

(Bu ders notları, Müfit Selim SARUHAN'ın "İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet,(Ankara,2005 )kitabının II.Bölümünden Hazırlanmıştır.)

## İSLAM FELSEFESİNDE ERDEMLER

İslâm ahlâk felsefesinin İslâm düşüncesinin bir ürünü olduğunu, bilgi merkezli bir yaklaşımla gözler önüne sermeye çalışmıştık. İslâm ahlâk felsefesinde bilgi temel alınarak, ahlâk felsefesinin tüm konularına ışık tutulabilir: Misal olarak, *iyi, kötü, erdem, mutluluk ve irade hürriyeti* gibi ahlâk felsefesinin temel konuları hep bilgi ile irtibatlıdır. Biz de çalışmamızın bu aşamasında ahlâk felsefesinin temel konularından biri olan erdem konusunu bilgi ile olan irtibatı açısından inceleyeceğiz.

"*Kutadgu Bilig*" adlı kıymetli bir tarihî, kültürel ve ahlâkî bir eser bırakan Yusuf Hac Hacip (XI. yüzyıl), "erdemî" bir bilgi meselesi olarak mütalaa eder: Ahlâk düşüncesinde üç prensip ortaya koyar. Bu prensipleri gördüğümüzde açıklık kazanacak hususlardan biri de, Yusuf Has Hacib'in sisteminde nazarî olanla, amelî olanın birlikte bir ahlâkî anlayışı oluşturmasıdır. Bilik, İş ve Konilik, "*Kutadgu Bilig*"te yer alan üç temel ahlâkî prensiptir.

Bilik, ukuşla birliktelik arzeder. Ukuş; iz'an, anlayış, müdrike anlamındadır. Ukuş, kazanılmış bir marifet melekesi iken, bilik, tek başına yetersiz olup ukuşla değer kazanır. Ukuş, ukmaktan, anlamaktan gelen fitrî bir melekedir. Bilen ve bilgisini ukuşla birleştiren kimse erdem sahibi olur.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Yarattı, yükseltti, seçip insanı  
Ona verdi erdem, bilgi ve aklı  
Verdiği bilgiyle insan yükseldi  
Verdiği anlayış, düşümler çözdü  
Bilgiyi yüce bil, anlayışlı ol.  
Bu iki erdemle yükselir her kul  
Bilgiyi öğren bak, bilgi neler der,  
Bilgili olandan hastalık gider  
Bütün iyilikler bilgiden olur,  
Bilgi ile insan göğe yol bulur  
Anlayış insana, fayda getirir.  
Bilgi her insanı mutlak yükseltir.

YUSUF HAS HACİB, "*Kutadgu Bilig*" Çev: Rahmeti Arat, T.T.K.B. Ankara, 1988, Yusuf Has Hacip, ahlâkın teorik ve pratik kısmında bilginin ehemmiyetine sıkça değinir. "*Bilgi, ışıktır, aydınlıktır, yükselticidir, eğiticidir*". Bkz. s. 288-289; 229-303-472, 251-252, 215; Ayrıca genel bir değerlendirme açısından Orhon Kitabelerini, Tun-huang ve Turfan metinlerini, Divan-ı Lügati't Türk'ü, Atebetü'l Hakayık'ı Kutadgu Bilig gibi erdemi, bilgiyi işleyen eserler arasında sayabiliriz; DANKOFF, Robert "*Inner Asian Wisdom Traditions in the Pre-Mongol Period*" , J.A.O.S. Volume III, Num. I, 1981, s. 87.

Şu var ki, erdeme giden yol sadece bilik ve ukuşla, bir başka ifadeyle bilgi ve anlayışla değildir. Erdem, bilinen inanılan şeyi eyleme geçirmektir. Fiile dönüştürmektir, iş işlemektir.<sup>2</sup> Erdem, bu minvalde bir çok Türk âlimlerinin kitaplarında yer almıştır.

Aşık Paşa (ö. h.733) *Garibname*, İznikli Ebûlfazl Musa Hacı Hüseyinoğlu (Ö.821) *Münebbihü'r-Rakidin* (müellif kitabını, ruhları mânen uykuda olan ve ahlâkî mahrumiyetle bulunanlar için yazdığını belirtir). Eşrefoğlu Abdullah (ö. h. 874) *Müzekki'n Nüfûs*, Kınalızade Ali Çelebi (1511-1570) "*Âhlâk-ı Âlai*", Nasıruddin Tusî (ö. 672) "*Ahlâk-ı Nasırî*", Celalî Devvanî'nin "*Levamiü'l İşrak*", Hüseyin b. Aliyül Kâşifî "*Ahlâk-ı Muhsinî*", Aksaraylı Cemaeddin "*Ahlâk-ı Cemalî*" ve Adudiddin "*Ahlâk*" eserleriyle erdem konusunu ele almışlardır. Ancak hepsinin üstünde Kınalızade ise, Aynî'nin ifadesiyle bir Türk ahlâkçısı olarak hepsine "*faikti*".<sup>3</sup>

Birgivî Mehmet Efendi (Ö. 522) "*et Tarikatü'l Muhammediye ve's Siretü'l Ahmediyeye*" adlı eseri ile erdemlerde ilmin ehemmiyetini ayet ve hadislerle tetkik eder. Şu beyti;

*"Rabbi zidnî amelen gelmedi talim-i dua*

*Nassı katidir onun fazlına "zidnî ilma"*<sup>4</sup>

göstermektedir ki, Birgivî, bilgininin artması için yapılması gereken duaya dikkatleri çeker. "*İlim eğer sizi said etmezse, şâki dahi etmez. Yüce etmezse dahi alçak etmez. Ganî etmese dahi fakir etmez. Bilmeye ve amel etmeye ümid ediniz*" der<sup>5</sup>. Sonra Kur'an-ı Kerim'de yer alan "*Rabbim bilgimi arttır*" ayetini destek alır.

## II. A. a. Erdemlerin Temeli Olarak Bilgi

İnsan tabiatının, hal ve meleke olmak üzere iki özelliği olduğunun ahlâk kitaplarında işlendiğini görmekteyiz. Eğer, bir durum, çok çabuk değişiyorsa (gülmek ve ağlamak) buna hal, eğer yerleşirse (erdemler gibi) buna da bilindiği üzere meleke adı verilmektedir.<sup>6</sup>

Kınalızade, erdem meselesine şöyle bir açıklama getirir.

<sup>2</sup> Yusuf Has Hacibe göre, *en iyiyi bilmenin zorunlu neticesi onu istemektir. Biliş, ukuş ve iş erdemdir*. Bkz. FINDIKOĞLU, Ziyaettin Fahri, *XI. asırda bir Türk Mütefekkeri ve Ahlâkî Düşünceleri*, İstanbul 1938, s. 11 vd.; KAFESOĞLU, İbrahim, "*Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*," KBY, İstanbul 1980; KÜYEL, Mübahat Türker, "*Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig*", *Erdem*, c.7, s. 20, Ankara 1991.

<sup>3</sup> Mehmet Ali AYNÎ, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul 1939, s. 81; BİRGİVÎ, Muhyid Din Muhammed Pir Ali, *Tarikati'l Muhammediyya fî sırat al Ahmediyeye*, Matbaat al Hac Ali Rıza, İstanbul 1276, s. 27.

<sup>4</sup> A.g.e. s. 118.

<sup>5</sup> A.g.e. s. 119.

<sup>6</sup> Ali İRFAN, *İlm-i Ahlâk*, İstanbul 1317; Hüseyin REMZİ, *Ahlâk-ı Hamidî*, İstanbul 1310, s. 19.

“Huy bir melekedir, onun sebebiyle filler sadır olur. Bir huy, üç şeye, ya tam olan şeye, ya noksan olan bir şeye, ya da ne tam ve ne de noksan olan bir şeye sebep olur. Birinci kısma erdem ve iyi huy, ikinci kısma rezilet ve kötü huy, üçüncü kısma ne erdem ve ne de rezilet denir.”<sup>7</sup>

İslâm ahlâkçıları, ruhun iki gücü üzerinde hem fikirdirler. Biri müdrikdir, ruh bununla aklî idraklere muktedir olur. Öteki ise, muharrike olup beden hareketleri bundan meydana gelir. Müdrike, nazarî boyutu muharrike ise amelî boyutu ihtiva eder. İşte, İslâm ahlâkçıları, müdrike ve muharrike kuvvetlerinden meydana gelen geçerli veya makbul, akla uygun ve güzel bir şekilde itidal sınırları içinde yer alan huya erdem adı verirler. İtidalden çıkmış, ifrat ve tefrite yönelmiş, akla uymayan bu çeşit işlerin meydana gelmesine sebep olan huya da rezilet denir.<sup>8</sup> Erdem, iyinin bilinmesini ifade ederken rezilet de iyiyi bilmemeyi tazammum eder.

Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, İslâm Ahlâk Felsefesinde etkileri her konuda görülen, kişiler olarak erdem konusunda farklı bir yaklaşım sergilerler: Eflâtun, erdemi, reziletin zıddı olarak algıladığı halde, Aristoteles, ifrat ve tefritin ortası olarak görür.<sup>9</sup> Sadece bilen kişi aşırılıklardan kaçınır. Aristo, erdem meselesine daha doğru yaklaşmaktadır. Erdemi bir şeyin zıddı olarak görmek bir açıdan onu ifrata kaçırmak olur. Oysa erdem, ortada olan bir haldir. Erdemin kaynağının ne olduğunu sorduğumuzda karşımıza İslâm filozofları ve Gazzâlî'nin değerlendirmeleri çıkmaktadır. Buna göre, erdem ve rezilete temel olacak üç kuvvet görülmektedir. Bunlar, bilgi, öfke ve şehvet kuvvetleridir. Bu üç kuvvet, üç temel erdeme kaynaklık eder. Bunlar da, hikmet, cesaret ve iffettir. Bir de bu üçlünün ahenginden neşet eden dördüncü bir erdem de adâlettir.<sup>10</sup> Çünkü adâlet, itidal demektir.

Kaynak	Erdem
Bilgi	Hikmet

<sup>7</sup> Kınalızade'nin bu ifadeleri Ahlâk-ı Nasırî'nin ifadeleri ile de müşterektir. Ahlâk-ı Nasırî, 1300/1883, s. 37-38; KINALIZADE, Ali, *Ahlâk-ı Alaî* s. 54, *The Nasirean Ethics*, translated from the Persian, Co. M. Wickens, Londra 1964, s. 42-62-82; ANAY, Harun, *Celaledin Devvanî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994, s. 272-279.

<sup>8</sup> TUSÎ, a.g.e., s. 124; *Nasirean Ethics*, s. 62, KINALIZADE, a.g.e., s. 54, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book I, Chp, 1-3.

<sup>9</sup> Üstelik O, erdemi düşünce ve karakter erdemi olarak ikiye ayırır. Düşünce erdemi eğitimle tahsil edilirken, karakter erdemi ise alışkanlıkla elde edilir. ARİSTO, a.g.e. 1106/65.

<sup>10</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 83; *İhya* II, s. 10-47; *Mizanü'l Amel*, s. 134; İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 39; İbn Miskevayh, *Nefsin üç gücünü ortaya koyar. Natik güç, şehvî güç ve gazabî güç. İbn Bacce de aynı ayırmalara bitkisel, hayvanî ve insanî güçle ilan irtibatları açısından yer verir. İbn Bajjah's İlm al Nafs*, s. 129.

Öfke ----- Cesaret

Şehvet ----- İffet

### ADÂLET

Bilgi, güzel huyla bezenmiş olarak, itidal üzere işler oluşturursa, buna *hikmet*, davranış itidal üzere güzel huyla vasıflanmış olarak tezahür ederse, buna *adâlet* denilir. Şehvet kuvvetinin orta hali *iffet*, istekleri harekete geçiren kuvvet güzel ahlâkla terbiye edilip mutedil hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olursa *cesaret* oluşmuş olur.<sup>11</sup>

Hikmet, iffet, adâlet ve cesaret bir itidal durumunu belirtmektedirler. Bu erdemlerin olumsuz, aşırı boyutu da, erdemın karşıtı olarak rezilet olarak görülmektedir. Nazarî kuvvetin, Hikmetin ifratı, cerbeze (Bilgiçlik taslamak) tefriti, beladet (Budalalık).

Şehvet kuvvetinin itidali, iffet, ifratı, fücür (sefihlik) tefriti, humut (kesilme).

(eksiklik) tefrit ölçü ifrat (aşırılık)

(gayretsizlik) Humut iffet fücür (Azgınlık)

Gazap kuvvetinin itidali cesaret, ifratı tehevür, tefriti korkaklık.

(eksiklik) tefrit ölçü ifrat (aşırılık)

Korkaklık Cesaret (Aşırı atılgnalık)

Amelî kuvvetin itidali adâlettir: Adâletin, ifrat ve tefriti bulunmayıp, zıddı olan zülüm vardır.<sup>12</sup>

Erdemin bu türlerine özel başlıklar altında, daha sonra değinmeye çalışacağız. Bu aşamada erdem meselesi hakkında bakış açımızı ve değerlendirmemizi daha da büyütelim.

İslâm filozofları, metafizik, varlık, bilgi gibi sahalarda görüşlerini serdederken, ahlâka da yönelmiş ve eserler ortaya koymuşlardır. Kindî de ahlâkî meseleler üzerinde durmuş, fikirler ortaya koymuş bir mütefekkir olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>11</sup> Kınalızade'nin ifadesi aynen şöyledir: "Bu kuvadan sadır olan e'fal muktezayi aklî sahih ve vechî cemil üzere vaki ve haddi itidal üzerine sadır olursa, ol hulk ki, bu nevî e'fale sebep ola, erdem olur." KINALIZADE, a.g.e., s. 54; TUSÎ, a.g.e., s. 124.

<sup>12</sup> KINALIZADE, a.g.e., s. 53, GAZZÂLÎ, *İhya* c. III, s. 62, İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 39; *The Nasirean Ethics*, s. 42.

Kindî, erdem meselesine, insana mahsus, üstün ahlâk özellikleri açısından bakmakta ve yaklaşmaktadır. Erdem, insanın ruhî nitelikleri ile ilgilidir. Hikmet, necdet ve iffet olarak üç erdemden söz eder.

Hikmet, eşya hakkında, bilgi elde etme gücünü ifade eden, teorik bir erdem ve hem de amelî bir özelliktir. Necdet ise, yapılması gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni önlemek için herşeyi göze almaktır. İffet ise, bedeninin korunması ve geliştirilmesi için gerekli olan şeyleri sağlama, gereksiz olanlara da ilgisiz kalmaktır. Kindî, erdemi, itidale ve adâlete irca ederek, erdemden adâleti, reziletten de zülmü anlamaktadır.<sup>13</sup>

Fârâbî'nin erdem meselesine olan yaklaşımını ahlâk tarifinden çıkarıyoruz. O'na göre, ahlâk, insanda erdem adı verilen hayırların, güzel eylemler yapma imkânını bahşeden ruhî melekelerin ve istidadların gelişmesini sağlayan bir disiplindir.<sup>14</sup>

Fârâbî'de erdemler; nazarî, fikrî, ahlâkî ve pratik olmak üzere dört genel başlıkta toplanabilir.<sup>15</sup>

Nazarî erdemler, mutluluğun temel şartı olarak ortaya çıkar. Bilgi ve onun kuvveti sayesinde, varlık ve hadisat karşısında ulaşılan malumat zenginliği ve olgunluğudur.<sup>16</sup>

Nazarî erdem, bilgiye dayanmaktadır. Bu erdem bilgiyle değer kazandığı gibi harekete de dönüşür, mutluluğu insan bu erdemle hedeflemiştir. Böylece bilgi bizatihî erdem olmakta ve çeşitli sınıflandırmalar ile birlikte, nazarî erdemi teşkil etmektedir.

Fikrî erdemler denilince de, tefekkür kuvveti sayesinde ferde, topluma, ülkeye ve insanlığa iyi olanı aramak ve bulmak için olanca gücüyle çaba sarfedilmesi şekliyle kazanılan erdemler anlaşılmaktadır.<sup>17</sup>

Nazarî bilgi, sırf bilgi olarak kalmamakta, kuvveden fiile çıkmakta, yoğrulmaya, araştırmaya, teemmüle yönelmektedir. Toplumları yükselten ve yücelten köklü bir devletin yanısıra bilim ve ahlâk felsefeleri oluşturulmalarında fikrî erdemler, âmil olmaktadır.

Orta yol olan fiilî erdemlere gelince, ifrat ve tefrite kaçmayan, yani ne fazlası ne de eksiği bulunmayan melekeler olarak anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Erdem, bilginin gücünün iradeye

<sup>13</sup> EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhadi, *Resail'ül Kindî el Felsefiyye*, Kahire 1950, s. 163-179; 276-278.

<sup>14</sup> FÂRÂBÎ, *al-Fusus fi'l Hikme*, Haydarabad 1345, Matbaa Meclis Dairat al Maarif al Usmaniyye, s. 112.

<sup>15</sup> FÂRÂBÎ, *Tahsilü's-Saâde*, s. 61-71.

<sup>16</sup> A.g.e., s. 61, Aristo ile karşılaştırmak gerekirse, *Ethics*. Book I, Chap. 13, Book II, chap. 1-4.

<sup>17</sup> FÂRÂBÎ, a.g.e., s. 65-68.

<sup>18</sup> A.g.e., s. 65.

aksetmesidir. Daha geçerli ve kapsamlı hayırlara ulaşıyoruz. İsrâf ve pıntılık ifrat ve tefriti gösterirken, bir erdem olan cömertlik de dengeyi işaret etmektedir.<sup>19</sup>

Fârâbî'nin şahsında, İslâm ahlâkında bilgiye bazen vasıta değer ve bazende mutlak değer verildiğini görüyoruz. Bir şey, başka bir amaç için seçilen bir hayır olduğu gibi, bazen de, servete, üne ve otoriteye ulaşmak içinde istenilebildiği görülmektedir.<sup>20</sup>

Erdem sadece insan için mi geçerlidir? Erdem, toplumlar ve devletler için düşünülebilir mi? Eflâtun'un söylediği gibi, insan küçük çapta bir devlet ve devlette büyük çapta bir insan<sup>21</sup> ise, erdemi toplum için de düşünebilir miyiz?

İslâm ahlâk felsefesi çerçevesinde bu soruya verilecek cevap, evettir. Tıpkı insan için söz konusu erdem, aynı zaman da toplumlar için de söz konusudur.

Fârâbî, toplumların erdemli olup olmamalarını, bilgi esaslı bir anlayışla ortaya koymaya çalışır. Buna göre; toplum ve devlet, erdemli ve erdemsiz olmak üzere ikiye ayrılır. Bilginin toplumda ve gerek yöneticilerinde egemen olduğu ve teorik sahadan pratik sahaya dönüştüğü toplumlar erdemli toplumlardır. Böylesi toplumlarda mutluluk egemendir. Çünkü bilgi, o toplumu iç ve dış huzur iklimine ahlâkî olgunluklara yöneltmiştir. Öte tarafta, bilgisizliğin hüküm sürdüğü erdemsiz toplumlarda, bilgiden mahrum oldukları için doğru yoldan sapmış, değişikliklere maruz kalan ve yüce değerlere sahip olmayan bir özellik gösterirler.<sup>22</sup>

İnsanı şekillendiren bilgi (insanı olgunlaştıran yetkinleştiren tüm bilgiler, özelde de ahlâkî bilgi) aynı ölçüde de toplumları da şekillendirmiştir.

Bir toplumun fertleri, sağlam düşündükleri ölçüde aklın erdemine sahip olma imkânına kavuşurlar.<sup>23</sup> Akıl bir bilgi gücü olarak, yapıp etmelerimizle, eylemlerimizle mutabık olduğu nispette değer kazanır. Bilmekten maksat, onu uygulamaya geçirmektir. “İyi” ve “adâlet” gibi erdemlerin “kötü ve zulm” gibi reziletlerin teorik olarak bilinmesi başkadır, bir de onu uygulamaya geçirip, iyiyi hayata geçirmek ve adâleti tesis etmek de bir başkadır.

Bu aşamada erdem ve bilgi ilişkisinin değer araştırması sahasından bilgi kaynağı araştırmasına geçmek istiyoruz.

---

<sup>19</sup> FÂRÂBÎ, *Fusul*, s. 113

<sup>20</sup> FÂRÂBÎ, *Tenbih ala Sebili's-Saâde*, s. 34.

<sup>21</sup> Bkz. BİRAND, *Kamiran, İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 70

<sup>22</sup> FÂRÂBÎ, *el-Medinetü'l Fadıla*, s. 90-91; Fârâbî'nin erdemli toplum hakkındaki görüşlerine çok değinildiğinden ve incelendiğinden, biz kısaca konumuz açısından yaklaştık.

<sup>23</sup> FÂRÂBÎ, *Tenbih ala Sebili's-Saâde*, s. 19.

## II. A.b) Erdemler Öğretilbilir mi?

Erdem, öğretilen bir şey midir? Dışarıdan edinilen bir bilgi ve davranış hali midir? Onu sezer miyiz? Yoksa onu tecrübe ederek mi öğreniriz?<sup>24</sup>

Bu soruya cevap ararken karşımıza üç yaklaşımın çıktığını görmekteyiz.

### 1. Bilgi, Değiştirmez Diyenler

Birinci grupta yer alan ahlâkçılar, hulku bütün insan fiillerinin kaynağı olarak görmüşler, insanın iç ve dış huylarının değişmeyeceğini belirtmişlerdir. Ahlâkı ve ahlâkî erdemleri soya çekimle açıklamaya çalışmışlardır. Bu görüşte olanlar açısından mesela, cesaret erdemi, bir insanda doğuştan hazır bulunan özelliktir. Bir insana, cesaretli olmanın özelliklerinin bilgisini vermekle onu cesur kılamayız. Cömertlik erdemi de aynı şekilde düşünülebilir. Cömert nasıl olunur? şeklinde sunulan bir dersle insanların cömert olması beklenemez.<sup>25</sup> Bu görüşe göre âhlaki erdemler doğuştan gelen, potansiyel bir nazarî ve amelî bilgiyi ihtiva eder.

Erdemin, insanla birlikte insana doğuştan geldiğini belirten bu görüşün yanısıra, bir de tabii huy ve kazanılmış huy görüşünü ortaya atanların görüşleri ile karşılaşıyoruz.

### 2. Bilgi Kısmen Değiştirir Diyenler

Buna göre, insanın yaratılışında aslında gizli olan haslet ve eğilimler onun tabii huyunu temsil ederken, çevrenin ve bilginin etkisiyle sonradan kazanılan huylarda mükteseb (kazanılmış) olarak görülür.<sup>26</sup> *Kitabü'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhi Kuvvahuma* adlı eserinde Fahrüddin er Razi, cimriliğin tedavisinin ilim ve amel yoluyla olacağını belirler. İlim yoluyla, bilgi ile olan tedavide, cimrilik ile ilgili ayet ve hadislerin bilinmesi ve düşünülmesinin önemine dikkatleri çeker. Amel yoluyla cimriliğin önüne geçilmesine de fakirlerle oturup kalkarak, onları gözlemek gerektiğini örnek gösterir.<sup>27</sup> Razi, erdemlerin kaynağında nazarî bilgi olarak vahiy bilgisini ve amelî bilgi olarak da insanlığa sunulan bu bilgilerin hayata geçirilmesini görüyor.

---

<sup>24</sup> Bu soruları Eflâtun'un Menon diyaloglarında da sorduğu ve konuyu incelediğini görüyoruz, Bkz. PLATON, *Menon*, Çevr. Ahmet Cevizci, Ankara 1989; O'CONNOR, J., *An Introduction to the Philosophy of Education*, London, 1957

<sup>25</sup> İslâm Ahlâkçılarında Nasıreddin Tusî, Kâtib Çelebi, Yusuf Has Hacib hep bu görüştedirler. Bkz. PAZARLI, *İslâm'da Ahlâk; The Nasiren Ethics*, s. 62 vd.

<sup>26</sup> Bkz. TUSÎ, *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 149; *The Nasirean Ethics*, 80; *Refinement of Character*, s. 15-18-26; ANAY, *Celaleddin Devvanî*, .... s. 279.

<sup>27</sup> Bkz. er-RAZÎ, Fahrüddin, a.g.e. s. 3 vd; aynı metod ve yaklaşıma, 16. yüzyıl bilginlerinden olan ve eserinde Gazzâlî'den çok etkilendiği görülen Birgivi'de de rastlamaktayız. O da, erdemlerin öğretilmesi için bir dizi teorik ve pratik özellikler sıralar. Bkz. BİRGİVÎ, a.g.e., s. 24, 44, 56, 70.

Bu ikinci görüşe göre, her ne kadar insanın tabiatına ilişkin doğuştan getirmiş olduğu huylar bulursa da, öte tarafta da insanın kudreti ve hürriyeti onun yeni şeyler kazanmasına, edinmesine imkân tanımaktadır. Huylar arızidir, alışkanlıklar yüzünden edinilmiştir. Şu var ki, insan geçerli, kapsamlı, akla uygun, göreve uygun, ahlâkî erdemleri iktisap edebilir. Adâlet erdemi, bir insanda doğuştan gerek bilgi ve gerekse uygulama açısından gelişmemiş olabilir. Ama insanda bir irade hürriyeti söz konusudur. Onda olumsuz huyların bulunması ve reziletlerin yer etmiş olması nihaî bir durum arzetmez. İnsan iç dünyasında ve dış dünya da gözlemlediği olaylar sayesinde ve akl-ı selimin vasıtasıyla “adâlet” erdeminin lüzümüne ve işleyişine ikna olur, bu içsel tecrübî bilgisinin yanısıra, dinî bilgi, vahiy bilgisi de ona “adâletli ol, adâleti gözet” “orta yolu tut” mesajlarını sunar. Bu iç ve dış bilgiler, o bireyi önceden yer etmiş yanlış bilgilerden kurtarır. Böylece fert, adâlet erdemini kesbeder. Kesb ederken kendinde de bu kesbetme sürecinde bir hürriyet alanı bulur, bir davranışı kesbetmek için hürriyetten istifade eder; kısacası bilgilenir, bildiğini amele dönüştürerek bir iradeyi ve hürriyet imkânını da kendinde hazır bularak adâleti pratiğe dönüştürür. Hürriyet meselesine bu cihetiyle bir sonraki bölümde değinmeye çalışacağız. Üçüncü bir görüşe de, başını Fârâbî, İbn Miskeveyh, Gazzâlî ve Birgivî'nin çektiği ahlakçıların ifadelerinde rastlıyoruz.

### 3. Bilgi, Bütünüyle Değiştirir Diyenler

Genel hatları ile bu görüşün temsilcileri, hiç bir huyun tabiî olmayıp, dış tesirler sonucu olduğunu ve bu yüzden de, bütün huyların değişebileceğini belirtirler. Dinî ve aklî delil getirerek, erdemlerin tesisi, reziletlerin mahvı için, bilginin ehemmiyetini ispata yönelirler.

**a) Dinî delil olarak,** vahiy bilgisinin mevcudiyetini dile getirirler: Eğer ahlâkın, değişme ve islahı mümkün olmasaydı, Kur'an ve hadislerde, ahlâkı mükemmelleştirmek için emirler verilmezdi. Mesul tutulduğumuza ve hürriyet bahşedildiğine göre, erdem ve reziletleri insiyatifimizle değiştirebiliriz.

**b) Aklî delil olarak** da, eğitimin mahiyetine, mevcudiyetine ve rağbetine dikkat çekerler.<sup>28</sup> Eğitime başvurulmasının gayesi, ferdin, bilgi vasıtasıyla kalıcı, yapıcı, yüce

<sup>28</sup> FÂRÂBÎ, *Öğretim (talim) ve Eğitim (tedip)den bahseder. Eğitimi (tedibi), ahlâkî erdemleri geliştiren bir özellik olarak görürken, talimi (öğretimi) de, millet ve şehirlerdeki teorik erdemleri geliştiren bir mahiyette ele alır.* Bkz. *Tahsilü's-Saâde*, s. 78, İbn Miskeveyh de benzer ifadeleri sunar. *Refinement of Charecter*, s. 26; *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 39; GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 83; *Mizanü'l Amel*, s. 134; İRAKÎ, a.g.e., s. 28; AHMET,



değerlerden haberdar edilmesidir. Eğer insanın huyu ve özellikleri değişmez olsaydı, katı ve kesin bir ahlâk kaderciliği ortaya çıkardı. İşte insan ahlâk ilmi sayesinde iyi ve kötü hakkında bir bilgiye vakıf olarak ortaya çıkar.

#### 4. Eğitim Felsefesi Açısından

Bugün, eğitim felsefesi açısından değinmeye çalıştığımız mesele hakkında üç temel anlayışın olduğunu görmekteyiz. Buna göre, eğitimin imkânı sözkonusu olduğunda sırasıyla, iyimser, kötümser ve izafi görüşler karşımıza çıkmaktadır.

**a) İyimser görüş;** eğitimi ve bilgilendirmeyi etkili ve yararlı bulur. Eğitim, insanın davranışlarının olgunlaşım, değişmesinde tesirlidir. Bu görüş, insan irade ve hürriyetine imkân tanımaktadır.

**b) Kötümser görüş;** soya çekimin belirleyiciliğine inanan bir grup tarafından temsil edilir. Karakter doğuştandır. Eğitimle de değiştirilemez. İyi insanların çocukları, iyi olur. Hırsızların çocukları da hırsız olur. Bu görüş, bir açıdan insan irade ve hürriyetini de hiçe saymaktadır.

**c) Göreceli görüş:** Orta yol tutturana bu ekol, hem eğitime, bilgilendirmeye ve hem de soya çekime önem atfetmektedir. İnsanda yaratılıştan gelen bazı özellikler vardır ki, terbiye bunları değiştirdiği gibi, insanda olmayana da veremez.<sup>29</sup>

Akseki, bu durumu “tebdilî ahlâk mümkündür. İzaleî ahlâk gayr-ı mümkündür”<sup>30</sup> şeklinde izah ederek, ahlâkın bir değişim ve gelişim gösterebileceğini, fakat yok olma veya durup dururken ortaya çıkma özelliği taşımayacağını belirtir.

İbn Sinâ, ahlâk ilminden “hikmet-i hulkiyye” olarak bahsederek, bu ilimde erdemlerle bezenildiğini ve reziletlerden arınıldığını dile getirir.<sup>31</sup> Bu yaklaşımı bize İbn Sinâ'nın erdemlerin tesisinde ve reziletlerin ortadan kaldırılmasında bilgiye bir aracı değer atfettiğini göstermektedir. Öte tarafta, ahlâkı, insan nefsinden, düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın bir takım fiillerin doğmasını sağlayan bir meleke olarak görür.<sup>32</sup> İbn Sinâ, böylece, ahlâkı, insanda “bir hazır bulunuşluk” olarak görerek, onun tabii bir mevcudiyetinin ve hali olduğunu belirtir. Erdem konusunu bilginin kaynağı ve değeri

---

Emin, *Kitabu'l Ahlâk*, s. 48; İBADÎ, a.g.e., s. 27; YUSUF MUSA, *Felsefetu'l Ahlâk fi'l İslâm...* s. 10; RIFAT, *Ahlak-ı Nazarı*, s. 52.

<sup>29</sup> BAYRAKTAR, Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1987, s. 16.

<sup>30</sup> AKSEKİ, Ahmet Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, İstanbul 1968, s. 20.

<sup>31</sup> İBN SİNÂ, *Uyunu'l Hikme*, Beyrut 1980, s. 16.

<sup>32</sup> İBN SİNÂ, *İlmü'l Ahlâk*, s. 191.

hususunda değerlendirdikten sonra ifrat ve tefriti, canlılardaki bir zıt kuvvet olarak mütalaa eder. Bu iki halde bir bağımlılığı ifade eder. Natık nefis, bilgi melekesi, insanda aktif olduğu ölçüde ifrat ve tefrit dengelenir, insan ortayı bulur. Bağımlılıktan azâde olur. Bilgi, insanı bağımsız kılar, insanı uçlardan dengeye getirir ve dört erdemin gelişmesini sağlar.<sup>33</sup>

Hikmet, iffet, cesaret ve adâlet gibi dört temel erdemin İslâm Âhlak Felsefesinde nasıl ele alındıklarını ve onların bilgi ile olan irtibatlarını inceleyeceğiz.<sup>34</sup>

## II. B. Bilgi ve Hikmet Erdemi

Erdem üzerine, önceki ifadelerde yoğunlaştığımızda, dört temel erdemin mevcudiyetinden ve ahlâk kitaplarında ele alınışından söz etmiştik. Bunlardan biri olan “Hikmet” ise çok farklı disiplinlerde kullanılan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefe, metafizik, ahlâk bu bir açıdan aynı ve bir açıdan da farklı olan disiplinleri oluşturmaktadır. Çeşitli boyutlarına değineceğimiz hikmet kavramının belirginleşmesi için

<sup>33</sup> İBN MİSKEVEYH, *Tehzib*, s. 51; İBN SİNÂ, *eş-Şifa, İlâhiyat*, s. 443.

<sup>34</sup> Erdem, teorik ve pratik olarak iki aşamada ele alınınca Batı ahlâk felsefesi kitaplarında da aşağıdaki sınıflamalar göze çarpar. I. Aklî erdemler, II. Tutkusal erdemler, III. İradî erdemler; Aristoteles erdemi düşünce ve karakter erdemi olarak ikiye ayırır. Düşünce erdemi eğitimle gerçekleşirken, karakter erdemi alışkanlıkla kazanılır. Her bilen kişi aşırılıklardan ve eksikliklerden kaçır, ortayı arar.

### Aklî Erdemler

#### I. Nazarî Aklî Erdemler;

- A) Bilim: Sonuçları gösterme meselesidir.
- B) Anlama: Gösterilmeyen neticeleri kavrama meselesi.
- C) Hikmet: Nihaî prensipleri, sebep-sonuç ilişkilerini bilme.

#### II. Pratik (Amelî) Erdemler

##### A) Sanat: Bir şeyi gerçekleştirmenin doğrudan yolu.

###### 1. Bayağı türden.

###### 2. Güzel Sanatlar.

##### B) Basiret-Sağduyu

###### a) Danışma

###### b) Amelî hüküm

###### c) Emir

Bu tür sınıflandırmalar için bkz. ARİSTOTLE, *Ethics*, Book VI, MELTNER, C, *The Elements of Ethics*, N.Y. 1941, Chap. 11, s. 11-19; GILSON, E, *Moral Values and the Moral Life*, St. Louis, Herder, 1941, V.B. s. 134-150.

*Bir de tutkulara ilişkin erdem sınıflandırmaları görmekteyiz.*

#### I. Sebat

##### A) Alicenapluk,

##### B) Büyüklük, cömertlik, ifratı müsriflik, tefriti cimrilik

##### C) Sabır, ifratı sabırsızlık, tefriti pasiflik

##### D) Azim

##### E) İtidal

##### F) Ağırbaşlılık

##### G) İffet

ARİSTOTLE, *Ethics*, Book III, Chap. 6-12; GILSON, *Moral Values and Temperance*, s. 276, 308; BRANDT, *Ethical Theory*, s. 48; OESTERIE, a.g.e., s. 64, MELTNER, a.g.e., s. 13.

hemen klasik bir ahlâk kitabında, hikmetin nasıl tanımlandığına bakmak ufkumuzu genişletecektir.

Kınalızade, *Ahlâk-ı Alaî*'sinde hikmetten şöylece bahsetmektedir.

“Hikmet, eşyayı, lâıyıkı ne ise, o surette bilmektir. Ef'alî, lâıyıkı ne ise öyle eylemektir. Hikmet, nefsi insanî'de ilim ve amelîn husulü, nefsi insanînin iki cihetten kemale vusulüdür.<sup>35</sup> Bu ifadelerde dikkatleri “bilmek” “ef'al” “amel” “kemal” terimlerine çekmek istiyoruz. Hikmetin, bilgiyle, eylem ve fiillerle, olgunlukla bir ilişkisi olduğunu, bu tanımdan özellikle bir ahlâk kitabından hareketle tespit etmiş oluyoruz. O halde, ahlâk ilminde hikmet, eşyayı en uygun şekilde bilmek ve eylemleri, bilgi ve amel uygunluğunda işlemektedir.

Hikmetin, ahlâk kitaplarında bu çizgide olan tarifi, İbn Sinâ'nın ahlâkçılar üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir. O, hikmeti “insanî gücün yettiği nispette nazarî ve amelî hakikatlerin tasavvur ve tasdik edilmesi sureti ile nefsin kemale ermesi”<sup>36</sup> olarak tanımlar. İbn Sinâ hikmeti, nazarî ve amelî hikmet olarak ikiye ayırdıktan sonra bilmemiz gereken, hikmet türünü nazarî, bilmemiz ve uygulamamız gereken hikmet türünü de amelî hikmet olarak tanımlar.<sup>37</sup> Hikmeti, *medenî*, *menzilî* ve *hulkî* olmak üzere üçe ayırır. Bu tanımla gerçekleştirilen sınıflama türleri aslında hikmetin ne denli ahlâkî bir terim olduğunu ortaya koymaktadır.

**a) Sosyal Hikmet (Medeni Hikmet):** İbn Sinâ bu tür hikmeti beden ve insan türünün bekâsı için insanlar arasındaki ortaklık olarak görür. Bu açıdan hikmet, insanların müştereken hayatta kalmalarını sağlayan bilgileri ihtiva eder. O halde toplum bilgisi ve toplumun kendi bünyesinde oluşturduğu medeniyet çizgisini belirleyen hareketlerin tümü, hikmet bilgisinden kaynaklanır.

**b) Ailevî Hikmet (Menzilî Hikmet)** aile ilişkilerini ifade eden bir sınıflamayı gösterir. Hikmet, toplum kadar, onun küçük bir modeli olan aile ilişkileri için de mevzu bahistir.

---

<sup>35</sup> KINALIZADE, Ali Çelebi, a.g.e. s. 12, benzer ifadeler için bkz. N. TUSÎ a.g.e. s. 10, DEVVANÎ, Celaledin, *Ahlâk-ı Celalî*, Lucknow (Hindistan) 1309/1891; s. 58-59; 122-123, ayrıca bkz. ANAY, a.g.e., s. 279.

<sup>36</sup> İBN SİNÂ, *Uyunu'l Hikme*, (Neşr: A. Bedevî) Kahire 1934, s. 16; İBN SİNÂ, *Fi Aksami'l Ulumi'l Aklîyye*, s. 105.

<sup>37</sup> İBN SİNÂ, *Ettabiyyat min Uyuni'l Hikme, Ti's'a Resail f'l Hikme ve't Tabiyyat*, Matbaatü Hindiyeye, Mısır 1908, s. 1-3.

İbn Sinâ, *Nazarî aklı bilen amelî akluda* “yapan” olarak gördüğünden Aristoteles'te ifade bulan “*Nous Theoretikos*” ve “*nous praktikos*”u hikmete uyarlar. Bkz. Mehmet AYDIN, “*İbn Sinâ'da Ahlâk ve İnsanın Mutluluğu*” İbn Sinâ Kongresi tebliğleri, Kayseri 1984, s. 244.

c) **Ahlâkî Hikmet (Hulkî Hikmet)** ise, nefsin arındırılması için bilinmesi gereken erdemleri ihtiva eder.<sup>38</sup> Bireyin, yaratılış özellikleri ile kendini, evrende her şeyi anlamlandırarak bir yere koyma bilgisini ve kendini gerçekleştirmesini ifade eder. Medenî, menzili ve hulkî hikmet, hem bilgiye ve hem de amele dayanırlar.

Nefsin bir bilici (el kuvvetü'l alime) ve bir de yapıcı (el kuvvetü'l amile) gücü olduğundan hareketle, nefsin hem bilen ve hem de yapan güçlerine akıl adını veren İbn Sinâ, bu iki gücün birlikteliğine de hikmet adını vermektedir.<sup>39</sup>

Bilgi, hikmet olduğu cihetle, hikmete, nazarî hikmet boyutunu kazandırmakta, yapıcı olduğu veche ile amelî hikmet namını tahsil ettirmektedir. Daha önce, İslâm felsefesinde bilgi anlayışlarını izaha çalışırken akıl çeşitlerinden bahsetmiştik. Hemen belirtelim ki, nazarî hikmetin bir bilgi boyutu olarak tahakkuk etmesi de tamamen “*heyûlanî durumda bulunan insan aklının bilfiil akıl durumuna geçmesine bağlıdır*”. Bu hususu zaten bu çalışmamız içinde İslâm felsefesi sınırları içinde bilgi ve ahlâk ilişkisini incelerken ortaya koymuştuk.

Hikmet, bir açıdan da metafizik bilgidir. İlk varlık üzerinde, vacip varlık üzerinde olan teemmüldür. Varlıkların ondan nasıl ve ne ölçüde erdem ve yetkinlik aldıkları hususunda bir bilgidir. İnsanın kendi olgunluğu ve erdemi konusundaki bir bilgidir. Bu bilgi aynı zamanda onun mutluluğudur. Bir açıdan hikmet ve mutluluk arasında bir bağ vardır ve bu bağ ileriki bölümde ele alınıp incelenecektir. Hikmet, mutlulukla ilgili, “taakkul” ise mutluluğun kazanılabilmesi için yapılması gerekenlerle alâkalıdır. İnsan, ilk varlıktan aldığı yetkinlik ve erdem sayesinde âlemdeki şeylerin en değerlisi ve üstünü olabilir. Bu takdirde, onun sözü edilen bu akli faaliyetlerine hikmet adı verilir.<sup>40</sup>

#### d) Genel Bir Değerlendirme: Hikmetin Teorik ve Pratik Yönleri

İslâm düşüncesinin öncü zihinlerinden olan *Amiri*'nin de destekler ifadesiyle hikmet, *ne sadece gerçeği bilmek ve ne de sadece birşey yapmaktır. Hikmet, biri nazarî, öbürü amelî olmak üzere iki vechesi olan bir bütündür. Gerçeği bilmekle, hikmet sahibi olunamayacağı gibi, gerçeğe ve doğruya uygun bulunmayan bir davranış da hikmetle tavsif edilemez. İnsana mahsus fiil, sadece hakkı bilmek değil, ona uygun davranmaktır. İnsanların en olgunu, hâkimi, gerçeği en iyi bileni ve ona uygun davrananı, en rezil olanı da gerçek hakkında bilgisi olmayan ve*

<sup>38</sup> İBN SİNÂ, *Uyunu'l Hikme*, 1-3.

<sup>39</sup> İBN SİNÂ, a.g.e., s. 1-3; Değerlendirmeler için bkz. *The Encyclopedia of Islam*, c. III, s. 378.

<sup>40</sup> FÂRÂBÎ, *Fusulü'l Medenî*, Nşr. M. Dunlop, Cambridge 1961, s. 133; *Tahsilü's-Saâde*, Nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1983, s. 74-75.

gerçeğe uygun davranmayanıdır.<sup>41</sup> Bilgi, amelîn başlangıcı, amel de bilginin gayesidir. Bilme kuvvetinin yanısıra, yapma kuvveti de insanın ikili boyutunu teşkil eder. Bilme kuvveti, hikmetin teorik boyutunu, yapma ise amelî boyutunu oluşturmaktadır. Bir bilgi çeşidi olan hikmet, *hem bilginin ve hem de bu bilginin gayesi olan "Amelîn" eylemin yerini tutmaktadır*. Bir açıdan bilgi bir boyutuyla İslâm düşüncesinde bizatihâ amel olarak tebeyyün etmektedir.

İslâm düşüncesinin temelini oluşturan unsurları ıstilahî açıdan inceleyerek, istilahtan mânâya nüfuz imkânı veren Cürcanî, hikmeti; varlık dünyası hakkında insanın kendi gücü nispetinde eşyanın hakikatlerinden söz eden ilim şeklinde tanımlayarak *sözlü ve sözlü olmayan hikmet* ayrımına gider: Sözlü hikmet olarak şeriat ve tarikatı, ikincisine de (sözlü olmayana) hakikati zikreder.<sup>42</sup>

Hikmet, İslâm düşüncesinin her disiplininde bir bilgilenme çeşidi ve bu bilgilenmeden kaynaklanan bir yapma ve amele dönüşme faaliyeti olarak görülmüş ve ele alınmıştır.

İbn Miskeveyh, kendinden sonraki bir çok ahlâkçıyı ve ahlâkî eserleri etkileyen bir şahsiyet olarak, "*Tehzibü'l ahlâk*" adlı eserinde, hikmeti, düşünen ve temyiz eden nefsin bir erdemi olarak ele alır. Bu erdem sayesinde bütün varlıkların bir olmaları bilinir. O halde hikmet ilâhî ve insanî olayları bilmektir.<sup>43</sup>

İbn Miskeveyh, bir ahlâkçı olarak, hikmete çok boyutlu anlamlar yükleyerek onu psikolojik, metafizik, psiko-metafizik, yönleri olan bir özelliklerle kavrar. Diğer bir ahlâkçı olan Nasirüddin Tusî ise, hikmete çok pratik bir açıdan yaklaşır. Hikmet, ahlâkî ve manevî gelişmenin temel şartı olarak, nazarî ve amelî bir bilgi türünü ihtiva eder.<sup>44</sup>

İbn Rüşd'ün ifadesiyle; şeriatın gayesi, sadece gerçek bilgiyi ve gerçek amelî öğretmektir. Allah'ı ve diğer varlıkları olduğu gibi bilmektir. Ahiret mutluluğunu ve mutsuzluğunu bilmektir. Burada sözü edilen gerçek amel ise, mutluluğu sağlayan fiilleri işlemek, mutsuzluğu sağlayan fiillerden kaçınmaktır. Amelî bilgi, bedene ait fiillerle, nefsanî bilgilerden (şükür, sabır) oluşur. Hikmet, sözünü ettiğimiz, şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir: İki tabiatları itibari ile kardeş, cevherleri ve özleri itibari ile iki dosttur.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> TURHAN, Kasım, *Amirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 180 vd.

<sup>42</sup> CÜRCANÎ, Şerif, Ali b. Muhammed, *Tarifât*, 1357, 1958, İstanbul 1986, Ayrıca krş. için bkz. İSTEFANÎ, Ragıp, *el Müfredat*, Kahire 1381; TAHAVANÎ, a.g.e., s. 142 vd.

<sup>43</sup> İBN MİSKEVEYH, a.g.e. s. 25.

<sup>44</sup> TUSÎ, *Ahlâk-ı Nasrî*, s. 128. GAZZÂLÎ, *el Medinetü'l Fadıla*, s. 54. GAZZÂLÎ, *Mizanü'l amel*, s. 91. AHMET RIFAT, *Tasvir-i Ahlâk*, s. 3; DEVVANÎ, a.g.e., s. 122-123.

<sup>45</sup> İBN RÜŞD. *Faslu'l Makal fî Ma Beyn'el Hikmet-i ve's-Şeriat'i minel İttisal*, Neş: Muhammed İmare, Beyrut 1986, s. 580; İslâm Düşüncesinde Hikmetle ilgili eserlerinde şu başlıklar altında olduğunu

İslâm felsefesinin birçok açıdan hareket noktası olan Aristoteles, âhlaki sahada da İslâm ahlâkçularına ilham vermiştir. İbn Sinâ, İbn Miskeveyh, Nasirüddin Tusî ve diğer adı geçen İslâm ahlâkçılarında bu etki çok bariz bir şekilde görülür. Aristo, hikmeti, bilgeliği, *ruhun ilmi kuvvesinin bir erdemi olarak* ele alır ve buna teorik bilgelik adını verir. Teorik bilgelik, delilleri ile birlikte birşeyi ispat etme istidadı ve doğrudan idrak edilen akılın birliğidir: Nazarî hikmet, tümevarım ve kıyas ile tahsil edilen bilgi ile doğrudan kavranan bilginin bütünüdür. Doğrudan doğruya kavrayan akıl, küllî hakikati açık ve aşikâr olarak kavrar. En yüksek doğruları, en yüksek kanun ve hükümleri doğrudan doğruya kavramaya ve bunları bilmek için, bilmeye yönelmeyi ifade eder. Öte yanda, ruhun düşünüp karar veren melekesinin erdemleri ise, doğru bir kural yardımı ile birşeyden meydana getirme istidadı ile pratik bilgelikten ibarettir. Amelî hikmet, işte, insan için iyi olan davranışta bulunma yeteneğidir.<sup>46</sup>

Akıl gücünden kaynaklanan hikmet, bir erdem olarak, hak ile bâtilı, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırma imkânı verir.<sup>47</sup> Öyle görülüyor ki, İslâm düşüncesinde hikmet, ahlâkî ilkelerin tespitinde önemli bir mikyas olarak göze çarpmaktadır. Doğru olan ile yanlış, neyin doğru ve niçin doğru olduğu ile iyi ve kötü arasındaki temyizi bize üstün bir bilgi yetkinliği olan hikmet verir.

Hikmet, ahlâk kitaplarında “felsefe” karşılığında kullanılmaktadır. Şüphesiz buradaki kullanım, sırf teorik felsefeyi ihtiva etmemektedir. “İlmi Nafî”, “yararlı ilim” olarak da hikmetin ele alınıp incelendiği de görülmekte, en genel şekliyle de hikmet, amelî olarak, bir erdem şeklinde mütalaa edilmektedir.

Ahlâk kitaplarında hikmet türlerinden bahsedilmektedir. Buna göre İslâm ahlâk kitaplarında hikmet yedi gruba taksim edilmiştir.<sup>48</sup>

---

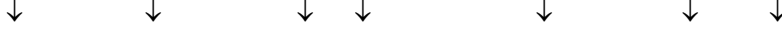
görüyoruz. *Firdevs el Hikme, Uyun al Hikme, al Hikmetü't-Tabiyye, el Hikmetü'l Halide, el Fusus fi'l Hikme, Fusus al Hikem.*

<sup>46</sup> Aristo, a.g.e., (11129b, 31-321, 1140b, 1441 a8) 197, (1140b-4-6) 207.

<sup>47</sup> GAZZÂLÎ, *İhya* III, s. 547; GAZZÂLÎ, *Mizan*, s. 55-56, Ayrıca hikmeti, dinin sınırlarını derin ve güzel gerçekleri düşünmek gibi, yüksek faaliyet olarak belirleyen ihvânü's-Sâfâ burada hatırlanmalıdır. Bkz. *Resail*, II, 511-512.

<sup>48</sup> Bu sınıflamalar için bkz. TUSÎ, a.g.e., s. 128, DEVVANÎ, a.g.e., s. 58-59; KINALIZADE, a.g.e., s. 36, İbn Miskeveyh, a.g.e., s.26; ÇANKI, a.g.e., s. 75; RIFAT, a.g.e., s. 71; EMİN, a.g.e., s. 62; MUSA, a.g.e., s. 49; GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 547; AKSEKÎ, a.g.e., s. 66

## Hikmet



Aklını Koruma Zekâ Çabuk Kavrama Zihin Açıklığı Çabuk Öğrenme İyi Muhakeme Hatırlama

İslâm âhlakı kitaplarında hikmet, yedi özellikten teşekkül etmiş bir mahiyet arz etmektedir. Öte tarafta bir ortayol ve denge unsurunun hâkim olduğu İslâm ahlâkında hikmetin, doğru çizgiden sapmaları da söz konusudur. Cerbeze (gevezelik) hikmetin ifratını gösterirken, gabavet (ahmaklık) de tefritini gösterir.

Eksiklik Denge Aşırılık

(Ahmaklık) Gabavet ----- Hikmet ----- Cerbeze (Gevezelik)

O halde, gerçek ve kapsayıcı bir bilgi mahrumiyeti, kişiyi, gabavet ve cerbeze kutuplarına sürükleyebilmektedir. Ortada, ifrat ve tefritte bulunmamanın yolu, sadece bilgiden geçmektedir.

Bu hususları anahatları ile belirtmeden önce İslâm ahlâkının temel kaynağı ve onun bilgi menşeyini oluşturan vahiy bilgisi olan Kur'an-ı Kerim'in hikmet anlayışına kısaca temas edeceğiz.

### II.C. Kur'an'da Hikmet ve Ahlâk

Hikmet, kelimesi Kur'an da yirmi yerde geçmektedir.<sup>49</sup> Hikmet kelimesinin menşeyi olan *hkm* ise türemiş şekilde 250 yerde de değişik anlamlara ve yapılar bürünerek yer

<sup>49</sup> Hikmet, *hkm* kökünde türemiş, isim ve mastardır. Aynı kökten türeyen bir diğer kelime de, "hakme"dir. Atın ağzına takılan gеме verilen isimdir. Gem, bilindiği üzere atın istikametini sağlar. Üstelik, cahiliye arapları hikmeti, istikamet anlamında kullanmaktadır. Hikmet, ayrıca, hedefe en kısa yoldan ulaşmaktır. En iyi ilim aracılığıyla en iyi şeyin bilinmesidir. Söz ve fiilde, eylemde isabettir. Üstelik, *hkm* kökünden türeyen kelimelerde bir menfaatin celbi ve fesadın def'i fikri meknuzdur. Akıldır cehaletten sakındır. Hikmet kelimesinin etimolojik anlamları için, bkz. *Lisânü'l Arap*, XV. 30, 32. *Tacü'l Arus*, VIII, 253, *Ahter-i Kebir*, I, 247, *Tarifât*, s. 91; KEKLİK, Nihat, *Felsefenin İlkeleri, Felsefeye Giriş*, İstanbul 1982, s. 2.

Kur'an-ı Kerim'de hikmet 17 yerde geçmektedir. Kamer 54/4-5, Sa'd 38/20, Meryem 19/12, İsra 17/30, Lokman 31/12, Nahl 10/25, Al-i İmran 3/164, Bakara 2/151, Bakara 2/231, Bakara 2/269, Al-i İmran 3/48, Cum'a 62/2, Araf 33/34, Al-i İmran 3/81, Nisa 4/54, Maide 5/110, Nisa 4/115.

Hikmet kelimesinin doğrudan yer aldığı bu 17 ayetin yanısıra Kur'an-ı Kerim'de tam 250 yerde *Hkm* kökünden türeyen fiillerde yer alan ayetler bulunmaktadır. Bkz. MUHAMMED, Fuad Abdü'l Baki, *El Mucem el Müfehres li el Elfazi'l Kur'an-ı Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, s. 212-215. *El Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, müellifi, Ragıp el İSFEHANÎ, Kur'an'da geçen fiil ve isimleri incelerken *Hkm* fiili ve

almıştır. Hikmet kelimesinin sözlük anlamlarının çok çeşitli olması, bir açıdan da onun istilâhî anlamına ve Kur'an'de kullanımına çok farklı anlamlar yüklemiştir.

Genel bir bakış açısı ve değerlendirme ile belirtecek olursak, Kur'an müfessirleri, Kur'an'daki hikmet kelimesinin şu anlamlara geldiğini beyan etmişlerdir; İstikamet, hidayet, faydalı ilim ve onunla amel, nübüvvet, vahyedilmiş Kelâm, sünnet, fıkıh ve öğüt.<sup>50</sup> Bu anlamlar doğrudan ahlâkı ilgilendiren istilâhlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Razî (606/1209), Mukâtil'den rivayetle, Kur'an'da hikmetin, ilim ve fehim, güzel kıssalar, nübüvvet ve Kur'an anlamında anlaşıldığını belirterek, kendinden önceki, hikmet anlayışlarını tenkidli bir değerlendirmeye tabi tutar. Geniş ufku ve felsefî ve kelâmî vukufiyeti, hikmet kelimesine olan yaklaşımında ona farklı bir ayrıcalık ve yorum zenginliği imkânını sağlar. Razî, hikmetten gayenin ilim ve doğru fiil olduğunu öne sürer. Meseleye, bilgi ve eylem açısından yaklaşarak, bilgi ve doğru eylemin hikmeti teşkil ettiğini belirler. Felsefî bilgilerden etkilenmesinin bir neticesi olarak hikmeti, nazarî ve amelî hikmet olarak iki aşamada ele alır. İbrahim peygamberin "Rabbim bana hüküm ver" duası ona göre nazarî hikmete bir örnek teşkil ederken, "salihlerin yoluna ilet" duası da bir amelî hikmettir. Yine aynı şekilde Musa'ya, Yüce Allah'ın "ben Allah'ım benden başka ilah yoktur" sözü kudsîyesi teorik, nazarî hikmete atfedilirken, "Bana ibadet et" kelâmı ulvîyesi de, amelî hikmete müteveccihdir. Görülüyor ki, hikmet, bir şeyin önce ilmini bilmek, sonra onunla amel etmektir.<sup>51</sup>

İslâm ahlâk felsefesi edebiyatında bir erdem olarak ele alınan *hikmet*, çok farklı disiplinlerde ele alınmış ve üzerinde mütaala edilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde, ister tefsir, ister hadis, ister fıkıhî saha gibi, İslâm ahlâk felsefesinin yerli kaynaklarında yer alırsa alsın, amelî olarak İslâm ahlâk felsefesi, bu sahalarda yoğunlaşan fikirlerle temellenmektedir.

Bir açıdan da hikmeti, sadece tefsir, fıkıh ve sünnet gibi, İslâm düşüncesinin klasik üç sahasına da hasretmek doğru olmaz. Klasik dönem müfessiri olan İbn Kesir (M. 665-738),

---

ondan türeyenler hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunuyor. Buna göre; Kur'an'da bu kelime düzeltmek, ıslah etmek, korumak, hükümde bulunmak, bir karara ve hüküme varmak, akıl ve ilimle hak üzerine isabet, sağlamlık etmek, doğru ve yararlı olmak, ince iş ve anlayış sahibi olmak, nübüvvet anlamları ihtiva etmektedir. Bkz. *el Müfredat fî Garibi'l Kur'an*, s. 181-182; GUTAS, Dimitri, "Classical Arabic Wisdom Traditions in the Pre Mongal Period" J.A.O.S. Volume: 101, Number 1, 1981, s.49 vd.

<sup>50</sup> Söz konusu değerlendirmeler için bkz; TABERÎ, Muhammed bin Cerir, *Camii'l Beyan an Tevili Aji'l Kur'an* (Tefsirü't Taberi), Mısır 1321, 1378/1954; 1394/1955 (Ahmet Muhammed Şakir tahkik) III, 53-50; GUTAS, a.g.m., s. 50 vd.

<sup>51</sup> er-RAZÎ, Fahrüddin, *Mefatihü'l Gayb*, İstanbul 1307, II, s. 515 vd.



aynı hususa dikkatleri çekerek, hikmetin, genel bir ifade olduğunu, öncekilerin ifadeleri gibi sadece peygamberliğe mahsus telakki edilemeyeceğini vurgular.<sup>52</sup> İbn Kesir gibi hem tarihçi ve hem de müfessir olan Taberî’de farklı rivayet ve görüşleri zikrettikten sonra hikmeti, “kavl ve fiilde isabet”, “söz ve eylemde tutarlılık” olarak kaydeder.<sup>53</sup> Yakın dönem müfessirleri de hikmeti, çok genel anlamda telakki etmişlerdir. Muhammed Abduh, hikmeti, “iradeye hakim olan ve onu amele sevk eden bir sıfat”<sup>54</sup> olarak tanımlarken hikmeti, iradeyi yönlendiren bir bilgi ve o bilgiden kaynaklanan bir amel olarak görmektedir. Bilgiye yönelen bir sūje, iradî olarak, onu edinmekle kalmaz, o bilgisini daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, kuvveden fiile sevkeder.

Hikmet bir ahlâkî erdem olarak, bir açıdan da itidale tekabül etmektedir. İtidale erişmiş bir zihin eksikliklerden ve fazlalıklardan beri olarak sebep ve sonuçları bilerek, basiretin rehberliğinde yol alır.

Aristoteles, basireti “*tercih edilen bir gaye için uygun olan ortayı bulmayı kabiliyeti*”<sup>55</sup> olarak tanımlamaktadır. Ahlâkî erdemlerde ortayı tayin ve doğru kuralı bize temin eden ahlâkî basirettir. Bilgi, irade ve basiretin yokluğunda her erdem bir rezilete dönüşebilir. Bu da işaret etmektedir ki, özelde, bilgi, genelde hikmet, orta yolun, itidalin, dengenin garantisi olmaktadır.

Günümüz müfessirleri de, hüküm ile hikmet arasında bir bağ kurarak, doğru olan her hükmün, her yargının bir hikmet olacağını belirtmektedirler. Amel, bilgiye istinad ediyorsa, yararlı bir netice veriyorsa, hikmet olarak adlandırılır.<sup>56</sup>

Üzerinde çok farklı yorumların yapıldığı ve yüklenildiği hikmet, herşeyden önce bir bilgi ve amel birliğinden ve uygunluğundan kaynaklanan bir erdem olarak tezahür etmektedir.

Hikmet özel bir bilgidir. Bununla beraber, ilimden de farklıdır. Hikmette bir amel, davranış mevzu bahis iken, ilim, mâluma tabi olarak tebeyyün eder. Hikmet ise, İbn Arabî’nin vurgulamasıyla bir iş üzerinde olup olmaması, nasıl olması veya olmaması hakkında hüküm vermektedir.

*Hikmet büyük bir meziyettir, hayırdır,*

<sup>52</sup> İBN KESİR, İsmail, *Tefsiru’l Kur’ani’l Azim*, Kahire 1375, I, 322.

<sup>53</sup> TABERÎ, a.g.e., III, s. 53.

<sup>54</sup> Muhammed Reşid RIDA, *Tefsiru’l Kur’an el Hakim*, Mısır 1373, 1954.

<sup>55</sup> ARİSTO, a.g.e., (1145b-2-b) 218.

<sup>56</sup> ATEŞ, Süleyman, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meali, ve Çağdaş Tefsiri*, I/316, A.Ü.İ.F. Yayınları, No.15.

*Hikmet parlayan bir dolunaydır.*<sup>57</sup>

Yine İbn Arabî'ye göre, her bilgi sahibi, hikmetli olamaz. Oysa her hikmet sahibi bilgidir. Avam, halk tabakası, önce ilim sahibini, sonra da hikmet sahibini takdim eder: Arif olan kimse için ise, hikmet sahibi olmak, ilim sahibi olmaktan çok önce gelir.<sup>58</sup>

İbn Arabî'nin ifadesiyle hikmet bir meziyettir. Bizatihî hayırdır. Erdemdir, ölçülülüktür, iyidir, ameldir, davranıştır. Kur'an açısından da belirlemeye çalıştığımız gibi, nasıl ki, vahiy insanlığı karanlıktan aydınlığa çıkararak bir lütuf ise, hikmet de bu aydınlık yolda ve aydınlanmada bir ilâhî lütuf ve melekedir.

Hikmet, genelde, insanı orta yolda tutan bir meleke iken, kendi içinde de dengeyi sağlamaktadır. Hikmet söz ve eylemde isabet etmek iken, bu denge biraz bozulunca yerini cerbeze, yani gevezeliğe bırakır. Bilginin yeterince, kâmil mânâda kullanılmaması söz israfına yol açar. Hikmetin bir diğer özelliği, İslâm peygamberinin ifadesiyle az konuşmaktır. "Az konuşan ve zühd halinde olan birini gördüğünüzde ona yaklaşın. Çünkü ona hikmet verilmiştir".<sup>59</sup>

Hadisler açısından da görülüyor ki, hikmet, doğru ve isabetli söz olarak telakki edilmiştir. Öte tarafta hikmetin aşırı bir ucunda da gabavet, yani ahmaklık yer alır. Hikmetin, yokluğunda çabuk öğrenme, iyi muhakeme hallerinden ve özellikle aklını koruma gibi, hikmet türlerinden mahrumiyetin bir neticesidir. Şüphesiz bilgi, insanı yükselten mahiyetiyle insanı alır, yüceltir. Önemli olan bilgiyi uygulayacak sağlam bir iradeye sahip olarak "tahalluk" ahlâklanma akışına katılmaktır. İyiyi ve onun mahiyetini, kötüyü, doğru ve yanlış tüm boyutları ile ince bir anlayış ve yüksek kavrayışla idrak etmektir.

Görülüyor ki, bir ahlâkî erdem olan hikmet, İslâm düşüncesinde yeri gelmiş *tek başına bir sistemin adı olmuş, yeri gelmiş, bu toplumsal sistem anlayışının yanında ferdî bir anlayış düzeyinin ifadelendirilmesi* olmuştur. Sözlük ve ıstılah yorumu zenginliğine sahip olan hikmet kelimesi, felsefî, kelâmî, fikhî ve tefsir, boyutlarıyla İslâm düşüncesinde yer almış çok çeşitli anlamları havi bir özelliği taşımaktadır. Şuurulu bir inanca sahip olan müslüman, her şeyin *ilk nedeninin ve gayesinin bilgisini bilmekle mükelleftir*. Her şeyi, "hikmeti" ile bilmek zorunluluğunda olduğunu bünyesinde hissede gelir. Akıl melekesini kullanarak bilgilenme

<sup>57</sup> İBN ARABÎ, *Futuhât*, 20, 177, 166 ve 558. babların çevirisinden oluşan Marifet ve Hikmet, (Çev. M. Kanık) İstanbul 1995, s. 200-204.

<sup>58</sup> a.g.e., s. 203.

<sup>59</sup> İBN MÂCE Muhammed İbn Yezid el-Kazvinî, *es Sunen*, (Mısır 1349) Zühd babı, II/1373, Ayrıca peygamber, bir başka hadisinde de hikmeti müminin yitiği olarak değerlendirmiştir. Yine bkz. İBN MÂCE, a.g.e., II/1395.

amelîyesinde her objeyi, öncesi ve sonrasıyla tanımaya çalışır. Tanıma bu aşamada bir bilgilenmeyi ifade etmektedir. Yine her bilgilenme de bir tanımayı belirtmektedir.

Ahlâkî ilkeleri ve kâmil ve yetkin bir hayatı araştıran kimse, bu araştırma sürecinde bir açıdan da bilgilenme aşamasına geçmiştir. Anlamak, tanımak, bilgilenmek ve tüm bunların neticesinde kuvveden fiile dönüşürcesine yapmaya yönelmek, bir başka ifadeyle hikmete dönüşmüş olmaktadır. İslâm ahlâk felsefesinde tebeyyün eden ve bir erdem olarak yeni teşekküllere amil olan hikmet, bilim, sahasında da fail bir rol üstlenmektedir. Var oluşun hikmetini araştırmaya koyulmak ve hem varolanın hikmetini, yer ve gök cisimlerinin varoluş hikmetlerini, hem de dinî ve ahlâkî emirlerin neden istenildiğini, yani onların emredilme, istenilme, sebep ve hikmetlerini araştırmak gerekmektedir.

Gece ve gündüzün birbiri ardınca gelip gitmesindeki hikmeti, devenin yaratılışındaki hikmeti, araştırmak ve düşünmek, onlar hakkında derin ve kapsayıcı bir bilgiye sahip olmak, nedenli elzem ise, neden iyilik yapmamız gerektiği, iyiliğin ne olduğu veya kötülüğün ne olduğu üzerinde düşünmek, içkinin yol açtığı felaketler, yalanın psiko-sosyal boyut ve olumsuzlukları üzerine derin bir hikmet anlayışı üzerine girişmek de, o denli elzemdır. İbn Sinâ'nın hikmeti, medenî, menzîlî ve hulkî hikmet olarak, üç grupta mütaala ettiğini daha önce belirtmiştik. İnsan nefsinin bir bilen, bilici *el-kuvvetü'l alime*, ve bir de yapıcı, amel eden, hareketle bulunan *el kuvvetü'l amile*, boyutu olduğunu da ifade etmiştik. Bilme varsa yapma da vardır. İslâm düşüncesinde ve onun temel kaynağı olan Kur'an'da hikmet, hem medenî, hem menzîlî ve hem de hulkî boyutları ile kendisini sunmaktadır. Kur'an'da ardışık olarak ifade edilen "*inanıp yararlı işler işleyen*" ifadesi de bunu göstermektedir. İman nazarı bir bilgilenmeyi ve derecelenmeyi gösterirken, "*salih amel*" işlemek de, amelî boyutu beyan etmektedir. Kısacası hikmeti nitelendirmektedir. Varlık, bilgi, değer ve ahlâkî ilkeler, İslâm düşüncesinde içiçe, kimi zaman da birbirlerine zemin oluşturacak şekilde yeralırlar. Kısacası yerli ve yabancı kaynakları ile teorik ve pratik uygulama özellikleri ile İslâm ahlâk felsefesi en kâmil, en yetkin gerçek bir insanı hedeflemektedir. Bu gerçek insanı, hikmet, adâlet, iffet ve şecaat erdemleri denilen gövdenin üstünde yükselmekte ve bu gövdeden yine hikmet, adâlet, iffet ve şecaat dal ve budakları yükselmektedir.

Şimdi bir anlamda gövde ve bir anlamda da dal ve budak olan erdemlerden biri olan *adâlet* erdemine geçelim.

## II.C. Bilgi ve Adâlet:

“Adil insan”, “adâletli toplum”, “adil davranmak”, “adilâne hükmetmek” gibi kelimeler çeşitli sistemlerde, çeşitli anlamlarda kullanıla gelmektedir. Adâlet kavramı, İslâm düşüncesinin siyaset, ahlâk, fıkıh, kelâm, hadis sahalarında kendine mahsus özelliği ile yer almıştır. Adâlet kavramı ne kadar farklı disiplinde kullanılırsa kullanılsın, köklerinde hepsiyle ortak olan hususu onun, *davranış ve hükümde doğru olmayı, hakka göre hüküm vermek, eşit, âdil olmak, düzen ve düzende olmak, denge ve dengede bulunmak, doğru yolu izlemek, dürüstlük ve bitaraflık* anlamlarını içermesidir.<sup>60</sup> Sözlük anlamları bile adâletin bir yönüyle eyleme yönelik ve bir yönüyle de bilgiye muhtaç olduğunu gösterir. Adâlet, İslâm ahlâk felsefesi edebiyatında, dört temel erdemden biri olarak zikredilir.

Erdem konusunu temellendirip ele alırken, erdemın kaynağı meselesini üç kuvvetle irtibatlandırıp açıklamaya çalışmıştıık. Bilgi, öfke ve şehvet kuvvetleri erdemın kaynağı olarak İslâm ahlâk felsefesinde görülmüştür. Bilgi, öfke ve şehvet; hikmet, cesaret ve iffet Erdemlerine kaynaklık oluşturmaktadır. Adâlet erdemi ise, akıl kuvveti ile, şehvet ve gazabın kontrol altına alınması, disipline edilmesidir.<sup>61</sup> Adâlet, görüldüğü üzere, tek başına geçerliliği olan bir erdem olmayıp, hikmet, iffet ve cesaretin bir arada bulunmasından kaynaklanan bir erdemdir. İnsanları doğru olanı yapmaya sevkeden, sözde, filde, adil kılan ahlâkî bir haldir. Amelî akıldan doğan bir erdemdir.<sup>62</sup>

### 1. Ahlâkçıların Adâleti Ele Alışları

Adâleti, erdemlerin en yücesi gören, Fârâbî, *el Medinetü'l-Fadıla*, ve *es Siyasetü'l Medeniyye* eserlerinde adâlet kavramı için değişik bir bakış açısı ortaya koyar. İnsan bedeninin organlarını ve işleyişini, toplum düzeninin işleyişine benzeterek değerlendirmelerde bulunan Fârâbî, beden organlarının her birini, toplumu yöneten ve yönetiminde yer alan idarecilere karşılık olarak gösterir. Buna göre beyin, kalbin emrindedir, onun ısısının “itidalini” ölçü ve dengesini sağlar ve bu görev veya fonksiyonu sayesinde ki, teallüm, hıfz ve zikr (hatırlama) hayal etme, fikretme gibi ruhî durumların sağlıklı bir

<sup>60</sup> İBN MANZUR, *Lisânü'l Arab*, X-III, 457-458; FEYRUZABADÎ, *el Kamus el Muhit*, I, 431; Abdurrauf, *el MISRÎ, Mu'cemu'l Kur'an*, I, 137-138; el-CÜRCANÎ, *Kitabü't Tarifat*, s. 153.

<sup>61</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 10, TUSÎ, a.g.e., s. 181; KINALIZADE, a.g.e., s. 85; *Nasirean Ethics*, s. 80; İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 128, 137, 141; KİNDÎ, *adâleti, herşeyde varlığı sezilen tabii içgüdünün bir fonksiyonu olarak görür*. M.A. EBÛ RİDE, *Resaili'l Kindî el Felsefiyye*, s. 27-31.

<sup>62</sup> ARİSTOTELES, a.g.e., V.B, 1129, B. 30, V: B. 3; *Nasirean Ethics*, 62-70; İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 128-41; KİNDÎ, a.g.e., s. 27-31; GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 12

şekilde işlemesi birinci aşamada adâleti gerçekleştirir, ikinci aşamada da, insanın tabiatına muvafık fiil ve “adâletli”, “dengeli, ölçülü” davranışlar tahakkuk eder.<sup>63</sup>

Görülüyor ki, İslâm ahlâk felsefesinde adâlet, *insanın bilgiden davranışa, nazarî olandan amelî olana, kuvveden fiile geçişinde uyum, denge ve sıhhat çerçevesi içinde olması olarak anlaşılmalıdır.*

Bilgilenme faaliyetinin bir denge ve ahenk içerisinde, hareketlere dönüşmesidir.

İbn Sinâ, başta olmak üzere İbn Miskeveyh, Tusî ve onu takip eden Kınalızade Ali Çelebi gibi ahlâk üzerine fikir yürütmüş düşünürler, her erdemin, iki reziletin ortası olduğu görüşünden hareketle, adâletin de zulüm ve inzilam (zülme boyun eğiş) gibi, ifrat ve tefrit halinin ortası olduğunu belirtirler. Tusî ve Gazzâlî’de adâlet sıfatının yok olması durumunda orta bir ifrat veya tefrit durumunun bulunamayacağını belirterek, karşıt bir durumun “cevrin” olacağını savunur.<sup>64</sup>

Felsefî, kelâmî ve ahlâkî, İslâm edebiyatını meczederek ele alan ve ahlâkî meseleleri çok yönlü olarak alfabetik sırayla, bir ahlâk sözlüğü ve ansiklopedisi tarzıyla inceleyen, Ahmet Rıfat, *Tasvir-i Ahlâk*, adlı eserinde, adâleti genel ve özel anlamlarıyla bir tasnife tutar. Kötülüklerden arınmış vicdanın, ifrat ve tefritten uzak bir şekilde bir denge ve ölçü çizgisinde gördüğü her çeşit meşru hareket onun genel anlamıdır.<sup>65</sup>

Bu tanım itibari ile de ahlâkî açıdan adâlet, bir bilgilenme düzeyini ve ölçüsünü ifade eder.<sup>66</sup> Eksikliklerden ve aşırılıklardan sakınıp, vicdanın sesine uygun hareket edebilmek, bir bilgi, dolgunluk ve doyumunu ve buna bağlı olarak da adâleti gösterir.

Yine, Ahmet Rıfat, adâleti özel bir açıdan da tanımlar. Buna göre, insan fertleri arasındaki haksızlıkları, zulmü engellemek için hükümdar ve memurların siyasi kuvvetleri de adâlet olarak değerlendirilir.<sup>67</sup> Adâlet ayrıca, ilâhî ve insanî adâlet olarak iki grupta mülâhaza edilmiş, toplumsal ve siyasî adâlet de, yine insanî adâletin sınırları olarak tespit edilmiştir.<sup>68</sup>

---

<sup>63</sup> FÂRÂBÎ, *el Medinetü'l Fadla*, s. 54.

<sup>64</sup> GAZZÂLÎ, *Mizanü'l Amel*, s. 91; *Nasirean Ethics*, s. 70

<sup>65</sup> Ahmet Rıfat, *Tasvir-i Ahlâk*, s. 3.

<sup>66</sup> OESTERLE, *Ethics*, s. 145 vd.

<sup>67</sup> Ahmet Rıfat, a.g.e., s. 4.

<sup>68</sup> ag.e., s. 4.

Allah'ın adâletinden söz edileceği gibi, onun kulu olan insanın adâletinden de sözedilebilir. Genel düzeyde, adâlet fikrini, bilgisini, insana veren Allah, insandan teorik adâlet bilgisini ve sorumluluğunu pratik, amelî boyuta indirmesini beklemektedir.<sup>69</sup>

İslâm ahlâk felsefesinde, adâletin bir temel kaynağı ve birde temel vasıtaları görülmüştür. İbn Miskeveyh, toplumsal itidalin, adâletin bir başka deyişle dengenin temel kaynağı olarak, dini, vasıtası olarakta, Aristo'dan mülhem olarak “konuşan kanun” ve “sessiz kanun”u örnek göstermektedir. Hakim, konuşan kanun olarak, adâleti tesis ederken, medeni adâlet ise, hakimin yanısıra para ile gerçekleşir.<sup>70</sup>

Zaten İslâm ahlâk edebiyatı incelendiği zaman görülecek hususlardan biri de, adâlet erdeminin bilgisinin ve varlığının hem Allah'ın emrinde, bilgisinde tezkiye edilmiş bir vicdanî bilgi olduğu ve hem de toplum arasındaki sorumlulukta yer aldığıdır. Ahmet Rıfat da, bu iki özelliği zulmü önleyici iki unsur olarak ele alır.<sup>71</sup>

Adâletin ahlâkî sahada en çarpıcı yorumlarından birine rastladığımız İbn Miskeveyh, adâletle, tevhid arasında bir yakınlık görür. Tevhid nasıl ki varlıkta, birlik, yetkinliği ve tamlığı gösterirse ve öte tarafta çoklukta başkalık, kargaşa ve istikrarsızlığı, eksikliği gösterirse, tıpkı bunun gibi, adâlet de, erdemin kâmil oluşunu, istikrarını gösterir.<sup>72</sup>

İnsan nefsi, iyi bir tabiata ve şekillenme özelliğine sahip olursa erdeme ve onun kendisinde yer etmesine iştihak duyar. İnsan nefsinin *natık*, *şehvî* ve *gazabî* kuvvetleri olduğu ve bu kuvvetlerin erdemlerin kaynağını oluşturduğunu belirtmiştik. Hikmet, natık nefse tabi iken cesaret, gazabî kuvvete ve iffette şehvî kuvvete bağlı olarak görülmektedir. Adâlet ise Amelî aklın bir neticesi olarak, bu kuvvetlerden neşet etmemesi bir yana tüm bunların üstünde bunların ahenginden itidalinden kaynaklanır.

## 2. Adâletin Çeşitlerinin Bilgi Açısından İncelenmesi

Ahlâk kitaplarında adâlet on iki tür olarak sınıflandırılmıştır.<sup>73</sup> Şimdi bunlardan bazılarını, bilgi açısından inceleyelim.

<sup>69</sup> “Ey iman edenler, adâleti daima gözetici olunuz”. Nisa 135.

<sup>70</sup> Tusî ve Kınalızade ise “*namusu rabbanî, hâkimi insanî ve dinarı mizanî sınıflamasını yaparlar*”. Krş. için bkz. İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 126-127; TUSÎ, a.g.e., s. 166; KINALIZADE, a.g.e., s. 176.

<sup>71</sup> Ahmet Rıfat, a.g.e., s. 4.

<sup>72</sup> İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 118, KINALIZADE, a.g.e., s. 64-65; TUSÎ a.g.e., s. 141; DEVVANÎ, a.g.e., s. 58-59.

<sup>73</sup> Genelde erdem ve adâlet tespitlerinin Batılı ve İslâm ahlâk kitaplarındaki ortak tasnifleri ve karşılaştırmaları için bkz. ARİSTOTELES, *Ethics*, Book V, St.Thomas, *Commentary*, Book V, Ahmet Rıfat, a.g.e., s. 284; KINALIZADE, a.g.e., s. 61-63; İBN MİSKEVEYH, s. 32; İBN SİNÂ, *Risâleti'l Ahd*, Tisa Resail içinde, s. 143.

a) **Sadâkat:** *Bilgiyi Koruma ve Uygulama Azmi.* Dostluk ve doğruluğun en samimi düzeyini belirtir. Kesin bir bilgi düzeyini ifade eder. İtikad açısından şüpheden uzak bulunma durumudur. Hakikate uygun, amelde bulunmaktır. Söзде, niyette, iradede, azimde, vefada, din ve amelde doğru olmaktır.<sup>74</sup> Zıddı yalan ve hıyanettir. Bu aşamada şunu sormak gerekir, İslâm ahlâk felsefesinde sadâkatı tesis eden nedir?

Kur'an da sadâkat, doğru söz konuşmak emanete sadâkat, sözünde durmak, ahde vefayı vurgulayan bir çok ayet yer almıştır. Bu ayetler, vahiy bilgisi olarak insanı sürekli faal bir tarzda, bilgilendirmektedir. Nazarî bir tarzda, insanlığı, bilgisizliğin karanlığından ahlâkın aydınlığına çıkarmayı hedefleyen ilkeler ihtiva etmektedir.<sup>75</sup> Sadâkat, Kur'an açısından herşeyden önce bir bilgi meselesidir. Kur'an, öncelikle bir vahiy bilgisi olarak sayısız yerde insanı sadâkate çağırır. Öte yandan insanı sadâkate çağırın bu bilgilerin içindeki bilgilerde bizatihî bilginin en ayırıcı ve en yükseltici yönünü vurgularlar. Kur'an, zannın, önyargının gerçeklik konusunda birşey ifade edemeyeceğini belirterek<sup>76</sup> insanın öncelikle bilgiyi ayırıcı bir kıstas ve yol gösterici olarak istemesi gerektiğini<sup>77</sup>, bilmeden bir hükümde bulunmamasını<sup>78</sup>, sorup öğrenmesini<sup>79</sup> bilgisizlerden uzak durarak<sup>80</sup> gezip görerek,<sup>81</sup> ahlâkî erdemleri ve mutluluğu kazanmış olacağını belirtir.

*Kur'an, insanın yaratılış özelliği ile uygun bir hayat sürmesi ve ahlâkî (yaratılış özelliğine uygun) bir çizgide olması için aklî, tecrübî, sezgisel bilgi türlerinden hepsine ayrı ayrı yer vermektedir. Kur'an, sadâkat erdemine insanları davet ederken, öncelikle gerçekliği ve tutarlılığı olmayan bilgiden "zan"dan insanları sakındırmakta, "biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin..*

<sup>74</sup> KINALIZADE, a.g.e., 1, s. 61-63; İBN MISKEVEYH, a.g.e., s. 32-33.

<sup>75</sup> Ahde vefayı ahlâkî ilke olarak, teşvik eden ayetler; Bakara 177, Maide 1, Enfal 56, Tevbe 4-7, Nahl 91-95, Ra'd 21-25, İsra 34, Ahzab 15, Fetih 10.

Doğru sözü teşvik eden ayetlerden biri de dikkat çekicidir. Ahzab 33/70-71'de şöyle buyurulmaktadır. "Ey iman edenler. Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin. Böyle davranırsanız Allah işlerinizi düzeltir ve günahlarınızı bağışlar." Bu ayet açıkça, doğru söz ve onun tabii neticesi olan doğru eylem ilişkisini gözler önüne sermektedir.

Emanete sadâkati emreden ve hıyanetten alıkoyan ayetlerden bazıları; Nisa 58, Enfal 28, Müminun 8, Mearic 32.

Sözünde durmakla ilgili ayetlerden bazıları; Bakara 177, Al-i İmran 76, İsra 34, Müminun 8, Mearic 32. Şahitlikte doğrulukla ilgili ayetlerin bazıları; Bakara 140, Nisa 135, Maide 8-106, Furkan 72, Mearic 33, Talak 2. Ayrıca Batılı kaynaklarda da konu ele alınıp incelenir.

PLATO, *Crito, Euthyphro, The Republic*, St. Thomas AQUINAS, *Commentary on Aristotle's Ethics*, Lesson I-III, in *X Libros Ethrorum Aristotelis and Nicomachum*, edited by Pritta Turn, Marietta, 1934.

<sup>76</sup> Yunus 10/36; Hucurat 49/12; Necm 53/28.

<sup>77</sup> Taha 20/114.

<sup>78</sup> En'am 6/119-144; Hac 22/8; Lokman 31/20; Mümin 40/83.

<sup>79</sup> Enbiya 21/7.

<sup>80</sup> Bakara 2/67; Maide 5/50; En'am 6/35.

<sup>81</sup> Al-i İmran 3/137; En'am 6/6-11; Yusuf 12/109.

*Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz”<sup>82</sup> ifadesiyle sadâkatsizliğin, hissî bilgisini gözler önüne sererek, sadâkat bilgisini yerleştirmeyi hedeflemektedir.*

Ülfet, meselesini kısaca izah etmeden önce, hemen belirtelim ki, erdem ve çeşitleri, bir yanda, Aristo, Eflâtun, St. Thomas (ö. 1274), öte yanda İbn Sinâ, İbn Miskeveyh, Tusî, Kınalızade’de çokta farklı ele alınmış değildir. Şu var ki, İslâm ahlâk felsefesinde onun temel kaynağı olan Kur’an’ın sunduğu vahiy bilgileri topluluğu ve bunda yer alan ahlâkî ilkeler vardır. İslâm ahlâk felsefesi, diğer ahlâk felsefelerinin yanısıra, vahiy bilgisi ile olan paralelliliği ile de dikkat çeker.

**b) Ülfet:** *Bilineni sevmeye* ise sevişme ve anlaşma, ısınma halini ifade eder. Ülfet, karşılıklı bir duygu yakınlığı ve sevgi yoğunluğu olunca, yine devreye bir bilgi derecesi girer. Kişi için, anlaşılmaz, bilinmez, çözümlenemez gibi görülen şeyler, ülfet kurmak için yetersiz görülür.<sup>83</sup> Anlaşmadan geçen yol, bilişmeden, aşınalıktan geçer. Bilgisini itidalde tutan kimse, adâletli bir şekilde, denge ve ölçü içinde alâkaya girdiği her kimseyi ve nesneyi benimser ve tanır.

**c) Vefa:** *Bilginin hakkını verme;* adâletin nevelerinden biri olarak, bilinen, tanınan, bilginin sınırları içine girmiş olan herşeye hakkını vermek, bileni, bilmeyi bilinmeyi (insan ve nesne açısından) inkâr etmeme halidir. Kur’an’da vefa ile ilgili doğrudan 10 ayet vardır. Kişi, bildiklerini tanıdıklarını ve onlarla olan bağ ve sorumluluklarının ölçüsünü kurmaz ve onları gözetmezse, “adâletten sapmış olur”<sup>84</sup>. Vefanın yanısıra İslâm ahlâk edebiyatında; şefkat, sıla-i rahm (akrabalarla ilişkiyi kurma ve sürdürme) mükafat, (iyiliğin karşılığını verme) hüsn-i şerike, (ortak işlerde dürüst hareket etme) hüsn-i kaza (hakları güzellikle ödeme)

---

<sup>82</sup> Hucurat 49/12.

<sup>83</sup> *The Nasirean Ethics*, 62-70; OESTERLE, a.g.e., s. 159.

Örnek vermek gerekirse, John Oesterle, tarafından kaleme alınan *Ethics the Introduction to Moral Science* (Englewood 1957) adlı ahlâk kitabı incelendiğinde, klasik İslâm ahlâk edebiyatında yer alan, İbn Miskeveyh, Tusî, Kınalızade, Devvanî gibi, bilginlerin çalışmalarını hatırlatmaktadır: Öyleki, adâlet ve neveleri sayılırken, iffet, şecaat izah edilirken bu ifade benzerlikleri kendini göstermektedir. Hemen ifade edelim ki, çeviri döneminde Aristo, Eflâtun ve diğer filozoflar Arapça’ya ve İslâm edebiyatına kazandırılmış bulunmaktaydılar. Batı, bu filozofları ve görüşlerini, bu eserlerin Arapça’dan Latince’ye çevrilmesi ile daha iyi tanımış oldu. Demek istiyoruz ki, özelde ahlâkî meselelerde Batı’ya aktarılırken onlar da, İslâm kültürünün kokusuna bürünerek Batılı edebiyata kazandırıldı. Bugün ontoloji, epistemoloji istihlaları Batı ve İslâm felsefeleri açısından, kelime karşılama noktasında bazı eksiklik ve yetersizlikler ihtiva etmesine rağmen, ahlâkî terimlerin karşılıklı (Batı ve İslâm) oturmasında bunun da etken olmuş olabileceğine inanıyoruz.

<sup>84</sup> İBN MİSKEVEYH, a.g.e., 32 vd. KINALIZADE, a.g.e., s. 61-64; Son dönem Batılı kaynaklarla ortaklık açısından krş. için bkz. GILSON, *Moral Values and The Moral Life*, IV-X., s. 246-275.



teveddüd (yakınlar ve erdemli kişilerle dostluk) teslim ve tevekkül<sup>85</sup> adâletin neveleri olarak, bireyin bireyle ve bireyin toplumla olan ilişkilerini düzenleyerek, onu mutluluğa kavuşturmayı hedeflerler.

Adâlet erdemi bilgi ile hem kaynağı ve hem de faydası açısından bir ilişkidir. Adâlet, akıl, şehvet ve öfke kuvvetleri ( ki bunlar, nefsin kuvvetleri olup, bilgilenme derecelerine ve buna bağlı davranışlara tekabül ederler) kontrol altına alındığında, dengelendiğinde, ortaya çıkan yine bilgi derecesi olarak amelî akıldan doğan hem bilgi ve hem de davranışı muhtevî olduğunu gösterir. Adâlet, şüphesiz İslâm ahlâk felsefesinde sırf kendisi için istenilen bir erdem değildir. İnsanlar arası ilişkide adâlet, sosyal adâlet, ekonomik adâlet, şahitlikte adâlet, kelimelerinde görüldüğü üzere, adâlet ölçüyü, dengeyi, orta yolu ve itidali içerdiğinden, herşeye itidal vermektedir. Adâlet kaynağı açısından bilgiyle irtibatlı olduğu gibi, yine aynı ölçüde bir bilgi halidir. Bilgi yetkinliği ve doyumudur. İnsan adâleti uygularken ve onu gözetirken, gerçeğin, doğrunun, aklın ilke ve bilgilerini bildiği ölçüde onu bilir ve vurgular.

## II. D. Bilgi ve İffet Erdemi

### 1. İffet Erdeminin Ele Alınışı

Kindî, iffeti, beden ve ruhun korunması, geliştirilmesi ve onların tabiatlarına muvafık olarak kalmaları için, gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni kaldırmak ve gereksiz olanlara da ilgisiz kalma erdemi olarak tanımlar.<sup>86</sup> Ahlâkî açıdan iffet, tecrübe âleminde ve hayatında hayrın ve isteklerin kullanılmasında ifrata kaçmamayı, itidali gösterir. Akıl, şehvet ve öfke kuvvetlerinden, şehvet kuvvetinin itidali olan iffetin, eksikliği, ifratı şereh (bayağı haslara düşkünlük) aşırılığı, tefriti ise humuttur. (Haz duyarsızlığı) behimi nefis, diğer bir ifadeyle şehvî güç, bilgisizliğe, ihtiraslara, boyun eğmesiyle ifrat ve tefrite kaçır. Oysa, eksiklik ve aşırılıklarını “akıllı nefsin” bilgi temyizine ve ayrıcalığına tabi kılsa iffet erdemi ile tanışır.<sup>87</sup>

Hikmet ve adâlet, nasıl ki birer erdem olarak, hem birey ve hem de büyük çapta bir insan olan toplum için düşünülebilirse, aynı şekilde iffet erdemi de hem ferd ve hem de toplum için düşünülebilir. Her türlü isteklere, şehvî arzulara ve onların insanı bilgisizliğe

<sup>85</sup> *İslâm Ansiklopedisi*, “Adâlet maddesi”, (Mustafa Çağrıncı, I. cilt s. 342); *Encyclopedia of Philosophy*, “Justice” maddesi, s. 324.

<sup>86</sup> EBÛ RİDE, a.g.e., s. 276-278.

<sup>87</sup> İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 38-39; İBN SİNÂ, *İlmü'l Ahlâk*, s. 191-196; *The Nasirean Ethics*, s. 70.

ve bundan doğacak yanlış ve saptırıcı eylemlere sürüklemesine karşı bir sabır ve gayret halidir. Musibetlere karşı gösterilen sabır, iffet olarak bilinir. Çünkü musibetlerin gerçek yüzünü ve boyutunu bilmemek insanı iffetin kucağından bayağılıklara düşürebilir.<sup>88</sup> İnsanın şehvet kuvvetinin dengelenmesi ve kontrol altına tutulması için, hikmet bilgisine ve onu dengeleyecek adâlet erdemine ihtiyaç vardır. Hikmet ve adâlet, fertte iffeti doğurur. Diğer erdemler gibi iffetin de türleri vardır.

Haya, incelik, ahlâklılık, barışıklılık, arzuları dizginlemek, kötülüğe dayanma gücü, nimetlere şükür, vakar, samimi kulluk, hürriyet, cömertlik. Şimdi bunlardan bir kaçına değinelim.

## 2. İffet Çeşitlerinin Bilgi Açısından Tahlili

**a) Haya:** *Bilginin İffeti:* İffetin türlerinden olup, insanda hem fitrî bilgi olarak doğuştan yer alır, bir de dinî bilgi olarak insana teklif edilir. İnsanda, hem fitrî ve hem de dinî bilgi sayesinde, şehvet gücünün aşırılıklarına kaçmadan utanacak şeyler yapmaktan kendini korur. Kişi, olayların sebep ve sonuçlarını bilmediği oranda utanca maruz kalır.<sup>89</sup> Ahlâklılık olmak, iffetin nevilerinden biridir ki, bu çalışmamızda zaten bilgi ve ahlâklılık ilişkisini ortaya koymaya çalışıyoruz.

**b) Arzuları Dizginlemek:** *Bilginin Kontrolü;* iffetin, şehvet gücünün dengelenmesi yönünü gösterir. Arzuların dış görünüşüne aldanmadan kalıcı olanın, daimî olanın bilgisine sahip olarak kendimizi muhafaza etmeyi gösterir. Ahmet Rifat'ın ifadesiyle “*şehvetine yenilen kimse, açık denizlerde, dalgaların oyuncağı haline gelmiş bir sandala benzer. Fırtına da ne pusula ne de dümen işe yaramaz.*”<sup>90</sup>

Kötülüğe karşı tahammül, dayanma gücü de, hikmet bilgisinden kaynaklanır. Herşeyin gerçek mahiyetini, boyutunu bilen kimse, karşılaşmış olduğu zorluklara yenilmez. Sebep ve sonuçlar hakkındaki kapsayıcı bilgi, dert ve gamların üzüntülerin izafî olduğunu gösterir. Herşeyin Yaratıcıdan geldiğini, herşeyin Allah'a gideceğini bilen bir insan, Allah'ın arzusu ve isteği dışında bir şeyin meydana gelebileceğini bilir.<sup>91</sup> Bilgi ve Saâdet başlığı altında, gerçek saâdetin ne olduğu ve ona giden yolların neler olduğu konusu ele alınacaktır.

**c) Şükür:** *Bilginin, Bilgilerin Bilgisini İdraki:* Şehvetin dengelendiği, iffet erdeminde, onun türlerinden biridir. İslâm ahlâkında niçin şükredilmeli sorusuna;

<sup>88</sup> Ahmet Rifat, *Tasvirî Ahlâk*, s. 179; İBN SİNÂ, *Risâle fî'l Ahd*, 144.

<sup>89</sup> *The Nasirean Ethics*, 71; KINALIZADE, a.g.e., s. 64; Ahmet Rifat, a.g.e., Ayrıncı Batı kaynakları açısından krş.için bkz. GILSON, a.g.e., s. 275;

<sup>90</sup> Ahmet Rifat, a.g.e., s. 214-215.

<sup>91</sup> Konunun tasavvufî ahlâkta ele alınışı için bkz. ÖZTÜRK, a.g.e., s. 195.

- *Nimeti Allah'tan bildiğimizin bir nişanesi olarak,*
- *Allah'ın verdiği nimetlerden sevinçli olmak,*
- *Nimeti verenin, Yaraticının rızasına uygun harekette bulunmak cevapları verilmiştir.*

Buna göre şükür, yüce Yaraticıyı hakkıyla bilmenin bir neticesi olarak görülmektedir. Kâmil bir hekime bu dünyada en çok telef olan şey nedir? diye sorulduğunda, “kuru toprağa ekilen tohum, bitkinin yeşermesine elverişli olmayan yerde yağmur, güneşin aydınlığına karşı yakılan lamba, gözleri görmeyen şahsa verilen güzel kadın, teşekkür etmesini bilmeyenlere yapılan iyilik ve ihsandır” cevabını vermiştir.<sup>92</sup> O halde şükür, bilinen şeyin hakkını vermek, bir nimeti iyiliği, yardımı görmemezlikten gelmeyerek, onu bilmek, tanımak kabul etmektir.

**d) Vakar:** *Bilgiyi Ağırbaşlılıkla taşımak:* İffet türlerinden olan ve ağırbaşlılık anlamına gelen bir erdemdir. Hafifliğin ve şahsiyetsizliğin karşıtıdır. Kendisini bilen, haddini ve sorumluluğunu bilen kimse ağırbaşlı olur.<sup>93</sup> Bilgi ve hikmetle dopdolu olan kimse vakarlı olur. Karşılaşmış olduğu durumlarda sorumluluğunun bilinciyle, herşeyin, ikbal ve idbarın gerçek mahiyetini bildiğinden kendisini kaybetmez. İffet türlerinden biri de hürriyettir. Bunu ise çalışmamızın III. bölümünde, ahlâkî, tasavvufî ve felsefî boyutları ile ele alacağız.

## **II. E. Bilgi ve Şecaat Erdemi**

### **1. Şecaat Erdeminin Ele Alınışı**

Şecaat erdemi de gazap kuvvetinin itidali ile ortaya çıkar. İstekleri harekete geçiren gazap kuvveti, ferdin eyleme dönüşecek davranışlarının dengelenmesiyle mutedil hareketlerin ortaya çıkması şeklinde şecaat olarak tezahür eder. Eksikliği, ifratı, tehavür, aşırılığı, tefriti ise korkaklıktır. Şecaat, kimi zaman ahlâk edebiyatında, Kindî’de olduğu üzere Necdet olarak adlandırılır.<sup>94</sup> Ölümü dahi göze alarak, yapılması gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni önlemektir. Şecaat, bir cesaret hali olarak, bir bilgi yetkinliğinin tezahürü olarak görülmektedir. Ancak eşyayı ve mahiyetini bilen ve tanıyan biri, korkuyu yener.

Hikmet, adâlet ve iffet gibi erdemlerin yanında, şecaat tüm bu dengelerin ve mümeyyiz vasıfların, hakkı bilip tanımanın ve onu ikame ve idame ettirmenin ölçüsü ve

---

<sup>92</sup> Ahmet Rifat, a.g.e., s. 217.

<sup>93</sup> a.g.e., s. 310.

<sup>94</sup> EBÛ RİDE, a.g.e., 276; İBN SİNÂ, *Risâle fî'l Ahd*, s. 145.

kuvveti olarak görülmektedir. İnsan bilmediği, tanımadığı şeyden korkar ve çekinir. Şecaat, korku duygularının dengelendiği ve yerine aklın oturtulup, hislerin dengelendiği bir erdem olarak görülmektedir.<sup>95</sup> Fert için görünen bu dünyada, en büyük korku olarak görünen ölümdür. Çünkü ölüm hakkında kimsenin tecrübî bir bilgisi söz konusu değildir. Ancak dinî bilgi, insana ölümü ve ölümün mahiyetini sunmaktadır. Bu sebeple fert, ölüm karşısında bu ön bilgilenme sayesinde rahatlamaktadır. Ölüm korkusu meselesini bilgi açısından mutluluk, ele alınırken işleyeceğiz.

## 2. Şecaat Çeşitlerinin Bilgi Açısından Tahlili

Şecaatin de çeşitli türleri vardır. Olgunluk, hadiseleri göğüsleme, ideal yüceliği, azim, yumuşak huyluluk, ölçülü olmak, kendini iyiliğe adanmak, güçlülere karşı sebat sahibi olmak, alçak gönüllülük, fedakârlık ve insanlık.<sup>96</sup>

Şecaat erdeminin tüm alt dalları da bilgi ile irtibatlıdır. Hakkı, hakikati, kuvveti ve zayıfı hakkıyla bilen bir kimse, olgun olarak cesaretini sergiler. Cesaretinin bir gayeye yönelik olduğunu bilerek, tepkilerini bir kemal noktasında dengeler. Bu dengeleme sayesinde karşılaşmış olduğu hadiseleri iffet haliyle karşılar. Şecaatini ideal yüceliği için kullanır. Bir hedef ve gayeye yönelik üretmek ve yüceltmek için bilgisini, dengeli bir eyleme dönüştürür. Bu dönüşüm esnasında, bildiğinden şaşmama ve bilgisine güvenin bir neticesi olarak azimle hareket eder. Şüphesiz bu azmi, onun nefsine ait gazap kuvvetinin bilgi derecesini sertleştirmez. Yumuşak huylu olarak davranır. Ölçülü, itidalli bir şekilde adâletten ayrılmadan, iyinin ikamesi için kendini iyiliğe adar. Alçak gönüllü olarak, hak ve hakikatin ölçüsünü koruyarak, her bilenin üstünde hakkıyla bir başka bilen olduğunun bilincinde fedakârca, hem kendini ve hem de diğer insanların canlarını, mallarını ırzlarını koruyacak kararlılığı ve cesareti göstererek insanlık yolunda mücadele eder. Tüm bunları yaparken vahyin, sesine ve sunduğu bilgilere imtisal arzusunu taşır. Çünkü iyiliği, bilineni (marufu) emreden, kötülüğü, bilinmeyen (münkeri) nehyeden bir topluluğun bulunması mesajını kendilerine emir telakki etmişlerdir. Şecaati bu yolda kullanmayı arzularlar.

İbn Sinâ'nın ifadesi ile, ödle insanın, cesur olmaktan duyulan haz konusunda bilgi sahibi olması, onun bu hazzı fiilî olarak duymasına yetmez. Cesaret kazanmak için çaba

<sup>95</sup> ARİSTOTLE, *Ethics*, Book III, 6-12 B: ve IV. B. tümü; PIEPER J, *Fortitude and Temperance*, N.Y, Pontheon Books Ins. 1954, s. 1-7.

<sup>96</sup> İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 32 vd; *The Nasirean Ethics*, s. 73 vd. KINALIZADE, a.g.e., s. 64.

harcanması gerektiği gibi, insanların nefse, haz ve mutluluk kemâliyetlerini tahsil edebilmeleri için buna uygun bir şekilde ahlâkî erdemlerle süslenmeleri gerekmektedir.<sup>97</sup>

### III. E. BİLGİ VE MUTLULUK

#### 1. Mutluluğun Ele Alındığı Eserler

İslâm ahlâk felsefesinde mutluluk meselesi önemli bir yer tutar. İslâm ahlâk edebiyatında mutluluk “Saâdet” terimi ile karşılanmış ve üzerinde müstakil eserlerin yanında başka eserlerin içinde de ona yer ayrılmıştır. Mutluluk, İslâm ahlâk felsefesindeki kullanımı ile “Saâdet” terimi, İslâm ahlâk edebiyatında gerek kaynağı ve gerekse mahiyeti açısından incelenmiştir. “Saâdete engel olan ve insan zihnini mutsuzluğa “şakva”ya yönelten korkular, ölüm, inançsızlık, aşırı haz ve lezzet düşkünlüğü gibi meseleler, hep bu eserler içinde mahiyetleri açısından incelenmiştir.

Kindî, “*Risâle’fî hileli def’il ahzan*” eseriyle üzüntüleri, kederleri gidermeyi gaye edinmiştir. İlk İslâm filozofu sayılan ve İslâm felsefesine, özelde de İslâm ahlâk felsefesi sarayına da ilk tuğlaları bırakan Kindî, bu eserinde mutluluk meselesini, mutsuzluk penceresinden hareketle tetkike çalışmıştır.

Büyük bilgin Razî de “*et Tibbur Ruhanî*” adlı çalışmasıyla insanın saâdet ve şekvasında önemli etkileri olan haz, elem, ölüm korkusu, acı, cinsellik, tutkular, kendini beğenme, kıskançlık, cimrilik gibi reziletleri psikolojik bir tarzda ele alır. Bu eser Batı dillerine çevrilmiştir. Diğer bir eser de daha önce zikrettiğimiz, Amiri’ye ait olan *es-Saade ve’l İsad*’tır. Amiri, bu eserinde saâdeti esas alarak, ahlâkî meseleleri inceler.

Fârâbî’nin “*Tahsilü’s-Saade*”, “*et-Tenbih ala Sebili’s Saâde*”, “*el Medinetü’l Fadıla*”, “*es-Siyasetü’l Medeniyye*”, “*Fusulu’l Medeni*” adlı eserleri saâdet konusunun yoğunluğuyla çeşitli vecheleri ile incelendiği çalışmalardır. İbn Sinâ’nın da “*Risâle fî’s-Saade*” adlı çalışmasının yanısıra, “*Necat*” ve “*Şifa*” gibi eserlerinde saâdet konusunun ele alındığını görüyoruz. İhvânü’s-Sâfâ gibi İslâm ansiklopedistlerinin de “Saâdet” konusunda geniş bilgiler sunduklarını da belirtmemiz gerekir. İbn Miskeveyh’in “*Tehzibü’l Ahlâk*”, “*el Hikmetü’l Halide*”, “*el Fevzül Asgar*” gibi eserleri de bu konuda kayda değerdir.

Ahlâk meselesine bilginin kaynağı, değeri ve faydası açısından yaklaştığımız bu çalışmada, bakış açımızı bu kez, özelde “Saâdet” terimine çeviriyoruz.

<sup>97</sup> İBN SİNÂ, *Şifa, İlâhîyyat*, s. 424-425, *Necat*, s. 685-686.

Saâdetin, İslâm düşüncesinde bilgisel kaynak boyutunu, değerini ve mahiyetini de incelemek durumundayız. Önceki bölümler de, İslâm düşüncesinde üç temel bilgi anlayışını kelâmî, tasavvufî ve felsefî olarak ele almıştık. Bu bilgi anlayışları, meselelere bakışlarında kendilerine mahsus özellikler barındırmaktaydı. Meseleler, bu üç bilgi anlayışının bakış tarzıyla şekillenmekteydi.

İnsanlığın, ortada tecrübe ettiği bir hayat vardır. Öncesini bilemediği, sonrasını da kestiremediği, nereden geldik nereye gitmekteyiz sorularına kesin cevaplar bulamadığı bir akış içinde kendisini bulduğu bu hayatın ilk neden ve son gayesinin ipuçlarını verenler ve arayan bilgi sistemleridir söz konusu olan... Dinî bilgi, ister doğrudan ve isterse dolaylı ve lafzî, isterse manevî olsun, her durumda insanın önüne bilgisel imkânlar sunmaktadır. Niçini, nedeni, nereden, nereyeyi izah eder, görünmektedir. Şu var ki, bu izahı sadece hazır çözümler olmayıp, insanın da bu çözüm ve anlam arayış çabasında yer alması da, yine bu dinî bilgilerce istenir.<sup>98</sup>

İnsanın diğer canlılardan en mümeyiz vasfının akıl olduğu görülmektedir. Bilmediği, anlayamadığı, göremediği şeylere kafa yordukça, fikir yürüttükçe, bilinirliğe, anlaşılabilirliğe çözümlürlüğe bağ kurar (akleder; akl, kelimesinin birşeye bağ kurmak, bağlanmak anlamını da ihtiva ettiğini hatırlayalım).

Düşünce Tarihi, bir açıdan da mutluluğun araştırılmasıdır. Kişi, bilmediği, anlamadığı, anlamlandıramadığı ölçüde saâdete eremez. İlkçağdaki filozofları hatırlayalım. Varlığın aslı nedir? nereden nereye gidiyoruz? İyi nedir? kötü nedir? mutluluk nedir? nerdedir? erdemde mi, hazda mı, zevkte ve eğlencede mi, bilgi peşinde koşmakta mı, yoksa intihar edip bu dünyada bize kapalı olan öteki imkânlar dünyasına kavuşmakta mı? Soruları en yoğun şekliyle sorula gelmiştir.

Saâdet, İslâm ahlâk felsefesinde ve onun gelişip şekillendiği ahlâkî edebiyatta, ziyâdeleşen, artıp gelişen bir bilgi ve ahlâkî tekamül sonucu ulaşılabilen en yüksek gaye olarak görülmekte, Allah'a yakın olma, onda erime ve erdeme dayalı bir hayat vasıtasıyla Allah'ı bilmek şeklinde telakki edilmektedir.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ayetler vardır. Kendi benliklerinizde de öyle görmüyor musunuz." (Zariyat, 20-21); "Rabbim benim ilmimi arttır de." (Taha 114).

<sup>99</sup> Saâdetin böylesi bir yorumuna İslâm felsefesinin teşekkül devrinde Kindî'de rastlıyoruz. "Risâle fî hudud al eşya ve'r-rusimiha". Ayrıca İslâm düşüncesinde mutluluğun "Saâdet", mutsuzluğun "Şavaka" "Şakva" olarak ele alınışını ve nefle psikolojik irtibatlandırılması ve onun bi'l nefis ve beden bilgisiye saflığa ve güvene ait özellik taşıması hakkında; ATTAS, Naquib, Muhammed, *Prolegomona to Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, 1995, s. 91-94, *Encyclopedia of Islam* "Saade" maddesi, 8. cilt, s.657.

Saâdetin kaynağını bilgi açısından belirlemek konunun tüm yönleri ile açıklanmasına bir basamak teşkil edecek ve hem de bu çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız üzere, bilgi meselesinin gerek kaynağı ve gerekse mahiyet ve faydası açısından ahlâkî meselelerin şekillenmesini sağlamaktadır.

## 2. İnayet Teorisi Işığında Bilgi ve Mutluluk

Bilginin, İslâm Âhlak Felsefesinde, mutluluğu, saâdeti nasıl teşkil ettiğini anlamak için, kısaca İslâm felsefesinde yer alan “İnayet” görüşüne değinelim. Başvuracağımız ve bu konuda aydınlanacağımız me’haz ise, İslâm metafiziğinin ve psikolojisinin önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn Sinâ olacaktır. Ona göre, yüce Yaratıcı, imkân âlemindeki en yüce, en ideal tarzıyla hayır düzenini teemmül eder ve bu düşündüğü şey, düşündüğü en kâmil şekliyle bir nizam ve hayır olarak fezeyan eder, taşar.<sup>100</sup> İnayeti, Allah’ın evren hakkındaki bilgisinin bütün varlıkları kuşatarak, söz konusu varlıkların en güzel biçimde varolmaları olarak tanımlayan İbn Sinâ, açıkca ortaya koymaktadır ki, ilâhî bilgi, bütün varlığın taşarak en güzel bir şekilde meydana gelmesine etken olmuştur.<sup>101</sup>

Bu ilâhî bilgiye dayalı mükemmel düşünce akışı ve fezayanının doğal bir etkeni de, Allah’ın mutlak iyi olması ve iyiliğin de mutlak kaynağı olmasıdır. Mutlak iyi olan, mutlak iyinin kaynağı olan Allah’ın eseri olan bu âlem, ideal bir yapıya sahiptir. Herşey bu yüzden en mükemmel şekindedir, en mükemmel şekline almıştır. Ayaltı âlemde, bundan daha iyisi de mümkün olamaz. İyilik varlığın temel vasfıdır, kötülük ise sonradan, arızî ve cüz’îdir. Olaylara kötülüğün karışması ise, sebep ve sonuç ilişkilerindeki noksanlıklardan doğmaktadır. Kötülük, kevn ve fesad âlemi olan ayaltı âleminde de ortaya çıkar. İlâhî âlemde, madde bulunmadığı için kötülük de yoktur. Madde âleminde her varlık kendi türünde, ideal bir biçimde, kemâl seviyesine yükselme yeteneğine sahiptir.<sup>102</sup>

Fârâbî’nin de belirttiği üzere, iç ve dış şartlar içinde bilgi ve ahlâk erdemini kazanan insan, inayet akışı içerisinde “Faal akıl vasıtasıyla” aşkın, müteal âlemlerle bağlantı kurar. Ulaşmış olduğu bu en tam ve kemâl noktasında en yüksek gayesi olan gerçek mutluluğu da kazanmış olur.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> İBN SİNÂ, *Şifa, İlâhîyyat*, s. 415.

<sup>101</sup> İBN SİNÂ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, Nşr. S. Dünya, Kahire 1957, IV. 279; ALTINTAŞ, Hayrani, “İbn Sinâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Arif ve İrfan”, A.K.D.T.Y.K., Ankara 1990; Uluslararası İbn Türk Harezmî, Fârâbî, Beyrut, İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri.

<sup>102</sup> İBN SİNÂ, a.g.e., s. 376; yine benzer değerlendirmeler için bkz: BAĞDADÎ, *Kitabü’l Muteber*, c. 2, 3, 444

<sup>103</sup> FÂRÂBÎ, *Tahsilü’s Saâde*, s. 78; *İsbat el Müfarakat*, s. 8; *Es-Siyasetü’l Medeniyye*, s. 37.

Mutluluk, varlığın nasıl meydana geldiğini, ilkelerinin nelerden olduğunu katî delillerle ispatlanmış olması ve olayların, gaye sebeplerinin tanınmış olması ile ilk prensipten sudûr eden bu âlemdeki düzeni, aralarındaki sebep ve sonuç ilişkilerinin ve ilâhî inayetinin nasıl olduğunun iyi anlaşılmasıyla olur. Varlık ve onun işleyişi üzerinde teemmül eden kimse mutlu olan kimsedir.<sup>104</sup>

Mutluluğun kaynağında ilâhî bilgi olduğu gibi, aynı zamanda , insanî bilginin söz konusu ilâhî bilgiyle ittisali sonucu kesb edilen bir hal olmaktadır.

### 3. Genel Bir Değerlendirme: Arzu, Hayr, Şer ve Lezzet:

İslâm felsefesinde ele alındığı şekliyle, Yeni Eflâtunculuğun Fârâbî ve İhvânü's-Sâfâ'nın çizdiği üzere, saâdet, ruhun bedenden kurtulması ve akla yönelmesi onunla bağlantı kurması ve onunla birleşmesinden müteşekkildir. En yüksek varlık, bütün varlıkların ve erdemlerin kaynağı Allah'tır. Nefsin varlığını idame ettirmesinin sebebi ise akıldır. Allah, akla, kemâliyetini ve erdemleri yüklemiştir. Nefis, olgunluk ve erdemleri akıldan alır. Sonra nefse bağımlı olan madde gelir. Nefis gerek kemal ve gerekse erdemler konusunda akıl ile madde arasında vasıtaadır.

Vasıta

↓

Madde --- Nefs --- Akıl

Kemal    Erdem

Madde, akıl ve nefsin tersine, ayüstü âlemin varlıklarına lakayttır. Maddeye değer katan, yükleyen ise, yine nefstir. Çünkü nefis, bilginin de kaynağıdır.<sup>105</sup> Nefsin ve aklın ve onların çok üstünde Kadiri Mutlak Yaratıcının yüklediği erdemler ve mükemmele karşı olan iştiyâk, mutluluğun temel gayesini oluşturmuştur.

İnsan nefsinin, maddeye muhtaç duymayacak, şekilde varlık açısından kemâle ulaşması hali olan mutluluk, cisimlerden arınmış şeyler ile maddeden tecrid edilmiş cevherler arasında nefsin aşkın, müteâil, düzeye ulaşmasıdır. Bu ulaşmanın mahiyeti tetkik

<sup>104</sup> İBN SİNÂ, *en Necat*, s. 485; MAHDÎ, Muhsin, *Al Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, edited by, Allan Bloom, Translated by, Muhsin Mahdi, N.Y. 1962, *The Attainment of Happiness*, s. I, 50.

<sup>105</sup> İHVÂNU'SÂFÂ, *Resail*, III, 185-186, 285; FÂRÂBÎ, *Tahsilu's Saâde*, s. 78; *Isbat el Müfâarakat*, s. 8; İBN SİNÂ, *Şifa, İlâhiyat*, s. 415; İBN SİNÂ, *el İşarat ve't-Tenbihat*, IV, s. 279.



edildiğinde, mutluluğa giden yolun, ya fikrî bir bilgi (nazarî) sürecinden geçtiğini, ya da bedene müteâllik olan (amelî) olan bazı iradî çabaların söz konusu olduğu görülür.<sup>106</sup>

Erdemler konusunu temellendirirken, insan nefsinin akıl, şehvet ve öfke güçlerinden bahsetmiştik. Hikmet, adâlet, iffet ve şecaat bu üç nefse ait kuvvetin etkisiyle ortaya çıkıyordu. Düşünen, akleden, olaylar arasında sebep ve sonuç bağlarını kuran insan, erdemi akıl hayatında gerçekleştirir. Erdem için akıl gerektiği gibi, aklın da nazarî erdemi için ihtiyaç duyulan şey sağlıklı düşünmedir. Sağlıklı düşünmek en büyük hayır, en erdemli gaye olan mutluluğa ulaşmak için de önem kazanır.<sup>107</sup> Mutluluk, bilgi ve âmel bütünlüğünün sağlandığı bir kemâldir. Hikmet, adâlet iffet ve şecaat gibi dört temel erdem ve onların ihtiva ettikleri erdemler, kendiliğinden hayır olmaktan ziyade, mutluluğa ulaştırmaları dolayısıyla hayırdırlar.<sup>108</sup>

Erdemler, mutluluğa ulaşmada aracı durumdadırlar. Erdemlerin bilgiyle olan irtibatını, zaten çok yönlü olarak ortaya koymuştuk. Dolayısıyla bilginin mutluluktaki rolünü şu ana kadar belirginleştirdiğimizi düşünüyoruz.

Aristoteles ve Platon -ki İslâm ahlâk felsefesine yer yer kaynak oluşturmuşlardır- mutluluğu ilim ve hikmette görmüşlerdir. Eflâtun'a göre, üstün mutluluk sadece gerçek bilgilerle, (bilgelik, hikmet) kazanılır. Hikmete ulaşıldığı zaman, mutluluğa da ulaşmak kolaydır. Servet, şeref, riyâset, dostlar, çoluk, çocuk, şöhret gibi, kalıcı olmayan değerlerden uzaklaşan, hikmete yönelen, mutluluğa ulaşmış olur.<sup>109</sup> Bu değerler kalıcı olmadıkları gibi, daimî bir saâdet de sağlamazlar.

*Mizanü'l Amel* adlı eserinde amelîn, davranışın ölçüsünü, dengesini tahlil eden, Gazzâlî, insanın duyular âlemi yanında, aşkın âlem hakkında edindiği bilgi ile aşağı arzular karşısındaki hürriyetin sağladığı kemâlden duyduğu sevinç<sup>110</sup> olarak tanımladığı mutluluğu, metafizik bir boyuttan akan psikolojik bir durum olarak anlamaktadır. Bu psikolojik halin kaynağı ise, nefsin bilgilenmesi ve bu bilgilenmesi neticesinde bilginin eyleme dönüşerek ferdi, ahlâkî kemâle ulaştırdığını belirtmektedir.

Aşkın âlem hakkında bilgi edinmemizde faal aklın rolü büyüktür. Faal akıl, zaten, kendisi sürekli bir hareket ve fiil halinde olup, suretleri verdiği gibi, bir yandan da bir bilgi

---

<sup>106</sup> FÂRÂBÎ, *Medinetü'l Fadıla*, s. 66; *Fusul*, 121-122; İBN MİSKEVEYH, *el Hikmetü'l Halide, Cavidan-ı Hired*, Neşr. A. Bedevî, Kahire 1952.

<sup>107</sup> FÂRÂBÎ, *et-Tenbih ala Sebili's-Saâde*, s. 19, İBN MİSKEVEYH, *el Fevzü'l Asgar*, 60-65.

<sup>108</sup> FÂRÂBÎ, *eL Medinetü'l Fadıla*, s. 66-67.

<sup>109</sup> *Great Dialogues of Plato*, N.Y. 1958, s. 288.

<sup>110</sup> GAZZÂLÎ, *Mizanü'l Amel*, 15-16.

kaynağı olarak insan aklını aydınlatır, bu aydınlanma onu maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkararak mutluluğun gerçekleşmesini sağlar.<sup>111</sup>

Mutluluk üzerinde çeşitli görüşler belirtilmiştir. Aristoteles 'in de ifadesiyle, kimileri, haz, zenginlik, şeref gibi şeyleri mutluluk görür. Hasta olunca sağlık, fakir olunca zenginlik, cahil olduklarında bilgeliğin mutluluk olduğunu sanırlar.<sup>112</sup> Belli bir şeyden mahrumiyet, saâdetin yokluğu olarak anlaşılmıştır.

Saâdet, İslâm ahlâk felsefesinde, mutlak bir değer olarak ele alınmıştır. Mutlak değerden kastedilen şey, "başka bir gaye için seçilmeyen sırf kendisi için seçilmiş olmaktır." Vasıta, yani bir başka gaye için seçilmiş, hayırdan farklılık gösterir. Mutluluk, hiçbir gayeye araç olmayan yegâne şeydir. Bütün gayelerin, hayırların en yücesi ve yetkinidir.<sup>113</sup> Peki burada sözü edilen ve mutlulukla özdeş görülen hayır nedir? Aristo'ya göre hayırdan kasıt, "herkesin maksadı ve son gayesi" dir. Burada sözü edilen son gayenin, kendisi hayır olduğu gibi, ona ulaşmak için istifade edilen şeyler de hayırdır.<sup>114</sup>

Saâdet, bir kemâli, yetkinliği ifade eder. Ulaşılan nihaî gaye, kemâl, bir açıdan da hayrın kendisi olmaktadır. Saâdete ve onun kavranışı olan kemâle ve onun özdeşi olan hayra vuslatta aracı hayırlarda sözkonusudur. Bilgi, yönlendirici, eğitici unsurlar ile, saâdete ulaşmada vasıta bir hayır olduğu gibi, kemâl yetkinlik noktasında da, kendisi için istenilen nihaî bir gaye olmasından dolayı da, mutlak bir değer olma niteliğini de taşımaktadır.

Erdemlere gelince bunlar bizatihî kendilerinde hayır değil, saâdete ulaştırmaları açısından hayırdırlar. Saâdete giden yolda bilgi ve âmel birleşmezse, saâdet gayesinden uzaklaşmış olunur.<sup>115</sup>

Mesela bir hikmet erdemini ele alalım. Hikmet bilgisi, sırf hikmet bilgisini elde etmek için midir? Yoksa bu tür bilgiyi, onu taşıyan onunla değerlendirilen insanı mutlu kıldığı için mi hayırdır?

---

<sup>111</sup> FÂRÂBÎ, *Tahsilü's-Saâde*, s. 78.

<sup>112</sup> ARİSTOTLE, *The Nichomachean Ethics*, 1095 a (22-28)31 1095 b (22-28) 32; *The Ethics of Aristotle*, Penquin Classics, London 1961, s. 125.

<sup>113</sup> FÂRÂBÎ, *Fusul*, s. 133-134; BAĞDADÎ, *Kitabü'l Muteber*, c. 2, s. 444

<sup>114</sup> ARİSTO, *İlmü'l ahlâk ila Nikamahos*, Lütfi es-Seyid, Kahire 1924, s. 120.

<sup>115</sup> FÂRÂBÎ, *Tenbih ala Sebili's-Saâde*, s. 39; FÂRÂBÎ, *Medinetü'l Fadıla*, s. 66-67.

*Hikmet, adâlet, iffet ve şecaat erdemleri bilgi ile ilgili olarak nasıl ki, akılla müstefad akıl derecesine ulaşıncı, faal aklın irtibatına girilmiş olunur, faal akılla birlikte en yüce mutluluğa erilir, hem doğru bilginin hem de saâdetin kaynağı olursa, erdem ve mutluluk da birlikte gelişir.* FÂRÂBÎ, "Es-Siyaseti'l Medeniyye", Naşşar, nşr. Beyrut 1965, s. 75; ayrıca bkz. AYDIN, Mehmet, "Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saâdet Kavramı", A.Ü.İ.F.D. XXI. 303-452, Ankara 1984; ayrıca benzer ifade ve değerlendirmeler için bkz. GAZZÂLÎ, *İhya*, c. I, s. 12.

Aynı şey, adâlet, iffet ve şecaat erdemleri içinde sözkonusudur. İslâm ahlâk felsefesinde bu erdemler, nihaî gaye olan saâdete ulaştırmaları açısından hayırdırlar. Bir açıdan da İslâm ahlâk felsefesinin saâdet anlayışını oluşturan dört temel erdem, bir yandan “herkesin gayesi, maksadı” yani hayrı iken, bir yandan da gayelerin gayesi olan, hayırların hayrı olan saâdetin basamaklarını oluşturmaktadır. Bu da gösteriyor ki, bilgi, İslâm düşüncesinin her noktasını, kaynak, değer, fayda, mebd, mead, başlangıç ve sonuç hareket öncesi ve sonrası durumlarında dokumuştur.

İslâm ahlâk felsefesini en çok şekillendirip, sistemleştiren isimlerden biri olan İbn Miskeveyh, hayrı bütün insanların müştereken yöneldiği objektif bir değer olarak ele alırken, hayırdan ahlâkî gayelerin, fiillerin teveldüd ettiği sonuçları düşünmektedir.

Hayr, herşeyin yöneldiği erektir, insan için mutluluk, erdemli bir hayattır. Bilgiye dayalı, bilgi kaynaklı erdemler Saâdet için vasita olmakta, ruhun bilgi ve eylem bütünlüğünden doğan bir ahengini yansıtmaktadır. Hayr, İslâm ahlâk felsefesinde, iyiyi, bilgiyi, mutluluğu, aklî olanı, güzel olanı, doğru ve uyumlu olanı ifade eder. İyiyi ve onun mukabili olan şerrin, yani kötünün, bilgisizliğin, yanlışın, uyumsuzluk ve düzensizliğin hakkında bir hükme varmamız bilgi ile irtibatlıdır. Bilmeyişimizden dolayı hayrı, tespit edemez, şerri temyiz edemeyiz. Herşeyin biri zahirî, öteki de bâtinî olmak üzere iki vechesi vardır. Biz bir şeye veya bir fiile, onda saklı bulunan iyiliği hakkıyla bilemeyişimiz yüzünden kötü deriz.<sup>116</sup>

İslâm Âhlak, Felsefesinde belirtelim ki, mutluluk bir açıdan da ifrat ve tefritin yani bilgi eksikliğinden kaynaklanan sapmaların yer almadığı bir durumu ifade etmektedir. Mutlulukta, şevk halinin, zevk halinin yoğun bir tarzda yaşandığını görüyoruz. Hayırların en yüce noktasını oluşturan saâdet, herşeyin kendisine karşı şevk duyması olduğu gibi, hayır da, bizatihî herşeyin zevk duyduğu ve kendisiyle varlığının tamamlandığı hal ve keyfiyet olmaktadır.<sup>117</sup>

Bu aşamada Kant'ı hatırlıyoruz. O da mutluluğu İslâm ahlâk filozofları ile aynı paralellikte ele alarak, saâdeti aklî bilgi ile irtibatlandırmıştır. O, mutluluğu, akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde, herşeyin kendi arzu ve istemesine uygun olarak gerçekleştiği dünyadaki bir durum olarak ele alır.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> İBN SİNÂ, *Necat*, s. 669-670.

<sup>117</sup> A.g.e., s. 670.

<sup>118</sup> KANT, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. Ionna Kuçuradi), Ankara 1980, s. 135.

Şu var ki, İslâm ahlâk felsefesinde saâdet, sırf dünyevî bir durum olmayıp, görünen, algılanan, yaşanan bu dünyada söz konusu olduğu gibi, ahirette de söz konusudur. Bu meseleye biraz sonra değineceğiz.

Şu an belirtmek istediğimiz husus, hayır ile arzu arasındaki ilişkidir. İslâm ahlâk felsefesinde genel itibari ile arzunun sebebi olarak da hayır görülmektedir. Akıl, arzuların üstünde dengeleyici bir bilgi kaynağı olarak etken olmaktadır. Akıl, basit arzular yerine, daha üstün arzuların konulmasını yerleştirilmesini, temin eder. Aklın gösterdiği arzular, en üstün ve tümel arzular derecesine ulaşarak “küllî hayır”, “mutlak hayır” şekline dönüşerek gerçekleşir.

Ahlâkî açıdan iyi olan şey, arzu ettiğimiz şeyle birdir. Mantıkî bir kıyasla belirtmek gerekirse, arzu ettiğimiz her şeyin iyi olduğu doğru değildir. Ahlâkî açıdan arzu edilmesi gereken şey, bizi ilgilendiren bütün gayelerin birbirleriyle karşılıklı ilişkilerini ve öngörebileceğimiz bütün sonuçları inceledikten sonra arzu ettiğimiz şeydir.<sup>119</sup>

Arzu ve hayır ilişkisini böylece temellendirdikten sonra İslâm ahlâk felsefesinde hayrın ve şerrin nasıl işlendiğini tetkike devam edeceğiz.

*İhvânü's-Sâfâ*, İslâm ahlâk felsefesinin temel bir görüşünü seslendirircesine, evrende asl olan her şeyin hayır olduğunu dile getirmekte, Allah'ın inayetinin bir sesi olarak, âlemin yaratılmasını görmektedir. Buna göre şer gibi görünen ise, özel olarak kötülük gayesiyle yaratılmış değildir. Bunların kötülüğü izafî ve arızîdir. Hayır ve şerleri bir yandan âmel ve iktisab ve bir yandan da âmel ve bunların yerine getirilmesi ile elde edilen mükafat ve ceza olarak ikiye ayırmışlardır. Hayır ve şerleri, insanın kendi âmel ve iktisabı olarak *bilgi, ahlâk ve seciye görüş ve kanaat, söz, âmel ve hareket* şeklinde beş alanda incelemişlerdir. Burada söz konusu olan hayır ve şerlerin bize bilgisini veren iki kaynak vardır: Aklî ve ilâhî kanun bilgisidir.

İnsanın mutlu olabilmesi için aklî bilginin sağlıklı bir şekilde görevini yerine getirmesi, hüküm verebilmesi, insan nefsinin arındırmasına bağlıdır.<sup>120</sup> Aklî bilgi de bir yandan hayrı ve mutluluğu teşkil ederken, bir yandan da ilâhî bilgi, hayra ve mutluluğa kaynak olur. İlâhî bilgi, hayrı ve mutluluğu ilham ve irşad ederken, onun muhatabı ve

<sup>119</sup> RANDALL, *Felsefeye Giriş*, s. 214.

<sup>120</sup> İHVÂNU'S-SÂFÂ, *Resail*, III, 504-506; ayrıca geniş değerlendirmeler için bkz. FARUKÎ, İsmail Ragi, “On the Ethics of the Brethren of Purity”, *Muslim World* 50 (1960) s. 109-121-193-198; YAKIT, İsmail, *İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985, s. 48; UYSAL, Enver, *İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998, s. 52-56.

yükümlüsü olan insan da bu ilâhî bilgiyi kendi bünyesinde hem aklî ve hem de tecrübî bilgi sahasına indirerek araştırmaya ve uygulamaya yönelir.

İslâm ahlâk felsefesi, İslâm felsefesinin ansiklopedistleri olan İhvânü's-Sâfâ'nın aynasında (bu aynada İslâm felsefesinin umumî bir fikir manzarası da yansımaktadır.) bilgiyi, hayr ve mutluluğun dokunması belirlenmesi ve psikolojik bir hal olarak yaşanmasında, hem vasıta bir değer ve hem de Fârâbî ve İbn Sinâ'da olduğu üzere, mutlak bir değer olarak mülâhaza etmektedir.

Evreni küllî bir bakış açısıyla tefekkür, teemmül ve tedebbüre yönelen kişi, faal aklın da inayeti sayesinde, varlığın özü ve gerçekleri hakkında doğru bilgilere ulaşmayı başarır. Bu tarikî marifette, ilerledikçe yakînî bilgi ve basireti ziyâdeleşir.

Cüzî hadiseleri, varlık ve olayları bir bir göz önüne alıp, bunların mahiyet ve sebeplerini anlamaya çalışan kişi, muğlaklıklarla, karışıklık ve anlaşmazlıklarla karşılaşır. Bilmedikçe, bilemeyip anlamadıkça ve anlamlandıramadıkça eleme kedere boğulur. İşte bu aşamada Faal akıl bir bilgilenme vasıtası ve etkeni olarak tebeyyün etmektedir. Şu var ki, nefsin tezkiye edilmesi, arındırılması ve bir açıdan ahlâkî erdem ve sorumluluklarla süslenmesi, incelenmesi neticesinde hakiki bilgiye ve bu bilgiden de dünya ve ahiret saâdetine ulaşır.<sup>121</sup>

İbn Sinâ, İslâm felsefe geleneğinin görüşünü bir kez daha seslendirerek “hayır ve şer” meselesini mutlulukla irtibatlandırırken, tıpkı İhvânü's-Sâfâ gibi, hayrın metafizik temellerini atarak işe başlar. Saâdetin temelleri “hayr-a’la” “üstün iyi” ile yakından irtibatlıdır. Bir kere, varlığın kendisinden taşıdığı ilk gerçek, mutlak hayrdır. Herşey, bu mutlak hayırdan dolayı temelde iyidir. Hayr, varlık açısından zatî, şer ise, arızîdir.<sup>122</sup> Eşyada aslolanın hayr olduğunu temellendirmeye çalışan İbn Sinâ; Fârâbî’den alıp geliştirdiği ve İslâm felsefesinde işlene geldiği üzere, herşeyi iyilik penceresinden bir bilgi olarak ele almaya çaba göstermiştir.

Her ne kadar maddî âlemden, ayaltı âleminde şer varsa, bu varlık düzenin ibtidasında tasarlanmış değildir. Varlık düzeni açısından su serinletici, ateş ısıtıcı olarak görevlerini yerine getirirler. Şimdi, “su serinletir” ifadesi “iyi” bir durumu “Ateş ısıtır” ifadesi “iyi” bir

<sup>121</sup> İhvânü's-Sâfâ'ya göre, saâdete giden yolda üç bilgi alanıdır söz konusu olan: Aklî bilgi alanı, tabîî bilgi alanı ve ilâhî bilgi alanı. Bilginin insanda yeretmesi için temiz bir ruh, erdemli bir benlik sahibi olmak gerekir. Görülüyor ki, İslâm ahlâk felsefesinde kimi kez bilgi, ahlâkın ve onun ilke ve davranışlarının sebebi olurken, kimi kez de, ahlâk, bilginin kaynağı olmaktadır. Ahlâkın olgun bir şekilde yerettiği bir kimse bilgiyi tahsil etmeye başlar. Resail, III, 504-507. Bu ise daha önce de ifade ettiğimiz tasavvufî bilgi anlayışına benzemektedir; ayrıca bkz. FARUKÎ, a.g.m., s. 114.

<sup>122</sup> İBN SİNÂ, *er-Risâletü'l Arşîye*, s. 39-41.

durumu belirtirken, suda boğulan birinin durumunu ve ateşte yanan birini nasıl tavzih edeceğiz? İbn Sinâ, iyiliğin herşeyin aslı olduğundan hareketle, suda boğulmanın veya ateşte yanmanın birinci derecede istenilmiş, tasarlanmış kötülükler olmadıklarını “*Musadafat*” raslantısal, tesadüfî bir yoldan ortaya çıkan kötülükler olduklarını dile getirir.<sup>123</sup>

Tasavvufî düşüncenin bir temsilcisi olarak, Mevlânâ, mutlak ve izafî değerlerden söz etmiştir. O’na göre mutlak kötülük yoktur. Allah, kötülük yaratmaz. Bu görüşlerine onun Mesnevi’ sinde rastlıyoruz.

*“Demek ki, dünyada mutlak kötülük yok; bil ki, kötü de kötülük de görecelidir. Hiç bir zehir, hiç bir şeker yoktur ki, birine ayak, öbürüne ayak bağı olmasın. Yılanın zehiri, yılanı hayat, insana ölümdür. Su yaratıklarına, deniz, bağ bahçedir sanki; kara mahlukuna da ölümdür, dağlanmadır.”*<sup>124</sup>

Mevlânâ, iyilik ve kötülüğün, ona yönelen bakış açısından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Üstelik, kötülük daimî bir sıfat değildir. Suyun ekşiliğine, üzüm olunca tatlılaşmasına, küpte alkole dönüşüp haram olduğuna, sirke olunca da iyi bir şey olduğuna dikkatleri çeker.<sup>125</sup>

İnsan, zaman içinde bulunan bir varlık olarak, iyi ve kötü hakkında farklı kanaâtlere ulaşmaktadır. Kur’an’ı da görüşleri için dayanak alan Mevlânâ, “biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz”<sup>126</sup> ayetini toplumların daha iyiye ulaşabilmeleri için, bazı değer hükümlerinin Allah tarafından daha iyileri ile değiştirildiği görüşüyle temellendirmiştir.<sup>127</sup>

Bu yüzyıl, yepyeni bir yüzyıl, Ay, hep o ay, fakat su, o su değil. Adâlet o adâlet, üstün bilgi, o üstün bilgi<sup>128</sup> diyerek, adâlet ve üstün bilginin değişmeyen ve tüm zaman ve şartlarda geçerli olan bir niteliği taşıdıklarını belirtir. O değişen değerleri, maddeye, değişmeyen değerlerinde ruha ait olduğunu dile getirir.

<sup>123</sup> İbn Sinâ’nın ifadesiyle kötülük ilk planda kötülük olarak tasarlanmamıştır. Kötülük, iyinin bulunmaması halidir. İbn Sinâ kötünün hedeflenmediğini belirtmek için “*ilk kasıt*” ifadesini kullanır. Necat, s. 669-670.

<sup>124</sup> MEVLÂNÂ, *Mesnevi*, c.IV, b. 65-73.

<sup>125</sup> , a.g.e., c.I, b. 2612-2613.

<sup>126</sup> Bakara 2/100.

<sup>127</sup> Geniş değerlendirmeler için bkz. BAYRAKLI, Bayraktar, “İslâm ve Batı Eğitim Felsefelerinde Varoluşçuluk” Din Eğitimi Arş.Derg., İstanbul 1996, sy.3, s.47.

<sup>128</sup> A.g.e., c.VI, b. 3182-3185.

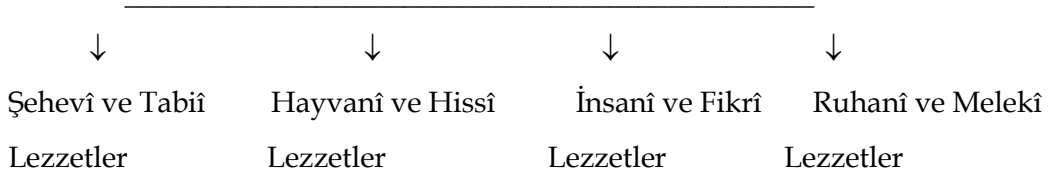
“Değişenler, bedene ait huylardır; değişme yeri bedendir; ölümsüz cansa apaydın güneştir. Hiç mi hiç değişmez, Doğu’da değildir ki, hiç başka şekle dönmez; Batı’da da değildir ki.”<sup>129</sup>

İbn Sinâ, ahlâk üzerine müstakil bir risâle yazdığı gibi, saâdet üzerine de fikir yormuş ve bir eser vücuda getirmiştir. *Risâle fi’s-Saade*, adlı, mutluluğu incelemeyi hedef aldığı risâlesinde, kendinden önce bu konu üzerinde yoğunlaşmış filozoflarla ayniyet arz ederek, *saâdetin, yalnızca kendisi için istenildiğini ve Yaraticının yakınında ebedî bir huzur ve sevinç hali olduğunu belirtir.*<sup>130</sup>

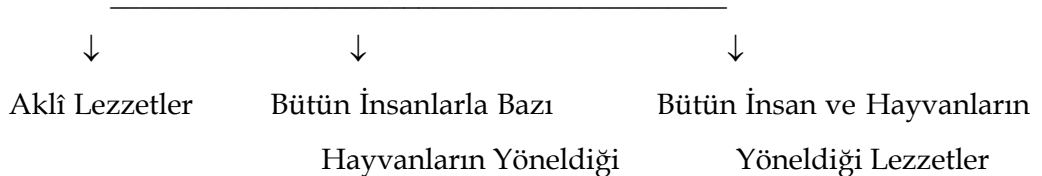
Nasıl ki, erdemlerin tahsilinde nefsin “âlime” bilici ve âmile “yapıcı” kuvvetleri etken oluyorsa, saâdete giden yolda da, ilim ve âmel beraberliği şart görülmektedir: Bilgi ve eylem beraberliğini sağlayacak, akli, ifrat ve tefritten beri kılacak âmilde, felsefe tahsiline olan ihtiyaç da görülmektedir.<sup>131</sup> İbn Sinâ, insanın hem saâdete ve hem de saâdete ulaştırıcı yollara ulaşmak istediği noktasını vurgulayarak, saâdetin tahsilinde şehvetin tatmininin ve maddî iktidara ulaşmanın hiç bir âmili olmadığını belirtir.<sup>132</sup>

Gerçekten de İslâm ahlâk felsefesinde, hayır ve mutluluk, şehvet ve lezzetten çok farklı olarak telâkki edilmişlerdir. İslâm ahlâkçıları lezzet denilince, çeşitli sınıflamalara gitmişlerdir. İhvânü’s-Sâfâ, Gazzâlî ve İbn Miskeveyh’in bu konudaki sınıflandırmalarını görelim.<sup>133</sup> Bu sınıflamaları kısa bir değerlendirmeye tabi tutunca, bilginin rolünü daha da belirginleştirmiş olacağız.

#### İhvânü’s-Safa’ya göre Lezzetler



#### Gazzâlî’ye göre;



<sup>129</sup> A.g.e., c.IV, b. 3788-3789.

<sup>130</sup> İBN SİNÂ, *Risâle fi’s Saâde*, Mecmuatı Resaili’ş-Şeyh er Reis içinde, Haydarabat 1353 (1933), s. 2.

<sup>131</sup> İBN SİNÂ, a.g.e., s. 18.

<sup>132</sup> a.g.e., s. 4.

<sup>133</sup> İHVÂNÜ’S-SÂFÂ, *Resail*, II, s. 59; III, 413; GAZZÂLÎ, *Mizanü’l Amel*, s. 3-4, *İhya*, II, s. 245, IV, s. 139-202 *Mişkatü’l Envar*, s. 10-12; İBN MİSKEVEYH, *Tehzibü’l Ahlâk*, s. 100-2.





olmalıdır. Çünkü gayesiz fiil, onun faili açısından abes olacağından bu gaye en iyi, dinî ve ahlâkî ilkelerle bağdaşır nitelikte olmalıdır. Herşeyin lezzeti de bu açıdan herşeyin kendi tabiatına muvafık bir kemâle ulaşmakta olduğu görülür.<sup>135</sup>

*Hikmet, adâlet, iffet ve şecaat* gibi erdemleri ele alalım. Hikmet bilgisinin teorik ve pratik olarak gayesine ulaşması, adâlet erdeminin iffet ve şecaat erdeminin, kendi gayelerine muvafık bir kemâle ulaşmaları bir lezzeti ifade eder.

Gazzâlî, aklî lezzetten kasdının bilgi ve en temel anlamında Marifetullah “Allah hakkında bilgi” olduğunu dile getirir.<sup>136</sup> Bilgi, öncelikle bilgi olması itibari ile bize eşyanın ve değerlerin mahiyetini kavramamızı temin eder. Aydınlatır, iyi ve kötünün bilgisini, mutluluğun kaynağını bize sunar. Öte yandan bilgi, bir açıdan da bizi, bilgilerin bilgisine götürmesi ile önemlidir. Arındığımız, olgunlaştığımız ölçüde, bilgilerin en yücesi ilâhî olanın bilgisine ulaşırız.

Gazzâlî penceresinden bakılacak olursa, bilgimizin, ilim ve irfanın sınırlarının çizili ve belli olması yüzünden “Marifetullah”ın bu dünyada eksik olarak idrak edileceğini ve bize böylesi eksik bir bilginin tam bir lezzet veremeyeceğini belirterek, gerçek tam bir lezzetin ahirette kavranacağını ifade eder.<sup>137</sup>

İslâm ahlâk felsefesinde bu aşamada belirtilmesi gereken bir diğer husus da, saâdetin hem görünen âlemi ve hem de görünmeyen, öteki âlemi ihtiva ettiğidir. Dahası en kalıcı saâdetin, kevn ve fesadın olmadığı ahirette hissedileceği hep belirtilmiştir. Öyle ki İhvânü’s-Sâfâ’da iki saâdet taksimine rastlıyoruz. Bütün mahlukatın en iyi durumlarda, en mükemmel gayelere doğru tekaddümü, en uzun süre yaşaması *dünyevi mutluluk*, her nefsin yine en iyi hal ve imkânlarda en kâmil gayelere doğru tealisi de, uhrevî, ahiret saâdeti<sup>138</sup> olarak görülmüştür.

İhvânü’s-Sâfâ’da en çarpıcı hususlardan biri de iyi ahlâkın, saâdetle, kötü ahlâkın da şakva, mutsuzlukla özdeş görülmesidir. Gazzâlî ise uhrevî saâdeti bilgi, fiil ve gaye açısından tetkik etmektedir. Fayda görüşünden hareketle, insanların servet, sağlık, mevki bedenî ve manevî hazlar, bilgi, kudret ve erdemi gaye edindiklerini belirterek, insanın tüm bu değerlerden bir fayda beklentisinde olduklarını temellendirir. Şu var ki, faydaya ve fayda düşüncesine dayansın veya dayanmasın bütün fiillerimizin en son gayesi, bütün faydaların

<sup>135</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, IV, s. 260-261.

<sup>136</sup> GAZZÂLÎ, *Mizanü’l Amel*, s. 3-4.

<sup>137</sup> GAZZÂLÎ, *Mişkat*, s. 10-12, Fârâbî de en yüksek mutluluğun ölümünden sonra gerçekleşeceğine inanır. *Fusul*, s. 161, *Medine*, s. 102, *Kitabü’l Cem Beyne Re’yeynel Hakimeyn*, s. 35-37.

<sup>138</sup> İHVÂNU’S-SÂFÂ, *Resail*, I, 318; FARUKÎ, a.g.m.

kendisine yöneldiği en üstün fayda ahiret mutluluğudur. Erdemlerin, faydalı mülhaza edilebilmeleri için son gayeye vasıta olmaları gerekmektedir. Saâdetin üç temel şartı olarak, *fayda*, *lezzet*, ve *güzelliği* gören Gazzâlî, bu taksiminde Aristo'dan ilham almış görünmektedir. Zira, felsefenin ve onun bir dalı olan ahlâkın temellerini atan Aristo, saâdet için, onu en iyi, en güzel ve en hoş olanla özdeş olarak ele alır.<sup>139</sup>

Bilgi ve hikmetten duyulan aklî lezzet, İslâm ahlâk felsefesinde tüm diğer lezzetlerden daha üstündür. Yine Gazzâlî'nin de ifadesiyle söz konusu olan sadece aklî lezzettir; bilgiye dayalı, erdeme dayalı lezzettir. Diğer lezzet ve hazlar, bir gerçeklik ifade etmeyip kendilerince yaşanan müstakil haller olmayıp, elemin giderilmesinden, ortadan kaldırılmasından duyulan menfî bir lezzettir.<sup>140</sup>

Anlıyoruz ki, lezzet, müsbet bir halden ziyâde, elemin ademinde, onun yokluğunun ve ortadan kalkmasının sonucu tezahür eden bir hal olmaktadır. Sırf kendinden ve kendi tabiatından tevellüd eden bir özellik de değildir.

Gazzâlî'nin lezzeti, elemin giderilmesinden doğan menfî bir lezzet olarak, olumsuzluğu olumluyarak ele almasının temelinde, onun, ahlâkî değer ve fiillerin değişmez nitelikleri olmamasını kabulü vardır. Bu görüşünü beyan edip genişletmek gayesiyle reziletlerden olan ve bilgisizlikten neşet eden ve kimi kez de bilgiyi ihmal ve görmemezlikten gelme ve onu bağlayıcı olarak görmeme durumu olarak tanımlayabileceğimiz, *Kizb kavramını* ele alır. Ona göre, yalan, şayet kendiliğinden kötü olsaydı, bu niteliğinin durumlara göre değişmemesi icap ederdi. Bazı zorunluluklarda yalan söyleniyor olması, yalanın kendiliğinden kötü olmadığını göstermektedir.<sup>141</sup> Bazen yalan, dünyevî mutluluğun ikâmesi için doğru görülen bir davranış olarak görülebiliyor. İslâm ahlâk felsefesinde bazen ferdi, toplumsal menfaatlerin celbedilmesi için (aile saâdeti, fert sağlığı, vatan savunması ve korunması) yalanın kendiliğinden kötü olmadığından hareket edilmiştir.

Buradan anlaşılmaktadır ki, Gazzâlî, ahlâkî değerler hakkında sahip olduğumuz bilginin mutlaklığını sorgulamaktadır. Ona göre insanların bir kısmı kendilerini merkez aldıkları bir bilgi anlayışına sahiptirler. Bu tip insanlara kalırsa, iyi ve kötünün bilgisine sadece kendileri maliktirler. Bir bilgi yanılığısı içerisinde dirler. Bir kısım insanlar da, telkinlerin etkisi altındadır. Telkini, dondurulmuş, belirlenmiş, yüklenmeye hazır bilgiler

<sup>139</sup> Aristo ve Gazzâlî'nin ortak değerlendirmeleri için bkz. ARİSTO, *Nikomakhos'a Etik*. 1097b, 16, GAZZÂLÎ, *Mizan*, 15-16.

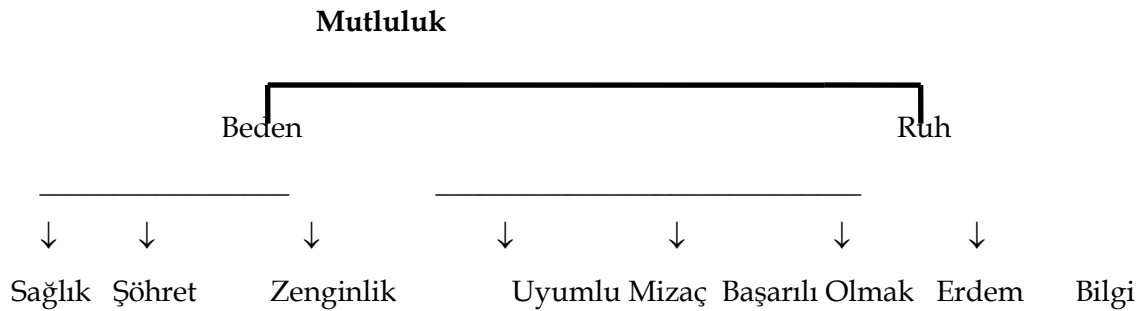
<sup>140</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, IV, s. 159, 202.

<sup>141</sup> GAZZÂLÎ, *el Mustasfa min İlmi'l Usul*, Beyrut 1335, I. c. s. 57.

olarak da düşünebiliriz. İşte Gazzâlî de telkini, ahlâkî değerlerimizin belirlenmesinde bir faktör olarak ele alır. Gazzâlî, “*El Munkız*”adlı eserinde zaten telkinlerden kurtulmanın ve kendi ahlâkî sistemini tesis etmenin çabasını göstermektedir. Gazzâlî, ahlâkî bilgilerin meşurat, yaygınlıktan kaynaklanan bilgilerden olduğunu belirterek, ahlâkî değer ve fiilleri, batılı filozofların aksine iyilikleri ve kötülükleri açısından, gaye ve hedef açısından yaklaşıyor. Gayeyi de dünyevî olarak kabullenmez. Kabullenemeyişinin sebebi de, insanların dünyevî gayelerinin muhtelif olması noktasına bağlamaktadır.<sup>142</sup>

İbn Miskeveyh’in lezzetleri fi’lî ve infialî olarak iki aşamada mütalaa ettiğini görüyoruz. *İnfialî, pasif lezzetler*, düşünce yeteneğinin mahrumiyetinden kaynaklanan ve bu özelliği taşıyan canlılarla ortak yanımızı teşkil eden, bedene ait tutkular ve intikam eğiliminden doğan lezzetlerdir. İhvânü’s-Sâfâ, ve Gazzâlî’nin hayvanî ve şehvî dediği haz ve lezzetlere İbn Miskeveyh, İnfî’alî, pasif lezzet adını verir. Bu pasif lezzetler devamlılık da göstermez, zevâla yöneliktirler. Çünkü, erdemlerden ve erdemlerin dengeleyici unsuru olan aklî kuvvetlerin bilgi ve amel birliğinden mahrumdurlar. Fi’lî lezzet, yani aktif lezzet ise tefekkür, teemmül ve tedebbür ameliyesinde bulunan ve olan canlıya mahsus olduğu, maddî olmadığı ve doğrudan doğruya insanın benliğine bağlı olduğu için değişken değildir, aklîdir.<sup>143</sup> İbn Miskeveyh, pasif olanı hissî, aktif olanı da aklî olarak görmektedir. Aktif, fi’lî ve aklî olanı, saâdetle aynı olarak mülâhaza ederken, pasif, infialî ve hissî olanı ise; saâdetin dışında görmektedir.

İbn Miskeveyh, Aristo’dan mülhem olduğunu ifade ederek, saâdetin kısımlarını değerlendirmeye tâbi tutar.



<sup>142</sup> GAZZÂLÎ, *el İktisad fi'l İtikad*, nşr. İ.A.Çubukçu, H.Atay, Ankara 1962, *el Mustafa*, I, 48-49.

<sup>143</sup> İBN MİSKEVEYH, *Tehzib*, s. 91-111, ayrıca, FAHRİ Macit “*The Platonism of Miskeveyh and Its Implications for Ethics*”, *Studia Islamica*, G.P.Marsonneve-Lorosepais, 1975, s. 39.

Aristo, mutluluk için sağlık, zenginlik, itibar başarı vbg. şeyleri de aklî ve fikrî çabaların yanında gerekli görür. Ruhî ve bedenî mutluluğun bir dengesinden ancak gerçek bir saâdet görülür.<sup>144</sup>

Amirî *es-Saâde ve'l İs'ad* (Mutlu olmak ve mutlu kılmak) adlı eserde aklî, fikrî, erdemlerin mutluluk açısından önemini vurgulayarak, bedene ait lezzetlerin sadece saâdete götürmedeki rolleri açısından önemlerine değinir. Kindî'den nakille “*mutluluğun başlıca sebebinin akıl*”<sup>145</sup> olduğu görüşünü işlemeye çalışır. Saâdetin kazanılmasının metodlarını ve saâdete giden yollarda uyarıyı, kaleme alan Fârâbî, “*et Tenbih*” adlı, saâdet hakkında uyarı ve bilgilendirme ve dikkat çekmelerin yer aldığı eserinde, insanı saâdete ulaştıracak halleri üç sınıfa ayırır. Buna göre, oturmak, kalkmak, dinlemek, konuşmak gibi bedene ait organlarca yapılan fiiller, şehvet, sevinç, öfke, arzu ve rahmet gibi nefse ilişkin durumlar ve bir de bilgiye dayalı, hem bilinmesi ve hem de yapılması gereken şeyler hakkındaki bilgimizin teşekkül ettiği zihni temyiz bu haller arasında sayılabilir.<sup>146</sup> İnsan saâdetini engelleyen ve bir “bilgi eksikliği” olarak tezahür eden ölüm korkusuna da kısaca değinmek istiyoruz. Ebû Bekir er Razi, *et-Tıbbur Ruhani*’de, İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk*’da ve İbn Sinâ da “*Fi'l Hafv mine'l Mevt*”<sup>147</sup> adlı risâlesinde ölüm korkusunu ele alarak, onu insan saâdetinin önünde bir engel olarak, ruh sağlığı açısından değerlendirirler. İbn Sinâ, *Fi'l Hafv mine'l Mevt*’inde ölüm korkusunun temelini bilgisizliğe dayandırır, buna göre ölümden korkanlar, ölüm sonrası hayatı bilmediklerinden dolayı korkarlar, üstelik, insan, nefsinin nasıl bir ortama ve akibete uğrayacağını, nelerle karşılaşacağını bilmediğinden korkuya kapılır. Korku ise, bir bilgi eksikliğinden kaynaklandığından insanı mutsuzluğa sürükler. Dinî bilgi ise, henüz insanın tecrübe etmediği ölüm ve ölüm sonrası hayat hakkında tasvirî bilgiler sunarak, onu rahatlatır. İnsan zaten dünyaya gözlerini açarak, bilgilenme, hedefine doğru yürür. İnsanda bilgi yetenekleri vardır. Bu yetenekleri çekirdeğe benzetecek olursak, eğitimde bu çekirdeği geliştirir. Dinî bilgi, bilinmeyi, tecrübe edilmeyen ölümü, tasvir edici malumatlarla izaha yönelir; bu bilgilerle kendisini eğiten ve ölümün gerçek mahiyetini öğrenmeye başlayan kimse, mutluluğun önündeki engelleri birer birer kaldırarak, bu dünyada saâdete adım atmış olarak, ebedî saâdete kendini hazırlar.

<sup>144</sup> A.g.e., s. 75 vd. ARİSTOTLES, *Ethica Nicomachea*, V, 9,6.

<sup>145</sup> *es-Saâde ve'l İs'ad*’ın kaynakları, muhtevası ve etkileri açısından değerlendirmeler için bkz. KUTLUER, a.g.e., s. 74-75.

<sup>146</sup> FÂRÂBÎ, *et-Tenbih ala Sebili's-Saâde*, s. 181.

<sup>147</sup> İBN SİNÂ, *Fi'l Hafv mine'l Mevt*, Nşr. Hasan Asi, *Et Tefsiru'l Kur'an'î içinde*, s. 272, 282; *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risâlesi*, Çev. Hami Tura, İstanbul 1959.