



Muhammed Âbid el-Câbirî. *Arap Ahlâkî Aklı*. Çeviren Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2016. 824 sayfa. ISBN: 9786059136037.

Hümeysra Özturan*

İslâm ahlâk düşüncesine dair bütüncül bir bakış açısı sunan ve farklı disiplinlerde bu alana dair yazılmış eserleri topluca değerlendirebilen eserlere ihtiyaç duyulduğu pek çok platformda ve akademik yazında dile getirilmektedir. Muhammed Âbid Câbirî'nin (ö. 2010), dört eserlik serisinin¹ son kitabı olan *Arap Ahlâkî Aklı* (*el-Aklü'l-ahlâkiyyü'l-arabî*), tam da böyle bir girişimin ürünü olması nedeniyle, İslâm ahlâk düşüncesi bakımından dikkate alınması ve tartışılması gereken bir çalışmadır. Bu eser hakkında muhtelif açılardan kaleme alınmış pek çok değerlendirme bulunmakla birlikte, kitabın müstakil olarak ahlâk düşüncesi bağlamındaki iddialarını belirginleştirmek ve bilhassa 'felsefi ahlâk' hakkındaki görüşlerini tartışmaya açmak için bir incelemeye tâbî tutulması faydalı görünmektedir. Bu nedenle biz de, gerek Câbirî'nin bu eserde ortaya koyduğu literatür okumasını, ileri sürdüğü iddiaları öz olarak ortaya koymak ve ahlâk felsefesi bağlamında tartışmaya açmak, gerek eserin 2015 yılında Katar'da Şeyh Hamad Tercüme Ödülü'nde birincilik kazanan bir tercüme ile Türkçe'ye kazandırılmış olması hasebiyle Türk okuyucusunun esere tekrar dikkatini çekmek gayeleriyle bir değerlendirme kaleme almaya çalışacağız.

Câbirî, her ne kadar sekiz yüz sayfayı aşacak şekilde geniş bir şekilde ortaya koymuş olsa da, eserinde temel birkaç iddia zemininde bir kaynak değerlendirmesi yapmaktadır. Eser, Arap ahlâk düşüncesinin beş kökünün bulunduğu ve ahlâka

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Metnimi okuyarak kıymetli görüşlerini benimle paylaşan Doç. Dr. Ömer Türker'e teşekkür ederim.

1 *Nakdül-Aklî'l-Arabî* (*Arap Aklının Eleştirisi*) başlıklı serideki diğer kitaplar şunlardır: Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (*Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî*), çeviren İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000); *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (*Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*), çeviren Burhan Köroğlu ve Hasan Hacak (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001); *Arap-İslâm Siyasal Aklı* (*El-Aklü's-Siyâsiyyü'l-Arabî*), çeviren Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001).

dair eserlerden hemen hepsinin bu kökten bir veya birkaç tanesinden beslenmek suretiyle kaleme alınmış olduğu iddiası etrafında şekillendirilmiştir. Ancak Câbirî, sadece bir literatür değerlendirmesi yapmakla kalmamış, Arap ahlâk düşüncesinde eksik kaldığını düşündüğü yaklaşım ve yazım tarzına dair bir öneri de sunmuştur. Bu genel çerçeve etrafında müellifin konuyu ele alışı, temel iddialarını öne çıkararak ve tartışarak adım adım ele almaya çalışalım.

Eserin kaleme alınma amacı, Arap ahlâk düşünce tarihine dair yazında, kuşatıcı bir eserin bulunmamasından doğan boşluğu gidermektir. Burada altını çizmemiz gereken husus, Câbirî'nin "İslâm ahlâk düşüncesi" değil "Arap ahlâk düşüncesi"ni gaye edindiği, dolayısıyla 'İslâm' nitelemesine dahil edilmesi gereken muazzam bir birikimi böylece dışarıda bırakmış olduğudur. Bu yaklaşımla ilgili kanaatimizi sona saklayıp, esere dair değerlendirmemizde, müellifin tercihi nedeniyle bizim de "Arap düşüncesi" ifadesini kullanmak durumunda kaldığımızı belirtmekle yetinelim.

Câbirî'nin ahlâk yazınıyla ilgili değerlendirmesi hususunda katılmadan geçilemeyecek en önemli husus, "ahlâk düşüncesini felsefeyle sınırlayan" bakışın, kuşatıcı Arap ahlâk düşüncesi tarihi eserlerinin kaleme alınmasını engellediği tespittir (8-11). Ahlâk düşüncesini felsefeyle daraltmak, elbette Câbirî'nin dediği gibi ahlâkı, "dinle ilişkilendirmeden, sadece felsefenin alt dalı olarak gören bir yaklaşımın ölçütleriyle yargılamaktır" ve "Arap-İslâm kültüründe salt dinî yönü ele alınarak ahlâka ilişkin eser yazma, felsefi çöküşün bir sonucu değildir" (10-11). Bu tespitlere katılmakla birlikte, müellifin bu düşünceye dayanarak, "zaten ahlâkî aklı oluşturan epistemolojik yapı ve kavramlar değil, değerler düzenidir" iddiasının isabetli olmadığını söylemek gerekmektedir. Her ne kadar müellif, önceki eserinde olduğu gibi "beyan, irfan, burhan" düzeniyle ahlâk düşüncesini okumaktan kaçındığını, gayesinin "diğer dünyaları da kapsayan" bir okuma yapmak olduğunu belirtse de, ahlâkî aklın epistemolojik yapıyla olan bağlantısını hafife alarak –hatta inkâr ederek– söz konusu okumasında pek çok şeyi kaçırmış yahut hatalı yorumlamış görünmektedir (22). Sözelimi bu yaklaşım nedeniyle İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) adı kitapta neredeyse hiç geçmezken, Fârâbî'nin (ö. 339/950) teorik akılla kuvvetli şekilde ilişkilendirilmiş ahlâk yaklaşımı "Kısracı siyaset" üzerinden okunup geçilivermektedir (449-61). Ahlâkî yargıların, bir önerme çeşidi olarak epistemolojik açıdan da incelemeye tâbi tutulduğu göz önünde alınırsa, Câbirî'nin "felsefi başarı" olarak nitelediği "ahlâka tıbbî yaklaşım"ın yanında "epistemolojik yaklaşım"ın neden bir başarı olarak değerlendirilemeyeceği sorusu akla gelmektedir (397). Üstelik müellif, kitabın birinci kısmında ahlâkî yargıların kaynağının akıl olduğu hususunda Arap-İslâm kültüründe bir eğilim olmasına rağmen neden Platon ve Aristoteles'in ki gibi analize dayanan bir araştırmanın bu kültürde ortaya çıkmadığını sormak-

tadır (128-35). Bu araştırmayı yapan filozofları göz ardı edip, sonra da bu soruyu sormak, epistemolojik yapının ahlâkî akli oluşturmada rolü yok deyip sonra ‘bizde neden yok’ diye hayıflanmak şeklinde bir tutarsızlık olarak görünmektedir.

Eserde dikkat çeken bir başka tespit, birinci kısımda yapılan *ahlâk* ve *edeb* kavramları analizi neticesinde bu iki kavramın, edebin Fârisî miras taraftarlarının tercihi, ahlâkın ise Yunan mirası taraftarlarının tercihi olması nedeniyle birbiriyle çatışan ve yarışan iki kavram olduğudur (65). Bu kavramlar arasındaki ilişki ve –varsa– gerilimin, bundan sonraki ahlâk çalışmalarında araştırılabilecek, izi sürülmeye değer bir konu olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Yine aynı bölümün devamında Câbirî, İslâm tarihindeki gelişmelere paralel olarak ahlâk problemlerinin ortaya çıkışını, kendi ifadesiyle “değerler krizi” perspektifiyle kısaca özetlemektedir (73-155). Bu anlatım, bilhassa kelâmıda yer bulan ahlâk bahislerinin anlatımında örnek alınması gerekecek düzeyde hayranlık uyandırıcıdır. Müellif, söz konusu “değerler krizi” neticesinde kelâmcıların *özgürlük*, *sorumluluk*, *ceza* ve *mükâfat* gibi ahlâk meselelerine değinmekle birlikte bunları “başlı başına bir ilim haline getirmek üzere nazar ve istidlale has kılamadıkları” kanaatinde (155). Bunun, ‘kelâmı felsefe olmadığı için eleştirmek’ kabilinden bir yaklaşım olup olmadığına aşağıda değineceğiz.

Yukarıda zikredilen iddialar muvacehesindeki girizgâhtan sonra Câbirî, kitabının temel çatısı olan “Arap Kültüründe Değerler Düzeninin Kökleri” meselesine girmektedir. Müellif, Arap kültüründeki değerlerin beş temel kök üzerinden okunabileceğini iddia etmekte ve her kökün yaklaşımını öz olarak içeren bir kavramı öne çıkarmaya çalışmaktadır. Buna göre *Fârisî kültürden* tevarüs edilen temel kavram *itaat*, *Yunan mirasından* tevarüs edilen *mutluluk*, *sûfî mirasın* temel kavramı *fenâ ahlâkı*, *saf Arap mirasını* temsil eden kavram *mürüvvettir*. *Saf İslâm mirası* hususunda literatürde aradığını bulamayan Câbirî, öne çıkması gereken kavramın *salih amel* olduğunu ileri sürecektir. Bu genel çatı çerçevesinde Câbirî’nin değindiği isimlere ve ileri sürdüğü iddialara işaret edecek, daha ziyade Yunan mirası çerçevesindeki iddialarına odaklanarak bunları tartışmaya gayret edeceğiz.

Fârisî mirasın Arap dünyasına girişinin Emevîler dönemiyle başladığını iddia eden Câbirî, Emevî hükümdarlarının Fârisî kâtiplerince kaleme alınan mektuplarında bu etkinin ilk olarak gözleendiğini, sonrasında ise İbnü’l-Mukaffa (ö. 142/759) tercüme yoluyla literatürde yerleştğini belirtir. Ancak müellife göre söz konusu etki ve aktarım tesadüfî değil, Emevî hükümdarlığının siyasi ihtiyaçları nedeniyle “tercih edilmiş” bir nakildir (314-20). Çünkü gerek söz konusu mektuplarda, gerek tercüme edilen eserlerde bir “değer” olarak öne çıkarılan *itaat* kavramıdır ve meşruiyet sorunu yaşayan Emevîlerin ihtiyaç duyduğu şey tam da budur. Yöneticiyi merkeze alan, onu adaletin ve mülkün koruyucusu olarak görüp, hükümdara itaati ‘fit-

ne'ye karşı konumlandırarak yücelten bu yaklaşımın etkisinin izini süren müellif; İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn Abdürabbih (ö. 328/940), el-İbşihî (ö. 854/1450?), el-Kalkâşendî (ö. 821/1418) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi isimlerin eserlerinden örnekler vererek Farisî yaklaşımın büyük bir etki alanı olduğu sonucuna varır. Câbirî'nin burada dikkat çekici diğer bir iddiası, burada Farisî mirasın, Yunan mirasına karşı bilinçli olarak tercih edilmiş olduğudur. Çünkü müellife göre Yunan mirasında öne çıkan değer "bireysel mutluluk"tur. Böyle bir değer, siyasî otoritenin tabiri caize "işine gelmeyeceği" için öne çıkarılmamıştır (314, 318). Bu iddia, öncelikle Yunan mirasındaki temel değer 'bireysel mutluluk' olduğu şeklindeki yan iddianın tartışılır tarafı nedeniyle şaşırtıcı görünmektedir. Câbirî'nin kurmay çalıştığı gerilimli çatı her ne kadar cezbedici görünse de, özellikle Platon (ö. M. Ö. 347) ve Aristoteles (ö. M.Ö. 322) gibi filozoflar örnek verilmek suretiyle 'bireysel mutluluğu' esas alan bir Yunan mirası tarifi sorunlu durmaktadır. Platon'da da Aristoteles'te de bireysel mutluluk hiçbir şekilde siyasî mutluluktan ayrı değildir, erdemli şehir arayışı her zaman erdemli yaşam arayışının kaçınılmaz bir parçası olarak görülmüştür. Kaldı ki her iki filozofta da felsefe ve erdemle meşruiyeti elde edebilecek olan yöneticiye 'itaat', iki filozofun da zihnindeki hiyerarşik toplumsal yapı bakımından bir değer olarak görünmekte, en azından buna imkân veren bir zemin sunulmaktadır.

Yunan mirasının ele alındığı bölümde Câbirî, Yunan etkisiyle oluşan üç farklı yönelimi karakterize etmektedir. İlki "tıbbî yönelim" adı verdiği Galenci tıbbî yaklaşımdan mülhem, ahlâksızlığı nefsin tedavi edilmesi gereken bir hastalığı olarak gören düşünürlerin yaklaşımıdır. Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925), Sâbit b. Sinan (ö. 365/975-6), İbnü'l-Heysem (ö. 432/1040) ve İbn Hazm'ı (ö. 456/1064) bu kategoride değerlendiren müellif, bu bilimsel tıbbî eğilimi bir 'başarı' olarak nitelemektedir (397). Çünkü Câbirî'ye göre bu yaklaşımla, Galen mirası geliştirilmiş ve bir yazım geleneği oluşturulmuştur. Sâbit b. Sinan'ın *Tehzibü'l-ahlâk* isimli eserini gün yüzüne çıkarmak ve Yahya b. Adî'ye (ö. 364/975) nisbet edilen *Tehzibü'l-ahlâk*'ın aslında İbnü'l-Heysem'e ait olduğunu iddia etmek suretiyle söz konusu geleneğin var olduğu iddiasını pekiştiren müellife göre özgün, bireyi esas alan, tevarüs ettiği mirası aşan bu yazım tarzının Arap ahlâkî düşüncesindeki yerine şimdiye kadar hakkıyla işaret edilmemiştir (386-420).

Câbirî, Yunan mirasının ikinci yönelimi olarak belirlediği "felsefî yönelim" başlığı altında Fârâbî, İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Rüşd'ü (ö. 595/1198) incelemektedir. Fârâbî'nin, ahlâk meselelerini teorik zeminde tartışma yetisini itiraf eden müellif, konu siyasete geldiğinde Fârâbî'nin Farisî değerlere teslim olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü Fârâbî, *er-reisü'l-evvel*'i hiyerarşinin zirvesine yerleştiren, hü-

kümdarın sadece iradî nitelikleriyle değil, doğal özellikleriyle hükümdar olduğunu belirten bir siyasî otorite ideali çizmektedir. Câbirî bunu Fars etkisinin zaferi olarak yorumlar ve Fârâbî'nin erdemli şehir yöneticisini Ardeşir modeliyle karşılaştırır. Câbirî'nin bunu yaparken dayandığı en mühim dayanaklardan biri İbn Bâcce'nin, "Fârâbî'nin Fars modelinden esinlendiğine" dair ifadesidir. Câbirî bu ifadenin de verdiği cesaretle Fârâbî'nin erdemli şehrini "Ardeşir şehri" ilan eder (460-63). Burada en sorunlu görünen nokta, değerlendirmemizin başında da işaret ettiğimiz, Câbirî'nin Platon ve Aristoteles'in siyaset düşüncesini okumadaki eksikliğinin bir uzantısıdır. Bu iki filozof, bireyin mutluluğunu her şeyin önüne çıkaran, demokrasiyi erdemli yönetim biçimi diye teklif eden ve toplumun hiyerarşik düzenine karşı çıkan düşünürler değildi. Her ikisi de tam güç ve yetki sahibi, kendi altında bulunanlar için neyin iyi olduğuna karar verme hakkına sahip, adil ve ahlaklı bir toplum için olmazsa olmaz hükmünde siyasî bir otoriteyi idealize etmişti. Dolayısıyla bu iki filozofun düşüncesini tevarüs eden Fârâbî için Fars modeli tek ilham kaynağı olmayabilirdi. Kaldı ki Fârâbî'nin *er-reîsü'l-evvelî* tam da halkın ahlâkî yetkinliği için zorunlu bir parça olarak görülmüş gibidir.

Câbirî, *er-reîsü'l-evvelî*'in bazı doğuştan yetenek ve eğilimlere sahip olduğu iddiası nedeniyle Fârâbî'yi Ardeşir modelinden etkilenmek ve "ahlâktan değil metafizikten siyasete geçiş" yapmakla itham etmektedir (449). Ancak Fârâbî'nin, nübüvvet teorisi yoluyla bunun izahını yaptığı ve burada esas gayenin, peygamber yoluyla bize ulaşabilecek ahlâkî yargıların epistemolojik olarak yolunu açmak olduğunu görmezden gelmektedir. Ahlâkî yargıları faal akıldan doğrudan mütehayyilesine kabul edebilen bu "doğuştan yetkin" insanın imkânına işaret ederken filozofun endişesi Kısraç bir siyaseti değil, ahlâkın dinî zeminini temellendirmektir. Üstelik Platon ve Aristoteles'te dahi 'Tanrı lütfuyla' olağanüstü erdemli ve yetkin nitelikleri haiz şehir yöneticisi adaylarının bulunabileceğine dair pek çok ima vardır. Bu nedenle Câbirî'nin bunu "Ardeşir modelinin zaferi" olarak ilanı abartılı, buna bağlı olarak ileride Fârâbî'nin erdemli şehri ile Ardeşir modelini karşılaştırması da son derece zorlama görünmektedir.

Câbirî, İbn Bâcce'nin bireyi esas alan ahlâk yaklaşımını bir "kopuş ve özgünlük", İbn Rüşd'un Platon yorumunu ise "seçkin ve itaat ahlâkından özgürleşmiş" olarak niteleyerek felsefi yönelim bahsine son vermektedir (465-99). Yunan mirasını tevarüs eden ahlâk yazım tarzının üçüncüsü olarak "derlemeciler" adını verdiği İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Âmirî'yi (ö. 381/992) incelemeye geçmektedir. Câbirî'nin bize göre en dikkat çekici ve en sert iddiaları söz konusu "derlemeci" yazım tarzı hakkındadır. Müellife göre bilhassa İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-ahlâk* eserinde gördüğümüz bu yazım tarzı, teorik zemine dikkat etmeksizin, ahlâka dair

görüş, anekdot ve iddiaların aktarımıyla elde edilmiş bir “değerler çarşısı” ortaya çıkarmaktadır. Câbirî’nin ifadesiyle “yetmiş yamadan bir elbise dikmek için bir ondan bir bundan alarak” yazılmış bu eserlerin tehlikesi, birbiriyle teorik olarak uzlaşması mümkün olmayan zıt değerleri yan yana getirip, bunları olmazsa olmaz değerlermiş gibi takdim etmesidir (540). *Tehzibü’l-ahlâk*’ta Aristotelesçi teorik bir çerçevede, Aristoteles felsefesiyle çelişen pek çok tasnif, erdem ve yaklaşımın zikredilmesi gibi pek çok örneğin varlığına Câbirî tarafından işaret edilmektedir. Hakikaten İbn Miskeveyh’te teorik zeminin çoğu zaman bulanıklaştığı, kitabın büyük oranda aktarımlardan oluştuğunu itiraf etmek gereklidir. Fakat bu eserin, ahlâka dair dönemindeki birikimi bir araya getirip uzlaştırıcı bir dille aktarmak gibi bir gayeyle kaleme alındığını düşünerek, kitabın tamamıyla değersizliğine hükmetmekten de kaçınmak gereklidir. Böylelikle Câbirî’nin, “bu eserin, Arap ahlâk düşüncesinin ürettiği en önemli kitap olarak pazarlanmasına neden şimdiye kadar kimse şaşırmadı, itiraz etmedi” isyanında bir miktar haklılık payı görülmekle birlikte, *Tehzibü’l-ahlâk* lehine makul bir gerekçe de sunulabilir (537).

Değerler düzeninin köklerinin üçüncüsü olan *sûfî miras*, Câbirî tarafından yine Fârisî mirasın benimsenmesine neden olan değerler krizi dönemiyle ilişkilendirilmiştir. Câbirî, tasavvufu neredeyse Fârisî mirasın değerlerini kullanarak meşruiyet iddia etmeye çalışan Emevîlere karşılık, Emevî muhaliflerinin de Kisra muhaliflerinin söylemlerini benimsemeye yönelmesine bağlamaktadır. Dolayısıyla Fârisî değer olan itaat ahlâkının karşısına, sûfîlerin “fenâ ahlâkı”nı ortaya koyduklarını iddia etmekte, bununla birlikte de *fenâ* düşüncesinin hiçbir şekilde İslâm ve Arap mirasında bulunmadığını ileri sürmektedir. Câbirî daha ileri giderek, fenâ ahlâkının yardımcı kavramlarının Hermetik ve Hristiyan kültürden geldiğini ve neticede “ahlâkın fenâsından” başka bir şeye yol açmadığını iddia etmektedir (594, 617, 618).

Ahlâk düşüncesine saf Arap mirasının katkısının araştırıldığı bölümde Câbirî, *mürüvvet*, *fütüvvet* ve *kerem* kavramlarının kaynaklarda öne çıktığını, mürüvvetin orta yaş ve üstü için, fütüvvetin ise gençler için övülen bir değer olarak sunulduğunu tespit etmektedir. Müellife göre saf Arap mirasını temsil eden merkezî kavram ise *mürüvvettir*. Câbirî’nin ifadesiyle mürüvvet “tam bir Arap değeridir ve Araplara özgüdür” (675). Saf İslâm mirasını tespit etmek üzere açılan bölümde ise; Muhâsibî (ö. 243/857), Mâverdî, İsfahânî (ö. 5/13. yy.) ve Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) eserleri analiz edilmektedir. Muhâsibî’yi dünya edebi konusuna yer vermemesi, Mâverdî’yi Yunan etkisinde kalmış olması, İsfahânî’yi metodoloji eksikliği nedeniyle eleştiren Câbirî, Gazzâlî’nin *Mizanü’l-ame’*’ini ise fazla Platon ve Aristoteles etkisinde bulur. Müellifin *İhyâu Ulûmi’d-dîn* ile ilgili kanaati ise çok serttir. Bu eserin çok belirleyici ve sınırlayıcı olması nedeniyle “ihtilafın ölümü ve içtihat kapısının kapanışının ila-

nı” gibi olduğu, üstelik de eserin “İslâm ahlâkından sadece uzak değil, aynı zamanda ondan bir sapma da olduğu” kanaatindedir (756). Çünkü Câbirî’nin aradığı, “salih amel” kavramı çerçevesinde şekillenmiş bir “saf İslâmî” ahlâk eseridir. Müellif, kişisel okuma ve çalışması neticesinde, Kur’ân’a dayalı ahlâk anlayışının, “salih amel”i merkeze alan bir yaklaşım olması gerektiğine varmıştır. Bu perspektifle bakınca Câbirî’nin elinde, aradığını bulduğu tek bir kişi ve iki eseri kalmıştır: İzzeddin b. Abdisselâm’ın (ö. 660/1262) *Kavâidü’l-ahkâm fî mesâlihü’l-enâm ve Şeceretü’l-meârif ve’l-ahvâl ve salihu’l-akvâli’l-a’mâl* başlıklı eserleri. Câbirî’ye göre bu eserler; *maslahat* ve *ihsan* kavramlarını öne çıkarması, Farisî, Yunan ve Hermetik değerleri İslâm’a uydurma yanılışına düşmemiş olması ve iman-amel bütünlüğüne dikkat eden bir ahlâk yaklaşımı önermesi nedeniyle saf İslâm mirasını en iyi şekilde yansıtmaktadır ve maalesef İbn Miskeveyh gibi derlemecilerin eserleri yüzünden böyle iyi eserler yeterince öne çıkamamıştır.

Câbirî, Avrupa kültürünün dayattığı ahlâk düşüncesini felsefeyle daraltma perspektifinden kurtulmak suretiyle Arap ahlâk düşüncesinin hakikî veçhelerinin ortaya çıkabileceği ve Farisî değerlerin etkisinden kurtulmuş bir ahlâk yaklaşımına duyulan ihtiyacı tekrar vurgulamak suretiyle hacimli eserine son vermektedir (799-812). Eser, iddiaları gerekçelendirmek için kaynaklardan yapılan alıntılarının çok fazla ve çok uzun olması nedeniyle gereksiz şekilde uzamış görünmektedir. Halbuki, söz konusu alıntılar yerine meseleyi ifade eden dolaylı ve daha kısa aktarımlar yapıp, okuyucuyu dipnotlarla kaynağa yönlendirmek, eseri hem daha hafifletebilir, hem de iddiaları daha takip edilebilir kılabilirdi.

Câbirî’nin bu eserdeki en büyük çelişkisi, belli bir ‘ideal’ dayatmak suretiyle ahlâk düşüncesinin okunmasına karşı çıkmakla birlikte kendisinin, eserinde baştan sona bir ideale göre klasik kaynakları yargılamasıdır. Bu gözle esere bakıldığında Câbirî’nin aklında; demokratik değerleri öne çıkaran, bireyci, kendi ifadesiyle “daha insanî yönelimli” (437), sevgi kavramına yer veren, kadın haklarına ve hayvan haklarına saygılı, zühde yer vermeyen, analitik tarzda işlenmiş ancak bununla birlikte epistemolojik yapıyla değil değerler düzeni ile ortaya konmuş bir ahlâk düşüncesi ‘ideal’i olduğu ortaya çıkmaktadır. Ne yazık ki Câbirî bunu açıkça ifade etmez, bu nedenle de onun neden Farisî değerlere Yunan değerleri kadar hoşgörülle yaklaşmadığı, neden tıbbî yönelimi bir başarı kabul edip sûfî fenâ ahlâkını bir bozulma olarak değerlendirdiği anlaşılmamakta, daha doğru bir ifadeyle gerekçesiz kalmaktadır. Bununla birlikte ahlâkın sadece “felsefi bir incelemeyle ele alınabileceği” (10) şeklindeki dayatmaya karşı çıkmakla birlikte kendisinin, bilhassa kelâm kitaplarındaki ahlâk bahislerinin nazar ve istidlâle dayanmadığı yahut *İhyâu Ulûmi’d-dîn*’in istidlâle kapı kapadığı eleştirilerinde olduğu gibi pek çok eser ve yaklaşımı aklî bir



metotla konuyu ele almamakla suçladığını görmekteyiz. Bu bakımdan eserdeki en büyük eksiklik, Câbirî'nin idealize ettiği yaklaşımın gerekçelendirilmiş bir şekilde açıkça izah edilmemiş olması, kelâm kitaplarını yahut edep kitaplarını hangi 'ortak ideal'e göre yargıladığının eserden anlaşılmamasıdır.

Müellifin, İslâm kültürünün diğer unsurlarını yok sayması, Selçuklu ve Osmanlı dönemi katkılarını dikkate almayan, sadece 'Araplık' merkezli bir okuma yapması da müellifin diğer eserlerine dair değerlendirmelerde de dile getirilmiş, bu eser için de söz konusu olan bir eksikliktir. Bilhassa Farisî değerleri yargıladığı yerlerde son derece indirgemeci yaklaşımı, neredeyse düşmanca davranması, müellifin tespitlerini milliyetçilikle gölgeleyecek yoğunluktadır. Fakat bütün bunlar, eserin başka yönlerden taşıdığı pek çok değeri göz ardı etmeye sebep olmamalıdır. Ahlâk; felsefi, kelâmî, fıkhi, tasavvufi ve edebî boyutları olması nedeniyle çok geniş literatüre sahip bir konudur. Ahlâk düşüncesi ise, söz konusu türde eserlerin her birinde ister açık, ister satır aralarında gizlenmiş halde olsun işlenmiş olarak durmaktadır. Ne yazık ki bütüncül bir perspektifle, bu muhtelif kaynakları İslâm ahlâk düşüncesinin temel unsurlarını keşfedebilmek gözüyle değerlendiren eserlere ihtiyaç çoktur. İşte Câbirî'nin bu eserde, Arap düşüncesiyle sınırlamış da olsa, İslâm kültüründe ortaya konmuş ahlâk düşüncesini; felsefe, kelâm, tasavvuf gibi muhtelif disiplinlerin klasik kaynaklarını göz önünde tutmak suretiyle bütüncül bir tarzda ele almaya çalışması ve üstelik bunu tarihsel bir anlatımla değil, -yer yer indirgemeci de olsa- özgün bir perspektifle yapmış olması, eserin en büyük katkısı olarak görünmektedir. Bu bakımdan Câbirî'nin perspektifi tartışılabilir, ancak perspektifi ile ortaya koymaya çalıştığı iş kesinlikle hayranlık uyandırıcıdır.

Bu değerlendirme yazısında daha ziyade felsefe külliyatı çerçevesinde ileri sürülen iddialara değinildi. Ancak müellifin, kelâm ve tasavvuf ile ilgili iddiaları, bilhassa Farisî miras ile tasavvuf arasında kurduğu bağ tartışmaya açık görünmektedir. Bunun yanında Câbirî'nin, fıkıh yazımında ahlâka önem verilmediği için ahlâkın, esasî din değil akıl olan bir şey olarak kaynaklarda yer bulduğu gibi iddialarının ve fıkıh kitaplarındaki âdâb bölümlerinin Farisî etkilerle yazılıp yazılmadığı gibi kışkırtıcı sorularının da dikkate alınması ve tartışılması faydalı olacaktır.