

Education and Its Relevance to Contemporary Society & Education in the Ancient World [ed. J. D. Gericke – J. D. Maritz], Pretoria 1998, II, 243-267); “The Cosmology of Ikhwan al-Safa, Miskawaih and al-Isfahâni” (IS, XXXIX/4 [2000], s. 657-679); “Reason and Revelation in Al-Raghib al-Isfahâni” (Muslim Educational Quarterly, XVI/1 [1998], s. 41-49); “The Unifying Thread: Intuitive Cognition of the Intellect in al-Farabi, al-Isfahâni & Al-Ghazali” (Journal of Islamic Science, XII/2 [July-December 1996], s. 27-47); “The Ethical Philosophy of al-Raghib al-Isfahâni” (Journal of Islamic Studies, VI/1 [Oxford 1995], s. 51-75); “Knowledge and Purification of the Soul: An Annotated Translation with Introduction of Isfahâni’s Kitab al-Dhari’ah ila Makarim al-Shari’ah” (Journal of Islamic Studies, IX/1 [Oxford 1998], s. 1-34); “Al-Raghib al-Isfahâni ve Said Nursî’nin Çalışma Ahlakı” (Risâle-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak Sempozyumu, İstanbul 2002) adlı makaleleri burada zikredilmelidir. Hans Daiber de Râğib’in ahlâk anlayışı üzerinde çalışma yapmıştır (“Griechische Ethik in Islamischen Gewande. Das Beispiel von Râğib-al-Isfahâni [1. Jh.]”, *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* [ed. Burkhard Mojsisch], I-II, Amsterdam/Philadelphia 1991, I, 181-192). Wilferd Madelung’un çalışmasında ahlâk anlayışı bakımından Râğib el-Isfahâni ile Gazzâlî mukayese edilmektedir (“Ar-Râğib al-Isfahâni und die Ethik al-Gazâlîs”, *Islamwissenschaftliche Abhandlungen F. Meier Zum sechzigsten Geburtstag* [Wiesbaden 1974], s. 152-163). M. Amrîl’in kitabı da Râğib’in ahlâk felsefesi ile ilgilidir (*Etika Islam: Telaah pemikiran filsafat moral Raghib al-Isfahâni*, Yogyakarta 2002). Anar Gafarov, *Râğib el-Isfahâni’nin İnsan ve Ahlak Anlayışı* adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (2004, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Râğib el-Isfahâni, *Mukaddimetü Câmi’i’t-tefsîr ma’fa tefsîri’l-Fâtiha ve me’âlî’i’l-Bakara* (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Küveyt 1405/1984; a.mlf., *Tefsîru Râğib*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 212, vr. 1^a-17^b; a.mlf., *Müfredatü’l-elfâzî’l-Kur’ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimaşk-Beyrut 1412/1992, s. 54, 55, 71, 84, 91, 111, 131, 138-139, 184, 275, 291, 471-472, 526, 593, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10, 16-17, 37-38; a.mlf., *Düretü’t-te’vîl ve güretü’t-tenzil*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 176, vr. 1^a, 107^a; a.mlf., *Hallü müteşâbihâtî’l-Kur’ân*, Râğib Paşa Ktp., nr. 180, vr. 1^a, 128^a; a.mlf., *er-Risâle fi’l-tikâd* (nşr. Ahter Cemâl Muhammed Lokmân, yüksek lisans tezi, 1401-1402), Câmîatü’l-Ümmî’l-kurâ, s. 43, 54, 105; a.mlf., *ez-Zer’â ilâ mekârimi’s-şer’â* (nşr. Ebû’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1987,

s. 58, 167 vd., 426; Hücûrî, *Keşfü’l-ma’cûb*, II, 584; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ’i’l-İslâm* (nşr. M. Kürd Ali), Dimaşk 1946, s. 112-113; Zehebî, *A’lâmü’n-nübela’*, XVIII, 120-121; Zerküşî, *el-Burhân*, II, 74, 164; III, 126; IV, 122, 157, 330 vd.; Firûzâbâdî, *el-Bûlğa fi terâcimi’e’immeti’n-naḥu ve’l-luğa* (nşr. Muhammed el-Misrî), Küveyt 1407/1987, s. 91; *Keşfü’l-zunûn*, I, 15, 36, 377, 447, 462, 739, 827, 881; II, 1729, 1773; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Ṭabaḳâtü’l-müfessîrîn* (nşr. Süleyman b. Sâlih), Medine 1417/1997, s. 300-301; Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü’l-’ulûm* (nşr. Abdülcebbar Zekkâr), Dimaşk 1978, II, 33, 186, 479, 485; III, 68; Hânsârî, *Rauzâtü’l-cennât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391 hş., III, 197-227; Muhsin el-Erînî, *A’yânü’s-Şî’a*, Dimaşk 1948, XXVII, 220-222, 228; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer’â ilâ teşâni’i’s-Şî’a*, Beyrut 1403/1983, V, 45; Abdülhamîd Abbas Muhammed, *er-Râğib el-Isfahâni ve menhecühû fi Kitâbi’l-Müfredat* fi garibi’l-Kur’ân (yüksek lisans tezi, 1971), Câmîatü’l-İskenderiyye Külliyyetü’l-âdâb, s. 70 vd.; Brockelmann, *GAL* (Ar.), I, 377; V, 209, 211, 212; a.mlf., “Râğib Isfahâni”, *IA*, IX, 593-594; M. Kürd Ali, *Künûzü’l-ecdâd*, Dimaşk 1404/1984, s. 256-259; Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, *er-Râğib el-Isfahâni ve cühûdühû fi’l-luğa ve’l-edeb*, Amman 1987, s. 32, 33, 51-53, 74-75, 205 vd.; a.mlf., “Kitâbü Düretü’t-tenzil ve güretü’t-te’vîl li’r-Râğib el-Isfahâni ve leyse li’l-Ḥaṭib el-İskâfî”, *MMLADm*, LI/1 (1976), s. 114-117; a.mlf., “Taḥkîku nisbeti Kitâbi Düretü’t-tenzil ve güretü’t-te’vîl”, *MMLAÜr*, II/3-4 (1979), s. 97-106; a.mlf., “Re’yün fi taḥdîdî ‘aşri’r-Râğib el-Isfahâni”, a.e., IV/11-12 (1981), s. 43-76; a.mlf., “er-Râğib el-Isfahâni ve mevâfîhü mine’l-firaḳi’l-İslâmiyye”, *Mecelletü’l-Câmi’ati’l-İslâmiyye*, XIV/53, Medine 1402, s. 86-87; a.mlf., “Havle nisbeti Kitâbi Düretü’t-te’vîl fi müteşâbihî’l-tenzil li’r-Râğib el-Isfahâni (red ‘alâ red)”, *MMLAÜr*, XVIII/47 (1994), s. 255-285; Abdullah b. Avvâd b. Lüveyhîk el-Mutîrî, *er-Râğib el-Isfahâni ve cühûdühû fi’l-tefsîr ve’ulûmî’l-Kur’ân* (yüksek lisans tezi, 1410), el-Câmîatü’l-İslâmiyye Külliyyetü’l-Kur’âni’l-Kerîm [Medine], s. 143, 174 vd.; Âdil b. Ali b. Ahmed eş-Şüddî, *Tefsîrü’l-Râğib el-Isfahâni: Taḥkîk ve dirâse min evveli sûreti Âli ‘İmrân hattâ nihâyeti’l-âye 113 min sûreti’l-Mâ’ide* (doktora tezi, 1417), Câmîatü’l-Ümmî’l-kurâ, I, tür.yer.; S. B. Thomas, *The Concept of Muhadara in the Arab Anthology with Special Reference to al-Raghib al-Isfahâni’s Muhadarat al-udeba* (doktora tezi, 2000), Harvard University, s. 154 vd.; Mehmet Mustafa Aydın, *Düretü’t-tenzil ve güretü’t-te’vîl li’l-İskâfî Ḥaṭib Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh* (doktora tezi, 2001), Câmîatü’l-Ümmî’l-kurâ, I, 93-133; Ömer Kara, *Kur’ân Lugatçılığı ve Tefsîr’de Yakınlanımlılık ve Nüans -Râğib el-Isfahâni Örneği-*, Van 2007; M. Adnân el-Cevhercî, “Re’yün fi taḥdîdî ‘aşri’r-Râğib el-Isfahâni”, *MMLADm*, LXI/1 (1986), s. 195; J. Sadan, “Maiden’s Hair and Starry Skies -Imagery System and Ma’ani Guides; the Practical Side of Arabic Poetics as Demonstrated in Two Manuscripts-”, *JOS*, XI (1991), s. 72; Ahmed Hasan Ferhât, “Kitâbü Düretü’t-tenzil ve güretü’t-te’vîl lâ taḥiḥhu nisbetühû ile’r-Râğib el-Isfahâni”, *Mecelletü’s-şer’â ve’d-dirâsâtî’l-İslâmiyye*, sy. 15, Küveyt 1989, s. 23-80; E. K. Rowson, “al-Raghib al-Isfahâni”, *EI²* (İng.), VIII, 389-390; Hüseyin Yazıcı, “Muhadarat”, *DA*, XXX, 391-392.



ÖMER KARA

Felsefesi. Râğib el-Isfahâni’nin çalışmalarında dil ve tefsirle birlikte ahlâk ilminin de önemli yeri vardır. Diğer İslâm düşünürleri gibi onun da ahlâk anlayışının temel konusu insan ve onun mutluluğudur. İsfahâni insanı evrenin küçük bir modeli sayarak onun tabîî, hayvanî ve akllî yönlerini inceler. İnsanı mutluluğa götürecektik ilkelere geçmeden önce insanın nasıl bir varlık yapısına sahip olduğunu açıklarken İslâmî kaynakları temel referans alır. Buna göre insan gözle algılanan bir beden ve basiretle algılanan bir nefisten oluşmuştur (*ez-Zer’â ilâ mekârimi’s-şer’â*, s. 75; *el-İ’tikâdât*, s. 145). Diğer bir ifadeyle insan duyularla algılanan beden ve akılla kavranan ruhtan meydana gelir (*Tafsilü’n-neş’eteyn*, s. 87). Tanımlamalarında ruh ve nefis kavramlarını özde olarak kullanan İsfahâni, nefis tanımıyla önemli ölçüde filozof Kindî’den itibaren geleneğeşen anlayışı devam ettirmiştir. Nitekim insanın değerine dikkat çekmek için zikrettiği Sâd sûresinin 71-72. âyetlerine dayanarak ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu belirtir (*el-İ’tikâdât*, s. 203; krş. Kindî, *Resâ’il*, s. 273). Buna göre nefsin bedene nisbeti ne sûretin maddeye ne de arazın konuya nisbeti gibidir. Aksi halde madde olan bedenin çözülmesiyle sûret olan nefsin de dağılması gerekirdi ki bu durum insan nefsinin ölümlü olduğu sonucuna götürür. Nefsin ruhanî veya bedenden ayrı bir cevher olarak tanımlanması İslâm âhîret inancının felsefî temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Râğib el-Isfahâni, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu söylemesinin ardından bedenden ayrıldıktan sonra nefis için ceza ve mükâfatın söz konusu olacağını ifade eder (*el-İ’tikâdât*, s. 203). İnsan bedeninde hayat, hareket, duyu, bilgi, düşünme ve temyiz yeteneklerinin yalnız nefsin varlığıyla ortaya çıkacağını belirten İsfahâni’nin nefsi tanımlarken onun bedenden ayrı bir cevher olduğunu söylemesi ve bu yöndeki diğer açıklamaları nefsin mahiyetine yönelik değil varlığının ispatına yöneliktir. Filozofların aksine nefsin varlığı hakkında sistematik bir kanıtlama faaliyetine girişmemiş olması dikkat çekici bir husustur (*ez-Zer’â ilâ mekârimi’s-şer’â*, s. 75).

İsfahâni, Eflâtun kaynaklı geleneği sürdürerek nefsin düşünme / bilme, şehvet ve hamiyet olarak üç türlü gücünden söz etmekte ve aralarındaki ilişkiyi öncekilerden tevarüs eden at ve sürücü benzetmesiyle açıklamaktadır. Nefsin güçleri iyi veya kötü gibi değer yargılarına tâbi tutulan fiillerin kaynağıdır. Bu melekelerin arındı-

rilması sonucunda hikmet, ilim, iffet, cömertlik, şecaat ve hilim gibi faziletler elde edilir; bunların tamamının birleşmesiyle adalet doğar. Hilekârlık, eblehlik, hırs, şehvet düşkünlüğü, tehevür ve korkaklık gibi reziletler bu üç gücün fesada uğramasının veya ihmâl edilmesinin sonucudur. İsfahânî, nefsin güçlerine ve bunlar arasındaki ilişkiye dair açıklamalarında muhteva itibarıyla İbn Miskeveyh'ten etkilenmişse de ondan farklı bir terminolojiye sahiptir (a.g.e., s. 100; krş. İbn Miskeveyh, s. 23-24). Râğib el-İsfahânî'nin genel olarak Eflâtun, Aristo ve İbn Miskeveyh'in düşüncelerini sürdüren nefis anlayışında en dikkate değer katkısı hamiyet terimini kullanmış olmasıdır. "Gayret, tutuculuk, hiddet, öfke, sakınmak" gibi mânalara gelen bu terim öfke gücünün şehvet üzerinde hâkimiyet kurması şeklinde bir fonksiyonu ifade eder (*Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, s. 258-259).

Stoa felsefesinden gelen ve özellikle İh-vân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışında büyük ilgi gören, "İnsan küçük âlemdir" tezi ve insanın kendini tanıması ilkesi (*er-Resâ'il*, I, 299; II, 457-460; III, 289) Râğib el-İsfahânî'nin ahlâk görüşünde de önemli bir yer işgal eder. İsfahânî'ye göre insan kadar âleme benzeyen bir başka varlık yoktur. İnsan maddî tabiatındaki soğukluk, rutubet ve kurulukla hareket gibi özellikleriyle madenlere, büyüyüp beslenerek gelişmesi itibarıyla bitkilere, his ve hayal etmesi yönüyle hayvanlara, saldırganlığı yönüyle yırtıcı hayvanlara, kandırıp yanlış yola sevketmesiyle şeytana, Allah'ı tanıyıp O'na ibadet etmesi ve O'nun yeryüzünde halifesi olması cihetiyle meleklerle, bütün ilâhî hikmetleri özet şeklinde kendinde barındırmasıyla levh-i mahfûza benzerdir (*Tafsilü'n-neş'eteyn*, s. 76-77). Râğib el-İsfahânî, eski Yunan'dan intikal eden insanın kendini tanıması ilkesini de sonuçları itibarıyla sekiz aşamada değerlendirmektedir. İnsan kendi nefsinin bildiği takdirde âlemi de bilmiş olur; âlemi bilince onun yaratılmış olduğunu, dolayısıyla bir yaratıcıya ihtiyacı bulunduğunu, bu yaratıcının yaratılan âleme benzemediğini kavramış olur; böylece bu bilgi Allah'ı bilmenin en üstün ve en son mertebesidir; Allah'ı bilme ise (mârifetullah) bilgilerin en şerefliisidir (*ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, s. 76, 202; *el-İ'tikâdât*, s. 43, 61-62, 113, 145, 203; *Tafsilü'n-neş'eteyn*, s. 62-67; *Mukaddemetü câmi'i't-tefâsîr*, s. 122).

İsfahânî'nin ahlâk anlayışında akıl ve din temel ölçüdür. Akıl Allah'ın insanda yarattığı ilk cevherdir ve insanın eşref-i mah-

lûkât olmasının en önemli sebebidir. Akıl cevher değil araz olsaydı ilk yaratılan varlık olma iddiası doğru sayılmazdı. Zira kendini taşıyacak bir cevher olmadan arazların varlık kazanması mümkün değildir. Akıl insanın fiillerinde hür ve buna bağlı olarak sorumlu bir varlık olduğunun temel gerekçesidir (*ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, s. 167). Akıl bilgiyi kabule yetenekli ve hazır güçtür. Bu güç sayesinde elde edilen bilgiye de akıl denilmesi dikkat çekecek bir husustur (*Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, s. 577-578). Akıl insanın itikadda hakkı bătıldan, sözde doğruyu yalandan, fiillerde iyiyi kötünden ayırt etmesini sağlar (*el-İ'tikâdât*, s. 282; *Mecma'u'l-belâğa*, I, 43; *Risâle fi âdâbi'l-ihtilâf bi'n-nâs*, s. 60-61). İsfahânî'ye göre akıl "bâtınî peygamber"dir; akıldan yararlanmayan zâhirî peygamberden yararlanamaz. Çünkü bâtınî peygamber zâhirî peygamberin davetinin doğru olup olmadığını kavrar. Böylece Beyhaki'nin de belirttiği gibi (*Târîhu hükmâ'i'l-İslâm*, s. 112) akıldan din arasındaki güçlü ilişkiyi, "Din dıştan gelen akıl, akıl içten gelen dindir" şeklinde niteler (*ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, s. 102, 207; *Tafsilü'n-neş'eteyn*, s. 93-94, 140-141, 149). İsfahânî'nin akıl-din ilişkisi konusundaki görüşlerinin birçoğu Gazzâlî'nin *Me'âricü'l-kuds* isimli eserinde konu başlıkları dahil olmak üzere aynen tekrarlanmıştır (*Tafsilü'n-neş'eteyn*, s. 140-143; krş. *Me'âricü'l-kuds*, s. 73-74).

İslâm filozoflarından farklı olarak İsfahânî akli garfîzî (meleke) ve müstefâd olmak üzere iki kısma ayırır. Garfîzî akli filozofların "akl bi'l-kuvve" dedikleri, insanda sûretlerin henüz maddeden ayrılmadığı istidat halindeki aklıdır. Müstefâd akıl ise güç halindeki akli destekleyen kazanılmış aklıdır (*ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, s. 169-170). *ez-Zerî'a'da* akli nâtık nefis kavramı yerine kullanan İsfahânî bu kavramı aynı zamanda ilim kavramıyla da özdeşleştirmektedir. İsfahânî aklın yetkinliğini gösteren üç farklı kavrama dikkat çeker. Bunlardan ilki olan "nühâ", duyu algılarından hareketle onlar sayesinde kavramların bilgisine ulaştırdığı için böyle adlandırılmıştır. Nühâ "nühye"nin çoğulu olup "insanı kötülüklerden alıkoyan akıl" demektir (a.g.e., s. 174). İkincisi "hicr"dir ki bu insanı dince sakıncalı görülen şeylerden alıkoyup dinin hükümlerinin egemenliğine girmeye mecbur eder; ayrıca kesin bilgi sağladığı için akla "hecâ" adı da verilmiştir (a.g.e., s. 175). Üçüncü kavram, insanı şüphenin sebep olduğu şeylerden kurtaran ve duylara basırmadan hakikatlerden yararlanmaya ha-

zır hale getiren akılla ilgili "lûb"dür (a.g.e., s. 175-176).

Buna göre pek çok güçle donatılan insan yalnız akılla kendi yetenekleri arasında denge kurabilir. Dolayısıyla aklın kullanılmasıyla çokluktan meydana gelecek düzensizlik ortadan kalkacak ve farklı yeteneklerin birbirine uyumu sağlanmış olacaktır ki erdemli fiiller kişiden yalnız bu sayede sâdır olur; bu husus aynı zamanda aklın insanda bulunan kuvvelerin en şerefliis olduğunun bir ifadesidir (*el-İ'tikâdât*, s. 282; *Tafsilü'n-neş'eteyn*, s. 80-81, 149). İnsan nefsinin güçleri arasındaki ilişki bağlamında kayda değer bir diğer açıklama klasik çağdan itibaren süregelen atlı, at ve köpek metaforuyla anlatılan akılhevâ çatışmasıdır (Abdurrahman Bedevî, s. 192; ayrıca bk. Rosenthal, s. 87-88). İsfahânî'nin *ez-Zerî'a'da* (s. 104) bu anlam şekline de yer vermiş olması onun klasik dönem ahlâk kültürüne hâkim olduğunu gösteren bir başka husustur.

İnsan doğuştan medenîdir (şehirli) ve yaratılışı itibarıyla yardımlaşmak için başkalarına muhtaçtır. Çünkü insanın bütün işleri doğrudan ve dolaylı biçimde birbiriyle alâkalıdır. Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi İsfahânî de insanlardan uzak bir hayatın faziletlerin açığa çıkmasına engel olacağını önemle vurgulamaktadır. Beşerî münasebetlerde insan için övgüye değer ilişki biçimleri olarak değerlendirilebilecek üç durum söz konusudur. Bunlardan ilki sert yaratılışlı olmak, ikincisi kendine uygun karakterle uzlaşmak, üçüncüsü de birbirine yardımcı olmaktır (*ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, s. 368-369; *Risâle fi âdâbi'l-ihtilâf bi'n-nâs*, s. 39-40). İbn Miskeveyh'te olduğu gibi İsfahânî'ye göre de sevgi sosyal düzenin iyileştirilmesinin esas dayanağıdır. Sevgi adaleti öncelemekte olup adaletli davranışın da esasıdır (*el-İ'tikâdât*, s. 113-114; *Risâle fi âdâbi'l-ihtilâf bi'n-nâs*, s. 40). Ayrıca insanların haftada bir defa cuma günü bir araya gelmesi, çeşitli ülkelerde yaşayan müslümanların hac mevsiminde Mekke'de toplanması hususundaki emirlerin tamamı insanların sevgi temeline dayalı bir birlik ve toplum oluşturmalarını gerçekleştirme amacı taşır. İsfahânî'nin bu konuda da İbn Miskeveyh ile aynı çizgide olduğu görülmektedir (*el-İ'tikâdât*, s. 113-114; *Risâle fi âdâbi'l-ihtilâf bi'n-nâs*, s. 40, 94-96; krş. İbn Miskeveyh, s. 144, 153).

Râğib el-İsfahânî, ahlâkı özel biçimde tanımlamasa da bir tanım oluşturacak temel kavramları açıklamasından hareketle onun ahlâkı, "insanda önceden bulunan veya sonradan alışkanlıklarla kazanılan, fi-

illerin nefiste kendiliğinden meydana gelmesini sağlayan aslî meleke" olarak tanımladığı söylenebilir (*Müfredâtü'l-elfâzî'l-Kur'ân*, s. 296-297, 515; *ez-Zerf'a ilâ mekârimi's-şerf'a*, s. 113-115). Ahlâkın değiştirilmesi imkânına gelince, her ne kadar İsfahânî tabii ve müktesep ahlâk kavramlarından bahsetmese de bu kavramlara denk düşen açıklamalarla söz konusu ayırımı yapmaktadır. Nitekim ona göre ahlâkın eğitim öğretim ve ilâhî lutufla elde edilen olmak üzere iki türü vardır. İnsan yaratılışı itibarıyla fazileti kazanma güç ve yeteneğine sahiptir. İyi veya kötü bir şeyi sık sık tekrar ederse artık bu onun için ikinci bir tabiat haline gelir; giderek meleke haline alan bu durumun değiştirilmesi imkânsız olur. İsfahânî'nin bu tür görüşlerinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi düşünürlerin görüşlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır.

Ahlâkın eğitim ve alışkanlıkla değiştirilebilmesi mümkündür. İnsanın başlıca görevi kendi çabasıyla her türlü fazileti kendisinde karakter haline getirmektir. Bu ise üç gücün yani bilgi, şehvet ve öfke güçlerinin ıslah edilmesiyle mümkündür. Bu şekilde insanda onu sırf mutluluğa ve hayra götüren hikmet, iffet, şecaat ve adalet erdemleri hâsıl olur (*Taḥṣilü'n-neş'eteyn*, s. 173-174). Fazilet kendisiyle mutluluğa ulaşılan şeydir (*ez-Zerf'a ilâ mekârimi's-şerf'a*, s. 129, 132-133). Ancak nefsin faziletleri kazanmasını engelleyen, dolayısıyla onu mutsuzluğa götüren sebepler de vardır. İsfahânî bunları kusur ve taksir olmak üzere ikiye ayırmış ve bunları ortadan kaldırmanın yollarını göstermiştir (*a.g.e.*, s. 155-156).

İnsanı mutsuzluğa götüren sebeplerden biri de kendini üzecek şeylere karşı istekli davranmasıdır. Zira İsfahânî dünyayı "sevimli bir düşman" olarak tarif eder. Her ne kadar onun ahlâk anlayışında mal, mülk, itibar vb. imkânlar insanın mutluluğa ulaşabilmesi için gerekli olsa da mutluluk için insanın ileride kendini üzecek, sıkıntı verecek bu gibi şeylerde azla yetinmesi daha uygundur. Üzüntünün sebebi sevilen, elde edilmesi arzulan bir şeyin yitirilmesidir. Kaybedilen şeyler yüzünden üzüntü duymak kaybolanları geri getirmeyeceğine göre bunlardan dolayı üzülmek akılsızlıktır. İsfahânî'nin gerek üzüntü gerekse ölüm korkusunun sebepleri, sonuçları, bu tür korkuları yenmenin yollarıyla ilgili görüşleri büyük ölçüde Kindî'ye dayanmaktadır (*a.g.e.*, s. 139-150, 332-334; krş. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 7-10, 14-32).

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh*, VI, 2517; *Lisânü'l-'Arab*, "hcy", "hmy", "nhy" md.leri; *Tacü'l-'arûs*, "nhy" md.; Ali İbn Ebi Tâlib, *Nehcü'l-belâğa* (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), Kum 1409/1989, s. 417; Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-elfâzî'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimaşk-Beyrut 1412/1992, s. 220, 258-259, 296-297, 515, 577-578, 826-827; a.mlf., *ez-Zerf'a ilâ mekârimi's-şerf'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985; a.mlf., *el-'İtikâdât* (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988; a.mlf., *Taḥṣilü'n-neş'eteyn ve taḥṣilü's-sa'âdeteyn* (nşr. Abdülmeccid en-Neccâr), Beyrut 1408/1988; a.mlf., *Muḥaddimetü câmi'i't-tefâsîr* (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Küveyt 1405/1984, s. 122; a.mlf., *Mecma'u'l-belâğa* (nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî), Amman 1406/1986, I, 43; a.mlf., *Risâle fi âdâbî'l-iḥlâṭ bi'n-nâs* (nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî), Amman 1419/1998; Kindî, *Resâ'il*, Kahire 1950; a.mlf., *Üzüntüden Kurtulma Yolları: el-Hile li-def'i'l-ahzân* (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıncı), İstanbul 1998, s. 7-10, 14-32; Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 117; a.mlf., *Risâletü'l-Tenbih 'alâ sebîli's-sa'âde* (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1987, s. 212; a.mlf., *Fusûlû'l-medenî: Siyaset Felsefesi-ne Dair Görüşler* (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 27, 31-33; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, tür.yer.; İbn Sînâ, *eş-Şifâ et-Tabî'iyyât* (6), s. 5-6; a.mlf., *Tis'u resâ'il*, İstanbul 1298, s. 102; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il* (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1376-77/1957, I, 299; II, 457-460; III, 289; Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, Beyrut 1409/1988, s. 73-74; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu'l-hükemâ'i'l-İslâm* (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 112; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957, s. 165; Abdurrahman Bedevî, "Muhtaşar min Kitâb 'el-Ahlâk' li-Câlinûs", *Dirâsât ve'n-nuşûş fi'l-felsefe ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1981, s. 192; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London 1992, s. 87-88; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 151-152; Ali Durusoy, "İbn Sînâ (Felsefesi)", *a.e.*, XX, 325-326.



ANAR GAFAROV

RÂĞIB PAŞA

(ö. 1176/1763)

Osmanlı sadrazamı, diplomat,
şair ve tarihçi.

1110 (1698-99) yılında İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed olup Râğib mahlası ile birlikte Mehmed Râğib olarak bilinir, ancak daha çok Koca Râğib Paşa diye anılır. Küçük yaşta kaybettiği babası Defterhâne kâtiplerinden Şevki Mehmed Efendi'dir. Kaynakların hemen tamamı tahsiline ihtimam gösterildiği, akranlarına göre çok iyi bir eğitim aldığı, keskin zekâsı ve parlak yeteneğiyle dikkat çektiği konusunda mutabıktır. Hoca Sâlih Efendi'den Farsça öğrendi, Yûsufefendizâde'den sülûs ve nesih meşketti. Kitâbet, inşâ, hesap ve defter usullerini öğrendiği Defterhâne'de kendisine "Râğib" mahlası verildi. 1134'te (1722)

Osmanlı-İran savaşı sebebiyle bölgeye tayin edilen Defterhâne görevlileri arasında yer aldı. Serasker Ârifî Ahmed Paşa'nın maiyetine dahil oldu ve onun mektupçuluğu hizmetine yükseldi. Revan fethinin ardından umûr-ı mühimme kitâbetine getirildi (1137/1725). Ancak tayin edildiği bölgedeki karışıklıklar yüzünden tahrir hizmeti yapamadı. Kâtiplik, mektupçuluk, defter emniyeti gibi görevlerle Köprülüzâde Abdullah Paşa, Bağdat Valisi Ahmed Paşa, Hekimoğlu Ali Paşa gibi seraskerlerin yanında doğu cephesini dolaştı. Böylece ordu riyâseti vekilliği görevine kadar yükseldi, Şah Tahmasb ile yapılacak bir müzakereye kâtip olarak katıldı (1138/1726). İki yıl sonra kısa bir süre Revan defterdarı oldu. Revan muhassıla devredildiğinde İstanbul'a çağrıldı ve cizye muhasebeciliği görevine getirildi. Ardından Bağdat Valisi Ahmed Paşa maiyetinde riyâset ve defter emaneti vekâletlerine memur edildi (1142/1730). Ertesi yıl atlı mukabelesi pâyesini kazanarak Bağdat defterdarlığına tayin edildi. O sıralarda Herat'ta bulunan Nâdir Şah'a elçi gönderildi (1732 ve 1733).

Bağdat defterdarlığında ve özellikle Bağdat'ın yedi ay süren zorlu kuşatmadan kurtarılmasındaki başarıları sebebiyle kendisine maliye tezkireciliği ihсан edildi. Hâmlerinden Hekimoğlu Ali Paşa sadârette olduğundan İstanbul'da ikbal yolları açılmıştı. Bu sırada İran seraskerliği yeniden Ahmed Paşa'ya verilince 1148'de (1735) ordu defterdarlığı ve reisülküttâb vekâletiyile, kısa bir süre sonra da defterdar olarak orduya dahil edildi. 1736'da başlayan Osmanlı-Rus savaşına sadrazamın maiyetinde katıldı. Ordu İsakça sahrasına yerleşmişken gelen hatt-ı hümayunla bu defa İran ile barış görüşmelerine çağrıldı. Heyeteki resmî görevi Reisülküttâb İsmâil Efendi'nin tercümanlığı olmakla beraber dinî konulardaki geniş bilgisiyle karşısındakileri etkilemişti. Görüşmelerin ardından sadâret mektupçuluğuna getirildi. Bu görevle ilk defa malî yönetimin dışına çıkmış ve merkez bürokratları arasına girmiş

Râğib Paşa'nın pençeli imzası ve sadârete kadar kullandığı mührü

