



İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler

"Ahmet Mahmut Suphi (1928-2004). İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler. çev. Abdurrahman Harbi vd. İstanbul: Litera, 2021, 348 s."

Zeynep Hümeýra KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kilis/Türkiye
Assistant Professor Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences, Kilis/Türkiye
humeýra.koc@kilis.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0750-2658 | ror.org/048b6qs33

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

12 Nisan 2022 12 April 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

18 Mayıs 2022 18 May 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Zeynep Hümeýra Koç).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynep Hümeýra Koç).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu çalışma, Ahmet Mahmut Suphi'nin *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler* isimli eserini konu edinmektedir. Eser, İslâm düşüncesi bir ahlâk felsefesine sahip midir? sorusunu temel almaktadır. Bu bağlamda, eserde, Aristocu sistemin bütün ahlâkî yönelimler için geçerli olmadığı ifade edilmektedir. Eserde, metafizik ilkeler kabul edilmeden bir ahlâk felsefesinden bahsedilemeyeceğinden hareketle; akılcılar başlığı altında Mu'tezile'nin, tecrübeciler başlığı altında Sûfîlerin temel ilke ve teorilerinden bir ahlâk felsefesi çıkıp çıkmayacağı analiz edilmiştir. Son bölümde, İhvân-ı Sâfâ ve İbn Miskeveyh'in her iki yaklaşımı uzlaştırma temelindeki teorileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Ahlâk, Mu'tezile, Sûfî, Akıl.

Abstract

This study is about Ahmet Mahmut Suphi's work called *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi: Akılcılar ve Tecrübeciler*. The work is based on the question: Do Islamic thought have a moral philosophy? In this context, it is stated in the work that the Aristotelian framework is not applicable for all moral orientations. Since, according to the work, that a moral philosophy cannot be addressed without metaphysical principles, it has been analysed the possibility of a moral philosophy emerging either from the basic principles and theories of the Mu'tazila as rationalists, or of the Sufis as empiricists. In the last chapter, the theories of Ikhwan al-Safa and Ibn Miskawayh, which centres mainly on reconciling both approaches, are discussed.

Keywords: Philosophy, Ethics, Mu'tazila, Sufi, Intellect.

Müslüman ahlâk anlayışını konu alan çalışmaların, genellikle "İslâm ahlâkı" olarak ifade edilen şeyin ne olduğuna dair bilgi vermek amacıyla yazıldığı aşikardır. Söz konusu eserler, ahlâkî, modern felsefenin ilişkili alanlarına dair felsefî bir sorgulamaya tabi tutmamışlardır.¹ Buna örnek olarak Mu'tezilî kaynakların gün yüzüne çıkmasından önce yazılmış *Studies in Muslim Ethics*² ve *Ethical Theories in Islam*³ eserleri verilmiştir. Bu örnekler üzerinden inceleme yapan Attar, Ahmet Mahmut Suphi'nin elimizdeki eserini, İslâm'da gerçek anlamda ahlâk felsefesini araştıran Arapça olarak yazılmış en kapsamlı eser olarak değerlendirmiştir.⁴ Bu bağlamda, Mu'tezile, tasavvuf ve ahlâk araştırmacılarının başvurduğu bir kaynak olması sebebiyle eserin alana katkısı önemlidir. Suphi,⁵ *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu (Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm)* isimli eserin müellifi Ali Sami Neşşâr'ın (1917-1980) öğrencisi olan bir felsefe profesörüdür. Dolayısıyla elimizdeki çeviri bu felsefî birikimin daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Ahmet Mahmut Suphi'nin bu eseri, üç ana bölümden oluşmakla birlikte, ilk iki bölüm birbirine zıt iki düşünce grubunun fikirlerini yansıtırken son bölüm farklı düşüncelerin uzlaştırılmasını temel alan felsefeleri sunmaktadır. Buna göre Suphî, çalışmanın ilk bölümünü akılcılar (العقليون) olarak

¹ bk. Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, çeviri ed. Muammer İskenderoğlu, çev. Enver Şahin vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 24.

² Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: S.P.C.K., 1953).

³ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991); Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: Litera, 2004).

⁴ Attar, *İslam Ahlakı*, 25.

⁵ Suphi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İrfan Karadeniz, " Ahmed Mahmûd Subhî'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı", *Marifetname* 8/2 (Aralık/2021), 757-786.

ifade ettiği Mu'tezile'ye ayırırken; ikinci bölümünü tecrübeciler (الذوقيون) şeklinde tanımladığı Sûfîlere ayırmıştır. Son bölüm, İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesini kapsamaktadır.

Ahlâkın kaynağına dair tartışmaların sürecinde ortaya çıkan ahlâkî önermeleri ve bunların tahlilini, akli merkeze alarak epistemolojik anlamda ortaya koyan düşünce ekolü olarak Mu'tezile dikkat çekmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre ahlâkî değerler ilâhî yönlendirme⁶ ile değil akılla bilinir.⁷ Ahlâkla ilgili eserlerde, Mu'tezile'nin argümanlarına karşı geliştirilen, epistemik bir zemini olmayan tecrübecilere ait argümanlar da bulunmaktadır. Ahlâkî önermelerin, Mu'tezilî eserlerde epistemik temelde tahlil edildiği ve bu analizlerin günümüz meta-etik tartışmalarına tekabül ettiği, ahlâk konusunda çalışmaları olan düşünürler tarafından önemle vurgulanmaktadır.⁸ Söz konusu ahlâkî kavram, yargı ve analizlerin akli dayanakları, evrensel karakteri ve olgusal karşılığı, Mu'tezilî bilgi teorisinin bir yansıması olarak, Sûfîlerin sofist yaklaşımlarının aksine nesnelir. Suphi, bu eserde, söz konusu iki yaklaşımın da farkında olduğunu, önerme ve savunularına epistemik olarak hâkim olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Suphi, eserde, sadece alan tahlili yapmakla kalmamış, kendi felsefi birikimini de kullanarak, gerektiğinde nesnel olandan yana kendini konumlandırarak, sorgulayarak, epistemolojik ve felsefi çıkarımlarla çalışmayı zenginleştirmiştir. Bu yönüyle eser, yoğun bilgi aktarımına sahiptir. Ayrıca, felsefi içerikle İslâm ahlâk teorilerinden bahseden eserlere nazaran, Sûfîlerin ahlâkla ilgili görüşlerine bölüm ayrılması açısından eser, dikkate değerdir. Aynı eserde, mukayeseli bir karşılaştırma, okuyucuya eş zamanlı olarak bilgiye erişim ve resmin bütününe görme kolaylığı sağlamaktadır. Mu'tezilî bilginlerin, İslâm'ın ilk gerçek ahlâkçıları olduğunu⁹ vurgulayan Mâcîc Fahri de gerekçelendirmeler üzerinde durmasa da farklı bir sistematikle benzer başlıkları konu edinen bir eser kaleme almıştır.¹⁰ Ona göre de kelâmî çevredeki ahlâkî gelişmelerin temeli Mu'tezile tarafından atılmıştır.¹¹ Burada unutulmaması gereken, Mu'tezile'nin amacının

⁶ Cebriye'ye ve Eş'arî kelâmcılara göre ise ahlâkî değerlerin varlığı akılla bilinemez. İnsan, bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu şeriat olmaksızın bilemez. Dolayısıyla ahlâkî değerlerin belirleyicisi Allah'tır. bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne ve usûlü ehli's-sünnet: Eş'arî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 28; a.mlf., *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyj ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 65 vd.; Abdulkâhîr Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 50; a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV, 2014), 274; Şehristânî, *Mîlel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 86; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-Kelâm* (Kahire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 362; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar (Ankara: TDV, 2012), 148 vd.; Gazâlî, *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Y. Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/75.

⁷ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 229-30, 552, 647; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkûr, ts., "et-Ta'dîl ve't-tecvîr" 6/65, 102. Ayrıca bk. Muzaffer Barlak, *Hüsun-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 82; Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsun ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs, 2021), 58-61.

⁸ Örnek olarak bk. Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe, 2020), 13.

⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim, 1987), 54.

¹⁰ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan, 2008). Ayrıca bk. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991).

¹¹ Hourani ise bir adım daha ileri giderek Mu'tezile'nin ahlâk konusunda yöntem sahibi olduğuna dikkat çekmiş; bunun, öncelikle modern anlamda felsefi bir yöntem olduğunu ifade etmiştir. Yanı sıra Gimaret, Mu'tezilî rasyonalizmin özgün olduğu alanın, ahlâkî konulara yaklaşımları olduğunu ifade etmiştir. bk. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (UK: Cambridge University Press, 1985), 20; Daniel Gimaret, "Mutazila" *EP*, 7/792.

felsefî söylem olmadığıdır. Mu'tezile, tevhîd ve adâlet temelinde, teolojik gayeyle kelâm düşünce tarihine katkıda bulunmuştur.¹²

Suphi'nin İslâm düşüncesinde ahlâk felsefesinin olup olmadığını tartışarak başlayan bu eseri, Aristocu sistemin bütün ahlâkî yönelimler için geçerli olmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple, metafizik ilkeler kabul edilmeden bir ahlâk felsefesinden bahsedilemeyeceğini ve bunun yöntemini sorgulayıcı üslubuyla ortaya koyma çabası, eser boyunca dikkat çekmektedir. Eserde, modern tarihçi ve araştırmacıların, Müslümanların Kur'ân ve hadis öğrenimini yeterli bulmalarından dolayı ahlâk problemleriyle ilgilenmediklerinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla onlara göre, İslâm düşüncesinde ahlâk ekollerinin olmadığı, söz konusu öğrenimlerin bir öğretilerden öteye geçmediği, sistematik ve felsefî olmadığı ifade edilmiştir. Birtakım araştırmacılara göre ise farklı özgün ahlâkî eğilimlerin Müslüman kültüründe önemli bir yer teşkil ettiği belirtilmiştir.¹³ Bu iki farklı yaklaşımı değerlendiren Suphi, "İslâm düşüncesinde ahlâk felsefesi yoktur" ifadesini kabul etmemektedir (s. 15-21).

Suphi, ilk bölümde, ahlâk konusundaki yaklaşımlarıyla Mu'tezilî düşünceyi ele alır. Suphi'ye göre, ahlâkın temel ön kabulü, irâde özgürlüğüdür. İnsan irâdesinin olmadığı bir yerde ahlâktan bahsedilemez (s. 160). Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği iki temel prensip herhangi bir ahlâk teorisi için zorunlu görülmüştür. Mu'tezilî düşüncede, insanın irâde sahibi olarak özgür ve sorumlu olması birçok Mu'tezile araştırmacısı tarafından öne çıkarıldığı gibi gerek Suphi gerekse Fahri¹⁴ gibi ahlâk araştırmacıları tarafından da itinayla vurgulanmıştır. Suphi, ahlâkın temel ön kabulünün insan irâdesi olduğu önermesini öncüller üzerinden değerlendirir: (s. 160-187)

1. Öncül: Irâde özgürlüğü, günahların Allah'a nispet edilmesine bir tepki olarak ahlâkî bir ilkeden doğmuştur.
2. Öncül: Mu'tezile'ye göre özgürlük metafiziksel değil ahlâkî bir sorundur.
3. Öncül: Irâde özgürlüğü amelî ahlâkın gereği için zorunlu ön kabuldür.
4. Öncül: Mu'tezile muhaliflerinin özgürlük etrafındaki şüpheleri ahlâkî temellere dayanır mı?

Suphi, Mu'tezile'nin, karşıt fikirlere tepki olarak geliştirdiği, insanın eylemlerinin sahibi olduğu, bunun Allah'ın irâdesine nispet edilmemesi gerektiği görüşünün, onların irâde özgürlüğü yaklaşımını ortaya çıkardığını; bunun da özgürlük konusunu gündeme getirdiğini ifade etmiştir. Ona göre, Mu'tezile'nin özgürlükle metafiziksel değil ahlâkî bir yönü kast etmesinden dolayı ilk iki öncül arasında bir bağlantı vardır. Dolayısıyla irâde özgürlüğü amelî ahlâkın gereği için zorunlu ön kabuldür. Son öncül, çoğu çalışmadan farklı olarak, Mu'tezile'nin ahlâk felsefesinin farkını ortaya koymaktadır. Örneğin, Eş'arîlerin eleştirileri ve tavizsiz saldırıları ahlâkî bir bakış açısı mıdır? Şüpheleri, onların ahlâk alanında ekolleşmesini sağlamış mıdır? Bu gibi soruların Eş'arî kelâmındaki cevapları, özellikle insan fiilleri konusundaki görüşleri üzerinden eleştirileri; yazarın,

Ayrıca bk. Sophia Vasalou, "Mutezile Etiğini Okumak: Teoloji Olarak Etik", *Mutezile Gelenek-i II*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 87; a.mlf., *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 15.

¹² Benzer bir değerlendirme için bk. Vasalou, "Ethics as Theology", *Moral Agents and Their Deserts*, 26.

¹³ İslâm ahlâk düşüncesi alanında oryantalist çalışmalar hakkında ayrıca bk. Hümeýra Özturan, "İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme", *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 1vd.

¹⁴ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 68.

onları konu dışı olarak değerlendirmesine imkân tanımıştır (s. 185). Çünkü Eş'arî kelâmında, ahlâkın temel ön kabulü olarak insan irâdesi konusunda büyük bir açmaz söz konusudur. Mu'tezile'ye kendi konumunu kazandıran ahlâkî yönelim ise irâde üzerine kuruludur. Irâde özgürlüğünü amelî ahlâkın gereği için zorunlu ön kabul olarak ele alan Suphi, ön kabullerin vâcibin gerçekleşmesinin imkânı için aklın gerekli gördüğü mantıkî şartlar olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple bunların kabul edilmesi ve çıkarımların bunlara dayandırılması gerektiğini savunmuştur. Buna bağlı olarak da insanın özgürlüğünün itikad konusu olmadığını ifade etmiştir (s. 170). Suphi, konuyu, Allah'ın kazasıyla insanın kudretini uzlaştırma çabasıyla açıklamaya çalışan düşünce ekollerini de cebrin formları olarak değerlendirmiştir (s. 185).

Mu'tezilî argümantasyonun eleştirisinde muhaliflerin bilgi eksikliğine ve amaçlarının sadece eleştiri olduğuna¹⁵ vurgular yapan Suphi'nin farklı bir değerlendirmesi de *tevellüd* konusundadır. İnsanın mütevellid fiillerden kaynaklanan sorumluluğunun sınırlarını tartışan Suphi, konunun Mu'tezile'nin bıraktığı yerde kaldığına dikkat çekmiştir. Suphi, Mu'tezilenin, ahlâkî yönelimleri temelinde, birçok kavram ve ilke üzerinden, insana dair açıklanmamış bir konu bırakmadığını da ifade etmiştir (s. 200).

Mu'tezile'nin ahlâk felsefesinin en temel amelî ilkesi olarak "iyiliği emir kötülüğü nehiy (*emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker*)" doktrinini değerlendiren Suphi, Mu'tezile'nin ahlâk konusunda mükemmel bir metafizik inşa ettiğini; fakat amel konusunda söz konusu ilkeyle sınırlı kaldığını ifade etmiştir. İlkelerin, erdemin uygulanması ve ahlâkî olanın yapılması konusunda yeterli olmadığı zaman ne gerekmektedir? İlkeler, iyilik konusunda aciz kaldığında teorik boyutta kalmaları sağlanıp pratikle ilişkileri kesilebilir mi? şeklindeki sorgulamalar üzerinden Mu'tezilî düşüncenin amelî konuda eksik olduğuna kanaat getirerek, sorularına tatmin edici cevapları akılcı teorilerde bulamayacağını ifade etmiştir. Mu'tezile'ye tabi olanların, onların örnekliklerinden değil ikna ediciliğinden etkilendiğini ifade etmesi ise tartışmaya açık bir konudur (s. 201, 204, 207, 253).

Suphi, ikinci bölümde, sorularına cevap aramak üzere İslâm'daki tecrübecilere (الذوقيون)¹⁶ göre ahlâk sorununu tartışmaktadır. İslâm'daki tecrübeciler olarak Sûfileri ele alan yazar, bireysel bilgi elde etme yöntemi olarak, aklî düşünceyle çelişen, amelî bir yolculuk olarak ifade edilen *zevk*¹⁷ kavramını onlara has kılmaktadır. Bu noktada, Mu'tezilî akıl yürütmede amel sorunuyla karşılaşıldığını düşünen yazar, Sûfiler karşısında da düşünce sorunuyla karşı karşıya geldiğini ifade etmektedir. Amel yönü düşünceye baskın gelen kimseleri önceleyen Sûfilik, gerçekten ahlâkî

¹⁵ Farklı kaynaklarda da benzer eleştiriler görülmektedir. Örneğin, Eş'arî kaynaklarda *et-ta'dîl ve't-tecvîr* başlığı altında ele alınan Allah'ın adaleti konusunda, başlangıçtan itibaren üzerinde yoğunlaşılacak hususun, alternatif bir akılcı teodise önermekten ziyade Mu'tezile'nin Allah'ın adaleti hakkındaki iddialarını eleştirmek olduğu ifade edilmiştir. bk. Ayman Shihadeh, "Kelâm'da Ahlâkî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Heyet (İstanbul: Küre, 2020), 507.

¹⁶ (الذوقيون) ifadesinin *tecrübeciler* olarak tercüme edilmesinin kavramı karşılayıp karşılamaması ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, ifadenin Türkçe karşılığı konusunda elimizdeki kitaba mutabık kalınmıştır.

¹⁷ "Zevk lafzı, bir bilgi yöntemi olarak, şahit olma/*şuhûd* veya görmeyle/*iyân* hakikati elde etmeyi ifade eder. Hakikatin sırları ancak manevi tecrübe veya zorluk/*mükâbede* ve zahmet çekmeyi/*mu'ânât* gerektiren bir hal ile ortaya çıkar. Bâtinî görüş, aklî bir nazarla gerçekleşmez. Zira tecrübe etmek/*tezevvük* akla ve tartışmaya değil vicdan ve irâdeye dayanır." Suphi, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*, 209.

yönelimleri kapsamakta mıdır? *Fenâ fillah*,¹⁸ *şatahât*¹⁹ ve *cezbe*²⁰ hangi ahlâka girer? Suphi, bu gibi sorular üzerinden Sûfilerin bir ahlâk metafiziği olup olmadığını incelemeye almaktadır (s. 210-4).

Yazara göre Sûfilerin bireysel eylemleri üzerinden onlar için bir ahlâk metafiziği çerçevesi çizmek zor görünmektedir. Çünkü bireysel tecrübelerle oluşan ve aklî olanla çelişen birtakım hal ve hareketler, nesnel bir zemine sahip, tutarlı ve ilkesel değildir. "Şerîfat kurallarına uymayan" birtakım şatahât hallerine bakıldığında sûfi tecrübe, belli bir halde sabit kalmayıp aksine bir halden birbiriyle çelişen başka bir hale; alışılan sıfatları ortadan kaldırma halinden (*mahv*) ibadet hükümlerini yerine getirme haline (*isbât*), sarhoşluk halinden (*sekr*) korku haline (*sahv*), var olma halinden (*bekâ*) yok olma haline (*fenâ*) sürekli bir değişim içindedir (s. 216). Suphî, tecrübe ehlinin müşâhade ve manevî hallerinden örnekler vererek, Sûfi tecrübenin zorunluluk ve tümelliğini arayıp bulmanın imkânsızlığına ve nakledilen şeylerde ahlâkî olana dair bir iz olmadığına işaret etmektedir (s. 217).

Bu noktada cebrî yaklaşımın ve "doğru tanımlanmayan ilâhî irâde anlayışı"nın kişilere nasıl bir bakış açısı ve inanç kazandırdığı açıkça görülmektedir. Çünkü ahlâkî olanın temelini oluşturan iyi ve kötünün belirleniminin aklî olması meselesi Sûfi yaklaşım tarafından kabul edilmemektedir. Hatta onlar için iyi-kötü, doğru-yanlış, hayır-şer gibi değer bildiren ifadeler de söz konusu değildir. Bu sebeple Sûfi haller bir ahlâk ilkesi ortaya koymaz. Bu bağlamda Suphi, bireysel tecrübelerde ahlâkî ilke var mıdır? sorusunu olumsuz olarak cevapladıktan sonra Sûfilerin felsefî teorilerinden ahlâkî ilkeler çıkarılabilir mi? sorgulamasını yapmıştır. Bu başlık altında, içerdikleri felsefe açısından (i) vahdet-i vücûd, (ii) insân-ı kâmil ve (iii) işrâkîlik yaklaşımları değerlendirilmiştir (s. 219-28).

Vahdet-i vücûd felsefesinin insan anlayışı mükemmellikle ilişkilidir. Bu yaklaşıma göre insanın kemâli, tezahürleri arasında herhangi bir fark bulunmaksızın aklî, manevî ve maddî varlığın kemâlâtının kendisinde toplanmasından kaynaklanır. Fakat bu, insan aklının temyîz ve tercih gücüyle ilişkili değildir. İnsan, "Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır." nebevi hadisine edilen itimatla Allah'ın isimlerinin tezahürlerini yansıtan bir varlıktır (s. 219). Bu anlayışa göre ahlâkî olarak değerlendirilebilecek bir yargı söz konusu değildir. İnsanın hayır ya da şer olanı yapması veya günahkâr ya da itaatkâr olması arasında bir fark yoktur. Zira hepsi Allah'ın isimlerinin

¹⁸ *Fenâ*, insanın fiillerinde kendisinin Allah ile kaim olduğunu idrâk ederek kendini görmekten fâni olmasıdır. Bir tasavvuf terimi olarak, Allah'ta fâni olmak anlamına gelen *fenâfillah*, insanın beşeri vasıflardan ve aşağı arzularından sıyrılması, ilâhî özelliklerle donanmasıdır. İnsanın fâil bilincini kaybetmesi, yerine Allah'ın geçmesidir. bk. Abdulkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Tasavvufîlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2021), 161; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu'l-Hurriye, 1302), 173; Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127-128.

¹⁹ *Şath*, vecdin anlatımı esnasında feyz, galeyân, heyecan ve galebe ile sarfedilen alışılmamış ifade ve ibârelerdir. Bir tasavvuf terimi olan *şatahât*, ilâhî feyz ve kuvvetli tecellilerle velîlerin coşması, taşması ve bu taşkınlıkla gayr-i ihtiyârî, iddia içeren ve zâhiren şerîata aykırı olan sözler anlamına gelmektedir. bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî (ö. 378/988), *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 443 vd.; Cürcânî, *Ta'rifât*, 130; Süleyman Uludağ, "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/370-371.

²⁰ Bir tasavvuf terimi olarak, çekme ve çekiş anlamına gelen *cezbe*, Allah'ın kulunu kendi yakınına çekmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu, Allah'ın kuluna ihsanıdır. Allah'ın sevdiği insanın kalbinden perdeyi kaldırması, çalışma ve gayrete gerek olmadan yakîn nuru ile manevî makamlara yükselmedir. bk. Hasan Kâmil Yılmaz, "Cezbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/504.

insanın farklı hallerindeki yansımalarıdır. İbn Arabî ile özdeşleşen bu felsefeyi, "değerleri ortadan kaldıran bir kuram" olarak ifade eden Suphi, insanın, yaratılmasının, hayatının, ölümünün ve ölümden sonraki durumunun sadece varoluşçu bir yorumla açıklanamayacağını; bu sebeple söz konusu teorinin ahlâk metafiziği kapsamına alınamayacağını belirtmiştir (s. 219-222).

İnsân-ı kâmil, vahdet-i vücûd felsefesinden doğan bir teoridir. Suphi'ye göre, teori ahlâka delâlet etmesine ve Hz. Muhammed'in kâmilliğini kastetmesine rağmen peygamberle de ahlâkla da ilişkilendirilemez. Dolayısıyla ontolojik araştırmalarda kendisine yer bulabilse bile bu teorinin, ahlâk metafiziğinde yeri yoktur (s. 222-224).

İşrâkîlik, diğer teorilerden farklı olarak, tasavvufta ittihat ve hulûlü savunmayan, kötülüğü Allah'a isnat etmeyen ve böylece meşrulaştırmayan ve insanın kurtuluşu için ameli zorunlu şart gören felsefî bir teoridir. Suphi'ye göre, Sühreverdî'yle (ö. 1191) özdeşleşen bu teori de tecrübe boyutuna ve onun salt bir araştırma olarak kabul edilmemesi gerektiği vurgusuna hatta ahlâk ve değeri kabul etmesine rağmen ahlâk içerikli değildir. İşrâkîliğin temel felsefesi varlık ve bilgi düzleminindedir. Dolayısıyla ontolojik ve epistemolojik temellere sahip olan bu felsefe, ahlâk metafiziğine bir katkı sağlamamıştır (s. 224-228).²¹

Suphi, eserin devamında mutedil Sûflerin ahlâk adına temel oluşturabilecek ilkeler sunup sunmadığını araştırır. Ona göre Sûfler, kendilerini birleştirici bir usul anlayışına sahip değildir. Bu sebeple, kelâm kitapları onları bir fırka olarak ele almamıştır. Çünkü tasavvuf, bireylerin kişisel tecrübeleridir. Fakat Suphi'ye göre mutedil Sûflerin, burhana dayanmasalar da kendi aralarında ittifak ettikleri bir usul söz konusudur. Söz konusu usul ise onlara ait olmayıp Eş'arî kelâmının öğretilerini içermektedir (s. 228-234). Suphi, ayrı bir başlık altında mutedil tasavvufta birleştirici ilke olarak kader ve özgürlük anlayışlarına dikkat çekmiştir. Burada ahlâkî açmazlara sebebiyet veren önermeleri ele almaktadır. Teori olarak Eş'arîlere ait olan *kesb*²² konusunda, onlardan daha ileri giden; fakat Cehm'den²³ de farklı düşünen bu kimselerin yöntemi zevk ve imana dayanmakta, nazar ve istidlâl içermemektedir. Dolayısıyla *cebr*, Sûfî yönelimlerde ortak ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple, "Sûfî" ve "tasavvuf" tanımları insanın gaye ve tercih hakkını kenara

²¹ Bu değerlendirmeye göre, Sühreverdî'nin kötülüğü Allah'a isnat etmemesi ahlâkî bir katkı değil midir? sorusu akla gelmektedir. Eserinde, evrendeki olgusal kötülüğün zâtî olmadığını, ârızî olduğunu; kötülüğün, kemâlin yokluğundan kaynaklandığını ifade eden Sühreverdî'nin felsefesinin temelinde kötülük problemini çözme amacı olduğu düşünüldüğünde Suphi'nin değerlendirmesinin işrâk felsefesiyle uyumlu olmadığı görülmektedir. bk. Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 1191), *Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 474.

²² *Kesb teorisi*, Mu'tezile'nin insanın fiillerinin fâili ve sorumlusu olduğu anlayışı ile Cebriyye'nin fiillerinin meydana gelişinde insanın etkisi bulunmadığını savunan anlayışı arasında bir orta yol bulmak amacıyla Sünnî âlimlerince düşünülmüş geliştirilmiş bir teoridir. Eş'arîlerle özdeşleşen kesb teorisine göre, insan fiillerini yaratan Allah'tır. Dolayısıyla insanın yapıp etmelerinde hakîkî anlamda fâil Allah'tır; insan, ancak bu fiili kesbi sebebiyle mecâzen fâildir (*kâsib*). Buna göre *kesb*, "yaratılmış bir kudretle insandan meydana gelen şey" anlamına gelmektedir. Allah, imanı da küfrü de yaratır. Ancak kâfir ya da mümin olarak isimlendirilmesi, insanın kesbiyledir. bk. Eş'arî, *el-Lüma'*, 85-94; Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/304-306.

²³ Kelâm'da, kendisinden sonrakileri etkilemesi açısından önemli bir isim olan Cehm b. Saffân'ın (ö. 128/745/46) Allah tasavvuru ve ilâhî bilgi hakkındaki düşünceleri, insan fiilleri ve kader konusunda süregelen tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Ona göre insan, fiillerinde mecburdur. Çünkü insan, güç ve istiaat sahibi değildir. İrâde ve seçme özgürlüğüne de sahip olmayan insanın fiilleri zorunludur. Buna göre, insan fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır; insan ise mecâzen fâildir. Bk. Belhî, *Makâlât*, 205, 321; Şehristânî, *Milal ve Nihal*, 86.

bırakmasıyla ilişkilendirilmiştir. Fakat bu aşamada, çelişik bir önerme olarak Sûfî'nin yoldaki çabası nerede konumlanacaktır? Konuyu çeşitli açılardan değerlendiren yazar, ahlâk ekolleri tarihinde, nefsin tezkiyesi konusunda Sûfîlerin yaklaşımını paylaşan başka bir topluluk olmadığını iddia etmekte ve cebre tam anlamıyla iman eden bu kimselerin, güçlü bir iradeyle sürdürdükleri bu gayretini anlamlandıramadığını ifade etmektedir. Suphi, hem amelde hem de cebirde zirve olarak değerlendirdiği bu çelişkinin, "itikad ile fiil" ve "nazar ile amel" arasında olmadığını düşünmektedir. Cebr önermesinin bileşiği olarak ele aldığı özgürlük bir anlamda bu soruyu cevaplamaktadır. Çünkü Sûfîlerin özgürlük kavramı, iki fiil arasında tercihte bulunabilmek (*irâde*) değil; nefsi tezkiye etmek ve dünyadan ele etek çekmek (makam) anlamına gelmektedir (s. 247, 251). Dolayısıyla cebrin kabul edildiği yerde özgürlük, ahlâkın yapı taşı olmamaktadır.

Sûfîlerin kendilerine has özgürlük anlayışı dışında, akıl yürütmeye dayalı nesnel bir felsefeleri olmadığı için doğru bir inanç adına "şeyh"e ihtiyaç duyulmasını, metafizikten amele yolun gereklilikleri olarak değerlendiren Suphi, şeyh-mürîd ilişkisini incelemeye tabi tutar. Akabinde nefis tezkiyesi ve dünya meşgaleleriyle ilişkiyi kesmenin Sûfî yolu olarak "zikir" tecrübesine yer verir. Burada amacı, söz konusu tecrübelerin ahlâkî yönü olduğunu ortaya koymaktır (s. 253-261).

Sûfîlerle ilgili son bölümün ise amel problemi üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu bölümde, ilk adım tövbedir. Bu aşamada insan, amellerin güdüleyicisi olması itibarıyla kalbine gelen düşünceyi bilmek zorundadır. Suphi, insanın ahlâkî olarak nitelenmesinin, yaptığı fiillere göre olduğunu savunan nesnel ahlâk anlayışına karşın, Sûfîlerin amellerin başlangıcı ve fiillerin kaynağı olarak kalbe gelen kuruntu ve kuşkuvarın tahlilini en kapsamlı şekilde yaptıklarını ifade eder. Buna göre fiiller niyete göre ya iyidir ya da kötüdür. Fiilin niyete tabi olması ve kalpte meydana gelen şeylerin sonucunda oluşması dolayısıyla; herhangi bir fiil, ancak iç dünyanın arındırılmasından sonra erdemli olabilmektedir. Bu bakımdan ahlâk, ancak iç dünyanın riya, kibir ve haset gibi gizli âfetlerden temizlenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yazara göre, Sûfîlerin insan psikolojisi hakkındaki çözümlenmeleri, ahlâkî bir gayeye yöneliktir. Bu sebeple onların çalışmalarının, psikolojik araştırmalar alanında bir yer edinmesi gerektiğini düşünmektedir (s. 262-295). Suphi'ye göre Sûfîlerin dinin emir ve yasaklarından ahlâkî manalar çıkarması da onların amelî noktadaki durumunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, fakîh ve Sûfî arasındaki farkı, dinî öğretilerin sadece zâhir ibadetleri mi yoksa onların batınî anlamlarını mı kapsadığını sorgulayarak ortaya koymaya çalışır. Bâtınî yorumların mesnetsiz ve gelişigüzel olmadığını ifade eden Suphi, sûfî bakış açısının hayatın her alanına dair ahlâkî bir kuralının olduğunu önemseydiğini gösteren örnekler vermektedir. Bu sebeple tasavvufun ahlâk olarak bilindiğini ifade eder. Çünkü ahlâk, makamlar ve haller arasında yer almaktadır (s. 295-306).

Son bölüm, uzlaştırmacı ekollere ayrılmıştır. Ansiklopedik risâleleriyle tanınan *İhvân-ı Safâ* (4/10. yüzyıl), bu eserlerde, ilmi temel alsa ve siyasî amaçlara sahip olsa da Suphi'ye göre, onlar için vazgeçilmez olan amelî gayedir. Bu sebeple bazen Mu'tezile'ye bazen tasavvufa yaklaştırmışlardır.²⁴

²⁴ Bk. Suphi, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*, 311; krş. İhvân-ı Safâ, *er-Resâil* (4 cilt), neşr: ez-Zencânî (1928), 4/36, 158.

Fakat fikrî seviyede Mu'tezilî perspektife ulaşamamalarına rağmen, *tarikat* ve *sülûk*²⁵ yaklaşımlarında Sûfîlerin konumuna erişebilmişler midir? Suphî'ye göre, İhvân ile Sûfîler arasındaki ihtilaf, yönetime dayalıdır. Çünkü İhvân, şahsi tecrübeyi, bilgi ve sülûk konusunda bir yöntem olarak kabul etmemektedir. Fakat İhvân-ı Safâ, amel ile nazarın uzlaştırılmasında başarılıdır (s. 307-316). *İbn Miskeveyh* (ö. 421/1030) ise yazara göre, İslâm âlimleri arasında ahlâka en fazla önem veren filozoftur. Suphî, filozofun nazar ve amel arasında denge oluşturmaya çalışmasından bahsetmektedir. Filozof, bunun temelden verilmesi adına erdem ahlâkıyla büyümeleri için çocukların eğitimi ile ilgili çaba göstermiştir. Bu sebeple Suphî, İbn Miskeveyh'i, İslâm filozofları arasında, çalışmalarını ahlâkî alana yönelten ilk kişi olarak değerlendirmektedir. Fakat Aristoteles, Platon, Galen ve Heracleialı Bryson'dan esinlenen filozofun alıntı ve uzlaştırma yapmanın haricinde özgün bir felsefeye sahip olmadığını ve ortaya yeni bir şey koymadığını düşünmektedir. Bu sebeple İbn Miskeveyh de uzlaştırıcı yaklaşımında başarılı olamamıştır (s. 316-319).

Sonuç olarak, Suphî, Mu'tezile ve Sûfîlerin birbirini tamamladığına kanaat getirmektedir. Dinî anlamlara ahlâkî içerik kazandırma konusuna Mu'tezile, usûl ve inanç; Sûfîler ise fûru' ve amel açısından destek sağlamaktadır. Ayrıca ona göre tasavvufla ilişkilendirilmiş mesnetsiz ve yozlaşmış fikirlerin ayıklanmasını ancak Mu'tezile yapabiliirdi.

Suphî'nin söz konusu değerlendirmesinden yola çıkacak olursak; eserin fikirleri ortaya koymadaki başarısının birtakım analizlerde kendini gösteremediği görülmektedir. Örneğin, eserde, tecrübeden hareket eden Sûfîlerin ahlâkî bir çeşit riyâzete dönüştürerek irade sorunlarına çözümler sunduğunun ifade edilmesi ile Sûfîlerin nazar konusundaki eksikliklerinin vurgulanması kanaatimize göre çelişki içermektedir. Çünkü nazar yani akıl yürütme, irâdeyi de içine alan bir süreç içermektedir. Nazar konusundaki temelsizliklerine yapılan vurguya bakıldığında Sûfîlerin irâde anlayışının onların özgürlük anlayışıyla ilişkili olması açısından epistemik temelde ele alınmadığı görülmektedir (bk. s. 247, 251). Bunun farkında olan yazar, ahlâkın gerekçelenebilir değerlere dayandığını ve insanın seçme özgürlüğünü gerektirdiğini de hassasiyetle savunmaktadır (bk. s. 321). Buna göre, yazarın Mu'tezilî ilkeleri önemseyerek detaylandırmasına rağmen Mu'tezile'yi usul ve inançla sınırlandırması; Sûfî yaklaşımın temelsiz iddialarından bahsetmesine rağmen amel konusunda aksiyolojik bir karşılık olarak ahlâkî olanla ilişkilendirmesi anlaşılabilir değildir. Çünkü ona göre temel ahlâk problemi olarak ahlâk felsefesini dini düşünceden ayırmanın imkânı söz konusu değildir. Bir başka açıdan ise, yazarın bu tarz yaklaşımı farklı tartışma alanlarına olanak tanımaktadır.

Eserdeki genel muhteva, disiplinlerarası bir okumayı ortaya koymaktadır. Akademik okuyucuya hitap eden, bir doktora tezi olarak hazırlanan eserin dili gayet akıcı ve anlaşılabilir olup, indirgemeci değerlendirmelerden uzak kalmaya çalışan, bütüncül yaklaşımı benimseyen bir üslûbu vardır. Metot konusunda hocası Neşşâr'ı takip ettiği ifade edilen Suphî, söylem çevrelerinin kavramlarını yerli yerinde kullanması, ayırt edici ifadelerle dikkat çekmesi açısından

²⁵ Yola girmek, yolda yürümek; bir şeyin başka bir şeyin içine nüfuz etmesi, katılmak, intikal etmek anlamlarına gelen *sülûk*, bir tasavvuf terimi olarak, tâlibin bir mürşidin gözetiminde yaptığı mânevî yolculuğu ifade etmektedir. bk. Uludağ, "Sülûk", 38/127.

konu ve literatür hakimiyetini de ortaya koymaktadır.²⁶ Birikimini sistematik bir şekilde aktaran yazar, mukayeseli analizlerle de eseri beslemiştir. Kitabın ismi çok genel olmakla birlikte, "akılcılar ve tecrübeciler" olarak sınırlandırılması ve bunların kim olduğunun açıklanması önemlidir. Eser, bilimsel temelli olmasına rağmen özgün bir karakter taşımaktadır. Çünkü eser, yazarın bakış açısını, sorgulamalarını ve kendi cevaplarını kapsamaktadır. Bu yönüyle çalışma, birtakım analizlerin konunun uzmanları tarafından tekrar ele alınmasına ve eleştirilebilmesine imkân tanımaktadır.

²⁶ bk. Karadeniz, " Ahmed Mahmûd Subhî'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı", 775.

Kaynakça

- Attar, Meryem. *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*. çeviri edt. Muammer İskenderoğlu. çev. Enver Şahin, İrfan Karadeniz, Zeynep Cerrah, Muhammed Nurullah Turan, Muhammed Enes Vural, Semra Tüfenkci ve Zehra Betül Ustaoglu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs, 2021.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV, 2014.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Mısır: Matbaatu'l-Hurriye, 1302.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar. Ankara: TDV, 2012.
- Donaldson, Dwight M. *Studies in Muslim Ethics*. London: S.P.C.K., 1953.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne ve usûlü ehlî's-sünnet: Eş'arî Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehlî'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim, 1987.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan. İstanbul: Litera, 2004.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan, 2008.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1991.
- Gazâlî, Ebû Hâmîd. *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I*. çev. Y. Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gimaret, Daniel. "Mutazila". *Eİ*. 7/792.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. UK: Cambridge University Press, 1985.
- İhvânü's-Safâ. *er-Resâil* (4 cilt). neşr: ez-Zencânî, 1928.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "et-Ta'dîl ve't-tecvîr". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.
- Karadeniz, İrfan. "Ahmed Mahmud Subhi'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı [Ahmad Mahmoud Subhi's Life, Works and Contribution to Islamic Thought]". *Marifetname*. 8/2 (Aralık/2021), 757-786.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 2021.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I ve II*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Özturan, Hümeyra. "İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme". *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. edt. Ömer Türker, Kübra Bilgin. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Shihadeh, Ayman. "Kelâm'da Ahlâkî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım". *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. edt. Sabine Schmidtke. çev. Heyet. İstanbul: Küre, 2020.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*. çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*. Kâhire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Türker, Ömer. *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/127. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vasalou, Sophia. "Mutezile Etiğini Okumak: Teoloji Olarak Etik". *Mutezile Gelenek-i II*. edt. Recep Alpyağılı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Vasalou, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Cezbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/504. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.