi, kişilik konusunda en zedeleyicisi, onur ve saygınlığın elden gitmesi konusunda en hızlısı kadınlara tutkun olmaktır. Kadınlar hep aynıdır aslında, kadınların bilinenden öte bir bilinmeyen taşıdığına dair zihinlerde beliren gizemli beklentiler boştur, aldatmacadır" şeklinde bir nakil geçmektedir.⁴⁹⁶

Cabiri'nin de dikkat çektiği gibi İslâm'ın aslında olamayan ve tercümeler yoluyla bir kitaptan diğerine geçen bu tarz nakiller ne yazık ki klâsikİslâm ahlâk kitaplarında da yer bulmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşleri, kızları ve Müslüman hanımlar ile ilgili çeşitli meselelerde kurmuş olduğu insanî iletişime bakıldığında, kitaplarda kadınlar hakkında yazılan bu tarz olumsuz nakillerin bağlamı ve de doğruluğu tartışılmaktadır.

Kadınların akıllarının kıt olduğu görüşünün Arap kültüründeki kökenine bakıldığında ise; Cahiliye Araplarında herhangi bir konuda kadınların görüşüne başvurmak ahmaklık sayılırdı. Araplarda "re'yün-nisa" ifadesi bir görüşte isabetsizlik, zafiyet ve düşüklük olduğu zaman kullanılırdı. Bu sebeple cahiliye Arap toplumunda kadının görüşünün değersizliğini anlatan, "kadınlarla istişare ediniz, fakat onlara muhalefet ediniz" ve "işini kadınların görüşüne dayandıran kimse zelil olmuştur" sözleri atasözü haline gelmiştir. Araplara göre kadın aklıyla değil, sadece duygularıyla hareket eden bir varlıktır. İşte bu açıdan genel manada herhangi bir konunun görüşülüp, tartışılma zorunluluğu ortaya çıktığı zaman kadının görüşü bir değer ifade etmediğinden dolayı dikkate alınmazdı.⁴⁹⁷ Görüldüğü üzere "kadının aklının azlığı"anlayışı bir yorumda İsrailiyata diğer bir yorumda Pers/İran kültürüne diğer bir yorumda ise Arap kültürüne dayandırılmaktadır.

H. Ş. Tuksal' göre şarihler, kadının aklının eksik olduğunu Kur'an'da kadının şahitliği bağlamında erkek tek başına şahit olabilirken kadının-unutma ya da yanılabilme ihtimaline karşı- yanında ikinci bir kadın olması gerektiği emrine dayandırmaktadırlar. Tuksal bu konuyu izah ederken öncelikle akıl ve akletme kavramını ele almaktadır. Tuksal göre Kur'an'da akletme kavramının Allah'ın kudret delilleri olan ayet ve mesajlarını okuyup, anlama üzerinden değerlendirilmesi gerekir yani, akletmek; "hayatı ve ölümü Allah'ın bildirdiği gerçeklikler doğrultusunda anlamayı ve yaşamayı karşılar" demektir. Buna göre inanıp salih amellerde bulunmayı hayat tarzı olarak benimsemiş kadın ve erkeklerin, Kur'an'a

⁴⁹⁶ Muhammed Abid Cabiri, *Arap Ahlâkı Aklı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 262–264.

⁴⁹⁷ Altıntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", 61–85.

göre en temel, en hayati "akletme" eylemini başarmış olacaktır. Dolayısıyla inan bir kadın inan bir erkekle aklen eşittir.⁴⁹⁸

Meseleyi güvenilir hadis kaynakları üzerinden ele alan Z. Güler'e göre sahih hadiste geçen "kadının dinin ve aklının eksik olduğu" ifadesindeki akıl eksikliği, doğuştan ve yaratılıştan gelen akıl gücünün noksanlığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira kadın akli da özü ve cevher olması itibarıyla erkek ile ayındır. Fakat kadın ile erkek "ameli akıl" cihetiyle farklılık gösterebilmektedir.⁴⁹⁹

Kur'an-ı Kerim'e doğrudan bakıldığında kadınla erkeğin dinî-ahlâkî kimliğinin eşit olduğu anlaşılır. Nitekim gelen ayetlerde müminlere: "Rableri Allah onların/müminlerin niyaz ve isteklerine şöyle karşılık verdi: Sizden erkek olsun kadın olsun hiçbirinizin emeğini karşılıksız bırakmayacağım" (Al-i İmran, 3/195). "Mü'min olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar" (Nisâ, 4/124). "Şüphe yok ki müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mümin erkeklerle mümin kadınlar, itaat eden erkeklerle itaat eden kadınlar, sadık erkeklerle sadık kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, mütevazı erkeklerle mütevazı kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkeklerle ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkeklerle Allah'ı çok zikreden kadınlar var ya, işte onlar için Allah bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır" (el-Ahzab, 33/35) şeklinde hitap edilmektedir. Bu tarz bir hitap, hitaba muhatap olan iki cinsin de aklen eşit olmalarını gerektirir.

Diğer yandan İslâm kadına, eğitim hakkı, aile kurma hakkı, mülkiyet hakkı, mahkeme veya problemlerde taraf olabilme hakkı, vahye muhatap olup, iman ve ibadet hakkı vermektedir.⁵⁰⁰ Sayılan bu hakları yerine getirmek ancak akıl, irade ve muhakeme yetisiyle mümkündür.

Ayrıca hadis külliyatı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kızlarına ve eşlerine ne kadar çok değer verdiğini nakletmektedir. Hatta Hz. Ali, Hz. Fatıma'nın dışında yeni bir evlilik yapmak

⁴⁹⁸ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 158–161.

⁴⁹⁹ Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi, Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 4/11 (2001): 14-21. Kadının akli ile ilgili hadisin, Hadis disiplini kapsamında ayrıntılı değerlendirilmesi için bk. Tuğba Kocamam, *Kadınlar Hakkında 'Akıl ve Dinin Noksanlığı' Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrîci Tenkidi ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017); Reyhan Semiz, *Cehennem Halkının Çoğunun Kadınlardan Meydana Geldiğine Dair Hadisin Tahrîci, Tenkidi ve Yorumu* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019).

⁵⁰⁰ Aynur Hatice Şahin, "Ayetler Işığında Cahiliyeden İslam'a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/2 (Eylül 2019): 479-518.

istediğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) bu konudaki tavrını ortaya koymuş ve Hz. Fatıma'yı boşamadığı sürece bunun imkânsızlığına vurgu yaparak Hz. Fatıma'nın kendisinin bir parçası olduğunu onu üzenin kendisini üzdüğünü beyan etmiştir.⁵⁰¹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu tutumu kendi kızıyla sınırlı değildir. Bir hadisinde: "Kim üç kız çocuğu yetiştirir, güzel terbiye eder, evlendirir ve onlara iyilikte bulunursa o kişi için cennet vardır"⁵⁰² buyurarak kız çocuklarının yetiştirilmesini cennetle yan yana getirmiştir.⁵⁰³

Çoğu İslâm kaynaklarında geçen ve doğruluğu veya doğru olmadığı İsrailiyata, Arap, Fars, Yunan ve eski kültürlerle atfedilen⁵⁰⁴ diğer yandan şahitlik ayeti ile Kur'ana ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadınlara uyarı ve nasihat rivayetlerine dayandırılan bu konu akademik yazında çeşitli başlıklar ve bakış açıları ile ele alınmıştır. Bu görüş ve bakış açılarının tamamını değerlendirmek çok daha kapsamlı bir çalışmanın konusu olabilir.

Günümüzde "kadının ontolojik ve akıl değeri konusunda" kadınların ağırlıklı görüşü: Ontolojik olarak kadın ile erkek arasında herhangi bir farklılığın olmadığı, kadının fiziksel ve duygusal naifliği, onun ontolojik değersizliğine, aklen ve dinen eksik olduğu anlamına gelmediği tarzındadır.⁵⁰⁵ Bu veriler bize toplumda, modern yaşamın oluşturduğu realitede, din üzerinden yürütölmeye çalışılan olumsuz algılar konusunda kadınların belli bir görüş geliştirdiklerini göstermektedir.

Erkeğe Kadının Akli ile Hareket Etmeme Tembihi

İslâm dinin en güzel temsilcisi olan Hz. Peygamber'in eşleriyle istişare ettiği bilinmektedir. Ayrıca istişare dinin bir emridir (eş-Şûrâ, 42/38). Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin dostu ve yardımcısıdır (et-Tevbe, 9/71). Dostluğun gereklerinden biri de birbirlerine danışmadır. "Erkeğin kadının akli ile hareket edilmemesi gerektiği" anlayışı dini metinlere aykırı olduğu görölmektedir. İslâm dinine göre kadınlar biyolojik ve duygusal bazı farklılıklar hariç erkeklerle aynı bilgi ve becerilerle donatılmış varlıklardır.⁵⁰⁶ Ayrıca bu

⁵⁰¹ Buhârî, "Nikâh", 109.

⁵⁰² Müslim, "Birr", 46; Tirmizi "Birr".

⁵⁰³ Orhan Yılmaz, "Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (Haziran 2017): 173-197.

⁵⁰⁴ Örneğin bk. Ramazan, Altıntaş. "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi*, DİB Yayınları 37/1 (Ocak-Şubat-Mart 2001): 61-83; Ahmet Gündüz, "Eski ve Yeni Ahid'in Kadın Anlayışına Mukabil Kur'an'ın Medeniyeti", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/32 (Aralık 2014): 78-103; Derya Karaaslan, "Antik Yunanda Kadın Olmak", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Nisan 2016): 159-174; Şerif Muhammed Abdulazim, "İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'te Kadın", *Misbah*, 4/10 (Mart 2015): 195-228.

⁵⁰⁵ Kaya, "İlahiyat Fakültesi Kadın Öğrencilerinin Din ve Toplumsal Cinsiyet Anlayışları (Dicle Üniversitesi Örneği)", 1349-1369.

⁵⁰⁶ Abdullah Çolak, "İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2016): 105-137.

konuda İmam Mâverdî'nin ayırımına dikkat etmek gerekir. Mâverdî evlilikte eşin heva ve hevesine uyulmaması gerektiğini ifade eder. Burada dikkat çekilen nokta kadının aklına veya tecrübelerine uymamak değil nefis kaynaklı geçici isteklerinedir. Böyle bir tembih bir taraftan aile düzeni diğer taraftanda dünya-ahiret gayesi adına her iki taraf için oldukça önemlidir.

Karakuş'un belirttiğine göre "Kadınlarla istişare edin, fakat onların dediklerinin tersini yapın"⁵⁰⁷ şeklindeki İslâm toplumlarında söylenegelen nakil, Hz. Peygamber'e ait değildir. Bu tarz nakiller ilk dönem insanların Müslüman olmadan önceki zihin yapılarını göstermektedir.⁵⁰⁸

Ahlâkî kaideleri Kur'an'dan çıkardığı "Kur'an Ahlâkî" adlı çalışmasında M. Draz, evliliğin amaçlarını iki maddede toplar: Bunlardan birincisi insana sağladığı iç huzur ve sevgi; ikincisi neslin devamıdır. Buna göre evlilikte eşler arasında hak ve ödev eşitliği olmalıdır. Kur'an'da belirtildiği gibi erkeklerin kadınlar üzerinde hakları kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır. Aile üyeleri aile içi karar alma sürecinde ortak kabulü gözetmeli, insanî muamelelerde danışarak hareket etmelidir. Çiftler hoşlarına gitmeyen durumlarda bile iyi davranışla birbirlerine karşılık vermeli, anlaşmazlık durumlarında barış yolunu tercih etmelidir. Son olarak aile içi problemlerde uzlaşma ve barış sağlanamazsa hakeme başvurmak suretiyle çözüme gidilmelidir.⁵⁰⁹

Evlilikte Kadının Vazife Ahlâkî

Önceki bölümde geçtiği üzere ahlâk filozofları, kadından beklenen ideal ahlâkî tutum ve vazifeleri kitaplarında açıklamaktadırlar. Bu açıdan "vazife" kavramına bakıldığında vazife; şahsi ve sosyal hayatımızın düzenini sağlamak, saâdet ve selamete ulaştırmak için hem kendimize, hem Yaratan'a, hem de başkalarına karşı yapmayı manen üzerimize aldığımız fiil ve durumlardır. Vazife kişinin kendi nefisinden başlayarak diğer bütün varlıkları kuşatacak kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu alan kişinin yaratıcısına, kendi nefesine, ailesine, toplumuna, yöneticilere ve diğer varlıklara karşı vazife ve sorumlulukları içermektedir. Ahlâkî vazifenin esası, Allah'ın yapılmasını emrettiği hayrı gerçekleştirmektir. Vazifeyi ahlâk yasası üzerine bina edebilmek için öncelikle eylemlerin hür olarak meydana getirilmesi gerekir.⁵¹⁰ Bu tanımından anlaşıldığı kadarıyla vazife çok yönlü bir kavramdır. Buna göre

⁵⁰⁷ Aclûnî, "Keşfü'l-hafa", 2/4.

⁵⁰⁸ Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", 841-859.

⁵⁰⁹ Muhammed Abdullah Draz, *Kur'ân Ahlâkî*, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 388.

⁵¹⁰ Hüsameddin Erdem, "İslam Ahlâk'ında Hak ve Vazife": *İslam Ahlâkî: Temel Konular. Güncel Yorumlar* (İstanbul: DİB. Yay., 2017), 136.

kişinin ailesine karşı vazifeli olması vazifenin sadece bir kısmını karşılar. Kişi en başta Allah'a karşı vazifelidir, daha sonra kendine karşı vazifelidir. Sonrasında aile ve toplum/cemiyete karşı vazifeleri gelir. İslâm ahlâk felsefesi kitaplarında kadının ahlâkî vazifeleri daha ziyade "iyi eş olma" vurgusu üzerinedir.

İslâm Filozoflarının "İyi Kadın" Tanımları

İslâm filozofları "iyi kadın" tanımını daha ziyade fikhî/dinî bir terminoloji ile ifade etmişlerdir. Bu tanımların bir kısmında kadınların akıl ve iradelerine karşı bir baskı fark edilmektedir. Meseleye din sosyolojisi açısından bakıldığında esasında din insanın hayatını düzenleyen bir sistemidir. Bu düzene toplumdaki aile hayatı da dâhildir. Din, toplumun düzenini oluşturmada, ortak düşünce ve yaşam tarzını belirlemede etki eder.⁵¹¹ Din insanların anlam dünyalarını etkilemekte ve bu etki davranışa dönüşüp görünürsüzlük kazanmaktadır. Dinin insanlara ne söylediği önem arz ettiği gibi sosyo-kültürel manada insanların ondan ne anladığı ve nasıl davranışa dönüştürdüğü de dikkat edilecek noktalardan biridir.⁵¹² Buna göre bir toplumun ve o topluma yetişen fertlerin kadın-erkek yaklaşımını ve değer tanımlarını anlamak için dinin o toplumda nasıl anlaşıldığı ve bu anlayıştan doğan kültürel yaşantının nasıl olduğu çok önemlidir.

S. Ateş'e göre İslâm toplumunun yüce kitabı Kur'an, kadına çok önemli haklar tanımıştır. Daha sonraları Kur'an'ın aydınlık düşüncesi, Hz. Peygamber'e atfedilmiş, geleneksel düşüncelerle daraltılmış ve kadın aleyhinde bazı düşünceler, hadis kitaplarında yer edinmiştir. Hâlbuki Kur'an'a ters sözlerin, peygamber sözü olması mümkün değildir.⁵¹³ S. Akdemir'e göre ise Kur'ân-ı Kerim kadın ile erkek arasında ayırım yapmamakta, mümin olarak her ikisine de aynı hak ve yükümlülükleri vermektedir. Kadının asırlar boyunca ikincil addedilip, toplumdan soyutlanması kadın aleyhtarı yabancı kültürlerin İslâm'a girmesi nedeniyledir.⁵¹⁴ B. Bilgin de ahlâk kitaplarında Kur'an'ın kadınlara verdiği haklar yeteri kadar tanınmadığı fikrindedir.⁵¹⁵ R. Altıntaş ise İslâm'da kadının aslî konumundan indirilip ontolojik olarak eşitliği kaybettiği ve haksızlığa uğratıldığı alanların başında ahlâk ve ibadetler alanı olduğunu söylemektedir. Fetvalara dayana bu alanda, kadına dair yeni hükmî değerler üretilir.

⁵¹¹ Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008), 364-366.

⁵¹² Rabiye Çetin, "Kültürün Öznesi ve Nesnesi Olarak Kadın: Kadın İlmihalleri Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/49 (2016): 9-35.

⁵¹³ Ateş, *İslâm'da Kadın Hakları*, 6.

⁵¹⁴ Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", 260-270.

⁵¹⁵ Beyza Bilgin, "İslâm'da ve Türkiye'de Kadınlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (Nisan 1997): 29-43.

Bu fetvalarda kadın, olan değil olması gereken şeklinde yorumlanır. Yine bu alan toplumun yaygın algısına göre şekillenmekte, genellikle kadına ikinci dereceden bir rol verilmektedir.⁵¹⁶

İslâm'da pek çok sosyal mesele gibi kadına dair anlayışın kökü hilafetin saltanata dönüştüğü hicri II. yy.la kadar gitmektedir. Bu dönemin öne çıkan görüş "itaat kültürü" olarak okunmuştur⁵¹⁷ Kasım Emin itaat kültürünün yukarıdan aşağıya yayılarak evlere girdiğini, kadının, erkeğin vesayetine tabi olması ve ona itaat etmesi şeklinde orada da yerleştiğini, "eşine itaat eden kadın iyi kadındır" vurgusunun Kur'an'da olmadığını, ama evi geçindiren erkeğe itaatin VII. yy.da Arap toplumunda olduğunun altı çizilmektedir.⁵¹⁸ Yeri gelmişken değinilmesi gereken bir hususta esasında kadına, kocasına itaat etmekten başka mühim bir sorumluluk verilmemesi Arap toplumunun genel bir anlayışıdır. Örneğin Araplarda çocuğun yetiştirilme sorumluluğu, emzirme, bakım vb. durumların tamamı babanın sorumluluğuna aittir.⁵¹⁹

Kur'an'a göre ailede eşlerin hak ve görevleri; birbirlerini mutlu etmek, sevgi ve merhametle birbirlerine yardımcı olmaktır (er-Rûm, 21). Eşler öncelikle Allah'a iyi bir kul olmaya çalışmalıdır. Kadın ve erkek Allah'ın şerefli olarak yarattığı kullardır ve Allah nazarında eşitlerdir. Üstünlük ancak takvadadır (Hucurat, 13; İsra, 70). Kadının erkeğe/kocasına itaati farklı şekillerde anlaşılabilmektedir. Bu konuda karşı çıkılan husus erkeğin/kocanın kadının kendisine itaatini bir baskıya dönüştürebilmesi, kadına ailede söz hakkı vermemesidir. Aksi halde ailede eşlerin birlik içinde hareket edebilmeleri için konuşma/istişare karar alma mekanizması ve alınan bu karara uyma zorunluluğu aile mutluluğu, devamlılığı ve düzeni adına kaçınılmazdır.

Çolak'ın araştırmasına göre ise, ayet ve hadisler doğrultusunda İslâm müçtehitlerinin getirdikleri yorumlarla şekillenen İslâm aile hukukunda aile; bireylerinden hiç kimsenin haksızlığa uğratılmadan, insan fıtratındaki kadın-erkek niteliklerine uygun bir şekilde ve sevgi

⁵¹⁶ Altıntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", 61-85; Bu konudaki eleştiriler için bk. Hülya Altunya, "İslam Düşüncesinde Metafizik ve Tarih İkileminde Kadın", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/49 (2016): 97-106; Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016).

⁵¹⁷ Hülya Terzioğlu, "İslâm'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar-Mûsâ Cârullah Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/33 (2016): 91-109.

⁵¹⁸ Kasım Emin, *Tahrîrü'l-mer'e/Hürriyet-i Nisvan* (Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye, 1329), 36-39. Ayrıca İslam öncesi ve İslam sonrası Arap toplumunda kadın algısı için bk. Zeynep CananKoçak, "İslam Öncesi Arap Aile Yapısının Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (Aralık 2017): 237-271.

⁵¹⁹ Bk, İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *Allah'ın Hediyesi Çocukların Ahkâmı* (Ankara, İ'tisam Yayınları, 2016).

temeline dayalı bir birlik olmalıdır.⁵²⁰ Kadın ise biyolojik ve duygusal bazı farklılıklar dışında erkeklerle aynı bilgi ve becerilerle donatılmıştır.⁵²¹

Kadının özne ve siyasal kimlik arayışı, ahlâkî seçimlerinde özgür olması gerektiği modern dönemde konuşulmaya ve kadınlar tarafından talep edilmeye başlandığı bilinmektedir. Aynı ontolojik düzlemde ve karşılıklı sorumluluklara sahip olduğu kabul edilen eşlerin, birinin diğerine itaati şeklinde ahlâk anlayışı klâsik dönemde normal karşılanırsa da günümüz toplumlarında bu itaat vurgusu siyasal yaşamdaki değişimler ile bağlantılı olarak problemleri görmektedir. Örneğin, klâsik dönemlerde yönetim ilişkilerini açıklamak için, hükümdar-halk, doktor-hasta, çoban-sürü gibi yöneten ile yönetilen arasında mesafeyi veya statü farklılığını, otoriteyi, maddi gücü çağrıştıran benzetmeler getirilirken, modern dönemde bu tür benzetmelere rastlanmamaktadır. Aksine "yönetişim" (birlikte ve etkileşimli ortaklaşa yönetme) ilkesine göre yönetim modelleri uygulanmaya çalışılmaktadır.⁵²² Bu açıdan değişen zamanla birlikte düşünce ve yaşam biçimlerinin hem kamusal hem de aile alanında değiştiği görülmektedir.

⁵²⁰ "İçinizden, kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp; aranızda muhabbet ve rahmet var etmesi, O'nun varlığının belgelerindendir. Bunda, düşünen insanlar için dersler vardır." Bk., er-Rûm, 30/21; en-Nahl, 16/72.

⁵²¹ Abdullah Çolak, "İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2016): 105-137.

⁵²² Mesela klasikten moderne değişen aile düzeninde anne-baba çocuğun yetiştirilmesinde birlikte rol almaya başlamıştır. Tek otorite kaynağı babanın kabul edildiği aile yapısından, ailece kararların alındığı daha demokratik bir yapıya doğru değiştiği görülmektedir. Değişen bu aile yapısında baba merkezli aileden, çocuk merkezli aileye doğru geçildiği gözlemlenmektedir. Bk., Sosyal Çalışmacı. "Ailenin Değişen Yapısı" Erişim: 16 Haziran 2020. <https://sosyalcalismaci.wordpress.com/ailenin-degis-en-yapisi/>.

Sonuç

Biz bu çalışmamızda klasik İslam ahlâk düşünürlerinin kadın hakkındaki görüşlerini bir araya getirmek suretiyle felsefe mirasımızda kadını okumaya çalıştık. Bu okumayı yaparken öncelikle filozofların düşüncelerini anlayabilme adına yaşamlarına yer verdik. Ardından filozofların kadına dair görüşlerini olduğu şekliyle sunmaya çalıştık, son olarak bu görüşlerdeki itiraz edilebilecek veya izah gerektirebilecek noktayı ayırıp, bunlar üzerinde durduk. Çalışmanın başında ise filozofların birbirini takip eden kadın hakkındaki algılarına etki edebilecek bilgi tarzı, zihin yapısı ve tüm bunları kuşatan üst kültür gibi etkenleri katarak bütüncül bir görüş sunmaya çalıştık. Araştırmada ulaşılan en genel kanaat ise; pratik ahlâk alanına dâhil edilen bu konu, pratik yaşamdaki değişim gerçeğiyle yakından alakalı olduğudur.

İslâm'da insanın tüm yaşamı birbirine bağlı bir bütündür. Bu bütünün oluşması ve dağılmaması bir sistemi, dolayısıyla da bir düzen anlayışını gerekli kılar. İslâm düşüncesinde Yaraticıdan aşağıya doğru yaratılan şeylerin tamamını kapsayan bu düzen anlayışı, ahlâk kitaplarındaki aile içi düzen anlayışına da yansımıştır. İslâm ahlâk filozoflarının aile yönetimi felsefesi geliştirmelerinin öncelikli gayesi, insanın ferdî, ailevî ve toplumsal yaşantısını kapsayan yönleriyle hayatını bir düzene göre oluşturma ve bu düzenin devamını sağlayabilmedir. Bu düzenin nihaî gayesi ise iki dünya mutluluğudur.

İslâm filozofları ailenin kurulma zeminini; insanın yetkinliğe ulaşip mutlu olabilmesi için toplum içinde yaşama zorunluluğu üzerine kurmaktadır. İslam ahlâkçılarının hemen hepsinde ortak olarak görülen evliliğe ilişkin ilk gaye ise neslin devamıdır. Bunun yanı sıra dünyevî ve uhrevî birçok fayda da niyetlenmektedir. Bu felsefî düşüncede evliliğin üst gayesi ise insanın bekasıdır.

İslâm ahlâk felsefesi kitaplarında aile; baba-anne-çocuklar-köle ve hizmetçileri içine alan geniş bir aile tipidir. Bu yapının düzenli ve gayesine uygun bir şekilde devam etmesi için aile içi rol ve statüler belirlenmiştir. Belirlenen bu rol dağılımında kadına özel olarak "annelik" (çocuğun eğitilmesi manasında) görev vurgusu yapılmamaktadır. Kadının asli görevi aile düzeninin yürümesi adına kocaya iyi bir eş olup ona yardımcı olmaktır. İslâm filozoflarının geneli evlilikte tek eşliliği vurgulamaktadırlar. Buradaki tek eşlilik tembihi, kadının öz saygısını koruma veya mutluluğu adına değil, erkeğin evin düzenini sıkıntısız bir şekilde yürütmesiyle ilgilidir. Bu bağlamda klâsik kitaplarda aile kurumu, duygusal düzeyden ziyade rasyonel düzeyde yürütülen ilişkiler bütünüdür.

Bu araştırmaya dâhil edilen ahlâk kitaplarında kadın, daha ziyade aile/nikâh konusu kapsamında ele alınmış, erkeğin eş seçiminde nasıl doğru ve ahlâkî bir yönelim yapacağı, kadının ise erkek karşısında nasıl ahlâkî bir duruş sergilemesi gerektiğine dair tavsiyeler içermektedir. Muhatapların erkek olduğu vehmini uyandıran ahlâk kitaplarında kadına, aile içi vazifeleri, erkek bilgi merkezli ve yine erkek vasıtasıyla öğretilmektedir.

Kadın-erkek, karı-koca ilişkileri şeklinde ayrımlara gittiğimiz klâsik dönem ahlâk kitaplarındaki aile, çok önemli bir kurumdur. Esasında asıl olan bu kurumun düzeni ve devamlılığıdır. Ahlâk kitaplarında her ne kadar ilk bakışta kadının erkek tarafından yönetildiği dikkat çekse de, erkek/koca da aile kurumunun idaresini kendisine yüklediği ödevlere göre evlilik hayatını ve tercihlerini şekillendirmektedir. Kısacası klâsik kitaplarda tasvir edilen aile, bireylerin bireyselliğini aşan, tabiri caizse gayeci bir ailedir.

Kitaplarda dikkat çekendiğer bir hususta felsefî bilgi ile teolojik/dinî bilgiyin bir arada kullanılmasıdır. İslâm filozoflarının, kadın hakkındaki görüşlerine dayanak olarak ayetleri özellikle hadisleri kanıt getirdikleri görülür. Bu nakillerin doğru anlaşılması için filozofların ilgili hadis nakilleri ile ne söylemeyi amaçladıklarının bilinmesi önem arz etmektedir.

İslâm ahlâk felsefesi kitaplarında "aile ahlâkı" başlıklı konular birbirlerinden çok az farklılıklar içermektedir. Bunun sebebi filozofların ilimler tasnifinde pratik ahlâkî nereye koyduklarından başlayarak, birikimsel olarak oluşan klasik İslam düşüncesinde ailenin tanımı, gayesi, aile fertlerinin konumu, kadının tanımı ve vazifelerinin ne olduğuna dair sahip oldukları bilgi anlayışı ile irtibat kurulmuştur. Günümüzde kadının öznel duruşu adına yer yer anlamada güçlük çekilebilecek görüşleri de içeren bu çalışmada İslam filozoflarının kadın algılarının anlaşılması için filozofların sosyo-kültürel yaşam dünyaları ve yaşadıkları dönemin bilinmesi gerekir. Bu çalışmada değerlendirilen İslâm filozoflarının görüşleri arasında farklılık gösteren, kadınların erkekler gibi toplum içine karışması gerektiği düşüncesi ile İbn Rüşd, gayesine göre evlilik türleri sunması ile de İmam Mâverdî olduğu söylenebilir.

İslâm ahlâk filozofları, Yunan filozoflarının özellikle de Platon ve Aristoteles'in "aile ve kadın"a dair görüşlerinden, ayrıca İslâm düşüncesine katılan başta Arap ve Fars kültürü olmak üzere çeşitli kültürlerden etkilenmiş ve bu etkiyi kitaplarına yansıtmışlardır. İslâm ahlâk filozoflarının görüşlerine nasıl bakıldığı önemlidir. Filozofların yazdıkları metinlere tek bir yönle ve parçacı bir şekilde bakıldığında çeşitli eleştiri nedenleri bulunabilir. Diğer yandan felsefî ahlâk mirasımıza daha geniş bir şekilde bakıldığında çok mühim noktalar yakalanıp

bunlardan yararlanma olanağı mümkündür. İslam filozoflarının anlaşılması bütün bir İslam düşüncesine hâkim olmayla yakından alakalıdır. Klasik İslam düşüncesinde kadına ve aileye dair görüşlerin inceliklerini bilmek adına dönemin ve filozofların tüm özelliklerini tahlil eden daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.



Kaynakça

- Abdulazim, Şerif Muhammed. "İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'te Kadın". *Misbah*, 4/10 (Mart 2015): 195-228.
- Acarlıoğlu, Ahmet. "Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019): 441-460.
- Acarlıoğlu, Ahmet. "Hz. Peygamber (S. A. V.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (Ocak 2019): 212.
- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın". *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991): 260-270.
- Akın, Ünver. "Türk Toplumunda Aile ve Kadının Ailedeki Konumu": *Kadın ve Aile Hayatı*. Ed. Nazım Elmas, Ankara, Pegem Akademi 2017.
- Akıncı, Şahin. "Medeni Kanun'da Kadın ve Aile". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C 8 (2004): 1-2.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: DİB. Yay. 2016.
- Aktaş, Zeki. *Fârâbî ve John Locke'un Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Akyol, Aygün. "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10/24 (Aralık 2012): 7-30
- Akyüz, Niyazi - Çapçioğlu, İhsan. *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008.
- Albayrak, Mevlüt. "Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi". *İslâmi Araştırmalar*, C 13 (2000): 3-4.
- Altaş, Eşref. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın". *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, Ocak-Şubat 37/1 (2001): 61-85.
- Altuner, İlyas. *İslam Felsefe Geleneğinde Kadın İmgesi*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Altunya, Hülya. "İslam Düşüncesinde Metafizik ve Tarih İkileminde Kadın". *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016): 97-106.
- Anay, Harun. *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994.
- Apalı, Yasemin. "Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 5/1 (Aralık 2015): 189-213.
- Arıcı, Müstakim . "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk": *İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. Ankara Nobel Yayınları, 2016a.
- Arıcı, Müstakim. "Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* (Nisan 2016b): 31-56.
- Arıcı, Müstakim. "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi". *Mukaddime* 7/1 (Nisan 2016c): 1-29.

- Arıcı, Müstakim. "Ahlâk-ı Adudiyye Literatürü Ve Şerhlerde Yöntem Sorunu": *İslâm İlim Ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El-İcî*. ed. Eşref Altaş, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2017): 631-653.
- Arıkan, Atilla. *İbn Rüşd Psikolojisi; Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Arıtürk, Mete Han. "Platon'un Toplum İdeali İçerisinde Kadının Yeri". *Düşünme Dergisi* 10 (Şubat 2017): 28-38.
- Aristoteles. *Politika*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Yayınları, 2000.
- Armağan, İbrahim. "Bilgi ve Toplum": *Bilgi Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Otağ matbaası, 1974.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Arslan, Ahmet. *İdeal Devlet*. Ankara: Divan Yayınevi, 2013.
- Aslan, Şebnem Çifçi, Osman, Zahid - Karabacak, Mustafa. "İslam'ın Kadın Liderliğe Bakışı": Disiplinlerarası Nitel Araştırma. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Ekim 2015): 71-107.
- Aşkit, Mirpenç. "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi". *Iğdır University Journal of Social Sciences* /16 (2018).
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 33 İstanbul: Türkiye DiYanet Vakfı Yay., (2007).
- Atasoy, Fahri. "Sorokin'in Tarih Felsefesinde Üst-kültür Sistemleri". *Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Ocak 1997): 187-196.
- Ateş, Süleyman. *İslam'da Kadın Hakları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Avcı, Menekşe. *İslam Öncesi Türk Devletlerinin Sosyal Hayatında Kadının Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Ayan, Dursun. "Aile ve Hukuk": *Aile Sosyolojisi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yay. , 2018.
- Ayas, Nevzat. "İbn Sînâ'nın Felsefe Sistemi": *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2009.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/35 (2011): 1-23.
- Aydın Mehmet. "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (Nisan 1973): 303-315.
- Aydın, Mehmet. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.2 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (1989).
- Aydın, Mehmet. "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı". *İslâm Felsefesi Yazıları-Makaleler II* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.
- Aydın, Mehmet. *İslam'ın Işığında Kadın*. İslam'ın Işığında Kadın. (Konferans, Aralık 1996), Ankara, TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, Mustafa. *Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2: İstanbul: TDV Yayınları, (1989).

- Aydınlı, Yaşar. *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Aydınlı, Yaşar. *Farabî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (2013): 145-181.
- Aykıt, Asiye. "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin 'Şerhu Ahlâki Adud' Adlı Eseri Bağlamında Siyaset Düşüncesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2014): 155-197.
- Baran, Aylin Görgün. "Anthony Giddens: Modernlik/Geç Modernlik ve Yapılaşma Kuramı"; *Sosyolojide Yakın Dönem Gelişmeler*. Ed. Serap Suğur - Aylin Görgün Baran. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayını, 2013.
- Bayraklı, Bayraktar. *Farabi'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Evimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yay., 1987.
- Bayraktar, Mehmet. "İbn Haldûn'un Sosyal Atomculuğu". *İslâm Düşüncesi Yazıları*, (Ankara, Elis Yayınları, 2004).
- Bayraktutar, Muammer. "Hz. Peygamber'in Ahlâkında Kadınlara Muâmele ve Kadın Tasavvuru"; *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar Dinî, Tarihî, Sosyolojik ve Psikolojik Analizler*. Ed. Emine Ögük, Ankara, İlâhiyât Yayınları, 2018.
- Bilgin, Beyza. "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (Nisan 1997): 29-43.
- Birand, Kamuran. *İkçağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Birsin, Mehmet. "Ebu'l-Hasen El-Mâverî'nin Ahlak Anlayışı". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 17 (2018): 47-57.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Bostan, Yasin. "Ragıp El-İsfahânî'nin Ahlâk İlmine Yaklaşımı". *International Journal of Sport Culture and Science* 3/Special Issue 4 (2015): 55-63
- Bulu, Melahat Gül. "Aile", *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Ed. Feryal Ayşın Koçak Turhanoğlu, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Felsefe Mirasımız ve Biz*. Terc. A. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003
- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap Ahlâkı Akli*. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Can, Sevim. *Selçuklular Döneminde Kadın*. İstanbul: Ufuk Ötesi Yay., 2008.
- Canatan, Kadir. *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Cârullah, Musa. *Hatun*. Haz. Mehmet Görmez, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2007.
- Cengiz, Yunus. "Ahlâk İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi": *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ed. Murat Demirkol, Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

- Cevad, Ali. *El-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kabe'l-İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Etik-ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cevziyye, İbn-i Kayyım, *Allah'ın Hediyesi Çocukların Ahkâmı*. Ankara: İ'tisam Yayınları, 2016.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Farabî'nin Eserlerinde Aile Reisliği". *Bilimname: Düşünce Platformu; Sayı: 1* (2007).
- Coser, Lewis. *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler*. Çev: Himmet Hülür, Serhat Toker ve İbrahim Mazman, Ankara: *De Ki Basım Yayın*, 2011.
- Çağıl, Abdullah. *Batı Felsefesinde Kadının Yeri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Çağrıçı, Mustafa. *Gazzali'ye Göre İslam Ahlakı: Nazari ve Ameli Olarak*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982.
- Çağrıçı, Mustafa. "Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 10 İstanbul: TDV. Yay., (1994).
- Çağrıçı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Çağrıçı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2016.
- Çakın, Kamil. "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması". *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016): 107-130.
- Çaldak, Süleyman. "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtı'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnîfi Üzerine". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (Haziran 2005): 115-146.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an'ı Hâkim ve Meâl'i Kerim*. İstanbul: Mürşit Çantay Yayınları, 1984.
- Çelik, Adem. "Farabi'nin Siyasal Felsefesinde Mutluluk ve İlk Başkanlık" Arasındaki Zorunlu İlişki". *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches* 7/1 (Mart 2018).
- Çetin, Rabiye. "Kültürün Öznesi ve Nesnesi Olarak Kadın: Kadın İlmihalleri Örneği". *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016): 9-35.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İbn Haldun Düşüncesinde Besin, Sağlık ve Ahlâk", *Somuncu Baba Dergisi* 75 (Ocak 2007): 44 - 49.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslam Düşüncesi Tarihi Siyasetten İrfana*. İstanbul: Pınar Yay., 2015.
- Çetintaş, İbrahim. *Saçaklızade ve İlimleri Sınıflandırması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2006).
- Çınar, Aliye. "Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'inde Pratik Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Ocak 2007): 171-191.
- Çınar, Selime. *Fârâbî'den Taşköprîzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi*. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014.
- Çiftçi, Adil. *Bilgi sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*. Ankara Okulu Yayınları, 2015.

- Çolak, Abdullah. "İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2016): 105-137.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazzali ve Şüphecilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1996.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *İbn Sînâ'nın İslam Felsefesinde Yeri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Demir, Zekiye. "Kendini 'Dindar' Olarak Tanımlayan Erkeklerin Kadının Çalışmasına Bakışı". *Eskiye* /39 (2019): 323-346.
- Demirkol, Murat. *Nasireddin Tusi'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2011.
- Demirkol, Murat. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Ed. Müfit S. Saruhan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Devvanî, Celâleddin. *Ahlâk-ı Celâlî*. Çev. Ejder Okumuş, Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Kur'ân Ahlâkı*. Çev. Emrullah Yüksel - Ünver Günay, İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Durmuşoğlu, Kadriye - Kurt, Abdurrahman. "Üç Kur'an Yorumunda Kadının Ötekiliği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 621-648.
- Dünya Bizim. "Ömer Türker ile İslam Ahlak Düşüncesi'ne Dair". Erişim: 27 Ocak 2020. <https://www.dunyabizim.com/soylesi/omer-turker-ile-islam-ahlak-dusuncesi-ne-dair-h26329.html>
- Ebherî, Seyhüddin Ahmed. *Şerhu'l- Ahlâkî'l- 'Adudiyye*. Çev. Ömer Türker, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Ehvânî, Ahmet Fuad. "İbn Rüşd": *İslam Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yay., 2019.
- Emin, Kasım. *Tahrîrî'l-mer'e/Hürriyet-i Nisvan*. Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye, 1329.
- Erdem, Hüsameddin. *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2006.
- Erdem, Hüsameddin. "İslam Ahlâk'ında Hak ve Vazife": *İslam Ahlâkı: Temel Konular. Güncel Yorumlar*. İstanbul: DİB. Yay., 2017.
- Erdemyolu. "Kadın Polemiklerine Kurandan Yanıtlar" Erişim: 10 Haziran 2020. <http://www.erdemyolu.com/kadinlar/kadin-polemiklerine-kurandan-yanitlar.html>
- Erkızan, Hatice Nur. *Aristoteles Yazıları: Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2012.
- Ersöz, Resül. "Klasik İslam Modernizmi'nin Kur'an Yorumlarına Etkisi 'Filibeli Ahmed Hilmi ve Mehmet Akif Örneği'". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (Eylül 2019): 137 - 172.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*. Çev. Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yay., 1998.
- Fahri, Macid - İskenderoğlu, Muammer - Arkan, Atilla. *İslam Ahlak Teorileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*. Çev. Nafiz Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.

- Fârâbî. "Aklın Anlamları": *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2003.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yay., 1999.
- Fârâbî. *İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fâzıla"*. Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2011a.
- Fârâbî. *Fusulü'l Müntezia*. Neşr. Fevzî Mitrî en-Neccâr, Beyrut: 1993.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı "İhsâu'l- Ulûm"*. Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2011b.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2013.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Felsefe. "Bilimsel Bilgi Nedir?" Erişim: 1 Şubat 2020. <https://www.felsefe.gen.tr/bilgi-turleri-bilimsel-bilgi-nedir/>
- Gafarov, Anar. "Râgıb El-isfahânî'de İnsan Tasavvuru". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006): 187-214.
- Gafarov, Anar. *Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Gafarov, Anar. *Bilme Adanmış Ömür-Nasîruddîn Tûsî*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Gazâlî, İmam. *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*. C.3Terc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gazâlî İmam. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. C.3Terc. Ali Arslan, İstanbul: Arslan Yayınları, 1981.
- Geçer, Harun - Çelik, Celalettin. "Kadının Çalışma Hayatına Girmesiyle Oluşan Aile İçi Roller Sistemindeki Değişim ve Din İlişkisi (Niğde Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017): 1-30.
- Gökçe, Birsen. "Türk Toplumunda Aile Yapısı": *Aile Sosyolojisi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yay, 2018.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*. Konya: Esra Yay., 1998.
- Güler, Zekeriya. "Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?". *Mehir* 2 (Yaz 1998): 14-21.
- Görgün, Tahsin. "İcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.21 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. Yay., (2000).
- Görgün, Tahsin. *İslam Ahlâk Esasları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Gözlü, Ahmet. "Antik Yunan'da Polis Öncesi Bir Sosyo-Ekonomik Formasyon: Oikos". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 60 (Haziran 2018): 269-279.
- Günaltay, Şemseddin. "İbn Sînâ, Milliyeti, Hayatı, Kültürü": *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009.
- Gündüz, Ahmet. "Eski ve Yeni Ahid'in Kadın Anlayışına Mukabil Kur'an'ın Medeniyeti". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (Aralık 2014): 78-103.
- Gündüz, Mustafa. *Ahlak Sosyolojisi*. Anı Yayıncılık, 2010.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.

- Gürler, Kadir. “Kadının Yöneticiliği Meselesi, Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi”. *Dini Araştırmalar* 4/11 (2001).
- Hassan, Ümit. *İbn Haldun'nun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: DoğuBatı Yay., 2010.
- Hasan Yılmaz. "Tasavvuf Kültürü ve Âile" Erişim: 20 Ocak 2020. <http://hasankamiliyilmaz.com/tasavvuf-kulturu-ve-aile.html>
- Hatemî, Hüseyin. *Kadının Çıkış Yolu*. Ankara: Fecr Yay., 1988.
- "Hz. Peygamber ve Aile", *II. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. Ed. Abdullah. Kartal. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Kasım 2019).
- İbn Adî, Yahya. *Tezhibü'l Ahlâk Ahlâk Eğitimi*. Çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye: Marifet Menzilleri*.I.Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2017.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. C.1İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- İbn Haldun. *Mukaddime*.C.1Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ İlahiyat: Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- İlgar, Şengül. “Evlilik Birlikteliğinin Bozulması-Boşanma”. *Evlilik Okulu*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
- İsfahânî, Râgıb. *Erdemli Yol*. Trc. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yay., 2015.
- İstanbûlî, İsmail Müfid. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*.Trans. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm'da Felsefe Akımları*.Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi Yay., 1995.
- Kallek, Cengiz. “Mâverdî'nin Ahlâkî, İçtimaî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* /17 (2004): 219-265.
- Kar, Aykut,- Gafarov, Anar. *Bilme Adanmış Ömür Nasîruddîn Tûsî*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kara, Ömer. “Râgıb el-İsfahânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*C. 34 İstanbul: TDV. Yay., (2007).
- Karaaslan, Derya. “Antik Yunanda Kadın Olmak”.*Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Nisan 2016): 159-174.
- Kardâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*.Çev. Bünyamin Erul, Kayseri: Rey Yayınları, 2015.
- Karadeniz, Hayrettin. “Boşanma ve Nedenleri”. *Pegem Atıf İndeksi* (2017): 181-218.
- Karakuş, Abdulkadir. “Kur'an Perspektifinden Kadın”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019): 841-859.
- Karaman, Hüseyin. *İslam Ahlâk Filozofları*. Ankara: Grafiker Yay., 2013.
- Karlığa, Bekir. *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd*.İstanbul: Mahya Yay., 2014.

- Kaya, Abdussamet. "İlahiyat Fakültesi Kadın Öğrencilerinin Din ve Toplumsal Cinsiyet Anlayışları (Dicle Üniversitesi Örneği)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019): 1349-1369.
- Kaya, Mahmut. *Kindî: Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yay., 2015.
- Kaya, Mahmut. *Râzî: Felsefî Risaleler*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Kaya, Mehmet Cüneyt. "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* /27 (2009): 57-91.
- Kâzerûnî, Alâuddin. *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kılıç, Recep. *İslam Ahlâkının Tanımı ve Kapsamı*. İstanbul: DİB. Yay., 2014.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî: Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı*. Haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-i Alâî*. Haz. Hüseyin Algün, İstanbul: Tercüman Gazetesi 100 Temel Eser, ty.
- Kır, İbrahim. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/36 (Ocak 2011): 381-404.
- Kıray, Mübeccel Belik. *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. Ankara: D.P.T. Yay., 1964.
- Kızılçelik, Sezgin - Erjem, Yaşar. *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Konya: Yunus Emre Yayıncılık, 1992.
- Kızılçelik, Sezgin. *Sosyoloji Teorileri I ve II*. Konya: Yunus Emre Yayıncılık, 2007.
- Kindî. *Üzüntüden Kurtulmanın Yolu*. Çev. Mustafa Çağrı, Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kocamam, Tuğba. *Kadınlar Hakkında 'Aklın ve Dinin Noksanlığı' Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrîci Tenkidi ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Koçak, Zeynep Canan. "İslam Öncesi Arap Aile Yapısının Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017): 237-271.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV, 1992.
- Köksal, Hilal. *Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Köysüren, Aliye Çınar. *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989.
- Kutluer, İlhan. *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.

- Kuzudişli, Ali. "İsrailiyat Hadis Rivayetleri Arasına Nasıl Karıştı?" *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (Kış 2017): 25-53.
- Küken, Gülniâl. *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1996.
- Küyel, Türker Mübahat. *İbn Sînâ'nın "al-'Akl al-Faal"ine Bir Adım Olarak Fârâbî'de Siyaset*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay. 2014.
- Küyel, Türker Mübahat. *İslam Düşünürleri: Fârâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2017.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yay. 1999.
- Mâverdî. *Edebü'd-Dünya ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*. Ttrc. Ali Akın, İstanbul: Temel Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Mâverdî. *Kitâbu teshîlu'n-nazar ve ta'cîli'z-zafer fî ahlâkî'l-melik ve siyâseti'l-mülk*. Tahk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrût: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye. 1981.
- Mâverdî. *"Edebu'dünya ve'd-dîn"*. Tahk. Yasim Muhammed es-Sevvâs, Beyrut: Dâru ibnkesîr, 1995.
- Mâverdî. *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din: İslam'da Dünya ve Din Edebi*. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Mâverdî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Tahk. es-Seyyid bin Abdülmaksud bin Abdürrahim. Beyrut: Dâru'lkütübi'l-ilmîyye, ty.
- Metin, Abdullah. "Kimliğin toplumsal inşası ve geleneksel kadın kimliğinin aktarımı". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2011): 74-92.
- Numani, Şibli. *Gazâlî*. İstanbul: Kayıhan Yay., 2008.
- Nuttall, Jon. *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011.
- Ocak, Hasan. "İslam Ahlâk Felsefesinde Et Tedbirü'l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı". *Journal of Intercultural and Religious Studies* 6 (2013): 85-118.
- Oktay, Ayşe Sıdika. "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (Haziran 2002): 185-233.
- Oktay, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Okumuş, Ejder. "Din ve Sosyalleşme". *Electronic Turkish Studies* 9/11 (2014).
- Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007): 93-134.
- Olguner, Fahrettin. *Fârâbî*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kâim Bi-Emrillah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.24 İstanbul: TDV. Yay., 2001.
- Özden, Ömer. *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Özgüven, İbrahim Ethem. *"Evlilik ve Aile Terapisi"*. Ankara: Psikolojik Danışama Rehberlik Eğitim Merkezi Yayınları, 2000.
- Özkalp, Enver. *Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2011.

- Özlem, Doğan. *Etik- Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Say Yay., 2010.
- Özmen, Hüsnü Yazar. *Ebû'l-Hasen el-Mâverî'nin Hadis Anlayışı-Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn İsimli Eseri Özelinde*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, 2006.
- Paçacı, Mehmet. “Çağdaşçı 'Kur'an'da Kadın' Yorumunun Eleştirisi”. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. Ed. Bilal Gökkır, Necdet Yılmaz - Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökkır. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010: 559-585.
- Parmaksız, Pınar Melis Yelsalı. "Siyasal Katılım": *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2019.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. “Taşköprizâde’de Felsefenin Pratik Alanı Olarak Ahlâk”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (Nisan 2018) 122 -142.
- Peker, Hidayet. “İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2000).
- Rahle. "Klasik Ahlâk Metinlerinde Ev Yönetimi" Erişim: 13 Ocak 2020. <http://rahle.org/orhan-colak-yazarinin-klasik-ahlak-metinlerinde-ev-yonetimi-yazisi-4#sdfootnote1anc>
- Reis, Bedriye. *Gazali'de Ahlak-Marifet İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Sancaklı, Saffet. "Günümüzde Zayıf ve Mevzu Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi". *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (Ocak 2001) 39-60.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yay., 2003.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Sarioğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2014.
- Saruhan, Müfit Selim. “İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi”. *Eskiye* /28 (2014): 53-66.
- Sayı, Aydın. “Fârâbî'nin Tefekkür Tarihindeki Yeri”. *Belleten* 15/57 (1951): 1-64.
- Schimmel, Annemarie. *Ruhum Bir Kadındır: İslam'da Müennes*. Çev. Ömer Enis Akbulut, İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Semiz, Reyhan. *Cehennem Halkının Çoğunun Kadınlardan Meydana Geldiğine Dair Hadisin Tahrici Tenkidi ve Yorumu*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Sıddıki, Bahtiyar Hüseyin. “Nasiruddin Tusî”. *İslâm Düşüncesi Tarihi I*. Çev. Kasım Turhan. Ed. Mian Muhammed Şerif. İstanbul: İnsan Yay., 2019.
- Sosyal Çalışmacı. "Ailenin Değişen Yapısı" Erişim: 16 Haziran 2020. <https://sosyalcalismaci.wordpress.com/ailenin-degisen-yapisi/>
- Sunar, Cavit. *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980.
- Şahin, Aynur Hatice. “Ayetler Işığında Cahiliyeden İslam’a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 479-518.
- Şahin, Leyla. "Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/27 (Haziran 2016): 366-382.

- Şahinalp, Hacer. "Beyânu Esrârî'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye Ve's-saltanatî'l-Ma'neviyye' İsimli Risalesi Bağlamında Taşköprizâde'de İnsan Algısı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/3 (Aralık 2017): 643-677.
- Şavran, Temmuz Gönç. "Fenomenoloji ve Fenomenolojik Sosyoloji": *Modern Sosyoloji Tarihi*. T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını: Eskişehir, 2019.
- Şeref, Abdurrahman. *Ahlak İlmi*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Şerif, Mian Muhammed. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Şimşek, Osman. "Tevhidi Düşünce" İlmi Yöntem Anlayışına Göre "Medeniyet-Eğitim-Tasavvuf" İlişkisinin İctimai Düzen (Sistem) Kurucu Vasfı". *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/23 (Ağustos 2019): 161-200.
- Şirinov, Agil. *Nasirüddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Şirinov, Agil. "Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmıla Sentezi": *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yay., 2014.
- Şulul, Cevher. *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi; Eflâtun'nun Devleti ve İbn Rüşd'ün Yorumu*. İstanbul: İnsan Yay., 2009.
- Şulul, Cevher. "İbn Sînâ'nın Siyaset Felsefesi". *Journal of İslâmic Research* 27/2 (2016a): 111-121.
- Şulul, Cevher. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. İstanbul: İnsan Yay., 2016b.
- Taş, Kemaleddin. "Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 6/16 (Mayıs 2003): 199-205.
- Taşdelen, İskender. "Ortaçağda İslam Coğrafyasında Mantık": *Mantığın Gelişimi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını, 2019.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Ahlâkî'l- Adudiyye*. Çev. Müstakim Arıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Tekin, Mustafa. "Dinlerin Perspektifinden Aile Kurumu": *Aile Sosyolojisi*. Der. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım, İstanbul: Açılım Yayınları, 2011.
- Tepe, Harun. *Teorik Etik, Etiğin Bilgisel Sorunları*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016.
- Terzioğlu, Hülya. "İslâm'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar-Mûsâ Cârullah Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 18/33 (2016): 91-109.
- Toksarı, Ali. "Hz. Peygamber Devrinde Kadın". *Diyanet İlmi Dergi*, 29/4 (Aralık 1993): 67-80.
- Toksöz, Hatice. "Ahlâkın Aile Boyutu": *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ankara: BİLAY, 2018.
- Toktaş, Fatih. "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çeviris". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* /12 (2002): 247-273.
- Toktaş, Fatih. "İslam Siyaset Düşüncesinin İnşacısı Fârâbî": *İslam Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yay., 2017.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yay., 2005.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *Farabi: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*. İstanbul: Say Yay., 2009.

- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Tuncer, Mustafa. "İslam Dininin Kadına ve Aileye Bakışı". *Pegem Atıf İndeksi* (2017): 57-84.
- Tunç, Serpil. "Kültür, Bilgi ve Toplum": *Kültür Sosyolojisi*. Ed. Ali Ergur - Emre Gökalp, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2018.
- Turğut, Faruk. "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/1 (Mayıs 2017): 93-117.
- Turhanoğlu, Feryal Ayşin Koçak. "Aile ve İlişkiler Ağı": *Aile Sosyolojisi*. Ed. Aytül Kasapoğlu - Nadide Karkiner, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2018.
- Tusî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007.
- Tûsî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. Çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Türker, Ömer. "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15, (Haziran 2006): 33-50.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 3/22 (Ekim 2011): 533-556.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn" Erişim: 3 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/edebud-dunya-ved-din>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Fahreddin Er-Râzî" Erişim: 25 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-er-razi>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Fârâbî" Erişim: 27 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "İbn Rüşd" Erişim: 27 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "İbn Sînâ" Erişim: 27 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Mâverî". Erişim: 1 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maverdi>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Mürüvvet". Erişim: 3 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muruvvet>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Tûsî, Nasîrüddin". Erişim: 9 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tusi-nasiruddin#1>
- Tüzüner, Özlem. "Türk ve İslam Hukuku Bakış Açısından Evlenmenin Hukuki Niteliği Hakkında Bir İnceleme". *Ankara Barosu Dergisi* /1 (2013): 125-148.
- Uludağ, Süleyman. *Sûfî Gözüyle Kadın*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Ahlâk ve Değişim". *Köprü Dergisi* 75 (2001b).
- Uludağ, Süleyman. *Sâtî el Husrî'den" İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yay., 2001a.
- Usta, Halim. *İslam Felsefesinde Ahlâk ve Siyaset Tasavvuru-Mâverî Merkezli Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2019.

- Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün. *İslam Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Elis Yayınları, 2014.
- Uyanık, Mevlüt. "Bireysel Ahlâk": *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*. Ed. Recep Kaymakcan - Mevlüt Uyanık, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2007.
- Uysal, Enver. "Aile Ahlâkı": *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yay., 2016.
- Ülgener, Sabri Fehmi. *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*. Ankara: Mayaş Yay., 1983.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlâk*. İstanbul: Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. Anakara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Yalazı, Esra - Küçüker, Sultan Deniz. "Ksenophon'un Oikonomikos Adlı Eserinde Evlilik ve Kadına Yaklaşım". *Archivum Anatolicum (ArAn)* 9/2 (2015): 57-90.
- Yalın, Salih. "Şehrîzûrî'de Aile Ahlâkı". *Bilimname; Düşünce Platformu*, 7/17 (Şubat 2009): 229-243.
- Yalın, Salih. "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği". *Journal of Islamic Research* 30/3 (2019): 479-94.
- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV. Yay., 2008.
- Yapıcı, Asım. *Kimlik, Bilinç ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın*. Adana: Karahan Kitabevi 2013.
- Yaran, Cafer Sadık. *İslam Ahlâkında Erdem*. İstanbul: DİB. Yay., 2014.
- Yasdıman, Hakkı Şah. *Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslam Kültüründeki İzdüşümleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1960.
- Yıldırım, Ergün - Canatan, Kadir. "Ailenin İşlevleri": *Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân ve Sünnete Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/42 (Aralık 2019): 83-109.
- Yılmaz, Yasemin. *Taşköprüzâde'nin Ahlâk-ı Adudiyye Şerhinde Aile ve Devlet Ahlâkı*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019.
- Yılmaz, Ömer. "Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (Haziran 2012): 49-65.
- Yılmaz, Orhan. "Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Haziran 2017): 173-197.
- Yitik, Ali İhsan. "Ahlak": *Felsefe Ansiklopedisi*. C. 1 İstanbul: Etik Yay., 2003.
- Yolcu, Mehmet. "Râgıb el-İsfahânî ve el-Müfredât fî Garîbi' l-Kur'ân'ı". *Hikmet Yurdu* 1/1 (2008): 109-147.
- Youtube. "İslam Medeniyetinde Ailenin Yeri". Prof. Dr. Tahsin Görgün Erişim: 7 Mayıs 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=2RLASTtADUs>
- İslam Düşünce Atlası. "Adudüddin İcî 1281-1355" Erişim: 3 Şubat 2020. <https://www.islamdusunceatlasi.org/detail/person77>

- İslam Düşünce Atlası. "Mâverdî 974-1058". Erişim: 3 Ocak 2020.
<https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person286>
- İlim Cephesi. "Hadis Araştırmalarında Dikkatsizlik Problemi" erişim: 10 Haziran 2020.
<https://www.ilimcephesi.com/hadis-arastirmalarinda-dikkatsizlik-problemi/>
- Zengin, Zeki Salih. "İslam, Ahlâk ve Etik". *Kavramsal ve Kurumsal Tartışmalar Semineri-2*
Ankara: YBÜ-ULİSA Bülten, 2016.



Özgeçmiş

10.12.1985 tarihinde Erzurum Pasinler ilçesinde dünyaya geldi. İlköğrenimini burada tamamladı. 2015 tarihinde Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi İlahiyat önlisans, 2017 Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nde lisans eğitimini tamamladı. Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi'nde Formasyon eğitimini aldı. Lisansüstü eğitimini Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri alanında yapmaktadır. Orta derecede Arapça bilmektedir.

