

T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**İSLÂM FİLOZOFLARININ HAZ VE ELEM
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

Cahid Şenel
2501020110

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut Kaya

İstanbul 2005

ÖZ

Bu çalışmada psikoloji ve ahlâk felsefesinde temel sayılan haz ve elem kavramlarının eski Yunan ve İslâm filozofları tarafından irdelenip temellendirilmesi ele alınmış, bunun birey ve toplum hayatında olumlu veya olumsuz ne gibi sonuçlara yol açtığı kaynaklar ışığında incelemiştir.

ABSTRACT

The present thesis discusses how the Ancient Greek and Islamic Philosophers investigated and established the ‘pleasure’ and ‘sorrow’ which are considered to be the basic concepts of psychology and ethic. In the light of the philosophers’ own works, it is also examined how these concepts caused negative and positive effects on the lives of individuals and society.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada insanın her türlü davranış ve eylemlerinde önemli etken olan haz ve elem kavramlarının mahiyet ve fonksiyonu, ahlâkî açıdan ne gibi sonuçlar doğurduğu üzerinde durulmuş; problem daha çok felsefe ve kelim açısından irdelenmiştir. Tezimizin başlığını oluşturan "İslâm Filozofları" ifadesi, İslâm felsefesinin klasik dönemi olarak bilinen ve IX.-XII. yüzyıllar arasında yaşamış olan Kindî, Ebu Bekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve İbn Bâcce gibi önde gelen düşünürleri işaret etmektedir. Bilindiği üzere VIII. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında başlayan tercüme faaliyetleri yoluyla Antik Yunan felsefe mirasıyla tanışan İslâm düşüncesi, bu tarihten itibaren felsefî problemleri tanıma ve tartışma imkânı bulmuş; bunun neticesinde de kendine özgü bir felsefî sistem geliştirmiştir. Bu itibarla birinci bölümde eski Yunan Felsefesinde haz ve elem kavramlarının nasıl anlaşıldığı belirlenmeye çalışıldı. İkinci bölümde İslâm filozoflarının haz ve elem kavramlarına ilişkin olarak eski Yunan felsefesinden intikal eden görüşleri nasıl algılayıp yorumladıkları, ne gibi katkılarda buldukları ve nasıl yeni açılımlar getirdiklerinin tespiti amaçlandı. Üçüncü bölümde ise İslâm Felsefesinin klasik dönemi sonrasında ortaya çıkan ve *müteahhirîn kelâmı* olarak adlandırılan dönemin önde gelen filozof-kelamcılarının haz ve elem anlayışları araştırıldı. Kelam ile felsefenin iç içe birlikte işlendiği bu dönemde filozofları eleştiren ya da benimseyen kelamcılarının konuya ilişkin görüşlerine yer verildi. İslâm düşünce tarihinde ayrı bir yeri olan mutasavvıf düşünürler incelenen kavramlara ilişkin olarak sistematik bir düşünce ortaya koymadıklarından ötürü araştırmamızda bu hususa yer verme gereği duyulmadı.

Bu çalışma süresince gerek konun tespiti gerekse kaynaklara ulaşmam konusunda her türlü destek ve kolaylığı sağlamış bulunan çok değerli hocam Prof. Dr. Mahmut KAYA'ya ve kıymetli hocam Doç. Dr. Hüseyin SARIOĞLU'na en içten teşekkürlerimi sunarım. Onların teşvik ve yönlendirmeleri olmasaydı bu

Çalışma gnşığına çıkamazdı. Ayrıca birçok esere erişme imkânı sağlayan ve pek çok konuda yardımcı olan İSAM çalışanlarından sevgili dayım Abdülkadir ŞENEL'e, bunun yanı sıra tezimin bir kısmını okuyarak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla yardımlarını esirgemeyen dostum Yasin MERAL'e ve nihayet teknik konularda bana yardımcı olan meslektaşım Arş. Gör. N. Murad OMA Y'a teşekkür borçluyum. Bütün bu değerli insanların yanısıra, evimde çalışma imkanı hazırlayan ve çalışmalarım da yardımcı olan, ayrıca tezimi yazmaya başladığım esnada dünyaya gelen oğlum Ahmet Emin'le benim için de ilgilenen çok değerli eşime gönülden teşekkür ederim. Ve var ki bütün bu değerli teşvik ve yardımlara rağmen bu çalışma da kusursuz değildir ve bunlar tümüyle şahsıma ait olup bunların giderilmesi için yapılacak uyarı öneriler için şimdiden teşekkür ederim.

Cahid ŞENEL

Haziran 2005

skdar

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Öz (Abstract)	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1
I. ANTİKİTE'DE HAZ VE ELEM	4
1. Sokrates	4
2. Eflâton.....	6
3. Aristoteles.....	9
4. Kinik Okulu.....	13
5. Kirene Okulu.....	15
6. Epikuros.....	18
7. Stoacılık.....	21
8. Yeni-Eflâtunculuk.....	24
II. İSLÂM FİLOZOFLARINDA HAZ VE ELEM	27
1. Kindî	27
2. Ebû Bekir er-Râzî.....	36
3. Fârâbî	48
4. İbn Miskeveyh	54
5. İbn Sînâ	62
6. İbn Bâcce	68
III. İSLÂM AHLÂK ANLAYIŞINDA HAZ VE ELEM	73
1. Kur'an ve Sünnet'te Haz ve Elem.....	73
2. Kelâm'da Haz ve Elem.....	77
SONUÇ	88
KAYNAKÇA	92

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ç.	: Çoğul hali.
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Hız.	: Hazreti
İA	: MEB İslâm Ansiklopedisi
mad.	: Maddesi.
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
t.y.	: Tarih yok.
vd.	: Ve devamı.

GİRİŞ

İlkçağdan itibaren insanoğlu görünen fizikî varlığının yanısıra, ondan farklı bir de rûhî ve mânevî varlığının olduğunu keşfetmiştir. Bu iki varlık alanının duyduğu haz ve elemelerin de yine farklı olduğunu görmüştür. Bunlardan fizikî olanlara duyu hazları, manevî olanlar ise ruhî hazlar adını vermiştir. Bu yaklaşım ve bu ayırımın tarih boyunca hemen her kültürde ve her dinde var olduğunu görmekteyiz. Demek oluyor ki, haz ve elem insanla birlikte var olan ve ondan ayrılması mümkün olmayan; hatta onun kişiliğinin oluşmasında önemli paya sahip olan temel eğilimleridir. Bilgi ve kültür düzeyi ne olursa olsun bu iki kavram, insanın eylem ve davranışlarında başlıca birer etken olduğundan ahlâk ve değerler felsefesinde de üzerinde önemle durulan bir problemdir. İnsanın eylem ve davranışları iyi-kötü, güzel-çirkin, olumlu-olumsuz şeklinde değerlendirilirken kriter olarak normal davranışlar dikkate alınır. Bu açıdan bakıldığında haz ve elemi yansıtan davranışlarda da ölçü yine normal olandır. Aşırı hazların eleme dönüşmesi psikolojik bir gerçek olduğu gibi, aşırı üzüntü ve elemden de haz alanlar yok değildir. Felsefe tarihinde bunun örneğini Kinik filozoflarda görmekteyiz.

Öte yandan Hz. Âdem'in yasak meyveden aldığı haz, dünya sürgünüyle eleme dönüşmüştür. Daha sonra kutsal kitapların hemen hepsinde bu iki kavram farklı bağlamlarda sıkça vurgulanmış, böylece insan bu farklı iki yapıyla ortaya konmuştur. Kur'an-ı Kerîm'de de nefsin eğilimleri ve bunun öte dünyadaki sonuçları anlatılırken acının şiddeti (**azâbün elîm**), **elem**'den türetilen **elîm** ibaresiyle de çokça vurgulanmaktadır.

Haz (Lezzet) ve elem (acı) kavramları gerek felsefe tarihi içerisinde gerekse insanlık tarihinde bir arada kullanıla gelmiştir. Bu kavramları felsefe ve etimoloji

sözlükleri de bir arada kullanmış, birini diğèrinin yokluğuyla tanımlamıştır. Sevgi ve aşk acısı anlatılırken de bu iki kavramın birlikte kullanıldığı görölmektedir. Juliet Romeo'ya “Bu ayrılık öyle **tatlı** bir **keder** ki!” şeklinde seslenirken **hazzı** ve **acıyı** aynı anda yaşamanın kaçınılmaz çelişkisini vurgulamıştır. Hazların en büyüğünü tattığımız aşk, bize ıstırap veren aşktır. Çünkü âşık mâşukunu sever, hep onu arar ve kavuşamadığı sürece de bundan acı duyar, fakat bu acı istenilen, hatta **zevk duyulan bir acıdır**. Bu hususu Fuzûlî bir gazelinde şöyle ifade etmektedir:

“Yâ Râb belâ-yı aşk ile kıl âşinâ beni
Bir dem belâ-yı aşkdan kılma cüdâ beni
Az eyleme inâyetini ehl-i derdden
Yâni ki çok belâlara kıl mübtelâ beni”

Şair, “aşk derdi” olarak ifade ettiği bu sevgi ve tutku halinden şikâyette bulunmadığı gibi bu derde âşina olma ve onun verdiği doyumsuz hazzı yaşama talebinde bulunma paradoksunu pek güzel ifade etmiştir. Bu durum hayatın bize sunduğu kabul edilmesi gereken bir olgudur. Elem ve hazzın psikolojik reaksiyonları da hemen hemen aynıdır. Gülmenin son haddi ağlamanın başlangıcıdır ve bu insan fizyolojisinin bir sonucudur. Montaigne bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Gülmemiz son haddine varınca gözlerimiz yaşla dolar. Bitmeden bir yüz resmine bakınız ağlayacak mı, gülecek mi anlayamazsınız.”

Buraya kadar söylediklerimiz çerçevesinde haz ve elem insan olmaktan kaynaklanan bir duygusal boyutunun da var olduğu kabul edilmelidir. Fakat bunun yanısıra bu iki kavramın bir de felsefî boyut taşıdığı unutulmamalıdır. Biz tezimizde bu kavramların duygusal tarafından çok, ahlâk felsefesi içindeki durumunu ele almaya çalışacağız.

Haz (Ar. el-Lezze; Yun. Hêdonê), sözlüklerde hoşlanma ve zevk duyma neticesinde hissedilen psikolojik bir durum; acı (Ar. Elem; Yun. Lûpe) ise bunun aksine dert, elem, keder, ağrı, sancı neticesinde kişinin yaşadığı psikolojik bir hal

olarak tanımlanmış.¹ Ayrıca elem, cismânî (**elem-i cismânî**) ve nefsânî (**elem-i nefsânî**) olmak üzere ikiye ayrılmış, cismânî elem kişinin bedeninin tümünde ya da uzuvlarından birinde hissettiği rahatsızlıktan kaynaklanan bir acı haliyken, nefsânî elem ise kişinin hissettiği üzüntü ve keder hali olarak tanımlanmıştır. Yine elem, şiddetine göre; tahammül edilebilen (**elem-i muhtemel**) ve tahammül edilemeyen (**elem-i gayri muhtemel**) şeklinde de sınıflandırılmıştır.² Felsefe sözlüklerinde ise haz (el-lezze) acı ve üzüntünün karşıtı olarak zevk duyma, hoşlanma; duygunun bir özelliğini belirten hal, arzu edilen bir şeye ulaşmadan dolayı duyulan memnuniyet; bir şeyden, aynı zamanda mânevî zevk alma olarak tanımlanmaktadır.³ Elem ise (ç. **âlâm**), insanın fizikî ve psikolojik yapısının duyduğu acı ve ıstırap anlamındadır.⁴ Haz ve elem terimleri eski Yunan Felsefesinde olduğu gibi İslâm felsefesinde de mutluluğu ve mutsuzluğu belirlemek üzere müracaat edilen iki temel kavramdır. Haz, algı güçlerine göre uygun ve yetkin bir duyum, elem ise bunun aksi olarak düşünülmüştür. Haz ve elem, gerek mutluluğun mahiyetinin belirlenmesinde ve gerekse neyin mutluluk olmadığına ortaya konmasında en çok müracaat edilen iki kavramdır. Kısaca söylemek gerekirse, bir mutluluk görüşünde hazlar ve elemeler hakkındaki düşüncelerin belirleyiciliği açıktır.⁵ Böylesine insan gerçeğini içten kuşatan ahlâkî ve toplumsal boyutu bulunan bu iki kavrama tarih boyunca düşünürlerin ve filozofların nasıl yaklaştığını görmeye çalışacağız.

¹ Samim Şerif, **el-Mevsûatu'l-Arabiyye**, Dimeşk, 2001, c.3, s.352-354; Firuzâbâdî, **Kamus-u Muhît (Okyanus)**, Çev. Mütercim Asım, “Elem” mad.; Tehânevî, **Keşşâf**, “Lezzet” mad.; Şemseddin Sâmî, **Kâmus-u Türkî**, “Lezzet” ve “Elem” mad.; F.E. Peters, **Greek Philosophical Terms**, “Hedone”; J.O. Urmson, **The Greek Philosophical Vocabulary**, “Hedone” ve “Lupe” mad..

² Muhammed Ravvas Kal’acı, **el-Mevsûatu'l-Fikhiyyetu'l-Müeyyira**, Beyrut, 2000, c.1 s.283-284.

³ S. Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ yay., 1997, s.195.

⁴ İlhan Kutluer, “Elem”, **DİA.**, c.XI..

⁵ Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, İz yay., İstanbul, 2001, s. 115-116.

I. ANTİKİTE’DE HAZ VE ELEM

1. SOKRATES

Sokrates felsefe tarihinde insanı ve ahlâkı konu edinen ilk filozof olarak nitelendirilmektedir. Bunun sebebi daha önceki filozofların varlığın ilkesi (**arkhe**) nedir? sorusuna yönelmiş olmalarına karşın Sokrates’in doğa kuramlarının insana hiçbir yarar sağlamadığını düşünerek çevresindekilerle ahlâk konuları üzerine tartışması ve araştırma konusu olarak da “evde yaşanan iyi ve kötü şeyleri”¹ belirlemiş olmasından kaynaklanmaktadır. O **kendini bilme** arayışıyla çıktığı bu yolda, bütün bulma girişimlerini birbiri ardına eklediği sorularla sürdürmüş, fakat kendisine yöneltilen sorulara cevap olarak, tekrar yeni bir soru yöneltmiş ve bütün ömrü boyunca da bu tutum ve yöntemden vazgeçmemiş görünmektedir.² Onun ahlâk telakkisinin “(...) Pythagoras’ın idealizmiyle İonia okullarının sansüalist ve materyalist eğiliminden ayrılamaz olan eudemonizmin (mutluluk ahlâkı) ortasında yer [aldığı]” söylenebilir.³

Sokrates’in ahlâk sisteminin **mutluluk ahlâkı** olarak nitelendirilmesinin sebebi, hazcılık (**hedonizm**) ile çilecilik (**kinizm**) arasında bir yerde durmasından dolayıdır. Hiçbir zaman o, çileci bir hayat tarzını benimsememiş fakat bu konudaki aşırılıklara da sıcak bakmamıştır.⁴ Her türlü iyiliğin erdemden kaynaklandığını⁵,

¹ Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, YKY, İstanbul, 2003, II, s. 75.

² Louis-Andre Dorion, **Sokrates**, Çev. M. Nedim Demirtaş, Dost yay., Ankara, 2005, s. 55-64.

³ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal yay., İstanbul, 1998, s.44.

⁴ A.e. s. 44-45, ayrıca Bkz.: Platon, **Şölen**, Çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, Remzi yay., İstanbul, 1972, s. 176-214-220; Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İz yay., İstanbul, 2001, s.152.

⁵ Platon, **Sokrates’in Savunması**, Çev. Teoman Aktürel, Remzi yay., İstanbul, 1996, 30b, s. 37.

insanın bilerek ve isteyerek hata yapmayacağını söyleyen⁶ Sokrates'in ahlâk sistemi içinde öte dünyaya (**eskatoloji**) ilişkin belli bir görüşü bulunmamaktadır. Ona göre ölümden sonra bir hayatın var olması ya da olmamasının, bu dünyada bizim erdemli bir hayat sürmemizde belirleyici bir rolü yoktur. Dolayısıyla her iki durumda da ölüm korkusu anlamsız bir duygudur.⁷ Bunun aksine daha sonra gerek aktif hazzı gerekse pasif hazzı savunan filozofların büyük çoğunluğu ölüm korkusunu, insanın kendisinden uzaklaştırması gereken bir ahlâk ilkesi olarak benimsemektedir. Çünkü hazzın gerçekleşmesine mani olan yegâne duygu ve düşünce bütün hazları acılaştırarak ölüm kaygısı olarak görülmektedir.

Sokrates'in mutluluk ahlâkı (**eudemonizm**) onun takipçileri tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Burada "mutluluk ahlâkı" ifadesinden, kinikler ve Stoa okulu dünya zevklerinden uzak durma ve en az şeyle yetinmeyi anlarken, hedonistler ve Epikuros ise bunun aksine haz ve acıyı mutluluğun kazanılmasında bir ölçü olarak kabul etmişlerdir. Birbirine zıt bu iki düşüncenin kaynağında da Sokrates olması ise dikkat çekici bir husustur.

⁶ Platon, **Protagoras (Platon Diyaloglar 2 içinde)**, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi yay., İstanbul, 1999, 345e, s.158.

⁷ Platon, **Sokrates'in Savunması**, 40d-41c, s. 60-62; Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 152.

2. EFLÂTUN

Sokrates'in en seçkin öğrencisi ve düşünce tarihi içinde idealist felsefenin en büyük temsilcisi olan Eflâtun'un, hocasına nispetle felsefenin temel sorunlarıyla ilgili ele alıp irdelemediği hiçbir meselenin kalmadığı söylenebilir. Özellikle ahlâk konusunda onu başarıya götüren sebep, Sofistlerin dünya görüşü ile esaslı bir hesaplaşmaya soyunması olmuştur. Sofistler yarar ve hazzı ahlâk telakkilerinin temel dinamiği olarak belirlemiş ve öğrencilerini Sokrates'in aksine bu anlayışla yetiştirmişlerdir. Eflâtun ise hocasının çizgisini koruyarak **iyi** kavramıyla Sofistlere karşı çıkmaktadır. Sofistlerin tersine filozofa göre doğru bir hayat tarzının amacı "**iyi**"dir (**telos**).⁸ Onun *Devlet* diyalogunda anlattığına göre "iyi ideası" nesnelere kendilerine nispetle ışık yani güneş gibidir. Nasıl ki ışık olmadığı zaman bir insanın gözü herhangi bir nesnenin şekli, rengi ve diğer özellikleri hakkında bilgi sahibi olamaz ve net olarak o nesnenin ne olduğu hakkında karar veremezse, aynı şekilde "iyi ideası"na sahip olmayan bir insanın da doğru bilgiye ulaşması mümkün değildir.⁹ Eflâtun için nihaî amaç iyiye yahut mutluluğa ulaşmaktır, bunun için de iyi eylemde bulunmak gerekmektedir.¹⁰ Ona göre mutluluğa ulaşmanın yegâne yolu erdemdir (**arete**).¹¹ Eflâtun'a göre dört tam erdem vardır: bilgelik (hikmet), yiğitlik (cesaret), ölçülülük (îtidal) ve adalet. Bu erdemler ruhun üç niteliğine karşılık gelen erdemlerdir; yani aklın erdemi bilgelik; korkunun, hazzın ve acının erdemi yiğitlik; istek ve arzuların erdemi ölçülülüktür. Bu erdemlerden cesaret hem dış tehditlere karşı hem de insanın iç dünyasından kaynaklanan kötü hislere, aşırı arzu ve isteklere karşı gösterilmesi gereken bir erdemdir. Adalet ise genel erdemdir ve diğer üçünün olması gerektiği gibi işlemlerini sağlayan kontrol mekanizması niteliğindedir. Çünkü:

⁸ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi yay., İstanbul, 1996, s. 61.

⁹ Platon, **Devlet**, Çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal yay., İstanbul, 2002, 504a- 509e.

¹⁰ Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 187.

¹¹ Bedia Akarsu, **Mutluluk Ahlâkı**, İnkılap yay., İstanbul, 1998, s. 106.

“Tabiatın gayesi insan ve insanın gayesi ide’dir. Antisthenes ve kinikler gibi, kabul ettiği prensiplerin sonuçlarına kadar giden idealist Platon, en yüksek iyiyi hazda değil, bizim Tanrıya gittikçe tam olarak benzeyişimizde buluyor. İmdi Tanrı İyi, Mutlak Adalet olduğundan, biz ona ancak adaletle benzeyebiliriz.”¹²

Ayrıca Eflâton bedeninin ruh için bir zindan veya bir hapishane olduğu ve ruhun bu tutsaktan kurtulması durumunda ancak erdemli ve bilge olarak yaşayabileceğini söylemektedir. Ona göre,

“(…) ruh, kendisini ne işitme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek teni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır.”¹³

O yine *Phaidon* diyalogunda “filozofun mümkün olduğu kadar ruhunu bedenle olan ilişkiden ayırmaya çalışacağını, bunda da öteki insanlara benzemediğini” söylemektedir.¹⁴ Filozofun asıl amacı ruhun bedenden erdem ve bilgi ile kurtulması ve tanrıya benzemesidir. “Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi.”¹⁵ “(…)Tabiata aykırı olan her şey insana nasıl acı verirse, tabiata uygun olarak meydana gelen her şey de zevk verir.”¹⁶

“Hazla acıya gelince onlar hakkında da düşüncemiz şöyle olmalıdır; birdenbire olan, tabiata aykırı, şiddetli tesirler acıyı verir, birdenbire tabii duruma dönüş de hoş olur. Yavaş yavaş meydana gelen her tesir duygusal değildir, bunun aksi her tesirden çıkan sonuç da aksidir. Kolaylıkla meydana gelen tesir son derece duygusaldır, ama onun ne hazzı ne acısı olur.(…) daha büyük parçalardan meydana gelen cisimler üzerlerine basan tesir ediciye zorla boyun eğip hareketlerini bütün vücuda geçirerek hazlar, acılar uyandırırılar; **değişikliğe uğrayınca acı, tabii hallerine dönünce de haz.**”¹⁷

¹² Weber, a. g. e, s. 64.

¹³ Platon, *Phaidon*, Çev. H. Ragıp Atademir- Kemal Yetkin, Sosyal yay., İstanbul,2001, 65c.

¹⁴ A.e., 65a.

¹⁵ Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney- Lütfi Ay, Sosyal yay., İstanbul, 2001, 29e.

¹⁶ A.e., 81d-e.

¹⁷ A.e., 64e-65a.

Eflâton *Philebos*'da hazzı başı ve sonu olmayan sonsuz bir cins olarak tanımlamakta ve hazzın zıddı olan acının ne olduğu tam olarak anlaşılmadan hazzın da anlaşılamayacağını iddia etmektedir.¹⁸ Eflâton'a göre hedonistlerin insan için mutlaklaştırdıkları haz insan tabiatına aykırıdır, F. E. Peters'in ifade ettiği gibi,

“Eflâton hazzın ufkunu genişleterek (doğru/yanlış, karışık/karışık olmayan, psikolojik/bedensel) *Philebus*'taki güzel hayatın içine katmaya çalışmıştır. Gorgias'ta olduğu gibi bütünüyle hedonist tavrı reddetmiştir, aynı zamanda bu, hazzın varlığını inkar eden bir nevi radikal anti-hedonizmdir.”¹⁹

Eflâton'un bu zikredilen anti-hedonist tavrı onu kinizme sürüklememekte ve o çileciliği de hiçbir zaman benimsememektedir. Aksine o “Bu iki aşırı ucun hastalıkla tavırlar olup, insanın kendini tam olarak gerçekleştirmesine veya hakiki mutluluğa erişmesine engel oluşturacağı” kanaatini taşımaktadır.²⁰ Fakat bunların yanı sıra Eflâton, bilgeliğin de tek başına insanı mutluluğa ulaştıramayacağını, haz ve acı yokluğunun insan için bir etkilenmeme-hissizlik (**apetheia**) olduğunu ve bunun da istenmeyeceğini söylemektedir. Ona göre “En yüksek iyi; bilgi ve hazzın, ölçü, güzellik ve doğruluğa göre birleşmiş bir karışımıdır.”²¹

“her hazzın her acının bir nevi çivisi var. bunla ruhu tene çivileyip çıkarlar; ruhu tene benzetir, tenin dediklerine göre nesnelere doğruluğuna inanır. Hükümlerin de tene uymasıyla, aynı hazlardan hoşlanmasıyla, sanırım ruh aynı eylemlerde bulunmak, aynı şekilde duymak zorunda kalacaktır. Bunun sonunda, Hades'e asla arınmış olarak varamayacaktır. Her zaman bıraktığı tenle bulaşmıştır. Bunun için bir başka tene girmekte gecikmez, bir tohum gibi atılır, orada kök salar. Bunun sonunda, tanrılık olanla, arınmış, yalın olanla ilgisi kalmaz.”²²

¹⁸ Platon, **Philebos**, M.E.B. yay., Çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, 1997, 31b-32b.

¹⁹ Peters, **Greek Philosophical Terms**, s. 76.

²⁰ Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, Paradigma yay., İstanbul, 2002, s. 65.

²¹ Akarsu, **a.g.e.**, s. 106.

²² Platon, **Phaidon**, 83d.

3. ARİSTOTELES

Aristoteles (M.Ö. 374–322) ahlâk felsefesi konusundaki genel tavrını *Nikomakhos’a Etik*’in I. Kitabındaki şu sözleriyle ifade etmektedir:

“ Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür, bu nedenle iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diye yerinde dile getirdiler.”²³

Buna göre Aristoteles mutluluğu bütün insan eylemlerinin son gayesi (**telos**) olarak tanımlamaktadır. Böylece Yunan dünyasındaki **eudaimonist** tavrı da devam ettirmiş olmaktadır. Fakat burada hemen belirtelim ki, Aristoteles önceki filozoflar gibi mutluluğun amaç olduğunu kabul etse de; mutluluğun ne olduğu konusunda onlardan farklı görüşlere sahip olduğunu belirtmektedir. Filozof insanların üç tür hayat tarzını benimsediklerini söylemektedir. Bunlar; **haz** hayatı, **siyasi** hayat ve **teoria** hayatıdır. Bunlara eklenebilecek bir dördüncüsü ticaret yaşamıdır ki, ticaret hayatının amacı olan zenginlik de Aristoteles'e göre aranan bir mutluluk türü değildir.²⁴ Aristoteles için insanların kazanmaya çalıştığı iki şey vardır: **erdem** ve **haz**. Mutluluğun başka bir şey için değil sadece kendisi için istenebilecek bir şey olduğunu ifade etmektedir:

“mutluluk bir huy değildir, bunu söyledik. Çünkü bu durumda yaşam boyu uyuyan, bitki gibi yaşam süren, en büyük felaketlere uğrayan bir kişide de bulunabilirdi. Bu kabul edilmiyorsa, daha önce dediğimiz gibi, özellikle bir etkinlikle ilgili ele almak gerekiyorsa; etkinliklerden kimi zorunlu, bir başkası için tercih edilen etkinliklerse, kimi de ‘kendi başına’ tercih edilen etkinliklerse, şu açık: Mutluluğu bir başkası için değil, ‘kendi başına’ tercih edilen bir şey olarak anlamak gerekiyor.”²⁵

²³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç yay., Ankara, 1998, 1094a.

²⁴ *A.e.*, 1095b 15- 1096a 10.

²⁵ *A.e.*, 1176a 33- 1176b 5.

Aristoteles'e göre insana haz ve acı veren şeylerden bir kısmı zorunludur. Yeme-içme tarzında olan bu tür şeyler insan bedeninin devamını sağlamaktadır. Kişinin ölçülü mü? yoksa haz düşkünü mü? olduğu, bedenle ilgili bu tarz şeylere karşı takındığı tutumla ilgilidir. Aristoteles **haz düşkünlüğü** ile **kendine hâkim olamama** arasında önemli bir fark olduğu kanaatindedir. Şöyle ki, haz düşkünü olan kişi yaptığı işten pişmanlık duymaz çünkü o **iradesiyle** bu işi yapar. Fakat kendine hâkim olamayan kimse ise pişmanlık duyar, çünkü onun eyleminde irade yoktur.²⁶ Ancak Aristoteles hazlara aşırı düşkünlük gösteren kişilerin ahlâkî açıdan yetkinliğe ulaşmalarını mümkün görmez. Ona göre insanların istediği zenginlik, şan ve zafer kazanmak gibi şeylere aşırı olmamak kaydıyla iyi olarak değerlendirilebilir. Kötü olan tarafıysa insanların bu hazlara **ölçüsüzce** yaklaşıyor olmalarıdır.²⁷

Aristoteles hazzın iyi olup olmadığı konusunda üç görüşün varlığından söz eder: Bunlardan Speusippos'a ait olan ve hiçbir hazzın iyi olmadığını içeren bu ilk görüş kinik öğretiyile ilgilidir. İkincisi Eflâton'un *Philebos* diyalogunda ifade ettiği: "bazı hazlar iyidir"; üçüncüsü ise yine *Philebos*'da ileri sürülen bütün hazlar iyi olsa bile haz **summum bonum** (en yüksek iyi) olamaz.²⁸ Aristoteles bu görüşlerden üçüncüsüne daha yakın bir anlayışı benimsemektedir. Bedia Akarsu *Mutluluk Ahlâkı*'nda Aristoteles'in konuya yaklaşımını şöyle izah etmektedir:

"Hazzı da Aristoteles mutlulukla birlikte ele alır. Eflâton hazzı olup bitenler alanına, kavramsız varlık alanına sokmuştur. Aristoteles ise hazzı her eylemin bir tamamlanması, sonucu olarak ele alır. Ona göre haz bir oluş, bir hareket değil, bir erektir, kendisinde her hareketin dinginliğe erişeceği bir erek. Bir eylem ne denli soylu ise, o denli yüksek bir haz ona bağlıdır. Düşünme ve ahlâksal eylemse en salt hazzı verir. Tanrının mutluluğu da en yüksek eylemden doğan hazdan başka bir şey değildir. Bundan dolayı haz elde etmeye yönelik çaba, Aristoteles'e göre zorunludur ve yaşama içgüdüsünden ayrılmaz. Gerçi en yüksek iyi, haz olamaz ona göre, ayrıca hazzın çeşitli türleri arasında bir ayrım vardır ve her hazzın ancak onu ortaya koyan eylem ölçüsünde bir değeri vardır; ancak erdemli insanın hazzı gerçek bir hazzdır, gerçekten insana uyan bir hazzdır. Ama yine de Aristoteles hazzı mutluluk kavramının dışında bırakmaz."²⁹

²⁶ A.e., 1150^b.

²⁷ A.e., 1147^b20- 1150^a10.

²⁸ A.e., 1152^b1-25; David Ross, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalcı yay., İstanbul, 2002, s.262-263.

²⁹ Akarsu, **a.g.e.**, s. 129.

Aristoteles erdem (fazilet) kavramının ancak insan fiillerinin neticesi olarak ortaya çıkabileceğini, bunu da acı veya hazdan bağımsız olamayacağını, dahası burada belirleyici olanın haz ya da elem olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki;

“Fazilet kavramı, temayül ve davranışlarla ortaya çıkmaktadır. İnsanın bir şey karşısındaki tutum ve davranışı ise, o şeyden zevk alması veya acı duymasının bir sonucudur. Aristoteles bu mantıkla hareket ederek, faziletin sadece lezzet ve elemle ilgili olduğunu savunmaktadır. Buna göre faziletli insan her hususta şu üç şeyi elde etmek isteyecektir: *İyi, yararlı ve uygun*. Şu üç şeyden de sakınması gerecektir: *Kötü, zararlı ve uygunsuz olan*.”³⁰

Aristoteles erdemi de kendi içinde “karakter erdemleri” ve “düşünce erdemleri” olarak ikiye ayırmaktadır. Düşünce erdeminin eğitimle geliştirilebileceğini ve bunun için de zaman ve tecrübeye ihtiyaç olduğunu, fakat karakter erdeminin alışkanlıklardan geldiğini açıklamaktadır. Bunu Aristoteles’in kendi ifadesiyle söyleyecek olursak:

“Kimi erdemlere düşünce erdemleri, kimine de karakter erdemleri diyoruz, bilgelik, doğru yargılama, aklı başındalığa düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri diyoruz. Nitekim birinin karakterinden söz ederken, onun için bilgedir ya da doğru yargılama gücüne sahiptir demiyoruz, sakindir ya da ölçülüdür diyoruz: huylardan övülenlere ise erdemler diyoruz. Biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan [ethos’tan] gelir.”³¹

Aristoteles insanların bedensel hazlara daha fazla yöneldikleri için haz deyince akla hemen yanlış bir şekilde maddî hazların geldiğini fakat bunun doğru olmadığını belirtmektedir. Bu tür haz hayvanlarda da bulunan ve insanlarla hayvanlar arasında ortak olan bir yöndür. Yani haz, insan için inkâr edilemez bir vâkıâdır, kötü olan haz duymak ya da haz almak değil, aksine hazza karşı insanın iradesini kullanamayarak haz düşkünlüğü göstermesidir. Kişinin haz ve acı karşısındaki tavrı aslında onun erdemli olup olmadığını da göstergesidir. A. MacIntyre bu konuda şöyle söylemektedir:

³⁰ Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin yay., İstanbul, 1983.

³¹ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1103^a.

“Hazlar ve acılar burada faydalı bir rehberdir. Onlar, bizi erdemli alışkanlıklardan saptırarak sefihleştirebilecekleri gibi, erdemleri pekiştirmek için de kullanılabilir. Aristoteles’e göre, erdemi bir insanın bir işareti onun erdemli etkinlikten haz almasıdır, bir başka işareti de hazlar ve acılar arasında nasıl seçim yapılacağını bilmesidir”³²

³² MacIntyre, Alasdair, **Ethik’in Kısa Tarihi**, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2001, s.75.

4. KİNİK OKULU

Kinik okulunun kurucusu Antisthenes (445-365)'dir. Bu okulun adıyla özdeşleşen bir başka isim de Antisthenes'in öğrencisi olan Sinoplu Diogenes'tir. Bu okul adını "Antisthenes'in kendisinden ziyade öğrencisi Diogenes'in yaşam tarzından dolayı "Kinik" (köpeksi) adını almıştır."³³

Kinikler de diğer ahlâk filozofları gibi insanın nihaî gayesinin (telos) mutluluk olduğunu ve erdemle mutluluğun bir arada bulunduğunu ileri sürüyorlardı. Antisthenes bununla ilgili olarak şöyle söylemektedir:

"Ancak erdemli insanlar soyludur; mutluluk için erdem yeterlidir, erdem de Sokrates'in gücü dışında hiçbir şeye gereksinimi yoktur. **Erdem bir eylem işidir, çok söze ve bilgiye gereksinim duymaz.** Bilge kendine yeter: çünkü başkalarının olan her şey onundur.(...) bilge kişi yürürlükteki yasalara göre değil, erdem yayasına göre yaşar."³⁴

Onlara göre erdem, erdem içindir ve yegâne iyi olan da erdemdir; zenginlik, şan, şeref, ün ise kuruntudan ibaret olan hislerdir. **En kötü olan** da insanların peşinde koştukları **haz duygusudur.** Antisthenes bununla ilgili olarak şöyle demektedir: "Haz almaktansa, çıldırayım daha iyi."³⁵ Kinikler, daha sonra Epikuros'un iddia edeceği gibi zihnî hazların duyusal hazlardan daha değerli olduğu ve zihnî hazların amaç olarak benimsenebileceği görüşüne de katılmazlar.

Kinikler yaşamın doğal olarak getirdiği tüm rahatlık ve hazza yönelik olgularını reddetmekteydiler. Onlara göre bilge basit yiyecek ve giyeceklerle yaşayarak, bir aile hayatı sürmeksizin, kendisi dışında hiçbir şeye aldırmaksızın ve

³³ Zeller, a.g.e., s. 157.

³⁴ Laertios, a.g.e., VI, 11.

³⁵ A.e., VI, 3.

toplumdan soyutlanarak, siyasetten uzak kalmak suretiyle “normal bir dilenci hayatı sürmeyi”³⁶ bir ilke olarak benimsemelidir.

Antisthenes için ahlâkın amacı arzu, istek, tutkuyu içeren haz duygusundan arınmaktır ve bu arınma da ancak erdemli olmakla mümkündür. İnsanın vazifesi bu kötü duygulardan uzak durmak ve tüm arzulara karşı “**kayıtsız**” kalmaktır.³⁷ Bu kayıtsızlık daha sonra Stoa ahlâk anlayışında kendine daha geniş bir yer bulacak ve Stoa ahlâkının temel kavramı haline gelecektir. Diogenes Laertios da “Stoa okulunun en yiğit yanı kaynağını ondan almış görünüyor”³⁸ diyerek bu etkiyi ifade etmektedir.

³⁶ Zeller, **a.g.e.**, s. 159.

³⁷ Cevizci, **a.g.e.**, s.55.

³⁸ Laertios, **a.g.e.**, VI, 14.

5. KİRENE OKULU

Kirene okulunun kurucusu Kireneli Aristippos (m.ö. 435-355) bir Sokrates takipçisi olarak insanın gayesini mutluluk olarak belirlemiştir. Ancak Sokrates kadar Sofistlere de bağlı olan Aristippos “her şeyin ölçüsü olarak insanı” belirleyen Protagoras’ın ifadesini benimsemekle sadece epistemolojik değil aynı zamanda etik için de bir temel oluşturmaktadır. Böylece o mutluluk idealini, birey merkezli, ve bireyin duyularının hoş neticelerinden ibaret olan haz üzerine bina etmektedir.³⁹ Aristippos Kinik okulun aksine mutlak “iyi”nin haz duymak olduğunu, hazza ulaşmakla insanın mutluluğa kavuşacağını ve insanın hayattaki amacının da (telos) haz duymak olduğunu iddia etmektedir. Hazzı sağlayan şey iyi, acı veren şey ise kötüdür. Aristippos için “iyi” hazzdır ve bu anlayışından ötürü de o **hedonizmin** (hazcılığın) kurucusu sayılmaktadır. Diogenes Laertios Aristippos ve Kireneliler’i anlatırken onları şu şekilde tarif etmektedir:

“Böylece Aristippos’un yaşayışına bağlı kalanlar ve Kyreneliler diye anılanlar, şu görüşleri savunuyorlardı: Acı ve haz olmak üzere iki tür duygulanım vardır; haz yumuşak harekettir, acı ise sert hareket. Hazlar arasında fark yoktur ve bir haz ötekinden daha hoş değildir; bütün canlılar hazzı arar, acıdan kaçarlar.”⁴⁰

D. Laertios’un da ifade ettiği gibi Aristippos için her duyum bir hareket neticesinde ortaya çıkmaktadır ve bu hareket sertse acı, yumuşak ve doğaya uygun bir hareketse haz meydana gelmektedir. Ne sert ne de yumuşak bir hareketse duyum gerçekleşmeyeceği için ne haz ne acı söz konusu olur. Kireneliler için hazların biri diğerinden daha az ya da daha çok önem ifade etmemektedir. Mühim olan neyden haz alındığı değil, haz duyulup duyulmadığıdır, çünkü onlar için her haz bizatihi

³⁹ Zeller, **a.g.e.**, s. 162; ayrıca bkz. Akarsu, **a.g.e.**, s. 58.

⁴⁰ Laertios, **a.g.e.**, II, 86-87.

iyidir. Fakat burada Aristippos'un zikrettiği haz, Epikuros'un iddia ettiği gibi mânevî-zihnî hazlar değil, daha çok maddî-bedenî hazlardır, Şöyle ki;

“(…)Son derece uygunsuz durumlardan doğsa da, haz bir “iyi”dir. Çünkü eylem biçimsiz de olsa, haz “iyi”dir ve kendisi için istenecek bir şeydir. Epikuros'ta söylendiği gibi, acının ortadan kalkması onlara göre haz değildir; hazzın olmaması da acı değildir. Çünkü haz da acı da hareket içinde vardır, buna karşılık acının ve hazzın olmama durumu hareket değildir.(…) hazzın, Epikuros'un düşündüğü gibi iyi şeylerin anısından ya da iyilik beklentisinden çıktığını kabul etmezler. Çünkü ruhun hareketi zamanla yok olur.”⁴¹

Kireneliler de Kinikler gibi insanın bu dünyadaki bütün baskı ve tahakkümler karşısında özgür olması gerektiğini savunmaktadırlar. Fakat aralarındaki farklılık Kiniklerin özgür olabilmek için bu dünyanın bütün güzelliklerinden ve zevklerinden uzak durma ve bir tarz zühd hali ile mümkün olabileceğini söylerken; bunun aksine Kireneliler ise insanın ancak bu dünyadan akıllıca zevk almasıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedirler. Hemen belirtelim ki, aralarındaki önemli bir ortak nokta ise, özgürlüğe ancak bilgi ve ahlâk ile donanmış “bilge”nin ulaşabileceği konusudur. Kinikler için bilge olan hayatın zevklerinden uzak durabilir, Kireneliler içinse bunun tam aksi mümkündür. Yani sadece bilge olan kişi hayatın zevklerinden akıllıca yararlanmasını bilir. Diogenes Laertios bunu şöyle ifade etmektedir:

“Onlara göre, ne her bilge haz içinde yaşar, ne de her değersiz insan acı içinde; ama çoğunlukla bu böyledir. İnsanın karşısına çıkan bir tek hazzın bile tadını çıkarması yeterlidir. Onlara göre sağduyu bir “iyi”dir, kendisi için değil, yol açtığı sonuçlardan ötürü istenir; (...) bilge ne kıskançlık, ne aşk, ne de yersiz korku duyar: Çünkü bunlar boş sanılardır.”⁴²

Kirenelilerin zaman tasavvuru onların haz teorilerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Şöyle ki; onlar için geçmişin ve geleceğin hazları ve acıları önemli değildir, mühim olan şimdinin, yani ânın lezzetlerinden zevk almaktır. Bilge yaşadığı andan akıllıca haz alabilen kişidir. Böylece Aristippos ve Kireneliler haz kavramını yalnız şimdiki zamana bağlamakla manevî-zihnî hazları yok saymış

⁴¹ Laertios, **a.g.e.**, II, 88-89.

⁴² **A.e.**, II, 91.

sadece maddî-bedenî hazlarla sınırlandırmaktadırlar.⁴³ Hazcılığın sonraki temsilcilerinden olan Epikuros, bu zaman tasavvurunu değiştirmiş, bu değişlikle haz kavramına da farklı bir yaklaşım getirmiştir. Çünkü geçmiş ve geleceğın acılarının da hazları gibi daha büyük olduğunu söyleyerek Epikuros, Aristippos'tan farklı olarak manevî-zihnî hazların da daha büyük olduğunu söylemiş olmaktadır.

Kirenelilerin haz teorisinden yola çıkarak farklı noktalara varan bir diğer filozof İskenderiye'de verdiği dersler nedeniyle çok fazla intihara sebep olduğu için "ölüm tavsiyecisi"(peisithanatos) olarak da tanınan Hegesias'tır. Hegesias için E. Zeller şöyle söylemektedir:

"(...) zevk verici müsbet uğraşla memnuniyet ve hoşnutluğa erişme hususunda tamamen müteredditti, o nedenle mutluluğun erişilmez olduğunu ileri sürdü."⁴⁴

Bunu iddia etmekle o bu dünyada mutlak olarak mutluluğa erişmenin mümkün olmadığını ve bunun sonucu olarak da mutluluğa erişilemeyen bu hayatta en azından acılardan kurtularak (intihar ederek) tersinden bir mutluluk elde edilebileceğini ifade etmiş olmaktadır. Böylece Aristippos'un hedonizmi Hegesias'ın felsefesinde pesimizme dönüşmüş olmaktadır.⁴⁵

⁴³ Akarsu, a.g.e., s. 60.

⁴⁴ Zeller, a.g.e., s. 164.

⁴⁵ Weber, a.g.e., s. 47.

6. EPİKÜROS

Felsefeyi mantık, fizik ve ahlâk olarak üçe ayıran Epiküros hazcı etik anlayışının Yunan Felsefesindeki temsilcilerindedir. Onun için ruh, beden gibi maddîdir ve bazı Platoncuların iddialarının aksine bedenine ulaştığı sonuca ruh da ulaşacaktır. Epiküros'a göre insanı üzen ve endişeye sebep olan şey de ölümden sonra ruhun canlılığını koruyarak bütün olup bitenlere şahit olma durumudur. Halbuki insan ölümsüzlük düşüncesinde uzak kalabilmiş olsa ölüm bizatihi korku sebebi olmayacaktır.⁴⁶ “Çünkü biz varken ölüm yoktur; ölüm gelince de biz yokuz. Buna göre ölüm ne yaşayanları ilgilendirir ne de ölüleri, çünkü yaşayanlar için ölüm yoktur, ölüler ise zaten yoktur.”⁴⁷ E. Zeller bu izahı Epiküros'un avuntusu olarak nitelendirmektedir:

“Ölüm eriştiğinde artık bedenle bir arada tutulmadıklarından ruh-atomlar dağılırlar. Bu Epiküros'un en büyük avuntusudur, çünkü Hades'in dehşetli manzaraları karşısında duyulan korkudan bizi ancak ölümden sonra artık varolmadığımız kanaati kurtarabilir.”⁴⁸

Epiküros ölümden sonrasının bir hiçlik olduğunu düşünmenin, insanı ölüm korkusundan uzaklaştıracağını düşünmektedir. Ona göre hayatın amacı ve prensibi hazdır. O hazzı mutluluğu belirleyici unsuru olarak düşünmektedir. Bu hususu şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Gerçekten de, hazzın olmayışından acı duyduğumuz zaman hazza gerek duyarız; < ama acı duymadığımız zaman > artık hazza gerek yoktur. İşte bu yüzden hazzı mutlu yaşamın ilkesi ve ereği olarak tanımlıyoruz; “ çünkü bunu yaratılıştan gelen ilk iyi olarak tanıyoruz, seçmemiz ve kaçınmamız gereken her şeyi bundan başlatıyor, her türlü iyi hakkında karar verirken, haz ve acı duygularını ölçü alıp gene buna geliyoruz. İşte yaratılıştan gelen ilk dürtü bu olduğu için, her hazzı seçmeyiz, tersine bazen bunlar daha büyük sıkıntıya yol açacaksa, birçok hazzı bir yana attığımız olur; uzun süre acıya dayanmanın ardından daha büyük bir hazza kavuşacaksa, birçok

⁴⁶ Weber, **a.g.e.**, s. 90.

⁴⁷ Laertios, **a.g.e.**, X, 124.

⁴⁸ **A.e.**, X, 139-140; Zeller, **a.g.e.**, s. 285.

acıyı hazdan üstün tutarız. Böylece, her haz öz yapısından ötürü bir iyidir, ama hepsi her zaman seçilmelidir diye bir şey yoktur: tıpkı her acı kötüdür diye hepsinden doğası gereği kaçmak gerekmeceği gibi.”⁴⁹

Bütün eylemlerimizin nihaî hedefi olduğu noktasında Kirenelilerin devamı niteliğinde görülmekle birlikte, hazzın tanımında onlardan ayrılmaktadır. Şöyle ki, Epikuros hazzı acının yokluğu olarak düşünmektedir⁵⁰, fakat Kireneliler ve bu görüşün temsilcisi olan Aristippos, Epikuros’un durgun (statik) hazzını değil, aksine aktif (kinetik) hazzı ulaşılması gereken gaye olarak görmektedir. Hazzın tanımında farklı düşünen bu iki filozof acının tanımında da farklı kanaatlere sahiptir. Aristippos bedensel acıların, Epikuros ise ruhsal acıların daha ağır olduğunu düşünmektedir. Nitekim insan bedenî olarak yaşadığı ânın acısını hissederken, ruhsal olarak geçmişin ve geleceğin de acısını hissedebilmektedir. Dolayısıyla Epikuros buradan hareketle ruhun hazlarının da daha büyük olacağı kanaatini taşımaktadır.⁵¹

Epikuros’un adı öteden beri haksız yere zevk ve eğlence ile anılır olmuştur.⁵² Bundan şikâyetini kendisi de şöyle dile getirmektedir:

“(…) hazzın erek olduğunu söylerken, bununla öğretimizi bilmeyen ve bizimle aynı görüşte olmayan ya da yanlış anlayan kimselerin düşündüğü gibi, yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazları söylemiyoruz, tersine bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz.”⁵³

Haz Epikuros için acıdan kaçış ve süreklilik (**hedone katastamatike**) içeren bir ruh dinliğidir. Hayatın hareketliliği karşısında “derin sükunet ve tam memnunluk halidir”.⁵⁴

Epikuros bedensel arzuların hiçbir zaman tatmin edilemeyeceğini ve sürekli onları tatmine çalışma gayreti içinde bulunmanın da insanı mutsuzluğa ve acıya

⁴⁹ Laertios, **a.g.e.**, X, 119.

⁵⁰ Zeller, **a.g.e.**, s. 287.

⁵¹ Laertios, **a.g.e.**, X, 136-137.

⁵² Zeller, **a.g.e.**, s. 280.

⁵³ Laertios, **a.g.e.**, X., 128-129.

⁵⁴ Weber, **a.g.e.**, s. 91.

sürükleyeceğini, dolayısıyla bu türden hazlara düşkünlük göstermenin doğal olmadığını savunmaktadır. Ona göre bu noktada dengeyi sağlayacak olan akıldır:

“... yaşamı zevkli kılan, seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunu büyük kargaşaya sokacak yanlış sanıları kaldırıp atan ölçülü bir muhakemedir.”⁵⁵

Epikuros hazları, doğal ve zorunlu olanlar (susayınca su içmek gibi); doğal ve zorunlu olmayanlar (pahalı yiyecekler gibi); ve ne doğal ne de zorunlu olan hazlar (çelenk alma ya da adına heykel dikilmesini arzulamak gibi) şeklinde üçe ayırmaktadır.⁵⁶

⁵⁵ Laertios, **a.g.e.**, X, 132.

⁵⁶ **A.e.**, X, 127 ve 149.

7. STOACILIK

Helenistik çağ felsefe öğretisi olan Stoacılığın kurucusu Kıbrıslı Zenon'dur (M.Ö. 336-264) ve bu ekol üç dönem olarak ele alınmaktadır: ilk olarak milattan önce III.yüzyılda Zenon, Kleanthes ve Khryssippos'un temsil ettiği Eski Stoacılık; ikinci olarak milattan önce II. yüzyılda Babilli Diogenes, Tarsuslu Antipater ve Rodoslu Panetius'un temsil ettiği Orta Stoacılık ve son olarak milattan sonra I. ve II. yüzyıllarda Seneca, Mussonius Rufus, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un temsil ettiği imparatorluk dönemi (Roma) Stoacılığı.

Stoacı felsefenin üç temel disiplini vardır, bunlar fizik, ahlâk ve mantıktır. Marcus Aurelius bu temel disiplinlerin önemini vurgulamak maksadıyla şöyle söylemektedir: "Her duygu ve düşüncene –olanaklıysa- sürekli olarak fiziği, ahlâkı ve mantığı uygula."⁵⁷ Fakat fizik Epikuroşuların doğa incelemesi olarak nitelediği fizikten farklıdır. Stoacılar için fizik ahlâktır, bilgeliğe ulaşmak için bir araç değil bizatihi bilgeliğin kendisidir.

Stoacılar göre tanrı ve evren iç içedir. Tanrı için madde neyse ruh için de beden odur. Yani daha az iyi ve kıymetli olan diğerinin emri altında bulunmaktadır. Beden ruh için bir yük ve cezadır, bu nedenle de beden zevklerini insan hor görmelidir, bu zevkler ancak akıl sahibi olmayan hayvanlar için iyidir. Beden zevklerinden uzak durmak tam manasıyla bir özgürlüktür.⁵⁸

Stoacılar göre mutluluk ancak erdemli olmakla elde edilebilmekte ve erdem doğa ile uyum içinde olmayla yani doğaya uygun yaşamayla kazanılmaktadır. Erdem yalnızca kendisi için seçilmelidir ve bu durum şöyle özetlenebilir;

⁵⁷ Marcus Aurelius, **Düşünceler**, Çev. Şadan Karadeniz, YKY, İstanbul, 2004, VIII., 13.

⁵⁸ Seneca, **Ahlâki Mektuplar**, Çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999, 65, 23-24; 92, 33-34; 66, 22.

“Erdem, uyumlu bir durumdur ve erdem kendisi için seçilmelidir, yoksa bir korku, bir beklenti ya da dışarıdan gelen bir dürtüyle değil; mutluluk erdemdedir, çünkü erdem, tüm yaşamı uyumlu kılmaya yönelik bir tutumdur.(...)Erdem, genel anlamda, herhangi bir şeyin, örneğin bir heykelin eksiksiz oluş durumudur.”⁵⁹

Burada amaç (telos) doğa ile uyum sağlamaktır. Diogenes insanın amacını “doğaya uygun şeylerin seçiminde akla uygun davranmak” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁰ Yani doğaya uygun davranmak evrensel akla uygun davranmaktır. Tutku ise ruhun hareketidir ve akılla çelişir; bu aynı zamanda doğayla da çeliştiği anlamına gelmektedir. Dört tür tutku vardır. Bunlar: 1) Acı, 2) Haz, 3) Korku, 4) Arzu.

“Acı, ruhun akılsızca bir büzülmesidir (...); Kaygı, bir kötülüğün beklenişidir (...); Arzu, akılsız bir iştaktır(...); Haz, kendisini istenen bir şey gibi sunan akılsız bir yakıcılıktır (...).”⁶¹

Stoacılar için çocuğunun ölümü veya uzun süren bir hastalıktan kaynaklanan en şiddetli acı hallerinde bile kişi kendini muhafaza etmeli ve doğaya uygun halini korumalıdır.⁶² Onlar için zaman insanın elinde olmayan gelecek yada geçmiş değildir. Zaman insanın yegane sahip olduğu “şimdi”dir, ve ancak insan elinde olan şeyi kaybedebilir. Dolayısıyla insan tek sahip olduğu “ân”ını iyi değerlendirmeli, geçmiş ve geleceğin dertlerinden uzak durmalıdır. Bu aynı zamanda geçmiş ve geleceğin acılarına karşı alınan bir tavidir, böylece ölüm korkusundan kaynaklanma ihtimali olan acı da yok sayılmaktadır.⁶³ Ölümün, küçümsemesi gereken bir şey olduğunu düşünen Marcus Aurelius, buna delil olarak da hazcıların bile onu küçümsemelerini örnek göstermektedir.⁶⁴

⁵⁹ Laertios, **a.g.e.**, VII, 89-90.

⁶⁰ **A.e.**, VII, 88.

⁶¹ Jean Brun, **Stoacılık**, Çev. Medar Atıcı, İletişim yay., İstanbul, 1997, s. 96-97.

⁶² Aurelius, **a.g.e.**, I., 8.

⁶³ **A.e.**, II., 14.

⁶⁴ **A.e.**, XII, 34.

Acılar karşısındaki gösterilen tutum, Stoacılara göre haz ve tutkular karşısında da sergilenmelidir. Esasen tutkuların yadsınması Stoa öncesi Yunan mitolojisinde de mevcuttur:

“İlk Eski Yunan mitolojisinde ve hatta Eski Yunan tragedya yazarlarında tutku, tanrıların insan yüreğine koydukları huzursuzluktur, insanı, onu aşan ve sanki kurbanı olduğu bir kuvvet yoluyla elde tutmanın bir türüdür; tutku içinde insan, karşı çıkamayacağı aşkın güçlerin oynacağı olduğu ölçüde tutuklaşır.”⁶⁵

Stoacılar için hazlar zihnî bir rahatsızlık olarak görülmektedir. Cicero bedeninin hastalanması ile zihnin rahatsızlığını mukayese ederek şöyle der:

“(…) nasıl ki bedende kan bozulduğunda ya da aşırı balgam ve safra olduğunda, hastalıklar ve cıızlıklar ortaya çıkar; birbirlerinin karşısına dikilen çatışmaların ve yanlış görüşlerin üşüşmesi de ruhu öyle sağlığından eder ve onu hasta düşürür.”⁶⁶

Acılar için geçerli olan tavır haz ya da tutkular için de söz konusudur ve hazlar karşısında sabırla **durgun** bir halde (**apetheia**) bekleyebilme ancak bilgelerin işidir. Stoacılar için bilge akla ve doğaya uygun hareket eden, tutkudan, gururdan, acıdan, ölüm endişesinden uzak olan ve yegane özgür olan kişidir. Bütün bu kötü huylardan kaçınabilen ve güzel ahlâkı elde edebilen bilgedir, ve sadece bilge olan bu neticeye ulaşabilir. İnsanlar ya bilgedirler ve akla uygun davranmaktadırlar ya da değildir ve akıldan uzaktırlar, bu ikisi arasında bir tutum Stoacılara göre yoktur. İnsan ya erdemlidir ya da değildir.⁶⁷

Stoacılık esas itibariyle Kinik öğretinin yumuşatılarak daha ılımlı hale getirilmesidir.⁶⁸ Stoa dönemini oldukça etkilemiş bir ahlâk okuludur. Roma hukukunun temelinde Stoa etkisinden de söz edilmektedir. Ayrıca Hıristiyan ahlâkını da etkilediği söylenmektedir. Fakat entelektüel bir düşünce sistemi

⁶⁵ Brun, **a.g.e.**, s. 98.

⁶⁶ **A.e.**, s. 99.

⁶⁷ Zeller, **a.g.e.**, s.271.

⁶⁸ **A.e.**, s. 271, ayrıca bkz.: Akarsu, **a.g.e.**, s. 83.

olduğundan halka inmekte Hıristiyanlık kadar başarılı olamadığı ifade edilmektedir.⁶⁹

⁶⁹ Weber, **a.g.e.**, s. 97.

8. YENİ EFLÂTUNCULUK

Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Ammonios Sakkas olarak bilinmektedir. Yaklaşık olarak milattan sonra 242'de ölmüş ve günümüze hiçbir eseri kalmamıştır. Bu nedenle de;

“(...) büyük öğrencisi Plotinos’un öğretilerinin ne kadarını ondan aldığını tesbit etmek güçtür. (...) Yeni-Eflâtunculuğun gerçek kurucusu Plotinos’dur. Bu ünlü ve güzide filozof 204/ 5’de Mısır’da Lykopolis’de doğmuş ve tam 11 yıl Ammonios’un derslerini takip etmiştir.”⁷⁰

E. Zeller’in ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Yeni Eflâtunculuğun gerçek kurucusu Plotinos’tur (203-270); ve o görüşlerini her biri dokuz bölümden oluşan altı kitapta toplamış ve bu nedenle de kitabının adını **dokuzluklar** manasını taşıyan **Enneadlar** olarak isimlendirmiştir.

Plotinos alemde bulunan çokluğun, Tanrının birliği ile çelişmezliğini açıklamak amacıyla bir evren tasavvuru geliştirmek istemiştir. Buna göre alemdeki her şey Tanrıdan zuhur etmiştir ve varlığın kaynağı O’dur. Bu füyuzât derece derece gerçekleşmektedir. Tanrıdan ilk sudur eden nous’tur. Hemen ifade etmek gerekir ki, Plotinos varlığı üç mertebeye ayırmaktadır. Bunların ilki **nous**’tur (zeka-akıl). Nous Tanrıdan zuhur eden en mükemmel varlıktır. Varlık mertebeleri bir merdivenin en üst basamağı niteliğinde olan akılla başlamaktadır ve bu basamaklar maddenin şekil kazanmış hali olan cisimle son bulmaktadır. Bu sıralanışta akıldan sonra **ruh (pyshke)** gelmektedir. Ruh akıldan, **cisim (physis)** de ruhtan daha az mükemmeldir. Tanrıdan en uzakta yer alan cisim olmasına karşın, o da kendinde Tanrının izini taşımaktadır.

⁷⁰ Zeller, a.g.e, s. 338-339.

“Her şeyin kaynağından o kadar uzak olduğu halde (Tanrı Bir’dir, cisim en yüksek derecede çok olandır), cisim gene Tanrının izini taşır. Zekânın ideleri, ruhun algıları, cismin de onu varlığın yüksek tabakalarına bağlayan formları vardır, (...)”⁷¹

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız Plotinos’un görüşlerinin kaynağı hakkında E. Zeller şunları söylemektedir:

“Yeni-Eflâtunculuk, Eflâtuncu, Aristotelesçi ve Stoacı unsurların eklektik bir kombinasyonu gerçekleştirmek bakımından benzerlik arzettiği Yeni-Pythagorasçılığın, orta dönem Eflâtunculunun doğrudan devamıdır. Sisteme hakim olan varoluşun derece derece sıralanışı düşüncesi Poseidonios’dan alınmıştır. (...) Plotinos’un sistemi Eflâtununki gibi Tanrı fikrinden hareket eder ve onunla birlik olma talebiyle sona erer. Tanrı’dan çıkmış olan varlığın suduru, ve öte yandan tekrar ona dönüşü üzerine öğretilen her şey bu iki kutup arasında yer alır.”⁷²

Plotinos’un felsefesinde her türlü kötülük ruhun bedenle birleşmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre insan fiilleri duyular dünyası ile ne kadar az ilişkiliyse, o kadar değerlidir.⁷³ Plotinos dünyevî güzellikleri [hazları] arzu edenlerin bu dünyada istedikleri şeylere kavuşacağını, fakat bu tür insanların hem kendilerinin hem de görünüşler dünyasındaki imajların Arketipini hatırlamadıklarını ve imajınları gerçek sandıklarını belirttikten sonra, yüce ruhlu insanların ise imajların Arketipleri hatırlayarak onların gerçek olmadıklarını anlayacaklarını söylemektedir. Fakat bütün bunlara rağmen o, oto kontrolün zorunluluğunu da vurgulamak kaydıyla hazların bir ölçülü yaklaşmak şartıyla olabirliğini şöyle ifade etmektedir: “Öz-denetim mükemmelse bu dünyadaki güzellikten zevk almak hata değildir; beğenin seksüel ilişki içinde yozlaştığı yerde, işte orada yanlış vardır.”⁷⁴

⁷¹ Weber, **a.g.e.**, s. 115.

⁷² Zeller, **a.g.e.**, s. 337; s. 339-340.

⁷³ **A.g.e.**, s. 346.

⁷⁴ Plotinos, **Enneadlar**, III. 5, **Plotinos’un Aşk Kuramı** içinde ek olarak, Çev. Zerrin Kurtoğlu, Asa yay., Bursa, 2000, s. 180.

II. İSLÂM FİLOZOFLARINDA HAZ VE ELEM

1. KİNDÎ

İslâm düşünce tarihinin ilk filozofu olan Ebu Yusuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî (ö. 866), Abbasi devletinin her alanda en parlak çağını yaşadığı dönemin, Bağdat, Basra ve Kûfe gibi o günün dünyasının dil, edebiyat, bilim ve düşünce hayatının en önemli merkezlerinde bulunmuş ve tercüme hareketinin yoğun bir şekilde devam ettiği bir ortamda yetişmiştir. Çağındaki bilim ve felsefesinin her alanıyla ilgilenen filozof geride 277'yi bulan zengin bir külliyat bırakmıştır.¹

Hayatının önemli bir bölümünü Bağdat'ta, saraya yakın bir sosyal çevre içinde, Beytülhikme'deki ilmî ve felsefî çalışmalara katılarak geçiren Kindî, Mu'tezile kelamının devletin resmi görüşü olduğu bir ortamda, kelâmdan felsefeye geçişi sağlamış, böylece felsefe IX. yüzyılın ilk yarısından itibaren İslâm toplumunun gündemine girmiştir.

Felsefe alanında 22, mantıkla ilgili 14 eser kaleme alan Kindî, ilk defa dîni telakkinin dışına çıkarak ahlâkî bir felsefe problemi şeklinde ele alan ilk Meşşâî filozofu olma ayrıcalığını da elinde bulundurmaktadır. Onun, doğrudan ahlâkla ilgili olmak üzere dört eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bunlar *Risâle fi'l-ahlâk*, *Risâle fi't-tenbih ale'l-fezâil*, *Risâle fi tahlîli sübûli'l- fezâil*, *Risâle fi defî'l-ahzân*'dır. Bu dört çalışmadan sadece sonuncusu günümüze ulaşabilmiştir.² Bu yüzden onun ahlâka dair düşüncelerini bu eserden öğrenme imkânına sahibiz. Bu arada filozofun felsefe

¹ Mahmut Kaya, **Kindî Felsefî Risaleler**, Klasik yay., İstanbul, 2002, s. 3-4.

² A.e., s. 78-79.

terimleri sözlüğü niteliğindeki *Tarifler Üzerine* adlı eserinde onun erdem ve mutluluk hakkındaki görüşlerinin ipuçlarını görebilmekteyiz.³

İnsan iradesini ve dolayısıyla onun tutum ve davranışlarını etkileyen temel sebeplerden olan **haz ve elem** kavramlarının ahlâkî bir problem olarak karşımıza çıkması doğal bir durumdur. Bu yüzdendir ki Kindî de *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* adlı eserini yazarken, insan hayatında bu derece önemli olan bu iki kavramı merkeze almıştır. Böyle bir eser yazmada ona ilham kaynağı olabilecek literatür hakkında kesin bir bilgimiz bulunmamakla birlikte, eserin içeriği dikkate alındığında bunun Helenistik dönemden izler taşıdığını söylememize imkân verecek bazı ip uçlarından söz edilebilir.

Filozof *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* adlı eserinin giriş kısmında öncelikle **üzüntü (el-hüzn)** kavramı üzerinde durarak bunun tanımını vermektedir. Ona göre üzüntü “Sevilenlerin kaybindan ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır”.⁴ Görüldüğü gibi filozof son derece anlaşılabilir net bir tanım ortaya koymakta ve üzüntü denilen psikolojik gerçeğin temelinde insanın **sahip olma duygusunun** yattığını vurgulamaktadır. İnsan yaşadığı sürece birçok olumsuz olgu ve olaylarla karşılaşacak, üzülecek, tasalanacak ve elbetteki üzüntüsünü gidermenin çarelerini arayacaktır. İşte Kindî üzüntü ve tasadan kurtulmanın yol ve yöntemlerini araştırırken, her türlü olumsuzluğa rağmen mutlu bir hayat yaşayabilmesi için insanı teselli edip onun iradesini güçlendirecek hususlar üzerinde durmaktadır.

Filozofa göre yeryüzünde hiç kimse her an mutlu olamaz. Çünkü oluş ve bozuluş âlemi olan yeryüzünde elde edilen mutluluk vesileleri sürekli olarak elde tutulamadığı gibi arzu edilen her şeye de her an ulaşamaz. Zira oluş ve bozuluş âleminde **değişmezlik ve süreklilik yoktur**. O halde insan olarak biz kaybolan ve değişen şeyler değil, süreklilik arz eden şeylerin peşinde koşmalıyız ki, Kindî’ye

³ Kindî, “Tarifler Üzerine”, Kaya, **Kindî Felsefi Risâleler**, İstanbul, 2003 s. 191.

⁴Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, Kaya, **a.g.e.**, s. 287.

göre bunlar da ancak akıl âleminde mevcut olabilir. Akıl âleminde olan şeyler ise sadece bize aittir ve hiç kimse onlara ilişip zarar veremez.

Zira,

“(…) aklî kavramlar birbiriyle bağıntılı olup değişmeden sabit kalan ve ortadan kalmayan yani sürekli idrak olunan şeylerdir. Duyu edinimlerine, duyu haz ve isteklerine gelince bunlar herkes için gelip geçici ve herkesin ulaşabileceği nesnelere. Bu yüzden onları korumak, bozulma, değişme ve ortadan kalkmalarını önlemek imkânsızdır.”⁵

Bu durumda yapılacak şey, elimizden gidenlere üzülmemek ve bizim yapımıza uygun olmayan, değişime ve bozulmaya tabi olacak şeyleri de arzu etmemektir. Dahası gelecekte gerçekleşecek olan şeyleri elde etmeden önce onların hayaliyle meşgul olmamalıyız. Bir şey elden çıktıktan sonra da artık o şey için üzülmemeliyiz. Kindî’ye göre bu “muhteşem kralların ahlâkıdır (**ahlâku’l-mülûk**)”.⁶ Burada zikredilen **muhteşem kral** kavramı, Platon’un **filozof-kral**’ıyla yakından ilişkili gibi görünmektedir. Bu ikisi birlikte düşünüldüğünde “Kindî’nin, filozofça yaşama fikriyle kralların ahlâkına ulaşma ideali arasında kurmaya çalışacağı alaka daha iyi kavranabilir.”⁷

Burada Kindî önemli bir hususa daha işaret ederek, duyulardan kaynaklanan haz ve acıların insanın âdet ve alışkanlıklarının neticesi olduğunu söylemektedir. Zira yeme, içme ve evlenme gibi duyu hazlarından hoşlandığını söyleyen bir kimsenin, sahip olduğu bu şeylerin yokluğunu bir musibet sayması gibi; bir hırsız, kumarbaz ya da bir eşcinselin de yaptıkları işlerden haz aldıklarını, bu gibi fiillerden uzak duranların aslında çok şeyden mahrum kaldıklarını düşünmeleri de, filozofa göre duyulardan kaynaklanan haz ve acıların insanın doğası gereği değil alışkanlıklarının ürünü olduğunu göstermektedir. Durum böyle olunca acılardan kurtulmak ve mutlu olmak da yine alışkanlıklarla mümkün olacak demektir. O halde kişi eğitim yoluyla insan tabiatında bulunmayan ve sonradan kazanılan iyi huyları

⁵ A.e., s. 288.

⁶ A.e., s. 289.

⁷ İlhan Kutluer, **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, basılmamış doktora tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, s. 111.

elde etmeye çalışmalıdır ki, elde ettikleriyle mutlu olmayı başarabilsin.⁸ Zaten ahlâk eğitiminin temeli de buna dayanmaktadır. Burada hemen belirtelim ki Kindî'nin *Tanımlar Üzerine* adlı risalesinde vermiş olduğu felsefe tanımlarından üçüncüsü, onun bu görüşlerini destekler niteliktedir:

“(…) “Felsefe, ölümü tercih etmektir.” Onlara göre iki çeşit ölüm vardır; biri ruhun (*nefs*) bedeni kullanmayı terketmesidir ki bu tabii ölümdür. İkincisi arzuları öldürmektir. İşte onların ölümden kasıtları budur; çünkü fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçer. Bundan ötürü eskilerin önde gelenleri lezzetin kötü (*şer*) olduğunu söylemişlerdir. Zorunlu olarak nefsin [173] biri duyu, diğeri de akıl olmak üzere iki kullanım [gücü] bulunduğuna göre, insanların lezzet dedikleri duyu algısına hitap eden şeydir; dolayısıyla duyu lezzetleriyle meşgul olmak akli kullanmamak demektir.”⁹

Görüldüğü gibi, Kindî'nin iyi huyların elde edilmesi konusunda gözettiği ölçüyü bu felsefe tanımında bulmak mümkündür. Haddizatında Eflâtun **filozof-kral** derken, Kindî ise **ahlâku'l-mülûk**ten bahsederken duyu hazlarından uzak durma, acılara göğüs germe iradesi ve elindekilerle yetinmeyi bilme sayesinde daima mutlu olmayı başarabilen insanı kastetmektedirler. Buradaki etkilenmeme ideali, stoaik **apetheia**'yı akla getirmektedir. Nitekim Macid Fahri, Kindî'nin *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* adlı eserinden bahsederken bu etkiden şu şekilde söz etmektedir:

“Kindî'nin Râzî (öl. yaklaşık 925), İbn Miskevey (öl. 1030) ve İbn Sîna'nın (öl. 1037) da dahil olduğu haleflerinin eserlerinde de tekrarlanan bir konu olan Üzüntüden Kurtulma Yolları adlı eserinde, aynı Stoacı ve Kinik ahlâkî metanet ve etkilenmeme ideali belîğ terimlerle ifade edilir.”¹⁰

Kindî, arzu ve istekler karşısında gösterilen metanetin, üzüntü karşısında da korunması gerektiğine dikkat çekerek, üzüntüyü yenmeyi sağlayacağını düşündüğü çeşitli tavsiyelerde bulunur. Ona göre öncelikle üzüntünün kaynağının tespit edilmesi gerekir. Üzüntünün kaynağının ya bizim yaptığımız ya da bir başkasının yaptığı bir şey olabileceğini söyleyen filozof, bizi üzen şeyin kendi yaptığımız bir şey olması durumunda onu yapmamamız gerektiğini söylemektedir. Kaldı ki hem üzülme

⁸ Kindî, **a. g. e.**, s. 289-290.

⁹ Kindî, “Tarifler Üzerine”, Kaya, **a.g.e.**, s.191.

¹⁰ Macid Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, Çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan, İstanbul, 2004, Litera yay., s.102; ayrıca bkz.: Mustafa Çağrırcı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, Birleşik yay., İstanbul, 2000, s. 74.

istemeyip hem de bizi üzen bir şeyi yapmak, istemediğimiz bir şeyi istiyor olmak gibi çelişkili bir duruma düşmek demektir ki bu akılsızca bir tutumdur. Şayet üzüntümüzün kaynağı bir başkasının yaptığı şeyse ve onu önlemek lehimize olacaksa önlemeli ve üzüntüden kurtulmalıyız. Onu engellemenin lehimize olmayacağını düşünüyorsak bu durumda yapılması gereken şey o daha gerçekleşmeden üzüntüye kapılmamaktır. Çünkü bunun aksine bir durumda bizi üzeceğini düşündüğümüz o şeyin gerçekleşmeme ihtimali de söz konusu olduğundan başkasının bize vermediği üzüntüyü kendi kendimize vermiş oluruz ki bu ancak bilgisiz ve zalimlerin düşebileceği bir durumdur. Şayet üzüntü kaynağı olan şey kaçınılmaz bir şekilde başımıza gelirse, o zaman da çare olarak onun süresi kısaltılmaya bakılmalı, yani olay psikolojik bir krize dönüşmeden küllenmeye terkedilmelidir.¹¹

Kindî'nin üzüntüden kurtulmak için tavsiye ettiği şey, geçmişte karşılaşılan üzüntülerden kurtulduğumuz zaman neler yaşadığımızı hatırlamak ve bu iki farklı hali mukayese ederek teselli bulmaya çalışmaktır. Onun bu konuda dikkat çektiği bir başka husus da insanın başkalarının başına gelen musibetleri düşünmesi ve onlardan da ders çıkarması yani her şeyin geçici olduğunu bilerek hayatın akışı içinde bu tür olumsuzlukların unutulacağını hatırdan çıkarmamasıdır.¹²

Filozof karşılaşılan üzüntü girdabından kurtulabilmek için üçüncü bir tavsiyede daha bulunmaktadır. Ona göre her insan çok istediği halde sevdiği şeyleri elde edemez veya elde ettiği halde onlara sonuna kadar sahip olmayı başaramayabilir. Bu da hayat kanununun doğal bir sonucu olup bu tür ârizî şeylerden ötürü üzülmemek gerekir. Ona göre; “Üzüntü tabîî değil ârizî bir haldir. Zira görüyoruz ki, malı mülkü elinden alınan insan üzüldüğü halde o mala hiç sahip olmayanlar asla üzgün değildir.”¹³ Filozof üzüntü veren şeylerin peşinde koşanların

¹¹ Kindî, **Üzüntüyü Yenmenin Çareleri**, Kaya, **Kindî Felsefî Risaleler**, s. 291.

¹² **A.e.**, s. 292.

¹³ **A.e.**, s. 293. Ayrıca R. Descartes'ın da benzer bir ifadesi bulunmaktadır: “Aklım beni yargılarımda kararsız [“kararsızlık rahatsızlıkların en büyüğüdür”] olmaya zorlarken, davranışlarımda kararsız kalmamak ve böylece elimden geldiği kadar mutlu yaşayabilmek için kendime üç yada dört düsturdan ibaret geçici bir ahlâk oluşturdum” diyen Descartes'in üçüncü düsturu “Her zaman talihten çok kendimi yenmeye ve dünyanın düzeninden çok kendi isteklerimi değiştirmeye; ve genellikle düşüncelerimizden başka hiçbir şeyin tamamıyla elimizde olmadığına; dolayısıyla dışımızda olan şeyler hakkında elimizden geleni yaptıktan sonra gücümüzün yetmediği bütün şeylerin bizim için

akılsız olduklarını ve hatta hayvanların dahi bu gibi kimselerden üstün olduğunu ifade etmektedir. Çünkü hayvanların doğalarına uygun hareket ettiğini, yanlış amaçların arkasına takılan insanınsa tabiatının dışında arzular peşinde koşarak kendisinin üzülmeye zemin hazırladığını söylemektedir.

Kindî, üzüntüden kurtulmak amacıyla bu âlemin oluş ve bozulma (**kevn ve fesad**) tâbi varlıklardan oluştuğu, bunun doğal sonucu olarak oluşun meydana gelmesinin bozulmanın gerçekleşmesine bağlı bulunduğunu, bunun mantıkî sonucu olarak da bu âlemde üzüntü ve benzeri anormal hadiselerin gerçekleşmemesinin mümkün olmadığı hakikatini görerek bunu arzu etmenin ne kadar anlamsız bir şey olduğunu düşünmemizi istemektedir.¹⁴ O ayrıca kıskanç ve cimri tabiatlı olmaktan uzak durmanın da üzüntüden kurtulmak için taşıdığı önem konusunda uyarıda bulunmaktadır. İnsanda bulunan ihtirası üzüntünün kaynaklarından biri olarak gören filozof, ihtirasın insanı sonucu meçhul bir takım badirelere sürükleyerek üzüntülere sebep olduğunu, kendilerini bundan kurtaramayanların pek de akıllı sayılmayacaklarını şöyle ifade eder:

“İnsandan başka bütün canlılar, kendilerini inciten bir şey olmadıkça güven içinde iyi bir hayat sürerler. Fakat insanın öteki canlılara egemen olmasını ve onları yönetmesini sağlayan değeri arttıkça kendisini yönetmeyi becerememesi yok mu, işte bu akılsızlık belirtisidir. (...) bu yüzden diyoruz ki, dışardan gereksiz şeylerle kendini oyalayanın ebedi hayatı yıkılır, fani dünyada yaşantısı stresle geçer, hastalıkları artar ve acıları dinmez.”¹⁵

Kindî üzüntünün temel kaynaklarından birinin de ölüm korkusu olduğunu söyler. Bilindiği gibi sevinç, neşe ve haz hayatın pozitif çehresi ise nefret, korku, üzüntü ve keder de diğer bir cephesidir ve bunlar insana ait psikolojik gerçeklerdir; dolayısıyla bunlardan soyutlanmış bir insan düşünülemez. Ancak diğer üzüntü kaynakları için bir dereceye kadar teselli ve tedavi yolu mümkün iken ölüm korkusunu yenmek hususunda insanoğlu o kadar şanslı ve güçlü sayılmaz. Filozofa

mutlak olarak imkansız olduğuna inanmak alışkanlığını edinmeye çalışmaktı. Gelecekte elde edemeyeceğim şeyleri arzu etmekten kendimi alıkoymak ve böylece kendimi mutlu kılmak için yalnız bana yeter görünüyordu.” R. Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal yay.,1994, s. 27.

¹⁴ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, Kaya, **a.g.e.**, s. 293.

¹⁵ **A.e.**, s. 296-297.

göre ölüm korkusu, insana ölümün kendisinden daha fazla zarar vermektedir.¹⁶ Ölümün insan gerçeğinin bir parçası olduğunu, insanın “düşünen, canlı, ölümlü varlık” şeklinde tarif edildiğini, dolayısıyla da tabiatı gereği insanın ölmesinin bir zorunluluk ifade ettiğini söylemektedir. Bunun aksi düşünülduğünde ise, ölümlü olmayan bir varlığın insan olarak nitelenmesi söz konusu olur ki, filozofa göre bu mümkün değildir. Netice olarak ölüm tabî bir şeydir ve böyle kabul edilmelidir. **Kötü olan ölüm değil ölüm korkusudur.** Öte dünya inancına sahip olan Kindî, **akıl âlemi** olarak nitelediği öte dünyaya geçiş olan ölümün ürkütücü bulmasını, orası hakkında yeterli bilgi sahibi olmayışına bağlamaktadır. Bu durumu da, ana rahmindeki bir çocuğun, hakkında hiçbir şey bilmediği bu dünyaya gelmek istemeyişine benzetmektedir. Nasıl ki bu dünyaya geldikten sonra hiç kimse geldiği yer olan ana rahmine döndürülmek istemez ise, aynı şekilde hiçbir kötülüğün, acının ve kaybın yaşanmayacağı **akıl âlemine** giden bir kimse de bu acı ve kötülük dolu dünyaya tekrar gönderilmeyi istemeyecektir. O halde insan bu gerçeği düşünerek ölüm korkusu ile bundan kaynaklanan acı ve üzüntüden kurtulabilir.¹⁷

İslâm toplumunu ilk defa felsefeyle tanıştıran Kindî ruh-beden ayırımına bağlı olarak ölüm ve öte dünya (**eskatoloji**) gerçeğini gündeme getirir ve bu konuda daha çok Eflâtun’dan yaptığı alıntılarla ruhun ölümsüzlüğünü vurgulayarak, bunun ölüm korkusunu yenmede en büyük teselli kaynağı olduğunu belirtir. Onun *Risale fi’n-Nefs* (Nefis Üzerine) adlı eserinde yer alan aşağıdaki ifadeler Aristo’dan çok Eflâtun’un çizgisini izlediğini göstermektedir. Şöyle ki,

“(…) Nefis basit, şerefli ve yetkindir; değeri büyüktür. Güneş ışığının Güneş’ten gelmesi gibi, onun cevheri de şâmî yüce Yaratıcı’dan gelmektedir. Yapısının şerefli oluşundan ve bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere (tıbâ’) sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilâhî ve ruhânîdir. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevkeder; fakat bu nefis ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine

¹⁶ Bu konuda yeniçağ filozofu R. Descartes’ın (1596-1950) da benzer ifadeleri bulunmaktadır: “Şunu size mahrem olarak söyleyeyim ki; fizikten edinmeye çalıştığım nosyon, bu haliyle, ahlâkta sağlam temeller kurmaya çok yaradı; ve bu alanda; hekimlikle ilgili başka birçok alanlara oranla daha kolay tatmin oldum. Oysa, hekimliğe çok daha fazla zaman harcamıştım. Böylece, hayatı korumanın çarelerini bulmak yerine, çok daha kolay ve daha emin başka bir çare buldum: **ölümünden korkmamak.**” Descartes, **a.g.e.**, s. 110.

¹⁷ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, Kaya, **a.g.e.**, s. 300-301.

engel olur veya tıpkı süvarinin sert başlı atı dizginle zaptettiği gibi, o da insanın kin ve intikam duygusuna kapılmasını önler.

Bu durum insanın öfke gücünün, öfkeye engel olan nefisten başka olduğunun açık bir delilidir. Çünkü engel olan, hiç şüphesiz engel olunandan başkadır. Ayrıca bir şey kendisine zıt olamaz. Arzu gücüne gelince, o da zaman zaman bazı şehvî şeyleri arzular; fakat aklî nefis, bu konuda onun hata ettiğini ve bu halin kendisini bayağı durumlara sürükleyeceğini [hatırlatarak] engel olur. Yine bu durum, ikisinden her birinin diğerinden başka olduğunun bir delilidir.”¹⁸

Metinde ifade edilen şehvet gücü, öfke gücü ve akıl ayrımı birinci bölümde de geçtiği üzere Eflâtun’un *Devlet* diyalogunda ortaya koyduğu ruh anlayışından izler taşımaktadır. Öfke’nin “azgın at” metaforuyla izahı da yine Eflâtun’un etkisini göstermesi açısından önemlidir. Kindî *Nefis Üzerine* adlı eserinde Eflâtun’dan uzun iktibaslarla da bulunmaktadır. Maddî hazlara yönelmenin insanı Tanrı’ya benzemekten uzaklaştıracağı fikrinin yanı sıra şehvet gücünün domuza, öfke gücünün köpeğe ve akıl gücünün meleğe benzetilmesi de yine bu Grek filozofundan esinlenilerek yapılmış görünmektedir:

“(…) Bu dünyada her kimin amacı leşe dönüşecek olan yeme ve içmeden zevk almaksa ve yine amacı cinsî ilişkiden zevk duymaksa, onun aklî nefsinin bu değerli şeyleri bilmesine yol ve şânı yüce Yaratıcı’ya benzemesine imkân yoktur.(…) Daha sonra Eflâtun insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe anlattığımız akıl gücünü de meleğe benzeterek der ki: Bir kimsenin şehvet gücü kendisine üstün gelerek gâyesi ve bütün çabası şehvetini tatmin etmek olursa, o kimse domuza benzer; öfke gücü üstün gelen ise köpeğe benzer; kime ki aklî nefis gücü üstün gelir, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse, şânı yüce Yaratıcı’ya yakın benzerlikte faziletli bir insan olur.”¹⁹

Kindî, öfke ve şehvet güçlerinin oluş (**kevn**) ve bozuluş (**fesâd**) âlemi olan bu duyulur (**mahsûs**) dünyaya yöneldiklerini, fakat insanın hakikî mutluluğu ancak Tanrı’ya benzediği ölçüde elde edebileceğini, bunun da akıl gücünün diğer iki gücü kontrol altına almasıyla mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu âlemdeki bedenî hazlarla kirlenen nefsin akledilen âleme (**âlem-i ma’kûl**) yönelmesi mümkün değildir. Bedenî hazları elde etme çabasında olanları **aldanmış** ve **bahtsız câhil** olarak niteleyen filozof, gerçek temizliğin beden değil ruh temizliği olduğunu ifade ederek, bu kirlerinden ruhunu temizleyen insanın akledilen âlemden çeşitli işaretler

¹⁸ Kindî, “Nefis Üzerine”, Kaya, **a.g.e.**, s. 243-244.

¹⁹ **A.e.**, s. 244.

alabileceği gibi, gayba dair ve ölülerin ruhlarından da bilgiler alabileceğini, yaratıcının ondan rahmetini esirgemeyeceğini, bunun neticesinde de, maddî hazlardan çok daha üstün olan mânevî zevkler elde etme imkânı sağlayacağını söylemektedir.²⁰

²⁰ **A.e.**, s. 245.

2. EBÛ BEKİR er-RÂZÎ

İslâm felsefesi tarihinde tabiat felsefesi akımının en önemli temsilcisi olan Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925), başta tıp olmak üzere çağının çeşitli bilim dallarında ve felsefenin hemen her alanında iki yüzün üzerinde eser kaleme alarak geriye zengin bir literatür bırakan ünlü bir filozof olarak bilinir. Hekim-filozof tipinin Ortaçağ'daki tipik temsilcisi olan er-Râzî, İslâm toplumunda ahlâk alanında din dışı eser yazan ilk ahlâkçı kişiliğiyle de ün yapmıştır.²¹ O, Rey valisi Nuh b. Mansur için tıp alanındaki *et-Tıbbül'l-mansûrî*'yi yazmış, valinin beden sağlığına (*et-Tıbbül'l-cüsdânî*) ilişkin bu kitaptan sonra bir de ruh sağlığı ve ahlâka dair bir eser yazmasını tavsiye etmesi üzerine, filozof da *et-Tıbbu'r-rûhânî*'yi kaleme almıştır.²² Yirmi bölümden oluşan bu kitabın beş ve yirminci bölümleri haz, korku ve elem konularına ayrılmıştır. Bunun dışında filozofun varlık ve hayat anlayışını yansıtan ve bir bakıma onun otobiyografisi mâhiyetindeki *es-Sîretü'l-felsefiyye (Filozofça Yaşama)*²³ adlı risalesi de konumuz açısından önemli bir kaynak durumundadır. Bu iki çalışmasından başka filozofun günümüze gelemeyen ancak doğrudan tezimizle ilişkili olan *Kitâbu'l-lezze*²⁴ adlı eserinin varlığını bilmekteyiz. Nitekim o, *Tıbbu'r-rûhânî* adlı eserinde haz kavramını incelerken “biz bu konuyu *fî maiyyeti'l-lezze* isimli makalemizde açıkladık” ifadesini kullanmaktadır.²⁵ Bu kitapla ilgili sevindirici bir husus İsmâîlî bir kelamcı olan Ebu Mu‘în Nâsır b. Husrev'in (ö. 481) *Kitâbu zâdü'l-müsâfir* adlı eserinde er-Râzî'nin söz konusu kitabının bir özetini vermiş olmasıdır. Paul Kraus

²¹ P. Kraus- S.Pines, “Râzî”, **İslâm Ansiklopedisi**, MEB, c. IX, s. 642-645.

²² Ebû Bekir Râzî, **Resâilü'l-felsefiyye**, Dârü'l-âfâkı'l-cedîde, Beyrut, 1982; ayrıca bu eserin Türkçe tercümesi için bkz. Ebû Bekir Râzî, **Ruh Sağlığı**, Çev. Hüseyin Karaman, İstanbul, İz yay., , 2004.

²³ Ebû Bekir Râzî, **Resâilü'l-Felsefiyye**; ayrıca bu eserin Türkçe tercümesi için bkz. “Filozofça Yaşam”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik yay., İstanbul, 2003.

²⁴ Râzî gerek *Kitabu Tıbbu'r-Rûhânî*'de (s.38-39) gerek *Kitabu es-sîretü'l-felsefiyye*'de (s.101-103) bu eserine göndermeler yapmaktadır bkz.: **Resâilü'l-Felsefiyye**, belirtilen sayfalar.

²⁵ Râzî, **a.g.e.**, s.38.

Resâili felsefiyye'de konuyla ilgili olmak üzere Farsça aslını ve Arapça tercümesini birlikte yayımlamıştır.²⁶

Filozofun haz (**lezzet**) kavramını temellendirmek üzere ileri sürdüğü görüşünün, gerek çağdaşları gerekse sonraki filozof ve kelamcılar arasında hayli tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Özellikle onun hazzı **doğal duruma dönüş (er-rücu' ilet'-tabîa)** şeklindeki tanımlaması ve insanın doğal eğilimlerini bu tanımdan yola çıkarak yorumlaması, filozofun kendine ait bir düşünce olmayıp bunu Pyrrhon'dan aldığı iddia edilmiştir.²⁷ Ancak, Paul Kraus'a göre burada sözü edilen edilen Pyrrhon'dan maksadın Epikuros olması gerekir.²⁸ Aynı araştırmacı doğru bir tespitle Râzî'nin haz ve elem anlayışının Eflâtun'un *Timaios* diyalogundan kaynaklandığını, hatta Bîrûnî'nin *Fihrist-ü kütübi'r-Râzî* adlı çalışmasında Râzî'nin eserlerinin listesini verirken 107. sırada *Tefsîru Kitâb-ı Timavus* adlı bir eserden söz ettiğini, ancak filozofun, eserin orijinalinden değil, Galen'in *Timaios*'tan yapmış olduğu özetinden faydalandığının anlaşıldığını söylemektedir.²⁹

Râzî *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin giriş kısmında bu eseri kaleme alışındaki temel amacının ahlâkın olgunlaşmasında, dengeli ve verimli bir hayatın gerçekleşmesinde önemli bir yer tutan nefsin arzu ve isteklerini (**hevâ**)³⁰ kontrol altına almak olduğunu açık bir ifadeyle ortaya koymaktadır. Bu hedefini desteklemek amacıyla bu eserin üçüncü bölümünde de hevânın ve shehevî arzular peşinde koşmanın insanı sürüklediği kötülükleri ve bunlardan kurtulma yollarını anlatacağını belirtmektedir.³¹ Nefsin arzu ve istekleri kişiyi sonucu çoğu zaman acıyla biten dünyevî hazlara (**el-lezzâtü'l-hâzıra**) yöneltmektedir.³² Hatta o, bu arzu ve isteklerin kişiyi sürüklediği zevklerin akıl sahibi olmayan hayvanlarda (**hayvân-ı gayri nâtık**) insana nazaran daha fazla olduğu görüşündedir. Çünkü hayvan, tabiatına uygun hareket ederek kendi varlık

²⁶ A.e., s. 148-164.

²⁷ İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-ulemâ**, s. 259-260; İbnü'l-İbrî, **Târîhu muhtasari'd-düvel**, Beyrut, 1890, s.77.

²⁸ Râzî, **Resâilü'l-felsefiyye**, s.141-142.

²⁹ A.e., s.139-140.

³⁰ Hevâ hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, "Heva", **DİA.**, İstanbul, 1998, c.XVII, s. 274-276.

³¹ Râzî, **a.g.e.**, s. 33.

³² A.e., s. 20-21.

alanında normal olanı yapmaktadır. Fakat insan tabiatı ise şehvî ve nefsânî arzular için değil düşünme yani akıl sahibi olma niteliğinden (**hayvân-ı nâtık**) dolayı tabiatı bu tür hazları en mükemmel derecede hissetmeye uygun değildir. Onun tabiatı kendine özgü olan düşünme niteliğinin en üst derecede tatminiyle mükemmel hazza ulaşabilir.³³ Râzî hayvanın doğasına uygun olarak elde ettiği hazzın tam ve mükemmel olacağını ifade eder. Ayrıca hayvanların daha çok haz elde edecekken daha az haz elde etmesi halinde bir üzüntü yaşamayacağını söyleyen filozof, insanınsa geçmiş ve gelecek düşüncesine sahip bir varlık olarak elde ettiklerini ve edemediklerini karşılaştırdığını ve bunun neticesinde elde ettiklerini kaybetme korkusu yaşadığını, elde edemedikleri için de üzüldüğünü, dolayısıyla da insanın kazandığı hazların daima eksik ve yetersiz olacağını belirtir.³⁴

Haz konusunda filozof önemli bir noktaya daha işaret ederek **alışkanlık** hâline gelen ya da bir **zorunluluk** içeren hazların, bu zorunluluk ve alışkanlığa sahip olmayanlara daha fazla haz verdiğini ifade etmektedir. Nitekim sürekli tatlı yiyen kişide bir süre sonra tatlı haz olmaktan çıkıp bir ihtiyaç haline gelmesine karşılık ara sıra tatlı yiyen kişinin hep aynı hazzı alması, yine aynı şekilde kitap okumayı seven biri için zorunlu olarak bir kitabı okuması gerektiğinde aldığı haz serbest okuma durumundaki aldığı hazdan daha az olacağı gibi.³⁵

Ahlâkî erdemler söz konusu olduğunda filozoflar her zaman aşırılıklara dikkat çeker ve bunların erdemli hayat için en büyük tehlike olduğunu vurgularlar. Aristoteles'in erdemli bir hayat için eksikliği ve fazlası olmayan yani her türlü aşırılıktan (ifrat-tefrit) uzak "altın orta"yı salık verdiğini bilmekteyiz.³⁶ Filozof söz konusu altın ortayı bulmak için -deneme ve yanılma- mâhiyetinde bazen aşırıya kaçmanın uygun olacağı görüşündedir.³⁷ Râzî ise bu konuda bir başka yöntem önermektedir. *Fî taârufi'r-raculi uyûbe nefsihî (Kişinin Kendi Hatalarını Bilmesi Üzerine)* adını verdiği dördüncü bölümde aynı adla Galen'in de bir eserinin

³³ Râzî, **a.g.e.**, s. 25.

³⁴ **A.e.**, s. 26.

³⁵ **A.e.**, s. 23.

³⁶ Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, s. 246-250.

³⁷ **A.e.**, s. 246.

bulduğunu ifade eder ve kişinin nefsin arzu ve isteklerine kapılarak kendi nefsinden kaynaklanan hataları konusunda kendisini uyarmak üzere çok güvendiği bir arkadaş edinmesi gerektiğini söyler.³⁸ Denetleme ya da kontrol işini yapan bu dostu ifade etmek için gözetmen (**müşrif**) kelimesini kullanan filozof; gözetmenin yaptığı eleştirilerden alınmamak hatta ona cesaretle bu işi yaptığı için teşekkür edilmesi gerektiğini söyler. Bunun dışında eğer gözetmen kişiyi incitmemek için daha yumuşak ifadeler aramaya çalışırsa, kişi ona kızmalı ve açıkça söylenmesi gerekeni söylemesi için de ısrar etmelidir. Ayrıca ara sıra kendisine denetleme işini hatırlatmak gerektiğini ve bunun hem o dostun bu vazifeyi unutmaması hem de herhangi bir kaygı duymaksızın yaptığı işe devam etmesi için önemli olduğunu ifade etmektedir.³⁹

Filozof *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin “*fi'l-ışkî ve'l-ilfî ve cümleti'l-kelâmi fi'l-lezze (Aşk, Ülfet ve Haz Üzerine)*” adını verdiği beşinci bölümünde hazzı “eziyet verenin (**mu'zî**) acı çeken kişiyi bu halden çıkarıp önceki haline döndürmesi” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁰ Yani **haz doğal duruma dönüşür**. Filozof buna gölgeli bir yerde oturan kişinin etkileninceye kadar çöl güneşi altında kaldıktan sonra tekrar o gölgeli yere dönmesini ve bu esnada elde ettiği hazzı örnek vermektedir. Burada elde edilen haz güneş altındaki acı ile doğru orantılıdır, yani ne kadar ıstırap çekilmişse o kadar haz alınır. Fakat bazen elemden kurtulmak uzun sürer ve hazza geçiş de süratli olur; bu durumda hazzın mahiyetini bilmeyen kişi bunun saf bir haz olduğunu zannedebilir ama durum öyle değildir. Aslında haz “kendinden önceki tabii halden çıkmaktan doğan elem ölçüsünde gerçekleşir.”⁴¹ Bu durum aç ve susuz olan bir kişinin yemekten haz alması ile henüz yemeğini bitirmiş olan birinin yemek yemeye zorlanması sırasında duyduğu elem karşılaştırılınca daha iyi anlaşılır. Hazzın mahiyetini iyi bilmeyen insanlar onu sadece elemden kurtulma anı ile tekrar eleme dönüş anı arasında yaşanan saf bir haz şeklinde algılayarak yanılmaktadırlar. Çünkü **haz** kendisinden önceki ilk durum (elem) olmaksızın oluşmayan ve bilinmeyen bir

³⁸ Râzî, **a.g.e.**, s. 33-34.

³⁹ **A.e.**, s. 35.

⁴⁰ **A.e.**, s. 36.

⁴¹ **A.e.**, s. 37.

şeydir.⁴² Dolayısıyla filozofa göre **hazzın acı olmadan düşünülmesi bir yana varolması dahi mümkün değildir**. Konunun burasında Eflâtun’u hatırlamamız gerekmektedir. Zira Râzî’nin burada çeşitli örnekler vererek yorumladığı haz anlayışı ile Eflâtun’un *Timaios* diyalogunda ortaya koyduğu görüş arasında önemli paralellik bulunduğu görülmektedir:

“Hazla acıya gelince onlar hakkında da düşüncemiz şöyle olmalıdır; birdenbire olan, tabiata aykırı, şiddetli tesirler acıyı verir, birdenbire tabii duruma dönüş de hoş olur. Yavaş yavaş meydana gelen her tesir duygusal değildir, bunun aksi her tesirden çıkan sonuç da aksidir. Kolaylıkla meydana gelen tesir son derece duygusaldır, ama onun ne hazzı ne acısı olur.(...) daha büyük parçalardan meydana gelen cisimler üzerlerine basan tesir ediciye zorla boyun eğip hareketlerini bütün vücuda geçirerek hazlar, acılar uyandırır; değişikliğe uğrayınca acı, tabii hallerine dönünce de haz.”⁴³

Kolaylıkla anlaşılacağı üzere Râzî’nin **doğal duruma dönüş** şeklindeki haz tanımının aslında yukarıdaki alıntıda Eflâtun’un “**değişikliğe uğrayınca acı, tabii hallerine dönünce haz**” biçimindeki tanımından mülhem olduğu görülmektedir.

Râzî şehvetlerinin peşinde koşan ve iradelerini kullanamayıp kendi kontrolünü sağlayamayan kişilerin hayvanlardan daha aşağı bir durumda olduğunu ifade etmektedir. Ona göre şehvetler içinde en kötü olanı cinsel ilişkiden (lezzetü’l-bâh) elde edilenidir. Burada filozofun kastettiği kötü durum kişinin şehvet noktasında hep daha fazlasını istemesi ve tasavvur ettiğine ulaşmasına rağmen tatmin olmayarak bir diğer zevk vasıtasının peşinden koşması halidir. Hayvanlarda tahayyül ve tasavvur gücü bulunmadığı için bu durum söz konusu değildir ve onlar tabiatlarının gereğini yaparlar; fakat insan iradeli bir varlık olduğundan dolayı tabiatına aykırı davranarak hayvandan daha aşağı bir tutum sergilemiş olur.⁴⁴ Şehvetlerinin peşinde koşan insanlar netice itibarıyla de hiçbir zaman mutlu olamazlar. Çünkü onlar hep daha fazla olanı ve elde olmayanı arzuladıkları için elde ettikleri de onları memnun ve tatmin etmez. “Kontrolsüz haz duygusu insanı sonu belirsiz bir takım tehlikelere

⁴² A.e., s. 38.

⁴³ Platon, *Timaios.*, 64e-65a.

⁴⁴ Râzî, a.g.e., s. 39.

sürükler.”⁴⁵ Bu noktada filozof sevgilisinden ayrılan birinin çekeceği acıyı örnek olarak vererek, aslında acı karşısında nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır. Yani kişi bu acıyı tatmak zorunda olduğu ve bundan kaçış görünmediği için hiç değilse süreyi kısaltmalıdır. Filozofun bu görüşüyle Kindî'nin *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* adlı eserinde üzüntüden kurtaracağını düşündüğü ilk tavsiyesi paralellik göstermektedir.⁴⁶ Ayrıca *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin “*Fî def'i'l-gam (Üzüntüden Kurtulma Üzerine)*” adını verdiği 12. bölümünde konuyu daha ayrıntılı olarak incelemiştir.

Şehvetlerin en aşağısını cinsel şehvet olarak belirten filozof bunun aksini iddia edenlerin de var olduğunu söylemektedir. Onlara göre cinsel arzu ince, zarif ve zekâ sahibi kişilerin peşinden gittikleri bir duygudur ve şairler, edipler, filozoflar hatta peygamberler dahi bu hissiyatın peşinden gitmiştir. Ebû Bekir er-Râzî ise bu düşüncede değildir. Ona göre bu durum daha çok kaba tabiatlı ahmak insanların hissiyatıdır. Hatta o, “iyi düşünme kabiliyeti olmayanların nefislerinin ardından gideceklerini” söylemektedir.⁴⁷ Filozofa göre bu arzu nebîlerin faziletlerinden değil hatalarından (zelle) olup, onların tövbe ederek vazgeçtikleri bu durumun örnek teşkil etmeyeceğini, bizim de onların terk ettikleri şeyin peşinden gitmememizin en uygun davranış biçimi olacağını belirtmektedir.⁴⁸

İnsan sübjektif bir varlık olduğu için her şeyi ve her değeri kendi egosunu ölçü almak suretiyle değerlendirir yani âdeta o kendini her konuda norm koyan bir otorite gibi görme zaaf ve alışkanlığına sahiptir. İnsanın bu sübjektif tavrına dikkat çeken Râzî'ye göre kendini beğenen kişi başkalarının iyi durumunu kötü gördüğü halde kendi sahip olduğu kötü özelliklerini iyi görür ve övülmeyi arzular. Fakat filozof bu durumun her halükârda kişinin aleyhine olduğu, çünkü herhangi bir konuda kendisini yetkin olarak gördüğü için daha fazla geliştirme ihtiyacı duymayan kişinin aslında başarısızlığa mahkûm olduğu kanaatindedir. Râzî'nin kendi ifadesiyle “Herhangi bir konuda daha iyisini istemeyen kişi zorunlu olarak o konuda eksik ve

⁴⁵ A.e., s. 40.

⁴⁶ Râzî, a.g.e., s. 40 ; Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, Kaya, **Kindî Felsefi Risaleler** , s. 291.

⁴⁷ Râzî, a.g.e., s. 42.

⁴⁸ A.e., s. 45.

aynı konuda çalışan diğer kimselerden geride kalır.”⁴⁹ Fakat Ona göre bu noktada insanların aşırı tevâzuda bulunma yanlına da düşmemeleri gerekir. Çünkü eğer kişi tevâzu hususunda ileri giderse gerçek değeri anlaşılabilir. Kişi kendini olduğundan daha üstün görme hakkına sahip olmadığı gibi daha aşağı görme hakkına da sahip değildir.⁵⁰ “Fazla mütevazı olma inanırlar” değişiyle özetlenebilecek bu anlayış olgun bir kişiliğin ve dengeli bir hayat tarzının vazgeçilmez ilkesi sayılmaktadır.

Râzî insan onuruyla bağdaşmayan kıskançlık (**hased**) duygusu, cimrilik ve açgözlülük gibi bayağı anlayışların giderek insana acı veren psikolojik bir hal alacağına da dikkat çekmektedir. Burada filozof kıskançlık duygusuna vurgu yaparak bu anlayışın cimrilikten daha da kötü olduğunu ifade eder. Ona göre cimri kimse sahip olduğu şeyi başkalarına vermek istemezken kıskanç olan kimse ise sahip olsun ya da olmasın kendi istediği şeye başkalarının ulaşmasını asla razı olmaz.⁵¹ Burada bizi ilgilendiren filozofun kıskanç olan kimsenin sürekli bir elem içinde bulunduğunu söylemesidir.⁵² Çünkü ona göre kıskanç kişi bu ruh halini sürekli yaşadığından dolayı zihnen ve bir müddet sonra da bedenen yorgun ve bitkin düşer. Dolayısıyla filozof kıskançlık duygusunun kişinin kendisine zarar vermektense öteye gitmeyen bir rahatsızlık olduğu düşüncesindedir. Bundan kurtulmak için de şunu önermektedir: İnsan sürekli başkalarının zevk ve sefa içinde rahat bir hayat sürdüğünü zanneder. Oysa kendisi de o kimselerin sahip olduklarına kavuşmuş olsa bir müddet o hal ile yetinecek ve daha sonra da kendisinden üstün olan diğer kimselerin durumuna özenecek ve halinden yine memnun olmayacaktır. O halde “akıllı kimse aklını kullanarak ve nefsin doyumsuz isteklerine gem vurarak bu gerçekler doğrultusunda düşündüğünde hayatta ulaşılabilir en yüksek haz (**lezâzetü'l-ayş**) ve rahatın (**er-râha**) yeterlilik hâli (**el-kefâf**) olduğunu anlayacaktır”⁵³

Konunun burasında filozof, insanı psikolojik açıdan bunalıma sürükleyerek onu mutsuz kılacak bazı gayr-ı ahlâkî tavırlara dikkat çekmekte ve bunların başlıca

⁴⁹ A.e., s. 47.

⁵⁰ Râzî, a. g. e., s. 47.

⁵¹ A.e., s. 48.

⁵² A.e., s. 52.

⁵³ A.e., s. 53.

elem kaynağı olduğunu belirtmektedir. Er-Râzî insana psikolojik acı veren kıskançlık, cimrilik, tamah, öfke, yalan, kişinin kendine zarar verecek kadar düşünmesi ve endişelenmesi, açgözlülük ve ölüm korkusu gibi hususların birer elem kaynağı olduğunu ve insanın bunlardan kurtulmasının zorunluluğunu ifade eder. Kişinin düşünmesinin ve endişeye kapılmasının aslında aklın iki özelliği olduğunu söyleyen filozof, bu ikisinde aşırıya gitmenin kişiye zarar vereceği kanaatindedir.⁵⁴ Hangi konuda olursa olsun düşünce ve kaygı insana ait en temel özelliklerdendir; ancak bu özelliklerin de aşırıya varması yani düşüncenin evhama, endişenin korkuya dönüşmesi her zaman söz konusudur. O halde ölçüyü kaçırmamak, dengeli ve ahlâkî bir hayat için olduğu kadar ruh sağlığı için de önemlidir.

İnsanın psikolojik yapısını çok iyi tahlil eden Ebû Bekir er-Râzî hazların insan için vazgeçilmez olduğunu belirtir. Ancak **hazlar amaç değil araç olmak durumundadır**. Aksi halde insan, hayvanlar gibi bayağı bir duruma düşmekten kurtulamaz. Er-Râzî bu hususu insan nefsinin ata benzettiği şu örnekle açıklamaktadır: Yolculuğa çıkacak bir kişinin atını beslemesindeki amacının sadece o hayvana yeme-içme hazzını tattırmak olmadığı gibi, insanın da hedefine ulaşmasına vesile olan hazlar birer amaç olarak kabul edilmez. İnsan aşırı besleyerek ya da taşıyabileceğinden fazla yük yükleyerek hedefe ulaşmadan atını çatlatan kişinin durumuna düşmemelidir. Bu noktada filozof ifrat ve tefritten uzak bir yol takip ederek mutedil olmayı tavsiye etmektedir.⁵⁵ Bu yolculuk esnasında hiçbir zaman asıl hedef unutulmamalı ve yolda elde edilen zevk vesilelerinin geçici ve aldatıcı olduğu da göz ardı edilmemelidir. Yeterli (**el-kefâf**) olandan fazlası, filozofa göre her zaman sıradanlaşmaya mahkûmdur. Yani çok az yemek ve giyecek ile yetinen kimse lüks yiyecek ve içeceklerle kavuşmayı hayal ederek bunun için mücadele verirse, kavuştuktan bir süre sonra onların da hayatının sıradan bir parçası haline geldiğini görerek elde olmayan şeylerin yani daha fazlasının peşinden koşacaktır. Netice itibariyle filozofa göre hazlar akla tabi olmadığı sürece bu kısır döngü içinden çıkılamaz.⁵⁶

⁵⁴ A.e., s. 62.

⁵⁵ A.e.

⁵⁶ A.e., s. 87.

Yukarıdan beri görüldüğü üzere haz ve elem duygularını bir arada ve iç içe işleyen er-Râzî elem yani üzüntüden kurtulma konusunu ayrı bir başlık altında ele almaktadır. “*Fî def‘i’l-gam (Üzüntüden Kurtulma Üzerine)*” başlıklı bir bölümde filozofun verdiği üzüntü tarifi Kindî’ninkiyle hemen hemen aynıdır. Hatta bu bölümün Kindî’nin *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* adlı eserinin bir özeti niteliğinde olduğu söylenebilir. Râzî sevilen şeyler elde edildiğinde onlardan alınan hazların azaldığını, kaybedildiğinde ise üzüntüsünün alınan hazza kıyasla daha çok olduğunu belirtir. Râzî elde edilen şeylerin verdiği hazza nispetle kaybedilen şeylerden duyulan elemin daha fazla olduğu gerçeğine dikkat çekmektedir. Bu durumda ona göre yapılması gereken şey, nefsin hazza yönelik olumlu veya olumsuz isteklerine bir sınır koymaktır; bu da insan için erdemli bir davranış ve ahlâken ulaşılması gereken en üst mertebedir. Kısaca söylemek gerekirse sonunda eleme dönüşecek hazlardan uzak durmak gerekir.⁵⁷ Genelde evrenin fâni, özelde insan hayatının gelip geçici olduğu gerçeğinden hareketle Kindî gibi Râzî de oluş ve bozuluşlar dünyasında her olgu ve olayı doğal kabul ederek bunları dert etmemek gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁸

Filozof üzüntüye sebep olan psikolojik durumlardan birinin de ölüm korkusu (**el-havf mine’l-mevt**) olduğunu belirterek *et-Tıbbü’r-rûhânî* adlı eseri içinde “*Ölüm Korkusu Üzerine*” başlığıyla bir bölüm açmıştır. Konuya girerken ölüm korkusunu yenmenin ancak ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle yani ölümden sonra ruhun daha iyi bir hayata kavuşacağı inancıyla mümkün olacağını savunmaktadır.⁵⁹ Bu konuyu belli bir başlık altında ele almanın amacının ruhun bedenle birlikte yok olacağını düşünen insanları ikna etmek olduğunu belirtir. Çünkü bazı kişiler filozofa göre ölüm korkuları sebebiyle akla tâbi olmak yerine nefislerine uyarlar. Ölümden sonrasına inanmayanların ise korkmalarına zaten gerek yoktur; çünkü acı, bir duygu algısıdır ve ölümden sonra bu algı söz konusu olmadığına göre ölümden korkmaya da gerek

⁵⁷ A.e., s. 66.

⁵⁸ A.e., s. 67-68. Ayrıca bkz. Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, Kaya, **Kindî Felsefî Risaleler**, s. 293.

⁵⁹ Râzî, **a.g.e.**, s. 92-93.

yoktur.⁶⁰ Kindî'nin de belirtmiş olduğu gibi irade dışı olan olaylarda kişinin gereksiz yere üzülmemesinin anlamı yoktur, ölüm de karşılaşılmaması zorunlu olan bir hal olduğuna göre üzüntünün meydana gelmemesi için ondan korkmamak gerekir.⁶¹

Er-Râzî “*es-Sîretü'l-felsefiyye (Filozofça Yaşama)*” adlı eserinde *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin bir özetini vererek orada işlediği konuları daha özlü olarak dile getirmekle beraber bunun dışında ifade ettiği bazı hususlar da vardır. O, ölümden sonra ruhun durumunun bu dünyadaki tutum ve davranışlarının neticesine göre iyi ya da kötü olacağını belirtir; hayatın amacının ise haz değil ilim ve adalete sahip olmak olduğunu söyler. Nefsin hazların peşinde koşmamızı istemesine karşılık akıl mânevî ve üstün hazlara kavuşmak için bedenî hazlardan ve acıdan uzak durmamızı telkin eder.⁶² Filozof bu konudaki görüşlerini şöyle özetler:

“Bize göre, dünyanın haz ve elemi ömrün sona ermesiyle son bulduğunu, ölümün olmadığı o âlemdeki hazlar sürekli ve sonsuz olduğuna göre; sonsuz ve sürekli hazı bırakıp sonlu ve geçici olanı tercih eden aldanmıştır. Mademki bu bir gerçektir, öyleyse nefis(ruh) âlemine yükselmeyi engelleyen bedenî hazlar peşinde koşmak veya dünyevî nimetlerden aldığımız hazdan –nitelik ve nicelik bakımından- daha fazla bir eleme katlanmak bizlere yaraşmaz. **Bunun dışında kalan normal hazlardan nasibimizi almakta hiçbir sakınca yoktur.** Ama buna rağmen filozof olan bir kişi, nefisini eğitmek amacıyla bazen normal hazlardan bir çoğunu terk edebilir.”⁶³

Bunun dışında **hazların ölçüsüyle** ilgili olarak da filozof “Akıllı biri için, hazlardan vazgeçme ve şehveti yenme pahasına, katlandığı elemenden daha baskın bir eleme yol açacak hazlara kendini kaptırmasının yakışmayacağı” kanaatindedir.⁶⁴ O haz konusunda belirlediği ölçünün yanısıra acı için de bir ölçü belirleyerek “Aklın ve adâletin hükmüne göre bir insanın başkasına acı ve ıstırap vermeye hakkı yoktur; dolayısıyla da kendi nefisine de acı vermeye hakkı yoktur” demektedir.⁶⁵ Bu düşüncenin üzerine Hintlilerin Tanrı'ya yaklaşmak amacıyla çivilerin üzerine yatmalarını, Maniştelerin cinsel ilişkiden uzak kalmak amacıyla kendilerini iğdiş

⁶⁰ A.e., s. 93.

⁶¹ A.e., s. 95. Ayrıca bkz.: Kindî, a.g.e., s. 300-301.

⁶² Ebû Bekir Râzî, “Filozofça Yaşama”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s.75.

⁶³ A.e., s.76.

⁶⁴ A.e.

⁶⁵ A.e., s.78.

etmelerini, Hıristiyanların dünyadan uzaklaşmak için manastırlara kapanmalarını ve bazı Müslümanların da az yiyecek ve basit kıyafetleri tercih etmelerini şiddetle eleştiren filozof,⁶⁶ Kinik felsefenin farklı kültürlerdeki tezahürleri olarak nitelenebilecek bu düşünceleri kişinin kendisine yapmış olduğu en büyük haksızlık olarak görmektedir. **Üstad Sokrates**'in de bir dönem bu şekilde yaşadığını fakat daha sonra bundan vazgeçtiğini belirten filozof bu durum için ölçü koymanın zorunlu olduğunu belirtir. Filozof, hazzın ve acının **izâfî** olduğunu, kimisi için çok normal görülebilecek bir elbisenin bir başkası için dayanılmayacak kadar kötü olabileceğini, yine aynı şekilde bir kişinin bağımlısı olacak kadar haz duyduğu bir şeyin bir başkası için bir anlam ifade etmediğini söylemektedir. Bu durumda haz için ölçü olabilecek üst sınır aklın ve adâletin aşırı gördüğü ve zulme dönüşebilecek her şeyin dışında makul olarak hazlardan yararlanmak; alt sınır ise kendisine zararı dokunmayacak şekilde yemek, içmek, giyinmek ve mülk edinmektir.⁶⁷ Fakat filozofa göre *felsefî yaşam (es-sîretü'l-felsefîyye)* hep daha azıyla yetinmeyi ve daha az şeye ihtiyaç duyacak hale gelmeyi gerektirir. Burada da ölçü kaçırılmamalıdır. Çünkü Ona göre “Hintlilerin, Maniştelerin, rahip ve sûfilerin yaşadığı gibi yaşamak felsefî yaşayışın dışına çıkmaktır.”⁶⁸ Sûfilerin yaşam tarzına yönelik benzer bir eleştiri Ebu Bekir Er-Râzî'den yaklaşık bir asır sonra tarih sahnesinde çıkan ahlâk filozofu İbn Miskeveyh'de de görülmektedir.

Er-Râzî'nin haz ve elem konusundaki görüşlerinin kaynağıyla ilgili farklı düşünceler olmakla beraber onun Epikuros'un “acının yokluğu” olarak ifade ettiği **haz** tanımından etkilendiği söylenebilir. Fakat eklektik bir düşünceye sahip olan Râzî'nin tek bir filozoftan etkilendiğini söylemek ona haksızlık sayılır. Kendisinin eserlerinde adlarını sıkça zikrettiği Sokrates-Platon ve Galen'nin ve nefsânî arzulara karşı **kendine hakim olma** ideali konusunda da Stoa etkisinin olduğu dikkate alınmalıdır.

⁶⁶ A.e.

⁶⁷ A.e., s.79.

⁶⁸ A.e.

Er-Râzî'nin çeşitli eserlerinde birer ahlâk problemi olarak ele alıp temellendirmeye çalıştığı haz ve elem anlayışı daha kendi döneminden itibaren birçok filozof, kelamcı ve ahlâkçının dikkatini çekmiş; bazıları onun bu yorumunu şiddetle eleştirirken bazılarının da benimseyerek ahlâk anlayışlarında ona gereken yeri verdiği görülmektedir. Haz ve elem kavramlarının yorumuna ilişkin er-Râzî'nin görüşünü eleştirenlerin başında çağdaşı **Şehîd b. el-Huseyn el-Belhî** (ö.h.329'dan önce) gelmektedir. Kaynaklar er-Râzî ile el-Belhî arasında haz kavramına ilişkin tartışmaların cereyan ettiğini; bu iki düşünürün konuyla ilgili görüşlerini yazdıkları birer kitapta ortaya koyduklarını belirtmektedir. El-Belhî'nin günümüze ulaşmayan eserinden konuyla ilgili bir alıntıyı Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin *Müntehâb Sıvânu'l-Hikme* adlı eserinde bulmaktayız.⁶⁹ Ayrıca İbn Hazm'ın *el-ahlâk ve's-siyer*'inde, İbn Miskeveyh'in *tehzîbu'l-ahlâk ve risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*'da, İbn Bâcce ve Gazzâlî'nin ise muhtelif eserlerinde çeşitli vesilelerle bu kavramlar üzerinde durulmaktadır.⁷⁰

Ebu Bekir er-Râzî'nin haz-elem öğretisine yönelik eleştiriler de bulunmaktadır. Bunlar içinde Gazzâlî sonrası kelâmcılarından olan Fahreddin Râzî'nin (ö. 1210) *Mebâhisu'l-meşrûkiyye*'de zikrettiği Ebu Bekir er-Râzî'nin haz tanımını eleştirisi kayda değer görünmektedir. Fahreddin Râzî bir kimsenin güzel bir resme bakmaktan haz duyabileceğini fakat o kimsenin o resmi görmeden önce bununla ilgili herhangi bir acı duymasının söz konusu olmadığını, dolayısıyla Ebu Bekir er-Râzî'nin acının yokluğu olarak ifade ettiği haz tanımının da geçersiz olduğunu ifade etmektedir.⁷¹

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: P. Kraus, **a. g. e.**, 145-147.

⁷⁰ Mustafa Çağrı, **a.g.e.**, s.87.

⁷¹ Geniş bilgi için bkz.: aş. III. Bölüm, s. 79 vd.

3. FÂRÂBÎ

İslâm Felsefesinin klasik dönemini temsil eden üç büyük filozoftan biri olan ve Aristo'dan sonra ulaştığı şöhret sebebiyle *Muallim-i Sâni* (İkinci Muallim) olarak anılan Fârâbî (ö. 950); başta mantık olmak üzere felsefenin bütün alanlarıyla ilgili çeşitli eserler kaleme alarak; İslâm felsefesini yöntem, terminoloji ve problemler açısından temellendiren bir filozof olarak tanınmaktadır.⁷² O'nun felsefî sisteminde ontik varlığı aklî bir temelle açıklamak amacıyla geliştirdiği sudûr nazariyesinin önemli bir yeri vardır. Filozof zaman zaman ahlâk ve siyâset felsefesini de kozmik akıllar teorisinin kavramlarıyla ilişkilendirerek ele almaktadır.

O Kindî ve Râzî'den sonra farklı olarak sisteminde siyaset felsefesine daha çok ağırlık vermiştir. Daha önce gördüğümüz gibi bu iki filozofun daha çok birey merkezli ele aldıkları haz, elem ve mutluluk kavramları; Fârâbî'nin ahlâk anlayışında devlet-fert, yönetici-halk bağlamında ele alınmaktadır. Filozof, yönetim şekillerine ve halkın zihnen gelişmişlik düzeyine göre isimlendirdiği erdemli şehrin (**el-Medînetü'l-fâzıla**) karşıtı olarak erdemsiz şehri (**el-Medînetü'l-câhile**) zikreder. Bu câhil şehrin halkı mutluluğu (**saâdet**) tanıyamazlar, anlatılsa bile anlayamazlar, maddî ve dünyevî zevklerden hoşlanırlar ve servet, şehvet, şan ve şöhretin olmadığı halleri de mutsuzluk olarak nitelendirirler.⁷³ Bunun yanı sıra filozof, ölüm korkusunu da erdemli şehir halkına nazaran cahil şehir halkının daha büyük bir ıstırapla hissedeceğini söylemektedir. Erdemli şehrin insanı öte dünyada kendisini bekleyen şeyleri düşünür ve bu konuda endişe etmez.⁷⁴ Fârâbî *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde cahil şehirleri alt başlıklar halinde ele alır ve bunlar içinden “kötü şehir” halkını zenginlik hırsı içinde bulunan, “bayağı şehir” halkını ise yeme, içme ve cinsel

⁷² Mahmut Kaya, “Fârâbî”, **DİA**, c.XII, s. 145-162.

⁷³ Fârâbî, **el-Medînetü'l-Fâzıla**, Çev. Nafiz Danışman, MEB, Ankara, 2001, s.91.

⁷⁴ Fârâbî, **Fusulü'l-Medenî**, neşr. D. M. Dunlop, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987, s. 63.

arzuyu en üstün amaç olarak gören topluluklar olarak değerlendirir.⁷⁵ Bu bağlamda anlatılan *erdemli*, *erdemsiz*, *kötü* ve *bayağı* şehirlerin niteliklerinden sonra “hedonistlerin” “Erdemli Şehrin” halkı içerisinde yer alamayacağı söylenebilir. Ayrıca Fârâbî'nin –şehir, toplum, mutluluk- kavramları arasında kurmuş olduğu ilişki ahlâk-siyaset bağlamında düşünülürse, Onun Stoacılar'dan farklı olarak kişinin mutluluğu yalnız başına elde etmesinin mümkün görmediği söylenebilir.⁷⁶

Fârâbî'ye göre mutluluk (**saâdet**) “insânî kemalin son noktasıdır”⁷⁷ ve salt iyiliktir (**hayr**).⁷⁸ Her varlık, kendi varlık alanında en yüksek yetkinliğini gerçekleştirmek amacıyla yaratılmıştır. Buna göre insan, yetkinliğinin en son aşamasında “en yüksek mutluluğa” ulaşacaktır.⁷⁹ Buradan hareketle onun ahlâk felsefesinin hedefinin mutluluk olduğu söylenebilir. Ayrıca o bazı insanların, saâdeti sadece haz elde etmek şeklinde anladıklarını söyledikten sonra, kendi mutluluk anlayışını şöyle ifade eder: “mutluluğun herhangi bir zamanda başka bir şey için değil bizâtihi kendisi için istenmesi gerekir”.⁸⁰ Konunun burasında Aristoteles'in mutluluk tanımı ile Fârâbî'nin mutluluk anlayışı arasında çok büyük bir paralellik olduğunu zikretmemiz gerekir. Nitekim Aristoteles, mutluluğu “bir başkası için değil, ‘kendi başına’ tercih edilen bir şey olarak anlamak gerektiğini” söylemektedir.⁸¹ Mutluluk tanımı onun haz ve acı telakkisini de ortaya koyması bakımından önemlidir. Şu halde ona göre mutluluğu elde etmenin yolu haz değildir. “**Mutluluk**, erdemli fiillerin, istenerek, tercih edilerek ve hayatın tamamında uygulanmasıyla meydana gelmektedir.”⁸² Bu tanımda yer alan *isteme* bir şeye yönelmeyi, *tercih etme* en az iki şeyden birini seçmeyi, *hayatın tamamında uygulama* ise seçilen şeyin iyi olması halinde onu yapma hususunda istikrarlı olmayı ifade etmektedir. Mutluluğun karşıtı olan **mutsuçluk** (**şeqavet**) ise insanın bilerek ve

⁷⁵ Fârâbî, **es-Siyâsetu'l-Medeniyye**, Çev. M. Aydın-A. Şener- R. Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1980, s.54.

⁷⁶ Mehmet Aydın, “Fârâbî'nin Siyaset Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, **A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi**, c. XXI, s. 304.

⁷⁷ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-saâde**, Beyrut, 1985, s. 49.

⁷⁸ Fârâbî, **es-Siyâsetu'l-Medeniyye**, s. 39.

⁷⁹ Fârâbî, **Tahsilu's-saâde (Mutluluğun Kazanılması)**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1999, s.82.

⁸⁰ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-saâde**, s.48.

⁸¹ Aristoteles, **Nikomakhosa Etik**, 1176a 33- 1176b 5.

⁸² Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-saâde**, s.51.

isteyerek hayatının her alanında kötü fiilleri yapması sonucunda ortaya çıkar.⁸³ O halde insan mutlu ya da mutsuz olmayı kendi istek ve iradesi doğrultusunda belirler. Mutluluk farklı araçlarla elde edilebilir, fakat bu araçlar hiçbir zaman hedeften uzaklaşmak suretiyle amaca dönüştürülmemelidir. Mutluluk haz almakla ya da acıdan kurtulmakla tarif edilemez ve o bizatihi kendisi için istenmelidir.

Ruh ve beden sağlığı ifadeleri Râzî'yi anlatırken karşılaştığımız kavramlardı. Fârâbî de Râzî gibi ruh ve beden sağlığı arasında benzerlikler kurmakta, asıl anlatmak istediği soyut bir olgu olan ruh sağlığı için somut bir konu olan beden sağlığından örnekler vermektedir. Fârâbî ruhun (**en-nefs**) işlev (**el-eczâ**) ve melekelerini (**el-kuva**) beşe ayırır. Bunlar, besleyici, hissedeni, tahayyül eden, arzu eden ve düşünenidir (**nâtık**). Ona göre insanın beden sağlığının bozulması ne kadar normalse ruh sağlığının da bozulması o derece normal bir durumdur. Ruhun sağlıklı olması zikredilen melekelerinin devamlı surette iyi şeyler ve güzel işlerle (**ef'âlu'l-cemîle**), hastalanması ise bu melekelerin kötü fiillerle (**ef'âlu'l-kabîha**) meşgul olması sonucunda ortaya çıkar. Bedeni muayene eden doktorun onda bulunan rahatsızlığı tespit ve tedavi etmesi için insan anatomisini çok iyi bilmesi ve bunun sonucunda bir tedavi yöntemi geliştirmesi gerekir. Öte yandan ruh sağlığını tedavi etmesi Fârâbî'ye göre gereken kişi devlet başkanıdır (**el-melik**) ve o aynen doktor gibi fert ve toplum psikolojisini çok iyi bilmeli ve erdemli şehrin halkında bulunan ruhî-ahlâkî rahatsızlıkları gidermelidir.⁸⁴

Ahlâk felsefesi alanında iyi davranışları ve ahlâk bozukluklarını ifade etmek amacıyla kullanılan **fazîlet** ve **rezîlet** kavram çiftini bilindiği kadarıyla ilk kullanan Fârâbî'dir. O, fazîlet ve rezîleti ahlâkî (**hulkıyye**) ve aklî (**nutkıyye**) şeklinde ikiye ayırdığını söylemektedir. Burada önemli olan bir nokta da filozofun ahlâk bozukluklarının doğuştan gelmediğini söylüyor olmasıdır.⁸⁵ Filozofa göre iyiliklerin ve kötülüklerin doğuştan değil de sonradan kazanılıyor olması, bu konuda bize ahlâkî fazîletlerin gelişiminde eğitimin ne kadar büyük önem taşıdığını göstermektedir.

⁸³ A.e., s. 52

⁸⁴ Fârâbî, **Fusulü'l-Medenî**, s. 27-29.

⁸⁵ A.e., s. 31 ve s. 34.

Râzî'nin cimrilik, kıskançlık ve makam arzusu gibi nefsanî arzuları kötü olarak nitelediğini görmüştük. Fârâbî'ye göre "hem iyilikte hem de kötülükte kullanılmak üzere uygun hale getirilen şey ne iyidir, ne kötüdür". Yani iyi ve kötü olma potansiyeline sahip bir fiil, sadece iyi ya da kötü olarak tanımlanamaz. Bunun dışında hem iyi hem de kötü denmesi de çelişik bir durum oluşturur. Aslında filozofa göre herhangi bir fiil ve davranışın sonucu iyi ise o davranış iyidir, kötü ise o da kötüdür.⁸⁶ Bu duruma zengin olan bir kişi örnek olarak verilebilir. Böyle bir kimse nefsanî arzu ve isteklerini kontrol altında tutarak mutluluğa ulaşabileceği gibi, kendini zenginliğin sağlamış olduğu imkânları kötüye kullanmaktan alıkoymadığı takdirde mutsuz olur. Zenginlik salt olarak kötü ya da iyi değildir, ancak onu istek ve iradesiyle kullanan insan yönlendirir ve sonucunu da o kişi tayin eder.

Fârâbî'ye göre bir fiilin ahlâkî (**el-ahlâku'l-cemîle**) olup olmayışı sonuçta verdiği haz ve elemle yakından ilişkilidir. Eğer haz veriyorsa ya da en azından acı vermiyorsa o fiil ahlâkî sayılabilir. Ancak bu yeter bir ölçü değildir: sonuçta ulaşılan haz iyi ve erdemli bir fiilden kaynaklanıyorsa işte o zaman ahlâkîlik vasfını taşıyabilir. Aksi halde sadece haz vermesi ahlâkî olması için yeter değildir.⁸⁷ Filozofa göre gerçekte **kötü ahlâk (el-ahlâku'l-kabiha) psikolojik bir rahatsızlıktır**. Bu hastalık doktorun bedenî rahatsızlığı olan birini iyileştirmesi gibi tedavi edilebilir ve edilmesi gerekir. Doktor ateşi yükselen birini tıbbî olarak normale (**el-vasat**) nasıl döndürüyorsa nefiste bulunan kötü ahlâk da aynı şekilde normale döndürülebilir.⁸⁸ Burada önemli olan bir başka nokta da normale döndükten sonra gelinen durumun muhafaza edilmesidir. Bunun oldukça zor olduğunu söyleyen filozof, kişinin bulunduğu "orta" olan noktaya göre yerini çok iyi tespit etmeli ve bu noktanın altında ya da üstünde ise orta noktaya yaklaşmayı amaçlamalı ve içinde bulunduğu durumun zıddına yönelmelidir. Bu yöneliş orta noktaya varana kadar sürmeli ve orada sabit kalmalıdır.⁸⁹ Nihayet "**Fiiller ve davranışlar normal (el-vasat) olduğu**

⁸⁶ A.e., s. 60-61.

⁸⁷ A.e., s. 63.

⁸⁸ A.e., s. 64.

⁸⁹ A.e., s. 65.

zaman güzel ahlâk meydana gelir.⁹⁰ “Orta”yı da (**el-vasat**) **mutlak** ve **izâfî** olarak ikiye ayıran filozof, kendisine nispetle olan “mutlak orta” için, on ile ikinin ortasının altı olmasını; izâfî olana ise çocukla yetişkin arasındaki beslenme farklılığını örnek olarak vermektedir. Ona göre ahlâkta ve insan fiillerinde kullanılan “izâfî orta”dır.⁹¹

Fârâbî hazları duyulur (**mahsûse**) ve düşünülür (**mefhûme**) olmak üzere ikiye ayırır. Duyulur olana beş duyu algısını, düşünülür olana ise liderlik, zafer ve bilgiyi örnek olarak vermektedir. Bunları da hemen gerçekleşen (**âcile**) ve sonra gerçekleşen (**âkıbe**) şeklinde alt başlıklar halinde inceler.⁹² Çabucak elde edilen hazlar sonuçta acı veriyorsa o hazlardan kaçınmalı ve o haz kontrol altına alınmalıdır. Filozof bunun için bir fiilin doğuracağı acı düşünüldüğünde başlangıçtaki hazdan uzaklaşmanın daha kolay olacağını dolayısıyla da eylemin sonunu düşünmeyi tavsiye eder. Bunun tersi de söz konusu olabilir. Demek oluyor ki herhangi bir eylem ve davranışın değeri sonucuyla ölçülmektedir. İnsanları **hür** ve **behîmî** duygulara sahip olarak ikiye ayıran filozof, hür insanların düşünme yeteneklerinin ve iradelerinin daha gelişmiş olduğunu (cevedetu’r-reviyye ve kuvvetu’l-azîme) dolayısıyla da fiilin hemen ardından (**âcile**) gerçekleşen sonuç ne olursa olsun bir hadisenin arka planını bilerek neticesini önceden kestirme yeteneğine sahip olan hür insanların (**ahrâr**), sonucu acı olan bir fiilin başı haz verici olsa bile o hazdan uzak durma iradesini gösterebileceklerini söylemektedir.⁹³

Fârâbî’ye göre genellikle insanlar hazların hayatın gayesi (**gâyetu’l-hayat**) ve yaşamın yetkinliği (**kemâlu’l-’ayş**) olduğu sansalar da onların hazdan anladıkları çoğunlukla duyu hazlarıdır ve bunlara oldukça kolay ulaşılır. Fakat bunlar mutluluğun önündeki en büyük engellerdir. Bir kimse bu hazların tamamını veya bir kısmını hayatından çıkarırsa takdire değer bir ahlâka (**ahlâku’l-mahmûde**) ulaşır.⁹⁴ Fakat bunun yanı sıra duyulur lezzetleri “fert için zorunlu” ve “âlem için zorunlu” olanlar şeklinde ikiye ayıran filozof fert için zorunlu olana yemek yemeyi, âlem için

⁹⁰ A.e., s. 58.

⁹¹ A.e., s. 35.

⁹² Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli’s-saâde**, s. 68.

⁹³ A.e., s. 70.

⁹⁴ A.e., s. 68.

zorunlu olana ise neslin devamı için gerekli olan üremeyi örnek vermektedir.⁹⁵ Bu lezzetlerden yararlanırken dengeli (**mûtedil**) olmayı ölçü olarak belirleyen filozofa göre, hasta olan birinin yiyecek ve içeceğinin doktor tarafından belirlenmesindeki amacın sağlık olması gibi, lezzetlerden yararlanmadaki hedefin de mutluluk olduğu unutmamalıdır. Bu amaçtan ödün verilmedikçe Ona göre ölçülü olan haz yadsınamaz.⁹⁶

Sonuç olarak Fârâbî de Aristoteles gibi insanın ahlâkî erdemleri elde etmesi için, hazlara ölçülü olarak yaklaşılması gerektiğini tavsiye etmektedir.⁹⁷

⁹⁵ A.e., s. 67.

⁹⁶ Fârâbî, **Fusulü'l-Medenî**, s. 39.

⁹⁷ Nejdet Durak, “Aristoteles ve Fârâbî'nin Etik Telakkisinde Haz”, **Tabula Rasa**, sayı 8, 2003, s.75-91.

4. İBN MİSKEVEYH

İslâm düşünce tarihinde İbn Miskeveyh künyesiyle anılan Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (ö. 1030) çok yönlü bir alim aynı zamanda Meşşâî felsefe geleneğine bağlı bir filozoftur. Özellikle ahlâk felsefesi alanında kaleme aldığı *Tehzîbü'l-ahlâk ve Tathîrü'l-a'râk (Ahlâkı Olgunlaştırma)*, *Câvidân Hired* ve *Risale fi'l-lezzât ve'l-âlam* adlı eserlerinde bu alandaki görüşlerini temellendirmiştir. Yukarıda sözü edilen ilk eser Türk ahlâkçısı Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sine varıncaya kadar etki ettiğinden ahlâk tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Hatta Nasirüddîn-i Tûsi'nin meşhur *Ahlâk-Nâsirî* adlı eserinin en geniş bölümünü oluşturan I. Makalesi *Tehzîbü'l-ahlâk*'ın serbest bir tercümesi sayılabilir.⁹⁸ İbn Miskeveyh'in kendisinden önceki birikimi sınıflandırarak çok iyi bir şekilde değerlendirdiği bu eserini “İslâm Felsefesi tarihi içinde “Ahlâk İlmi”nin teşekkülü sürecinin sonu ve gelişmiş sistematik ahlâk çalışmalarının başlangıcı saymamak için bir sebep yoktur.”⁹⁹

İbn Miskeveyh'in konumuz açısından en önemli eseri başlığında da anlaşılacağı üzere haz ve acıyı konu edindiği *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlam* adlı risalesidir. Filozofun ahlâk felsefesinde bu meseleyi ayrı bir başlık altında ele alıp müstakil bir risale yazmış olması konuya verdiği önemi göstermesi açısından dikkat çekicidir. Daha önce dağınık bir şekilde de olsa bu konuda filozof Râzî'nin de bir eser kaleme aldığını belirtmiştik.¹⁰⁰ Fakat haz ve elem kavramlarını gerek psikolojik gerek ahlâkî açıdan ele alıp temellendiren ilk filozofun İbn Miskeveyh olduğu söylenebilir. Filozof, adı geçen risâlesine hazların genel niteliğini belirterek başlamakta ve “**lezzetler güç halindeki yetkinliklerdir (kemâlât)**” şeklinde genel bir yargıda bulunmaktadır. Doğal olarak potansiyel bir şeyin yetkinlikle

⁹⁸ Mehmet Bayrakdar, “İbn Miskeveyh”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 201-208; Mustafa Çağrııcı, *a. g. e.*, s. 146.

⁹⁹ Kutluer, *a.g.e.*, s.267.

¹⁰⁰ Bkz.: s. 34 vd..

nitelenemeyeceğinin farkında olan İbn Miskeveyh yukarıdaki ifadesinin ardından “**haz yetkinliğe ulaşmaktır**”¹⁰¹ diyerek hazzın canlı için yönlendirici bir amaç olduğunu, amacını gerçekleştirdiği an hazla doyum noktasına ulaşarak tatmin olacağını belirtir. Canlı için yetkinliğin ne olduğu konusunu daha iyi anlamak için filozofun kendi ifadesine başvuralım. O bu konuda şöyle söylemektedir:

“Yetkinlik varlığın (*eşyâ*) kendisine ulaşmak için ona doğru hareket ettiği amaç (*matlûb*), elde etmek istediği sevgilidir (*ma’sûk*). Varlık ona ulaşınca onuna yetkinleşir, artık ondan başka bir şey aramaz, onunla dinginliğe kavuşur ve başka bir harekette bulunmaz.”¹⁰²

Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh’e göre her canlı türünün ulaşabildiği son yetkinlik düzeyi onun için bir amaç sayılmakta; amacını gerçekleştirdiği an kemale ermiş ve kendinden beklenen aslî fonksiyonu yerine getirmiş olduğundan bu durum canlı için başlıca bir haz anlamına gelmektedir. O bu durumu âşıkın sevgilisine karşı duyduğu arzu ve ona kavuştuğu an hissettiği haz ve mutlulukla kıyaslamaktadır.

İbn Miskeveyh yetkinliği **izâfî** ve **mutlak** olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İzâfî yetkinlik hem kendisi hem başkası için aranır ve çeşitli açılardan farklı hazların ortaya çıkmasını sağlar. Mutlak yetkinlik ise bunun aksine yalnız kendisi için aranmaktadır ve bu da filozofa göre sadece mutlak varlığa özgüdür. Şöyle ki:

“Her zaman, hatta her zamandan önce ve sonra hakikî ve mutlak yetkinlik, hakikî ve mutlak lezzet ve herkesin ebedî olarak iştihak duyduğu varlık, kendi kendinin maşuku olan "Mutlak İyi"dir. Herkes ona âşıktır, o ise kendisinden başkasına âşık değildir; O şâni yüce Allah'tır. Demek ki, mutlak ve hakikî lezzet, hakikî ve mutlak lezzet duyan, mutlak olan iyidir. En mükemmel lezzet; maşuku, maşukuna olan aşkı ve onu algılaması en mükemmel olana aittir”¹⁰³

Bu noktada O izâfî ve mutlak yetkinlik bağlamında, bir bakıma “izâfî haz” ve “mutlak haz” ayrımını da ortaya koymuş olmaktadır. Hazzın “bir şeyin kendi [türüne ait] yetkinliğe ulaşması” veya “arzulayanın (**müştehî**) arzusuna kavuşması” şeklinde de tarif edilmiş olduğunu belirten filozof, gerçekte bu gibi farklı tariflerin “her şeyin

¹⁰¹ İbn Miskeveyh, “Lezzet ve Elem Üzerine”, Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s. 261.

¹⁰² **A.e.**, s. 261.

¹⁰³ **A.e.**, s. 262.

aradığı kendi yetkinliğidir veya kendi yetkinliğinin bulunduğu şeydir” şeklindeki bir anlayışı dile getirdiği kanaatindedir. Örnek verecek olursak insanın yetkinliği düşünmesi, atın yetkinliği ise hızlı koşmasıdır. Her canlı kendi yetkinliği hususunda kemâl erdiğinde nihât yetkinliğine ulaşmış ve kendini gerçekleştirmiş olur. Bunun yanı sıra canlı varlıkların aradıkları yetkinliğe doğru “doğal” veya “iradeli” olarak cezbedildiklerini söyleyen filozof, bu konuda üç ayrı hazzın ortaya çıktığını ve buna bağlı olarak da farklı “cezbedici”lerin bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar:

- a) **Doğal Haz:** Canlının aradığı yetkinlik doğal, duyuşsal ve gerçek (somut) bir yetkinlik ise canlıyı ona yönelten cezbediciye “hakikî şehvet (arzu)”, ondan alınan lezzete ise “doğal lezzet” adı verilir. Örneğin bir öğrencinin önemli bir sınavını başarıyla geçmesinin ardından elde ettiği haz doğal bir hazdır.
- b) **Doğal Olmayan Haz:** Canlının aradığı gerçek değil de sanal (*maznûn*) bir yetkinlik olursa, bu durumda cezbedene “yalancı şehvet” ondan alınan lezzete de “doğal olmayan lezzet” denir. Yine bir öğrencinin önemli bir sınavını geçtiğini **hayâl ederek** bunun neticesinde haz duyması ise bu tür haza örnek olarak verilebilir.
- c) **Hakiki Haz:** İbn Miskeveyh’in kendi deyimiyle “şayet aranan manevî (ruhanî) ve akledilir türden ise onun yetkinliği (**kemâl**) hakikîdir. Cezbedenin kendine çekişi,
 - c.1. aşırı derecede olduğunda buna **aşk** adı verilir.
 - c.2. Cazibesi **orta** derecede ise ona sevgi (**muhabbet**);
 - c.3. Cazibesi **düşük** ise ona da istek (**nüzû**) denir”¹⁰⁴

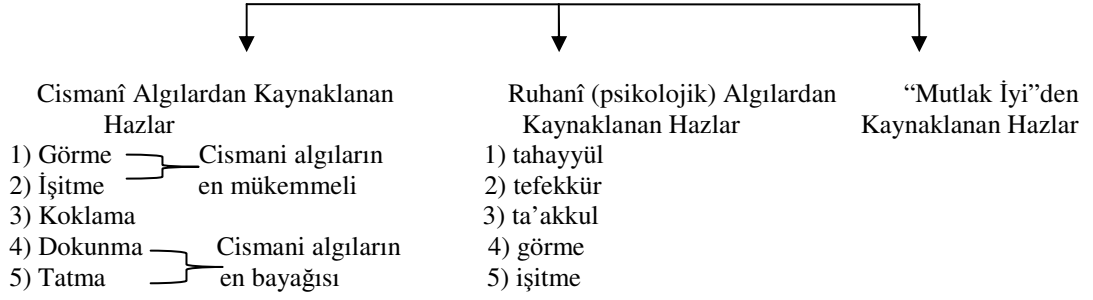
Bütün bu söylenenler İbn Miskeveyh’e göre şu anlama gelmektedir: “O halde yetkinlik yoksa lezzet yoktur; lezzet yoksa aşk, sevgi, istek ve şehvet de yoktur. Bunlar yoksa hareket yoktur, hareket yoksa oluş ve bozuluş da yoktur.”¹⁰⁵ Bu teziyle filozof varlığın oluş ve devamını yetkinlikte görmekte, bu düşüncesini aşk kavramıyla birleştirerek varlıktaki olgu ve olaylar arasındaki armoniyi sağlayanın

¹⁰⁴ A.e., s. 262.

¹⁰⁵ A.e.

kemâle yönelik aşk olduğunu vurgulamaktadır ki, bu da varlığın bir estetik boyutunun bulunduğu anlamına gelmektedir.

İbn Miskeveyh'e Göre Hazzın Kaynakları



İbn Miskeveyh insanın algı (**idrak**) güçlerini cismânî ve psikolojik (**ruhanî**) olarak ikiye ayırmaktadır. Dokunma, tatma, koklama, duyma ve görmeden ibaret olan beş duyu algısının yanısıra, hayâl gücü (**tahayyül**), düşünme (**tefekkür**) ve akletme (**ta'akkul**) olmak üzere üç psikolojik algının bulunduğunu hatırlatan filozof, bu farklı algılara (**idrâk**) bağlı olarak on dört sınıf basit hazzın ortaya çıktığını belirtmektedir. Cismânî algıların en bayağısının dokunma ve tat alma duyusuna ait olduğunu savunan İbn Miskeveyh, bu duyudan alınan hazzın da kesinlikle algıların en eksik ve en bayağısı olduğu görüşündedir. Ona göre işitme ve görme algıları ise cismânî algıların en mükemmeli olduğu gibi bunlardan alınan lezzet de cismânî lezzetlerin en mükemmelidir. Zira filozofa göre işitme ve görme yalnızca cismânî değil aynı zamanda psikolojik algılardan sayılır.¹⁰⁶

Yukarıda belirtildiği üzere filozof **en mükemmel lezzeti**, âşıkın en mükemmel aşkla en mükemmel maşuku algılaması olarak görmektedir. Filozof en mükemmelin algısının aynı zamanda fiilî yani kesintisiz ve sürekli bir algı olduğu tespitinden hareketle, "lezzetlerin en değerlisi ve en mükemmelinin, akıyla mutlak iyiyi algılayanın duyduğu haz" olduğu sonucuna ulaşmakta; böylece psikolojik hazzı metafizik boyuta taşımaktadır.

¹⁰⁶ A.e.

Bu görüşünü filozof şöyle özetlemektedir:

“Canlılar arasında akıyla yaratıcısını idrâk eden insan olduğu için onun bu idrâki, idrâklerin en değerlisidir. O, şanı yüce Allah’a karşı olan sevgi ve aşkı bu idrâkle geliştirir. Öyleyse öteki canlılar arasında, en değerli lezzetlere sahip olma özelliğinin insana ait olması gerekir. **Onun lezzet aldığı en değerli şey, akıyla şanı yüce Yaratıcı’sını idrâk etmesi ve O’ndan başkasıyla oyalanmamasıdır.** Böylece aşkı ve sevgisi yalnız O’na yöneliktir, işte bu hal insanın yaratılışının gayesi ve kemâlidir. O, bu kemâle erince bu lezzeti tadar.”¹⁰⁷

Filozof, en mükemmel lezzetin Yaratıcının akıyla idrâki olduğunu söyleyerek mistik düşünceden farklı bir görüş sergilemektedir. Bilindiği üzere tasavvuf ehline göre Yaratıcı akıyla değil, gönülle (kalp) algılanır. Çünkü akıl gözünün göremediğini kalp gözü idrak eder. Bunun yanısıra İbn Miskeveyh’e göre fazileti “zühdde, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralara veya çöllerdeki manastırlara çekilmekte, ya da ülkeleri dolaşmakta görenler” iffet, adalet, yiğitlik ve cömertliği kesinlikle elde edemezler. Bu erdemler ancak halkla birlikte şehir hayatında kazanılabilir. Bir erdem “erdem” olabilmesi zıddı ile bir arada bulunabilmesine ve insanın bu iki zıt arasında iyiyi tercih edebilme iradesini gösterebilmesine bağlıdır ki, bu durumda filozofa göre zühd ya da manastır hayatı yaşayanların erdemli olmalarına imkan yoktur.¹⁰⁸ Bu düşüncelerinden sonra kanaatimizce filozof sokratik, ve kinik felsefeye karşı olan tavrını da ortaya koymuş olmaktadır. Zira O, maddî ve bedenî hazzardan uzak durmak sûretiyle de mutluluğun elde edileceğini savunan mistik eğilimli filozoflardan farklı düşünmektedir.

İnsan aklının nefisten değil sadece yetkinliklerden etkilendiği, çünkü algılanır olanın, varlığın yetkinliği sayılan sûretler (form) olduğunu vurgulayan filozof, [selefi Ebu Bekir er-Râzi gibi] tabiatçı (naturalist) filozofların, “lezzet doğal hâle dönmektir” şeklindeki anlayışlarının doğru olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre bu anlayış doğal halden çıkmaları sözkonusu olamayan ilâhî şeyler hakkında geçerli olmadığı

¹⁰⁷ A.e., s. 263.

¹⁰⁸ İbn Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma**, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür Ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara, 1983, s. 35; Ali Zakheri, **İbn Miskeveyh’in Ahlâk Felsefesinde Lezzet ve Elem Kavramları**, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1973, s. 108.

gibi, doğal ve psikolojik olaylar için de geçerli değildir.¹⁰⁹ Lezzetin ilâhî olan şeylerde, ilâhî maksadın gerçekleşmesini sağlayan önemli bir husus olduğunu belirten İbn Miskeveyh, doğal olaylarda ise lezzetin doğal maksada hizmet ettiğini, çünkü oluş (**kevn**) ve bozuluş (**fesâd**) âleminde lezzetin canlılar için bir tuzak ve bir kapan olarak kurulduğunu savunur. “Şu aldatıcı âlem ancak hile, aldatma ve yanıltmalarla varlığını sürdürür; dünyalıları istemeyerek ve aldatarak da olsa kendi çıkarları doğrultusunda kışkırtır. Bu husus, acı ilaçların çocuklara içirmek için [101] [şekerle] kaplanması işlemine benzer”¹¹⁰ diyen filozof, böylece **lezzetin, doğal olandan çok doğal olmayanda** yani hakîki olanda aranması gerektiği, bir başka ifadeyle doğal olanı aşarak elde edilebileceğini savunmuş olmaktadır. Nitekim ona göre **hakikî lezzetler** “tam yetkinlilerde ve insanlığın hatta diğer canlıların ve tüm varlıkların yaratılışının gayesi olan temel amaçlardadır. Gerçekte bunların en yetkin olanı **ilâhî lezzetlerdir**. Bütün gayelerin varıp ulaştığı en son gaye budur.”¹¹¹ Burada hemen dikkat çeken bir husus da Kindî ve sonrasında filozofların oluş-bozuluş âlemi ya da duyulur (mahsus)- düşünülür (ma‘kul) âlem ayrımına giderek dünyada gerçekleşebilecek olan hazların konumu ve değerini de buna göre belirliyor olmalarıdır. Filozoflar buradan hareketle de bir şeyin mutluluğa veya hazza ulaşılma durumunu tespit etmişler, ayrıca hazza ulaşılma şartı olarak da kalıcı olma özelliğini aramışlardır. Nitekim elde edilmesi tavsiye edilenleri hep **düşünülür âlemden** (âlem-i ma‘kul) yani âlem-i mahsus olan oluş ve bozuluş âleminin dışından seçmişlerdir.

Lezzet ve Elem Üzerine adlı risalesinde doğal ve doğal olmayan haz ayrımını yapan filozof *Tehzibu'l-ahlâk* adlı diğer eserinde ise ikinci bir tür haz ayrımına giderek, hazları **etken (fiilî)** ve **edilgen (infiâlî)** şeklinde ikiye ayırmaktadır.¹¹² Yine hemen belirtmek gerekir ki bu ayrımın temelinde de hazların oluş ve bozuluş âlemindeki durumlarına göre tespit edilmesi söz konusudur. Etken hazza erkeğin, edilgen hazza ise dışının aldığı hazzı örnek olarak veren filozof, aslında bu iki hazzın nitelik olarak farklı olmalarının yanısıra öz itibarıyla da farklı oldukları kanaatindedir. **Etken hazlar** kalıcı, aklî (ma ‘kul) ve ilâhî oldukları için gelip geçici (ârızî), bedenî

¹⁰⁹ İbn Miskeveyh, “Lezzet ve Elem Üzerine”, M. Kaya, **a.g.e.**, s. 263.

¹¹⁰ **A.e.**, s. 263-264.

¹¹¹ İbn Miskeveyh, **a. g. e.**, s. 264, İbn Miskeveyh, **Ahlâkî Olgunlaştırma**, s. 15 ve 45.

¹¹² **A.e.**, s. 93.

(hayvânî), şehevî ve hemen acıya dönüşen **edilgen hazlardan üstündür**. Etken ve edilgen haz ayırımının daha iyi açıklamak için olsa gerek filozof bu hazların cömertlikle (**cûd**) olan ilişkisine dikkat çekmektedir. Mutluluk etken lezzettir, etken olan vermede aranırken edilgen olan almadan kaynaklanır. Mutlu kişi hazzını, bu mutluluğunu izhar etmek ve yerinde kullanmakla ortaya koyar. Mimar veya müzisyenin durumu da böyledir. Onlar sanatlarını icra ederek ve insanlığın hizmetine sunarak mutlu olurlar. İşte cömertliğin anlamı da filozofa göre budur.¹¹³

Buraya kadar filozofun ferdin mutluluğa nasıl ulaşacağına dair görüşleri ortaya konuldu. Fakat filozof, sadece bireyin değil aynı zamanda toplumun mutluluğa nasıl ulaşabileceği konusunda da çeşitli görüşler serdetmektedir. Şöyle ki, dünyanın bir bakıma iyi bir bakıma kötü olduğunu, insanların dünyayı bayındır hale getirmekten geri durmasının iki açıdan doğru olmadığını belirten İbn Miskeveyh bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“**Birincisi** Allah dünyaya, kendi kendisine imar görevi vermemiş ve imar işinde ona istihdam yetkisi tanımamıştır. **İkincisi**, ona verilenin karşılığını alma yetkisi tanımıştır. Böyle olmasaydı faili tarafından zulmedilmiş olurdu. Çünkü tabiatta karşılık tektir, o da adâletin (dengenin) sağlanması için aldığı kadarını vermektir. **İlâhî fiil ve olayların temel vasfı lütuf olduğu gibi, tabii olaylarınki de adâlettir.** İlâhî olan daima verir, almaz; tabii olanlar ise aldığı kadarını verir ve verdiği karşılığını ister. O halde ilâhî olan, lütufta adâlet gözetmez, tabii olan ise adâletten şaşmaz. Alma ve verme konularında adâlet ve lütfun dışına çıkmak zulüm sayılır. İnsan ya ruhânî-ilâhî davranarak lütufta bulunacak ya tabii davranarak adil olacak, ya da tabii ve ilâhî tavrın dışına çıkarak şeytanî davranıp zulmedecektir. Bu sebeple ilâhî filler sırf lütuf (cûd) olduğundan âlemin varlığının sebebi; tabii filler sırf adâlet sayıldığından âlemin imaretinin sebebi; şeytânî filler ise sırf zulüm olduğundan âlemin bazı kısımlarının yıkılışının sebebidir.”¹¹⁴

Buradan hareketle filozofun yaşadığı dönemde yaygın olan tasavvuf anlayışına tepki olarak dünyadan el-etek çekme tavrına karşı olduğu ve dünyevî bir takım gereksinimlerin zorunlu olarak yani adâletin gereği olarak yerine getirilmesi kanaatinde olduğu söylenebilir. Lütuf ve adâlete dayalı fiillerin insanı mâşukun âşığını kendisine çektiği gibi son yetkinliğe doğru çekeceğini ve insanın bunu gelişmiş akıl gözüyle görerek iştihakla ona doğru hareket edeceğini söyleyen filozof,

¹¹³ A.g.e., s. 94-95.

¹¹⁴ İbn Miskeveyh, “Lezzet ve Elem Üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s.264.

eksiklikten yetkinliğe doğru her hareket edenin, aşığın maşukuna doğru hareket ettiği iştıyak gibi bir iştıyakla hareket ettiğini, dolayısıyla insanın yükselmek üzere kendisini tamamen ona vermesi halinde bir ölçüde ona yaklaşacağını belirtir. Filozofların (**hükemâ**) hareket alemi olan tabiat alemi **acılar âlemi**, dinginlik âlemi olan akıl âleminiye **lezzetler âlemi** olarak adlandırdıklarını hatırlatan İbn Miskeveyh, Aristoteles'in "haz hareket ya da süreç olamaz" ifadesini hatırlatırcasına "**hareketler acı, dinginlik lezzettir**" demektedir. Zaten hareketlerden maksat dinginliktir, zira her hareket eden dinginliğe ermek için hareket eder.¹¹⁵

Bu bölümde ilk olarak incelediğimiz filozof Kindî'nin *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* adlı eserinin İslâm Felsefesi içerisinde bir gelenek oluşturduğunu ve daha sonra ahlâkla ilgilenen hemen bütün İslâm filozoflarının bu eserden etkilenerek kendi eserlerinde benzer konuları işlediklerini belirtmiştik.¹¹⁶ İbn Miskeveyh de bu geleneği sürdürmüş *Ahlâkı Olgunlaştırma* adlı eserinin son bölümünü Kindî'yi ve onun adı geçen risalesini de zikrederek bu konuya ayırmıştır.¹¹⁷ Filozof burada üzüntüyü "**psikolojik (rûhî) bir acı**" olarak tanımlamış ve Kindî'nin üzüntü hakkındaki görüşlerinin kısa bir özetini sunmuştur.¹¹⁸ İbn Miskeveyh Kindî gibi mutlu olmak isteyen kişinin elde etmek istediği şeyleri akıl âleminden seçmesi gerektiğini çünkü yalnızca onların bâkî kalabildiğini, bunlar dışında elde edilenlerin ise ancak kişiye üzüntü getireceğini zikretmiş ve üzüntünün de tabî olmadığını ifade etmiştir.

İbn Miskeveyh mutluluğu bedenî hazlara ihtiyaç duymayan yüce ruhların yalnızca mânevî-aklî hazlar arıcılığıyla huzur bulması şeklinde açıklamıştır.¹¹⁹ Dolayısıyla bedenî hazlarla değil etken-mânevi-aklî hazlarla hakîki mutluluğa erişilebilir. "Aristoteles gibi onun için de mutluluk (saâdet) insan için en önemli iyilikti."¹²⁰

¹¹⁵ **A.e.**, s. 265. Ayrıca bkz.: Aristoteles **a.g.e.**, X., 1172a19; 1174a13; 1176a29'da şu ifadeye yer verir: "Haz da görme gibi varlığın her anında tamdır. Daha uzun süre devam etmekle niteliksel açıdan mükemmelleşmez. Bu yüzden haz bir hareket, yani bir süreç yada geçiş olamaz."

¹¹⁶ Bkz.: yuk. II. Bölüm, s. 26 vd.

¹¹⁷ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s.194.

¹¹⁸ **A.e.**, s. 194-199.

¹¹⁹ **A.e.**, s. 80.

¹²⁰ M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan yay., İstanbul, 2000, s. 87.

5. İBN SÎNÂ

İslâm Felsefesinde Meşşâî okulunun en büyük filozofu olarak kabul edilen İbn Sînâ (ö. 1037), Ortaçağ tıbbının da en önde gelen ismidir. Sahip olduğu bilim ve felsefe alanındaki ünü sebebiyle **eş-Şeyhü'r-reîs** unvanıyla da tanınan filozof; mantık, fizik, metafizik, felsefe, ilâhiyât, tıp, astronomi başta olmak çeşitli alanlarda 276 eser kaleme alarak kendi dönemine kadar gelen zengin birikimi yeni baştan işleyip yorumlayarak zengin bir külliyyât vücuda getirmiştir.¹²¹ İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserlerinin içerisinde ahlâk felsefesine dair önemli sayılabilecek bir eseri mevcut değildir. Gerçi filozof *Risâle fi's-saâde* adlı mutluluğa dair birkaç sayfalık bir risâle kaleme almakla beraber, bu eserde mutluluktan daha çok nefsin mâhiyetini ve ölümsüzlüğünü konu edinmiştir.¹²² Fakat bütün bunlara rağmen filozof, *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât* gibi eserlerinin özellikle rasyonel psikolojiyle ilgili yerlerinde ve ayrıca tasavvufî olarak isimlendirilebilecek eserlerinde “teorik ve pratik yetkinliğin ilmi olan” ahlâka yer vermiştir.¹²³

İbn Sîna *eş-Şifâ* adlı eserinin dokuzuncu makalesinin yedinci bölümü olan *Faslun fi'l-meâd* (ahiret bahsi) adlı bölümde; nefsin öte dünyadaki durumu hakkında dinin ortaya koyduğu hakikatleri Hz. Peygamberin haber verdiğini; bu bakımdan ahiret ahvalinin kanıtlanmasının ancak ona inanmakla mümkün olacağını belirtir. Tezimizle ilgili olmak üzere filozof mutluluğu aklî-rûhî yetkinlik olarak görmekte; madde yani beden sınırlı ve sonlu bir nicelik olduğundan ahiret hayatındaki sonsuz mutluluğu veya azabı algılayacak kıvamda bulunmadığı gerekçesiyle bu hayatın aklî ve ruhî nitelikte olacağını savunmakta, nitekim “İlahiyatçı Filozofların” (el-Hükemâ-

¹²¹ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, **DİA**, , İstanbul, 1999, c. XX, s. 319-322.

¹²² Mehmet Aydın, “İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Saâde) Anlayışı”, **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, s.433-451; Macit Fahri, **a.g.e.**, s. 124-125; Mustafa, Çağrı, **a.g.e.**, s. 137.

¹²³ Mehmet Aydın, “İbn Sînâ'da Ahlâk”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphâne Yayınları, Ankara, 1984, s. 117-128.

u'l-ilâhiyyûn) da bedenî mutluluğa değer vermediklerini ve aklî olanın yanında bunun neredeyse hiçbir anlam taşımadığını düşündüklerini belirtmektedir.¹²⁴

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesinin temelinde nefsin (ruh) sahip olduğu farklı algı güçlerinin tasnifi ve tarifi yer alır. Haz ve elemnin anlaşılması da bu algı güçlerinin anlaşılmasıyla doğrudan ilgilidir. Düşünce tarihinde Eflâtun'dan beri süregelen bir anlayışla nefsi **nebâtî**, **hayvânî** ve **insânî** olarak üç kategoride inceleyen filozof, beslenme, büyüme ve üremeyi nebâtî nefsin; hareket etme ve algılamayı hayvânî nefsin; bilme (ilim) ve yapma (amel) güçlerini de insânî nefsin temel işlevleri olarak belirtir ve oluşum ve gelişim sürecinde bu güçler arasında tam bir sıradüzeni olduğunu vurgular. Ona göre insanın yetkinleşerek (kemâl) bir üst nefis mertebesine ulaşabilmesi bir alttaki mertebeyi geçmesine bağlıdır.¹²⁵ İbn Sînâ nefsin kendine ait bu farklı algılardan her birinin kendine özgü haz ve iyiliğinin ya da elem ve kötülüğü olduğunu söylemektedir. Örnek olarak “şehvetin hazzı beş duyu aracılığıyla kendine **uygun (mülâim)** bir şeyi idrak etmesi, öfkenin hazzı zafer ya da hakimiyet, hayal gücünün (vehm) hazzı ümit, hafıza gücünün hazzı geçmişteki **uygun** şeyleri hatırlamasıdır.”¹²⁶ Kısaca her algı gücünün kendine has bir yetkinliği (kemâl) vardır ve bu yetkinliğe ulaşmak için vesile olan her şey de haz olarak nitelenmektedir. Bunun aksi de söylenebilir, yani nefis algı gücüne uygun olmayan şeyden de elem duyar. Algı gücünün yetkinleşmesine sebep olan şey “iyi”, ona acı verip yetkinleşmesine mani olan şeyse “kötüdür”.¹²⁷ İbn Sînâ'ya göre burada sözü geçen iyi ve kötü izâfîdir. Yani nefsin algı güçlerinin kendi melekesine kıyasla iyi ya da kötüdür. Yetkinlik ve mutluluk da haz gibi ilgili algı gücüne nispetle yetkinlik ve mutluluk olarak isimlendirilir. Nitekim bu anlamda bir fiilin iyi veya kötü olması ahlâkî bir hükümden ziyade herhangi bir algı gücünün bi'l-kuvve ile bi'l-fiil arasındaki “uyum”un derecesini ifade etmektedir.¹²⁸

¹²⁴ İbn Sînâ, **Şifâ-İlâhiyyât II**, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Sâid Zâyed, Kahire, 1960 s. 423; İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât**, Dâru'l-âfaku'l-cedîde, Beyrut, 1985, s.326-327.

¹²⁵ Aydın, “İbn Sînâ'da Ahlâk”, s. 117-128.

¹²⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât II**, s. 424; İbn Sînâ, **Necât**, s. 282.

¹²⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât II**, s. 369-370.

¹²⁸ Bircan, **a.g.e.**, 137.

Haz ve elem konusunda “uygun olmayı” bir ölçü olarak tespit eden İbn Sînâ'nın konuyla ilgili bir başka önemli düşüncesi de akıl algısıyla elde edilen hazzın duyularla kazanılandan daha üstün olduğudur. Çünkü filozofa göre algı ne kadar güzel, güçlü ve kalıcı olursa, haz da onunla doğru orantılı olarak kuvvetli ve kalıcı olur. Akıl tümelleri idrak ederek onlarla birleştiği için, akıl algıları ve hazları, duyumlara nispetle “uygun olanı” (**mülâim**) algılamada daha üstün olmaktadır. Fakat buna rağmen kişi özünden (cevher) dolayı değil ancak onda sonradan ortaya çıkan (a'râz) bir sebeple algılamada eksiklik yaşayabilir. Buna hasta olan bir kimsenin tatlı bir yiyeceği ekşi ya da acı olarak algılaması örnek olarak verilebilir. İşte filozofa göre bedenle bir arada bulunan nefis (ruh) bu birliktelik sürdüğü müddetçe bu tarz eksiklikleri yaşayabilir. Ancak eksiksiz algı, aklın akledilenleri (ma'kulât) -kendisi de dahil olmak üzere- algılamasıyla mümkündür. Kişi bunun sonucunda da sonsuz hazza (el-lezzetu lâ nihâye) ulaşmış olur.¹²⁹ İbn Sînâ aklın ulaşmış olduğu bu yetkinliği herhangi bir algı sonucunda elde edilen hazla kıyaslanmanın ise mukâyese dahi kabul etmediğini hatta bu mukayesenin çok çirkin olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Filozofa göre hedef olarak (gâye) belirlenen haz yahut mutluluk, bu düşüncenin zorunlu sonucu olarak aklî hazlar içerisinden seçilmelidir. Nefsini bu derece yetkinliğe ulaştırmış kişi (Kerîmu'n-nefs) maddî-bedenî hazlardan uzak durmanın yanısıra, aklî-mânevî yetkinliğini koruyabilmek için gerekirse çeşitli acılara bile katlanmalıdır.¹³¹

Filozofa göre maddî hazları mânevî-aklî hazlara tercih etmek nasıl bir eksiklikse, mânevî-aklî hazları maddî hazlara yeğlemek de aynı şekilde bir eksikliktir. Nitekim insan türünün devamı ve erdemli şehrin korunması gibi durumlar zorunlu ve doğal olarak yerine getirilmesi gereken erdemli insanın vazifeleridir. Bu görev icra edilirken bunlardan elde edilen çeşitli hazlar olabilir. Filozofa göre bu durumda yapılması gereken şey, iki aşırı uçtan uzaklaşmak yani ifrat (normalin üstünde olan) ile tefritin (normalin altında olan) **ortasını** (vasat) bulmaktır.¹³² Dolayısıyla Filozof maddî-bedenî hazları yadsımayarak onlar için bir ölçü ortaya koymuş, bu tavrıyla

¹²⁹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât II**, s. 370; İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât**, s. 282.

¹³⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât II**, s. 425-426; İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât**, s. 329.

¹³¹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât II**, s. 427; İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât**, s. 329; Mustafa, Çağrıcı, **a.g.e.**, s. 144-145.

¹³² İbn Sînâ, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât II**, s. 429-430; Kutluer, **a.g.e.**, s. 246.

Aristoteles'in ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavramı olan **altın orta** düşüncesine yaklaşmıştır.¹³³ Hazlar için bu ölçüyü ortaya koyan filozof, teori-pratik uyumunu vurgulayarak nefsin yetkinliğe nasıl ulaşacağını da yolunu göstermiş olmaktadır. Bilme ve bilgiyi eyleme dönüştürme yetisine sahip olan nefis salt ruhî cevheri ve ondan taşan aklî cevherleri aklederek onların sûretlerinin zihninde oluşmasıyla - kendisi dahil olmak üzere- akledilir âleme dönüşmektedir. Yani bu durum nefsin bizzat akıl, akleden (âkil) ve akledilen (ma'kul) olması anlamına gelir.¹³⁴ Buradaki akıl, âkil ve ma'kul'un nefiste birleşmesi "ontolojik yeni bir statüye değil psikolojik yeni bir tecrübeye işaret etmektedir."¹³⁵ Bu durum nefsin mutlak güzel, iyi ve hayrı akletmesi ve onunla ilişki kurması (**ittisâl**) ve daha sonra Yaratıcıya kavuşması anlamına gelmektedir ki nefsin ulaşabileceği en büyük haz da buradan elde ettiği hazdır.¹³⁶

Filozof normalin altında ya da üstünde olmaksızın normal olma (vasat) durumunu koruma melekesini (**meleketü't-tavassut**) aklın (nefs-i nâtika) yaratılışının dışına çıkmaması ve bedenın aşırı arzu ve isteklerine yönelmemesi olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre nefis cevherini özünde taşımakla beraber gerçekte beden nefis cevherine zıttır. Nefis bedeni terk ettiğinde ise bu zıtlığı farkına varır ve üzülür fakat bu geçici bir hüznün halidir. Sonuç itibariyle bedenden kurtulan nefis ulaşabileceği en büyük hazza ulaşmış olur.¹³⁷ Filozof *el-Kasîdetü'l-ayniyyetü'r-rûhiyye fi'n-nefs*'de de bunu şöyle dile getirmektedir: "Güvecin, geride kimsenin değer vermediği ve toprak olmak üzere bıraktığı her şeyden ayrılmıştır."¹³⁸ Yani "Nihayet ölümle birlikte ruh bedenden ayrılmış, geride artık kimsenin değer vermediği, toprak olmak üzere terk edilen ceset kalmıştır..."

¹³³ Mahmut Kaya, "İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane yay., Ankara, 1984, s. 495-500.

¹³⁴ İbn Sînâ, **Şifâ-İlâhiyyât II**, s. 426.

¹³⁵ Aydın, "İbn Sînâ'da Ahlâk", s. 117-128.

¹³⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât II**, s. 426, Kaya, **a.g.m.**, s. 495-500.

¹³⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât II**, s. 429-430.

¹³⁸ Bu kasidenin tercümesi için bkz.: Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s. 330 vd.

İbn Sînâ'ya göre bazı tür hazlar da, haz olarak bilinmekle beraber fiil alanına çıkmadıkça kişide onun niteliğine dair net bir tasavvur oluşmaz. Buna iktidarsız (innîn) bir kimsenin durumunu örnek olarak veren filozof, bu kimsenin cinselliğin haz verici bir durum olduğunu bilmesine rağmen ona doğru bir yönelme ve istek olmayacağını, çünkü böyle bir kimsenin bu durumu tahayyül dahi edemeyeceğini söylemektedir. Doğuştan görme özürlü bir kimsenin güzel bir manzarayı görmekten ya da seyretmekten alınan hazzı, yine duyma özürlü bir kimsenin güzel musikî nağmelerinden alınan hazzı tahayyül edememesi de buna örnektir.¹³⁹ Buradan hareketle filozof, akıl sahibi kimselerin hazları sadece maddî-bedenî hazlardan ibaret görmemeleri ve Yaraticı katında da herhangi bir hazzın bulunmadığı düşüncesine kapılmamaları yönünde uyarıda bulunmaktadır. Çünkü ona göre akıllı bir kimsenin Yaraticı nezdindeki hazzın keyfiyetini bilmesi, âmânın güzel bir manzara karşısındaki durumu gibidir, yani onu tahayyül edemez, bilinçli olarak da onu kavrayamaz ancak kıyas yoluyla onu bilebilir.

İbn Sînâ yetkinliğe ve uygun olana ulaşmanın mümkün olduğu durumlarda da gerçekleşmesi beklenen hazların bazen meydana gelmediğini söylemektedir. Yani güzel bir yiyecekte haz alınması gerekirken hasta olan bir kimsenin bu yemekten hoşlanmaması ya da büyük bir savaş kazanmış bir kimsenin zaferden haz alması gerekirken korkaklığı nedeniyle kazanılan zaferin farkında dahi olamayışı filozofun bu duruma verdiği örneklerdir.¹⁴⁰

İbn Sîna düşünen kimsenin (**en-Nâzır**) ileri görüşlülüğü (basîret) arttıkça mutluluğunun da artacağını ifade eder.¹⁴¹ Burada ileri görüşlülükten kastedilen ise, maddî âlemden sıyrılarak öteki âlemlerle (ahiret) ilişki kurmaya çalışan ve bu ilişki ilerledikçe de öteye olan sevgi ve muhabbetini arttıran kişinin buradaki süflî ve maddî hazlardan uzaklaşarak yani ilerideki eşsiz hazlar karşısında burada geçici

¹³⁹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât II**, s. 425.

¹⁴⁰ **A.e.**, s. 425.

¹⁴¹ **A.e.**, s. 429.

hazlara dönüp bakmama durumudur. Filozofa göre bu ancak kişinin insânî algı gücünün altında yer alan amelî (pratik) gücünü kontrol edebilmesiyle mümkündür.¹⁴²

İbn Sînâ maddî ve mânevî hazları *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserinde farklı bir dille anlatmaktadır. Burada Kur'an'dan aldığı iki kavramı kullanarak nefsi, **nefs-i emmâre** (kötülüğü arzulayan) ve **nefs-i mutmainne** (yetkinleşen ruh) olarak ikiye ayırmaktadır.¹⁴³ Nefs-i emmâre bedenî, dünyevî ve maddî hazların tüm çekiciliğiyle insan nefsini cezbetmesini ifade etmek maksadıyla kullanılırken, nefs-i mutmainne ise rûhî, ulvî ve mânevî yetkinlikten elde edilebilecek olan hazları içermektedir. İnsan ancak nefs-i emmâre nefs-i mutmainne'ye tâbi olduğunda mutluluk ve hazzı ulaşabilir. Çünkü filozofa göre kişi kötülüklerden arındığında mutluluğa ve hazzı ulaşabilir.¹⁴⁴

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre, hakiki hazzı elde edebilen (**el-mültizzu'l-hakîki**) akıldır.¹⁴⁵ Bu, nefsin Faal Akılla ittisâli sonucunda oluşan en yüce mutluluk olarak da ifade edilebilir.¹⁴⁶ İttisal Fârâbî'yi anlatırken de karşımıza çıkan bir kavramdı. İbn Sînâ'nın ahlâk düşüncesinde de bu kavram selefindeki gibi temel bir yere sahiptir ve filozofun selefının izini takip ettiği görülmektedir. Ona göre gerçek mutluluğa ulaşabilmek ancak mânevî hazlarla mümkündür.¹⁴⁷ Bu ifadesiyle İbn Sînâ hedonistlerin haz konusundaki düşüncesinden farklı bir kanaate sahip olduğunu ve maddî hazları yadsımayarak onlara normal olanı, yani "**altın orta**"yı önermesi de Aristoteles ile paralel bir çizgide düşündüğünü ortaya koymaktadır.

¹⁴² A.e., s. 429, Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul, 1993, s. 179.

¹⁴³ Kutluer, a.g.e., s. 245.

¹⁴⁴ Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Saâde) Anlayışı", s. 433-451; Kutluer, a.g.e., s. 245.

¹⁴⁵ Kutluer, a. g. e., s.246.

¹⁴⁶ Aydın, "İbn Sînâ'da Ahlâk", s. 117-128.

¹⁴⁷ Kaya, "İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı", s. 495-500.

6. İBN BÂCCE

Ebu Bekr Muhammed b. Yahya b. Sâiğ künyesiyle anılan İbn Bâcce (ö. 1139) Endülüs'ün kuzeyinde Sarakusta (Saragossa) şehrinde dünyaya gelmiştir. İbnü's-Sâiğ olarak da bilinen filozof, batı dünyasında *Avempace* olarak tanınmaktadır. Aynı zamanda hekim olan ve vezirlik¹⁴⁸ görevinde de bulunan İbn Bâcce, yetmiş yakın eser kaleme almış fakat bunlardan sadece on tanesi günümüze ulaşabilmiştir.¹⁴⁹ Filozofun başlıca eserleri olan *Tedbîru'l-mütevahhid*, *Fi'l-gâyeti'l-insâniyye*, *El-vukûf'ale'l-akli'l-faâl* ve *Risâletü'l-vedâ'* Macid Fahri tarafından neşredilmiştir.¹⁵⁰ Bu eserlerin ilki ve sonuncusu tezimizle ilgili olması bakımında da oldukça önemli bir yere sahiptir.

İbn Bâcce *Risâletü'l-vedâ'* (Vedâ Risâlesi) adlı eserinde insan tabiatının ulaşabileceği en yüce amacın mutluluk olduğunu ve kendisinden önce Fârâbî'nin bu gayeyi uzun uzadıya anlattığını söylemektedir.¹⁵¹ Yani filozofa göre insanın yeryüzündeki amacı mutluluğa ulaşmaktır. Ona göre algılanan haz ne kadar fazla olursa olsun hiçbir şekilde gaye olamaz. İbn Bâcce hazzın gaye olarak belirlenmesi hususunda Gazzâlî'nin adını da zikrederek eleştirmektedir.¹⁵² Gazzâlî'nin *el-Munkız* adlı eserinde inzivaya çekildiği sırada yaşadığı “vecd” halini anlatarak, onun ilâhî (ruhânî) hallere şahit olduğunu ve bundan çok büyük bir haz aldığını açıklaması ve “anlatamayacağım haller yaşadım!” ifadesini kullanmış olmasını ve bu sözlerden “hak yolcusunun hedefi hazza ulaşmaktır” gibi yanıltıcı bir anlam çıkacağını vurgulayan İbn Bâcce, Gazzâlî'yi bu düşüncesinden dolayı eleştirmiştir. Burada

¹⁴⁸ M. Şerefeddin Yaltkaya, “İbn Bâcca-Avempace”, *Felsefe Arkivi*, c. I, no: 1, İstanbul, 1945, s. 77-98.

¹⁴⁹ Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *DİA*, XIX, 348-353, İstanbul, 1999.

¹⁵⁰ Macid Fahri, *Resâlü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, Dâru'n-nehâr li'n-neşr, Beyrut, 1991.

¹⁵¹ İbn Bâcce, “Vedâ Risâlesi”, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 423.

¹⁵² *A.e.*, s. 430.

filozof Gazzâlî'nin şahsında aslında tasavvuf ehlini eleştirmektedir.¹⁵³ Konumuzla ilişkisi açısından filozofun çileci (Kinik) tavra olan bakışını burada ele almak kaçınılmaz görünmektedir. Bu düşüncenin temelinde İbn Bâcce'nin en önemli eseri olan *Tedbîru'l-mütevahhid* adını oluşturan iki kavram yani **tedbîr** ve **mütevahhid** kavramları bulunmaktadır. Tedbîr mutlak anlamda kullanıldığına yönetim demektir.¹⁵⁴ Bu, Tanrı'nın âlemi yönetmesi, devlet yönetimi (**tedbîru'l-müdün**), ev yönetimi (**tedbîru'l-menzil**) ve bireyin veya yalnız insanın ya da erdemli insanın (filozof) kendini yönetmesi (**tedbîru'l-mütevahhid**) anlamlarını içermektedir. İbn Bâcce'nin temel tezlerinden birisi: Erdemli bir şehir (el-Medînetu'l-fâzıla) bulunmasa dahi birey erdemli yaşamak suretiyle mutluluğa ulaşabilir.¹⁵⁵ Burada hemen belirtelim ki **yalnız insanın** toplum içindeki durumunu izah etmek için filozof **nevâbit** kelimesini kullanmaktadır. Bu kelime Fârâbî'nin felsefî sisteminde de önemli bir yer tutmakla beraber, İbn Bâcce bu kelimeyi Fârâbî'den farklı ve tam aksi bir anlamda kullanmıştır. Fârâbî bu kelimeyi erdemli şehirdeki erdemsiz insanı, İbn Bâcce ise tam tersine erdemsiz şehirdeki erdemli insanı ifade etmek için kullanmaktadır.¹⁵⁶ Bütün bunlardan sonra filozofun, mütevahhidin gerekirse toplumdan uzaklaşmasını tavsiye etmesi ve bunun bir nevi inziva hayatını anımsatıyor olması bizim için daha da anlam kazanmaktadır. Fakat hemen belirtmek gerekir ki filozofun toplumdan uzaklaşmaktan (**i'tizâl**) kastettiği şey, sûfilerin anladığı manada mutlak hakikate ulaşmak için hayâl gücünün artırılmasına yönelik değil, zihnî ve temmülî bir dinginlik halidir.¹⁵⁷ Ona göre bu dinginlik sayesinde rûhi bir derinliğe ulaşıldıktan sonraki hedef yine toplumun içine dönmek olmalıdır.

Sahip olma duygusu insanla birlikte var olagelmiş ve hemen bütün düşünce tarihi boyunca da bu konuda bir ölçü olmasının gerekliliği vurgulanmıştır. İnsanın bu en doğal özelliklerinden biri olan "sahip olma" duygusu karşısındaki tutumuna göre cimri, cömert ya da servet düşkününü gibi çeşitli sıfatlarla anılmaktadır. İşte insan

¹⁵³ A.e., s. 430; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 227.

¹⁵⁴ İbn Bâcce, "Vedâ Risâlesi", Kaya, a.g.e., s. 418.

¹⁵⁵ Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", **Dîvân**, İstanbul, 1996/1, s. 45-65.

¹⁵⁶ Câbirî, a.g.e., s. 210.

¹⁵⁷ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-mütevahhid*, **Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye**, (nşr. Macid Fahri), Dâru'n-nehâr li'n-neşr, Beyrut, 1991, s. 56; Köroğlu, a.g.e., s. 45-65.

tabiatını çok iyi bilen İbn Bâcce iradesini kullanma şekillerine göre insanları üç sınıfa ayırmakta, bunların ilkinin savurgan insanlar olduğunu, ikinci sınıfın ise servet biriktirme ve onu koruma çabasında olduklarını belirttikten sonra, bu iki zümrenin de durumunun kötü olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁸ Üçüncü sınıfın ise bu konuda ölçülü bir tavır geliştirdiğini, yeri geldiğinde servetlerinin bitmesini düşünmeden harcadıklarını, fakat ihtiyaç olmadığı zamanlarda da servetlerini koruduklarını belirten filozof¹⁵⁹, maddî arzu ve istekleri karşılamaya vesile olan servet karşısında geliştirilmesi gereken tavır da böylece belirtmiş olmaktadır. Burada Hz. Peygamberin “İşlerin en iyisi orta olanıdır” sözünü de hatırlatan filozof, üçüncü gruptaki insanların iki aşırı uç arasında buldukları için durumlarının da iyi olduğunu ifade etmektedir.

İbn Bâcce ilim sahibi olmanın da haz içerdiğini ifade ederek bunların da üç sınıfa ayrıldığını belirtmektedir. Bunların ilkinin yalnız bir ilme yönelmek, ikincisinin birden fazla ilme yönelmek, üçüncüsünün ise eğer felsefede yetkinliğe ulaşılmışsa, bundan sonra hangisi olursa olsun salt olarak ilme yönelmek olduğunu söylemektedir. İşte insanları ilme sevk eden şey, bir ilme yönelmiş olmaktan duyulan hazzın sınırsız olması yani yeni bir şey öğrenme iştiağının sürekliliği sonucunda, sonuçta neye ulaşılacağı bilinmese de bu konuda hep ümitli olma halidir.¹⁶⁰ Filozofa göre **ilimden zorunlu olarak iki tür haz doğduğunu** söylemektedir. **Birincisi** ilmî bir şüpheyi gidermekten duyulan hazdır ki bu, kişinin şüphesini izale etmek için onda oluşan bir istektir ve şüphede kalmadan kaynaklanan elemden bilmek-öğrenmek sûretiyle kişide hem aklî bir yetkinlik hem de bir haz oluşur. İbn Bâcce bu tür hazların öncesinde - şüpheden kaynaklanıyor olsa da- bir elemnin bulunmasından dolayı maddî hazlara benzediklerine dikkat çekmektedir. İlimden alınan **ikinci** tür hazlar ise bilenin bilgisini hatırladıkça aldığı hazdır ve bu hazların öncesinde bir elem söz konusu değildir. Burada çok önemli bir noktaya daha değinen filozof, ilmin bu tür bir haz nedeniyle istenemeyeceğini çünkü hazzın sebep değil sonuç olduğunu söylemektedir. Yani ona göre “her haz daima başka bir şeyin gölgesi gibidir”. O halde haz tam anlamıyla bir haz değil, insanın diğer fiilleriyle beraber ortaya çıkan bir kârdır (rihb).

İbn Bâcce, “Vedâ Risâlesi”, Kaya, **a.g.e.**, s. 426.

¹⁵⁹ **A.e.**, s. 426.

¹⁶⁰ **A.e.**, s. 429.

Haz için ilim isteyen kimseyi, kendisine zararlı olduğu halde beden sağlığı için yasak olan şeylerden yiyip içen kişiye benzeten filozof, böyle bir anlayışla elde edilenlerin ârizî (ilineksel) olduğunu söylemektedir. Bu nedenle de filozof saygınlık kazanmak ya da makam sahibi olmak için ilim öğrenen kimsenin zamanla tembelleşeceğini iddia etmektedir.¹⁶¹

İbn Bâcce hazları iki sınıfa ayırmaktadır:

- a) Doğal hazlar (**Lezzâtu't-tabî'yye**): Bunlar yeme, içme ve cinsellikten elde edilen hazlar gibi duyu hazlarından ibarettir. Bu hazlar zıtlarıyla doğru orantılıdır ve bu zıtlık hazdan önce gelir. Yani yemenin zıddı olan açlık ne kadar fazla olursa, hemen sonrasında yemekten alınan haz da o nispette fazla olur. Bu tanım ve tavsif tezimiz içerisinde işlemeye çalıştığımız Ebu Bekir er-Râzî'ye ait olan "hazzın şiddeti acının şiddetiyle doğru orantılıdır" anlayışına oldukça yakın görünmektedir.¹⁶²
- b) Aklî hazlar (**Lezzâtu'l-ma'kûlât**): Düşünme (tefekür), hayâl etme (tahayyül) ve nükte gibi zihnî kabiliyetler vesilesiyle alınan hazları anlatmak için "aklî hazlar" ifadesini kullanan İbn Bâcce, bu tür hazların doğal hazlardan farklı olduğunu, nitekim aklî hazlardan önce zıtlarının bulunması gibi bir zorunluluğun olmadığını ifade etmektedir.¹⁶³

İbn Bâcce'nin vurguladığı bir başka önemli husus da nazarî ilimlerden elde edilen hazların dışında hiçbir hazzın sürekli olmayışıdır. Zıddı ile bilinebilen hazlar; örneğin soğğun zıddı olan sıcaklıktan alınan haz, sürekli olmayan bir hazdır ve nitekim değişkenliğinden kaynaklanan süreksizliği içerir.¹⁶⁴ Filozofa göre bu nedenle maddî, geçici ve süreksiz hazları kendilerine gaye edinenler herkesçe yerilmiştir.¹⁶⁵ İbn Bâcce sürekliliğin bulunduğu **en ideal haz türünün aklî hazlar** olduğunu

¹⁶¹ A.e. s. 431-432.

¹⁶² Râzî, **Resâilu'l-Felsefiyye**, s. 37; Ayrıca Bkz.: yuk. tezimizin er-Râzî'yle ilgili bölümü.

¹⁶³ İbn Bâcce, *Risâletu'l-veda'*, **Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye**, (nşr. Macid Fahri), s. 129-130.

¹⁶⁴ A.e., s. 130.

¹⁶⁵ A.e., s. 120.

söylemektedir. “Sürekli hazzın sağlandığı yegâne düzey ise, akıl ile ma‘kulün birleşerek aynîleştiği müstefâd akıl düzeyidir.”¹⁶⁶ Bu düzeydeki insan aklı maddeden tamamen bağımsız soyut bir güç olup varlığın cins ve türlerinden başlayarak, aşkın varlığa kadar tüm teorik ve metafizik varlık alanında bilgi üretme yetisine sahip olan akıl demektir. Böylesine gelişip yetkinleşmiş olan akıl, evrensel bir değer olan “Faâl Akıl”la ilişki (ittisal) kurarak kozmik varlığın işleyiş yasalarını bilme gücüne eriştiğinden bu akla sahip olan filozof ilâhî bir kişilik kazanarak en yüksek mutluluğa (**es-Saâdetü'l-kusvâ**) dolayısıyla en yüksek hazza ulaşmış olur.

İbn Bâcce'nin felsefî sisteminde haz ve acı konusunu ele aldıktan sonra, kanaatimizce onun şimdiye kadar işlediğimiz filozoflardan esaslı bir farklılığının bulunduğunu burada ifade etmek gerekmektedir. İbn Bâcce yaşadığı siyasî ortam nedeniyle devlet ve toplum ilişkilerini ve problemlerini iyi tespit etmiş ve bu problemlerinin çözümüne ilişkin çeşitli önerilerde bulunmuştur. İslâm filozoflarının takip ettiği Aristoteles ve onun mutluluk ahlâkî anlayışı kısaca “erdemli devlet, erdemli toplum ve erdemli bireyken”, İbn Bâcce bu bakış açısına kısmen sahip çıkmış ve bu ifadeyi tersinden okuyarak “erdemli birey, erdemli toplum ve erdemli devlet” sonucuna ulaşmıştır. Fakat hemen belirtmek gerekir ki, burada erdemli bir devlet ve toplumun olmadığı bir zaman dilimi varsayılmaktadır ve birey ne yapmalıdır? sorusuna cevaben yukarıdaki öneri ortaya konmuştur.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Aydınli, **a.g.e.**, s. 251.

¹⁶⁷ Köroğlu, **a.g.e.**, s. 45-65.

III. İSLÂM AHLÂK ANLAYIŞINDA HAZ VE ELEM

1. KUR’AN VE SÜNNET’TE HAZ VE ELEM

Sözlükte “hoşlanma, zevk alma” anlamındaki **lezâz (lezâze)** mastarından isim olan **lezzet** genellikle fizyolojik veya rûhî ihtiyaç ve arzuların karşılanması, insanın çeşitli melekelerinin kendi yetkinliğine doğru ilerlemesiyle hissedilen zevki ve bir tür mutluluğu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. **Elem** ise sözlükte “acı ve ağrı hissetmek” mânasında mastar, ayrıca “acı ve ağrı” anlamında isim (çoğulu **âlâm**) olarak yer alır. Sözlük mânası bu şekilde olan haz (lezzet) ve elem kavramları Kur’an ve Sünnet’te çeşitli vesîlerle kullanılmaktadır. **Elem** kökünden türetilen ve “çok acı veren” anlamını taşıyan **elîm** kelimesi Kur’an’da 72 yerde geçmekte ve genellikle cehennem azabının şiddetini ifade etmektedir.¹

Saffât sûresinde, müstekbirleri ve düşüncesizce onlara uyan mustaz’afları bekleyen acı azap (**azâbun elîm**) anlatıldıktan sonra (37/38), inananların elde edecekleri hazlardan, **lezzetli** içeceklerden bahsedilmektedir (37/46). Zuhruf sûresinde ise, inananlar için korku (**havf**) ve üzüntü (**el-hüzn**) olmadığı belirtildikten sonra (43/68-69), inananlar gördüklerinde hoşlanacakları şeylerle (**lezzet**) müjdelenmişlerdir (43/71). Asilerin çekeceği **acı** azap vurgulandıktan hemen sonra itaat edenlerin haz almalarına vesile olacak şeylerle müjdelenmesi dikkat çekicidir. Haz-elem ilişkisi mü’min-kâfir bağlamında dünyada yapılan eylemlerin bir neticesi olarak gündeme getirilmektedir. Ayrıca sureye ismini veren Zuhruf kelimesi altın ve mücevher gibi mânalara gelmekte ve Allah’ın insanlara

¹ Kutluer, “elem” ve “lezzet” maddeleri, **DİA**,

servetlerine göre değil, inanç ve davranışlarına göre değer verdiği ifade edilmek istenmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de iyi ve kötünün -haz ve acının- izâfî olduğu belirtilmekte (2/216), iyiliğin de kötülüğün de yaratıcısının Allah olduğuna yer verilmekte (91/8), fakat iyi davranışın Allah'ın inayetiyle gerçekleşmesine karşılık, kötü fiillerin insanın nefsinden kaynaklandığı ifade edilmektedir (4/79). Bir âyette de dünya hayatının geçici menfaatleri olarak nitelendirilen servet, kadın, mal, mülk, toprak ve binek gibi unsurların nefsânî arzulara (**hubbu's-şehvât**) hitap ettiği, bu nimetlerden elde edilecek hazların geçici olduğu ve bunlardan uzak durulması gerektiği belirtildikten sonra, kalıcı ve gerçek güzelliklerin (haz) Allah katında olduğu vurgulanmaktadır (3/14). Bunu açıkça ifade eden âyetlerden birinde de dünya hayatı “oyun ve eğlence” (**lehv ve laib**) olarak nitelendirilmek suretiyle öte dünyada sunulacak nimetlerin inananlar için daha hayırlı olduğu vurgulanmaktadır (6/32). Bir başka âyette ise dünya hayatının insanları denemek için çekici kılındığı belirtilerek, inananların bu nimetlere “göz dikmemeleri” gerektiği belirtilmektedir (20/131). Fakat bütün bunların yanısıra Kur'ân-ı Kerîm dünyaya gelmiş en büyük zenginlerden biri olarak tanıttığı Karun ve ona verilen hazinelerden bahsederek, onun şımarıklığı sebebiyle bu nimetleri kaybettiğini ifade etmekte ve inananlara “âhret yurdunu istemelerini, ancak dünyadan da nasiplerini unutmamalarını” ölçü olarak vermektedir (28/76-77). Hemen sonrasındaki ayette de Karun bütün ihtişamıyla kavminin karşısına çıkınca “dünya hayatını arzu eden kimseler” Karun için; “o ne kadar da şanslı keşke ona verilenler bize de verilse!” demişler, fakat “ilim sahibi olanlar” ise dünya hayatını arzu edenleri yererek “Allah'ın vereceği ödülün daha iyi” olduğunu söylemiş ve buna da ancak sabredenlerin kavuşacağı vurgulanmıştır (28/79-80). Bununla ilgili olarak belirtmek gerekir ki; Kur'an insanın haddi aşması ve azması ile dünya hayatını tercih etmesi arasında da bir bağ kurar: “Artık kim azar ve dünya hayatını tercih ederse, gideceği yer cehennemdir” (79/37-39).

Kur'an “dünya hayatını tercih edenleri” uyararak, ahret hayatının daha hayırlı ve kalıcı olduğunu hatırlatmaktadır (87/16-17). Bir başka ayette “Sizler

çabuk olanı (**‘âcile**) seversiniz, daha sonrakini (ahiret) ise bırakırsınız” (75/20-21) ifadesiyle dünya nimetleri karşısında sabretmek gerektiği de vurgulanmaktadır. Bütün bunlardan sonra akla şöyle bir soru gelebilir: Madem uzak durulması daha hayırlı ve güzel, o halde neden dünya hayatı bu kadar çekici güzelliklerle bezenmiştir ve bunun anlamı nedir? Bu soruya Kur’an’ın verdiği cevap ise şöyledir: “Onlardan bir kısmına, **kendilerini sınamak için** dünya hayatını süsü olarak bahşettiğimiz nimetlere sakın göz dikme!(...)” (20/4) şeklinde Hz. Peygamber uyarılmaktadır. Allah (cc), dünyada insanlar için çekici kılınmış “malların ve evlatların” öte dünyada inanmadıkça hiçbir şekilde fayda sağlamayacağını, orada ancak inanıp yararlı işlerle meşgul olanların yüce makamlara ulaşabileceğini ifade etmiştir (34/37-38). Kur’an’da iyilik, kökü yerde dalları ise gökyüzünde olan bir ağaca, kötülük ise yerinden sökülmiş ve yok olmaya terkedilmiş bir ağaca benzetilmiştir (14/24).

Kur’an’da İslâm toplumu “**vasat ümmet**” (2/143) tabiriyle ifade edilmiş ve hemen bütün tefsirlerde bu “orta yolu muhafaza etmenin” manası **adalet** olarak anlaşılmıştır.² Bu, İslâm ahlâkı toplum yapısında da dengeli ve uyumlu bir hayat tarzını ifade etmektedir. Böyle bir düşünce tarzı ise dünya nimetleri [haz] konusundaki tavrı ve dengeyi de ifade etmesi açısından önemli görünmektedir. Buradaki **vasat** davranma tarzı Aristoteles’in **altın orta** olarak tanımladığı îtidal halini, adalet ise Eflâtundan beri kabul edilegelen dört temel erdem dördüncüsü ve diğer üçünün ölçüsü olarak belirtilen **adâletle** benzer bir ilişki içindedir.

Hz. Peygamber de dünya nimetlerinden [hazlar] sayılabilecek olan cinselliği meşru çerçevede tavsiye etmekte, evli olmayan kimsenin zengin dahi olsa “yoksul” olarak niteleneceğini söylemektedir.³ Yine Hz. Peygamber “Dünyada zahitlik helal olan şeyi kendine haram kılmak ve malı ziyan etmekle olmaz. Zira züht Allah katında olana, kendi elindekinden daha çok güvenmek, bir bela ile karşılaştığın zaman, ondan elde edeceğin sevap nedeniyle o belanın kalmasını (devamını) daha

² Çağrı, a. g. e., s. 23.

³ Müslim, “Rada”, 64; Nesâî, “Nikâh”, 15, VI., 69.

çok istemendir”⁴ buyurmaktadır. Fakat buna rağmen dünya nimetleri karşısında ölçülü olmak gerektiğini de vurgulamak sadedinde olsa gerek Hz.Ömer kendisine bal şerbeti sunulması üzerine “bu güzel bir şeydir ancak, Allah bir kavmin şehvet ve arzularını kötüleyerek şöyle buyurmuştur: “Siz dünya hayatınızda hoş olan şeylerinizi giderdiniz ve onlardan faydalandınız.” Ben iyi şeylerin dünyada bize peşin olarak verildiğinden korkuyorum” diyerek bal şerbetini içmemiştir.

Hz. Peygamber insanın sonsuzluğa olan özlemini vurgulamak, ayrıca ebedî yaşama arzusunun da hatırlatarak; “Âdemoğlu yaşlanır, fakat ondaki mal hırsı ve yaşama arzusu genç kalır” demektedir.⁵ Kur’an’ın ifadesini hatırlatırcasına Hz. Peygamber “Eğer insanoğlunun iki vadi dolusu altını olsa, üncüsünü ister, Âdemoğlunun gözünü ancak toprak doyurur.(...)” buyurmaktadır ki,⁶ bu da aşırı hırs ve ihtirasın insan fitratında temel bir duygu olduğu, bu duyguyu normal bir düzeye çekmek için inancın dolayısıyla dînî eğitim ve pratiğin önemi ortaya çıkmaktadır.

⁴ Tirmizi, 2340; İbn Mâce, 4100.

⁵ Buhari, rikâk, 5/3, VII, 172; Müslim, zekat, 115; Tirmizi, 2339.

⁶ Buhari, rikâk, 10/2, VII, 175; Müslim, zekat, 116; Tirmizi, 2337.

2. KELÂM'DA HAZ VE ELEM

Vahiy ile sabit olan dinî hakikatleri belli bir yöntemle temellendirme ve sistemleştirme amacıyla geliştirilmiş olan İslâm Kelâm ilmi, tarihi seyri içinde **mütekaddimîn** ve **müteahhirîn** diye başlıca iki döneme ayrılmaktadır. Kelâm her şeyden önce kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan ve bundan hareketle İslâm inanç esaslarını tespit, temellendirme ve hasımlarının eleştirilerine kendine özgü bir yöntemle cevap verme amacıyla kurulmuş bir ilim olduğundan, **mütekaddimîn** diye adlandırılan ilk dönem kelimcileri haz ve elem gibi inançla ilgili olmayan problemlere eserlerinde pek yer vermemişlerdir. Ancak insan fiilleri ve bunların ahlâkî açıdan değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, haz ve elem kavramlarına yer verildiği; bunun da daha çok **hüsn** ve **kubh** terimleri çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Şu var ki, çalışmamızın ikinci bölümünde yer verdiğimiz filozof-hekim Ebu Bekir er-Râzî *Kitâbu'l-lezze* adlı eserini kaleme aldıktan sonra bunun kendi döneminden itibaren bazı kelimciler arasında yankı uyandırdığı görülmektedir. Sözelimi çok yönlü bir âlim ve kelâmcı olan **İbn Hazm** (ö.1064) filozofun haz ve elemle ilgili görüşlerini eleştirmektedir. İbn Hazm bir başka eseri olan *el-Ahlâk ve's-siyer*'de haz ve lezzetin insan hayatı üzerinde ne kadar çok yönlendirici rolü olduğu konusunu işler ve gerek duyu hazları gerek aklî ve ruhî hazların önemini belirttikten sonra âhirete olan inancın ve o hayata ciddî bir şekilde hazırlanmanın insana verdiği haz ve güvenden daha üstün ve daha doyurucu hiçbir haz bulunmadığını iddia eder. Ona göre her çeşit hazzın ölümle birlikte ortadan kalkacağı ve her hazzın sonu hüznün ve eleme dönüşeceği dikkate alınacak olursa bu tür geçici ve eğreti hazlar geleceğini düşünen bir insanı elbetteki tatmin etmekten uzaktır.⁷

⁷ İbn Hazm, **el-Ahlâk ve's-siyer**, Dâru'l-maârif, Kahire, 1992, s. 86-87.

İbn Hazm (ö. 1064) bu konuda kendinden öncekilerden farklı bir tez geliştirir ve kendisinden önce hiçbir düşünürün, geliştirdiği tezi üzerinde derinlemesine bir araştırmasının bulunmadığını söyler. O, kadın-erkek, büyük-küçük, alim-cahil, iyi-kötü, inanan-inanmayan her türden insanın düşünce davranışlarının son hedefini araştırdığını, nihayet herkesin üzerinde görüş birliği ettiği tek bir konunun bulunduğunu, bunun da **tasadan kurtulmak (tardu'l-hemm)** olduğunu belirtmektedir. Düşünürümüz çeşitli toplum kesimlerinden, fert ve toplum hayatından çeşitli örnekler vererek tezini temellendirmeye çalışır. Mesela mal ve servet peşinde koşanlar fakir olma tasa ve endişesinden, şöhret peşinde koşanlar o psikolojinin kendilerine verdiği sıkıntıdan, maddî hazlara kavuşma çabasında olanlar ona ulaşamamanın verdiği tasadan, ilim tahsili peşinde koşanlar cehaletin verdiği sıkıntı ve tasadan, topluma karışmak ve sosyalleşme amacıyla olanlar yalnızlığın verdiği tasadan sıyrıлма çabası içerisinde dirler. Demek oluyor ki, her kesimden **insanın temelde tek amacı vardır**; o da **tasadan kurtulmaktır**. İbn Hazm son tahlilde tasadan kurtulmanın bir tek yolunun bulunduğunu bunun da Allah'a yönelip ahirete hazırlık yapmaktan ibaret olduğunu vurgulamaktadır.⁸

Dikkat edilecek olursa çalışmamızın ikinci bölümünde filozof Kindî'nin de bunu benzer bir tezi bulunduğunu görmüştük. Ancak İbn Hazm'ın yaklaşımı ve amacı felsefî olmaktan çok dînî ve eskatolojiye yöneliktir.

İslâm ahlâk tarihinde önemli bir yeri olan **Ebu'l-Hasan el-Mâverdî** (ö. 1058) *Edebü'd-dünya ve'd-dîn* adlı ölümsüz eserinde çeşitli vesilelerle haz kavramı üzerinde durmaktadır. Ancak onun bu konudaki temellendirmeleri felsefî olmaktan çok dînîdir. O, insanda başlıca iki tür arzu ve eğilim bulunduğunu söyler; bunlardan biri ihtiyaçtan fazlasına sahip olmak ve biriktirmek ki, bu anlayış hem alken hem dînen sakıncalıdır. İkincisi ise hazlara olan eğilimdir. Düşünür bu konuda aşırıya gitmenin sakıncalı olduğunu çeşitli örneklerle anlatarak orta yolu, yani her türlü

⁸ İbn Hazm, **a.g.e.**, s. 86-93.

aşırıktan uzak insan onurunu zedelemeyecek ifrat ve tefrite düşmeden normal bir yaşayışı salık verir.⁹

Tezimizle ilgili olmak üzere Şî-İsmâiliyye mezhebinden bir kalamcı olan **Hamîdüddîn Kirmânî**'nin (ö. 1020'den sonra) *el-Akvâlu'z-zehebiye* adlı eserinde Zekeriyya er-Râzî'nin haz ve elemine tarifine ilişkin verdiği bilginin eleştirildiğini görmekteyiz. Müellif, filozof er-Râzî'nin "Haz doğal duruma dönüş, elem ise doğal olandan çıkıştır" şeklindeki tanımın sadece duyu hazları için geçerli olduğunu, mânevî hazların ise sürekli ve ebedî olduğunu, bu konuda bir negatif durumdan pozitif duruma geçişin söz konusu olmadığını delil göstererek filozofu eleştirir ve ahiret hazlarının nasıl yorumlanacağını sorar. Çünkü vaat edilen cennet nimetlerinin verdiği hazlar hiçbir zaman kesintiye uğramaz.¹⁰

İslâm düşünce ve kültür tarihinde önemli bir dönüşüm ve her anlamda bir kırılmayı temsil eden ünlü düşünür **Gazzâlî** (ö. 1111) kelâm, felsefe, tasavvuf ve ahlâk alanında kaleme aldığı hemen her eserinde, üzerinde araştırma yaptığımız haz ve elem kavramlarına yer verir. O, probleme dîni ve ahlâkî açıdan yaklaştığı halde yorumlama ve temellendirmeleri tam anlamıyla filozofçadır. İnsanın duyu, düşünce ve eğilimlerini bir psikolog gibi derinlemesine tahlil ederek insan gerçeğini bütün yönleriyle ortaya koymaya çalışır. Gazzâlî ünlü eseri *İhyâu 'ulûmu'd-dîn* adlı eserinin birçok yerinde çeşitli vesilelerle haz ve elem kavramlarını tartışırken, tasavvufî bir yaklaşımla, sürekli olarak duyu hazlarının geçiciliğini, giderek insanın irade ve akıl gücünü perdeleyip onu sıradan bir canlı düzeyine indireceğini dikkat çeker. Buna mukabil o, rûhî ve mânevî hazların sürekli olduğunu, bu tür hazların ölüm ötesinde dahi insanın mutluluğunu hazırlayıcı birer değer niteliğini taşıdığını vurgular. Ancak biz bu araştırmamızda onun bir başka açıdan ele aldığı bu iki kavramı *Mîzânu'l-amel* adlı eserinden izlemeyi yeğledik.

Gazzâlî, insan mutluluğunun dünyevî değerlerle sınırlı olmayıp ebedî hayata yani ahiret mutluluğuna uzandığını ve bu konuda insanların dört kategoride değerlendirilebileceğini söyler. Birinci kategoride bulunanlar Kur'an'ın haber

⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*, Dârü ihyâi'l-'ulûm, Beyrut, 1988, s. 489-491.

¹⁰ Kirmânî, *el-Akvâlu'z-zehebiye*, Tahran, 1977, s. 74-75.

verdiği ahiret hayatına, kıyamet ahvaline, cennet ve cehennem varlığına inanlardır. Böyleleri duyu hazlarının kâmil mânada cennet nimetleriyle tatmin olacağını öbür dünyadaki vaat edilen hazları dünyevî hazlarla kıyaslayıp anlamının mümkün olmadığını bütün peygamberlerin bu gerçeği ümmetlerine müjdelediğini, bugün için Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların ahiret nimetlerine inandıklarını, o nimetleri elde etmenin de ancak ilim ve amelle mümkün olduğunu belirtir.

İkinci kategoride yer alanlar ise ahiretteki hazların varlığını kabul edip niteliklerini insanın anlayamayacağını savunan bazı İslâm filozoflardır. Onlar bu tür hazlara **aklî hazlar** adını vermişler, ahirette duyu hazlarının varlığını kabule yanaşmamışlardır. Bu filozoflara göre Kur'an'da yer alan duyu hazlarıyla ilgili tasvirler rûhî ve aklî hazların varlığını kavrayamayan ve duyuların tutsağı olan, onun ötesine geçemeyen cahil halkın anlayabilmelerini sağlamak ve iyiliğe teşvik içindir. Rüyada yaşanan ve insanda silik bir izlenim bırakan olaylara benzetilen rûhî ve aklî hazlar Gazzâlî'ye göre insanı tatmin etmekten uzak olduğu kadar Kur'an'ın ruhuna da aykırıdır.

Üçüncü kategoridekilere gelince ahiretteki duyu hazlarına ilişkin tasvirlerin hakikat ve hayâlî varlıklarını kabul etmeyenlerdir. Bu görüşü savunanlara göre öbür dünyadaki duyu hazları hayâl yoluyla asla algılanamaz. Çünkü hayâlî olabilmesi için bedene ihtiyaç vardır. Oysa ölümle birlikte ruhun bedenle ilişkisi kesilmiştir ve bir daha da ruh o bedene dönmeyecektir. O halde ahiretteki hazlar duyu hazlarından çok daha üstündür. Nitekim insan dünyada aklî hazlara meyleder ve aklî-ruhî elemlerden de nefret eder. Bu yüzden başkasına yüz suyu dökmek için ondan bir şey istemeye yanaşmaz, nefsânî arzularını gayrı meşru yoldan tatmine kalkışınca da rezil olmamak için bunu başkalarından saklar. Hatta satranç oyununda üstün gelmenin hazzını tatmak için oyunun başından kalmayarak birkaç gün yeme ve içme hazzından feragat edebilir. Savaşta hayatını tehlikeye atarak çarpışan bir kahraman da üne kavuşmanın verdiği hazzı elde etme çabasıdadır. Gazzâlî'ye göre

metafizikçi filozoflar (**el-Felâsifetü'l-ilâhiyyûn**) ile önde gelen sûfîlerin birçoğu bu görüştedirler.¹¹

Dördüncü kategoriye oluşturanlar ise ölümü mutlak bir yokluk olarak kabul eden, derin düşünceden uzak ahmak halk yığınlarıdır. Gazzâlî, bunların belli bir kavram altında değerlendirilemeyecek kadar bayağı olduğunu söyler.

Her ne kadar klasik kaynaklar kelâmı Gazzâlî **öncesi** ve **sonrası** diye ifade ederek Gazzâlî'nin İslâm düşüncesinde her anlamda bir dönüşüm ve kırılmayı temsil ettiğini belirtirlerse de, bu dönüşümde ünlü kelamcı Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 1209) payı da küçümsenmeyecek kadar önemlidir. Bilindiği üzere Gazzâlî filozoflarla hesaplaşmak üzere kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı ünlü eserinde, İslâm inanç esaslarını temel alarak fizik, metafizik ve psikoloji alanlarında Meşşâî felsefeyi eleştirirken, ister istemez felsefe ile kelâm problemlerini bir arada tartışmak durumunda kalmıştı. Fakat onun hiçbir zaman kelâmı felsefeleştirme veya felsefeyi kelamlaştırma gibi bir amacı yoktu. Hele hele o, din ile felsefeyi uzlaştırma gibi kendi açısından abes sayılacak bir davranış sergilemiş değildi. Bunu gerçekleştiren Fahreddîn er-Râzî olmuştur. Bilindiği üzere Fahreddîn er-Râzî *el-Muhassal* adlı eserinde felsefî problemleri kelâm alanına taşıyarak tartışmış; *el-Mebâhisu'l-meşrikıyye* isimli eserinde ise kelama ait problemleri felsefe alanına aktararak incelemiştir. O tarihten itibaren **müteahhirîn** dönem kelamcıları Fahreddîn er-Râzî'yi izleyerek kelâm meseleleri ile felsefe meselelerini iç içe bir arada tartışma, yorumlama ve temellendirme yöntemini benimsemişlerdir.

Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mebâhisu'l-meşrikıyye* adlı eserinde haz ve elem kavramlarına geniş bir yer ayırdığı görülmektedir. O, probleme hemşerisi ve tabiat filozofu Zekeriya er-Râzî'nin haz ve elem hakkındaki görüşünü eleştirmekle başlar.¹² Araştırmamızın burasında hemen belirtelim ki, haz ve elem problemine ilişkin olarak Fahreddîn er-Râzî'nin ana kaynağı filozof İbn Sinâ'nın eserleridir. İkinci derecedeki kaynağı ise ilkçağın ünlü hekim-filozofu Galen'dir. Fahreddîn er-

¹¹ Gazzâlî, **Mîzânu'l-amel**, Mektebetü'l-cündî, Kahire, tarihsiz, s. 14-15.

¹² Bkz.: yuk. II. Bölüm, s. 45. Ebu Bekir er-Râzî ile ilgili kısım.

Râzî, Zekeriya er-Râzî'nin "Haz (lezzet) doğal duruma dönüş (**er-rucu' ile'l-hâleti't-tabî'yye**), elem ise doğal durumdan çıkıştan ibarettir" şeklindeki haz ve elem tanımlarını hatalı bularak eleştirir. Ona göre Zekeriya er-Râzî zât (töz) yerine arazı (ilinek) koymakla büyük bir yanılığa düşmüştür. Çünkü haz (lezzet) ancak algılamakla mümkündür; duyu hazları, özellikle de dokunma duyusuyla ilgili hazlar yalnız karşıt nesneden etkilenmekle meydana gelir; o durum devam ettiği sürece yani durumda herhangi bir değişme ve yeni bir algı meydana gelmedikçe haz da meydana gelmez. Zekeriya er-Râzî dokunma duyusuyla ilgili hazların ancak doğal olmayan durum değişikliğiyle meydana geldiğini görerek bütün hazların da böyle olduğu zannına kapılmış ve hazzın da zıddından etkilendiğini sanmıştır ki, bu geçersiz bir görüştür. Çünkü insan daha önce hiç görmediği güzel bir manzaradan haz duyar; dolayısıyla burada bir zıddından etkilenme, yani doğal olmayandan doğal olana dönüş diye bir şey söz konusu değildir. Sözelimi bir âlim, üzerinde düşünmediği ve araştırma arzusu duymadığı bir mesele hakkında bir bilgiye ulaşabilir. Bir kimse ummadığı ve beklemediği bir anda büyük bir servete kavuşabilir veya yüksek bir mevkie atanabilir. Hâlbuki haz ve mutluluk verici bu gibi olaylardan önce doğal olmayan veya o kişiye elem veren hiçbir psikolojik olay yaşanmamıştır. Dolayısıyla hazzı "Doğal olmayandan doğal olana dönüş" şeklinde tanımlamak yanlıştır.¹³ Öte yandan Fahreddîn er-Râzî İbn Sînâ'nın haz ve elemine tariflerine ilişkin görüşlerini de eleştirmekten geri kalmaz. Ona göre İbn Sînâ "Haz uygun olanın algılanmasıdır, uygunluk ise bir varlığın kendi türüne özgü yetkinliği algılanmasından ibarettir; elem de uygun olmayanın algılanmasıdır" şeklinde tarif etmektedir; oysa burada bir paradoks söz konusudur. Zira İbn Sînâ'nın algıyı hazzın sebebi olarak göstermesi algının hazzdan başka bir şey olmasını gerektirir.¹⁴ Çünkü bir şey kendisinin sebebi olamaz. Fahreddîn er-Râzî'ye göre apriorik bilginin kaynağı bilinmediği ve ispatına da gerek olmadığı gibi, haz ve elem kavramlarının da tarifine ve ispatına gerek yoktur. Ayrıca duyularla ilgili yargılarımızın doğruluğunu kanıtlamaya çalışmak anlamsızdır. Çünkü haz veya elem duyan bir insan, haz ve elem duyduğunu kime ve nasıl ispat edecektir? O halde bu psikolojik temelli iki kavramın tarifine gerek yoktur. Bununla birlikte Fahreddîn er-Râzî, bu iki

¹³Fahreddîn er-Râzî, **el-Mebâhisu'l-meşrûkiyye**, Beyrut, 1990, c. I, s. 512-513.

¹⁴A.e., s. 513-514.

kavramın tanım ve yorumuna ait kendinden önce ortaya konan görüşlerden hiçbirinin kendisini tatmin etmediğini belirtmekten de geri durmaz. Fahreddîn er-Râzî'ye göre ¹⁵ "Elem uygun olmayanı (**münâfi**) algılamamanın kendisi değildir" şeklindeki tanımın, doğruya en yakın tanım olduğu söylenebilir. Çünkü tıbbî deneyler de bunu göstermektedir. Şöyle ki, çeşitli nedenlerle sağlığı bozulmuş olan bir hasta duyu algılarını kullandığı halde elem duymamaktadır. Eğer acı, doğal olmayanı algılamaktan ibaret olsaydı, bu hastanın acıyı hissetmesi gerekirdi; hissetmediğine göre, "Elem sadece uygun olmayanı algılamaktır" şeklindeki tarif yeterli değildir.

Fahreddîn er-Râzî elemin mahiyetine ilişkin bir bahis açıp ilkçağın ünlü hekimi Galen'e de göndermelerde bulunarak, elem olgusunu fizyolojik mi yoksa psikolojik bir olay mı olduğunu sorgular. Ona göre bütün hekimler elemin nedeninin fizyolojik olduğu konusunda görüş birliği halindedirler. Şöyle ki, elem yani insanın duyduğu acı sürekliliğin kesilmesiyle hissedilir. Aşırı sıcaklığın veya ateşin vücuda acı vermesi sürekli olan normal bünyenin yani fizyolojinin dağılması ve kesintiye uğramasıyla ortaya çıkmaktadır. Soğuklukta da durum böyledir. Çünkü aşırı soğukluk bünyenin büzülüp içe çekilmesiyle süreklilik kesintiye uğramıştır. İşte bu durum acının temel sebebidir. Fahreddîn er-Râzî bütün bunları tartıştıktan sonra acının nedeninin sürekliliğin sonu ermesi şeklindeki yorumun kendisini tatmin etmediğini, bu konuda ciddî şüpheleri bulunduğunu nedenleriyle birlikte zikreder.¹⁶

Araştırmamızın burasında belirtmeliyiz ki, Fahreddîn er-Râzî'den sonra gelen **müteahhirîn** kelâmcılarından bir çoğu büyük ölçüde Fahreddîn er-Râzî'den yararlanarak onun haz ve elem konusunda Ebu Bekir er-Râzî'ye yönelttiği eleştirileri bir şekilde tekrarlamışlardır. Mesela Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserine *el-Mufassal* adıyla şerh yazmış olan Necmeddin el-Kazvî'nî (ö. 1277), el-Hasan b. el-Mutahhar el-Allâme el-Hillî (ö.1325) *Envâru'l-melekût fî şerhi'l-yâkût* adlı eserinde, Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî (ö. 1286) *Tavâli'u'l-envâr fî şerhi kitâbu metâli'u'l-enzâr*'da, Ali Kuşçu (ö. 1474) Nasîreddin Tûsî'nin (ö. 1274) *Tecrîdu'l-keâm* isimli

¹⁵ A.e., s. 514.

¹⁶ Fahreddîn er-Râzî, a. g. e., c. I, s. 515-517.

eserine yazmış olduğu şerhte, nihayet Sadreddin eş-Şîrâzî (ö. h.1050) *el-Esfâru'l-erbaa'* da Fahreddîn er-Râzî'nin çizgisini takip etmişlerdir.¹⁷

İbn Teymiyye'nin öğrencisi ve XIV. yüzyıl kelamcılarında olan İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) *Ravzatu'l-muhibbîn ve nüzhü'l-müşâkîn* adlı eserinde haz ve elemi ayrı başlıklar halinde inceleme konusu yapmıştır.¹⁸ Haz ve elemi öte dünyada elde edilecek olan hazlarla ilişkilendiren İbn Kayyım'a göre, ahiret hazlarının kazanılmasına yardım eden her haz Gazzâlî'nin de dediği gibi Allah'ın sevdiği ve razı olduğu bir hazdır. Bu tür hazlara sahip olan bir insan iki yönden haz alır. Birincisi zevk alır ve mutlu olur, ikincisi ise bu vesile ile Allah'ın rızasını kazanarak, dolayısıyla daha büyük bir hazzı kavuşmuş olur.¹⁹ Ona göre bu haz türü ise akıllı insanın elde etmek için çalıştığı bir hazdır. Dolayısıyla arkasından elem getiren veya daha büyük bir hazzın elde edilmesine engel olan bir haz türü değildir. Bu sebeple mümin kişi ahiret hazlarına ve nimetlerine ulaşmaya yardımcı olacak **mubah** lezzetler alırken aynı zamanda sevap işlemiş olur. Zira haram olan hazları elde etmeye çalışan bundan ötürü ceza görür. Bu durumu ifade etmek üzere İbn Kayyım el-Cevziyye Hz. Peygamber'in, "kişinin eşiyle cinsel ilişkide bulunmasının ona sevap kazandırır" demesi üzerine, yanındakilerin "hem haz alacağız hem de sevap mı kazanacağız?"²⁰ şeklindeki sorularına da bu işin haram yoldan yapılması durumunda cezasının olduğunu bildirerek cevap vermiş olduğunu, hatırlatmaktadır.²¹

Elem, hüzn, gam, keder gibi hislerin, sevilmesi gereken faydalı şeyleri bilmemekten veya ilimle beraber irade sahibi olamamaktan ya da muhabbet ve irade olmasına rağmen algı eksikliğinden kaynaklandığını belirten İbn Kayyım, en büyük elemi de bu sonucudan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu sebeple berzahta ve ahiret yurdunda insanın sevdiklerini kaybetmesinden dolayı duyacağı elem dünyadaki kayıpları sebebiyle duyduğu elemden üç yönden daha büyüktür. Birincisi burada kaybettiklerini ve onların miktarını tam olarak orada görür, ikinci olarak çok

¹⁷ Bu konuda bkz.: Kraus, **Resâilu'l-felsefiyye**, s. 142-146.

¹⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, **Ravzatu'l-muhibbîn ve nüzhü'l-müşâkîn**, Beyrut, 1987, s. 171-180, 457-464.

¹⁹ **A.e.**, s.183.

²⁰ Tirmizi, Tefsir, 9/9.

²¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, **a. g. e.**, s. 184.

arzulamasına ve nefsinin aşırı istemesine rağmen hazlarla kendi arasına engel koyulmasıdır ki; bu durum Kur'ân-ı Kerim'de “artık kendileriyle arzularının arasına set çekilmiştir” (34/54) şeklinde ifade edilmektedir. Son olarak ise dünyadayken elem verici gibi algılanılan şeylerin zıddı ile karşılaşılmasıdır. Buna İbn Kayyım insanın bu dünyada ibadetten üşenmesi ve elem duymasının, öte dünyada tamamen hazza dönüşmesini örnek olarak vermektedir.²²

Ona göre her haz bir elem doğurur ya da daha büyük bir hazza engel olur. Böyle bir şey de gerçek haz olamaz. Nefis ise haz alma konusunda yanıltıcıdır. Bir müddet sonra mide ve bağırsaklarını perişan edecek mükellef bir yemeği yiyenin aldığı haz nasıl bir haz olabilir? Bu ancak gururlu, haksız yere övünen, fesat çıkaran, büyüklük taslayan, kafir ve fâsıkların hazzı olabilir. Aynı şekilde bu Allah'tan başkasını dost edinip onu Allah'ı sever gibi sevenlerin ve dünya hayatı hususunda dost olanların tadabileceği bir haz olabilir ve böyle bir haz da daha büyük ve devamlı bir eleme dönüşür. Bozuk inançlara yönelip onları benimsemekten, zulüm ve düşmanlıktan, zina etmekten, hırsızlık yapmaktan ve içki içmekten alınacak hazların hepsi buna örnektir.²³ Ahiretteki kazanılacak olan ve arkasından elem gelmeyecek hazza gelince, bu bir başka hazza ulaştırmaz, böyle bir haz düşüncesi batıl olur. Çünkü orada menfaat veya zarar söz konusu değildir.²⁴

İbn Kayyım dünyada elde edilecek hazların tümünü reddetmediğini ifade sadedinde hazza bir **gaye** ve **ölçü** kazandırmak maksadıyla olsa gerek; Hz. Peygamber'in genellikle nefsin haz duyacağı eğlencelerden uzak durulması gerektiğini belirttiğini, bir hadisinde ok atmak, at terbiye etmek ve eşiyile eğlenmek gibi bazı şeylerin meşruiyetine işaret ettiğini hatırlatmaktadır. Bunu söylerken bu tür eğlencelerden alınacak hazların daha büyük faydalar sağlayacak sonuçlar doğurmasını göz önünde bulundurduğu açıktır. Mesela ok atmak ve at beslemekten haz almak netice itibarıyla düşmana karşı savunma stratejilerinin geliştirilmesi gibi,

²² İbn Kayyım el-Cevziyye, **a.g.e.**, s.185.

²³ **A.e.** , s.176. Ayrıca bkz.: Kur'an-ı Kerim 23/55-56, 9/55.

²⁴ **A.e.**, s. 177.

toplum yararına bir sonuç doğuracaktır. Kişinin eşiyle eğlenmesinin meşru sayılması da evliliğin teşvik edilmesine yöneliktir.²⁵

İbn Kayyım el-Cevziyye hazları üç kısımda ele almaktadır: **1. cismânî hazlar** **2. hayâlî-vehmî hazlar** **3. akli-ruhî hazlar.** **Cismânî hazlar** insanlarla diğer hayvanlar arasında müşterek olan yeme içme gibi fiillerden elde edilen hazlardır. İnsan bu hazlarla yetkinliğe ulaşamaz. Hayvana nispetle insanda bu hazların fazla olması, bu tür hazların yetkinlik belirtisi olduğunu göstermez. Şayet bunlarla yetkinliğe ulaşmak mümkün olsaydı en çok yiyen içen insan en yetkin insan olurdu. Fakat durum böyle değildir. Ona göre cismani hazlar yetkinlik sebebi değildir, fakat bunlar daimî hazlara vesile oluyorsa bir kıymet ifade eder.

Vehmi-hayali hazlar ise devlet başkanlığı, övünme ve tahakkümden kazanılan hazlardır. Bu hazzı arzu eden nefis, cismani hazları talep edenlere göre daha şerefli. Yine bu hazların elemeleri de cismani hazlara göre daha büyüktür. Duyu hazlarına göre bunlarla ilgili hukuki şartlar da daha çoktur. Bu hazlara, cismani hazlardan daha fazla meşakkate katlanmadan da ulaşamaz ve her ne kadar nefis bundan hoşnut olsa da bu gerçek manada da bir haz değildir. Dünyevî manada bunun gerçek bir haz olamadığı söylenebilir ve bunların amacı bazı elemelerin (açlığın, susuzluğun ve cinsel arzunun giderilmesi gibi) giderilmesidir. **Bu iki zıt arasındaki elemi gidermektir** [açlık-tokluk].²⁶

Akli-ruhî hazlara gelince, bunlara; ilim, irfan, ve yetkinlik sıfatlarını (cömertlik, iffet, sabır, cesaret, kişilikli olmak) elde ederek ulaşılır. Bunlardan haz almak hazların en büyüğüdür. Bu şerefli, yüce, faziletli, nefsin duyacağı hazdır. Bu hazlara ayrıca *ma'rifetullah* (Allah'ı bilme) ve *muhabbetullah* (Allah'ı sevme), *ibadetullah* (Allah'a ibadet etme) hazlarını da eklerse bu kişi henüz dünyadayken cennet hazlarını (**âcilen**) elde etmiştir. Kalp ve ruh için yalnız Allah'a kulluk yapmaktan ve onu sevmekten daha fazla haz veren, temiz ve güzel bir haz yoktur. Dünya hazlarından bir dağ kadarına sahip olmak, bu hazlarından bir zerreye denk

²⁵ A.e.

²⁶ A.e., s. 179-180.

olamaz. Onun içindir ki Allah'a ve Hz. Peygambere zerre kadar iman etmek, kişiyi **elemler diyarından** (cehennem) ebediyen kurtarır.²⁷

²⁷ **A.e.**, s. 180.

SONUÇ

“İslâm Filozoflarında Haz ve Elem Kavramları” başlıklı çalışmamızın neticesinde varılan sonuçları şöylece ortaya koymak mümkündür. Felsefe, antropoloji ve dinler tarihinin belirttiği üzere ilkçağdan itibaren insanoğlu görünen fizikî varlığının yanısıra, ondan farklı bir de rûhî ve mânevî varlığının olduğunu keşfetmiştir. Bu iki varlık alanından duyduğu haz ve elemelerin de yine farklı olduğunu görmüştür. Bunlardan fizikî olanlara duyu hazları, manevî olanlar ise ruhî hazlar diye nitelenmektedir. Bu yaklaşım ve bu ayrımın tarih boyunca hemen her kültürde ve her dinde var olduğunu görmekteyiz. Buradan da anlaşılacağı üzere haz ve elem, insanla birlikte var olan ve ondan ayrılması mümkün olmayan; hatta onun kişiliğinin oluşmasında önemli paya sahip olan temel eğilimleridir.

Tezimizin birinci bölümünde haz ve elem kavramlarını ele alırken, haz kavramı karşısında üç farklı yaklaşımın bulunduğunu göstermeye çalıştık. Bunlardan ilki hazzı tamamen yadsıyıp yok sayan filozoflar, ikincisi hazzı neredeyse hayatın biricik amacı olarak belirleyen filozoflar ve nihayet üçüncüsü ise haz ve elemden uzak durarak, ortada, durgun ve bağımsız bir hissizlik halini hedefleyen filozoflar olarak isimlendirilebilir. İlk guruba Kinik filozofları ve daha ölçülü bir yaklaşımla Sokrates-Eflâtun’u örnek olarak verebiliriz. Eflâtun’un “hazzı tabii duruma dönüş, elemi ise tabii durumdan çıkış” olarak tanımladığını, bu tanımın İslâm felsefesi tarihinde tabiat felsefesinin en önemli temsilcisi olarak bilinen Ebu Bekir er-Râzî tarafından benimsenerek geliştirildiğini tespit etmiş bulunuyoruz. İkinci gurubu, hazda aradıkları ölçü oranına göre sırasıyla hedonistler, Epikuros, Aristoteles ve Plotinos oluşturmaktadır. Hedonistler daha çok bedenî hazları ya da kaba hazları, Epikuros bunlarla beraber zihnî ve entelektüel hazları, Aristoteles ise aşırılıktan uzak “orta” yani hazlardan normal ölçüde yararlanmayı yeğlemektedir. Fakat bu ikinci

gurutta bulunan filozofların ortak yanları -aşırı ya da ölçülü- hazları yadsımayıp hazları onlardan yararlanmanın başlıca amaç olduğunu vurgulamalarıdır. Üçüncü gurubu kinik anlayışın daha mûnis ve normal şeklini savunan Stoalılar oluşturmaktadır ki, onlar haz ve elem karşısında hissizliği (**apetheia**) tavsiye etmektedirler. Bütün bu sınıflandırmalar, tasniflerin barındırdığı eksikliği özünde bulundurmakla birlikte, konunun anlaşılmasında kolaylık sağlaması, haz ve elem karşısında Yunan filozoflarının tutumunun netleştirilmesi ve daha sonraki İslâm filozoflarıyla ilişkilendirilmesi bakımından önemli görünmektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde İslâm filozoflarının haz ve elem konusundaki görüşlerini ele almaya çalıştık. Kindî ve Ebu Bekir er-Râzî hazzı üzüntü ve kederin yokluğuyla irtibatlandırmış, dolayısıyla da hazza negatif bir anlam yüklemiştir. Haz, salt bizatihi haz olarak değil de, elem ve acının bulunmadığı bir durum sonucunda ortaya çıkan psikolojik bir hal olarak yorumlanmıştır. Bunun yanı sıra Ebu Bekir er-Râzî *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı eserinin önemli bir bölümünü nefsin kötü eğilimlerini izah etmeye ayırmış; genel olarak bu kötü huy ve davranışlardan uzaklaşarak haz elde edebileceğini ifade etmiştir. Çalışmamızda ayrıntılı olarak gördüğümüz gibi bu iki filozofun daha çok birey merkezli ele aldıkları haz, elem ve mutluluk kavramları; Fârâbî'nin ahlâk anlayışında devlet-fert, yönetici-halk bağlamında ele alınmaktadır. Filozof, yönetim şekillerine ve halkın zihnen gelişmişlik düzeyine göre sınıflandırdığı erdemli şehir (**el-Medînetü'l-fâzıla**) ve bunun karşıtı olarak erdemsiz şehir (**el-Medînetü'l-câhile**) olarak niteler. Fârâbî Aristoteles'in haz görüşünü tekrarlayarak ölçülü olduğu sürece hazları yadsımamış, fakat haz kavramı; toplum, yönetici ve erdemli şehir bağlamında ele alınarak, haz düşkünü kimseler “erdemli şehrin” toplumu içinde kendilerine yer bulamamıştır. Fârâbî *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde **erdemsiz (cahil) şehirleri** alt başlıklar halinde ele almış ve bunlar içinden “kötü şehir” halkını zenginlik hırsı içinde bulunan, “bayağı şehir” halkını ise yeme, içme ve cinsel arzuyu en üstün amaç olarak gören topluluklar olarak değerlendirmiştir. Buna göre hedonistlerin, erdemli şehir halkı içinde yer alamayacağı söylenebilir.

İslâm filozofları içinde İbn Miskeveyh, Ebu Bekir er-Râzî’den sonra haz ve elem kavramlarını konuyla ilgili bir risale kaleme alarak ayrıntılı bir şekilde irdeleyen Meşşâî bir filozoftur. Ahlâk anlayışında eklettik bir filozof olan İbn Miskeveyh hazları, doğal, doğal olmayan ve hakiki hazlar şeklinde üçe ayırmış ve en mükemmel hazzın da “Mutlak Hakikat”in elde edilmesiyle alınacağını söylemiştir. O, “lezzetlerin en değerlisi ve en mükemmelinin, aklıyla mutlak iyiyi algılayanın duyduğu haz” olduğu sonucuna ulaşmakta; böylece psikolojik hazzı metafizik boyuta taşımaktadır. Bunun yanısıra İbn Miskeveyh elem konusunda mistik ve kinik hayat tarzına bir eleştiri getirmektedir. Ona göre fazileti “zühdde, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralara veya çöllerdeki manastırlara çekilmekte, ya da ülkeleri dolaşmakta görenler” iffet, adalet, yiğitlik ve cömertliği kesinlikle elde edemezler. Bu erdemler ancak halkla birlikte şehir hayatında kazanılabilir. Bir erdem “erdem” olabilmesi zıddı ile bir arada bulunabilmesine ve insanın bu iki zıt arasında iyiyi tercih edebilme iradesini gösterme imkanını sağlamasına bağlıdır ki, bu durumda filozofa göre zühd ya da manastır hayatı yaşayanların erdemli olmalarına imkan yoktur.

İbn Miskeveyh’ten sonra ele aldığımız beşinci filozof İbn Sina’ya göre her algı gücünün kendine has bir yetkinliği (kemâl) var olduğunu ve bu yetkinliğe ulaşmak için vesile olan her şeyin de haz olarak nitelenebileceğini söylemektedir. Bunun aksi de iddia edilebilir, yani nefis algı gücüne uygun olmayan şeyden de elem duyar. Algı gücünün yetkinleşmesine sebep olan şey “iyi”, ona acı verip yetkinleşmesine mani olan şeyse “kötüdür”. Filozofa göre maddî hazları mânevî-aklî hazlara tercih etmek nasıl bir eksiklikse, mânevî-aklî hazları maddî hazlara yeğlemek de aynı şekilde bir eksiklik. Nitekim insan türünün devamı ve erdemli şehrin korunması gibi sorumluluklar, zorunlu ve doğal olarak yerine getirilmesi gereken erdemli insanın vazifeleridir. Bu görev icra edilirken bunlardan elde edilen çeşitli hazlar olabilir. Filozofa göre bu durumda yapılması gereken şey, iki aşırı uçtan uzaklaşmak yani ifrat ile tefritin **ortasını** bulmaktır. Ayrıca İbn Sînâ’ya göre bilme ve bilgiyi eyleme dönüştürme yetisine sahip olan nefis salt ruhî cevheri ve ondan taşan aklî cevherleri algılayarak onların sûretlerinin zihninde oluşmasıyla -kendisi dahil olmak üzere- akledilir âleme dönüşmektedir. Yani bu durum nefsin bizzat akıl,

akleden (âkil) ve akledilen (ma'kul) olması anlamına gelir. Buradaki akıl, âkil ve ma'kul'un nefiste birleşmesi “ontolojik yeni bir statüye değil psikolojik yeni bir tecrübeye işaret etmektedir.” Bu durum nefsin mutlak güzel, iyi ve hayrı akletmesi ve onunla ilişki kurması (**ittisâl**) anlamına gelmektedir ki, nefsin ulaşabileceği en büyük haz da buradan elde ettiği hazdır.

Nihayet ikinci bölümde son olarak ele aldığımız filozof İbn Bâcce'nin, hazları doğal ve aklî hazlar şeklinde ikiye ayırdığını gördük. Sürekliliğin bulunduğu **en ideal haz türünün aklî hazlar** olduğunu söyleyen filozof; “Sürekli hazzın sağlandığı yegâne düzeyin, akıl ile ma'kulün birleşerek aynîleştiği müstefâd akıl düzeyi” olduğu kanaatindedir. Bu düzeydeki insan akı, maddeden tamamen bağımsız soyut bir güç olup varlığın cins ve türlerinden başlayarak, aşkın varlığa kadar tüm teorik ve metafizik varlık alanında bilgi üretme yetisine sahip olan akıl demektir. Böylesine gelişip yetkinleşmiş olan akıl, evrensel bir değer olan “Faâl Akıl”la ilişki (**ittisâl**) kurarak kozmik varlığın işleyiş yasalarını bilme gücüne eriştiğinden bu akla sahip olan filozof ilâhî bir kişilik kazanarak en yüksek mutluluğa (**es-Saâdetü'l-kusvâ**) dolayısıyla en yüksek hazza ulaşmış olur. İbn Sînâ'da olduğu gibi İbn Bâcce'de de en yüksek haz “Faâl Akıl”la ittisâl sonucunda elde edilen hazdır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise İbn Hazm, Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, Gazzâlî, Hamîdüddin Kirmânî, Fahreddin er-Râzî ve İbn Kayyım el-Cevziyye'nin haz ve elem konusundaki görüşlerine yer verdik. Burada hemen belirtmek gerekir ki bu kelamcı-filozof çizgisinin en önemli temsilcisi Fahreddin er-Râzî'dir. O genel olarak İbn Sînâ ve Ebu Bekir er-Râzî'yi şiddetle eleştirmiştir. Fahreddin er-Râzî sonrası kelâm ilminin seyri onun çizgisini koruma şeklinde ilerlemiş, dolayısıyla haz ve elem konusunda da kelamcı-filozoflar onu takip etmiştir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia : **Mutluluk Ahlâkı**, İnkılap yay., İstanbul, 1998.
- Alper, Ömer Mahir : **DİA**, “İbn Sînâ” maddesi, c. XX, İstanbul, 1999.
- Aristoteles : **Nikhomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ayraç yay., Ankara, 1998.
- Aurelius, Marcus : **Düşünceler**, Çev.. Şadan Karadeniz, YKY, İstanbul, 2004.
- Aydın, Mehmet : “İbn Sînâ’nın Mutluluk (Es-Saâde) Anlayışı”, **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.
- Aydın, Mehmet : “Fârâbî’nin Siyaset Düşüncesinde Sa’âdet Kavramı”, **A.Ü.İ.F.D.**, c.XXI.
- Aydın, Mehmet : “İbn Sînâ’da Ahlâk”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphâne Yayınları, Ankara, 1984.
- Aydınlı, Yaşar : **İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü**, MÜİFV yay., İstanbul, 1997.
- Aydınlı, Yaşar : “İbn Bâcce” , **DİA**, XIX, 348-353, İstanbul, 1999.
- Bircan, Hasan Hüseyin : **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, İz yay., İstanbul, 2001.
- Bayraktar, Mehmet: “İbn Miskeveyh”, **DİA**, İstanbul, 1999, XX, 201-208.
- Brun, Jean : **Stoacılık**, Çev.Medar Atıcı, İletişim yay., İstanbul, 1997.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid : **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Cevizci, Ahmet : **Etîğe Giriş**, Paradigma yay., İstanbul, 2002.

- Çağrııcı, Mustafa : **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, Birleşik yay., İstanbul, 2000.
- Descartes, René: **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal yay., İstanbul, 1994.
- Diogenes Laertios : **Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, YKY, İstanbul, 2003.
- Dorion, Louis-Andre **Sokrates**, Çev. M. Nedim Demirtaş, Dost yay., Ankara, 2005.
- Durak, Nejdî : “Aristoteles ve Fârâbî'nin Etik Telakkisinde Haz”, **Tabula Rasa**, sayı 8, 2003.
- Durusoy, Ali : **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul, 1993.
- Fahri, Macit : **İslâm Felsefesi Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, Birleşik yay., İstanbul, 2000.
- Fahri, Macit : **İslâm Ahlâk Teorileri**, Çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera yay., İstanbul, 2004.
- Fârâbî : **El-Medînetü'l-fâzıla**, Çev. Nafiz Danişman, MEB, Ankara, 2001.
- Fârâbî : **et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde**, Beyrut, 1985.
- Fârâbî : **Es-Siyâsetü'l-medeniyye**, Çev. M. Aydın-A. Şener- R. Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1980.
- Fârâbî : **Fusulü'l-Medenî**, neşr. D. M. Dunlop, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987.
- Fârâbî : **Tahsîlu's-saâde (Mutluluğun Kazanılması)**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1999.
- Gazzâlî: **Mîzânü'l-amel**, Mektebetü'l-cündî, Kahire, tarihsiz.
- Gökberk, Macit : **Felsefe Tarihi**, Remzi yay., İstanbul, 1996,
- İbn Bâcce : **Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye**, (nşr. Macid Fahri), Dâru'n-nehâr li'n-neşr, Beyrut, 1991.
- İbn Hazm: **el-Ahlâk ve's-siyer**, Dâru'l-maârif, Kahire, 1992.

- İbn Kayyım el-Cevziyye : **Ravzatu'l-muhibbîn ve nüzehtü'l-müştâkîn**, Beyrut, 1987.
- İbn Miskeveyh : **Ahlâkı Olgunlaştırma**, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür Ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara, 1983.
- İbn Sînâ : **Şifâ-İlâhiyyât II**, (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Sâid Zâyed), Kahire, 1960 .
- İbn Sînâ : **Kitâbu'n-Necât**, Dâru'l-âfâku'l-cedîde, Beyrut, 1985.
- İbnu'l-Ibrî : **Târîh-u Muhtasari'd-düvel**, Beyrut, 1890.
- Kal'aci, Muhammed Ravvas: **el-Mevsûatu'l-Fikhiyyetu'l-Müeyyira**
- Kaya, Mahmut : **Kindî Felsefî Risaleler**, Klasik yay., İstanbul 2002.
- Kaya, Mahmut : **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin yay., İstanbul, 1983.
- Kaya, Mahmut : “Fârâbî”, **DİA**, İstanbul.
- Kaya, Mahmut : **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik yay., İstanbul, 2003.
- Kaya, Mahmut : “İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane yay., Ankara, 1984.
- Kirmânî, Hamîdüddîn: **el-Akvâlu'z-zehebiye**, Tahran, 1977.
- Köroğlu, Burhan : “İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi”, **Dîvân**, İstanbul, 1996/1.
- Kurtoğlu, Zerrin : **Plotinos'un Aşk Kuramı**, Asa yay., Bursa, 2000.
- Kutluer, İlhan : **İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü** (Basılmamış doktora tezi), İstanbul, 1989.
- Kutluer, İlhan : “Lezzet”, **DİA**, İstanbul,.
- Kutluer, İlhan : “Elem”, **DİA**, İstanbul.
- Mâverdí: **Edebü'd-dünya ve'd-dîn**, Dâru ihyâi'l-'ulûm, Beyrut, 1988.
- MacIntyre, Alasdair : **Ethik'in Kısa Tarihi**, Çev.Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2001.

- Peters, F.E. : **Greek Philosophical Terms**, New York University Pres, 1967.
- Platon : **Devlet**, Çev.Hüseyin Demirhan, Sosyal yay., İstanbul.
- Platon : **Philebos**, M.E.B. yay., Çev.Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, 1997.
- Platon : **Protagoras (Platon Diyaloglar 2 içinde)**, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi yay., İstanbul, 1999.
- Platon : **Timaios**, Çev. Erol Güney- Lütfi Ay, Sosyal yay., İstanbul, 2001.
- Platon : **Şölen**, Çev.Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, Remzi yay.,İstanbul, 1972.
- Platon : **Phaidon**, Çev. H. Ragıp Atademir- Kemal Yetkin, Sosyal yay., İstanbul,2001.
- Platon : **Sokrates'in Savunması**,Çev. Teoman Aktürel, Remzi yay., İstanbul, 1996.
- Râzî, Ebû Bekir: **Resâilu'l-Felsefiyye** ,Dâru'l-âfâk el-Cedîd, nşr. Paul Kraus, Beyrut, 1982.
- Râzî, Fahreddîn: **el-Mebâhisu'l-meşrikiyye**, Beyrut, 1990.
- Ross, David : **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı yay., İstanbul, 2002.
- Samim, Şerif : **el-Mevsûatu'l-Arabiyye**, Dımeşk, 2001.
- Seneca : **Ahlâki Mektuplar**, Çev.Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999.
- Taylor, C.C.W. : **Sokrates**, Çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar, İstanbul, 2002.
- Weber, Alfred : **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal yay., İstanbul, 1998.
- Yalkaya, M. Şerefeddin : “İbn Bâca-Avempace”, **Felsefe Arkivi**, c. I, no:1, İstanbul, 1945.
- Zakheri, Ali : **İbn Miskevayh'in Ahlâk Felsefesinde Lezzet ve Elem Kavramları**, Basılmamış Doktora Tezi,

İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 1973.

Zeller, Eduard :

GreK Felsefesi Tarihi, Çev. Ahmet Aydoğan, İz yay.,
İstanbul, 2001.