

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI**

İŞRAK GELENEĞİNDE AHLAK

Yüksek Lisans Tezi

Betül ÖZCAN

Ankara, 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI**

İŞRAK GELENEĞİNDE AHLAK

Yüksek Lisans Tezi

Betül ÖZCAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Ankara, 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ

İŞRAK GELENEĞİNDE AHLAK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. İbrahim MARAŞ
- 2- Prof. Dr. Müpt Selim SARUHAN
- 3- Doc. Dr. Cevriye Demir GÜNEŞ
- 4-
- 5-

İmzası





Tez Savunması Tarihi

2.01.2020

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof Dr. İbrahim MARAŞ danışmanlığında hazırladığım “İşrak Geleneğinde Ahlak (Ankara, 2020)” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Betül ÖZCAN

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ.....	- 1 -

GİRİŞ

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLAK KAVRAMI	- 4 -
1. Kur'an ve Sünnette Ahlak Kavramı	- 4 -
1.a. Ahlakın Neliği ve Temellendirilmesi.....	- 4 -
1.b. Ahlakın Mahiyeti ve Karakteri	- 8 -
2. Kelamî Bakış Açısından Ahlak Kavramı	- 11 -
2.a. Ahlakın Yeri ve Kapsadığı Konular	- 12 -
2.b. Ahlakın Üç Zemini: Adalet, Kudret, Hikmet.....	- 15 -
3. Tasavvuf Geleneğinde Ahlak Kavramı	- 19 -
3.a. Ahlakın Yeri ve Önemi.....	- 19 -
3.b. Ahlakın Gerçekleştirilmesi.....	- 19 -

1. BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİ ÖNCESİ AHLAK NAZARİYELERİ	- 21 -
1. Grek Düşüncesinde Ahlak Kavramı	- 21 -
1.a. Ahlakın Temellendirilmesi	- 21 -
1.b. Ahlakın Karakteri.....	- 25 -
1.b.1. Ruh-Beden Meselesi.....	- 26 -
1.b.2. Mutluluk- İyi	- 28 -
1.b.3. Erdemler.....	- 31 -
2. Hermetik Geleneğe Ahlak Kavramı	- 33 -
3. Hinduizm ve Budizm'de Ahlak Kavramı	- 36 -
4. Zerdüştilik (Zerdüşçülük-Mecusilik)'te Ahlak Kavramı	- 39 -

2. BÖLÜM

İŞRAK GELENEĞİNDE AHLAK KAVRAMI.....	- 42 -
1. Kindi: İşrakî Ahlaka Hazırlık	- 52 -
2. Farabi: Akli Erdem ve Siyaset Ahlakı	- 58 -
3. İbn Sina	- 72 -

3.a. İbn Sina Felsefesinde Ahlakın Yeri	- 73 -
3.b. İbn Sina'da Nefse Bağlı Ahlak Oluşumu	- 74 -
3.c. Son Gaye Olarak Mutluluk	- 82 -
3.d. Kötülük Problemi	- 85 -
3.e. Ahiret ve Ahlakın Sonuçları	- 87 -
3.f. Ahlak Yolculuğu ve Arif Kişinin Durumu	- 91 -
4. İşrak Geleneğinde Ahlak: Sühreverdi'de Ahlakın Gelişimi	- 98 -
4.a. Ahlakın Temellendirilmesi	- 102 -
4.b. Ahlakın Gerçekleştirilmesi	- 112 -
b.1. Nefis Teorisi ve Ahlak	- 112 -
b.2. Nefsin Yetkinlik Yolculuğu	- 123 -
b.2.1. Amelî Ahlaki Yetkinlik	- 127 -
b.2.2. Nazarî Ahlaki Yetkinleşme	- 131 -
4.c. Kötülük Problemi	- 138 -
c.1. Eşref-i İmkan	- 139 -
c.2. Feleklerin daimi hareketi	- 140 -
4.d. Haz, Elem, Mutluluk	- 142 -
4.e. Erdemler	- 145 -
SONUÇ	- 147 -
KAYNAKÇA	- 152 -
ÖZET	- 159 -
ABSTRACT	- 160 -

KISALTMALAR

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

dğr. : Diğerleri

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

s. : Sayfa

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thr. : Tahric

ths. : Tashih

tkd. : Takdim

vd. : Ve devamı

ÖNSÖZ

Hakikatin ne olduğunu ve ne ile ölçülebileceğini hangi kriterler ile ortaya koyabiliriz? Hakikatin ne olduğu ne ona nasıl ulaşılacağı konusunda insanın varoluş tarihi boyunca farklı görüşler ortaya konulmuştur. Hakikatin ya da bilginin elde edilmesi ve tecrübe edilmesinin doğrudan ilgili olduğu bir alan olarak ahlakta da bu durum belirgin olarak göze çarpmaktadır. İslam felsefe tarihinde ahlakın kaynağının kutsal bir temele oturduğu konusunda var olan görüş birliği, ahlakın yaşanması ve ahlaki bilginin elde edilmesi hususuna geldiğinde farklı görüşlerin karıştığı bir görünüme bürünmektedir. En azından farklı grupların hakikatin ne olduğunu ifade etme çabası uzaktan bakıldığında farklıdır. Biz bu çalışmamızda ahlakı, yine pek çok felsefe tarihçisi tarafından Meşşâîlik akımının karşısına konulan İşrak geleneğinin bakış açısından ele almaya çalışacağız. Bunu yaparken, İşrakî felsefenin akıl temelinde zevk ve mükâşefe usulüne dayandığını ilk elden kabul ettiğimiz gerçeğinin, ilk olarak İşrakî akım ile ortaya çıkmadığını sorgulayacağız. Bu çabamız, İslam felsefesini tek potada eritip İşrakîliğin kendine özgü varlığını yok saymak ve Meşşâîliği kendi ne gerçekliğinden ayırmak anlamına gelmemelidir. Bu tezde varsaydığımız husus, halidî hikmetin, hakikatin bir anda ortaya çıkan bir gerçeklik olmadığıdır. Bu sebepten İşrakîlik ve Meşşâîlik diye bahsettiğimiz iki ekolden daha ötede insanın düşünce tarihinde hikmetin ve İşrak bilgisinin yok sayılamayacağı gerçeğidir. Biz burada İşrak bilgisinden, yöntem itibariyle Sühreverdi'nin geliştirdiği ve terimsel olarak ortaya koyduğu felsefi bir ekolden daha fazlasını anlıyoruz. Yukarıdaki cümlede bahsettiğimiz ve varsaydığımız İşrak, insanın kendine dair bilincinin var olduğu zamandan itibaren, onun yalnız maddeyle sınırlı olmadığı

gerçeğini anladığı andan itibaren, asıl varlığını madde âlemi ile sınırlı tutmaması ve ait olduğu gerçek âlem ile bağlantısının daima devam ettiğidir.

İşrak geleneğinin sürekliliğinin ahlak açısından incelendiği ve özellikle Sühreverdi'nin bakış açısının ahlakta nasıl bir yer edindiğini anlamaya çalıştığımız bu tezde İşrak geleneğinde ahlak kavramının hikmetin sürekliliği ile olan bağlantısını daha iyi anlayabilmek için yalnızca Sühreverdi ve halefi İbn Sina'nın ahlak kavramına bakışlarının yeterli gelmeyeceğini düşündük. Görüşlerin temelini iyi incelemek adına ana konumuz öncesinde ahlak kavramını özellikle Sühreverdi'nin içinden geldiği ve etkilendiği görüşlere göre ele aldık. Bu sebeple tezimizin giriş kısmında bir İslam filozofu olarak Sühreverdi'nin görüşlerinin temelinde etkili olduğunu düşündüğümüz Kur'an ve sünnetteki ahlak kavramına, daha sonra ise sırası ile kelam düşüncesi ve tasavvufta ahlakın işlenişine baktık. Tezimizin birinci bölümünü ise Grek felsefesi, Hermetik düşünce ile Hinduizm, Budizm ve Zerdüştilik dinlerinde ahlak kavramını incelemeye ayırdık. Böylece ana konumuz olan İşrak geleneğinde ahlak kavramına açıklayıcı bir giriş sağladık. Tezimizin ikinci bölümünde Sühreverdi'nin görüşlerinin olgunlaşmasında oldukça önemli olduğunu düşündüğümüz Kindi, Farabi ve İbn Sina ile Sühreverdi'nin ahlaka dair düşüncelerini inceledik. Tezin kapsamını bu filozoflarla sınırlı tuttuk. İşrakî filozoflar sayılan Sühreverdi'nin öğrencilerini ve Osmanlı düşüncesinde İşrakîliği yaşatan kişi olarak tanınan Molla Sadra'yı ise başka bir çalışmada incelenmesini ümit ederek çalışmamıza dahil etmedik.

Bu çalışma için, sadece tezin yazımında değil, lisans dönemimden itibaren daima bana yol gösteren, eksikliklerime ve hatalarıma rağmen hep yanımda olan kıymetli hocam Prof. Dr. İbrahim MARAŞ'a ve tez konumun belirlenmesinde ve

sonrasında yardımını esirgemeyen değerli Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN hocama minnet ve teşekkürlerimi sunarım.

Betül ÖZCAN

Ankara, 2020



GİRİŞ

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLAK KAVRAMI

Ahlak, tarih boyunca dinlerin ilgilendiği, göz ardı etmediği bir alandır. Dinlerin tarihiyle ahlak tarihini beraber ele almak yanlış olmayacaktır. Ahlak ilmi, insanın kutsal ile ilişkisi, ontolojik yönü, sosyolojik ve psikolojik durumu gibi pek çok farklı alan ile irtibatlıdır. İslam düşüncesinde ahlakı bilgi ve varlık felsefesinden, bunu da İslam geleneğindeki temel kaynaklar olan Kur'an ve sünnetten, bunların yanında kelam ve tasavvuf gibi ilim sahalarından ayrı tutmak yanlış olacaktır. Macit Fahri, İslam düşünce yapısında ahlakın iki kutbu olduğunu söylemektedir. Bunlar nassî ve felsefi ahlaktır. Fahri, bu iki geleneğin birbirine zıt olup ilkinin nassa, ikincisinin de akla ve Grek felsefesine dayandığını belirtmektedir. Ona göre bu ikisinin arasında ise ikisine de ayrı ayrı yakın olan iki kısım daha bulunmaktadır. Bu görüşe göre felsefi ahlaka daha yakın olan kelami ahlak, nassî ahlaka daha yakın olan ise dini ahlak diye adlandırılmaktadır.¹ Biz ise bu başlık altında önce Kur'an ve sünnette ahlakın nasıl ele alındığından bahsedeceğiz. Sonraki iki konu başlığımız ise kelam düşüncesinde ahlak ile tasavvuf düşüncesinde ahlak olacaktır. Grek düşüncesinde ahlakı ise, Hermetik ahlak ve Hinduist-Budist ahlak anlayışlarıyla beraber İslam Düşüncesi Öncesi Ahlak Anlayışları bölümümüzde inceleyeceğiz.

1.Kur'an ve Sünnette Ahlak Kavramı

1.a.Ahlakın Neliği ve Temellendirilmesi

Kur'an'da ahlak konusuyla ilgili pek çok ayet yer almaktadır. Sünnette de ahlak konusu geniş bir yer tutmaktadır. Ahlak kavram olarak geçmemesine rağmen

¹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s.15

ahlaki muhtevaya sahip pek çok terim Kur'an'da geçmektedir. Bunlardan başlıcaları: adl (adalet), birr (iyilik), takva, amel-i salih, maruf, ihsan. Bunların yanında kötü ahlakla ilgili olarak zulüm, seyyie, münker, fahşâ (hayasızlık), dalalet gibi ifadeler sıklıkla ayetlerde yer almıştır. Hadislerde de ahlak ve hulk kelimesi kullanılmıştır.² Kur'an'da ahlaki ifadelerin bir kısmı ahlaki ilke şeklinde, bir kısmı kural, hüküm ve değer şeklinde geçmektedir. Bunun yanında kıssalardan da ahlaki hüküm ve ilkelerin çıkarılabileceği, bir kısmının da tamamen ahlaki alana yönelik olduğu görülmektedir.

Hem Kur'an'da hem sünnette sistemli ve sıralı bir ahlak muhteviyatının olduğundan bahsedemeyiz. Fakat bu, Kur'an ve sünnetten bir ahlak sistematığının çıkarılamayacağı anlamına gelmemektedir. Gerek Kur'an'da gerek sünnette ahlak konusu geniş bir yer tutmaktadır. Fakat bu kaynaklarda ahlak bir başlık altında incelenmediğinden, Arapçanın dil olarak zengin olmasından aynı zamanda ahlakın diğer alanlarla ilişkili olarak bahsedilmesinden ötürü Kur'an ve sünnetten bir ahlak sistematığı çıkarmak için sığ bir bakışın yeterli olmayacağı söylenebilir.

Kur'an ve sünnet beraber incelendiğinde müşterek bir ahlak anlayışının oluştuğu söylenebilir. Kur'an'da ahlakın teorik ve pratik yönünden bahsedilirken sünnet ile Kur'an'da bahsedilen ahlakın uygulanabilirliği gösterilip somutlaştırılmıştır. Kur'an ve sünnette bahsedilen ahlakın sadece normatif ya da sadece analitik olmadığını ikisini bir arada değerlendirdiğimizde anlayabiliriz. Kur'an ve sünnette ahlak hem olması gerekeni gösterir, hem bu olması gerekene nasıl ulaşacağımıza dair yol göstericiliği yapar. Sünnet ise özellikle amelî olarak ahlak konusunda yol gösteren bir kaynak olmuştur. Peygamberin ahlak adına yaptıklarının Kur'an'dan tamamen ayrı düşünülmesi doğru olmayacaktır. Kur'an ve

² Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012, s. 30-31

sünnet ahlaki açıdan olanla olması gerekeni, teorik ve pratiği buluşturmuştur. Peygamber, İslam ahlakının kendinde görünür kılındığı ve yaşanabilmesinin mümkün olduğunu gösteren ilk kişi olup kendinden sonra gelenler için en güzel örnektir. Peygamberimizin hadislerinin toplandığı Buhari, Müslim gibi kaynaklarda ahlaktan bahseden çok sayıda hadis vardır. Ayrıca bu kitaplardaki Kitabu'l-Edep, Kitabu'l-Birr, Hüsnü'l-Hulk, Edep, Birr gibi bölümler ahlak hadislerini içeren özel bölümlerdir.

Kur'an ve sünnette ahlak ne ile ilgilidir diye sorulacak olursa, bu sorunun en kısa cevabı insandır. Bu kaynaklarda ahlak, ilahi olana bağlıdır ve insana yöneliktir. Kur'an ve sünnette ahlakın konusu olan insanın belli özellikleri vardır. Bu insan, öncelikle akıl ve irade sahibi olması itibarıyla sorumlu bir varlıktır. Ahlakın insan için var olmasını sağlayan da bu sorumluluktur. Sorumluluk ise insanın seçimler yapıp eylemesini, bu seçim ve eylemler ise ahlakı gerektirir. İnsanın ahlakını gerçekleştirdiği yer ise dünyadır. Vahyin ifade ettiği şekilde insan bu dünyada, hem bu dünyaya hem de ahirete karşı ahlaki açıdan sorumludur. Ahlakın kapsadığı alan, yaşanabilirliği açısından bu dünyayı, sonuç bakımından ise hem bu dünyayı hem ahireti kapsamaktadır.

Kur'an ve sünnette insanın yeteneklere bağlı sorumlu varlık olmasının temelinde çift yönlü bir varlık olmasının yattığından söz edilmektedir. Bu çift yönlülük ise birbirine tamamen zıt olma anlamına gelmeyip iki farklı yönün aynı varlıkta birleşmesinden kaynaklıdır. İnsanın maddeye bağlı- beşerî yönü ve maddeden bağımsız-ruhani yönü birliktedir. İnsanın iyiye yönelmesini sağlayan ruhani, kutsal olana bağlı kısmıyken, kötüye yönelmesine sebep olan maddeye bağlı olan eksikliğidir. Bu, insanı mükellef yapar. Bunun yanında insana, Allah'ın

ruhundan üflenmesi³, insanın şan ve şeref sahibi olduğunun ifade edilmesi insanın diğer varlıklardan farklı ve özel bir yerinin olduğunun ifadeleridir.⁴ Fakat bu yüceltme, insanın ruhani yönüne aittir. Bu yüceltmelerin yanında insanın eksikliklerinden ve maddeye bağlı kötüye eğiliminden bahsedip insana bu konuda uyarılarda bulunan ayetlerin mevcudiyetinden bahsetmek gerekmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz şekilde insan melekleri kendine secde ettirebilecek bir yöne sahip olduğu gibi aşağıların aşağısına gidebilecek ölçüde de kötü olana meyillidir.

Mustafa Çağrııcı insanda iyiye ve kötüye yönelik bu yapıya dair Kur'an'ın "ihtiyatlı bir iyimserlik" tutumu içinde olduğunu, insanın beşeri-maddi olan yönüne karşılık Kur'an'da pek çok ayette düşünmeye, akletmeye çağrılmasının, insanın aslında bir akıl ve düşünce varlığı olarak kabul edilip yeteneklerini kullanmaya davet edilmesi anlamına geldiğini, maddi ve biyolojik olan özelliklerinin insanın üstün özelliklerini kötü yönde etkileyebileceğini ifade etmiştir.⁵

Allah, insanı kendi özünde bulunan tehlikeye karşı uyarılmış, insanın önce kendinde bulunan eksiklik ve acizliği fark etmesini sağlamış, uyarılmış, sonrasında ise ona ahlaki ilkeler sunarak yol göstermiş, iyiye yöneltmiştir. Kur'an ve sünnet böylece ahlaki davranış için gerekli olan önemli noktalara, yani farkındalık ve doğru bilginin gerekliliğine değinmeden geçmemiş, bir ahlak sistemi inşa etmek için gerekli olan hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır.

³Hicr, 15/29

⁴İsra, 17/70

⁵ Mustafa Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s.32, ayrıca insanın kötü yönlerine değinen ayetler için bkz. : Nisa, 4/28, İbrahim, 14/34, İsra, 17/11, İsra, 17/100, Şura, 42/48, Me'aric, 70/19,-21,

1.b. Ahlakın Mahiyeti ve Karakteri

Kur'an ve sünnet ile inşa edilen ahlak Cahiliye devri üzerine kurulmuş bir yeniliği işaret ediyordu. Vahiy, putperestliğin sığ ahlakına karşı derinlikli, evrensel bir ahlak inşa etmiş, Cahiliye'nin menfaate dayalı ahlakının yerine az sonra bahsedeceğimiz gayesel, yüce ahlakı getirmiş, insanın yüzünü kendine, kendi nefsinin eğitimine çevirmiş, insanın ahlaki bir varlık olduğunu, dünyevi ve maddi konumunun yanında ve aslen manevi ve uhrevi yönünün bulunduğu dikkat çekerek yeni bir ahlak ve yeni bir toplum bina etmiştir. Vahiy, Cahiliye bakış açısıyla körelmiş zihinlere, geniş ve yeni bir dünyanın kapılarını açmış, fertten başlayan yolculuğu, ferdiyeti ihmal etmeden toplumsala evrilmiştir.

Kur'an ve sünnetin bina ettiği bu ahlak anlayışının oluşmasında bizim dikkatimizi çeken ilk nokta bu ahlakın bir gaye (erek) ahlakı olmasıdır. Fakat bu gayesel ahlakın sınırları bu dünyayı da yaratılmışların beklentilerini de aşan üstün bir mahiyete bürünmüştür. Kur'an ve sünnet ile oluşan ahlaki yapıda yakın gaye insan davranışlarının iyileştirilmesi, nefsin iyiye temayül ettirilmesi ve yetkinleştirilmesi, böylece insanın ve bunu takip eden biçimde toplumun düzenli ve huzurlu yaşanmasının sağlanmasıdır. Bu sadece ahlaki erdemler için değil ibadetlere dair emirler ve yasaklar için de söylenebilecek bir amaçtır. Allah'ın kulun herhangi bir fiiline dair ihtiyacı olmadığına yönelik peşin inanç, ibadetlerin gayesinin de insanın ahlaki eğitimi olduğu fikrini getirir. Bu, ahlakın pratik alana dair yönüdür. Kur'an ve sünnetin yakın gayesinin ikinci bölümü, insanın maddi ve görünür dünyayı aşan ahiret hayatı içindir. Kur'an ve sünnetin Cahiliye devri için devrim niteliğinde getirdiği fikir, ahiret hayatına dair inanç, yalnız iman boyutunda değil, ahlaki boyutta da önemli değişiklikler getirmiştir. Ahiret inancı, en küçük iyilik ve

kötülüğün karşılığının görüleceği, hiçbir fiilin karşılıksız kalmayacağı bilinciyle, ahlaki eylemler için güçlü bir temel oluşturmuş, nefisini yetkinleştirmeye çalışan müminleri güdüleyen bir etken olmuştur. Burhanettin Tatar'ın deyişiyle “Kur'an ve hadis metinlerinin anlamı, tıpkı ahlaki doğrunun ve yanlışın ne olduğunu her bir ortamda yeniden fark etmek gibi, insanın öte dünyada en üst düzeye(amaca) ulaşabilmek için bu dünyanın sınırlılıkları içinde gerçekleştirdiği hareket tarzlarıdır.”⁶

Ahlakın gayeselliğinde iki yönlü ve bağlantılı yakın gayeden farklı bir gaye daha vardır ki o da Allah rızasıdır. Tüm ahlaki eylemlerin uhrevi yaptırımla motive edilmesinin yanında ve belki bundan daha temel ve daha uhrevi gaye olan Allah rızası ve onun sevgisinin kazanılması vahyin ahlakına daha derin, daha ikna edici ve doyurucu bir yön katmıştır.⁷ Cennet-cehennem kavramlarıyla zaten bu dünyanın sınırlarını aşan ahlak, Allah rızası ve sevgisinin kazanılması hedefiyle felsefenin erekbilimsel (teleolojik) ahlak anlayışına da farklı bir boyut katmıştır.

Vahyin getirdiği ahlakta bizim dikkatimizi çeken önemli bir nokta da bu ahlakın sadece ortaya çıkan fiillerle ilgilenmemesi, insanın düşünce ve duygularının iyi ya da kötü olanda konumlanmasının, görünüş ve miktardan ziyade ahlaki değer açısından önemli olmasıdır. Bu insanı sadece maddi bir varlık olarak algılamayan İslam'ın varlık anlayışı için de önemli bir çıkarımdır. Niyet, yani akıl ve kalpte o fiil için oluşan temayül ve kararlılık durumu, fiilin ortaya çıkması ve çıkmamasından

⁶ Burhanettin Tatar, “Din ve Ahlak İlişkisi”, İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi, ed.Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara,2016, s.39

⁷ Allah'ın iyi davranışlar yapanları sevdiğine dair bkz.: Bakara, 2/222, Al-i İmran, 3/76

bağımsız olarak ona değer katan önemli bir etkidir. Kur'an ve sünnette ahlaki değer, fiilin görünüşünde ya da miktarında değil, özünde, son-gayesindedir.⁸

Kur'an ve sünnetin yalnızca kendi dönemine hitap etmemesi, her zaman için geçerli olan kaynaklar olması, getirdiği ahlakın sabit, durağan bir ahlak olmayıp dinamik ve insanın karşılaşabileceği pek çok farklı ortam ve duruma uyum sağlayabilecek bir ahlak olmasına zemin hazırlamıştır diyebiliriz.

Kur'an ve sünnette geçen bazı temel (diğer kavramları da içeren anlamında) kavramlar; takva, birr, hilim, maruf, hasene kavramlarıdır. Bunun yanında ahlaki içerik taşıyan diğer pek çok kavramdan bazıları da şunlardır: niyet, ihlas, amel-i salih. Bu kavramlardan bahsederken diğer bir önemli konu da bu kavramların önemli ya da daha az önemli, temel ya da tali gibi kategorilendirmelere çok da uygun olmayışlarıdır.⁹

Kur'an'da ahlakla ilgili adı geçmesi gereken en önemli kavramlardan biri de nefis kavramıdır. Kur'an'da ruh, zat ve öz gibi farklı anlamlarda kullanılan nefis kavramı ahlaki olgunlaşma açısından bazen olumlu bazen olumsuz farklı şekillerde kullanılmıştır. Kur'an'da insanın da nefisinden bahsedilmiştir. Nefsin ruh anlamında kullanılıp kullanılmadığı da tartışma konusudur.¹⁰ Kur'an'da nefsin olgunlaşma için geçtiği bir kısım aşamalardan söz edilmektedir. Tasavvuf terminolojisinde önemli bir yeri olan nefis-i emmare, nefis-i levvame, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i râziye, nefis-i marziyye kavramlarının Kur'an'dan kaynak bulduğunu söyleyebiliriz. Bu aşamalar insanın ahlaken yetkinliğe ulaşma yolunda durduğu nefis bölümleridir

⁸ Mustafa Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s.38, ayrıca bkz. Ahmet Kamil Cihan, "İslam Ahlakının Temel İlke ve Değeri", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, içinde, s. 61-75

⁹ Mustafa Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s.37-38.

¹⁰ Süleyman Uludağ, "Nefis", *DİA*, Cilt 32, İstanbul, 2006, s.526

ve birbiriyle zıt olmayan, ilişkili ve bağlantılı kavramlardır. Bu kavramların bir kısmının nefsin olumsuz ve dünyevi yönüne işaret ettiğini söyleyenler bulunduğu gibi, yorumsal olarak olumsuz sayılan nefis mertebelerinin olumlu, olumlu sayılan mertebelerin olumsuz anlaşıldığı durumlar da vardır. Özellikle Şems, Fecr ve Yusuf surelerinde nefsin bahsedilen bu kategorileri yer almıştır.

Kur'an ve sünnetin kurduğu ahlak anlayışı hakkında bir kaç cümle gerekirse, bu ahlak anlayışının tek Allah inancına dayalı ve tutarlı olduğunu, ahlaki yetkinleşmeyi bireyden başlatıp toplumsal olanı göz ardı etmediğini söyleyebiliriz. Yine vahyin Cahiliye ahlakının sığ ve dünyevi bakış açısını derinleştirdiğini, insanın gözünü dünyadan uhrevi olana kaydırıp önemli bir devrim başlattığını, menfaatçi değil yüce bir gaye uğruna uğraşan, dünyevi hazların esaretinden kurtulup ruhun beklentilerine kulak veren, adaletli, dinamik bir ahlak inşa ettiğini söylemeliyiz. Vahyin ahlakı, Yüce bir varlığa karşı sorumluluğu ölçüsünde, birey ve toplumun değerini kazanmasını öngören, sevgi temeline dayalı bir ahlak anlayışıdır.

2. Kelamî Bakış Açısından Ahlak Kavramı

Kelam düşüncesinde ahlak ilminin varlığını incelediğimizde, bu ilmin daha çok ahlaki bilginin kaynağı, insanın sorumluluğu ve ahlaki fiillerdeki yetkisi, ahlaki bilginin objektif-sübjektifliği (akıl ya da nakil kaynaklı olması) gibi konular çerçevesinde ahlaktan bahsettiğini tespit ettik. Bu konuların kelam âlimlerince ele alınış biçimlerini anlamak için, ahlakın işlenişini kelam ilminin gelişimi, İslami ilimler içindeki işlevselliği hatta daha da öteye bilgi ve varlık felsefesi alanlarından da bağımsız ele almamak gerekmektedir. Biz bu başlık altında kelam geleneğinin üç önemli ekolü olan Mutezile, Eşariye ve Mâturîdî'nin ahlaka yaklaşımını göz önünde

bulundurarak kelimada ahlakın ne ölçüde ve hangi zeminlerde incelendiğini, ahlaktan hangi yönüyle bahsedildiğini ifade etmeye çalışacağız.

2.a.Ahlakın Yeri ve Kapsadığı Konular

Kelam ilminin aslında doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiği her konuda insanın değerini ve ontolojik konumunu sorgulayan bir tavır içine girdiğini söyleyebiliriz. Kelamın ilgilendiği ana konulara baktığımızda bilgi felsefesinden başlayıp insanın özgürlüğü ve sorumluluğuna kadar giden çoğu yerde ahlaktan bahsedilmiş olacağını görebiliriz.

Kelam geleneğinde ahlak ilmi çerçevesinde ele alından temel konular ise hüsn-kubuh, ilahi buyruk teorisi, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu, kötülük problemi, ef'alü'l-ibad, adl, salah-aslah, va'd ve va'id, hikmet-sefeh, emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker, kaza-kader gibi konulardır. Her ekol, bu ahlaki sorulara kendi bakış açısından ve ahlak görüşünü oturttuğu zemin üzerinden bakmış, gerektiği yerlerde diğer ekollere görüşlerinin yanlışlığı konusunda eleştiriler sunup, ya o görüşü tamamen reddetmiş ya da çeşitli düzeltmelerle kendine göre bir ahlak anlayışı oluşturmuştur. Bahsettiğimiz üç ekolün de ahlak anlayışını oluştururken akıl ve nakli tamamen göz ardı etmediğini, İslam'ı dindışı etkilere karşı korumak üzere sistemleşen bu grupların İslami etkiden ve kaynaklardan uzak hareket etmediğini söyleyebiliriz. Fakat bunu yaparken aynı temelden ve benzer sorulardan hareket etmiş olmalarına rağmen birbirinden oldukça farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Burada üzerinde durmamız gereken bir konu bir ekole mensup olmanın onun tüm fikirlerine harfi harfine uyup herhangi bir farklı görüşe karşı sempati duymaya engel olmadığı, bahsettiğimiz üç ekol içinde de bu ekollerin temel görüşlerine muarız fikirleri olan alimlerin bulunduğu, hatta bunun her üç mezhep için de geçerli olduğudur. Ahlak

konusu incelenirken de örneğin Mutezileden değil de Mutezilî alimlerden bahsetmek, her birinin ahlaka dair görüşlerinin bulunduğunu belirtmek elbette konuyu derinlemesine anlamak açısından daha doğru olacaktır. Biz ise burada genel olarak kabul görmüş ve o ekole atfedilmiş ahlaki görüşlerden bahsedeceğiz.

Ahlakın kelam geleneğindeki zeminini anlamak için önce değer ve değerlerin kaynağı olan bilgi konusundan bahsedelim. Mutezile ve Eşari değerlerin kaynağı konusunda birbirine zıt iki görüş sunmuşlardır. Mâturîdî ise diğer pek çok ahlak mevzusunda olduğu gibi terkibi sayılamayacak orijinal bir görüşe sahiptir. Mutezile aklın, Eşari Allah'ın kudret ve iradesinin ahlaki alanda daha belirleyici bir role sahip olmasını kabul edilebilir bulmuşlardır ve ahlaki değerlerin kaynağı konusunda da bu noktadan yola çıkarak fikir yürütmüşlerdir.

Mutezile ahlaki değerlerin objektif olup eşyanın doğasında var olduğunu söylemektedir. Buna göre bir şeye iyi demek, iyi değerinin onda ontolojik olarak var olması demektir. Mutezile'ye göre akıl ilahi emir ve nehiyleri kavrayabilir. Buna göre fiillerin ahlaki yüklemelerini-kaynağı Tanrı bile olsa- keyfiliğe bağlayan bir görüş kabul edilemez.¹¹

Eşari ise ahlaki değerlerin Tanrı'ya bağlı bir sübjektifliği olduğunu, Tanrı'dan bağımsız şekilde değerlerden bahsedilemeyeceğini, değerlerin yegane kaynağının da Tanrı olduğunu kabul ederek Mutezile'ye karşı çıkmıştır. Ona göre hiçbir şey bizatihi iyi ve kötü olamaz, iyi-kötü gibi değerler eşyanın ne fiilî ne zatî sıfatı olarak mevcuttur. Aksine, dinin emrettiği iyiyken, yasakladığı ise kötüdür.

¹¹ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2016, s.92-93

Değer konusunda Mâturîdî ise önce tüm yaratılmışların değer sahibi olduğunu, insanın fitratında ise bunu fark edebilecek bir iyi-kötü kategorilendirmesi bulunduğunu, bunun ise fitratta olması dolayısıyla akılla ve vahyin yardımıyla ortaya çıkacağını söyleyerek değer-olgu diğer bir deyişle ilahi nesnellik-öznellik konusuna insanın Tanrı karşısındaki konumunu ve insanda yer alan ahlaki yapıyı da dikkate alarak cevap vermiştir. Mâturîdî bu konuda aklın değerleri bilebileceğini savunarak Eşari düşünceye katılmamış, aklın sınırının da Allah'ın emir ve nehiylerin bilmesi konusunda kalacağını söyleyerek, dinî teklifin akılla bilinip insana vacip kılınacağını iddia eden Mutezile'ye de karşı çıkmıştır. Kelam terminolojisinde hüsn-kubuh meselesi olarak adlandırılan bu mevzuda Mâturîdî değerini üç kısma ayırdığını belirtmektedir. Bunlar; a) akılla iyiliği bilinenler, b) akılla kötülüğü bilinenler, c) iyiliği kötülüğü konusunda muğlaklık bulunanlar. İlk iki sınıfın belirlenmesinde akıl ve insan doğası yeterliyken üçüncü sınıf için dinin açıklamalarına ihtiyaç vardır. Üçüncü sınıfın nötr ahlaki halinin sebebi ise nesne-olgu ve insan fiillerinin karmaşık ve değişken ilişkisidir. Mâturîdî bu değişkenliğin insanın doğasından, nefisinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Nefis hakkında Mâturîdî'nin söylediği şey, Allah'ın nefsi biçimlendirdiği, onun iyi ile kötü, güzel ve çirkini ayırt edebilecek şekilde düzenlediğini ve acı, mihnet çekebilecek özellikte yarattığıdır.¹² Allah nefse hem bozukluğunu hem de korumasını bildirmiş, her nefse kendisiyle iyi ve kötüyü ayırt edebileceği ölçütü yerleştirmiştir. Fakat insan kategori olarak farkında olsa da her faydalanılan şeyi veya zararın bilgisini tek tek işaret edip ayrıntılı olarak bilmez. Bunların bilgisi ya verilerden hareketle akıl yürütme ya da elçilerin haberleri ile olur.

¹² Sami Şekereoğlu, *Mâturîdî'de Ahlak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s.175-176

Bütün olarak iyi-kötülük, güzellik-çirkinlik ancak deneyim kazanarak tek tek bilinir.¹³

2.b.Ahlakın Üç Zemini: Adalet, Kudret, Hikmet

Bahsi geçen üç ekol de ahlak alanında Allah'ı yüce bir konumda tutup düşüncelerini ona göre şekillendirirler. Varlıktan yola çıkılan bu anlayışta merkez insan ise temel Allah'tır. Dini bir ekol olarak Allah inancını ahlaki alanda da hayatî öneme sahip bir konumda tutan bu ekollerin Allah tasavvurları ise başka başkadır ve bu onların ahlak görüşlerinin de bu temelde yükselmesine yol açmıştır. Mutezile mezhebi adalet ilkesini ön plana çıkararak Allah'ın fiilleri ve insanın ahlaki konumunu ele alırken, Eşari Mutezile'nin Allah'ın her şeye gücü yeten bir yaratıcı olduğu fikrini ihmal ettiğini öne sürerek sonsuz gücünü öne çıkarmış, kudretli ve iradesi her şeyi kapsayan bir Tanrı tasavvuruyla ahlak konusuna girişmiştir. Mâturîdî ise Allah-ahlak konusunda anahtar olarak "hikmet" kavramına önem atfetmektedir. Bu ekollerin ahlaka dair hemen her görüşünde bahsettiğimiz Tanrı tasavvurlarına göre hareket ettiklerini görebilmekteyiz.

Mutezile adalet ilkesiyle, Allah'ın mutlak adil, iyi, hakim, kötülük yapmayan, haksızlık yapmayan ve zulmetmeyen bir Tanrı olduğunu anlatmaktadır. Allah'ın mükemmelliğini adalet ilkesi etrafında savunan Mutezile adalet ilkesine aykırı herhangi bir şeyi kabul etmez. Eşari ise Allah'ın mutlak gücünü zedelememek için tutarlı bir ahlak fikri oluşturmakla derinlemesine ilgilenmemiş, bu yüzden insanın gücünü reddetmiş, teklif-i mâ lâ yutak'ı kabul etmiş, insana net bir seçme gücü tanımamıştır. Mâturîdî ise Allah'ın despot, salt güçten ötürü boyun eğilen değil,

¹³ Fethi Kerim Kazanç, "Mâturîdî'nin Ahlak Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefi Bir Çözümleme", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Doğu Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2014, s.485

insana olan lütfu ve ikramı ile itaat ve saygıyı gerektiren bir yaratıcı olduğunu söylemiştir.

Kelam geleneğinde temel ahlaki problemlere göz atacak olursak bu problemlere insanın fiilleri, iradesi ve fiilleri gerçekleştirmek için bir gücünün olup olmadığı konusuyla başlayabiliriz. Adalet prensibine çok önem veren Mutezile Allah'ı her türlü şaibe ve eksiklikten uzak tutmak hem de insanın sorumluluğunu tutarlı bir düşünsel zemine oturtup irade hürriyetinin gerekliliğini ispatlamak istemektedir. Mutezile insanın fiile dair gücünün fiilden önce var olduğunu söylemekte ve insanın fiillerini tamamen kendi gücüyle gerçekleştirdiğini ifade etmekte, fakat bu konuda çelişkiye imkan vermemek için de fiilleri ikiye ayırmaktadır. Birinci olana dahil olanlar irade ve psikoloji alanlarını kapsarken, ikinci tür fiiller sesler, ağırlar gibi etkileri kapsamaktadır. Bunların arasında ise hareket, mekan halleri gibi bazen bir bazen ikinci alana girenler de vardır.¹⁴

İnsanın irade hürriyeti ve fiili yapabilme kudreti konusunda Eşari Mutezile'den oldukça farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Eşari hem insanın sorumluluğunu göz ardı etmemek hem de Allah'ın mutlak kudretini korumak için kesb teorisini ortaya atmıştır. Bu teoriye göre failin yaratma gücü hiçbir zaman Allah'tan bağımsız değildir. İnsanın kendiliğinden herhangi bir amacını gerçekleştirmeye dair gücü yoktur, o asla gerçek manada bir fail ve kudret sahibi olamaz. İnsan Allah'ın kendisine sunduğu sınırlı güç ile fiili kazanır. (kesb)

Mâturîdî bu konuda insanın yükümlülüğü için akıl sahibi olup ilahi emir ve nehiyleri anlayabilecek kapasitede olması ve insanın bu fiillere dair bir gücünün

¹⁴ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 71

olması gerekir diyerek Mutezile'nin görüşünü paylaşmıştır. Fakat Mâtürîdî insanın fiillerinde Allah'a ve İnsana ait iki yön bulunduğunu da söylemiş ve fiilin kudret bakımından Allah'a irade ve yönelme açısından insana dair olduğunu ifade etmiştir. Ona göre fiilin Allah'ın gücü ile gerçekleşmesinin kanıtı insanın irade ettiği her işin her zaman arzu ettiği şekilde sonuçlanmıyor oluşudur. Bunun yanından insan fiillerinin bazıları iyi bazıları kötüdür fakat insan önceden fiilin iyi ya da kötü sonuçlanacağını bilemez.¹⁵

İnsanın hürriyeti ve gücü meselesi Allah'ın kötü fiilleri yaratıp yaratmamasıyla yakından ilgilidir. Nitekim Mutezile var olan kötü fiilleri Allah'a izafe etmenin onun adalet ve hikmetine aykırı olacağı varsayımına dayanarak fiilleri insana atfetmiş ve böylece Allah'ı kötü olandan tenzih ettiğini düşünmüştü. Mutezile'nin bu görüşü onun Allah'ın hikmet üzere hareket etmesini onun üzerine zorunlu kılan anlayışını ortaya çıkarmıştır.¹⁶ Mutezile irade hürriyetiyle ilgili olarak iki tür kötülükten bahsetmektedir. Bunların biri fık/fesad denilen ahlaki kötülük (şer), diğeri ise hastalık, sakatlık gibi zararlardan oluşan metafizik kötülüktür. Mutezile irade hürriyetinin ahlaki kötülük için geçerli olduğunu, metafizik kötülüğün ise bir suçun karşılığı olarak gerçekleşmesi ya da farkına varılan-varılmayan bir hayır içermesi ilkeleriyle Allah'a bağlı olduğunu ifade ederek¹⁷ Allah'ın mutlak olarak kötü sayılan bir şeyi yaratmayacağına kanaat getirmiştir.

Eşari ise kudret ilkesi gereğince Allah'a hiç bir şekilde yükümlülük atfedilmeyeceğini söylemiştir. Bu ekole göre Allah'ın işaret etmesi olmasaydı

¹⁵ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s.109-110

¹⁶ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s.75

¹⁷ Fethi Kerim Kazanç, "Mâtürîdî'nin Ahlak Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefi Bir Çözümleme", s.101

insanlar için herhangi bir yükümlülüğün söz konusu olmayacaktı ve insan kendisine dayanarak hareket edeceği bir iyi-kötü temeli bulamayacaktı. Eşari Allah'ın yarattığı kötülüğün kendine nispetle bir değer taşımayıp kötüyü başkası için kötü olarak yarattığını söylemiştir. Eşari iyi-kötü, adalet-zulüm arka planının insan fiillerindeki karşılığının Allah için geçerli olmadığını, Allah'ın yarattığının iyi-adil, yaratmaktan imtina ettiğinin de kötü-zulüm olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden Allah'ın kulun fiillerine karşılık olarak ceza-mükafat vermesi gerekmediğini, bunlarla Allah'ın zorunlu kılınamayacağını söylemiştir.¹⁸

Mâturîdî, Allah'ın kötü ve günahı yaratabileceğini ifade ederek Eşari'ye katılmakla birlikte Allah'ın insanı gücü nispetince sorunlu tutacağını belirterek ondan ayrılmıştır.¹⁹ Mâturîdî'ye göre Allah'ın iyiliğe karşılık mükafat, kötülüğe karşılık ceza verecek olması da hikmete dayalıdır.

Mâturîdî'nin ahlak konusunda diğer ekollere oranla daha felsefi bir bakış yakaladığını söylemek mümkündür. Mâturîdî'nin ahlak anlayışının varlıktan yola çıkan ve rasyonel temele dayanan bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz. Mâturîdî ahlaka dair görüşlerinde gayelilik prensibini benimsemiştir. Buna göre insanı ahlaki varlık yapan eylemlerini belli bir amaca göre gerçekleştirmesidir, nitekim evrenin yaratılışı dahi böyle bir gayelilik içindedir.²⁰ Bu amaçsallık Mâturîdî'ye göre insanda ve fiillerinde ontolojik olarak vardır, bu durum ahiret hayatı ile yakından ilintili olup ahlaki fiilin amacı bu dünyada dahi değil ahiretteki sonsuz hayatta elde edeceği

¹⁸ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* s.96

¹⁹ Fethi Kerim Kazanç, "Mâturîdî'nin Ahlak Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefi Bir Çözümleme", s.496

²⁰ Sami Şekereoğlu, *Mâturîdî'de Ahlak*, s. 195

sonsuz mutluluk halinde gerçekleşebilecek uhrevi bir mahiyete sahiptir, bu mutluluk dünyada kısmen gerçekleşebilecekken asıl olarak yeri ahirettir.

3. Tasavvuf Geleneğinde Ahlak Kavramı

3.a.Ahlakın Yeri ve Önemi

Tasavvuf ilmi de kalam, tefsir, fıkıh, hadis gibi ilimler gibi temelleri Hz. Muhammed ve sahabe döneminde atılan fakat gelişmesi ve sistemleşmesi Hicri II. asrın sonu ve Hicri III. asrın başlarında gerçekleşen bir ilimdir. Tasavvuf, felsefe ve kelama nazaran ahlakın pratik yönüne daha çok eğilen bir ilimdir. Süleyman Uludağ'ın ifade ettiği şekilde "Tasavvuf İslam'daki manevi hayatın ve ahlaki değerlerin ismidir."²¹ Tasavvuf ahlakı yaşayış bakımından en çok önemseyen ilim dallarından biridir. Fakat tasavvufta felsefede olduğu gibi her yönüyle ele alınan bir ahlak ilminden söz edemeyiz. Tasavvuf ilmi her yönüyle ele alınan bir ahlak sistemi sunmasa bile ahlaki erdemlere, insanın ahlaki durumuna, ahlak eğitimine oldukça önem vermiş ve tasavvuf eserlerinde ahlak konusu önemli bir yer tutmuştur.

Tasavvuf hareketinin kaynağı Hz. Peygamber ve sahabe dönemindedir. Bu ilmin unsurları temelde İslam kaynaklıdır. Fakat tasavvuf ilmi diğer dinlerin ahlaki erdemlerinden de yararlanmış²² ve bunları İslami unsurların kaynaklık ettiği bir ilim dalı olarak içselleştirmiştir.

3.b. Ahlakın Gerçekleştirilmesi

Tasavvufun ahlaki gayeleri, insanın her yönüyle Allah'a teslim olup dünya ve içindekilerin etkisinin insan için en aza indirilmesidir. Bunun için dünyaya bağlanan nefis terbiye edilmelidir. Fakat tasavvufta ahlaka dair belirlemelerde zor olan durum,

²¹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2012, s.109

²² Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012, s.30

tasavvufun kal (söz)e değil, hal (yaşayış)e dayanmasıdır. Tasavvufta hakikat, her sūfinin tecrübesine nazaran anlaşıldığı için, sūfinin kişisel yaşantısı ve tecrübesinin tasavvufta önemli olması , ahlaki alanda tek ve mutlak bir ahlak anlayışından söz edemeyeceğimiz anlamına gelmektedir.²³ Tasavvuf ilmi, Kur'an ve sünnetin ilkelerine ve nassa son derece bağlı olanlardan, ahlak ilkelerini tamamen reddedenlere kadar çok farklı görüşleri içeren bir alandır. Biz burada genel bir ahlak anlayışından söz edeceğiz.

Tasavvuf ahlakı özgürlük ve feragat kavramlarıyla yakından ilgilenir. Nefsin özgürlüğü anlamında bahsedilen bu ifade tasavvufun gayeleri arasındadır. İnsanı dünyaya bağlayan nefistir. Nefis, sūfilere göre bütün kötü huy ve davranışların kaynağı olup, ruhun karşısındadır. Nefis, insanın dünyaya bağlılığını temsil ederken, ruh, insan benliğinin yüceliğini temsil etmektedir. İnsanı özgür olmaktan alıkoyanlar insanın Allah'la arasında perde olan, dünyevi ve bedenî her türlü tutkusu ve bağımlılığıdır. Öyleyse ahlakı gerçekleştirme gerçek ve tam bir özgürlükle olacaktır. Bu ise ancak insanı meşgul eden, onu Allah'ı düşünmekten alıkoyan her şeye yüz çevirmekle olur.²⁴

Nefsi terbiye etmek için tasavvufta ahlaki eğitime dair bazı yollar belirtilmiştir. Bunlar, nefis tezkiyesi, riyazet, mücahede, uzlet, inziva gibi yollardır. Ahlaki eğitim nefsin Allah'tan başkasına bağlanmaması ve gerçek bir özgürlüğe ve marifete ulaşması içindir.²⁵

²³ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s.112

²⁴ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 116-117

²⁵Bkz. Süleyman Uludağ, "Süluk", DİA, Cilt 38, İstanbul, 2010, s. 127, 128

1.BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİ ÖNCESİ AHLAK NAZARİYELERİ

Bu bölümde İslam ahlak düşüncesine etki eden Grek düşüncesi, Hermetik düşünce ve Hinduizm-Budizm’de ahlaka bakışın nasıl olduğuna bakacağız. Bu girişin, İslam düşüncesinde ahlak ilminin nelerden beslendiğini anlamak bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu bölümde ilk olarak İslam filozoflarına önemli derecede etki eden Grek filozoflarının ahlaka yaklaşımlarını inceleyeceğiz.

1.Grek Düşüncesinde Ahlak Kavramı

Grek felsefesinde insanın davranışları ve evrendeki yeri ile ve bununla ilişkili olarak ahlakla detaylı olarak ilgilenen ilk filozof Sokrates’tir. Sokrates’in görüşlerinin temel alınarak kendisinden sonra gelen Platon ve onun öğrencisi Aristoteles tarafından sistemleştirilen ahlak alanı Sokrates’ten önceki filozoflarca enine boyuna ele alınmamış, Grek filozoflarının gözü daha çok doğada olmuştur. Hem İslam filozoflarına etkileri hem de ahlak alanındaki fikri çabalarından ötürü biz bu bölümde Sokrates, Platon ve Aristoteles’in görüşleri bağlamında Grek felsefesinde ahlaka dair genel bir bakış açısı oluşturmaya çalışacağız. Bunun için önce Grek düşüncesinde ahlakın temellerini sonra da bu ahlakın karakterini anlamaya çalışacağız.

1.a.Ahlakın Temellendirilmesi

Grek filozoflarının hepsinin birbirinin aynıyla bir ahlak sistemi oluşturduğunu düşünmemekle birlikte bahsedilen filozofların ahlakla ilgili görüşlerinin bir kısmının benzer ve birbirinin devamı fikirler olduğunu söyleyebiliriz. Bu filozofların ilki olan Sokrates insanı ahlaki bir varlık olarak ele almış ve bilginin mümkünlüğünü

savunmuştur. Sokrates insanı tutarlılığa, kavramlı bir dile ve düşünmeye davet etmiştir. Filozof, felsefenin sözcükler değil tanımlarla yapılabileceğini savunmuştur. Ünlü Diyalog yönteminin temel amacı da insanların ruhlarında bulunan ahlâkî özlerin sorularla, sorgulamalarla ve uyarılarla açığa çıkmasını sağlamaktır. Bu şekilde kendi söylediklerinin farkında olan insanlar arasında ahlaki ilkeleri geçerli kılmak da gerçekleşir.²⁶ Sokrates tüm felsefesini ahlak üzerine kurmuş ve ahlak dışında ciddi bir felsefeden bahsedilemeyeceğini savunmuştur.²⁷ Daha sonra gelen Platon ve Aristoteles in, insanı ve ahlaki durumunu felsefelerinin merkezine koymakla birlikte, bu merkezden başlayarak siyaset ve bilgi felsefeleriyle de ilgilendikleri görülmektedir. Platon ve Aristoteles'in felsefeyle sistematik olarak ilgilenmeleri ahlak felsefelerinin de bu sistem içerisinde bir düzende yer aldığını gösterir.

Grek düşüncesinde ahlakî anlamamız için önce bilgi felsefesinden bahsetmek gerekmektedir. Sokrates'e göre bilgi ahlakî davranışla bir aradadır. Neyin doğru olduğunu bilen kişi onu yapacaktır. İnsan bir şeyin kötü olduğunu bile bile yapmaz. Fiile dair iyi-kötü yargıları ile eylem arasında Sokrates'e göre bir zorunluluk ilişkisi vardır. Öyleyse bilgi ve ahlak arasında da kesin bir bağlantı vardır. Sokrates erdem için Yunanca "arete" kelimesini kullanır. Bu ise belli bir işte yeterlilik, insanın toplum içinde doğru potansiyeline ulaşması anlamlarına gelmektedir.²⁸ O, bilginin geçerliliğiyle birlikte herkes için geçerli olan erdemlerin de var olduğunu kabul etmiş ve herkes için geçerli olan tümel insansal erdem ne olduğunu araştırmış ve onu

²⁶ Fatih Özkan, "Sokrates'in Entelektüalist Ahlakı", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 4, Ekim-2013, s. 37, 38

²⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s.42,

²⁸ W.K.C Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988, s. 91, Gunnar Skirbekk;Nils Gilje, *Antik Grek'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2006, s. 61

bilmenin çok önemli olduğunu vurgulamıştır. Sokrates için bilmenin özü insanın kendisini bilmesidir. Sokrates bir bakıma insana eylemlerinin ve bilginin temeli sensin, bilmediğini bilerek bilebilir ve ancak kendin eyleyebilirsin, eylemlerinin sorumluluğu sendedir demektedir. Bu ise düşünceyi kötülülük yapmanın bir mazereti olmadığını ve insanın bilerek kötülük yapamayacağı noktasına getirmektedir.²⁹

Sokrates'in öğrencisi Platon'un ahlaka bakışı da bilgi, varlık ve siyaset felsefesi içindeki görüşleriyle ilişkilidir. Platon'un bilgi felsefesinin anahtar kavramı "idea"dır. Kısaca idealar nesnelere gerçeklikleridir, görünüşler dünyasından azade olarak kendi başına var olan ezeli-ebedi değişmez bir dünyadır.³⁰

İdealara dair filozofun görüşleri onun âlemi çift yönlü olarak ele almasından kaynaklanır. Platon âlemi görünüşler âlemi (duyulur dünya) ve idealar âlemi olarak ikiye ayırmıştır. O, ideaların kopyalarının görünüşler âleminde bulunduğunu ve bunların aslı yansıttığını düşünmüştür. İdealar mahiyetleri itibarıyla yalnızca akılla kavranabilir ve göklerin üstünde bir yerde ancak ruhun onları kavrayabildiği bir biçimde vardır. Duyulur âlemdeki değişim ve çokluğun zıddına olarak değişmezler.³¹

Bu noktada İyi İdeası ve Demiurgos gücüne değinelim. Platon İyi İdeası'nı açıklamaya özel bir öne vermiştir. Ona göre adalet ve diğer tüm değerler insanı iyiye yönlendirdiği oranda yararlı sayılırlar.³² Ancak iyi ideası tam olarak anlaşıldığı

²⁹ Fatih Özkan, "Sokrates'in Entelektüalist Ahlakı", s. 39-41

³⁰ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, 2. Baskı, Bursa, 2000, s. 132, Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 54; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 178

³¹ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 178-179

³² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 37. Basım, İstanbul, 2018, s. 219

oranda diğer ahlaki değerler bir anlam kazanabilirler. İyise bizim için güneş ne ise onun olduğu değere sahiptir.³³

İdealar ile duyusal dünya birbirinden farklı mahiyette olduklarından bu iki dünya arasındaki ilişkinin nasıl sağlanacağı sorusuna Platon Demiurgos gücünü ortaya koyarak çözüm bulmaya çalışmıştır. Demiurgos görünüşler dünyasına idealar dünyasından gelen bir el, kaosu düzene çeviren bir düzenleyici ve iki dünya arasında uyumu sağlayan bir aracı güç olduğu şeklinde tanımlayabiliriz. İdealar dünyasını anlamak için anlaşılmasının önemli olduğunu düşündüğümüz Demiurgos gücünün İslam filozoflarının bahsettiği Faal Akıl ile de benzerlikler gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu durum, asıl gerçekliğin ideal âlemde olduğu, duyusal âlemin ise ancak bir kopsa ve yansımalar âlemi olduğunu ortaya çıkarmaktadır.³⁴ Ünlü Mağara İstiaresi de bunu destekler niteliktedir.³⁵

Fahrettin Olguner Platon'un bilgi nazariyesinin oldukça mistik bir yaklaşıma sahip olduğundan bahsetmektedir. Onun bilgi anlayışının vahiy ve ilhama yer verdiğini, Sokrates'ten alıntılar yaptığı diyaloglarında Sokrates'e has olduğu belirtilen gaipten haber alma durumunun aslında tüm insanlarda olduğunu savunmaktadır. Buna göre Platon'a göre herkeste bulunan bu ilahi ses, yani "gönül gözü" aklın süzgecinden geçirilmelidir.³⁶

Platon'un öğrencisi Aristoteles, Grek felsefesinde ahlakın sistematik kurucusu sayılmaktadır. Onun İslam ahlak felsefesine de oldukça etki eden görüşleri

³³ Platon, *Devlet*, s. 224-225

³⁴ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* s. 147-148

³⁵ Bkz. *Devlet*, s. 231

³⁶ Fahrettin Olguner, "Eflatun", *DİA*, Cilt, 10, , İstanbul, 1994, s. 471

ve *Nikomakhos'a Etik* kitabı ahlak alanında İslam filozoflarının ahlakla ilgili fikirleri için önemli kaynaklar olmuştur.

Aristoteles insanı akıllı bir varlık kabul eder. Ona göre insan ahlaklılığını gerçekleştirebilecek bir yapıya sahiptir. Erdemleri edinecek doğal bir yapımız vardır ve bu yapıyı eyleyerek geliştiririz.³⁷

Aristoteles Sokrates'in kötülüğün bilgisizliğin sonucu olduğu, bilmenin zorunlu olarak iyi eylemleri doğuracağı fikrini kesin bir şekilde reddetmiştir. Filozofa göre erdemlerin yapılıp yapılmaması bizim elimizdedir, iyi veya kötü olmak bizim tercihimizdir.³⁸

Aristoteles bilgiyi üçe ayırır: teorik, pratik, üretken.³⁹ En yüksek ilim, diğer tüm ilimlerin de siyasetin altında olduğunu ve siyasetin diğer tüm (pratik) ilimleri kendisi için kullandığını söylemektedir. Siyasetin ve altındaki her ilim Aristoteles'e göre insan için iyi olanı amaçlamaktadır.⁴⁰ Ahlakta asıl olan eylemde bulunmaktır. Aristoteles ahlakı pratik ilimler sınıfına koyar ve erdemlerin bilerek değil eylemde bulunarak gerçekleştirileceğini söyler. Ona göre ancak eylem varsa erdem de var olduğundan söz edebiliriz.⁴¹

1.b.Ahlakın Karakteri

Yukarıda ele aldığımız bölüm Antik çağ Grek felsefesinin önemli isimlerinin ahlaka dair görüşlerinin temel bir incelemesi idi. Bu bölümde, bahsedilen üç

³⁷ Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlakî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, s. 112

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, 5. Baskı Ankara, 2014, s.53-56

³⁹ W.David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Karasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 220

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* s. 10

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* s.20

filozofun fikirlerinden hareketle Antik Çağ Grek ahlakının genel karakterini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Bu bölümde ruh-beden mevzusu, mutluluk, akıl-ahlak ilişkisi, siyaset ve erdemler meselesini ahlakın karakterini anlatmak için temel konular olarak seçtik. Önce ruh-beden mevzusuna değinelim.

1.b.1.Ruh-Beden Meselesi

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in ruh ve bedenin birbirinden ayrı birer varlığı olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Platon'a göre ruhun varlığı kesindir. Ruhun da bedenin olduğu gibi eylemleri vardır. İdealar âlemiyle bağlantılı olarak da ruh ezeli ve ebedîdir. Ruh, idealar âlemindedir. Orada öğrendiği bilgileri ise bedenin etkisiyle unutmuştur. Bunun için asıl amaç ruhu, geldiği idealar âlemine sürekli olarak yerleştirmektir.⁴² Sonsuz olan ruh bedene girmeden önce idealar dünyasıyla tanışıp gerçek bilgiyle tanışmıştır. Bu yüzden bedenin ruhtan kurtulması nispetinde hakikate nüfuz ettiği söylenebilir.⁴³

Aristoteles'in ruh anlayışına baktığımızda onun ruhu Platon'un idea fikrine bağlı ruh anlayışından farklı algılamakla beraber ruhun varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre bitki ve hayvanda da kendilerine özgü bir ruh bulunduğunu söyleyen filozof bitkinin ruhunun büyüme ve beslenme melekesine, hayvan ruhu ise beş duyu ve beraberinde bunların birleştiği bir algıya, haz ve acı melekelerine de sahiptir. Hayvanın bu özelliklerinin yanına insan ruhu akıl melekesini ekler. Öyleyse insan ruhu organik âlemdeki en mükemmel varlıktır.⁴⁴ Aristoteles görüldüğü üzere âlemi bir hiyerarşi içerisinde görmekte ve insan ruhunu da bu düzenin en üst sırasına yerleştirmektedir. Filozof ruhun bedenle ilişkisini daha çok bir gaye-sebep ilişkisi

⁴² W.K.C Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* s. 120-121

⁴³ Fahrettin Olguner, "Eflatun", s.472

⁴⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.81

içinde görmektedir. Buna göre beden, ruhun kendini dile getirdiği bir araçtır. Bu Bedenin ruhtan ve ruhun bedenden ayrı bir varlığının olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi bedenden önce veya sonra da ruhtan söz edemeyiz.⁴⁵

Aristoteles ruhun ölümsüz olup olmadığını iki bölümlü şekilde açıklar. Buna göre ruhun akılla ilgili olan ve olmayan ki bölümü vardır.⁴⁶ Ruhun canlılıkla, bedenle ilgili yönü dünyadaki diğer bütün şeyler gibi ölümlüdür. Bu yön, bir anlamda canlı varlığın canlılık ilkesidir diyebiliriz. Oysa ruhun aktif zihin denilen tabiatın ürünü olmayan, ruhtan önce var olan ve meleke değil fiil halinde olan kısmı ise ölümsüzdür.⁴⁷ Aristoteles'in aktif zihninin ne olduğuna değinecek olursak bu kavramı yalnızca ruhun ilahi bölümü diye kolaylıkla açıklayamayacağımızı söyleyebiliriz. Aslında aktif zihnin ruhtan ayrı bir varlığı olup ruha dıştan geldiği göz önüne alınırsa bu gücün ruhun da kaynağı olan bir güç olduğu hatta bir kısım yorumculara göre bu gücün Tanrı olduğu bile söylenebilir.⁴⁸

Aristoteles böyle bir ruh anlayışıyla aslında insanın ahlaki varlık olmasının temelini de inmiş olmaktadır. İnsanı hem organik dünyanın bir parçası hem ilahi yönlü varlık kabul etmek, onu diğer varlıklardan ayıran önemli bir çift yönlülük ilişkisidir. Buna göre insan akıllı, fikirleri oluşturma kabiliyeti olmakla birlikte bundan daha fazla olarak fikirleri almaya dair yeteneği olan bir oluşumdur. Bu, insanın Tanrı ile diğer varlıklar arasında bir varlık olduğunu ve insanın diğer varlıklardan farklı olan yönünün sadece akıl değil, aklın daha üstün bir güçle iletişim kurma, ondan

⁴⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt 3, 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s.214-217

⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* s.116

⁴⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.83-84

⁴⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.84

bilgiler alma yönü olmasıyla ilgilidir. İnsanın ahlaki bir varlık olması ve ahlakiliğin yalnız insana dair olması da bu çift yönlülük ile ilgilidir.⁴⁹

1.b.2.Mutluluk- İyi

Bahsettiğimiz Sokrates, Platon ve Aristoteles'in gayelilik prensibine bağlı bir ahlak anlayışı oluşturduklarını, ahlak anlayışlarının çerçevesini de mutluluk ve iyi kavramların oluşturduğunu en baştan söyleyebiliriz. Bu üç filozof da ahlaka bakış açılarında evrenin olduğu gibi ahlakın da bir amaca muttali olduğunu ve ahlaklı davranışın, erdemlerin insanı bir yere vardtırmaya çalışan bir gidiş ve süreç olduğunu ifade etmişlerdir. Gayelilik esasına bağlı olarak Grek ahlakının hem bir gelişim hem bir amaçsallık içerdiğini, statik ve tek bir durumla ya da fiille sabit kalmayan ya da yalnız bedeni tatmin etmeye yönelik bir ahlak olmadığını söyleyelim. Adı geçen üç filozofun da ahlak felsefelerinde hazzın onların ahlaki anlayışlarının temelinde yer almayacak durumda olmadığını söylemişlerdir. Grek filozoflarının mutluluğa ve iyiye varan ahlak anlayışlarının teleolojik bir ahlak olduğunu söyleyebiliriz. Bu türe benzer bir gayeselliğin Kur'an ve sünnette var olan gayesellekle benzer özellikler gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu iki ahlak anlayışı da ahlakı bedensel doyumların ve amaçların üstünde tutmuş, ahlakın süreklilik içinde bir yapı olduğunu ve tek bir an ya da durumla sınırlı kalamayacak kadar geniş bir olgu olduğu kabul etmiştir. Yine her iki anlayışta da ahlaklı davranışlar insanın ulaşmasının iyi kabul edildiği bir hedefle birlikte vardır, bu hedefler hem ahlaki davranışların teşvik unsuru hem de mahiyeti itibariyle gerekli olan şeylerdir. Her iki ahlak anlayışında da bu en yüksek iyinin ve hedefin mutluluk olduğunu söylesek bile Kur'an ve sünnetin mutluluğu ile Grek ahlakında var olan mutluluğun değişiklikler arz ettiğini söyleyebiliriz. Grek

⁴⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* s.85-86

ahlakında mutluluk en yüksek gaye olarak görülürken, Kur'an ve sünnette bahsedilen anlamda mutluluk bu dünyanın sınırlarını aşan bir durumda cennet-cehennem kavramları ile birlikte anılan hatta tasavvuftaki ifadesiyle cennet ve cehennem beklentilerini de aşır "Allah Rızası"na erişen bir gayesellik içerir. Bu bakımdan teleolojik ahlakın gayesinin aynı anlaşılabilirliğini fakat bu gayenin mahiyetinin farklılaştığını ifade edebiliriz. Bu girişten sonra Grek felsefesinde mutluluk ve iyinin nasıl ele alındığına dönebiliriz.

Sokrates insan eylemlerinin ve ahlakın nihai amacının mutluluk olduğunu söylemektedir. Onun ahlak anlayışı mutluluk üzerinedir. Sokrates'in bahsettiği mutluluk hazdan farklıdır. O, hazzı iyiye eşitlemez. O, iyiyi doğruya tabi kılar. Bu ise mutluluğu doğurur.⁵⁰ Sokrates ahlaki erdemleri insanı mutluluğa götürececek bir araç olduğunu düşünmekle teleolojik bir ahlakı savunmuştur. Sokrates'in ahlaki iyiye ve mutluluğa götürececek olan bilgilerin teorik bilgidan ziyade bir kavrayış ve kanaat olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz.⁵¹ Öyleyse filozofun ahlak felsefesinin salt akıl üzerine değil, sezgisel idrak zeminine de oturttuğunu ve ahlakla bu bakış açısıyla ilgilendiğini söyleyebiliriz. Onun gençliğinden beri uyarılar ve yasaklayıcı ilkeler aldığı söylenmiş ve kavramların izahında yararlandığı içten gelen tanrısal gücü "daimon" da bu durumu desteklemektedir.⁵²

Sokrates ile beraber Platon ve Aristoteles de aynı ahlaki gayeden yola çıkmışlar, mutluluk ve iyi kavramları merkezinde ahlak felsefelerini oluşturmuşlardır. Platon'un felsefesinde önemli bir yer tutan ideaların ahlak

⁵⁰Frederick Copleston, "Ön Sokratikler ve Sokrates", *Felsefe Tarihi*, Cilt 1, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 1990, s.141-145

⁵¹Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.152

⁵²Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Grek'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 62; Frederick Copleston, "Ön Sokratikler ve Sokrates", s. 124

felsefesine yansımalarının gayesellik ile birleşmesiyle en yüksek iyi ideası fikri ortaya çıkmıştır. Platon için en yüksek iyi insanın kendi ideasını gerçekleştirmesindedir.⁵³ Platon insan için iyi olanı hazda değil mutlulukta aramasıyla hazcı filozoflardan ayrılmaktadır. Platon gibi idealist bir filozofun ahlakın gayesini maddi olanda değil de tanrısal bir boyutta araması felsefesinin bütünlüğü bakımından normal olmalıdır. Buna göre filozof en yüksek iyiyi Tanrı'ya benzeyişimizde aramaktadır. Akıl da bu benzeyiş sağlayan bizi Tanrısal olanla bağlantıya sevk eden bir güçtür. Öyleyse akıl gücü, insanı tanrısallığa yaklaştıran, mükemmelliğe yaklaştırandır.⁵⁴

Aristoteles için de mutluluk ve iyi, ereksel felsefesinin zorunlu bir parçasını oluşturmaktadır. İnsan gayelilik prensibiyle işleyen doğanın son gayesidir.⁵⁵ Doğada her şeyin gayesi en iyiyi elde etmek ve kendinin en iyisini gerçekleştirmektir. Fakat amaçlananlar iki kısımdır. Bunlar, amaçlananın kendisi ve amaçlanan dışında olan şeylerdir. Bu döngünün bittiği ve amaçlananın kendisi içi olan yer en iyi olmalıdır. Bu yüzden bir şeyi başka bir şey için değil de kendisi için istemek o şeyi üstün kılar. Her şeyin kendisi için istendiği en yüksek iyi ise mutluluktur.⁵⁶ Her eylemin ve her varlığın kendisi için en iyiyi arzuladığı düşünüldüğünde insan için en yüksek amacın nerde aranacağını Aristoteles bir incelemeye tabi tutarak bulmaya çalışır. Bu durum mutluluğun nerde aranacağı ve ne olduğu soruları ile ilgilidir. Mutluluğun ne olduğuna farklı cevaplar verilmiştir. Buna göre mutluluğun haz, onur veya zenginlik olduğunu söyleyenler olmuştur. Fakat Aristoteles mutluluğun ne olduğunun bilinmesi için değişken şartların da göz önüne alınması gerektiğini söyler. Örneğin

⁵³ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.149-150

⁵⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.186

⁵⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 82

⁵⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.10-11

hastalık durumunda mutluluğun sağlığa kavuşmak olarak görülmesi böyle bir şeydir.⁵⁷

Mutluluğun gerçekleşmesini Aristoteles belli şartlara bağlamaktadır. Mutluluğun gerçekleşmesi kendiliğinden olan bir durum olmayıp şartlara ve çabaya bağlıdır. Mutluluğun insana dair en ilgili olduğu kavram erdemdir. Mutluluk filozofa göre erdemın kutlu bir sonucudur.⁵⁸

Bahsedilen filozofların ahlakı akılla birlikte ele aldıklarını tüm bu anlattıklarımızdan sonra söylemek mümkündür. Ahlak, varlıklar içindeki akla sahip tek varlık olarak insana özgüdür ve insanın akla uygun etkinliği erdemli olmasının da başında gelir. Fakat bu türde gerçekleşen bir ahlak sadece akılla tanımlanabilecek ve düşünsel seviyede kalan bir anlayışı göstermez. Ahlakın varlığı ruhun varlığına ve etkinliğe bağlıdır. Bu etkinlik de tek bir zamanda ve tek bir fiili ifade eden bir etkinlik olarak ele alınmamalıdır. Ahlakın gerçekleştirilmesi ve en yüksek gaye olan mutluluğun elde edilmesi için gerekli olan Aristoteles'in belirttiği şekilde ruhun akla uygun etkinliğidir. Bu cümlede geçen üç kavram; ruh, akıl ve etkinlik adı geçen filozofların ahlak felsefelerinin özeti gibidir. Ahlakın ve mutluluğun gerçekleştirilmesi için ruhun varlığına inanmak, sonra ruhun akla göre gerçekleşen eylemlerinin peşinde olmak ve bu eylemleri sürekli şekilde bir etkinlik biçiminde yaşamak gerekmektedir.

1.b.3.Erdemler

Grek filozofları için erdem ahlakın fiile geçmesi anlamındadır. Erdemler, insanın ahlaki yaşantısını yansıtan karakteristik özelliklerdir. Sokrates, Platon ve

⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.11

⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 24-25

Aristoteles için de erdemler aklın kavrayışıyla birleşen fakat ruhta içselleştirmeyi gerektiren kazanımlardır. Erdemlerden bahsetmek hem aklın ahlaka yöneliminden hem de ruhun ahlaka dair yaşamı derin bir kavrayışla kabullenmesinden bahsetmek anlamına gelmektedir. Sokrates düşüncesinde erdemlerin elde edilmesi bilgi ile eş zamanlı iken Platon erdemli yaşamı ruhun etkinlikleriyle daha çok ilişkilendirmektedir.

Aristoteles erdemlerin kazanımının insan ruhunda zaten var olan bir yapıya göre olduğunu söylemektedir. Erdem filozof için ruh ile bağlantılıdır, beden değil daha çok ruhun etkinliğidir ve aslında karakter ve düşünce erdemleri olarak iki tür erdemden bahsedilir.

Alışkanlıkların erdemlerle yakın ilişkisi göz önüne alındığında yaptığımız her davranışta dikkatli olunmalı ve sağ aklın istediği yönde hareket edilmelidir. Aristoteles bir huydan bahsedebilmemiz için huy ile beraber bahsedeceğimiz bir duygulanımdan da bahsetmemiz gerektiğini belirtmektedir.⁵⁹ Bir huydan bahsedebilmemiz için belirtisi olarak bir hazdan ya da acıdan söz etmemiz gerektiğini söyleyen Aristoteles bu tespitiyle ahlakın yalnızca akılla değil duygulanımlarla da ilişkili bir yapı olduğunu kabul etmektedir.

Erdemler konusunda bahsedilmesi gereken diğer bir konu erdem bir tür orta olmasıdır. Aristoteles'e göre erdem orta olma durumudur, erdem bir şeyin iyi olma durumu ve kendini en iyi şekilde gerçekleştirebilmesi olduğuna göre erdem bir çeşit

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.32

ise geri kalanlar çoktur. İyi bir çeşit ise kötüler çoktur. Bu tek olan iyi, erdem ise orta olmalıdır.⁶⁰

Orta yol ahlakı Platon için de önemli olan adalet kavramı ile de bağlantılıdır. Platon için ruhun en iyi halidir. Adalet ruhun dengesi ve düzeni halidir ve sağlıklı olması demektir. Adalet bu anlamda en iyi erdem sayılır.⁶¹

2. Hermetik Gelenekte Ahlak Kavramı

Hermetik düşüncenin kökenleri “Hermes” ismine dayanmaktadır. Bu efsanevi ismin hangi tarihi kişiliğe karşılık geldiği üzerine oldukça farklı beyanatlar yapılmış olsa da Hermes isminin Hermetik düşünce geleneği içinde bir anahtar isim olduğu açıktır.

Henry Corbin Hermetik felsefeyi vahiy ve nübüvvet temeline dayalı bir gelenek içinde ele almış ve doğrudan ilahi bir kaynaktan geldiğini söylemiştir.⁶² Hermetik geleneğin kökenleri hakkında farklı iddialar ileri sürülmüş, bazen Hermes Hz. İdris gibi bir tarihi kişilikle özdeşleşirken bazen Hermes’in bir insan ismi değil de farklı isimlerin toplandığı bir çatı şahsiyet, bir sıfat veya lakap olarak kullanıldığından da bahsedilmiştir.⁶³

Hermetik geleneğin muhtevası hakkında bize en yakın bilgiyi veren kaynaklar ise kim tarafından ve ne zaman bir araya getirildiği ve külliyat oluşturulduğu

⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 37-38

⁶¹ W.K.C Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.137-141

⁶² Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Cilt 1, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 235

⁶³ Mahmud Erol Kılıç, *Hermesler Hermes İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2010, s. 9

bilinmeyen Grekçe Corpus Hermeticum, Latince Asclepius, Koptça Nag Hammadi kitaplarıdır.⁶⁴

Hermetik geleneğin anlaşılması ve bu gelenekte ahlakın nasıl bir zemine oturduğunu anlamak için Hermetik geleneğin zihni yapısını anlamak gereklidir. Özellikle varlığa bakışın ahlak anlayışını önemli ölçüde etkilediği bu gelenekte Tanrı yaratılışın en üst noktasında bulunan ve yaratılmışların tek kaynağı olan bir Zattır. Yaratma Baba veya İyi diye adlandırılan en yüce Tanrı'ya özgüdür ve bu Tanrı'dan gelen her şey iyidir.

Hermetik gelenekte yaratılışın kendisine ait olduğu tanrı tek iken Corpus Hermeticum'da bu tanrıdan başka bir de tanrılardan bahsedilir. Tanrı Hermetik gelenekte İyi kavramı ile özdeşleştirilmiştir. Tanrı dışında var olan ölümsüzler olan tanrılar ise tanrı diye adlandırılmalarına rağmen İyi olarak adlandırılan Tanrı'dan çok başkadırlar. Çünkü tanrıların iyiliği Tanrı'dan kaynaklanırken Tanrı'nın iyiliği kendi doğasından kaynaklanmaktadır.⁶⁵

Görüldüğü gibi tek ve üstün bir tanrı anlayışı olan bu sistemde yaratılışın da bu çerçeveye uygun olarak gerçekleştiği görülmektedir. Bu düşüncede yaratılanların hepsi Tanrı'dan farklı ve fakat ondan bağımsız bir varlığı olmayanlardır. Tanrı kendisinden yalnızca tek ve iyi çıkabilen bir varlıktır ve onun tekliğinden evrenin ortaya çıkması ve aynı şekilde İyi olan ve kendisinden daima iyilik çıkan Tanrı'dan kötü çıkması yaratılışın mahiyetindedir. Yaratılışın üstün olan Tanrı'dan aşamalı bir şekilde gerçekleştiğini ve Tanrı'nın yaratılıştaki rolünün İslam felsefesinin temel dinamiklerine bu noktaya kadar benzer olduğunu gördüğümüz gelenekte Tanrı ile

⁶⁴ Mahmud Erol Kılıç, *Hermesler Hermes*, s.56

⁶⁵ Trismegistus, s. 47

evren ilişkisini anlamak için şu noktayı da dikkate almak gerekmektedir. Bu ana kadar gördüğümüz üzere Tanrı yaratılmışlardan üstün ve farklı görünen ve kötünden, çokluktan tenzih edilen, her şeyin başlangıç noktası olan bir görünümde idi. Fakat bunlarla beraber Corpus Hermeticum'da Tanrı'nın duyum ve idrakin ötesinde olmadığından, bu şeyleri kendine dahil etmediğinden bahsedilir. Tanrı bu şeylerin tümü olarak ifade edilmiştir.⁶⁶

Bu sistemde insanın yeri daima iki arada değildir, bu iki ara iyi ile kötü, ölüm ile ölümsüzlük, Tanrı ile demon (şeytan), Tanrı ile Kozmos olarak sayılabilir. İnsan Baba'nın suretinde olduğundan kıyas edilemeyecek ölçüde güzeldir, O kendi görüntüsüne aşık olduğundan insana kendi görüntüsünden ihsan edendir. Bu durum insanı tanrılardan ve Kozmos'tan bile ayrıcalıklı bir konuma getirmektedir.⁶⁷

Buraya kadar tanrı-evren ve insana dair bakış açısını sunduğumuz Hermetik gelenekte ahlakın yeri bahsedilen bu konular ile iç içedir. Ahlaki yaşantı söz konusu olduğunda insana dair bir görüş sunan bu gelenek, ahlakı insanın Tanrı ve bilgi ile ilişkisine göre konumlandırmıştır. İnsanın ahlakı yaşayışı konusu ise bilgi anlayışından ayrı değerlendirilmemiştir.

Yukarıda Tanrı'nın İyi olarak anılmasından ve hatta İyi olarak anılmaya layık olan tek varlığın O olduğundan bahsetmiştik. Hermetik gelenekte bu İyi, varlığın kaynağı olarak görüldüğünden, ahlakın tamamıyla Tanrı'dan kaynaklandığını ve Tanrı'ya dair bilgi ile (gnosis) gerçekleştiğini bu konuya dair en temel gerçek olarak ifade edelim. Bu görüşe göre İyi olan sadece Tanrı'dır, bu bakımdan insan ve diğer varlıklar açısından iyi olma durumu yalnızca görelî olarak mevcut

⁶⁶ Trismegistus, s. 72-73

⁶⁷ Trismegistus, s. 33-34

olmaktadır.⁶⁸ Varlığa dair oldukça kötümser sayılabilecek bu görüş, varlığın yapısından, yaratılmış olmasından dolayıdır. Çünkü İyi yalnızca Tanrı'ya özgü kılınmıştı. Tanrı merkezli bu bakışta, İyiliğin kaynağı olan bir tanrı ve Tanrı olmadığı için kötü olan iyilikle neredeyse bir bağı bulunmayan bir evren tasavvur ediliyor.⁶⁹

İnsanı ahlaki olarak yücelten şey bilgidir. Bu bilgi Tanrı'ya dair olan kutsalın bilgisi, gnosistir. Bilgi insanı tanrıya yaklaştıran, onu varoluşun mutlak kötülüğünden alıkoyan ve uzaklaştıran tek şeydir.

İnsanı yücelten ve onu İyi'ye yaklaştıran bir diğer şey ise kendinin farkında olmasıdır. Bunu sağlayabilen insanlar saf yaşamları sayesinde Baba'nın sevgisini kazanırlar ve derin bir aşkla ona yönelirler. Asıl ölümden sonra da bedenden vazgeçerler, duyularıyla elde ettikleri bilgilerden yüz çevirirler.⁷⁰

Hermetik gelenekte ahlaki yaşantıyı temel taşları ile özetleyecek olursak bu gelenekte Tanrı'nın merkezde olduğunu ve ahlaki yaşantının bilgi ile gerçekleşebildiğini, ahlakın muhatabının insan olduğunu ve insanın ruhani yaşantı ile ölümlü bir varlık olmasına rağmen ölümsüz olanlardan bile üstün bir konuma gelebileceğini, İyi-kötü zıtlığının ahlakta köşe taşları olan kavramlar olduğunu ve ahlak sisteminin bu kavramlara göre şekillendiğini ifade edebiliriz.

3.Hinduizm ve Budizm'de Ahlak Kavramı

Hinduizm ve Budizm Hint yarımadasında yaşayan insanların büyük kısmının dini inanç ve geleneklerini de ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶⁸ Trismegistus, s.61

⁶⁹ Trismegistus, s.63

⁷⁰ Trismegistus, s. 37

Bu iki dinin ahlak anlayışını ifade edebilmek için kısaca tanıyıp inanç biçimlerini de gözden geçireceğiz.

Hinduizm'in oluşması ve bir dini gelenek halini alması M.Ö 1500 yıllarına dayanmaktadır. O sırada Doğu Avrupa'dan Hindistan'ı istila için gelen Ariler ile Hint halkının inançları birbirine karışmış ve uzun bir süre farklı bu inançların mecz edilmesiyle Hinduizm ortaya çıkmıştır.⁷¹

Karma inancı Hinduizm'i ve bu dinde ahlakın yerinin oturduğu temeli anlamak için önemlidir. Karma, kısaca bir sebep-sonuç kanunudur. İyi olandan iyi sonuç, kötü olandan ise kötü bir sonuç çıkar, bu ilke değişmez ve zaman döngüsü boyunca bu şekilde olmuştur. Karma inancı sadece fiziki âlemde değil, ahlaki ve zihni zeminde de insanın izinden gitmesi gereken kanunlar olduğunu ifade etmiştir.⁷² Hinduizm'in ahlaki ve metafiziksel yönüdür. Ahlakın varlığı ve gerekliliği, iyi işler yapmanın esası, kötülükten uzak kalmanın gerekçesi yüce bir varlığa ve ereğe bağlanmaktan çok oldukça pragmatist bir şekilde yine şahsın menfaatine bağlanan bu sistemde işlenen ameller insanın kendine tesir eder ve onun tekrar vücuda gelmesinde rol oynar.

Ölümü, tenasüh zincirinde bir halden diğerine geçmenin bir vasıtası olarak gören Hinduizm'de karma inancının sonucu olarak tenasüh inancı vardır. Karma inancındaki sebep- sonuç döngüsü bu dünyada dair olduğundan, ruh göçü inancı gerçekleşmiştir ve bu inancın koşulları olarak da ölümden sonra ruhun sonsuzluğu ile ruh-beden ayrımı ilkesi Hinduizm inançlarındandır. Ahlaki yaptırım ise, ruhun bir sonraki yaşamında mutlu-iyi olması gayesi ile birliktedir. Her ruhun kendi kaderini

⁷¹ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1997, s. 96

⁷² Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, s. 101

iyi-kötü fiillerine bağılı olarak gerçekleştirdiğı inancı bireyi ahlaklı olmaya, iyi davranışları devamlı yapmaya yöneltmektedir.⁷³ Hinduizm’de insanın kurtuluşu ise üç esasa bağılıdır: Ameller (özellikle kurban), bilgi ve marifet (ilahi hakikati anlamak), ve şahıs şeklinde tasavvur edilen bir tanrıyı severek ona kendini teslim etmek.⁷⁴

Budizm Hinduizm’den daha sistemli ve daha evrensel bir din özelliğı göstermektedir. Budizm de Hinduizm gibi kendi içinde pek çok farklı dini düşünce ve uygulamalara sahip olduğundan bu katkılar onun ilk halinden uzaklaşmasını gerektirmiştir. İlk ortaya çıkınca monoteist bir anlayışa sahip olan din, zamanla farklı boyutlara evrilmiştir. Budizm’in nihai anlatımında karşımıza çıkan ve ahlaki anlayışı ifade etmesi nispetinden bizi ilgilendiren inançlardan birisi Dört Temel Hakikat inancıdır. Dört Temel Hakikat Budizm’in hayata ve âleme dair kötücül bakış açısını da gösterir. Buna göre dünya acı ve ıstırapla doludur. Bu net kabulde pesimist bakış açısını yansıtan Budizm’de bu kötülüğün kaynağı ise arzularımızdır. Ancak arzulardan vazgeçilerek acı ve sıkıntılar sona erebilir. Acı ve sıkıntıların sona ermesi ise Sekiz Dilimli Yol ile mümkün olur. Sekiz Dilimli Yol, insanın nefsinin hazların esiri olmasını, nefsin hep haz ve mutluluk peşinde koşmasını ele alıp nefsin bu özelliğine neredeyse savaş açan bir ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler gerçekleştiğinde, kurtuluşa erişilebilir. İlk yedi ilke kendi içinde hiyerarşik bir yapı göstermez ve hepsi aynı anda gerçekleştirilmesi gereken ilkelerdir. İlk yedi ilke gerçekleştirilirse sekizinci dilimin gerçekleştirilmesi mümkün olabilir. Bu ilkeler: Doğru iman, doğru amaç, doğru konuşma, doğru davranış, doğru meslek, doğru çaba, doğru

⁷³Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, s. 102

⁷⁴Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, s. 105

konsantrasyon olarak sıralanır.⁷⁵ Bu ilkeler bir anlamda Budizm'in ahlaki davranışsal ilkeleridir ve insanın olgunluğa ermesinde aşması gereken basamaklardır. Bu ilkelerle hem zihinsel hem eylemsel boyutta ahlaki olgunluk gerçekleştirilmek amaçlanmaktadır. Bunun gerçekleştirilebilmesi ise ancak bir manevi lider ya da mürşit gözetiminde alınacak eğitimle başarılabilir. Sekiz dilimli yol öğretisinde dikkat çeken bir diğer husus, bir çeşit derin düşünce uygulaması olan doğru konsantrasyondur. Bu, bir tür meditasyon olarak, metafizik ve zihni bir olgunluğa erme eylemidir. Aynı zamanda sekizinci dilim olan bu ilke kendi içinde birbirini izleyen dört amaçtan oluşmaktadır. İslam inancı ve uygulamaları ile benzerlikler gösteren Budizm'in diğer bir benzerliği bu dört aşamada dikkat çekmektedir.

Budizm ahlakında Nirvana, kişinin aydınlanmaya matuf fiillerinin son aşamasıdır. Budizm inancında ahlak amaçsaldır ve amaç, dünyanın kötülük ve ıstıraplarından kurtulup Nirvana'ya, mutlak dinginlik ve huzur haline ulaşmaktır. Bu hedefe yönelik ise etkin bir ahlak söz konudur.

Budizm'de bekaret en yüksek idealdir, daha sonraki zamanlarda yumuşatılan bu ilke hala Budist rahipler için önemlidir. Budist aynı zamanda cömert olmalı ve maddi olanlara bağlanmamalıdır. Budist zihnini ve bedenini kontrol edip yavaşlamalı, her türlü kötü huydan uzak durarak bedeni sükuneti ve zihni olgunluk ve parlaklığı kazanmalıdır.⁷⁶

4.Zerdüştilik (Zerdüşçülük-Mecusilik)'te Ahlak Kavramı

M.Ö 6. yüzyılda yaşanan Zerdüş'tün kurucusu olduğu kabul edilen Zerdüştilikte Zerdüş, iyilikle kötülüğün metafizik değil ahlaki boyutta var olduğunu düşünmüş ve

⁷⁵ Ali İhsan Yitik, "Budizm", s. 321

⁷⁶Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, *Dinler Tarihi*,s. 200

kötülüğe rağbet eden ruhları Mazda'nın düşmanları olarak görmüştür. Sonraki dönemlerde bu kötü-iyi karşıtlığı tanrısal bir boyutta ele alınmıştır ve nihai olarak , kötülük problemi Zirvan adlı ilahi varlığın iki zıt yaratması inancıyla monist olarak ele alınmaya çalışılmıştır.⁷⁷

İyilik ve kötülüğün temsilcileri olan Ahura Mazda (Ohrmazd-Hürmüz) ile Angra Mainyu (Ehrimen) Zirvan'ın yarattığı iki kardeş olarak kabul edilir. Daha sonra bu inanç yerleşince başlangıçtan itibaren iki tanrısal varlık olduğu, Ohrmazd'ın ışık dünyasında, Ehrimen'in ise karanlıklar dünyasında olduğu inancı yaygınlaştı.

Zerdüştilikteki temel inanç olan bu iyi-kötü, ışık-karanlık, Hürmüz- Ehrimen karşıtlığı yaratma sürecinden kaynaklanan bir ikiliktir. Ahura Mazda, önce her şeyi ruhsal, sonra maddi olarak yarattığından, ruhsal olandan iyi, maddi olandan kötü sonuçlar çıkmış ve ortaya iyi-kötü savaşı çıkmıştır. Yedi asli ruhani varlık, yeryüzündeki yedi farklı grubu koruması altına almıştır. İnsan da Spenta Mainyu'nun koruması altındadır.⁷⁸

Mecusilikte ölüm ötesi inanç da oldukça gelişmiş ve ölüm sonrasında ruhun, dünyadaki inanç ve eylemleri açısından sorguya çekileceği söylenmiş, ölüm sonrasında ruhun karşılaşacakları Zerdüştilikte ayrıntılı olarak anlatılmıştır.⁷⁹

Zerdüştilikte ahlaki ilkelere uyarak yaşamak esas olandır. Günah, insanı kötü güçlerin esiri kılar, fazilet ise iyiliğin kazanmasına yardım eder.⁸⁰ Zerdüştilik ahlakının özü iyi düşünce, iyi söz, iyi davranış ilkelerine bağlıdır. İnsanın arınması

⁷⁷Şinasi Gündüz, "Mecusilik", s. 515

⁷⁸Şinasi Gündüz, "Mecusilik", s. 516

⁷⁹Şinasi Gündüz, "Mecusilik", s. 518

⁸⁰ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, s. 122

ve iyiye yönelmesi için, beş vakit dua ve öncesinde abdeste benzer bir temizlenme ibadeti vardır.⁸¹

Zerdüştilikte ahlakın amaçsal ve optimist bir görünüş sergilediğini, iyiliğin ontolojik olarak üst bir varlığı olduğunu, iyilik-kötülük karşıtlığının yaratma teorisinden kaynaklanan bir karşıtlık olduğunu ve iyi-kötü eylemlerin karşılığının ölümden sonra gerçekleşecek bir yaşamda verileceği sonucuna bağlı olarak da Zerdüştilik ahlakının aktif bir yapısının olduğunu söyleyerek bu bölümü bitirebiliriz.



⁸¹ Şinasi Gündüz, “Mecusilik”, s. 519

2. BÖLÜM

İŞRAK GELENEĞİNDE AHLAK KAVRAMI

Kur'an ve sünnette ahlak anlayışı, kelami ve tasavvufi ahlak, Grek filozoflarında ahlak anlayışı, Hermetik ahlak, Hinduizm, Budizm ve Zerdüştilikteki ahlak anlayışlarından bahsederek tezimizin ana konusu olan İşrak geleneğinde ahlak anlayışını öneledik ve böylece kendinden önceki ahlaki bakış açılarından tamamen kopuk olduğunu düşünemeyeceğimiz bir akım ya da geleneğin ahlaka nasıl bir yer verdiğini anlamaya geçtik. İşrak felsefesi/İşrakîlik (Illuminationism) adı verilen bu geleneğin/akımın pek çok araştırmacı tarafından bir eklektik akım ya da en azından içinde büyüdüğü zihin yapılarından önemli ölçüde etkilenecek oluşan bir felsefi kol olduğu söylenegelmiştir. Eklektik kelimesi, üzerine fikri katkılar yapılmadan yalnızca birkaç farklı görüşün karışımı olduğu fikrini çağrıştırdığından biz bu kavramı kullanmayacağız. İşrak felsefesinin felsefe tarihi içinde nasıl bir yeri olduğundan kısaca bahsettikten sonra biz bu felsefe akımını içinde büyüdüğü ve oluştuğu, yine bazı araştırmacılar tarafından İşrak felsefesinin karşısına konulan Meşşâilik ile birlikte ele alacağız. Selefî olarak görülen İbn Sina'nın Sühreverdi üzerindeki tartışılmaz etkisi ve İbn Sina ile birlikte diğer önemli Meşşâî filozoflar olan Farabi ve Kindi'nin İbn Sina felsefesinin oluşumundaki katkısı göz önüne alındığında bunun yapılmasının bir mecburiyet olduğu görüşündeyiz.

İşrak felsefesinin içinden geldiği ve etkilendiği felsefi akımları ve gelenekleri bir başlangıç noktası olarak saymazsak, Meşşâilik akımıyla birlikte İslam felsefe tarihindeki iki ana akımdan biri sayılan bu geleneğin başlangıcını Şihabeddin (Şehabüddin, Şehabeddin) Sühreverdi'ye dayandırmak araştırmacılar tarafından en çok tercih edilen görüştür. Başlangıç noktası saymazsak dedik, çünkü bu felsefi

geleneğin başlangıcını Platon'a veya Hermes'e kadar götürmek mümkündür. Sühreverdi ise bazen Platon'a, bazen eski İran dinlerine bazen de İslam tasavvufuna daha meyyal olduğu söylenen bu oldukça zengin ve İslam felsefesinde de önemli bir noktada duran geleneğin, bahsettiğimiz eğilimini kendi ilmi kişiliğinde tezahür ettirmiştir. Bizzat kendisi yeni bir metot oluşturduğundan bahsedildiği kadar eski İran dinlerini ihya eden biri olarak görülmüştür. İşrakîlik'i bir tanımla anlatmanın zorluğu, bu akımın İslam felsefesinde nerede durduğu ile ilgilidir. Kurucusu Sühreverdi'nin görüşüyle, İşrakîlik, Meşşâîlik'in yetmediği, gücünün tükendiği noktada bayrağı alıp devam edendir. Felsefi hakikatlere dair bu yolculukta İşrakîlik'in amaçladığı, analitik bilgiden ziyade tecrübi bir biliş, akli bir sezgidir. Bu bakımdan tasavvufa yakınlaştırılmış olan gelenek tasavvufu felsefe arasında, Aristoteles ile Platon arasında, felsefenin yöntemini hakikati yaşamının zevkine erişmek amacıyla göz ardı etmeyen bir yerdedir. Bununla sınırlı olsaydı, Sühreverdi'yi felsefeye eğilimli bir mutasavvıf sayabilirdik, fakat Meşşâî felsefeye karşı yaptığı eleştiriler ve İşrak anlayışına bakarak ona tasavvufa eğilimli bir filozof demenin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Onun meyyal olduğu yön sadece tasavvuf da değildir, kendinden önce gelen ve onu etkileyen felsefi akımların, İran dinlerinin onun görüşlerinin olgunlaşmasında etkin bir role sahip olduğu açıktır.

Görece kısa sayılacak ömrüne (1155-1191) bir felsefi akımın oluşumunu ve pek çok eseri sığdıran Sühreverdi İran'ın Zencan şehrine bağlı Sühreverd köyünde doğmuştur. Tam adı Şihabüddin Yahya bin Habeş bin Emirek Sühreverdi'dir. Azerbaycan ve daha sonra İran ve Anadolu'da geçen ilim yolculuğundan sonra Halep'e giden Sühreverdi burada Halep emiri, Selahattin Eyyübi'nin oğlu Melik Zahir tarafından, hakkındaki iftiralar sebebiyle öldürülmüştür. Bu olay yüzünden

genelde diğer isimdaşları Ömer ve Ebünnecib Sühreverdi ile karıştırılmaması için de Sühreverdi el-Maktul, Şeyh-i Maktul, Şeyh-i Şehid olarak anılmaktadır.⁸²

Felsefeye adını veren “İşrak” kavramı ise ışığın açılması, güneşin doğması gibi anlamları ifade etmektedir.⁸³ İşrak terimi iki anlamlı olarak, hem geleneksel bilimlerin yönler sembolizmi olarak doğuyu hem de kutsal coğrafya olarak doğuyu ve güneşin doğduğu yeri ima etmekte ve madde dünyası olan batı değil, büyük meleklerin ve bilginin yeri olarak doğunun önemini belirtmiş olmaktadır. İsim olarak İşrak kavramının seçilmesi, İşrakîlere göre evrende görünen her şeyin maddeyle ilişkili olmak bakımından Batı’nın bir parçası olduğu, Doğu’nun ise görünen evrenin üzerinde olan şekilsiz tezahürler dünyası olması ile ilgilidir.⁸⁴ Henry Corbin İşrak kavramının üçlü bir görünümünün olduğunu ifade eder: bilgelik/ilahi hikmet, varlığın zuhuru ve ışması, şafak sökmesi. Bu üçü birlikte ele alındığında ve düşünüldüğünde ise İşrak terimi içsel düşünce ve müşahede ile mistik bir tecrübeyi önceleyen bir felsefeyi anlatmakta ve İşrak felsefesi de mahz akıllardan gelen bilgi ile kurulmaktadır. Yine Corbin’e göre bu terim doğulu eski İran bilgelerinin hikmetini de ifade etmektedir. Fakat burada doğu az önce bahsettiğimiz gibi sırf bir konum olarak değil, bilginin keşfe dayanmasından yani İşrakî oluşundan kaynaklanan bir isimdir.⁸⁵

Daha çok bir irfan öğretisi olarak ele alınabilecek olan İşrakîlik’in Meşşâîlik’ten ayrılan en temel yönü bilgi yöntemidir diyebiliriz. Akıldan çok sezgiyi ön plana alan bir felsefe olarak görülen İşrakîlikte bilgi elde etme yolu olarak da

⁸² Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Cilt 1, s.354

⁸³ Mahmut Kaya, “İşrakıyye”, *DİA*, , İstanbul, 2001, Cilt 23, s. 435

⁸⁴ Mian M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Cilt 1, çev. Mustafa Armağan vd., İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014, s. 484

⁸⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Cilt 1, s. 360

riyazet ve bunun sonucunda keşf bilgisi önemlidir. Fakat İşrakîlik, özellikle kurucusu Sühreverdi Aristoteles felsefesinden, Meşşâilikten ve Meşşâî İslam filozofları olarak ele alınan Farabi ve İbn Sina'dan tamamen ayrı sayılamaz. Süregelen bir gelenek olan İslam felsefesinde elbette kendinden öncekilerden bîhaber olmayan bir filozofun kendinden önce gelenlerle bir etkileşimi olmalıdır. Sühreverdi ise bu etkileşimi en derin şekilde yaşamış bir filozoftur. Biz burada Meşşâilik diyerek Aristoteles ve onun izinden giden filozofları kastediyoruz. Meşşâilik terimini Sühreverdi'nin ifadelerine göre kullanarak selefi İbn Sina'yı da Meşşâî olarak değerlendirdiğimiz bu bölümde, Sühreverdi'nin anladığı Aristoteles ve Meşşâilik ile kendisine çok şey borçlu olduğu İbn Sina'nın tam anlamıyla bir Meşşâî sayılıp sayılmayacağı konusuna değinmiyoruz. İşrakîlik İslam felsefesi tarihinde çoğunlukla Meşşâilik akımının karşısına konulan, hatta Meşşâilik karşısında etkisini sürdürmeye çalışan bir akımdır. Bunun sebebi ise Meşşâîliğin İşrakîliğin müşahade ve zevki ön plana alan tutumunun karşısında istidlâl ve düşünceyi ön plana alan yapısıdır. Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi İslam felsefesinin önemli simaları Meşşâî olarak kabul edilmiş ve Meşşâilik Sühreverdi'nin yaşadığı dönemde hâkim felsefi yapı olarak görülmüştür. Sühreverdi yönteminde Aristoteles felsefesini ihmal etmemiş, Meşşâîliğin yöntemlerine yer vermiştir. Ancak Sühreverdi'nin Meşşâilik ile fikri temasının boyutu oldukça tartışmalı bir konudur. Sühreverdi'yi tasavvufa daha yakın ve onun eski İran hikmetini ihya etme rolünü daha üst bir seviyede önemli gören bir bakış açısıyla o, Meşşâilik ile yalnızca başlangıçta ilgilenmiş, Meşşâîliği bir araç olarak kullanmış ve eserlerini de buna göre kaleme almıştır. Buna göre Sühreverdi'nin eserleri bölümlere ayrıldığında gençlik eserleri, sembolik dille yazdıkları ve Meşşâî metoda göre yazdıklarından ziyade İşrak Felsefesi (*Hikmetü'l-İşrak*) eseri İşrakîlik

açısından daha önemli bir konumdadır. ⁸⁶Fakat hem Meşşâîlik-İşrakîlik ayırımında Sühreverdi'nin rolü hem de eleştirdiği ve ardından gittiği Aristoteles'in "Sühreverdi'ye göre" bir Aristoteles ve Meşşâîlik olduğu açıktır. Sühreverdi bazı yerlerde tasavvufçulara, bazı yerlerde Aristoteles ve takipçilerine eleştiriler sunmuş, onun fikri temayülü ise daima akılcı bir sezgi olmuştur. Sühreverdi'nin felsefesinin Platon ve Aristoteles'ten etkilenmekle birlikte, diğer etkilendiği ve felsefesinde kullandığı gelenek ve felsefi görüşlerle aynı olmak üzere, bunları neredeyse felsefesini oluşturmakta birer aroma olarak kullanmış fakat kendi görüşlerini, yani İşrak anlayışını özgün kılmıştır. Fakat Sühreverdi ve İşrakîlik genelde Platon'a yakın görülmektedir. Platon'un idealar anlayışı ile Sühreverdi'nin nurlar teorisi ve özellikle yatay (enlemsel/arzi/yönetici) nurlar ile ilgili söyledikleri ve İşrakîlik'in oldukça etkilendiği Hermetik gelenekteki Türlerin Rabbi fikri ilk bakışta birbirine benzer görünmektedir. Yine Meşşâîler'in felsefe usulü olarak nazar ve istidlâli kullanmaları, İşrakîlerin ise mükâşefeyi nazar ve istidlâlden daha değerli görmeleri onların Meşşâîlik'ten ayrılmalarına ve Grek felsefesinin iki büyük üstadından Aristoteles yerine Platon'a yakın görülmelerinde etkili olmuştur. Sühreverdi'nin Aristoteles ve takipçilerine eleştirileri de bunu söylememize sebep olmuştur. Hilmi Ziya Ülken İşrakîleri İslam felsefesinin Eflatuncuları olarak nitelemekte fakat o da, bunun tam bir örtüşme içinde Platon'un görüşlerine bağlı olarak değil, Aristoteles'in karşısındaki Platon'un görüşlerine bağlı olarak gerçekleştiğini kabul etmektedir. ⁸⁷ Nitekim Yusuf Ziya Yörükan da Platon'un yönteminin Sühreverdi'den farklı olup, Sühreverdi'nin ideaların harici varlığının diğer varlıkların gölge olmasını gerektirmediğinden söz etmiş ve onda idealar ve eşyanın nur ve zulmet kavramlarıyla

⁸⁶ John Walbribe, "Sühreverdi ve İşrakîlik", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, s.224

⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 200

anlatıldığını, nur ve zulmet arasında ise ancak bir derece farkı olduğundan bahsetmiş ve iki sistemin birbirinin aynı olduğunun söylenemeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁸

Sühreverdi'nin, İbn Sina'nın akıllar teorisi ile benzer görünen ama bu teoriyle farklılıklar gösteren nurlar silsilesi hakkındaki görüşleri de İşrakîlik felsefesini dikkate değer kılan bir diğer konudur. Nurlar teorisi özellikle bilgi felsefesi ve tezimizin üzerinde durduğu zemin olan ahlak felsefesi hakkında ipuçları alacağımız bir teori olduğu için bu konuya ileride ayrıntılı olarak değineceğiz. Fakat burada sadece diyebiliriz ki Nurlar silsilesi teorisi ve buna bağlı olarak nur ve zulmet kavramları, İşrakîlik felsefesinin en temel kavramlarıdır. Varlığı, Meşşâî görüşün terimlerini kullanmaksızın yalnızca iki kavram ile açıklamaya girişen Sühreverdi için nur ve zulmetin ne derece önemli olduğu ancak tüm felsefi görüşleri dikkatlice incelendiğinde anlaşılabilir. Nur ve zulmet bütün var oluşun indirgenebildiği anahtar kavramlar olması bakımından, ahlakın oluşumu ve gerçekleşmesi de nurun ve zulmetin ne olduğu ve niteliği ile ilgilidir. Zerdüştiliğin de ana kavramları olan bu ikili, Sühreverdi de yalnız isim olarak Zerdüştilik ile benzeşen bir yöne sahiptir. Bunun dışında Sühreverdi'nin nur felsefesi ile Zerdüştilikteki nur-zulmet ayrımının ve âlemin bu iki zıtlığa göre şekillenmesinin içerik olarak benzeştiğini söyleyemiyoruz. Evet, Sühreverdi de bu iki kavramın ayrı birer varlığı olduğunu kabul etmiştir fakat Sühreverdi'nin kabul ettiği ayrılık nur kavramını merkeze alarak yapılan bir aydınlık derecesi ayrımıdır.⁸⁹ Dolayısıyla esas olan nurdur, nur varlığın kendisidir ve zulmet, yani karanlık ancak nura göre bir varlığa sahiptir. Yani, ancak

⁸⁸ Yusuf Ziya Yörükkan, *Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri*, çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 56

⁸⁹ Ülken, *İslam Felsefesi*, s.204

itibari olarak zulmetin varlığı söz konusudur.⁹⁰ Dahası, Nuru'l-Envâr dışında bütün nurların da nur ve zulmete dair birer yönü olması dolayısı ile, asıl varlığı yalnız O oluşturur. Nurun ve zulmetin bu duruşu; bilgi, ahlak, siyaset gibi felsefenin bütün konularında Sühreverdi için temele alınan bir ilk hakikattir. Hakikatte ihtilaf edilemeyeceğine göre Nur, daha doğru bir deyişle Nuru'l- Envâr hakikatin bizatihi kendisidir.

İşrak felsefesini özgün ve ayrıcalıklı kılanın daha ziyade epistemolojik temelde ele alınan konular olduğu görüşündeyiz. Sühreverdi'nin varlığın kategorileri, madde-suret ayırımına dair görüşleri ve Meşşâîlere dair doyurucu eleştirileri bir yana, bilgiyi Sühreverdi'nin gözünden ele aldığımızda, eşyanın kendisine ulaşıyoruz. Sühreverdi karşıdan bir bakış ve gözlem yerine içsel bir görüşü bilginin elde edilmesi hususunda yetkin bir yol olarak görmüştür ve o bunun dışındaki her şeyin, her bakışın bilgiyi kazanmaktan çok yalnız sathi bir söylem sınırında kaldığı fikrindedir. O, Aristocu bilgi anlayışını eleştirirken, bilginin bilinçli bir bilen tarafından kazanıldığı fikrinden hareketle, ancak bilinenin aracısız olarak bulunuşu olduğunu bilgi felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Sühreverdi bilgiyi maddi ve ulvi varlıkların bilgisini elde etmek üzere ayırıp, meşhur olan görme teorisini fiziki görmeden genel bilgi anlayışına teşmil etmiş ve yalnızca görme teorisiyle ilgili söyledikleri ile bile bilginin onun için ne ifade ettiğini ve bilginin nasıl mümkün olabileceğini anlatmıştır. Buna göre bilgi, bilinenle bilinçli bilen arasında herhangi bir perdenin olmaması ile mümkün olabilir.⁹¹ Maddi varlıklar için söz konusu olan bu durum, genel bilgiyi de kapsayarak anlaşılabilir. Yani, biz yalnızca duyu verileri ile değil, mücerret nurları da ahlaki yetkinleşme ve nefisimizi arındırma ile idrak

⁹⁰ Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri*, s. 57

⁹¹ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s.109

edebiliriz. Sühreverdi'nin epistemolojide Meşşâî felsefeye yönelttiği belki de çarpıcı çıkış, Meşşâî felsefede varlığın mahiyeti ve özü, sureti ve maddesi gibi ayrımların üzerinde tartışarak boşuna vakit kaybettikleri hakkındaki eleştirisidir. Sühreverdi tüm bu sınıflandırmaların akli sınıflandırmalar olduğunu ve bunlardan bahsederek ancak şeyler hakkında sözler sarf edildiğini ancak bu söylemlerin şeyin ne olduğu hakkında bir faydası bulunmadığını ifade ederek bilginin bunlardan farklı bir bilişe dair olduğunu vurgulamış olur. İşrakî bilgi teorisini ahlakı elde etme süreci açısından tekrar ele alacağız. Ancak burada şunu da ifade edelim. Sühreverdi'nin bilginin mümkünlüğüne dair söylediklerinde dikkatimizi çeken husus, bilinçli varlığın bilgiye hazır olması süreci hakkında söyledikleridir. Bilginin bulunuşu, bilen ile bilinen arasında aracısız bir durum şartıyla gerçekleştiğinden, bu durumun bilinçli varlık için bir hazır olmayı gerektirdiği açıktır. Nitekim bilinen ile bilen arasında perdesiz bir idrakin ortaya çıkması, bilinenden çok bilenin durumuna bağlıdır ve ancak bilinçli varlık hazır olduğunda bu biliş gerçekleşebilir. İşte bu hazır olma durumu riyazet ve ahlaki yetkinleşme çabasını, bilginin bulunuşu ise mükâşefe ve müşâhedeyi anlatmaktadır.

İşrak felsefesi ve Meşrikî hikmetin ilişkisi, yani bu iki kavramın birbirleri açısından konumu hakkında ise farklı görüşler felsefe tarihi boyunca dile getirilmiştir. Daha temel olarak irfanî bilgi ve halidî hikmet ile, İşrak felsefesi ve Meşrikî hikmeti ele almak daha doğru olacaktır. Bu iki kavramın ayrımının hangi ölçülerde olduğu Meşrikî hikmet denilince akla gelen İslam felsefesinin sistematik filozofu İbn Sina ile, İşrakî hikmet temsilcisi Sühreverdi arasındaki ilmi ilişki anlaşıldığında çözülebilir. Fakat İbn Sina'nın İşrakî eğilimi, yani irfanî felsefeye dair bakış açısı, bir mistik olup olmadığı da tartışmalıdır. İbn Sina'nın bir İşrak temsilcisi

olup olmadığı hakkındaki tartışmalara sebep olan ve onu bu felsefeye yönelik bir filozof olarak görebilmemize yol açanlar ise, özellikle *İşârât ve Tenbihât* kitabının dokuzuncu ve onuncu namatlarında bahsettiği arif kişinin özelliklerinin Sühreverdi'nin hakîmi ile gösterdiği benzerlik, İbn Sina'nın bugün elimizde yalnız giriş kısmı bulunan *Hikmetu'l- Meşrikîyye* eseri, İbn Sina'nın sembolik hikayelerinde anlattığı ruhsal yolculuk teması, *Hikmetu'l- Meşrikîyye*'nin başında daha önceki eserlerinin kendi düşüncelerinden çok Meşşâî filozofların düşüncelerini yansıttığı, kendi düşüncelerini ise bahsedilen kitapta anlatacağına dair söyledikleridir. Bu veriler üzerinde düşünen araştırmacılar ikiye ayrılmışlardır. İbn Sina'yı bir İşrak filozofu, halidî hikmetin temsilcisi olarak görenler ile bu fikrin dayanaksız bir temele dayanıp onun Meşşâî ilkelere bağlı bir filozof olduğunu söyleyenler birbirlerinin delillerini çürütmeye çalışmışlardır.⁹² Sühreverdi ile İbn Sina arasında bir halef selef ilişkisi olup olmadığına ve Sühreverdi'nin İbn Sina'nın yolundan gidip gitmediğine dair süregelen fikri münakaşalar da bu hususla ilgilidir. Sühreverdi'nin İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler malumdur, bu bilinenden yola çıkarak ise Sühreverdi'nin İbn Sina'yı yalnızca eleştirmekle yetindiğini ve fikirlerinin ondan tamamen bağımsız olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Sühreverdi, Meşşâî felsefe ve İbn Sina'ya eleştiriler sunarken, onun Meşrikî hikmet oluşturma çabasının yetersiz kaldığı ve kendisinin bu yolu kemale ulaştıracağı fikrine sahiptir. Buna örnek olarak sembolik hikayelerinden *Batıya Yolculuk (Kıssatu Gurbet-i Garbiyye)* adlı hikayesinin başında İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzân* ile *Salaman ve Absal* hikayelerini okuduğunu ve

⁹² Konuyla ilgili bkz. Mübahat Türker Küyel, "İbn Sina ve Mistik Denen Görüşler", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, s.749-792; Eyüp Bekiryazıcı, "İbn Sina Düşüncesi İşrakîliğe Zemin Hazırlamış mıdır?", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sina*, DİB Yayınları, Ankara, 2015, s. 203-226; Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 89-112; M. Nesim Doru, "Meşrikî Düşünceden İşrakî Felsefeye Bir Yol Var mı?", *Sühreverdi ve İşrak Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s.85-106

yetersiz bulunduğunu açıkça belirtecek şekilde, bu hikayelerin hakikatlere dair derin fakat yetersiz işaretler taşıdığını ve bu hikayelerin istenileni tam olarak dile getirmediğini söylemiştir.⁹³

Her ne kadar İbn Sina ve Sühreverdi'nin arasında bir süreklilik ve halef-selef ilişkisinin olup olmadığı, Sühreverdi'nin İbn Sina'nın kurmaya çalıştığı söylenen Meşrikî hikmetini gerçekleştirme amacını taşıp taşımadığı araştırmacılar arasında çözüme kavuşturulmamış bir mesele olsa da, İbn Sina ve Meşşâî felsefe ile Sühreverdi ve İşrakî felsefenin birbirinden tamamen bağımsız olup aralarında tarihi ve felsefî bir seyir olmadığını varsaymak İşrak felsefesi ve Sühreverdi'yi anlamak açısından olumsuz bir tavır olacaktır.

Genel olarak bu şekilde birer rakip konumunda görülen bu iki akımın, ne ölçüde birbirinden farklı olduğu ve birbirlerinin karşısındaki konumları da İslam felsefesi tarihi için önemli bir konu olmuştur. Giriş kısmında bahsettiğimiz üzere biz ahlak konusunu, İşrakî akımın bakış açısından ele alırken, Meşşâî felsefenin ve özellikle İbn Sina'nın İşrakî felsefeye etkisini, iki akımı bir kılacak şekilde birleştirme gibi bir iddiamız olmadığı gibi, İşrak felsefesinin kendine özgü varlığını da tamamen yok sayacak bir fikirde de değiliz. Bizim yapmaya ve anlamaya çalıştığımız şey, İşrak geleneğinde ahlakın nasıl ele alındığı ve bu algılayışın iki gelenek arasında ve daha genelde Hermetik felsefe, Kur'an ve sünnet, Grek felsefesinin İşrak ahlakında nerede durduğudur. Düşüncenin devamlılığı ve sürekliliği, Sühreverdi'nin az sonra bahsedeceğimiz feleklerin daima hayra yönelik ve bitmek bilmez hareketinin de bir sonucu olduğu göz önüne alındığında,

⁹³ Şehabeddin Sühreverdi, "Batıya Yolculuk", *Cebrail'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, Sûfi Kitap, İstanbul, 2016, s. 147

karanlıklar dünyasına ait olmayan düşüncelerin, elbette birbirini etkileyeceği ve birbirinden tamamen bağımsız olmadığı gerçeği bizim tezimizde ilk elden kabul ettiğimiz ve kanıtlamaya çalıştığımız şeydir. Meşşâî filozoflar olarak görülen Kindi, Farabi, İbn Sina'nın ahlak görüşlerini de bu başlık altında İşrakî ahlaka bir zemin oluşturmaları üzerinden ele alacağız.

1.Kindi: İşrakî Ahlaka Hazırlık

Bilinen ilk İslam filozofu olan Ebu Yusuf bin İshak el-Kindi'nin (ö. 866) eserlerinin büyük çoğunluğunun bugün elimize ulaşmamış olması, fikirlerini hakkıyla anlamamız açısından olumsuz bir durumdur. Özellikle ahlaka dair risâlelerinden bugün elimizde yalnızca *Risâle fi'l-Hile li- Def'il- Ahzân (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları)* olması ahlak alanına dair görüşlerini etraflıca bilmemizi engellemektedir. Kindi'nin ahlaka bakış açısını, adı geçen küçük risâleden ve diğer bazı risâlelerinde sarf ettiği bilhassa nefis ile ilgili konulardaki cümlelerinden anlamaya çalışacağız. Kindi'nin ilk İslam filozofu olması ve eserlerinin kayıp olması ile, onun sistemli bir filozof olduğunu ve ahlak ile ilgili söylediklerinin de kapsamlı bir ahlak felsefesi çıkarmaya yeteceğini söyleyemiyoruz. Fakat Kindi bilhassa nefis ile ilgili fikirleri ve *Def'il-Ahzan* risâlesiyle ahlak felsefesi tarihinde göz ardı edilmemesi gereken bir isimdir. Bunun yanında ayna metaforu ve bununla bağlantılı olarak rüya bilgisi hakkında söyledikleri İşrakî bilgi ve ahlaka giden bir yol olması hasebiyle anlatılmaya ve anlaşılmaya gerek duyulan bir filozoftur.

Kindi, felsefenin tanımını birkaç şekilde yapmıştır. Bu farklı tanımların hepsinde dikkatimizi, felsefenin insanı yetkinleştirmeye dair bir temel ilim olduğu fikri çeker. Kindi felsefeyi “insanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini

bilmesi”⁹⁴, “hikmet sevgisi”, “insanın gücü yettiği ölçüde Allah’ın fiillerine benzemesi”, “ölümü tercih etmek”, sanatların “sanatı ve hikmetlerin hikmeti”, “insanın kendini (nefis) bilmesi”, insanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesi”⁹⁵ olarak tanımlamıştır. Bu tanımlarda insanın bilgiye ve faziletlere dair çabası felsefenin ahlakla neredeyse bir görüldüğünü anlatmaktadır. Felsefe ilmi, insanın Allah’ın fiillerine gücü yettiğince benzeme çabası olarak anlaşıldığında, bu fiillerin insanı ahlaka götürdüğü ve felsefenin de insanın ahlaki yetkinliğini sağlama konusunda etkin bir ilim dalı olduğu ortaya çıkar. Yine, felsefenin ölümü tercih etme anlamındaki tanımında Kindi iki çeşit ölüm olduğunu, birinin nefsin bedenden ayrılması anlamında doğal ölüm, diğerinin ise arzuları öldürmek olduğunu, felsefenin çabasının ise arzuları öldürmek anlamındaki ölüme ulaşmak olduğunu anlatırken erdemli olanın nefsin arzulara dönük yanını öldürmek olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Öyleyse, insanın nefsini bilmesi diğer her şeyi bilmesinin ilk adımı ise, felsefenin çabası nefsi bilmek ve onu temizlemek, yetkinleştirmektir. Böylece varlığın geri kalan bilgisi, insanın nefsini bilmesi ise ilişkilendirilir.⁹⁶ Nefsin bilinmesi ve anlaşılması ise, onun kemali ve olgunluğudur. Nitekim Kindi insandan bahsederken onun küçük âlem şeklinde ifade edildiğini söyledikten sonra, insandaki her şeyin âlemde de bulunduğu ve insanın neredeyse varlığın bir prototipi olduğu fikrini savunur.⁹⁷ Bu bilmenin mahiyeti ise, zihni bir bilincin daha ötesinde, nefsin yapısını ve kaynağını anlayıp, buna göre ahlakın gerçekleştirilmesidir.

⁹⁴ Kindi, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut KAYA, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s.126

⁹⁵ Kindi, “Tarifler Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, s. 184- 185

⁹⁶ Kindi, “Tarifler Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, s. 185

⁹⁷ Kindi, “Göklerin Allah’a Secde Edişi Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, s.239

Kindi'nin insanın ahlaki yapısını felsefe anlayışının temeline yerleştirmesi nefis hakkında söyledikleri ile doğrudan ilişkilidir. Nefsi, “canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmış hali” ,“bilkuvve canlılığa sahip olan tabi cismin ilk yetkinliği”, “kendiliğinden hareket eden akli (manevi) bir cevher”⁹⁸ şeklinde tanımlayan filozof insani nefsin bir yönüyle metafiziğe bir yönüyle ise birleşik olan maddi varlıklara dönük olmasının fizik ile metafizik arasında bir yol olmasını sağladığını ifade etmiştir.⁹⁹ İşte bu yol, hakikatin insana açılan yönü olması dolayısı ile, insanın en yüce yetkinliğe ulaşabilmesi için gerekli olanıdır. Nefsin üç yönü olan arzu, öfke ve akıl güçleri insanın ahlaki yapısının ne şekilde ortaya çıkacağını belirleyen güçlerdir. Eğer insan öfke ve arzu gücüne daha çok eğilim gösterir ve akli atıl bırakırsa, bu onun varlığının ahlaki yetkinlikten uzak olarak kalmasına sebep olur. Eğer akıl gücü diğer iki güce baskın çıkmayı başarırsa insan için fazilet gerçekleşmiş olur. Çünkü öfke ve arzu gücünden ziyade akıl gücü faziletleri elde etmeyi sağlamaya yeten güç olarak görülmüştür.¹⁰⁰

İnsana ait faziletleri dört başlıkta sınırlayan filozof, bunların hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet olduğunu söylemekte ve Aristoteles'in görüşünden devam ederek faziletin zıttı olan durumların orta olma haline uygun olmayan davranışlar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre itidalden ayrılma rezîlet sayılır, bunun dışında bahsedilen her erdem de adalet ile nitelenerek erdem olmuşlardır.¹⁰¹

Öfke ve arzu güçlerini akıl gücüne tabi kılmak ve erdemleri gerçekleştirmek bizi yine nefsin arınması ve yetkinleşmesi meselesine götürür. Bütün bu çabaların

⁹⁸ Kindi, “Tarifler Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, s. 179

⁹⁹ Kindi, “Beş Terim Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, s.287

¹⁰⁰ Kindi, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, s. 236

¹⁰¹ Kindi, “Tarifler Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, s.187

asıl hedefi, nefsi temizlemek ve yetkinleştirmek ise, nefsin yetkinleşmesinin insana sağladığı sonuç ahlakın pratik yönünün de hizmet ettiği akli bir sonuçtur. İnsanın erdemlerle donatılmasının bireysel ve toplumsal sonuçlarından çok metafiziksel bağıntısına eğilen Kindi, diğer İslam filozofları gibi erdemli olmanın insana kattığı en değerli şeyin Tanrısal âlemle ilişki kurmak olduğunu düşünmektedir. Erdemli olmanın başlangıçta hem amacı, hem de sonucu olarak görülebilen bu ilişkiyi Kindi'nin ayna metaforunda görebiliriz. Ayna metaforu, nefsin cevherinin Yaraticı'nın cevheri gibi olmasına ve nurunun O'ndan gelmesine dayanan bir benzetmedir. Ayna kirli ve paslı olduğunda önündeki nesnelere sureti nasıl ki onda belirmezse, akli nefis kirliyse, yani cehaletin pası ile paslanmışsa, onda bilgi formlarının ortaya çıkması imkansızdır. Ne zaman ki akli nefis temizlenir, yani bilginin ışığı ile aydınlanır, o vakit varlığa ait bilgiler onda belirmeye başlar.¹⁰²

Ayna metaforu Kindi'nin bilgiyi elde etme aşamalarında sunduğu önemli bir örnektir. Bilgiyi , hakikati bilmek olarak anlayan Kindi'ye göre varlığın bilgisi, yani hakikatin nefse gelişi nefsin durumuna, yetkinliğine bağlıdır. Zaten var olan ve nefis tarafından elde edilmeye hazır olan (aynanın karşısında bulunan) hakikat, ancak nefis hazır olunca bilinebilir. Bu hazır olma durumu ise aynanın parlaklığına bağlıdır. Aynanın parlak oluşunu bilgi şartına bağlayan filozof hakikat bilgisini elde edebilmenin de bilgiye bağlı olduğunu söylemektedir. Aynanın yani nefsin bilgili, temiz oluşu ise nefsin kendisinin farkında olmasıyla ilişkilendirilebilir. Nefis kendinin farkına varır ve bedene hapsediğinin ve aslının yüce âlemlerden olduğunun bilincinde olursa, bu bilgiyi elde ederse "bilmiş" olur. Bu ise aynada suretin görünmesi için gerekli olan bilgidir. Nefsin bu hâli, yani kendini bilgiye,

¹⁰² Kindi, "Göklerin Allah'a Secde Edişi Üzerine", *Felsefi Risâleler*, s.247

hakikate hazırlama süreci ve bu esnada aslında hakikat bilgisinin hep onun en yakınında olması hali ilerde göreceğimiz üzere İbn Sina ve Sühreverdi'de de vardır. Nefis hazır olduğu sürece hakikat zaten hep onun gözünün önündedir. Fakat nefis buna ya uzaktır, ya da yakın. Uzak ya da yakın olması ise, aynanın kirli olup olmaması ya da gözünün önündeki perdenin kalın olup olmaması ile ilgilidir. Öfke ve şehvet güçlerine yöneldikçe nefis için bu hakikat yakın olsa da daima uzak kalacaktır. Öyleyse hakikatin elde edilmesi değil aynaya yansımaları ancak nefsin çabasına ve ahlaki yetkinliğine bağlıdır.

Ayna metaforunda bahsedilen nefsin temizliğine, yani ahlaki yetkinliğe bağlı olarak ona sunulan bilgi formları rüyalar ile yakından ilişkilidir. Kindi, nefsin bedenle birlikte olduğunu kabul ederken, nefsin bağımsızlığını bedenin kısıtladığını da söylemektedir.¹⁰³ Bu durum gerçekleşmediğinde, nefis bedenin bağlarından az da olsa uzaklaştığında yani uyku halinde nefse kendi yetkinliğinin derecesine göre ona rahmet nurlarından akış olur. İşte bu akış nefse duyu hazırlarının çok üstünde bir zevk verir. Eğer insan duyu hazırlarıyla yetinmeyip cehaletten vazgeçerse, geçici olmayan bu zevkleri amaç sayarsa, onun nefsi dünyada ve öbür âlemde şerefli rütbeye ulaşır ve bu da nefsin parlaklığını kazanması ile olur. Nefis bu yetiyi kazanırsa, o gaybı ve gizli şeyleri bilebilecek bir konuma yükselir.¹⁰⁴

Rüyayı nefsin musavvire gücü ile gerçekleşen bir olay olarak anlayan filozof, musavvire ne kadar güçlü ise, duyu verileri ne kadar az kişiyi meşgul ederse, soyut formların onda o kadar güçlü belireceğini söylemiştir. Musavvirenin her zaman duyu algılarından daha üstün oluşunu, bozulmanın onda söz konusu olmaması, soyut ve

¹⁰³ Kindi, "Göklerin Allah'a Secde Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler*, s.247

¹⁰⁴ Kindi, "Göklerin Allah'a Secde Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler*, s.248-249

saf oluşu ve suretleri birleştirip ayırma gücüne bağlayan Kindi, duyu algıları varken de musavvire gücünün aktif olduğunu fakat, uykuda duyu ile meşgul olmayan bu gücün daha etkin olarak gücünü ortaya koyabildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵ Nefsin rüyada bazı olayları meydana gelmeden önce sembollerle veya aynıyla haber vermesi nefsin daha çok ve daha iyi hazırlanmasına bağlıdır. Nefis olayları algılama gücüne zarar verecek arazlardan temizlenmiş ve algıya hazırsa, olayları önceden olduğu gibi haber verebilir. Eğer organ nefsin haberini kabule tam hazır değilse sembol ifade eden rüya gerçekleşir. O zaman nefis canlının rüyayı istediği sembolle ifade etmesini sağlar. Nefsin kabul kıvamına bağlı olan, hazır olup olmamasına göre farklı sonuçlar ifade eden bu sembolizm, bazen doğru çıkar, bazen ise yanlışla denk düşer. O zaman ise rüyanın zıttı gerçekleşir. Nefis doğru önermelerle düşünmekten uzak ise rüyadaki düşünce zan ifade eder. Fakat organ bu mertebelerden hiçbirini kabul edemeyecek kadar zayıfsa rüya karmakarışık olur, onda gerçeğe uygunluk veya aykırılık şartı aranmaz.¹⁰⁶

Rüya bilgisi, tıpkı İşrak bilgisi gibi vasitasız gerçekleşmektedir ve bu bilginin gerçekleşebilmesi için duyu güçlerinden olabildiğince azade olmak gerekir. Kindi'nin bu konuya dair özel bir risâle yazmış olması onun bu konuya ayrı bir önem verdiğini göstermektedir. Uyku, rüyanın gerçekleştiği dilim olması ve nefsin duyulurlardan uzak olmasıyla önemlidir. Rüya, musavvire gücü ile duyu güçlerinin elde edemediğini elde eder,yapamadığını yapar. Maddi olandan bağımsız olması ile ondaki şekiller daha mükemmeldir. Rüya bilgisinin musavvire gücü ile gerçekleşiyor olması ve bunun ise maddi olandan ayrı olmak anlamına gelmesi, vahiy ve ilham

¹⁰⁵ Kindi, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefi Risâleler*, s. 255-256

¹⁰⁶ Kindi, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefi Risâleler*, s. 260

bilgisine, İsrakî bilgiye kapı aralar niteliktedir. Nitekim Kindi rüyada gelecek olayların görülmesinin de nefsin doğal olarak bilgili olması ile yorumlamaktadır. Algılayanın yani nefsin algılanan ile yani makuller ile bir olması da nefsin öz olarak akıl âlemine bağlı olduğu ile ilgilidir.¹⁰⁷ Nefis akıllar âleminden olduğundan, maddi olanla bağı zayıfladığında, uyku esnasında ait olduğuna yönelir. Nefis bir ve basit bir cevher olduğundan bilgi açısından ikilik bulunmamakta, algılama algılanan ile algılayanı bir eylemektedir. Bu ise rüya bilgisinin elde edildiği, akıllar âlemi ise temasa geçildiği vakittir. Çünkü akıllar âlemi ile her temas, feyzi ve bilgi aktarımını, vasıtasız olarak sağlamaktadır. Vasıtasız olma durumu, bilginin doğrudan elde edilmesi ise onun daha güçlü ve üstün olmasını sağlamaktadır.

2.Farabi: Akli Erdem ve Siyaset Ahlakı

İslam felsefesinde sistemleşmenin ilk adımını atan filozof olarak görülen Farabi ahlak alanında da bu çabasını devam ettirmiştir. Ahlak felsefesinin erdemler, mutluluk, siyaset anahtar kavramlarıyla ifade edilebileceğini söyleyebileceğimiz filozofun sisteminde ahlak alanı kendine has bir alan olarak ifade edilmekten çok siyaset ve metafizik alanı ile iç içe ve birbirleri ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Farabi akla oldukça önem veren bir filozoftur. Bunu ahlak felsefesinde özellikle erdemler ve mutluluk ile ilgili görüşlerinde görebiliyoruz. Fakat şu var ki Farabi'nin ahlakı salt akılcı ve terimsel bir ahlak olmaktan ziyade eyleme dönük bir ahlak anlayışıdır. Fakat ahlakın eylemsel yönü onun akılla olan zorunlu ilişkisine bir zarar vermemekte, akılsal olanla eylemsel olan birlikte insanın ahlaki yetkinliğini sağlamaktadır. Farabi'nin ahlak felsefesine ilk bakışımızda gözümüze çarpan önemli hususlardan biri de onun bireyin ahlakıyla beraber toplumun ahlakını da incelemesi

¹⁰⁷ Kindi, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefi Risâleler*, s. 257-258

ve bazı noktalarda bireyin ahlaki yetkinliğini toplumun ahlaki derecesine bağlamasıdır.

Farabi'nin ilimler sayımında ahlak siyaset ilmiyle iç içe olarak fıkıh ve kelam ilmi ile beraber ele alınmıştır.¹⁰⁸ Bu, Farabi'nin ahlak ilmini metafiziksel ilimlerden ziyade uygulamalı ilimlerden biri olarak gördüğünü ifade etmekle beraber o, ahlakın akılla ilişkisini ve metafiziksel boyutunu öngörmüştür. Bunun sebebi Farabi'nin sisteminde ahlak, siyaset, metafizik ilimlerinin bir bütünün parçaları gibi birbirini tamamlayacak şekilde ele alınması olabilir. Bir başka şekilde söylersek Farabi insanı nasıl yalnızca bedenden ibaret görmüyorsa, ahlaki bir varlık olarak insanı da yalnızca maddesel ve tecrübi sonuçlara yönelik bir ahlak sistemi içinde ele almamaktadır. Onun ahlaki hem tecrübi amaç ve sonuçlara hem de bu amaç ve sonuçları da içine alan fakat ondan daha üstün bir gayeye yönelik olan insanın en üst yetkinliğine yöneliktir. Farabi'nin ahlakının amaçladığı en temel sonuç diğer yaratılanlardan hiçbirine benzemeyen insanın öz yetkinliğine, olması gereken noktaya yani mutluluğa ulaşmaktır.

İnsanda ahlaki mümkün hale getiren insana özgü olan düşünen nefistir. Farabi nefis teorisinde insan nefisini akılsallar sınıfında ele alır. Varlığın hiyerarşik bir düzen içinde olduğunu nefis teorisinde de ifade eden filozofa göre insanın düşünen nefsi yani insan akılsalı beden ile ayakta durmakta fakat beden varoluşu nefis için olduğundan son bakışta hizmet akılsal gücedir.¹⁰⁹ İnsandaki bu akılsal gücün beş bölümü vardır: Besleyici (el-ğazi), hisseden (el-hasse), tahayyül eden (el-

¹⁰⁸ Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2014, s. 101 vd.

¹⁰⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2012, s. 88

mütehayyil), arzu eden (el-nüzu-i) ve düşünen (en-nâtık).¹¹⁰ Nefsin düşünen kısmının ise biri maddi ve görünen dünyaya biri de metafizik âleme yönelik iki gücü vardır. Bunlar nefsin nazarî ve amelî bölümleridir. Amelî olan pratiğe ve beceriye yönelik işlerle ilgiliyken nazarî kısım tasarrufta bulunamayacağımız varlıklarla ilgilidir.¹¹¹ İşte nefsin bu iki kısmı ahlakı insan için mümkün hale getirirler ve insanı ahlaki bir varlık yaparlar.

Bu iki güç ile nefse arız olanların iyi veya kötü diye nitelenmesine vesile olana da ahlak denmekte ve insandan iyi fiiller çıkmasına vesile olana iyi ahlak, kötü fiiller çıkmasına vesile olana da kötü ahlak denmektedir. İşte bu iyi veya kötü ahlakın oluşması yani nefiste meleke haline gelmesi ise ancak alışkanlıklarla olmaktadır.¹¹² Ahlakın bu şekilde nefsin iki gücüne ait olan arazlar şeklinde ifade edilmesi, onun sonradan gerçekleştiğini ve değiştirebileceğini, sabit veya doğuştan gelen ahlaki bir duruşumuzun olmadığını filozofun dilinden söyleyebileceğimiz anlamına gelmektedir.

Filozof, beden ile nefsi birbirine benzeterek nefsin de beden olduğu gibi hastalıkları olduğundan söz etmekte ve bedenin hastalığının tedavi edilebilirliği olduğu gibi nefsin hastalığının da tedavi edilebilirliği olduğunu öngörmektedir.¹¹³ Nefsin hastalığını ondan kötü fiiller çıkması, nefsin sağlığını ise ondan iyi fiiller çıkması şeklinde kabul etmesi filozofun ahlaklı olmayı, iyi fiiller eylemeyi doğal ve olması gereken olarak gördüğünün kanıtıdır. Nasıl ki hastalık beden için normal

¹¹⁰ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Farabi'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul, 2017, s. 50, Farabi, *Siyâset ul- Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, , Kültür Bakanlığı ,İstanbul, 1980, s.39

¹¹¹ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s.52-53; Farabi, *Siyâset ul- Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, s.2

¹¹² Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme, Farabi'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul, 2017, s. 149-151

¹¹³ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s. 47; Farabi, *İdeal Devlet*, s.113

olmayan ve aşılması gereken bir durum ise insandan kötü fiiller çıkması da normale aykırı sayılmaktadır. Bu ifadeler insanın doğasında iyinin önde geldiğinin ve olumsal bir bakış açısının ifadeleridir.

Bir insandan daima iyiye yönelik fiiller çıkması ve onun iyiyi amaçlaması ise ahlakın erdemlerle olan ilişkisini anlatmaktadır. Filozof erdem anlayışında nefsin nazarî ve amelî yönlerinin her birisinin kendine özgü erdemleri olduğunu ifade etmektedir. Buna göre nazarî kısmın erdemleri akıl, ilim ve hikmet iken amelî kısmın erdemleri ise akıl, amelî hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve görüş (zan) doğruluğudur.¹¹⁴ Filozof insana özgü erdemın zihin gücü ve davranış güzelliği ile birlikte gerçekleştiğini söyleyerek erdemın nazarî ve amelî yönünü belirtmiş olmaktadır.¹¹⁵ İnsandan çıkan eylemler arasında insanı ahlaki yetkinliğe ulaştıracak olanlar nazarî ve akli erdemlerdir. Filozof akli erdemlerin hikmet, akıl, zeka, anlayış mükemmelliği gibi erdemler olduğunu ve ahlaki erdemlerin ise iffet, şecaat, cömertlik, adalet gibi nefsin arzu ile ilgili kısmıyla ilgili erdemleri olduğunu ifade etmektedir. Filozof tıpkı erdemler gibi rezîletlerin de bulunduğunu ifade ederek faziletler (erdemler) ve rezîletlerin ortak yönünün ikisinin de tekrar ve alışkanlıklarla nefiste yerleşik hale gelebileceği olduğunu söylemektedir.¹¹⁶ İnsanın maddi ve manevi yönü, akli ve pratik nefis, rezîletler ve erdemler gibi karşıtlıkların insanda yerleşik bulunması ve bunlara karşı insanın sıfır noktasında olması, hem aklın saf gücü hem de maddenin ağırlığı karşısında kendi ahlaki olgunluğunu oluşturması insanın ahlaki varlığı için başlangıç noktasıdır. İnsan hem iyi hem de kötü karşısında kendine bir yol çizmeye, ahlaki olarak iyi veya kötüye doğru bir eğilim göstermeye

¹¹⁴ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s. 70-71

¹¹⁵ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 150

¹¹⁶ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s. 53

uygun olarak yaratılmıştır. İnsanın bu konuda tamamen nötr olup olmadığı konusunda Farabi üzerinden net bir duruş sergilemenin mümkün olmadığı görüşündeyiz. O, iyimser felsefesinde nefsin iyiliklerini doğal ve olması gereken kabul ederken, aynı zamanda insanın iyiye veya kötüye dair doğuştan bir eğiliminin olmadığını söylemektedir. Filozof insanın ahlaki karakterinin oluşumunda iyi veya kötü fiillerin tekrarının başat role sahip olduğunun da altını çizmektedir. Fakat alışkanlıkla oluşan ahlaki karakterde bizim dikkatimizi çeken nokta bahsedilen eylemsel tekrarların bilinçli ve amaçsal olması gerekliliği ile ilgilidir. Farabi defalarca tekrar ile reziletler veya faziletlerin nefiste yerleşik olacağını ve ancak o zaman ahlaki mizaçtan söz edebileceğimizi söylemektedir. Bunun sebebi nefiste doğuştan yerleşik bir erdem veya kötülüğün olmamasıdır. Kişide yalnız eğilim halinde olabilen erdeme veya kötülüğe yaklaşan durumlar ise iyi veya kötü ahlak sayılmaya yetmeyecek düzeydedir. Eğer bir insanda eğilim halinde erdemli davranışlara veya kötülüğe yakınlık varsa bunu ahlak alanında aktif kılmak için sürekli tekrarlara muhtaçtır. Bu bir fiili bir kere yapmanın onu erdemsiz veya erdemli yapmaya yetmeyeceği anlamına gelmektedir. Bu durum, bazı insanların kendini kötülükten zorla ve bilinçli olarak uzaklaştırması ile bazılarının ahlaki eylemleri daha kolay bir şekilde yapmasının ve zorlanmamasının da sebebidir. Fakat Farabi ahlaki açıdan dezavantaj sayılabilecek bu durumu da ahlak alanında adalet ilkesine uygun olacak şekilde yorumlamıştır. Buna göre nefsin zapt eden ve istediği halde kötü fiilleri yapmayan kişi bu işte olgunlaşırsa iyiliklerin kendinden kolaylıkla çıktığı kişinin çoğu zaman yerini alır.¹¹⁷ Farabi doğuştan gelen bir ahlak olmadığını, ancak yaratışımıza kuvve halinde yerleşmiş olanları faal hale getirerek iyi veya kötü bir

¹¹⁷ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s. 53-57

ahlak sahibi olabileceğimizi söylemektedir. Yine akıl veya arzu gücümüzü kullanarak yaptığımız tek fillerin de bir ahlak oluşturmaya yetmeyeceğini, erdemlilik veya aşağılıktan söz edebilmek için nefiste ona dair bir kolaylaştırılmışlık ve alışkanlıktan söz edebilmemiz gerektiğini söyler. Ahlak nefiste yerleşik hale geldikten sonra da sürdürülmesi için iyi davranışların devamlı tekrarı gerekir. Eğer kişi kötülüğe dair bir alışkanlık geliştirmişse, tıpkı kötü yazan kişinin devamlı bunu tekrar ettirmesiyle yazısının kötü olmaya devam etmesi gibi ortaya çıkan sonuç kötü olana dairdir.¹¹⁸ Ahlakın tekrarlar ile değiştirebilir olduğunu ve insanın da ahlaki açıdan eğitilebilir ve değişmeye açık yaratıldığını göstermesi açısından bu söylenenler önemlidir.

Erdemlerle ilgili Farabi'ye dair atlanmaması gereken önemli bir nokta da şudur. Farabi erdemın gayesinin ve saikinin onun mahiyetine etki ettiğini düşünmektedir. Buna göre bir insanın sadece kötülüğü terk etmesi yeterli değildir. İnsanın nefisine karşı geldiği şeyleri nefsinin daha büyük arzuları için değil yalnız o şey için yapabilme amacına sahip olması fiillerin erdemli sayılmasını ve insanın erdem sahibi olup olmadığının belirlenmesinde önemli bir şarttır. Bu Farabi'nin ahlakı yalnızca eylemsel ve pratik bir gereksinim olarak görmediğinin, ahlaka dair görüşlerinin daha ulvi bir kaynağa bağlı olduğunun göstergesidir. Aşağıda mutluluk üzerinde söyleyeceklerimizde de görüleceği üzere bir erdemın erdem olmasını sağlayan onu kendisinden daha aşağıda bir şeye göre bir tercihle seçmek değildir. Erdemın erdem olmaktan çok rezilete yakın olduğu durum olarak ifade edilebilecek bu hal, bir anlamda içinde erdemlerin olduğu bir alışverişten öte değildir. Filozofun ahlak felsefesinin görünüşsel değil öze dair olduğuna, amelî sonuçlardan çok insanın

¹¹⁸ Farabi, *Siyâset ul- Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, s. 48

metafizik boyutundaki yetkinleşmeyi önemseydiğini belirten bu ifadeler nefsin bedenden ayrılmasından sonraki durumu ile de ilgilidir. Buna göre kısaca erdemli davranmaktan amaç, daha üstün bir duyuyu lezzetini elde etmekse, daha üstün olan için daha az olan duyusal tatminler erteleniyorsa, bu ancak lezzeti artırma hırsı ile ilgilidir. Bunun içselleştirilmiş ve yalnız kendi için istenen bir son amaç olmadığı açıktır.¹¹⁹

Erdemler konusunda Aristoteles'e oldukça yakın duran Farabi, erdemlerin ancak orta halde olarak erdem sayılabileceği konusunda da Aristoteles'i takip etmektedir. Erdemler iki aşırılık arasında orta noktalardır. Bu orta olma durumu sabit olmayıp duruma göre değişebilir. Fiilin orta olma durumu fiil, fail, yer ve zaman şartlarına bakarak değerlendirilmelidir. Her ahlaki fiilin ortası duruma göre şekillenebilir.¹²⁰

Farabi'nin ahlak anlayışında, sonrasında İbn Sina'da da önemle ele alınacak olan mutluluğa dair fikirler neredeyse tüm felsefesini çatı kavram olarak içine alabilecek genişliktedir. Mutluluğa dair görüşleri aynı zamanda insanın âlemdeki yeri ve konumunun akıllar âlemi ile bağına dair, Faal Akılla bağlantısı dolayısıyla bilgi felsefesine dairdir. İnsanın ve Farabi'nin ahlak felsefesinin nihai gayesi olarak ifade edilebilecek olan bu kavramı filozof, son yetkinlik, yalnız kendisi için istenen,¹²¹ en iyi şeylerin en çok tercih edileni en büyüğü ve en yetkini¹²², insan ruhunun kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşması¹²³, hiçbir zaman başka bir şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyi¹²⁴, salt

¹¹⁹ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s.101-102

¹²⁰ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s.58-60; *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 152-153

¹²¹ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s.66, 124

¹²² Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s.146

¹²³ Farabi, *İdeal Devlet*, s.87

hayır¹²⁵ şeklinde tanımlamıştır. İnsanın yaratılışının ve ahlaki bir varlık olarak yaratılmasının son hedefinde, diğer varlıklardan temel bir farkı olan insanın bu farkını en son sınırına kadar olgunlaştırması ve insan olmağının bütün potansiyelini kullanması vardır. İnsanın iki yönlü bir varlık olarak hem fiziksel dünyaya hem ay üstü âleme dair olan bağlantısını akli nefisle sağlaması, nefsin yani insani aklın durağan değil gelişmeye ve yetkinleşmeye yönelik olarak yaratılması ile ilgilidir. İnsanın yetkinleşmesi işte bu bahsettiğimiz nâtik nefsin Faal Akılla ittisal kuracak derecede yücelmesi ile olur. İşte bu nokta insanın ulaşabileceği en yüce mertebedir. Mutluluğun Faal Akılla ittisal kurarak gerçekleşmesi demek, insanın insan olmağının potansiyelini haz, şeref, mal-mülkü amaçlayarak değil akıl seviyelerinde yücelmeyi ve ahlaki yetkinliği amaçlayarak gerçekleştirebileceğini ifade etmektedir. Bahsedilen bu mutluluğun zevk, haz, şeref elde etme isteği, bedensel tatminler ve geçici isteklerle ilgisi yoktur. Bahsedilen bu mutluluk insan aklının bedeninden esaretinden olabildiğince kurtulup Faal Aklın bilgisiyle yücelmesi ile olur.

Farabi mutluluğu, var olanların İlk Var Olan'a olan nispetine göre değerlendirmektedir. Mutluluk, ilk var olandan aldığı pay oranında değişken ise, bunun varoluş şartı ise düşüncedir. İlk var olana dair düşünce en yüce mutluluk sebebidir. Varlığın dereceleri azaldıkça, akıllardan göksel cisimlere doğru giden bir silsile içinde, mutluluğun varlık mertebesi de azalır. Öyleyse mutluluk yalnız bir durumdan ziyade, oluşu, aktifliği, yüce düşünce ile gelen değeri de ifade etmektedir. Mutluluğun bu şekilde varoluş derecesine göre konumlanması Farabi'nin yaratılış şemasını bilerek anlaşılabilir. Farabi sudurcu yaratılış teorisine uygun olarak ilk

¹²⁴ Farabi, *İdeal Devlet*, s.88

¹²⁵ Farabi, *Siyâset ul- Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, s. 39

varlıktan varlığın meydana gelmesini hiyerarşik bir sıradüzeni içinde açıklamaktadır. İlk var olanın tözü öyledir ki, ondan meydana gelenler basamak basamak mükemmellikten eksikliğe doğru yol almışlardır. Ötesinde başka bir şeyin olmadığı bir dereceye kadar tüm varlıklar tamlıktan eksikliğe doğru her gelenin bir öncekinden daha kusurlu olduğu bir düzen içinde var olmuşlardır.¹²⁶ Ay üstü âlem denilen akıllar âlemi mükemmelliğin, ay altı âlemi ise süregelen düzen içinde eksikliğin, maddenin âlemidir. İnsan ise bu sistemde çok özel bir konuma sahiptir. Bu yaratılış şemasında mükemmellik ay altı ve ay üstü âlemde farklı yönlerde doğru gelişmektedir. Ay üstü âlemde en mükemmelden kusurluya doğru bir iniş söz konusu iken, ay altı âlemde kusurlu olandan daha yetkin olana dair yukarıya yönelik bir sıra söz konusudur.¹²⁷ İnsanın özel konumu burada görülmektedir. İnsan ay altı âlemin en üstün varlığıdır, onun ay üstü âlem ile bağlantısını ise ay üstü âlemin en alt sınırında bulunan Faal Akıl gerçekleştirir.¹²⁸ İnsanın eksik âleminden, kusursuz âleme doğru olan yolculuğunda bu dünyada ulaşabileceği en üst seviye olan Faal Akılla iletişimi ise insanın yetkinliğinin son sınırı, mümkün olan mutlulukların en yücresi, varoluşunun son gayesidir.

Faal akılla ittisal insanın bu dünyadaki olgunluğunun son aşamasıdır. Farabi Faal Aklın nefisle olan ilişkisini güneş-göz istiaresiyle somutlaştırarak anlatmaktadır. İstiarede göz nefis iken, Güneş Faal Akıl'dır. Güneşin bilkuvve görme kudretine sahip olan göze görme kuvvesini gerçekleştirmek için ışık vermesi ile Faal Aklın bilkuvve olan insan nefisi ile ittisali de onu bilfiil kılmaktadır.¹²⁹ Faal Akılla ittisalinde ay üstü âleme dair elde ettikleri insanın nefisi bedenle birlikteyken tecrübe

¹²⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 56-47

¹²⁷ Farabi, *İdeal Devlet*, s.55

¹²⁸ Farabi, *Siyâset ul- Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*,s.2

¹²⁹ Farabi, *Siyâset ul- Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, s.5, Farabi, *İdeal Devlet*, s.86

edebileceği nihai yetkinlik ve mutluluktur. İnsan dışında hiçbir varlığın böyle bir yetkinliği gerçekleştirilmesi ise mümkün değildir. Bu Saadet-i Kusva (En Yüce Mutluluk)dır.¹³⁰ Bu derece maddi olanla bağın mümkün olabilecek en üst düzeyde kopması ve maddenin ağırlığından nefsin kurtulmasıdır.

Mutluluğun elde edilmesi, onun son amaç olarak konumlanmasında saklıdır. Mutluluğun elde edilmesi ile başka bir amaca gerek kalmayacağından mutluluk her zaman bir başkası için değil kendisi için istenen olmak durumundadır. Ondan daha üstün olarak istenebilecek bir gaye söz konusu olamaz. İnsanın fiillerinin ahlakiliği de mutluluğun amaç kılınp kılınmadığı konusunda kendisini gösterir. Buna göre haz, şeref, zevk gibi kendinden başkası için istenen amaçlar, eylemlerimizin asıl gayesi olmamalıdır. Eğer mutluluk, yukarıda belirttiğimiz anlamda kutsi bir amaç olarak sabit kılınırsa, insanın bu uğurda yapacağı tüm fiiller de iyi olmak durumundadır. Ancak mutluluk değil geçici amaçlar tesis edilirse ve eylemlerimiz bu doğrultuda olursa, yapacağımız tüm fiiller kötü olur.¹³¹ Yine iyi fiillerin mutluluğa sebep olması ancak gönüllülük söz konusu olduğunda gerçekleşebilir.¹³² Bunlar mutluluğun bilinçli bir tercih olduğunu, tesadüfi ve tek fiillerle değil ancak bilinçli ve amaçlı bir çaba ile ona ulaşabileceğimizi göstermektedir. Mutluluğun gerçek anlamını bulabilmesi için Farabi iyi fiilleri sadece iyi olduğu için tercih etmeyi, buna dair fiillerin bilinçli ve gönüllü olarak yapılmasını, mutluluk için seçtiğimiz yolun ve iyiyi iyi olmayandan ayırt ettiğimizizin de ayırımında olmamızı ve bunu sürekli olarak bütün hayatımızda devam ettirmeyi şart koşmaktadır.¹³³

¹³⁰ Farabi, *Siyâset ul- Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, s.22; Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s.66

¹³¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 88-89

¹³² Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s.147-148

¹³³ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s.146-148

Demek ki mutluluk insanın hem ahlaki fiillerinin son amacı hem de insanın fiillerini ahlaki açıdan güzel ve iyi kılan bir etkidir. Mutluluk en başta bilinip amaçlandığında insanın fiilleri iyi ve güzel olur, iyi ve güzel fiiller ise insanı mutluluğa götürür. Öyleyse mutluluk hem eylemsel hem de nazarî olarak insanın en temel gayesi ve ulaşması gereken yerdir. Nazarî aklın mutluluk için işlediği, amelî aklın nazarî akıl için işlediği ve beden kuvvelerinin de bu kuvveler için birer araç olduğu düşünüldüğünde insanın kuvvelerinin varlığının mutluluğa ulaşma üzere var olduğu söylenebilir. Mutluluk insanın mükemmele ulaşması ve varlığının olabilecek son kemal sınırı olduğuna göre, insan fiillerinin amacı da, ahlakın vardığı son nokta da mutlulukta sona eriyor. İnsan mutlu olmak için yaratılmış bir varlıktır. İnsan mutluluğa ermek üzere yaratılmış ve kendisinden hep mutluluğa ulaşması beklenen bir varlıktır. İnsanın potansiyeli, mutluluğa, yani en üstün olgunluğa, insan olmanın en yüksek amacına doğrudur. Yaratılışındaki bu eğilim ve potansiyel mutlu olmaya engel olan durumları doğala aykırı ve aşılması gereken durumlar olarak görmesinin sebebidir. Hem Aristoteles'in söylediği gibi ikincil mutluluk hem de bizatihi kendisi için istenen mutlulukta durum bunu gösterecek şekildedir.

Farabi iyilik ve kötülüğe de mutluluğun insan varoluşunun nihai gayesi olması ile ilişkili olarak değerlendirir. İyimser bakış açısıyla, İlk Var Olan'dan kaynaklanan varlığın bizatihi kötü olamayacağını savunarak, kötülüğün kaim olmadığını asıl var olanın iyi ve iyilik olduğunu ifade etmektedir. Bu fikir onun varlığı temel olarak üç kategoride ele alması ve kontenjan varlığı da buna ekleyerek dört farklı varlık mertebesinde kötülüğün yoklukla ilişkili olduğunu kabul etmesi ile ilgilidir. Buna göre iyilik insanın seçimlerinden bağımsız olarak zaten vardır. yokluk yani kötülük ise, akli ve ruhani dünyalarla ilişkili olamayacağından maddi dünya için

söz konusu olan bir kavramdır. Maddi dünya ahlaken nötr durumdadır ve maddi dünyada iyilik- kötülük ancak maddenin iyiye veya kötüye kullanımı ile gerçekleşebilir.¹³⁴ Varlığı en mükemmel olandan başlayıp eksikliğe doğru giden bir sıradüzende ele alan filozof, kötülüğü mükemmel olan varlıktan uzaklaşmaya ve yokluğa yaklaşmaya bağlı kılmaktadır. Bu yüzden eğer bir kötülükten söz edilecekse, bunun ahlaki açıdan ancak iradi olarak var olabilecek ve iradi olduğu için kötülüğü seçebilecek tek iradi varlık olan insana bağlı kılınabilecek bir olgu olduğundan söz etmektedir.¹³⁵

Ferdin mutluluğu elde edebilmesi, yetkinliğinin son sınırına varması ise ancak bir ahlak öğretmeni ile olabilir. Farabi, ahlaki olgunluğun bedeni tedavi eden hekim gibi ahlaki zaafı tedavi etmeye çalışan bir ruhani hekim vasıtasıyla gerçekleştirebileceğini söyleyerek siyaset felsefesini ahlakla bağdaştırmaya başlamıştır. Bu hekim, ahlak öğretmeni, erdemsizliklerle mücadelede etkin bir rol üstlenmekte ve Ferdin ahlakını güzelleştirmeyi toplumsal iyileşme ile birlikte ele almaktadır. Farabi bu öğretmeni filozof, peygamber gibi farklı şekillerde isimlendirmektedir. Bu öğretmen aynı zamanda erdemli şehrin yani filozofun ideal devlet tasavvurundaki mükemmel şehrin de yöneticisi konumundadır. Bu yönetici öylesine biri değildir, ahlaki ve siyasi olarak toplumu yetkinleştirmesi ve mutluluğa ulaştırması için bazı özelliklere sahip olmalıdır. Bu özellikleri ve erdemli şehrin özelliklerini, erdemli olmayan şehirlerin ahlaki durumunu Farabi siyaset felsefesinde ayrıntılı olarak anlatmıştır.¹³⁶

¹³⁴ Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence*, Oneworld Publications, England 2002, s. 94-95

¹³⁵ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s.98-100

¹³⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s.97 vd.

Farabi'nin sultanı yani erdemli şehrin yöneticisini siyasetten önce ahlaka dair bir yol gösterici ve rehber olarak görmesi dikkatimizi çeker. Fertlerin ahlaki durumunu düzeltmesi gereken bir melik ve bir nefis terbiyecisi olarak sultanı görmesi onun siyaset felsefesinin temelinde de ahlaki bir anlayışın bulunduğunu gösterir.¹³⁷

Filozofun erdemli şehrinde insanın maddi âlemde mümkün olabilecek son yetkinliğe ulaşması ve ona bir peygamber-filozof yöneticinin rehberlik etmesi de siyasetin onun nazarında yetkinliğin gerçekleşeceği bir araç olduğu fikrini akla getirir. Erdemli şehir öyle bir şehirdir ki, insanın iki yetkinliğinden ilki orada gerçekleşebilir. Filozof Platon, Aristoteles ve Sokrates'ten aldığını söylediği bu görüşü açıklamakta ve bu yetkinliğin erdemleri fiilleri sadece bilmek değil yapmak ile gerçekleşebileceğini söylemektedir. Son yetkinlik ise Saadet-i Kusvâ'dır.¹³⁸

Filozofun ölümden sonra nefislerin durumunu anlattığı bölümlerde de erdemli şehirlerde yetkinleşmiş nefislerin durumu oldukça dikkat çekicidir. Farabi ölümden sonra nefsin durumu hakkında oldukça orijinal fikirler serdetmiştir. Az sonra bahsedeceğimiz üzere nefsin bedendeki yetkinliğinin onun bedenden sonraki durumunu belirlemesi görüşünde İbn Sina ve Sühreverdi Farabi'yi takip etmiştir. Fakat Farabi'nin yetkinleşmemiş nefsin ya beden kuvveleri yok olduğu için ve kendisinde nefisi bir yeterlilik olmadığı için yok olup gideceğini, ya da yok olmasa bile bedende iken edindiği alışkanlıkların özlemi ile sürekli acı çekeceğini ifade etmektedir. Onun ıstırapı kendisi gibi biri ile birleştiğinde ise ıstırapı artarak devam

¹³⁷ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s.60

¹³⁸ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, s.65-66

edecektir.¹³⁹ Buna karşın nefisini yetkinliğe ulaştırmış olanlar, erdemli şehir halkı nefis bedenden ayrıldıktan sonra kendisi gibi olan nefislerle bir araya gelecek ve her nefisten mutluluk alarak aldığı haz ve mutluluk katlanarak devam edecektir.¹⁴⁰

Farabi, insan için iki yetkinlik olduğunu söyleyip insan için bu dünyada mümkün olan ve bizi son yetkinliğe ulaştıracak olanın sadece erdemli fiilleri kazanıp eylemek olduğundan bahseder. Filozof erdemli fiillere dair melekeleri kazanıp bu melekeleri aktif olarak kullanarak ancak ilk yetkinliğe ulaşabileceğimizi söylemektedir. Bu yetkinlik, bu dünyaya ait bir yetkinlik sayılmasıyla hem siyaset hem de ferdi ahlakla ilgili iken, ikinci yetkinliğin, yani en yüce mutluluğun da ancak ilk yetkinliğe ulaşarak mümkün olacağını söyleyerek hem ulvi hem de toplumsal bir ahlaktan bahsetmiş olur. Zaten onun siyaset felsefesi, insanı tek yönlü ve sadece toplumsal gören bir bakıştan ziyade, ferdiyetini daima koruyan ve yüzü hep ulvi olana dönük bir felsefedir. Toplumun erdeminden bahsedebilmek için insanın yetkinliğinden bahisle konuya giren Farabi, insanı akli ve ahlaki bir yetkinliğe dair bir kuvve olarak görür ve son tahlilde bireyden başlayıp topluma yönelen bu bakış açısı yine bireyde ve yine bireyin kutsiyetle olan ilişkisinde son bulur.

Farabi'nin ahlakı bu anlattıklarımızdan hareketle gayesel, eylemeyi öngören ve aktif bir ahlakı ifade etmesiyle birlikte ahlakın kaynağı ve sonucu bakımından akılsal ve metafiziksel bir karakter taşır. Filozofun ahlakın yetkinleşmesini akıllar âlemiyle aracısız bir iletişime yani Faal Akıl ile ittisale bağlaması ise onun insanın ahlaki yetkinliğini yalnız yapıp etmelerimizle değerlendirmedeğini, akılsal düzeyde ve aracısız bir iletişimi gerekli kıldığını ifade etmektedir. Bir yönü ile (beden)

¹³⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, s.114-115

¹⁴⁰ Farabi, *İdeal Devlet*, s.111-112

maddeye bağımlı olan insanın asıl olarak akıllar âlemine bağlı olması bunu gerektirmektedir. İnsan bedene bağlı yanıyla ahlakı ancak iyiye yönelik tekrarlarla gerçekleştirirken, ulvi yanı ile yetkinleşmesi doğrudan akıl âleminden bilgiler almasına bağlanmaktadır.

3.İbn Sina

Sühreverdi ve İşrak geleneği için İbn Sina ismi pek çok şey ifade etmektedir. Onu, Sühreverdi'nin selefi olarak görenlerin yanında, İbn Sina'yı akıl filozofu olarak görüp, onun İşrak felsefesinin herhangi bir noktasında yer alamayacağını söyleyenler de vardır. İşrak felsefesinin kurucusu olan Sühreverdi için ise İbn Sina dikkate alınan, önemsenen bir filozoftur. Sühreverdi İbn Sina'yı ve Meşşâî kavramı ile kastettiği Aristoteles takipçilerini yöntemleri açısından eleştirmiş ve onun eleştirileri felsefe tarihinde dikkat çekici bir yer edinmiştir. Bu eleştirileri, onun İbn Sina'nın ve Meşşâîlerin görüşlerini bütünüyle reddettiği anlamına gelmemektedir. Sühreverdi'nin İbn Sina'dan etkilendiği eserlerinde açıkça görülmektedir.

İbn Sina'nın ahlak anlayışını bu başlıkta özellikle insanın yetkinleşmeye dair potansiyelini ve yetkinleşmesi yolunda varlığının konumunu dikkate alarak anlamaya çalışacağız. İnsanın Tanrısal düzendeki yerinin bilincinde olması ile bu bilgiye vasıtasız ulaşma çabasının aynı zamanda insanın ahlaki gelişim süreci olarak ele alınabileceğini bu başlıkta anlatmaya çalışacağız. Hakikat bilgisine insanın bizzat kendisinin arada bir vesile olmadan ulaşabileceğinin öngörüsü ile, bunu hangi şartlar altında yapabileceğinin ve bu noktaya ulaştığında ahlaki olgunluğun da aynı anlama gelip gelmeyeceğinin sorgusunu filozofun varlık anlayışı üzerinden ele inceleyeceğiz.

İbn Sina'nın ahlak anlayışını anlamak için insanın âlemdeki konumunun bilinmesi gerekir zira İbn Sina felsefesini varlık üzerinde kurmuştur. İnsanın varlığını ve potansiyelini, sınırlarını ve varlık yolculuğunu bilmek bize İbn Sina'nın ahlak anlayışı hakkında veriler sunacaktır. İbn Sina'nın sistematik bir filozof olması onun her alanı hem yerli yerinde anlaması hem de dallar arasındaki ilişkiyi de anlamamızı sağlaması bakımından önemlidir. Bu yüzden ahlak alanını yalnızca ahlak konulu bir eserden çıkaramayız. Filozofun ahlaka dair müstakil bir eserinin elimizde olmaması da bununla ilgili olabilir. Ahlak, ahlaki yetkinlik, insanın varoluş sürecinde geçerli bir çatı kavram olarak kabul edilebilir. Filozofun sisteminde insanın varlığı, ahlaki varlık olarak ele alınmış, insandan Tanrısal düzendeki yeri bakımından özellikle sorumluluk ve ahlaki hedef çerçevesinde bahsedilmiştir. Bu yüzden biz, insanın varlık düzenindeki yerini, varlığındaki potansiyel güçlerin hedeflerini, psikolojik ve bilişsel varlığını ahlaka dair anlamaya çalışacağız. Bundan sonra ise filozofun fikriyatındaki mutluluk, erdemler kavramlarından bahsedeceğiz. İbn Sina'nın sembolik hikayelerini ve arif, abid, zahit kişi hakkında söylediklerini ise insanın yetkinliği ve kemal yolculuğu açısından inceleyeceğiz.

3.a. İbn Sina Felsefesinde Ahlakın Yeri

İbn Sina felsefeyi teorik ve pratik olarak ikiye ayırarak ahlakı pratik ilimler çerçevesinde siyaset ve aile felsefesi ile birlikte ele almıştır. Ahlakı hem öğrenmek hem de uygulamak gereken pratik ilimler sınıfına koyması onun yalnızca yapıp etmelerimizle ilgili olarak ahlaktan bahsettiğini göstermez. Zira kendisi ahlakı pratik ilimler sınıfına dahil edip bu ilmin yararlarından bahsederken ahlakın ruhun faziletlerle arınıp kötülüklerden sakınması için yapılması gerekenlerden bahseden bir ilim olduğunu ifade etmektedir. Bu ifade insanın maddi yaratılışından ziyade akılsal

durumundan bahsettiğinden, ahlak onun nezdinde akılsal yönün gelişmesini amaçlayan bir pratik ilimdir denebilir. Bunun için ise bir bütün olarak ele alınan insanın eylemsel olarak da zihinsel olarak da olması gereken duruma getirilmesi gerekmektedir. İbn Sina'nın aynı kategoride gördüğü diğer pratik ilimler olan aile ve siyaset felsefesi de insan türünün iyiliği ve gelişimi için gerekli olanı sağlama ve olması gerekene ulaşmak için var olan ilimlerdir. Siyaset felsefesinin yararını filozof, kişiler arasında insan türünün devamını sağlama amaçlı işbirliği olarak görürken aile felsefesi de bunu karı-koca ve çocuklar düzeyinde gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır.

¹⁴¹ İbn Sina teorik ve pratik felsefenin birlikte ele alınmasının insana ruh olgunluğu ve davranışlarını düzeltme fırsatı sunduğunu belirtirken de aslında teorik ve pratik felsefede ele aldığı ilimlerin tümünün insanın ruhi ve davranışsal gelişimine yönelik olduğunu ifade etmektedir.¹⁴² Bu ifadeler felsefenin tüm dallarının sonuçta ahlaki yetkinliğe dair olduğunu bize göstermektedir.

3.b. İbn Sina'da Nefse Bağlı Ahlak Oluşumu

İbn Sina ahlaki insanın beden ve nefisten yaratılmış olması ile doğrudan ilişkilendirerek ele almıştır. Nefis anlayışı aynı zamanda insanın varlığının son amacı olan mutluluğa ulaşmasının şartlarını da ele alan bir alan olarak filozof tarafından incelenmiştir. İbn Sina düşüncesinde nefis kavramı oldukça geniş bir şekilde, ahlak, psikoloji, metafizik gibi felsefenin çeşitli alanlarında kullanılan bir kavramdır. Filozofun nefis teorisini anlamak adı geçen bu alanlara dair temel veriyi sunacaktır.

İnsan, madde ve bedenden oluşmuş düalist bir varlıktır. İbn Sina nefsi insani nefis açısından ele aldığı anda onu bedende tasarruf eden cevher şeklinde ifade

¹⁴¹ İbn Sina, "Metafizik (İlahiyat)", *Risâleler* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 93

¹⁴² İbn Sina, "Metafizik (İlahiyat)", s. 94

etmektedir.¹⁴³ Nefsi, göksel cisimler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar için kullanmaktadır. Göksel nefisler yaratılış düzeninde yaratılan her aklın bir nefsi olması gereği ile ortaya çıkan gök kürelerinin nefisleridir. İbn Sina göksel nefislerin varlığını, gök kürelerinin akli nefse göre hareket ettiğini delillerle ispatlamaya çalışmıştır. İnsan nefsi ise bitkisel ve hayvansal olandan ziyade göksel nefislere benzerlik göstermektedir. Böylece göksel cisimler gibi ilahi feyzi almaya elverişli olmaktadır.¹⁴⁴

Dört unsurun terkibinden sonra bitkiler, hayvanlar ve sonra insanların varlığı geldiğini söyleyen İbn Sina ay altı âleminde bu üç türe ait nefisler olduğunu söylemektedir. Nefis bu anlamda canlı varlıkların ilk yetkinliğidir.¹⁴⁵ İbn Sina nefsin bedenle birlikte olmasına rağmen bedenle birlikte ölmediğini fakat bedenden önce de var olmadığını, bedenle birlikte varlık kazandığını kabul etmektedir. Ona göre nefsin bedenden önce bir varlığı olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Her nefis, kullanmak üzere bir beden yaratıldığı zaman oluşur ve her beden nefsinin aleti ve tasarruf mahalli olur.¹⁴⁶ Bu ifadelerden nefsin bedende tasarruf eden cevher olduğunu, bedenın ise nefsin ferdi zatını gerçekleştirdiği bir araç olduğunu İbn Sina bakış açısından söyleyebiliriz.¹⁴⁷

Bitkisel (nebatı), hayvansal ve nâtik nefsi ayrı ayrı inceleyen İbn Sina her nefsin kendine göre kuvveleri olduğundan bahsetmiştir. Bedende tasarruf eden nefis

¹⁴³ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 214, s. 141

¹⁴⁴ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişin On Delil*, çev. Fatih Toktaş, TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 75-77

¹⁴⁵ İbn Sina, “Fi'l Hudûd”, *Tis'u Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabiyye*, Cevaib Matbaası, İstanbul, 1298, s. 56

¹⁴⁶ İbn Sina, “el-Adhaviyye fi'l-me'ad”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s.

¹⁴⁷ İbn Sina, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 169-171

tek iken, çok olan kuvveleriyle farklı işlevleri yerin getirmektedir. Bitkisel nefsin kendine özel üç kuvvesi vardır ki bunlar beslenme, büyüme ve üreme güçleridir.¹⁴⁸ Hayvani nefsin ise bunlar dışında algılama ve hareket gücü vardır. (Müdrîke, Muharrike) Muharrike kuvvesi ise sevk edici ve etkin olarak iki kısımdır. Sevk edici muharrike arzu veya istek güçleridir. Etkin muharrike ise sinir ve adalelerde ortaya çıkar. Hayvandaki müdrîke gücü de ikiye ayrılır ve bunlara zahiri ve batınî duyular denir. Zahirî (dış) duyular dış koşulları algılayan beş duyu iken, batınî (iç) duyular da beş tanedir ve her birinin dış duyulara göre veya kendine has görevleri vardır. İç duyular bir anlamda beynin duyuları kullanma ve onları bilgi haline getirme güçleridir diyebiliriz. Fakat iç duyuların kapsama alanı dış duyuların verilerinden ibaret değildir. İç duyular, her türlü algılananların anlamlarını idrak edip özümseyen ve kullanılabilir hal getiren güçlerdir. Buna göre beş iç duyu şunlardan oluşur: Hiss-i müşterek (ortak duyu), tasavvur (hayal), tahayyül (mütehayyile), vehm, hafıza (hatırlama). İbn Sina bütün bu güçlerin beyinde bir yeri olduğunu ve hepsinin görevlerini açıklamaktadır. Buna göre ortak duyu beş dış duyu verilerinin toplandığı bir duyudur. Ortak duyudan gelenleri saklayan kuvve hayal kuvvesidir. Hayal kuvvesindekileri birleştirip ayırarak üzerlerinde tasarrufta bulunan mütehayyile kuvvesidir ve bu yetiyi akıl kullandığında ismi müfekkire olur. Mütehayyile kuvvesinin hareketi engellenmediği sürece hep devam etmektedir ve o terkip gücü ile şeyleri benzerleri ve zıtlarına benzetmeye çalışmaktadır. Vehim ise algılanamayan ve duyunun ilgili olmadığı şeyleri algılayabilen kuvvedir. Kurdun kendisinden kaçılan olduğunu anlama işini vehim kuvvesi gerçekleştirmektedir. Vehim kuvvesinin deposu ise hafızadır.¹⁴⁹ Filozof bu güçler için iki türlü idrakten söz eder;

¹⁴⁸ İbn Sina, “Metafizik (İlahiyat)”, s.111

¹⁴⁹ İbn Sina, *En-Necat*, s. 150, İbn Sina, “Metafizik(İlahiyat)”, s. 113-114

bunların ilki fiille idraktır ve bu tür idrakte bir fiil ve fiil sonucunda idrak söz konusudur, fiille olmayan idrakte ise idrakin gerçekleşmesi nefise sevk edilen bir suret ile olmaktadır.¹⁵⁰ Bu ayrımın yapılması vahiy, Peygamberlik ve sadık rüyalar konularında filozofa açıklama alanı sunmuştur denilebilir.

Nâtık nefis insana özgü olan nefse verilen isimdir. İbn Sina insana özgü olan bu nefsin insanın özüne has bir isim olduğunu ve insani nefsin en bariz özelliklerinin konuşma ve düşünme olduğunu söyleyerek nâtıklığın iki yönüne de vurgu yapmıştır. Nâtık nefsin amil (eyleyen) ve alim (bilen) güçlerinin ortak ismi akıldır.¹⁵¹ İnsanda ahlakın gerçekleşmesini sağlayan da bu iki güçtür. Âmil kuvve bedenin kuvvelerini, hayvani nefisle ortak olan arzu ve öfke güçlerini kontrol altında tuttuğu oranda ahlakının niteliği belirlenir. Eğer akıl, bedenin kuvvelerine üstün gelemez ve onların itidalli kalmasını sağlayamazsa, bu kuvveler nâtık nefse üstün gelirse ortaya çıkacak olan ahlak rezil ahlak olacaktır. Fakat tam tersi olup akıl bedenin güçlerini kontrol ederse bu sefer ortaya çıkacak olan ahlak faziletli bir ahlak olacaktır. Aslında ahlak bir iken nispeti tektir, tıpkı insani nefsin tek olup iki yöne nispeti olduğu gibi. İnsani nefsin yöneldiği taraftan biri beden iken (pratik/amelî), diğeri yüce ilkelere doğru olan yöndür. Buna nazarî kuvve (teorik) denir.¹⁵²

İnsani nefis, bitkisel ve hayvani nefsin özelliklerini taşıyan onlara ek olarak algılama gücüne de sahip olan nefistir. Eğer insan kendine özgü olan nâtık nefsin kuvvelerini bedensel güce egemen kılmaz ve yalnız bitkisel ve hayvani nefse özgü kuvvelerini kullanırsa, özellikleri onlarla bir olur. Eğer insan göksel nefislerle ortak

¹⁵⁰ İbn Sina, *En-Necat*, s. 150

¹⁵¹ İbn Sina, *En-Necat*, s. 151

¹⁵² İbn Sina, *En-Necat*, s. 152

olan müdrike kuvvesini kullanırsa bu sefer göksel nefislere benzemeye başlar. Göksel nefislere benzemek ise insanın yüce âlemden bilgiler almasıyla sonuçlanacak bir süreçtir. Göksel nefislere benzemek ise nefsin her mertebesinde olabilecek bir durum değildir. İbn Sina nâtik nefsin her insanda olduğunu fakat düzeylerinin farklı olduğunu ifade etmektedir. Bunlar:

1.Heyulani Akıl (Maddi Akıl): Henüz bilkuvve olup yalnız tümelleri almaya hazır olan mertebedir.

2.Bilkuvve Akıl: Bu akıl, artık tümelleri kabul etmiş akıldır. Meleke olarak onda tümellere dair tasavvur gücü mevcuttur.

3.Müstefad Akıl: Bu derecede nefis tümellerin tasavvurunu istediği zaman müşahede edebilecek durumdadır. Bu akla tümel akıl (el-aklu'l-kullî) veya tümel nefis (en-nefisü'l- kullî) de denmektedir. Müstefad akıl iki türlü olarak tümelleri kabul edip müşahade eder. Bunlar aracı ile ve aracısız kabullerdir.

İbn Sina nefisler arasında onları birbirlerinden ayıran üstünlük durumunun olduğunu ifade etmektedir. Bu sıralamaya göre hayvansal nefis bitkisel nefisten üstün iken, nâtik nefis ise hayvansal nefisten üstündür. Nâtik nefsin sıralamasında ise tümelleri aracısız elde eden en üstün olarak görülmektedir. Son aşamada İbn Sina'ya göre nefislerinin durumuna göre peygamberler yer almaktadır. Nasıl ki her üstün olan kendinden öncekin, yönetir ise Peygamber de bütün cinslere hakim konumdadır.¹⁵³

¹⁵³ İbn Sina, "Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risâle", *Risâleler* içinde, s. 36-38

İnsan kendine özgü varlığını gerçekleştirmek ve diğer yaratılanlardan farklı olduğunu unutmamak için, kendine özgü olan nâtik nefse, nâtik nefsin kendisine getireceği bilgilere yönelmelidir. İnsan düalist olmasıyla bir yüzü dünyaya, maddeye, bedene yöneliktir. Oysa beden insanı insan kılan nefise göre yalnızca onun tasarruf mahalli olmasıyla ve ölümlü olması ile insan için birincil konumda olmaması gerektirir. İbn Sina insanın son gayesine, mutluluğa ulaşmasında bu noktayı çok önemli görmektedir. Zira mutluluğa ulaşmak ancak nazari aklın hikmeti gerçekleştirmesi ile olabilir. Heyulani akıl fiil durumuna geçmediği sürece yetkinlik ve mutluluktan söz edilemez.¹⁵⁴

İnsanın yüce âlemden bir akış olarak bilgi alması ve vahyin, peygamberliğin de bağlı olduğu kavram yine nefistir. Nefsin bu tür bilgileri elde etmesi ile muhayyile gücü vasıtası ile olmaktadır. Nefsin ay üstü âlem ile iletişimi muhayyile vasıtası ile gerçekleşmektedir. Muhayyilenin akılsalları alıcı durumunu aktif hale getirmesi iç duyunun dış duyu ile meşguliyetinin olmaması gerekmektedir. Uykuda bu hal en güçlü derecede olmaktadır. Çünkü uyku esnasında dış duyuların egemenliği azalır ve iç tahayyül edici kuvve işlevini daha iyi yerine getirir, ortak duyu da dış duyuların durumundan ötürü onlarla ilgilenmek zorunda olmadığından tahayyül kuvvesi en rahat şekilde ortak duyudan aldıklarını işleyebilir ve elde ettiklerini gözlemlenebilir şekilde görüntüler. Nefis dış duyudan ne kadar azade olursa gaipten ona nakışların gelmesi söz konusu olur.¹⁵⁵ Kuvvetinden dolayı muhayyileye taşanları muhayyile kuvveti ortak duyudan gelen verilerle özdeşleştirmeye ve kendisine tanıdık gelen ses ve görüntülere benzetmeye çalışır. Muhayyilede ortaya çıkanın niteliği nefsin saflık

¹⁵⁴ Mehmet Aydın, “İbn Sina’nın Mutluluk (es-Sa’ade)Anlayışı”, *İbn Sina’nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s. 436

¹⁵⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.237-239

düzeyi ile ilgilidir. Eğer nefsin arınmışlığı üst düzeyde olursa, muhayyilede ortaya çıkanlar suretlerin taklidinden ziyade bizzat resm olunması ile olur. Bu kutsi kuvve olarak adlandırılır ve nübüvvet ve vahiy bu şekilde açıklanmaktadır.¹⁵⁶Eğer nefis yeterince arınmamış ve kabule yeterince hazır değilse hatırlama gücü harekete geçemez ve kendisine taşanı hatırlayamaz.¹⁵⁷ İnsanın bu dereceye yükselmesini sağlayan, nefsi bilkuvvelikten kurtarıp bilfiil eyleyen güç İbn Sina'nın sisteminde akılsalların deposu ve ay altı âleminin düzenleyicisi olarak görülen, insanın ulvi âlem ile iletişimde bir kapı görevini gören Faal Akıl'dır. Filozof, insandaki nazarı kuvvenin kuvveden fiile ancak bizatihi fiil olan bir kuvvet ile geçebileceğinin altını çizmektedir. Bilkuvve olan bir gücü fiil konumuna getirenin kendisi de kuvve olamaz, eğer böyle olsaydı bu husus bir noktada son bulamayacaktı. Bilkuvve akıl, sürekli fiil halinde olan bir güç ile yakınlaşarak kuvveden fiile çıkabilmiştir. Bilkuvve akla bunu sağlayan da bilkuvve akla nispetle Faal Akıl olarak isimlendirilen akıldır. Faal Akıl insan nefesine tıpkı Farabi'nin verdiği örnekte olduğu gibi güneşin göze etki ettiği gibi etki etmektedir. Faal Akıl güneşin bilkuvve gözlere bilfiil görmeyi sağladığı gibi, bilkuvve akılsalları algılayabilecek olan nefise bilfiil olarak onları algılama kudreti sunar.¹⁵⁸

Nefis teorisi filozofun insan anlayışı en açık biçimde yansıtan bir teoridir. İnsanın bedenle olan birlikteliğinden nefsi öne alarak bahseden İbn Sina bedeni nefsin karşısında tamamen işlevsiz görmemektedir. Hatta beden nefsin yetkinliğini gerçekleştirdiği yer olması itibariyle beden aletidir. Çünkü nefsin yetkinliğinin gerçekleşebilmesi için bedenle ilgili olan ameli yetkinliğin de gerçekleşmesi

¹⁵⁶ İbn Sina, *en-Necat*, s. 155

¹⁵⁷ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.242

¹⁵⁸ İbn Sina, *en-Necat*, s. 178, "Metafizik (İlahiyat)", s. 118

gerekmektedir. Ayrıca nefis bedenle birlikte ferdiyetini kazanmaktadır. Fakat bütün bunlar nefsin bedene bir tür zorunlulukla bağlı olduğunu göstermemektedir, bedenin getirdiği hiçbir şey olmasa da nefsin varlığı zaten olacaktır.¹⁵⁹ Uçan Adam denilen benzetmesinde bunu açıkça görmekteyiz. İbn Sina nefsin varlığının idrakinin aracısız olduğunu da Uçan Adam örneği ile açıklamıştır. Bu örnekte duyularını kullanamayan ve boşlukta asılı duran birinin dahi kendi zatını bilebileceğinden bahisle, insanın kendi zatını idrakinin beş duyardan farklı ve apaçık bir varlığı olan nefisle gerçekleştiğinin izahı yapılmaktadır.¹⁶⁰ Varlığın hakikatine bir başka vesile ve araca gerek duyulmadan yalnız nefsin kendisi ile ulaşılması bunun deneyle veya gözlemlenmeyle değil, doğrudan olduğunu ifade etmektedir. Nefsin bedenle olan durumunu ve nefsin asıl olması gereken yerin beden olmadığını İbn Sina pek çok farklı şekilde ifade etmiştir. Filozof nefsin bedene ulvi bir âlemden “indiğini” söyleyerek nefsin ulvi bir âlemden daha aşağıda gördüğü dünyaya bedenle birlikte olmak için geldiğini söylemiştir.¹⁶¹ Elbette bu düşünüş semboliktir ve nefsin varoluşu bedenle birlikte fakat özce nefis bedenden üstündür. Nefsin bedenle olmasının amacı yetkinleşip temizliğini kaybetmemek iken nefsin bedenle olması onun için önemli ve aşması zor olan bir sınav olacaktır. Çünkü nefis saf ve temizken bedende olmak acı verirken, zamanla nefis nereden geldiğini beden alışkanlıklarına kapılarak unutmuş ve asıl gayesinden uzaklaşmıştır. Nefsin bedende yaşadığı zorluk çok yönlüdür. Hem beden etkisiyle kirlendiği, hem asli gayesinden uzaklaştığı, nereden geldiğini unuttuğu, beden maddi acılarının etkisiyle de uğraştığı için nefis bedende iken

¹⁵⁹ Mehmet Aydın, “İbn Sina’nın Mutluluk (es-Sa’ade) Anlayışı”, s.439

¹⁶⁰ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 139

¹⁶¹ İbn Sina, “Ruh Kasidesi”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 58

kafesteki bir kuş gibidir.¹⁶² Beden ev ise nefis onun sahibidir, beden binek ise nefis binicidir, beden kabuk ise nefis çekirdektir.¹⁶³ Nefis bedende iken yetkinliğini gerçekleştirme yolunda, yetkinlik derecesi arttıkça bedene ihtiyaç duymamaya başlar. Nefsin yetkinliği bedeninin nefis karşısındaki durumunu zayıflatmakta, nefsin önündeki perdeleri aralamaktadır. Nefis güçlendikçe ve akılsalları elde ettikçe bedenle ilgili olandan uzaklaşmaya başlar. Bu uzaklaşma bedende iken tamamen gerçekleşmemektedir, insanın beden ve nefis ile birlikte olan yapısı buna izin vermemektedir. Ancak bedenden ayrıldıktan sonra bedensel güçlerin bağından tamamen kurtulmaktadır. İbn Sina bu durumu Ruh Kasidesi'nde ve sembolik hikayelerinde simgesel bir dille anlatmaktadır. Nefsin yetkinliğe doğru olan bu yolculuğundan aşağıda bahsedeceğiz.

3.c. Son Gaye Olarak Mutluluk

Nefsin bedenle olan ilişkisi ve bedende iken durumu onun mutluluğunu belirleyen ölçütlerdir. Nefis bedende iken asıl yurda tamamıyla yönelmek mümkün olmadığı için nefis asıl yurduna dönme vakti geldiğinde karşılaşacağı mutluluk düzeyi için kendini hazırlamalıdır. Mutluluk kavramı Farabi'de olduğu gibi İbn Sina'da da nefsin yetkinlik halini ifade eden bir kavramdır. Mutluluk ile akılsalları Faal Akıl'dan elde etme düzeyi nefis bedende iken insan için ulaşılabilecek en yüksek seviyedir. Mutluluğun yetkinlik düzeyi olduğunu ve bu yetkinliğin de akılsalların bilinmesi ile gerçekleştiğini İbn Sina bedensel hazlar örneği üzerinden açıklamaya çalışır. Nasıl ki bir duyu ile ilgili haz almak, o duyunun işlevini en üst seviyede gerçekleştirilmesiyle ilgilidir, nâtık nefsin en üst yetkinliği de onda İlk Hakkın açıklığının temsil edilmesidir, öyleyse akli nefsin yetkinliği akılsalları elde

¹⁶² İbn Sina, "Ruh Kasidesi", s. 60-62

¹⁶³ İbn Sina, *Felsefe Risâlesi*, çev. Kemal Küntaş, İbn Sina Yayınları, İstanbul 2016, s. 39

etmek ile olmaktadır. Örneğin öfke gücünün yetkinliği, kendisini en üst seviyede gerçekleştirebildiği galip gelme keyfiyeti veya öfkelenince oluşan elemin bilincinde olmanın keyfiyeti iledir, fakat bunlar duyusal hazlardır. Halbuki duyusal hazların geçici olduğu açıktır. Duyusal hazlara üstün olan ise batınî hazlardır.¹⁶⁴ Kaybolup gitmeyecek ve asıl yetkinliğin söz konusu olduğu nâtik nefsin elde edilmesi bu tür bir kalıcılığı sağlar. İşte mutluluk duyusal hazlarla ilgili olmayan nefsin yetkinliğidir. Öyleyse insan için duyusal hazların getirdiği geçici sevinçler önemli olmamalıdır, zira duyusal olan bedenle ilgilidir, insan için asıl önemli olan ise nefsin elde edeceği yetkinliktir. Duyusal hazların sonucunda hep usanç duygusu varken nâtik nefsin mutluluğunda bu asla olmaz.¹⁶⁵ İnsan iki yönden birine yönelirse diğerinin etkinliği azalacağından, bedeninin hazlarına ne kadar önem verir ve gerçekleştirmeye çalışırsa, nâtik nefsin elde edeceği mutluluk kendisinden o kadar uzak olacaktır. Bedenin hazlarına ne kadar uzak olursa, akli mutluluğa o kadar yaklaşacaktır. Asıl ve tam mutluluk nefis bedende iken gerçekleşemeyecektir, fakat bu hazdan tamamen yoksun olup olmamak nefse bağlıdır. Nefis bedeninin meşguliyetinden ne kadar yüz çevirirse, bu hazdan kendi yetkinlik ölçüsünce pay alabilir.¹⁶⁶ Nefsin gerçek mutluluğu için İbn Sina üç hususun dikkate alınması gerektiğini söylemiştir: 1. Nefs-i nâtika beden gibi olmayıp bozuluşa uğramayacaktır. 2. Nefsin asıl yurdu, dünyadan daha değerli olan ahirettir. 3. İnsan bu dünyada elde edeceği hazlarından çok daha kıymetli ve kalıcı olanı asıl yurdu olan ahirette gerçekleştirecektir.¹⁶⁷

Nefsin akılsallar ile iletişimi Faal Akıl ile olmaktadır. İbn Sina sisteminde madde âlemi ile ay üstü yüce âlem arasında bir elçi olarak dini literatürdeki Cebrail

¹⁶⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 216-217

¹⁶⁵ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsini Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 25-33

¹⁶⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 219

¹⁶⁷ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsini Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s.35

ile eş görülen Faal Akıl'ın insanın nâtik nefisine feyz akıtması olayı yani ittisal, ancak belirli şartlar altında gerçekleşebilir. İnsanın ahlaki yetkinliğinin şart olarak görüldüğü bu hal, insanda iyi huy ve karakterin yerleşik olarak mevcut olması itibariyle oluşabilecektir. Nefis ise hem iyi hem kötü huyları içselleştirebilecek yapıda yaratılmıştır. İnsanın iyi huylarla donatılması ve ahlakın güzelleştirilmesi sürekli iyiyi hedefleyip eyleyerek olacaktır. İbn Sina ahlakın gelişebilir ve değişebilir olmasını nefse bağlamaktadır. Ahlakın gelişmesi karakterin itidali ve iyi davranışların nefiste yerleşik olması ile gerçekleşebilmektedir. Erdemli fiiller ve nefsin terbiyesini sağlayan ibadetlerin amacı bedensel olanı düzene koyup dengelemek ve nefsin öfke ve arzu güçlerini ise akla bağlamaktır. İnsan bedensel olandan ne kadar yüz çevirir ve akli nefsi egemen kılarırsa,akli nefsin Faal Akıl ile ittisale yaklaşmasına yol açar.¹⁶⁸

Mutluluk için nazarî ve amelî nefsin yetkinlik kazanmasının gerekli olmasının kabulü ile nâtik nefis sahibi insanın mutluluğu ancak bilmek ve eylemekle olacaktır. Bilmek, nefsin nazarî yönüne yönelik olarak akılsalları ve Tanrı'yı bilmektir, eylemek ise ahlakın ve dinin iyi gördüklerin yapılması ile nefiste meleke oluşmasıdır. İbn Sina akli nefsin yetkinliği ve amelî yetkinliğin insanın mutluluğa götüren yol olarak belirtir. Akli nefsin yetkinleşip mutluluğa erişmesi gerçek iyi olan ve güzel olanın müşahedesinin kendisine yansması ile olur. Nefis iyilik ve güzellikleri müşahedesinde öyle bir noktaya gelir ki onların bir örneğini kendine nakşederek bu nakışlarla olgunluğa bürünür. Nefsin bu durumdan aldığı haz başka hiçbir duyu hazzı ile kıyaslanamayacak ölçüde yücedir. Fakat nefis maddenin tutsaklığında kaldığı için kendinin bu özelliğinin farkında değildir. Kendine dair

¹⁶⁸ Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 43

bilinci maddenin etkilerinden dolayı oldukça sönük olan nefis, bu sebepten kendisi için asıl haz verecek olanlara karşı bir eğilim içinde bulunamaz.¹⁶⁹Bu lezzetlere karşı iştihak duymaması onun bu lezzetten hep yoksun kalışındandır, yoksun kalış ise bedensel hazlara, öfke ve şehvet gücüne olan bağlılıktandır. Halbuki nâtik nefse dair olan tüm gayeler beden peşinden gittiği her şeyden daha üstündür. Fakat kişi bunların farkında ve bilincinde olmadığı sürece hiçbir zaman mutluluğa erişemeyecektir.

Mutluluk için gerekli olan diğer şart amelî yetkinliktir. Amelî yetkinlik ise insandan hiç zorlanmadan çıkan iyi fiillerin ahlak olarak nitelenmesi ile gerçekleşebilir. Ahlakı Aristoteles ve Farabi gibi meleke haline gelen iyi fiillerin ahlakı oluşturduğunu düşünen filozof, ahlaki fiillerin tek fiiller değil alışkanlık ile nefisten çıkan fiiller olduğunu iyinin de zorlama olmaksızın nefisten çıkması gerektiğini ifade etmektedir. İbn Sina da erdemli fiillerin orta olan fiiller olduğunu ve iki zıt arasında orta olan bir erdemin olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁰ Ahlaklı bir insanın iki yönlü yetkinliği kendisinde gerçekleştirmesini istemektedir. Buna göre ahlaklı bir insan önce ahlaki ilkeleri taklit eder, bunlar üzerinde düşünür ve bilinçli ve istekli olarak bu fiilleri yapmaya başlar. Alışkanlık kazandıkça, bilip yaptığı bu fiiller onda bir melekenin oluşmasına yol açar ve kişi yaptıklarını içselleştirir.¹⁷¹

3.d. Kötülük Problemi

Peki insanın yetkinleşmesinde karşısına çıkan maddi kötülükleri İbn Sina nasıl yorumlamaktadır? Var olan her şeyin tek kaynaktan geldiğine inanan filozof varlığın olabilecek en mükemmel düzende olduğunun ve daha iyisinin

¹⁶⁹ İbn Sina, “el-Adhaviyye fi’l-me’ad”, s. 49-50

¹⁷⁰ İbn Sina, “el-Adhaviyye fi’l-me’ad”, s.53; İbn Sina, *en-Necat*, s. 271

¹⁷¹ Mehmet Aydın, “İbn Sina’nın Mutluluk (es-Sa’ade)Anlayışı”, s. 444

düşünülemeyeceğini ifade ederek kötülüklerin olmayacağı bir varlığı ilk elden yok saymaktadır. İbn Sina da Farabi gibi iyimser bir bakış açısına sahip olarak kötülüklerin aslında iyilikler karşısında hatırı sayılır bir varlığı olmadığına inanmaktadır. Varlıkta görülen az kötülük ise düzeni temin eden gerekliliklerdir, onların da var olmasının iyiliklere yönelik bir hikmeti mutlaka vardır. İlahi Hikmet sebep olunca var olan her şeyin iyilik düzenine göre olması zorunludur. Çünkü varlık iyilik, varlığın yokluğu ise kötülüktür. Salt iyilik ise sırf varlık olduğundan Zorunlu varlığın ta kendisidir.¹⁷²Kötülüklerin varlığını ise ancak izafetle kabul eden filozof, mutlak kötülüğün hiçbir şekilde var olamayacağını söylemektedir. İyilikler, izafi olarak var olan kötülüklerin yanında fazladır, bu hikmetin gereğidir. İbn Sina az olan kötülüğü kabul etmenin çok iyilik için gerekli olduğunu da ifade ederek evrendeki kötülüklerin İlahi Hikmet ile uyumunu yakalamaya çalışmaktadır. Allah'ın isteseydi kötülükleri yaratmadığı bir evren kurabileceği muhtemel sorusuna karşı İbn Sina Allah'ın birincil ve ikincil iradelerinden bahsederek bu problemi halletmeye çalışmaktadır. Buna göre iyilikler Allah'ın zatının ve ilk iradesinin gereğidir, o mutlak iyidir. İyilik zatından dolayı gerçekleşen bir zorunluluk ile ondan çıkmaktadır. Onun varlığından zorunlulukla çıkan ilk varlıklarda aracısız bir oluş vardır ve yukarıdan aşağıya doğru olan bu düzende Allah'tan ilk olarak çıkan akıllarda kötülüğün ismi ve cismi söz konusu değildir. Fakat daha aşağıda gelenlerde, çokluğun var olduğu âlemde, sebeplerin farklılaşması ve çokluğun varlığından dolayı kötülük gerekli olarak var olur. onun gerekli olması Allah'ın iyiliğe dair ilk iradesinden dolayı değil, varlığın düzeninin gerektirdiği sonuçtan dolayıdır. Aslolan iyi iken, ortaya sonuçlardan dolayı ilintisel ve geçici kötülükler çıkabilir. Bu ise

¹⁷² İbn Sina, *en-Necat*, s.207

varlığın bizatihi kötü olmasını veya yaratanın bunu ilk amaç olarak istediğinin göstergesi değildir. Bunun örneğini İbn Sina su ve ateş ile verir. Ateş dokunduğu şeyi yakmasıyla birlikte pek çok faydayı haiz olandır, su da aynı şekilde düşünülduğünde canlılardaki iyi pek çok sonuca muttali iken suya düşen insanın boğulması suyun mahiyetinin kötülüğe yönelik olduğunu göstermemektedir.¹⁷³ İkinci istenen olarak kötülüğün var olması, onun varlığının ilahi emirden bağımsız olduğunu göstermemektedir. Varlığın iyiye yönelik olması İlk Var Olan'ın yaratıcılığından kaynaklanmaktadır. O'nun iyiliği bütün diğer var olanların son tahlilde iyiye muttali olduğunu, kötülüklerin “-e göre” olarak izafi bir varlığa sahip olduğunu göstermektedir.

3.e. Ahiret ve Ahlakın Sonuçları

İbn Sina'nın mutluluğun ve nefsin yetkinliğinin mutlak anlamda bir bedenle birlikte iken gerçekleşmeyeceğine inandığını söylemiştik. Fakat insan nefis ve bedenle bir bütün olduğundan ancak bedenle birlikte iken yetkinliğe giden yolların bir kısmını yürümelidir. Bedende iken yürünmesi gereken bu yol ahlaktır. Ahlakın varlığı nefis bedende iken söz konusudur. Nefis bedenden ayrıldığında ise gerçekleştirilebilecek bir yetkinlik artık söz konusu olmadığına göre, nefis bedenden ayrıldığında bedenle birlikte gidilecek olan yol artık bitmiştir. Bu, nefis bedenden ayrıldıktan sonra yetkinleşmesi gereken bir ahlaktan söz edilmemesi sonucunu doğurur. Nefsin bedenden ayrılması yetkinleşmiş ve yetkinleşmemiş olmasına göre nefsin tam mutluluğa erişip erişemeyeceğini gösterecektir. Bu bir anlamda ahlakın sonucudur. Ulaşılabilecek son yer ve mutluluğun anlamının ulaştığı son mahal olduğu için nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu insanın ahlak araştırmasında ilk

¹⁷³ İbn Sina, “er-Risâletu'l-Arşîyye”, *Risâleler* içinde, s.61-64

bilmesi gerekendir. İbn Sina nefislerin dirilişini kesin olarak kabul eder. Bedenlerin diriliş konusundaki görüşlerinin konumuzla ilgisi olmadığını düşünerek yeniden dirilişin sadece nefisle mi yoksa beden ve nefisle mi olduğu konusundaki fikrine ve düşüncelerinin analizine girmeyeceğiz. Nefsin meadını şüphesiz kabul eden filozof dini terminoloji ile ahirette nefislerin mutluluğunun veya bedbahtlığının durumunu açıklamaktadır.

İbn Sina nefsin meadından sonraki durumunu anlayabilmek için nefisle ilgili bazı durumların bilinmesi gerektiğini söylemektedir. Bunlar nefsin tüm kuvveleri için geçerli olan durumlardır. Bunlar bilinirse nâtık nefsin ölümden sonra yetkinleşmemesinin ve yetkinleşmesinin sebepleri bilinebilir. bu ilkeleri şöyle özetleyebiliriz:

1. Her nefساني kuvvenin kendine has bir hazzı ve elemi vardır. nefساني kuvvelerin hazzı kendilerine uygun olan durumlarla olur, elemi ise kendilerinin zıttı ilelerdir.
2. Nefساني kuvvenin yetkinliği ne kadar tam ve üstün ise kuvveye dair idrak da güçleneceğinden alacağı haz daha fazla olacaktır.
3. Kuvveye dair hazzı ve elemi tahayyül edebilmek ancak ona veya benzerine dair tecrübe ile olabilir. Bu bakımdan bizlerin yüce ilkelere, akılsallara dair hissimiz ancak sağır birinin güzel melodilerin hazzını bilişsel olarak bilmesi gibidir. Tecrübe söz konusu olmadığı için sağır kişi bilse bile melodilerin lezzetini tatmadığı sürece tahayyül edemeyecektir.
4. Bir kuvveye dair hazzın elde edilmesi ancak ona engel olan veya onu meşgul edecek bir engelin bulunmaması ile olabilir. Böyle olduğunda nefis normalde kendisine hoş gelenden hoşlanmaz, zıddını tercih edebilir. Tıpkı hastanın tatlı

yiyeceği hoş görmediği gibi. Algının bu hastalığı sona erdiğinde ise doğal duruma geri dönülür, bu kez hasta iken tercih edilenlerden elem duyulur.¹⁷⁴

İbn Sina nefsanî kuvvelerde ortak olan bu kuvveleri nâtik nefsin ölümden sonraki haline uyarlayarak anlatmaktadır. Ona göre nefsin lezzeti yani yetkinliği elde etmesi kendinde tümelîni suretini resmettiği bir hale dönüşmesindedir. Nefsin kendine dair gerçekliği ancak akli âlemi müşahede edip o âlemin yoluna katılması ile olur. Nefsin akılsal âleme dair dönüşümünde kendini idrak etmesi daha yetkin olur. Nefsi bu durumdan engelleyen ve onunla ilgili hazzı tatmamızdan alıkoyanlar nefsin bayağı olanlarla sürekli birlikte olmasıdır. Arzu ve öfke güçlerinin etkisinde olan nefis akli hazzı hissedemeyecek ölçüde bayağı olanlara bulaşmış haldedir. Bu yüzden tecrübe yoksunluğundan akli hazzı istemez, arzu ve öfkenin hazzını akli olana üstün sanır. Tıpkı algısı hasta olan kişinin durumunda olduğu gibi doğal olan yerine kendisine fayda sağlamayanı tercih eder ve ondan haz aldığını vehmeder. Bedenden ayrıldığında nefis doğal durumuna geri dönen hasta gibi, bedende iken fark edemediğini fark eder ve asıl arzu duyması gereken akıl âlemine yönelir.¹⁷⁵

Nefislerin durumu bedende iken elde ettikleri son hallerine, son yetkinlik derecelerine bağlıdır. İbn Sina ahiret mutluluğunu elde edecek olan nefsin, bedende iken duyuların engeli yüzünden algılayamadığı ve değerini hissedemediği mükemmel yetkinliğin bedenden ayrıldığı anda bir perdenin önünden açılması gibi nefse sunulduğunu ifade eder. Bu öyle bir durumdur ki, nefis aslında kendisine o kadar yakın olan lezzetleri maddenin bağından dolayı algılayamayacak durumdadır. Bedenin aradan çekilmesi, nefse ait olduğu akılsalların müşahedesini sunar ve nefis

¹⁷⁴ İbn Sina, *en-Necat*, s.267-268

¹⁷⁵ İbn Sina, *en-Necat*, s.268-270

en yüksek mutluluğa erişir.¹⁷⁶ Bu durumu anlamak ancak sonsuzluk ile sınırlı bir miktarın karşılaştırılması gibidir. Bedende iken az bir kısmını algıladığı lezzetlerin tamamı ile karşılaşan nefsin elde edeceği mutluluk bedende olduğumuz sürece algılarımızın yetmeyeceği bir güzelliktedir. Nefsin bu en büyük mutluluğu, kendisi ile asıl maşuku arasında herhangi bir perdenin, engelin, mesafenin kalmayışındandır. Nefsin en büyük mutluluğu olan bu durum, onun bedendeki yetkinliğinin mükafatıdır.¹⁷⁷

Sonsuz mutluluğa erişecek olan arınmış yetkin nefislerin dışında olan nefisleri İbn Sina çeşitli şekillerde sınıflandırır. Bunlar arınmamış yetkin nefisler, arınmış fakat yetkinleşmemiş nefisler, kendilerine bu konuda bilgi gelmeyen yetkinleşmemiş arınmış nefisler, çocukların ve safların nefisleri gibi yetkinleşmeyen arınmış nefisler ve yetkinleşmeyip arınmamış nefisler. İbn Sina sonsuz mutluluğu yalnız iki gruba hasrederken diğer grupların durumu farklılaşır.¹⁷⁸ Çocukların ve yetkinleşmeyi algılayamayacak olan nefislerin durumunu İbn Sina mükemmel mutluluk içinde görmemekte, onlar için Allah katından bir rahatlama olacağından söz etmekte fakat bu rahatlamanın sonsuz mutluluk derecesinde yüksek olmayacağı, mükemmel mutluluk ile mutluluktan tamamen yoksun olma arasında olacağını söylemektedir.¹⁷⁹

Mutluluğa ulaşmamış nefisler bedende değer verilmemesi gereken alışkanlıkların kendilerinde yerleştiği ve bunlarla ilgili alışkanlık edinen nefislerdir. Bu nefisler bedenden ayrıldığında bedensel yetkinliğin olmayışı onlara acı verecektir, çünkü alıştıkları şeyler ellerinden alınmış ve bunların daha güzelleri de kendilerine

¹⁷⁶ İbn Sina, *en-Necat*, s.270

¹⁷⁷ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s.85-87

¹⁷⁸ İbn Sina, “el-Adhaviyye fi'l-me'ad”, s.43

¹⁷⁹ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 79; İbn Sina, “el-Adhaviyye fi'l-me'ad”, s.44

ulaşmamıştır. Maddeye olan özlemi ile yetkinleşmeyişinin farkındalığından doğan acı ona ilişince onu artık büyük acılar beklemektedir. Nefsin bedene dair alışkanlığı ve yetkinleşmeye kavuşma arzusu sürekli olarak devam edecek ve nefis bundan acı çekecektir. Yetkinleşmemiş, ahlaki olgunluğu elde edememiş, nâtik nefsin egemenliğini diğer kuvvelere egemen kılamadığı için akılsalları elde edememiş nefislerin durumu işte budur. Onlar, mutluluğa ne kadar uzak olunabilirse o kadar uzaktırlar.¹⁸⁰

Öyleyse İbn Sina için nefsin ahlaka dair çabasının mükafatını alması hem amelî yetkinlik hem de nazarî hikmete ulaşmak ile olabilir. Bunun için nefis özü itibariyle arınmış, kötü alışkanlıkların pençesine düşmemiş, dinin getirdiği kurallara bağlı kalmış, kendini maddeden olabildiğince soyutlayarak metafizik seviyeye ulaşmış ve akılsalları elde edebilecek duruma gelmiş olmalıdır.¹⁸¹ Bütün bunlar bedenle gerçekleştiğinde bedenin aradan çıkması, ölüm olayı nefis için mutluluğa giden bir kapı işlevini görecektir.

3.f. Ahlak Yolculuğu ve Arif Kişinin Durumu

İbn Sina insanı ahlaklı olmaya yönelik, yetkinleşmek üzere yaratılan bir varlık olarak görmektedir. İnsanın bu uğurdaki çabalarını İbn Sina sembolik hikayelerinde anlatmaktadır. Üstün bir ahlaka doğru olan bu yolculuklar aynı zamanda oldukça içsel tecrübeleri anlatmaktadır. Faal Akılla ittisal gibi, anlatılması ve anlaşılması günlük tecrübe için kullandığımız kelimeler ile oldukça zor olan durumları filozof sembolleştirerek hakikat yolcusu için kolaylaştırmaya çalışmıştır. Sembolik hikayelerinde kullandığı dil, rasyonel bir bakış açısı ile nefsin

¹⁸⁰ İbn Sina, “el-Adhaviyye fi'l-me'ad”, s.42, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 81

¹⁸¹ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 85

yetkinleşmesini anlattığı eserlerine göre daha farklıdır. İbn Sina bu hikayelerde sadece anlatmakla kalmak istemeyen, hakikat yolcusuna bu yetkinlik sürecinde eşlik etmek isteyen bir kılavuz gibidir. Sembolik hikayeleri ve *İşaretler ve Tembihler* kitabının dokuz ve onuncu namatındaki üslubu ile İbn Sina aklın sezgi ile birleştiği, sözel anlatımın doğrudan biliş ile kesiştiği noktanın tasvirine girişmektedir. Filozofun bu eserlerdeki üslubu ile durduğu nokta, araştırmacıları İbn Sina'nın bir İşrak felsefesi kurma gayesi güden bir filozof olduğunu söyleten noktalardan biridir. Seyyid Hüseyin Nasr İbn Sina ve İşrakîlerin ahlaki yetkinleşme yolculuklarının melek bilim diye ifade ettiği nurlar/akıllar âlemi temeline kurulduğunu ifade ederek aralarındaki benzerliğe işaret eder. İnsanın akli/ruhi gerçekleşme arayışında İbn Sina da Sühreverdi de melek tarafından nurlandırılmakta ve bu melek onların kişisel bir rehberi gibi olmaktadır. Nasr, İbn Sina'nın Aristoteles kozmolojisini her sembolün gerçek ve doğrudan bir yol ile insanın ruhi yetkinleşmesinde bir rol oynayan kozmik bir ulu camiye dönüştürdüğünü ifade etmiştir.¹⁸²

Yukarıda genel hatları ile verdiğimiz ahlak görüşlerinde İbn Sina nefsin durumunu ahlaki yetkinleşmede esas kabul etmekteydi. Bahsettiğimiz eserlerde de filozof aynı yerden konumuza bakmakta fakat bunu daha tecrübi ve vasıtasız olma halini daha göze çarpar biçimde vermektedir. Sembolik hikayelerinde ve adı geçen dokuz ve onuncu namatlarda hakikat yolcusu ahlaki yetkinleşmeyi yaşamaktadır. Ahlakın gerçekleşmesinin örnekleri bu eserlerde anlatılmaya çalışılmaktadır.

İbn Sina'nın bilgi ile ahlaki bir kılarak anlatmaya çalıştığı ahlaki yetkinlik yolculuğu arif, abid ve zahit kişi kavramları ile *Ariflerin Makamları*'nda anlatmıştır. Fakat burada anlatılan arif, abid ve zahidin birbirinden seviye olarak farklı olan aynı

¹⁸² Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages*, Caravan Books, New York 1997, s.44-45

yolun yolcuları olarak anlaşılmalıdır. İbn Sina abid ve zahidi bize tanıtarak adeta ahlaki yetkinlik ile ittisale ulaşabilecek olanın ancak arif olabileceğini ima eder görünmektedir. Buna göre arifin hakikati vasıtasız öğrenmesi insanla Tanrısal âlem arasındaki kesintisiz ilişkiyi anlatmaktadır. Arif kişi bunu gerçekleştirebilen kişidir. Arifin ahlaki duruşu, onun Tanrısal âlemle çikarsız ve varlığını Tanrısal âleme katarak gerçekleşebilen bir ilişkidir. Varlığını Tanrısal âleme katması, ferdi varlık bilincini yok sayması veya Tanrı ile bütünleşme anlamına gelmemektedir. İnsanın sınırlı ve madde ile olan varlığının yüce olan ve ancak vasıtasız bilgi ile idrak edilebilen ay üstü âlem ile karşılaşması, o âlemin idraki, insanın mutluluk yolculuğunda, ahlaki yetkinleşmesinde kilit noktadır. İnsanın kendi varlığı ile ay üstü âlemin akılsal buluşması (ittisal) yolunda kişinin yetkinleşmeye dair tüm çabaları aynı zamanda ahlaki çabalardır. İttisalden sonraki davranışlar ve zihinsel duruş da erdemlere yönelik olmalıdır ki, ittisal asla bir son durak değildir.

Abidin İbn Sina'nın deyişiyile bir tür alışverişte olması, zahidin arife göre şekilsel ve içselleşmemiş kalan duruşu, insanın ulvi âlem karşısındaki asıl olması gereken tavrından uzaktır.¹⁸³ İbn Sina arifi yalnızca ahlaki açıdan olgunlaşmış ve akılsal âlemle iletişimini güçlendirmiş bir tür "ermiş" olmasından daha ötede tasavvur etmektedir. Arif kişinin tavrı insanın ahlak yolculuğu sırasında takınması gereken tavidir. Bu yalnız peygamberler ve filozoflar değil insanlığın tamamı için geçerlidir.

Arif de zahit de dünya nimetlerinden el çekmiştir fakat zahit zühdü bir amaç olarak ahirette kazanacağı ödüllerin ceremesi olarak görürken arif için züht yalnız bir

¹⁸³ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.223-224

araçtır. Arif dünyayı ve nimetleri kötüleyen değil onları kullanmamayı nefsin maddeye dönük güçleri için bir tür eğitim olarak gören kişidir. (riyazet)¹⁸⁴

Arif için ibadetın sebebi alacağı bir mükafatın korkusu veya cezanın korkusu değildir. Arifin gayesi, onun ahlakını yetkin kılan asıl sebeptir. İstenilen ne kadar asil ve yüce olursa isteyeniyi de asil ve yüce yapacağından arifin ibadetlerindeki gayesinin kendine dönük olmaması, bir ceza ve mükafat ekseninde kendi varlığının iyiliğini gaye edinmemesi, bunun yerine kendine dönük herhangi bir karşılığı düşünmeyecek kadar onunla dolu olduğu için İlk Hakkı amaçlaması arifi asil ve yüce kılan sebeptir. O, Hakkı sadece bir gaye olarak, sadece istediği için istemektedir. Bu, Aristoteles, Farabi ve İbn Sina'nın iyiliğin yalnız kendisi için istenilen olduğunda kendi amacına ulaşacağı fikrinden kaynaklanan bir düşüncedir. En yüce iyilik, Hayr-ı Mahz O ise O kendisinden başka hiçbir şeyin istenmeyecek olduğu en büyük İyi'dir. ¹⁸⁵ Hayr-ı Mahz olanı asıl amaç olarak görmeyen, asıl amacı O'nun yarattıklarında arayan kişi, Hakkı kendi iyiliğine bir araç olarak gaye edinen kişi için İbn Sina merhamet gösteren bir tavır içindedir. Ona göre bu kişiler Hakkı amaç edindiğinde tecrübe edecekleri hazdan henüz haberleri olmadığı için hoş görülmelidir. ¹⁸⁶

Nefsin kuvvelerini insanın hakikat yolculuğunda hep bir ayak bağı olarak görmektedir İbn Sina. *Kuşlar Hikayesi*'nde bu bağı kuşların ayaklarında tuzaktan kalan ipler olarak görülür, *Hayy bin Yakzân*'da ise yolcunun yanından hiç ayrılmayan ve ona hep zarar veren arkadaşlar olarak. Kuşlar akılsal yolculuklarından geri dönmek zorundadırlar çünkü ayaklarındaki bağlar onların tutsaklıklarından tam

¹⁸⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 224

¹⁸⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 225

¹⁸⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 225-226

olarak kurtulmalarını engellemektedir. *Hayy bin Yakzân* hikayesinde yolcunun yanından hiç ayrılmayan arkadaşlarının evsafi hakkında ihtiyar genç (Faal Akıl) bilgiler vermekte ve bu arkadaşların etkisinden kendisini koruması için ona tavsiyeler vermektedir. Bu hikayelerde ve *Ariflerin Makamları*'nda nefsin kuvveleri genellikle olumsuz düşünölmektedir. Sembolik hikayelerde de *Ariflerin Makamları*'nda da bahsedilen kişiler bedenın artık nefise yük gelmeye başladığı aşamada olan yolculardır. Bu yolculuğun gerisinde olanlar için beden güçleri ayrıntılı olarak anlatılıp işlevlerinden bahsedilir. Fakat bu metinlerdeki karakterler artık bu açıklamalara gerek duymayacak, nefsin güçlerini ve nâtik nefsin işlevini bedensel kuvvelerin işlevinden âli tutmak üzere olanlardır.

İbn Sina hakikat yolcusu olan ve ittisale hazırlanan arifin derecelerini anlatmıştır. Bu yolculuk seyr-i sülûk yolculuğu gibi derece derece ilerleyen bir yolculuktur ve ikisinde de hakikate uyanış ve arınma yavaşça gerçekleşen ve kişinin çabasına bağılı olan bir durum olarak görülür. İbn Sina'nın ilk derece olarak gördüğü irade arifin bilinç kazanmasıdır. Arifin ittisal halindeki ruh olgunluğuna ulaşması için tercih yapmasıdır. Arifin yola koyulmasının başlangıç noktasıdır. Yola koyulma iradesi gerçekleştikten sonra arife gereken alıştırmalar yaparak olgunlaşmaya çaba göstermesidir. Riyazet temel olarak kişiyi ittisale hazırlayan bir süreç olarak görölmüştür. Riyazetin üç gayesi ve hassaten üçüncü gaye olan sırların latifleştirilmesi gayesi nefsi akıllsallar ile iletişimde hazır duruma getirmeyi amaçlamaktadır. Bu süreç sonunda, yola koyulup nefsinı arındıran ve ittisale hazır eyleyen arife sırlar verilmeye başlanır. Henüz alışma aşamasında olan arif bunu önce şimşek çakmaları gibi gidip gelen durumlar olarak yaşarken, tecrübe ilerleyip arif yolculuğunda derece kat ettikçe yaşadığı bu tecrübe çoğalmaya başlar. Ulvi âlemden

gelen sırlar o kadar çoğalır ki arif bir süre sonra her vakit ve her şeyde bu ulvi âleme yönelik olarak yaşamaya başlar. Bu mertebe arifin her gördüğünü Hak olarak gördüğü aşamadır.¹⁸⁷

Bu aşamada arif kendi varlığını dahi unutup Hakkın ışıltıları ile meşgul olmuştur. Fakat arif bu tecrübelerle alıştıka sevinçli bir dinginliğe bürünür. Sevinçlidir çünkü asıl gagesinden artık sürekli sohbet halindedir ve bu durumdan ayrılmak arif için gurbet sayılmaktadır. Arif kişi yolculuğuna devam ettikçe gittikçe yükselir ve riyazetin sonunda artık ulvi âlemden pırıltıların kendisine nakşolunduğu temiz ve açık bir ayna gibi olur. Bu durum, artık bilgi alınan, gaye edinilen ile karşı karşıya bulunduğunu arada bir kirin bulunmadığını, berrak bir iletişim içinde olduğunun göstergesidir. Ayna olan arif düşünebiliyor olması bakımından kendini düşünür fakat yüzü hep Hakka dönüktür. Kendi varlığından haberdar ve kaybolmamış fakat bilinçli şekilde yalnız Hakka yönelmiştir. Bu onun kurtuluşudur.¹⁸⁸

İbn Sina bu dereceleri sözlerle anlatmakta iken bunların yetersiz kalacağını düşünmektedir ki eklemeyi gerekli görmüştür. Bunlar yalnızca anlatılabilecek olanlardır, anlatılamayacak kadar nefsin tecrübesine yönelik başka mertebeler olmasına rağmen bunları bilmek isteyen kişi ancak müşahede ile o mertebeleri anlayabilir.¹⁸⁹ Bu cümleler açıkça İbn Sina'nın bilinç ve akıldan başlayan yolculuğunun aklın kavrayamayacağı bir noktada son bulduğunu göstermektedir. Nâtik nefsin hayatın idamesine ait olan kısmı arif olmayan için yeterli gelirken, olması gereken mahalde olan arif için nâtik nefsin maddenin sınırlarını aşip

¹⁸⁷ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 227

¹⁸⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.228-229

¹⁸⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.230

potansiyelinin gideceği noktaya kadar gitmesi gerekir. Bu yüzden arif bedensel ve maddesel olandan yüzünü dönmüştür. Potansiyelini keşfeden kişi bu yolculuğa uygun tek şeyle, nâtik nefisle yola çıkmıştır. Nâtik nefisle yola çıkması için ise önce kendine dair bir farkındalığa sahip olması, sonra güzel ahlak ve ibadetlerle onu arındırması gerekir. Temizlenme ve arınma maddi bağlarla bağlı olan kişi için daima geçerlidir. Arifin bir varış noktasına geldiğinden dolayı bu varış noktasının onun yetkinliğini tamamlamak için tamamen yeterli olduğu söylenemez. Bu yüzden arifin riyazetini tamamladığında ibadetler ve güzel ahlaka ihtiyacının olmadığı söylenemez. Maddenin ve değişimin verdiği zarardan arifi koruyan ibadet ve ahlak iken, onun bu durumunu sürdürmesine vesile olan derin düşünce ve İlk Hakka duyduğu aşktır. Amelî ahlak nefis bedenle olduğu sürece söz konusu iken, nazarî gelişim süreci olarak ahlak, arifin Hakk'tan ışıltılar, akılsallardan veriler almasına yönelik olarak nâtik nefse özgü olarak vardır.

Arif maddi âleme dönük yaşamında, pratik olarak ahlakı yaşayan kişidir aynı zamanda. Arifin pratik ahlaka sahip olması yine içsel tecrübelerinin getirdikleridir. Arif güler yüzlü ve neşelidir, çünkü her şeyde Hakkı görmesi onun neşeli ve rahat bir halde olmasına vesile olur. Arif yumuşak huyludur. Yaptığı iyilikleri açığa vurmaz. Yiğittir. Çünkü ölüm korkusundan arınmıştır. Cömerttir çünkü batıl olanı sevmez. Hoşgörülüdür çünkü insanların yaralamalarından etkilenmeyecek kadar yüce bir gönlü vardır. Kindar değildir çünkü daima zikri Hak ile meşguldür.¹⁹⁰

İbn Sina arif kişi için pratik ve teorik yetkinliği yani amelî ve nazarî ahlakı gerçekleştirmenin birbirini izleyen bir seyir içinde olduğunu ifade eder. Arif kişi yolculuğuna ancak pratik ahlakın gerektirdiklerini yapıp arzu ve şehvet güçlerinin

¹⁹⁰ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.230-231

zorlayan etkilerinden kaçarak çıkabilir. Bu şekilde olmadığında ise arifin bu yolculuğa dair bir bilinci dahi uyanmayacaktır. Arifi yola koyan ibadet ve ahlakın gerektirdiklerini yapmasıdır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, ahlaklı olmaya çalışan kişi önce ahlaki ilkeleri taklit eder, devam eden süreçte bunu kendi nefesine mal eder ve ahlaki içselleştirmiş olur. Arif kişinin durumu da buna benzemektedir. Nazarî yetkinlik yoluna girmek için amelî ahlakla nefisini arındırması gereken arif, nefisini arındırdıkça amelî ahlakı yaşamayı derinleştirir. Baktığı her şeye Hak gözüyle bakan, düşüncesinde ve fikirlerinde hakiki tek bir gayeden başkasını amaçlamayan kişinin dürüst, cömert, iffetli ve adaletli olması kaçınılmazdır. Bu yüzden biz İbn Sina'nın ahlak yolculuğunun varlığın bütünlük ve birliğine dair bir anlayış kazanma yolculuğunu söylüyoruz. İbn Sina akıldan yola çıkıp, doğrudan bir sezgi ile elde edilen akılsalları, amelî ve nazarî ahlakı hakikatin birbirini gerektiren farklı veçheleri olarak anlamış ve bunu özellikle arifin yolculuğunda dile getirmiştir. Bunu daha farklı şekilde de söylemek mümkündür: İbn Sina nefsin kendini bir alete gereksinim duymadan bilişinden dolayı sezgiden yola çıkmış, nefsin kuvvelerini ve işlevlerini ise rasyonel bir üslupla açıklayarak akla yönelmiştir. Aklın Faal Akılla ittisali mertebesinde ise Faal Akıl'dan nefise bir feyzin varlığı ile sezgiye geri dönmüştür.

4.İşrak Geleneğinde Ahlak: Sühreverdi'de Ahlakın Gelişimi

İşrak geleneği, felsefe tarihinde çoğunlukla Aristoteles mantığının ve Meşşâî İslam filozofları sayılan İbn Sina, Farabi, Kindi gibi filozofların karşısına oturtulmaya çalışılan bir felsefe geleneğidir. Bunun en temel sebebi ise İşrak felsefesinin mükâşefe ve müşâhedeye dayanan bilgi edinme metodunun, Meşşâî felsefenin akılcı ve istidlâle dayanan bilgi edinme metodu ile karşıtlık sergilediğini iddia eden bakış açısıdır. İşrakî düşünce geleneğinin İslam felsefe tarihinde önemli

isimler olan Kindi ile başlayıp Farabi ile devam eden, İbn Sina ile önemli bir mesafe kat eden fikri gelişiminde, Sühreverdi akıl ve vahyin mezc edilmesini adı geçen diğerlerinden daha dikkat çekici biçimde açıklamış olmakla ayrılır. Sühreverdi'nin İşrak felsefesinin kurucusu olarak görülmesi, Şeyh-i İşrak lakabının kullanımı da onun bu felsefe geleneğine yaptığı tartışılmaz katkıyı göstermektedir. Sühreverdi İşrak geleneğinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bunu hem kavramsal düzeyde yapmış, özellikle nur metafiziğinde kendisinden önce felsefi manada kullanılmayan ifadeleri kendi felsefesinde kullanarak İşrakîlik denilen ekolün kendi kavramlarıyla ayakta durmasını sağlamıştır. bunun yanında Sühreverdi'nin Müslüman bir filozof olması ile dini kabullerin felsefenin getirdikleriyle aynı hakikati göstermesine dair fikri çabası ilk İslam filozofu kabul edilen Kindi'den kendisine kadar devam edegelen bir süreçtir. İbn Sina ve Sühreverdi'nin bu konudaki dikkat çekici rolü ise, özellikle vahyin elde edilişi ile aklın yetkinleşip makulleri/ nurları elde ediş sürecinin birbiri ile ne ölçüde uyumlu olduğunu iki filozofun da felsefi ve irfanî bir yolculuk olarak görüp anlatmalarındır. Sühreverdi ve İbn Sina İşrak geleneğinde bu yolculuğu ve aynı hakikatin iki görünür yüzü olduğunu en yetkin biçimde anlatan iki filozoftur. Sühreverdi ve İbn Sina'nın akli yetkinleşmenin ve meleklerle iletişime geçmenin (ittisal) birbirini dışlamayan gerçekler olduğunu ifade etmesinin de ötesinde yaptıkları bir şey vardır. Sühreverdi ve İbn Sina hakikatin birliğine açık ve üstü kapalı işaret ettikleri yerlerde hakikatin sözel ve mantıksal düzeyde tam olarak anlaşılamayacağına farkındadırlar. İbn Sina'nın sembolik hikayelerinde ve *Ariflerin Makamları* denilen *İşaretler ve Tembihler* kitabının dokuzuncu namatında anlattığı arif kişi ile Sühreverdi'nin hakîm ve müteellih dediği kişi ve yine sembolik hikayelerinde sembollerle ifade ettiği yetkinleşme yolcusu arasındaki benzerlik bu

kişilerin akli/ahlaki yolculuğu arasında önemli bir fark bulunmadığını göstermektedir. Adı geçen iki kişi de sembolik ve hayali karakterler olmanın ötesinde filozofların irfanî yolculuğunu temsil eden gerçek kahramanlar gibidir. Sembolik hikayelerde anlatılan öğrenim süreci de birbirine çok yakın ifadelerle anlatılmıştır. Ahlakın gerçekleştirilmesi başlığında tekrar ele alacağımız bu durumu burada zikretmemizin sebebi İşrak geleneğinin kurucusu olarak görülen Sühreverdi ile Meşşâî bir filozof olarak görülen İbn Sina'nın İşrak felsefesinde neden birlikte anılmaları gerektiğini ifade etmektir. Çok yönlü ve zengin bir fikri altyapıya sahip olan Sühreverdi'nin ahlaka bakış açısını anlayabilmek için özellikle kendisine etkide bulunduğunu düşündüğümüz ahlak düşüncelerini gözden geçirdik. Şimdi İşrak geleneğinin kurucusu kabul edilen Sühreverdi'nin ahlaka bakış açısını ve onun için ahlakın nerede durduğunu anlamaya çalışacağız. Bunu yaparken de İbn Sina'nın onun düşüncelerine olan katkısını da gözden kaçırmamaya çalışacağız. Bunun, Sühreverdi'nin ahlak anlayışını anlayabilmek için bir gereklilik olduğu kanaatindeyiz.

Sühreverdi'nin ahlakı bir ilim olarak detaylı olarak ele almadığını, kavramsal ve felsefi anlamda ahlakın felsefesini yapmadığını ilk elden söyleyebiliriz. Fakat bu ifade, Sühreverdi'de ahlakın göz ardı edilen bir alan olduğu anlamına gelmeyen bir ifadedir. Sühreverdi'nin ve sonraki İşrak filozoflarının ahlaka verdiği önem kavramsal boyuttan ziyade yaşantısaldır. İşrak geleneğinin kurucu isminin ahlakı ele alışı, İbn Sina'ya benzer tarzdadır. Ahlakın varlığı bir çatı kavram olarak özellikle İşrak bilgisinin elde edilmesi anlamında vardır. İlerde de anlatacağımız üzere, yetkinliğin elde edilmesi anlamında aklî ve irfanî yolculuk, aynı zamanda ahlaki bir yolculuktur. Fakat kavramsal düzeyde ahlakın varlığını Sühreverdi'nin eserlerinde

nitelikli düzeyde göremiyoruz. Filozof ahlakı diğer filozoflar gibi amelî ve nazari olarak ayırdığına da herhangi bir eserinde rastlayamadık. Ahlak ilmine dair bu kadar sessiz kalışı, insanın yetkinliğini ve nefsinin temizlenmesini oldukça önemseyen bir filozof için ahlakı bilmekten ve bilişsel düzeyde ifade etmekten çok, onun hangi şartlarda olgunlaşmasıyla ilgilendiğini gösteren bir anlamdadır. Bilgi felsefesine, mantığa dair ayrıntılı açıklamaları ile, Sühreverdi'nin indimizde bir bilgi filozofu olması, ahlak alanını da bilgi ve bilginin elde edilmiş süreci ile ilişkili olarak anlatmasını da açıklamaktadır. İsrak felsefesinin ayırt edici yönü olarak bilginin müşahede ve zevk ile elde edilmiş süreci ahlak kavramı için de söz konusudur. Bu durumu da ahlakın gerçekleştirilmesi bölümünde inceleyeceğiz.

Sühreverdi ilimler tasnifinde ahlakı amelî ilimler sınıfında görerek, tıpkı İbn Sina gibi ahlakla beraber, ev idaresi ve siyaseti de bu sınıfta görmüştür.¹⁹¹ Ahlakı amelî ilimler sınıfında görmesi Sühreverdi'nin nazari olarak insanın yetkinliğini ahlaki gelişim sürecinde görmediği anlamına gelmemektedir. Sühreverdi insanın ahlaki yetkinleşmesini hem amelî hem de nazari boyutta ele almıştır. Bu konuda söylediklerini de ahlakın gerçekleştirilmesi bölümünde ele alacağız.

Sühreverdi ahlakı İbn Sina ve Farabi'nin yolundan giderek değişebilir ve kazanılabilir bir olgu olarak görmektedir. Ahlakın değişebilir olması insan bedenini (tılsım) yöneten isfehbed nurun bir yandan da nurlar âlemine olan yönelimi ve aşkı ile ilgilidir. Sühreverdi'nin nur metafiziğinde her nur bir yönden karanlık bir yönden nurdur. Bu kendi üstündeki nura göre karanlık, altındakine göre daha üstün ve aşık

¹⁹¹ Sühreverdi, "Kitabu't-Telvihi'at-ı Levhiyye", *Mecmua-i Musannefat-i Şeyh-i İsrak*, tsh. ve muk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgâh-i Ulum-i İnsani ve Motaalat-i Fehrengi, Tahran, 1380, c. 1, s. 2-3

olunan bir nur olmasındandır.¹⁹² Yönetici (müdebbir) nurlar için söz konusu olan bu durum, soyut yönetici nur olan insan nefisi için de söz konusudur. Karanlıkların insana tamamen hükmetmemesi için kişi, yüzünü nurlar âlemine çevirmelidir. İnsandaki yönetici nur olan nefsin bu durumu insanın ahlakını yönlendirebileceği anlamına gelmektedir. İnsan kendisine hakim olanın nur olmasını sağlamak için ise önce nurunun farkında olmalıdır. Bu farkında oluş, kişinin kendi zatını, sonra nurlar âlemini, varlığın sıradüzenini ve yeniden varlığa gelişi (haşri) bilmesi ile olur. Yönetici nefsin bir yönü de insan bedenine dair olduğundan, onun nurlara bakışı bedenine bakışını engellemez. Bedenine bakışı yönünden onun ahlakını değiştirip düzenlemesi ise, şehvet ve öfke güçlerinde orta yolu bulmak için fikri ve bedeni çaba sarf etmekle olabilmektedir. Kötülöklere ve kötüye eğilimi varsa bile (bedbahtlık) bunu nurlar âlemine dair amelî ve nazarî bir yönelme ile çevirebilmek mümkündür.¹⁹³

4.a. Ahlakın Temellendirilmesi

Sühreverdi bütün varlık formlarını ışığın dereceleri olarak ele almaktadır. Varoluşun tamamı Nur'ul-Envâr'dan geldiğini ifade eden bu fikre göre, onun varlığından gelme dışında bir varoluş söz konusu değildir. Nur metafiziği de denilebilecek bu teori, Sühreverdi'nin İşrak felsefesini bir felsefi ekol olarak kurmasında en temel işlevi görmektedir. Filozofun herhangi bir alana dair görüşlerini anlamak için nur kavramı üzerine kurmuş olduğu varlık şemasını bilmek elzemdir. Ahlakın kökenini de bu varlık şemasından ayrı değerlendiremeyiz. Hatta, ahlakın ahlak olarak varlığı ile nur metafiziğinin hiyerarşik ve düzenli yapısını birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bunun için, insanın nur metafiziğinde nasıl bir konumda olduğunu bilmek, insanın ahlaklanmasının ne

¹⁹² Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.149-150

¹⁹³ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.203

demek olduğunu da ifade edecektir. İnsanın nur felsefesindeki özel konumu, ahlakın onun için mümkün ve gerekli olduğunu göstermektedir.

Nurlar hiyerarşisi ilk bakışta sudur teorisi ile benzerlik gösterse bile, nur metafiziğinde Tanrı'nın konumu sudur teorisine göre çok daha içselleştirilmiştir. Sühreverdi bu metafiziğin kendisine has olmadığını, yolundan gittiği “doğulular”ın ve Platon, Pisagor, Empedokles gibi pek çok bilginin de aynı hakikati dile getirdiğini ifade etmektedir. İşrak felsefesini meşru kılmak adına oldukça önemli görülen bu iddia ile Sühreverdi kendisinin yaptığının yalnızca geçmiş filozofların bu fikirlerini tekrar hayata döndürmek olduğunu, hâlidî olarak zevkî hikmetin varlığının esas olduğunu dile getirmiştir.¹⁹⁴ Nur metafiziğinde sudur teorisindeki farklı varlık formları nura indirgenebilir. Sudur teorisindeki akıl, nefis, ay altı ve ay üstü âlem değişleri nurun dereceleri olarak görülmüştür. Bu bakımdan nur hiyerarşisi, nurun farklı derecelerde ortaya çıkışından ibaret olan bir yaratılış teorisidir denebilir. Nurdan uzak ortaya çıkışlarda ise, nurun yerine karanlığın etkisi güçlenmeye başlar. Bu, karanlığın nurun zıttı olarak görülmesi anlamında bir ortaya çıkış değildir. Zira Sühreverdi Nuru'l-Envâr diye adlandırdığı diğer nurların kendisinden meydana geldiği nurun zıddını gerektirmeyecek ölçüde tek olduğunu ifade eder.¹⁹⁵ Sühreverdi'nin nur ve karanlığı varoluş sürecinde ana kavramlar olarak kullanması, kavramsal olarak onun Zerdüştilik'teki ışık-karanlık zıtlığından ilham aldığını gösterebilir. Fakat Zerdüştilik'teki kullanım ile Sühreverdi'nin bu kavramları ele alış şekli oldukça farklıdır. Zerdüştilikte bu kavramların varlığı iki zıt olarak görülürken,

¹⁹⁴ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s. 26; Sühreverdi, “Tasavvufün Kelimesi”, *Nur Heykelleri, Tasavvufün Kelimesi, Burçlar Risâlesi* içinde, ed.Ahmet Kamil Cihan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 101

¹⁹⁵ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.133

Sühreverdi'de karanlık ancak ışığın derecesi olarak vardır.¹⁹⁶ Bu yüzden ışıktaki imkan, karanlığı doğurmuştur. Bir tür hiyerarşik düzen olan nur ve karanlık diziliminde her varlık basamağı kendinden öncekine göre ışık iken, kendinden sonrakine göre karanlıktır.¹⁹⁷ Karanlığın varlığının dolaylı olarak ışıktan geldiğini ima eden bu fikre ileride kötülük problemini ele alırken değineceğimiz için karanlık ile ışığın Sühreverdi'de birbirinin varlığını dışlayan iki kavram olarak var olmadığının altını çizmekle yetiniyoruz.

Varlıkların ortaya çıkışı Nuru'l-Envâr'dandır. Mutlak ve en yüce varlık olarak ifade edilebilecek olan Nuru'l-Envâr'dan Sühreverdi'ye göre iki tür çıkar. Bunlar boylamsal (tûlî) ve enlemsel (arzî) nurlardır. İlk Nur veya En Yakın Nur (Nuru'l-Akreb), En Yüce Nur (Nuru'l- Azam) denilen nurdur. Bu ortaya çıkan nur ise hem İlk Nur'dan hem de ışıkların ışığından nur alır. Tûlî nurların her biri, diğerini ortaya çıkarır ve burada varlığa gelme hiyerarşiktir. Bu düzeydeki nurlar kainatın hepsini kendinden türediği nurlar olduğundan ve mensupları her bir Tûlî nurun altındakine hakimiyet, üstündekine ise muhabbet duyar şekilde sıralandığından, bu boylamsal düzeye anneler (ümmeât) âlemi de denmektedir.¹⁹⁸ Sudur teorisindeki on akıl ile benzer ilerleyen bir hiyerarşi olmasına rağmen, Sühreverdi akılların/nurların sayısını on ile sınırlamamaktadır. Onun boylamsal nurları, Meşşâilerin mufarik akıllarının sayısından çok daha fazladır. Bu çokluk, ışığın özelliğinden ileri gelmektedir. Sudur teorisindeki akıl kavramı yerine daha somut bir kavram olarak nur kavramının kullanılması olabildiğince soyut olan varlık düzeyi için ilk bakışta

¹⁹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 204

¹⁹⁷ Burada bahsedilen öncelik-sonralık ilişkisi zamansal bir bağıntı sayılamaz. Sühreverdi bu tür bir ilişkiyi zat itibari ile tekaddüm olarak adlandırır. Bunun örneği, parmağın kımıldamasıyla yüzüğün de kımıldaması fakat kımıldamanın yüzüğe değil parmağa izafe edilmesidir. Ayrıntı için bkz. Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017, s.90

¹⁹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages*, s.71-72

uygun değil gibi görünürken, ışımaya fikri ile Sühreverdi'nin bu bilinçli tercihinin düşünce dünyası için en uygun seçenek olduğunu görmekteyiz. Nur kavramını arızı ve soyut olarak ayıran Sühreverdi, bahsettiğimiz ulvi nurların soyut nurlardan olup, kendisiyle kaim olmayan arızı nurlarla karıştırılmaması ve ulvi âlem için kullandığı nur kavramının görünen ışıkla bil ilgisi olmadığını ifade etmiş olur.¹⁹⁹ Nur/Işık kavramının kullanımı, yaratılış teorisinde yaratılışın birden nasıl çokluğa çıktığını ifade etmede ona büyük bir esneklik sağlamıştır. Buna göre yaratılış bir ışımadır. Tek bir kaynaktan birden çok ışımaya çıkması ışımaya ile zihinlere daha kolay bir şekilde yerleşebilir.

Fakat ışığın yaratılış düzeninde temel kavram olarak alınmasının getirdiği bir şey daha vardır. Nur saydamdır ve nurlar birbiri üzerine de ışıyabilirler. Nurlar birbirlerine ve birbirleri ile Nuru'l-Envâr arasında bir engel oluşturacak bir durumda değildirler. Çünkü engel, boyutların ve berzah uğraşlarının özelliğidir.²⁰⁰ Çokluk işte bu ışımaların çokluğundan kaynaklanmaktadır. Bu ışımaya aynı zamanda aşk ve hükümrânlık ilişkisini de anlatmaktadır. Buna göre alttakine ışıyan her nur, kendinden üstteki nura aşıkken, altındakine hükümrândır. Bu karşılıklı İşrak (yukardan aşağı) ve müşahade (aşağıdan yukarı) ilişkisinde alttaki varlıklara iki tür ışımaya gerçekleşir. Bir kere Nuru'l-Envâr'dan vasıtasız bir kere de kendine varlık veren nurdan vasıtalı olarak İşrakı kabul ederler. Örneğin ikinci mücerret nur bir kere Nuru'l-Envâr'dan vasıtasız bir kere de vasıtalı olarak Nurul-Akrab'dan İşrakı kabul eder. Nurların derecesi azaldıkça ışımaya çoğalır. Fakat Nur'ul-Envâr'ın ışığı en güçlü olduğundan her nura kendine ışık veren nurdan daha yakın ve güçlü bir ışımaya sağlar. Nurların bu çok yönlü ışımaya Sühreverdi'nin farklı felsefe problemlerine bir

¹⁹⁹ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.118

²⁰⁰ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.139

çözümüdür. Doğrudan en yüce nurdan alınan ışığa ile kendinden bir önceki nurun ışığının birbirini engellemeyeceği kabulü nedensellik probleminde önemli bir sonuç yaratır. Aynı zamanda bu kabul ile bir yandan unsurlar âlemi ile mukaddes âlem arasındaki derece farkı gözetilirken bir yandan da Nuru'l-Envâr'ın mutlak birliğine ve mutlak gücüne vurgu yapılır.²⁰¹ Işığa, Nuru'l-Envâr'ın müşahadesi ile birlikte var olmaktadır. Fakat nur, en yüce olanı müşahadesi ile kendi muhtaçlığının farkına varır ve böylece zatında bir gölge oluşur. Bu ise en yüce Berzah'tır. (felek)²⁰²

Nurlar hiyerarşisinin enlemsel düzeyi, birbirini meydana getirmeyen, bir arada bulunan nurlardır. Bu nurların her birinin görünür âlemde bir büyü(tılsım) veya heykeli(sanem) bulunur. Bir ilk örnek diyebileceğimiz ve varlıksal türlerin kendilerine bağlı olduğu bu nurlara Sühreverdi Türlerin Rabbi (erbâbu'l-envâ) demiştir. Enlemsel boyuttaki nurların doğrudan türlerin üzerinde hakim konumda olan aracı bir meleksel düzeyi vardır. Bunlara müdebbir nurlar denmektedir. İnsan için söz konusu olan aracı nur ise isfehbed/emredici nurdur. İnsanın faaliyetlerini yönetip düzenleyen bu nurun bir de insan türünün tamamını yöneten tür rabbi vardır. insanlığın rabbu'n-nev'i ise Ruh'u'l-Kuds olan Cebrail'dir. Fakat tek tek her insanın nur âleminde var olan ve diğer ben'i olarak görülebilecek bir koruyucu meleği vardır. İnsan, bu dünyada kendinden olan nurdan ayrı aldığı için bir türlü mutlu olamaz. Onun kurtuluşu ve nihai mutluluğu ancak, melekî düzeydeki prototipi ile birleşmek ile olacaktır.²⁰³

²⁰¹ İshak Arslan, "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-İşrak ve Şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", *Nazarîyat: İslâm Felsefesi ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2014, c.1, sayı: 1, s. 155

²⁰² Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.140

²⁰³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages*, s.73-74

İnsan bedeni ile yönetici (müdebbir) nurunun arasındaki ilişki ise yine nur-gölge kavramları ile açıklanabilecek bir ilişkidir. Beden, insanın yönetici nurunun tılsımıdır. Nurun yönetimi altında bulunan bedeninin durumu, nurunu maşuk olarak görmesi ile ona dair bir bağımlılık içindedir. Fakat tılsımına hükümlanlıkla bağımlı olan yönetici nurun berzaha etkisi, berzahın alıcılığı ile doğru orantılıdır. Bunun anlamı ise her berzahın yönetici nurun ışığını kabul etmesi için bir istidat sahibi olması gerekir demektir.²⁰⁴

Bedenin yönetici nurunu kabul etmesi ise hem tılsım olarak bir gölge sayılması ve bu yönüyle yönetici nura muhtaç olması hem de mizacının uygun yapısı ile yönetici nuru kabul edecek yapıya sahip olmasındandır. Alacakaranlık cevherler içinde en uygun karışım insana aittir. İnsani karışım (mizaç) suret bahşediciden (Vâhibus’Suver) yapısına uygun bir kemal ister. Böylece insani karışım için hükümlan ışıkların birinden insani kalede yönetici ışık olacak bir soyut ışık (nâtık nefis) varlığa getirilir. Bu meydana getirme işi, insan türünün Rabbi Cebrail, Ruhu’l-Kuds, Yakın Baba, Ruh Bağışlayan (Revân-Bekhş) denilen nurdur. Cebrail’den taşan bu nur, insanın “ben” diye işaret ettiğiidir.²⁰⁵

Nur metafiziğinde insanın varoluşunun nasıl gerçekleştiğini anladıktan sonra, onun âlemdeki konumu da anlaşılmış oldu. İnsan yönetici nurunu kabul eden bir karışıma sahip olmakla karanlığa yönelik bir konumda iken (bedenle olması), köken itibari ile insanın bilinçli ve kendini algılayan olmasını sağlayan nurlar âlemidir. Sühreverdi nurun kendini aydınlatmasının kendine dair bir bilinç taşıdığını

²⁰⁴ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.148

²⁰⁵ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.186

söylemekle aynı anlamda olduğuna dikkat çeker.²⁰⁶ İnsanın kendine dair bilinci, onun kendi varlığını aydınlattığını, ışığının kendine yönelik de olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan insanın soyut/mücerret ulvi nurlar âlemi ile ortak bir varoluş zemini vardır. İnsanın kendine dair başka bir varlıktan kaynaklanmayan bilinci, idrakliliği onun kaynağının mücerret nur olduğunu gösteren kesin bir delildir. Bunu Sühreverdi misali bilmek ile zatı bilmenin aynı şey olmadığını ifade ederek göstermektedir. Buna göre zatın misalini biliyor olsaydık kendimize dair bilincimiz, kendimiz dışındakilere dair bilişimiz gibi olurdu. Ancak biz, kendi varlığımızı bu şekilde algılamıyor, aksine kendimiz dışındaki her şeyin kendimiz dışında olduğunu bilirken, kendi varlığımızın idrakini her şeyden ayırıyoruz. Bu, bizim kendimizi misal olarak dıştan değil, kendimiz olarak içsel bir duyula bildiğimizin göstergesidir. “Ben”in idraki, idrakliliğin zatımıza zaid olmadığını, özsel olarak zatımızla birlikte bulunduğunu göstermektedir. Zat ile beraber bulunan idrak ise ancak mücerret nura aittir. Öyleyse kendimizde ben diye işaret edebildiğimiz mücerret nurun ta kendisidir.²⁰⁷

İnsanda mücerret nurun alacakaranlık cevher üzerindeki hakimiyeti ise “ruh” adı verilen maddesel bir aracı ile gerçekleşmektedir. Bu ruhun ilahi ruhlarla karıştırılmaması gerektiğini ve bu yüzden ona hayvani ruh dendiğini ifade eden Sühreverdi, berzahtan olan cisim ile nurlardan olan nefis arasındaki bağıntıyı maddesel olan bir aracı ile gerçekleştirir. Fakat ulvi âlemde buna gerek yoktur. bu gereklilik, düzeyi düşük olan nurlara ait olan bir özelliktir. Ruh adı verilen bu aracının nefsin bütün kuvvelerini kendinde toplayan ve kalbin sol boşluğuna denk gelen bir mahalde bulunduğunu söyleyen filozof nefsin ilk ilişkisinin bu ruh ile

²⁰⁶ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.121

²⁰⁷ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.122-127

olduğunu söylemektedir. Latif bir cisim olan bu ruh nâtik nefsin işlevini sürdürmesine sebeptir. Bu ruh bozulduğunda insanda nâtik nefsin (yönetici nurun) etkinliği de sona erer.²⁰⁸

İnsandaki emredici nur ile alacakaranlık cevher arasındaki ilişki, diğer yönetici nur-tılsım ilişkilerinde olduğu gibi iki yönlüdür. Hatta, bütün varlık nur ile karanlık, izzet ile zillet, sevgi ve hükümrancılık çiftlerinde gerçekleşir.²⁰⁹ İnsandaki emredici nur da bundan nasibini alır. Bir yandan emredici nuru varlığa çağırarak beden iken, diğer yandan bedeni zati ve bağımsız algılayan bir hale getiren emredici nurdur. Bedensel yetiler, emredici nura aşk ilişkisi ile bağlandığından, onu kutsal âlemden kendilerine çekerler. Böylece emredici nur yüzünü karanlık âleme çevirmiş olur.²¹⁰

Bu konuda söyleyebileceğimiz bir başka şey Sühreverdî'nin insanı diğer varlıklardan üstün gördüğünün açıklanmasıdır. İnsanın üstün hali maddi duruşlarından bile anlaşılabilirliğini söyleyen filozof, bitkinin en aşağıda olduğu için nefes almadığında solup başını eğdiğini, hayvanın bitki ve insan arasında olduğu için başının ortaya dönük olduğunu, insanın ise göğe doğru yükselen bir şekle sahip olduğunu gösterir ve insanın üstün olduğuna dair Kur'an-ı Kerim'den deliller getirir. İsrâ Suresi 70. ayetinden bahsederek bu ayetin²¹¹ Nâtik nefsin faziletleri elde etmesi bakımından insanın üstün yaratılışına işaret ettiğini ifade eder. Sühreverdî insanı diğer canlı varlıklardan açıkça ayırmakta ve üstünlüğünü dört sebebe bağlamaktadır.

²⁰⁸ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s.191; Sühreverdî, "Tasavvufun Kelimesi", s.81; Sühreverdî, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.148; Sühreverdî, *Heyâkulu'n-Nûr*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2009, s.132

²⁰⁹ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s.150

²¹⁰ ²¹⁰ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s.197

²¹¹ İsrâ 17/70 ayeti şöyledir: "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık."

Bunlar: 1. Zahirdeki suretin uyumu, 2. Mizacın ölçülü oluşu, 3. Hareket ettirici ve idrak edici kuvveleri, 4. Amelî ve nazarî aklı.²¹²

İnsanın âlemdeki konumu, nur ve karanlık arasında nereye yöneleceğine karar vermesi gereken bir yerde olması itibari ile ahlaki bir konumdur. İnsan, kendisinde bulunan çift yönlü potansiyelin farkına varması ile ahlaklı olma yoluna girmiş demektir. İnsan kendisinde bulunan yetiler ile hangi yöne gideceğini seçebilecek bir konumdadır. Bu insanın kendi ahlakını gerçekleştirebileceği anlamına gelen bir durumdur. Madde âlemi, karanlık ve yokluk ile özdeşleştirilir. Yokluk ise kötülüktür. Allah sırf iyi olma itibariyle (Hayr-ı Mahz) daima vardır. Öyleyse insan, yetilerini nura yöneltirse iyi bir ahlaka adım atarken, sırf karanlığa doğru yöneltir ve nur âlemine karşı bütünüyle kayıtsız kalma yolunu seçerse, kötü bir ahlaka adım atar. İnsanın aşk ve hükümrancılık temelinde nur âlemi ile olan ilişkisi, onun ahlaklı bir varlık olmasına sebep olan temel saiktir. Sühreverdi'nin insanın en kâmil mizaca sahip olması ile emredici nuru çağırmasında ifade ettiği gerçek de budur. İnsan diğer varlıklardan bir yüzü ile nurlar âlemine, bir yüzü ile maddi âleme dönük olması ile ayrılmaktadır. Onun diğer alacakaranlıklardan bu temel ayrımı, onun ahlaki bir varlık olarak evrendeki konumunu mümkün kılan bir ayrımdır. Öyleyse ahlakın Sühreverdi'deki temelinin ve ahlaklı olmanın ilişkili olduğu temel kavramın nur metafiziği olduğunu söyleyebiliriz.

Feleklerin sürekli hareketini de ahlakın temellendirilmesi noktasında inceleyebiliriz. Nur hiyerarşisinin getirdiği bir düzen olarak feleklerin daimi dairevi

²¹² Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye*, s.114

hareketleri oluşun sebebidir.²¹³ Her ne kadar nurlar sudur teorisindeki gibi bir sayı ile sınırlandırılmasa ve ne kadar çok olsalar da sınırlıdır. Mücerret olmaları ve değişmeyi kabul etmemeleri sebebiyle birbirinden farklı ve değişken özellik taşıyan maddi düzenin korunması değişmez nurlara değil feleklere aittir. Sühreverdi pek çok kanıt ile feleklerin dairevi ve daimi hareketinin iradi olduğunu ifade etmiştir.²¹⁴ İradi her hareketin bir gayeye matuf olmasından hareketle, feleklerin gayesinin ne olduğunu sorgulamaya girişen filozof, onların hareketinin gayesinin ancak üstün bir sebebe yönelik olacağını söylemiştir. Buna göre feleklerin hareketi nâtık nefse bağlıdır fakat onların şehvet ve öfke gücü olmadığından onların hareketleri tutarsızlık ve kararsızlık içermemektedir. Onların gayesi kendilerinden aşağıda bulunanlara yönelik de olamaz. Feleklerin dairesel harekette ortak olmaları ortak maşukun Nuru'l-Envâr olmasındandır. Onların hareketlerinin farklı yönlere doğru olması ise her feleğin bir de kendisine has maşuku olmasındandır.²¹⁵ Felekler bu maşuklarının tılsımıdır ve hareketleri de içinde arzu ve öfke barındırmayan nefise bağlı bir aşk iledir. Bu hareket daimi feyzin ve hareketin sebebidir.

İşte feleklerin aşktan kaynaklı ve içinde karanlığa dair bir şey bulunmayan bu sürekli aşkı ve gayesel hareketi ile evrendeki düzenin sürdürülmesi, insanın da bu düzen içerisinde en özel varlık olması, insanın içinde yaşadığı bu düzenin kaynağının yüceliğini gösterir. oluşun ve dolayısıyla ahlakın kaynağı olan bu daima aşka ve hayra yönelik olan hareket ahlakın maddi âlemle sınırlı olmayıp semavi varlıklara dek uzanan bir düzen içinde var olduğunu gösterir. Feleklerin daima hayra

²¹³ Sühreverdi, *Heyâkılı'n-Nûr*, s. 140; Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.168; Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.110

²¹⁴ Sühreverdi, *Heyâkılı'n-Nûr*, s. 141; Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.86; Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.167

²¹⁵ Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.104; Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.87; Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.170

yönelik olan yaratılışı/ahlakı insanın da yetkinlik sürecinde benzemeye çalıştığı bir noktadır. İnsan feleklerin mükemmel haline yaklaştığı ölçüde yücelir. Bu yücelme hali ise ahlaki gelişmeden başka bir şey değildir. Felekler nasıl kendinden üstündekine duyulan aşk ile ona benzemeye çalışırsa ve bu daima hayra yönelik bir benzeme ise, insandaki mücerret emredici nur da aynı şekilde feleklerin daima hayra yönelik hareketlerine aşktan kaynaklanan bir arzu ve şevk ile benzemeye çalışır.

4.b. Ahlakın Gerçekleştirilmesi

Bu başlık altında iki temel konuya değineceğiz. Bunlardan birincisi insandaki emredici (isfehbed) nurun bedenle ilişkisi ve bunun ahlakın gerçekleştirilmesinde nasıl anlaşılması gerektiğidir. İkincisi ise insanın yetkinliğe dair yürüyüşünün aynı zamanda onun ahlakının olgunlaşması demek olduğuna dair filozofun özellikle sembolik hikayeleri ve İşrak Felsefesi için baş yapıt niteliğindeki *Hikmetü'l-İşrak*'ın son kısmında söylediklerinin ele alınmasıdır. Bu ikinci başlık altında Sühreverdi'nin insanın ahlaki yetkinliğe dair söyledikleri ile İbn Sina'nın *Ariflerin Makamları* ve sembolik hikayelerinde anlatmaya çalıştığı arif kişinin ve hikayelerindeki ahlak yolcularının yaşadıkları tecrübeyi birlikte ele almaya çalışacağız. İbn Sina'nın arif kişisinden yukarıda bahsetmiştik. Bu başlık altında Sühreverdi'nin hakîm/ müteelîh kişisinin de arif gibi bir ahlak yolcusu olup olmadığını anlamaya çalışacağız.

b.1. Nefis Teorisi ve Ahlak

Nefis teorisinde Sühreverdi İbn Sina'yı büyük oranda takip etmiştir diyebiliriz. Nefsi farklı şekillerde ifade eden filozof bazen nefis anlamında ruhu kullansa da, ruh kavramını yukarıda açıkladığımız şekilde bedenle nefis arasındaki aracı güç olarak daha çok kullanmıştır. Bu bakımdan biz nefis kavramını anlatmaya çalışacağız.

Filozof nefsi kalp, Allah'ın emri ve kulu²¹⁶, Allah'ın yeryüzündeki halifesi²¹⁷ şeklinde, nâtik nefsi ise makulleri idrak etme ve cisimlerde tasarrufta bulunma özelliğine sahip cisim olmayan bir cevher²¹⁸ ve Allah'ın nurlarından bir nur²¹⁹ olarak tanımlamaktadır. Sühreverdi kalp, ruh, kelime, nâtik nefis, kelime isimlerinin hepsinin aynı manaya geldiğini fakat sûfilerle filozofların kavramsal olarak farklı kullanımları olduğunu söylemekle, hakikatin birliği ilkesine işaret etmiş olur.²²⁰ Yine Sühreverdi İbn Sina'dan farklı olarak nefsin bir tür nur olduğunu kabul etmektedir. Biz bu farklılığın da yine kavramsal düzeyde kaldığını düşünüyoruz. Zira Sühreverdi varlığın tamamını nura indirgediği için İbn Sina'nın varlığa dair farklı ifadelerini (akıl, nefis, felek, cisim gibi) nur ile ifade eder.

Sühreverdi'nin nâtik nefsin idrakliliği hakkında söyledikleri de neredeyse İbn Sina'nın Uçan Adam örneğinin aynısıdır. Filozof, bedenın parçalarının ve dışarıdaki varlıkların idrakinin aynı olduğunu fakat ben diye işaret edilenin bedenın bütün parçaları kaybolsa bile kaybolmayacağını söylemektedir. İdrak olunanın bedenden farklı ve bedenın dışında olduğunu da delillerle ispatlamaya çalışır. Buna göre eğer ben idraki bedenden kaynaklı olsaydı bedenın değişmesiyle benliğin idraki de değişirdi.²²¹ Fakat böyle olmadığı görülmektedir. Öyleyse Sühreverdi'nin nefsin bedenın varlığından farklı bir varlığı olduğunu temel olarak üç şekilde anladığını söyleyebiliriz: 1. Bedenin değişmesi ile ben idraki değişmez. 2. Dış dünyadaki varlıkların anlaşılması ile kendimize dair algımız açık olarak farklı özelliktedir. 3.

²¹⁶ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.66

²¹⁷ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.166

²¹⁸ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*,s.76, Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.77

²¹⁹ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*,s.76

²²⁰ Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.77

²²¹ Sühreverdi, *Heyâkulu'n-Nûr*, s.131

bedenin bütün organları olmasa bile nefis varlığının farkında olacaktır.²²² Bu nefsin sağladığı ben farkındalığının bedenle bir ilgisi olmadığını göstermektedir.

Bu idrakten hareketle nefsin bedende tasarrufunun onun cisim veya cisimsel olduğuna işaret etmediğine vurgu yaparak nefsin nur âleminde olup cisim olmadığını anlatmaktadır. Bunu yaparken yine İbn Sina'nın nefsin soyutluğunu ispat ederken kullandığı delillere benzer ifadeler kullanmıştır. Sühreverdi nefsin cisim olmadığına yalnız felsefî değil, dini literatürden de delil getirmektedir. nefsin cisim olmadığı onun bedende olmadığı ile anlaşılabilir. Bunun dışında eğer, der Sühreverdi nefis cisim olsaydı farklı cisimler için ortak olan mutlak cisim maddi bir mahalde bulunacaktı. Böyle olduğu zaman ise mahallinin gerektirmesinden dolayı kendine özgü bir konumu olurdu ve farklı şeylere uygun olmazdı. Fakat örneğin karıncaya dair akledileni karşımıza çıkan her karıncaya uygulayabiliyoruz. Öyleyse bu cisim değildir.²²³

Sühreverdi'nin nefsin cisim olmadığına dair söylediği dikkat çekici bir şey daha vardır ki, mead hakkındaki yönelimine dair de bize ipucu verecek şekildedir. Buna göre nefsin cisimsel olması mümkün değildir, çünkü cisimsel özelliğe sahip bir şeyin Allah'a ulaşması ve onun huzurunda bulunması düşünülemez. Bu konuya dair pek çok ayeti de nefsin cisim olmadığına dair delil olarak getirmiştir.²²⁴

Nefsin kuvveleri konusunda da İbn Sina'yı takip eden Sühreverdi, nâtik nefiste idrak edici ve sevkedici kuvvelerin bulunduğunu, idrak edici kuvvede ise beş iç beş dış duyunun toplandığını ifade etmiştir. Sevkedici kuvvenin ise gadabi ve shevi olarak iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Nefsin kuvveleri konusunda

²²² Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.70

²²³ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.66, Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.77

²²⁴ Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.78

söyledikleri İbn Sina ile aynı olduğundan bu konuya İbn Sina’da değindiğimiz için ayrıntısına girmiyoruz.²²⁵ Yalnız İşrak düşüncelerini en kâmil biçimde ifade ettiği kitabı *Hikmetü'l-İşrak*'ta Sühreverdi vehim, hayal ve mütehayyilenin bir tek yeti olup işlevinin birden fazla olduğunu ifade eder. Yine aynı bölümde İbn Sina'nın mütehayyileye sadece ayırma ve birleştirme fonksiyonunu uygun görmesine ve onun idrak eden bir kuvve olmadığına dair söylediklerini eleştirir. Ona göre idrak olmasaydı mütehayyilenin bir başka yetide (hayal) bulunanı alıp değiştirip dönüştürmesi mümkün olamazdı.²²⁶

Sühreverdi'nin nefsin kendi varlığı ile bedenle ilişkisinden daha çok ilgilendiğini söyleyebiliriz. Bedenle ilişkili olarak değil, soyut mücerret nur olarak (ispehved-i nâsut) nefsin varlığını daha çok söz konusu eden filozof nefsin ölümsüzlüğünü de oldukça önemsemiştir. Nefsin bedende tasarrufunun onun cisim olduğunu göstermediğini üstüne basarak kanıtlamaya çalışan Sühreverdi nefsin ölümsüzlüğünü de onun bedenden bağımsız bir nur olduğunu ve bu yüzden ölümün ona uğramayacağını söyleyerek anlatmaya çalışmaktadır.²²⁷

Nefsin bedenle birlikte varlığı geldiği konusunda da Sühreverdi İbn Sina ile hemfikirdir. Filozofa göre nefsin kadim olduğunu düşünürsek onun hangi güç ve sebep ile beden kalesine hapsedildiğine dair açıklama yapamayız. Eğer nefsin bedenden önce varlığını kabul edersek ve nefsin varlığını birden fazla fertler halinde düşünürsek o zaman onları ayıran bir şey olmadan nasıl çok olduklarını da açıklayamayız. Eğer bir olduğunu düşünürsek bedene gelirken bölünüp geldiğini

²²⁵ Nefsin kuvveleri için bkz. Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 70-74; Sühreverdi, *Heyâkili'n-Nûr*, s.132

²²⁶ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.192-193

²²⁷ Sühreverdi, *Heyâkili'n-Nûr*, s.146; Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*,s.130; Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.200

kabul etmiş oluruz. Oysa bölünebilme cisimlere aittir ve nefis cisim değildir. Eğer bölünmediğini kabul edersek yukarıda bahsettiğimiz ferdî varlık meselesine geri dönmüş oluruz. Bütün bu olumsuzlamalar ile nefsin bedenden önce bir varlığının olmadığına filozof tarafından işaret edilmiştir.²²⁸ Filozof nefsin bedenden önce var olmasının uygunsuzluğuna bir de şunu ekler: Eğer nefis/emredici nur/ yönetici nur bedenden önce olmuş olsaydı hiçbir şey onu saf nurlar âleminde alıkoymazdı. Böyle olsaydı o zaten nur olarak mükemmel olmuş olacak ve bedeni yönetmesi de anlamsız olacaktı. Fakat nurlar âleminde bir değişiklik söz konusu değilken, emredici nefis bedenle birlikte varlığa gelerek, kemale ulaşmayı amaçlar ve bunu bedendeki tasarrufu ile gerçekleştirmeye çalışır.²²⁹

Nefsin cisimsel ve ölümsüz olması Sühreverdi'ye göre ferdi varlığını nakzetmez. Hatta nâtik nefislerin ferdi varlıklarının olmaması ve tek bir nefis kavramından bahsedilmesi düşünülemez. Çünkü öyle olsaydı bir kişinin bildiğini herkes bilirdi, fakat böyle bir şey söz konusu değildir. Sühreverdi yine nefsin asla yaratıcının kendisi veya parçası olduğunun söylenemeyeceğini ifade etmiştir. Bu nefis kalesindeyken (bedende iken) de böyledir, kaleden ayrılınca da böyle olacaktır. Yaratıcının bölünebileceği asla düşünülemez. Ondan Yaratıcının varlığına karışma düşüncesini (ittihat) Sühreverdi kesin bir dille reddetmiştir.²³⁰

Nefis ve beden ilişkisi diğer tüm tılsım-emredici nur ilişkileri gibi aşk ve hükümlerlik ilişkisinin söz konusu olduğu bir ilişkidir. Beden-nefis ilişkisinde beden varlığa çağırıldığı nura aşık iken, bedenin varlığa çağırması nefsin onun üzerindeki

²²⁸ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye*, s.76; Sühreverdi, *Heyâkulu'n-Nûr*, s.133; Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.77

²²⁹ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.187

²³⁰ Sühreverdi, *Heyâkulu'n-Nûr*, s.133

hükümünü engellemez. Nefsin ölümsüzlüğü ve varlığının bedene bağlı olmayışı dolayısıyla tılsımın yokluğu nurun yok olmasını gerektirmez. Beden ile bir aşk-hükümlanlık ilişkisinde olan nefis, bedenden sonra da varlığını devam ettirecektir. Nefsin bedenden sonra varlığını nasıl devam ettireceğine dair Sühreverdi'nin çok da açık olmayan fikirlere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nefsin bedenle iken olgunlaşp yetkinleşememesi durumunda, beden yok olduktan sonra, olgunlaşp yetkinleşmek için yolculuğuna devam etmek zorundadır. Bu ise yine bedenle olacağından nefis kendine yetkinleşeceği başka bir tılsım aramaya koyulur. Eğer bedende iken yetkinleşmişse ve nurlar âlemi ile bir bağlantı kurabilmişse kendisine başka bir durak aramak zorunda kalmayacaktır.²³¹ Bu ifadeler açıkça tenasüh fikrine işaret etse de Sühreverdi tenasüh adı altında düşüncelerini serdettiğinde tenasühü hiçbir zaman kesin ve net ifadelerle savunmaz. Hatta bazı eserlerinde tenasühü açıkça reddeder.²³² Buna rağmen *Hikmetü'l-İşrak*'ta tenasühü savunan ve ona karşı çıkanların delillerinin hiçbirinin tatmin edici olmadığını ifade ederek suskunluğu tercih etmiştir. Fakat yine aynı eserde hayvandan insana doğru bir tenasühün de var olduğunu söyleyenlerin olduğunu açıklar ve insandan hayvana bir tenasühün olmayacağını söylerken, hayvandan insana tenasüh konusundaki fikrini net olarak belirtmez.²³³ Biz tenasüh fikrini kabul etmediğini varsaydığımızda Sühreverdi'nin nefis ve beden ilişkisi ile nefsin olgunluğuna dair söylediklerinin daha sağlam ve tutarlı bir zemine oturacağı kanaatindeyiz.

Nefsin bedenle birlikteliği insan için iki önemli sonuç doğurmaktadır. Bunlardan biri nefsin aslen nurları alabilecek bir durumda olmasına rağmen bedenle

²³¹ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.202

²³² Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi, s.90; Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*,s. 132

²³³ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.198-199

birlikteliğin onu bu ışımalardan alıkoymasındır. Çünkü nefsin (emredici nur) nurlar âlemi ile aynı asla sahip olması bunu mümkün ve doğal kılmaktadır. Fakat bedenın aslen karanlık olması ile nurlara olan aşkı nefsi ona yakın kılmasına sebeptir. Beden, ışıklanmak için nefsi kendine çekerken, nefsin asıl âleminden uzak olmasına vesile olmaktadır. İkinci durum, nefsin bedenle ilişkisinde elde ettiği yetkinlik derecesinin bedenın varlığından sonra akıbetini belirleyen bir kıstas oluşudur. Bu ikinci durum, insanın dünyada yapıp ettiklerinin karşılığının ahiretteki durumunu belirlemesi ile ilgili gibi görünmesine rağmen daha felsefi bir mahiyet arz eder.

Birinci sonuçta, nefsin nur âleminden olması fakat derecesinin nurlar âlemine göre daha düşük olması ile ilgilidir. Emredici mücerret nur olan insan nefsi, nur olmakla birlikte, aşağı mertebededir ve bu yüzden daima üst hükümran nurlara aşıktır. Onlardan ışıklanmak isteyen ispehved-i nâsut, bu isteğinde bedenın engeli ile karşılaşır. İnsan için söz konusu olan bu durum, insan nefsinin aşamalı var oluşta, nur âlemine en yakın durumda olması ile ilgilidir. Sühreverdi bitki, hayvan, insan nefisleri ve soyut nur âleminin aşamalı bir varoluş sergilediğini söylerken, bu hiyerarşide üst mertebenin en altının alt mertebeye, alt mertebenin en üstünün ise üst mertebeye yakın olduğunu serdetmiştir. Buna örnek olarak da, bitkilerin en üst yetkinlik mertebesinde olan hurmanın hayvanlığa yakın olduğunu, maymun gibi bazı hayvanların da insanlık derecesine yakın olduğunu ve her mertebenin en alt ve en üstünün kendisine yakın olan mertebeye benzediğini ifade etmiştir.²³⁴ Bu durumda insan en üst yetkinliğe ulaştığında nefsinin ait olduğu nurlardan bir nur olacak kadar onlara yaklaşacaktır. İnsanın bu dereceye ulaşması ise ancak İşrak bilgisi ile olabilir. Sühreverdi İşrak bilgisinin elde edilış sürecini insanın yetkinlik süreci olarak

²³⁴ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.160-161

görmektedir. Nefsin aşık olduğu nurlara benzemeye çalışması İşrak bilgisini elde etmesi, bilgiyi elde etmesi ise hem amelî hem de nazarî olarak ahlakın elde edilme çabasıdır.

İkinci sonuç olarak nefsin bedende kazandığı yetkinlik derecesinin bedenden ayrıldıktan sonra onun akıbetini belirlemesi gelir. Bu durumu Sühreverdi bedenın nefsin nur âleminden feyz almasını engelleme durumunun sürekli veya geçici olup olmaması ile açıklamaktadır. Nefis, bedenle olduğu sürece kendi ışığından dahi haz duymamakta ve beden onun yetkinlikten aldığı yücelik hissini engellemektedir. Nefisler kalelerini (beden) yönetirken kazandıkları iyi veya kötü ahlaka dayalı bir sonuçla birbirlerinden ayrılırlar. Bedenin engeli kalktığında nefsin yetkinliği tam olursa, elde ettiği yetkinliği birdenbire idrak eder. Bu temiz nurların halidir.²³⁵ Bu hale gelebilmek için kişinin yüzünü süfliden ulviye çevirmesi lazım gelir. Eğer berzahsal alakalar nefsin nur âlemine bakışını engellemezse, nefis alacakaranlığı değil kutsal ışık âlemini arzular. Nefsin nurlara yakınlığı ile ışıklanması arttıkça, o gittikçe daha çok nurlar âlemine ve Nuru'l-Envâr'a benzemeye çalışır. Yakınlığı arttıkça benzeyişi de artar. İspehved nur berzahsal alakalara galip geldiğinde nurlar âlemi ile bağlantı kurma melekesi kazanırlar. Bu meleke devam ettiği sürece bedenın bozulması (ölmek) onların durumunu güçlendirmez. Nurlar âlemine benzeyip bağlantı kurma melekesine sahip olan nefis artık kurtuluşa ermiş nefistir. İnsanın yönetici cevherini ışıklar âleminden gafil kılan kendisini varlığa çağırın berzahsal cevheri yani bedenidir. Bedenin aradan kalkması sarhoşun ayılması, hastanın iyileşmesi gibi normale, sıhhate yakın olan bir durumdur. Bu durum bir uyanışı niteler. Kişi farkında olmadığı fakat tecrübe edebilecek mertebede olduklarını

²³⁵ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.201-202

bedenin aradan kalkması ile birdenbire görür. Bu görme, onun asıl kaynağı ile karşılaşmasıdır. Eğer yönetici nur bedende iken paklanmış ise bu görme, tam olur. Aradan perde kalktığıında ışığın karşısında olup onu görmeyen birden gözünün önündekileri görmeye başlar. Yönetici nurun hazzı, özüne dair en tam uygunluğu yani idraki gerçekleştirmesidir. İbn Sina'nın buna benzer bir açıklama ile dile getirdiği şekliyle aradan perdenin kalkması arınmış nefsin halâsı, kurtuluşudur.

Bu durumdaki nefisler için Sühreverdi bize Farabi'nin erdemli şehir halkının akıbetini hatırlatan bir durumun olduğunu ifade eder. Sühreverdi beden kalesinden kurtulmuş olan yetkin nefsin sonsuz bir ışıklanma içinde olacağını söylemiştir. Bu sonsuzluk iki türdür. Hem, Nuru'l-Envâr'dan aracılı ve aracısız nur alma ile hükümrân ışıklardan gelen yansımalar nefse bu sonsuz ışımaları sağlayacaktır. Nefsin sonsuz ışıklanmasının ikinci hali ise sonra gelen nefsin önce gelen nefis ile ışıldaması ve nefisler çoğaldıkça ışımının da artmasıdır. Her sonra gelen emredici nur (nefis) öncekilerden ışıklanacak ve diğer nurların da ışıldamasıyla emredici nur artan ışıklanmalar içinde olacaktır.²³⁶

Nefis teorisinde nefsin bedenle birlikte iken nurlar âlemini arzulaması hatta ondan önce arzulamaya dair kendinde bir bilinç oluşturması insanın yetkinleşme çabasında ilk aşamadır. İbn Sina'nın daha çok nefis-beden ilişkisi, Sühreverdi'nin ise emredici nur-berzahsal kale ilişkisi kavramlarıyla ifade etmeye çalıştıkları husus aynıdır. Nefis özü ile maddi âlemden olmadığından beden varlığı ona hem acı vermekte hem de onun eğitilmesine yardımcı olmaktadır. Bedenle olmanın nefse verdiği elem eğer sürekli olursa bu nefsin kurtuluşu anlamına gelir, çünkü nefis bu asıl âlemine ayrılığından acı çekmediği zaman bedensel etkiler onu sarmış demektir,

²³⁶ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.203

bedensel etkilerin nefsin kutsal hasretine galip gelmesi ise nefsin aslını unuttuğu anlamına gelmektedir. Ahlak, nefsin bedenle olan birlikteliğinde yine iki şekilde gerçekleşir. Bunların birincisi nefse asıl âlemini unutturmamaktır. Nâtik nefsin/emredici nurun asıl âlemini unutmaması için nefsin yapıp ettiklerinin tamamı ahlaki çabalardır. İkincisi ise nefsin asıl vatanını unutması durumunda söz konusudur. Ahlak, unutmuş olan nefse bir uyarıcı ve hatırlatıcı olarak görev yapar. Onu asıl vatanına yönlendirir. Sühreverdi nefsin bu kutsal hasreti ve aslına dair iştiağını sembolik hikayelerinde farklı şekillerde anlatmıştır. Sembolik hikayelerinde nurlar âlemini, yani ulaşılması gereken son varış yerini, “vatan”²³⁷, “Maveraünnehir”²³⁸, “şebnem damlalarının aslı olan gökyüzü”²³⁹, “Kaf Dağı”²⁴⁰, “Babanın tekkesi”²⁴¹, “Beytü'l-Mukaddes”²⁴² gibi farklı sembollerle anlatan Sühreverdi bu hikayelerde bedenle olan nefsin halini anlatmaya çalışmıştır.

Nefsin bedenle olan birlikteliğinde yetkinliğin ve ahlakın gerçekleştirilmesinin ilk adımı olan bilinç ve farkındalık İbn Sina'da da ahlaki yetkinleşmede ilk adım olarak görülebilir. İbn Sina ve Sühreverdi'nin ahlaki yetkinleşme ve mutluluk için belki de aradıkları en önemli şey kendine dair bir idrak içinde olanın en çok ve en yüce erek olarak bu idraki önemseyip ahlaki yetkinleşme çabasında bu bilinçten yola çıkmasıdır. Vasıtasız ve kendinden olan bu idrak bir anlamda insanın asli vatanını hatırlayıp ona doğru yönelmesidir. Sühreverdi'nin ifadesiyle “Zulmette olduğunu ve aydınlığı gözleriyle görmediğini anlamak yolcunun

²³⁷ Sühreverdi, *Cebrail'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, Sûfi Kitap, İstanbul 2016, s.86

²³⁸ Sühreverdi, *Cebrail'in Kanat Sesi*, s.148

²³⁹ Sühreverdi, *Cebrail'in Kanat Sesi*, s.111

²⁴⁰ Sühreverdi, *Cebrail'in Kanat Sesi*, s.87

²⁴¹ Sühreverdi, *Cebrail'in Kanat Sesi*, s.58

²⁴² Sühreverdi, *Cebrail'in Kanat Sesi*, s.27

ilk adımdır.”²⁴³ Nasıl ki insanın araz olandan ziyade cevheri, vasıtalı olandan ziyade doğrudan olanı öncelmesi ve değerli görmesi normal karşılanır ise- Sühreverdi’nin Nuru’l-Envâr’dan çokluktan önce birliğin çıkmasının ve bu birliğin de iki nispeti bulunmasından hareketle varlıktaki her şeyin ikili bir yapıda bulunduğunu söylemesi gibi- karanlık heyetler âlemi olan bu âlemden başını kaldırıp akli olana, mukaddes âleme, ayüstü âleme, mücerret nurlara bakmalıdır. Bu bilinç insanın yetkinleşme çabasında ilk adımdır. Her ne kadar başlangıcı aynı olsa da yolculuk iki filozof için de farklı fakat birbirine yakın bir seyirde devam etmiştir. Sühreverdi felsefesinin neredeyse tamamını bilginin elde edilmesi, mümkünlüğü, bilginin elde edilme yolları üzerine kurduğundan ve felsefesindeki geri kalan bütün hususlar da bilginin elde edilmiş tarzlarına bakarak incelenebileceğinden, Sühreverdi’yi bir bilgi filozofu olarak ifade etmek yanlış olmasa gerektir. İbn Sina ise felsefesine varlıktan yola çıktığından ve yine tüm görüşlerini varlık felsefesi üzerinden değerlendirilebileceğinden ona varlık filozofu denmiştir. Öyleyse Sühreverdi’nin yolculuğunun bilgi/nur felsefesi üzerinden, İbn Sina’nın ise varlık felsefesi üzerinden, aynı çıkış noktasından hareketle ve aynı gayeye matuf olarak ilerlediğini söyleyebiliriz.

Yüce âleme dair farkındalıktan sonra gelen ise nefse, kendisine dair gerçekleri hatırlatmaktır. Nurlar âleminde gelen nefis, beden kafesine haps olunca, alışkanlıktan geldiği yeri hatırlıktan çıkarmış görünmektedir. Aslında tasavvuftaki riyazet, dindeki ibadet ve felsefedeki taakkulun müşterek amacı nefse nereden geldiğini hatırlatmak ve onun beden hapisanesine bağlılığını sürekli kılmamaktır. Platon’un mağara alegorisi, nefsini bilmek ile ilgili pek çok ayet, İbn Sina’nın *Kuşlar Risâlesi*’nde, Sühreverdi’nin *Kırmızı Akıl*, *Cebrail’in Kanat Sesi*, *Batıya Yolculuk*

²⁴³ Sühreverdi, “Kırmızı Akıl”, *Cebrail’in Kanat Sesi* içinde, s.97

gibi farklı hikayelerinde değişik nesne ve canlılarla sembolize edilen ve anlatılmaya çalışılan budur. İnsanın kendi benliğini tecrübe etmesi, maddi dünyanın dışında soyut ve algılanamaz bir âlemin var oluşuna dair tefekkr, tarih boyunca pek çok dşnr bu âlemin hakikatine dair araştırma ve düşünmeye itmiştir. İnsanın kaynağı ahlakın da kaynağı ise, ahlakın ve fitratın da görünen dünyaya dair, fakat bu dünyaya ait olmadığı gerçeği gözler önüne serilmektedir. Ahlakın nasıl gerçekleşeceği de aynı konuyla ilgili olarak, nefsin beden içinde asıl vatanını unutmama ve daima ona doğru yönelme çabasıdır. Ahlaklı olmak yine bu bağlamda, nefsin temiz tutulması ile bedenden ayrıldıktan sonra elde edeceğimiz makuller/nurlara en yetkin biçimde ulaşmamız için gerekli olan bir n hazırlıktır.

b.2. Nefsin Yetkinlik Yolculuğu

Sühreverdi İşrak felsefesinde İşrak bilgisinin elde edilmesini Farabi ve İbn Sina gibi bir süreç içinde anlatmaktadır. Fakat Farabi ve Sühreverdi yetkinlik sürecinde aklın mertebelerinin önemini daha çok vurgularken Sühreverdi İşrak bilgisinin elde edilmesi ile gerçekleşen yetkinlik sürecini görme teorisi ile birlikte ele almıştır. Görme teorisi filozofun bilginin elde edilmesine dair görüşlerinin temelini oluşturan bir teoridir. Sühreverdi'nin varlığı nurun kademeleri olarak ifade etmesi ile karmaşık değil sade ve açık yol izlemesi görme teorisinde de devam etmiştir. Sühreverdi görmeyi gözden ışık çıkması veya göze görüntülerin nakşolması gibi karmaşık değil oldukça basit ve sade bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre görme, görünen şeyin sağlam bir göz karşısında bulunması ile arada engel bulunmaması şartıyla gerçekleşmektedir.²⁴⁴

²⁴⁴ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.109, 141

İşrak bilgisinin elde edilmesi sürecinin ahlaki bir yolculuk ve erdemleri elde etme süreci olarak ele alınması, görme teorisini ve müşahedeyi tezimizin konusu açısından önemli kılmaktadır. Burada ahlaki yetkinleşme açısından dikkat etmemiz gereken noktalardan biri yukarıda bahsettiğimiz emredici nurun asli vatanını (nurlar âlemini) müşahede edişinin beden tarafından engellenmesi hususudur. İnsandaki emredici ışık görme teorisiyle bağlantılı olarak zaten bilfiil görebilir. Fakat bu teoride bahsedildiği gibi arada engelin bulunmaması şartı vardır. Görmenin ve dolayısı ile bilmenin ilk şartı olan görülenin gören karşısında hazır bulunması şartı soyut ışıklar arasında perde olmaması ile sağlanmış durumdadır. O görmek için yalnızca karşıda durmanın yetmediğini, arada bir engelin bulunmamasının da şart olduğunu söylerken, emredici nur ile nurlar âleminin aslında karşı karşıya durmasına rağmen iletişim halinde olmamasının sebebini de belirtmiş olur. Arada engelin olması her ne kadar yönetici nefis bu duruma hazır ise de, engelin karanlıklı cevher (beden) olduğunu ve o oldukça gerçek “görme”nin asla gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Bu kişi Sühreverdi’nin verdiği örnekle lezzet ve acı ile karşılaşmasına rağmen bunlardan gafil olan sarhoş gibidir.²⁴⁵ Var olan ve göz önünde olan hakikati kendi durumu itibarıyla kendisinden perdelenmiştir. Bu yüzden ikinci şartın gerçekleşebilmesi için arada engel hükmünde olan meşgalelerden soyutlanmak gerekir. Görme kuvvesini meşgul eden ve arada engel niteliğinde bulunan meşgalelerden yüz çevirip karanlık olarak görülen bedenin yetilerini kendine boyun eğdirirse engel kalkmış olur. engel kalktığı anda ise emredici ışığın Işıklar âlemini görebilmesi için bir sorun kalmaz.²⁴⁶

²⁴⁵ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.202

²⁴⁶ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.195

Görme teorisi ile ahlaki yetkinlik arasındaki diğer bağlantı bilmenin ancak tecrübeye dair olmasıdır. Sühreverdi bilgi için görmenin temel olduğunu ifade ederken, “gerçek bir görme” yani hakikate erişmeden de bahsetmektedir. Filozof, bilmenin lafzi olarak gerçekleşmeyeceğini, bir şeyin hakikatini anlayabilmek için onu hakiki varlığı ile görmemiz gerektiğini işaret etmektedir. Zaten filozofun Meşşâî filozoflara olan eleştirilerinden biri de varlık-mahiyet, cevher-araz gibi ayrımlarla uğraşmak ile bir şeyin ne olduğunun bilinemeyeceği üzerinedir. Hakikatin sade ve net olarak anlaşılması konusundaki duruşunu yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Sühreverdi bilginin elde edilmesinde de basit olarak açıklanabilir olanı tercih eder.²⁴⁷ Sühreverdi bilmenin lafzi açıklamalarla mümkün olamayacağına dair hiç görmeyen birine siyahı anlatmanın manasızlığını örnek gösterir. Siyahı hiç görmeyen birine siyahı anlatmak onun bilgisine bir katkı sağlamazken, siyahı bilen birine siyahın tanımını yapmak da gereksizdir.²⁴⁸ Bu ifade nurlar âlemine dair hakikatler için de geçerlidir. Emredici nurun aslına yolculuğundaki hallerinin hakikati ancak yaşanarak bilinebilir.

Müşahede ile elde edilebilecek olan İşrak bilgisi, insanın ahlaki yolculuğunun son amacıdır. Nurlar âlemini vasıtasız ve perdesiz olarak görebilmek, insanın yetkinliğinin son gayesidir. Bu ise ancak belli şartların sağlanmasıyla gerçekleşebilir. Sühreverdi İşrak bilgisinin/akli hikmetin elde edilmesinde Cebrail’in rolüne İbn Sina ve Farabi kadar vurgu yapmaz. Nur şemasında ay altı-ay üstü âlem ayrımının olmaması da buna etki etmiştir denebilir. Cebrail’in insanın ahlaki yetkinleşmesindeki rolünü tamamen ihmal de etmeyen filozof özellikle sembolik hikayelerinde İbn Sina’nın sembolik hikayelerindeki kahramana çok benzer

²⁴⁷ Bkz. Tahir Uluç, *Sühreverdi’nin İbn Sina Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s.43 vd.

²⁴⁸ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.89

ifadelerle bazen isim vererek bazen de sembolleştirek Ruhu'l-Kuds'ten bahsetmiştir. Bu hikayelerinde Cebrail'i tıpkı İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzân*'ı gibi tasvir eder. *Hayy bin Yakzân*'da olduğu gibi, Cebrail yaşlı bir şeyh ve yol gösterici, yetkinlik yolculuğunda talibin yanında bir yol arkadaşı olarak tasvir etmektedir.²⁴⁹ Bazen de Cebrail'den İbn Sina'nın Faal Akıl'ı olarak, nefisleri yetkinliğe ulaştıran, nefislerimize nispeti güneşin gözlere olan nispeti gibi olan unsurlu varlıkların varlık vasıtası, kethüdası gibi ifadelerle anlatmıştır.²⁵⁰ Fakat onun Cebrail ile ilgisi anlatısı daha çok İnsan Türünün Rabbi olan bir arketip şeklindedir.

Ahlakın gerçekleştirilmesine yönelik bu süreçte bilinmesi gereken diğer bir husus, nurların ışığının engellenmediği sürece herkese ve her şeye açık olmasıdır. Fakat asıl olan nuru kabul edecek olanın durumudur. İşrak bilgisinin ne oranda elde edilebileceği nurun ne kadar cömert olduğuyla değil nuru alacak olanın nuru almaya ne kadar uygun olduğu ile belirlenir. İşrak bilgisi, karşısında olanın hazır bulunuşluk düzeyi ile ilgilidir. İşrak bilgisi herkese açıktır fakat bunu elde etmek talibin düzeyine ve liyakatine bağlıdır. O bilgi aslında hep ordadır. Sühreverdi nurların cömertliğini ve talibin onlar karşısında hazır olup olmadığının esas olmasını *Cebrail'in Kanat Sesi*'nde Yaşlı Adam diye ifade edilen Cebrail'in önce selam vermesi benzetmesi ile ifade etmektedir.²⁵¹ Önce selam vermek, nurun verici bir konumda olmasıdır. Aynı örnek İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzân*'ında da geçmekte ve orada da ilk selam veren ve talibi hakikat yolunda karşılayan Cebrail yani Hayy

²⁴⁹ Sühreverdi, "Cebrail'in Kanat Sesi",s. 58 "Çocukluk Halleri", s.72, "Kırmızı Akıl", s.86 *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde.

²⁵⁰ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*,s.146

²⁵¹ ²⁵¹ Sühreverdi, "Cebrail'in Kanat Sesi", s.58

olmaktadır.²⁵² Fakat iki hikayede de Cebrail'in selamı vermeden yani İşrak bilgisini sunmadan evvel talibin içinde bir arzu uyanması söz konusudur. Bu arzu ve yönelim olmadıkça İşrakın gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu durum ahlakın gerçekleştirilmesinde insana düşen görevin İşrak bilgisinin verilmesine hazırlanması olduğunu gösterir. Kişi İşrak bilgisine kendini hazırladığı sürece bunu elde etmemesi söz konusu değildir, zira nurların ve Nuru'l-Envâr'ın esirgeyici olduğu düşünülemez.

İşrak bilgisine kişinin kendisini hazırlanması ahlaki bir arınma ve emredici nurun yüzünü nurlar âlemine çevirmesi ile olacaktır. Öyleyse şöyle diyebiliriz: İşrak bilgisine hazırlanma süreci ahlaki bir çabayı temsil ederken, bu bilginin elde edilmesi ahlaki yetkinliğe kavuşmak olarak anlaşılabilir. Kişinin bunun için yapması gerekenleri İbn Sina gibi Sühreverdi de tasavvufi bir yolculuk üslubu ile anlatmıştır. Sühreverdi de İbn Sina gibi, sembolik hikayelerinde ve özellikle *Hikmetü'l-İşrak*'ın son bölümünde belli bir seviyeye gelmiş, nefsinin ve aslının farkına varmış, İşrak bilgisine hazır bir kişiyi anlatmaktadır.

Biz bu başlığı iki bölüme ayırarak inceleyeceğiz. Bunlardan birincisi ahlakın yetkinleşmesinde pratik/amelî ahlakın Sühreverdi tarafından nasıl ele alındığıdır. İkinci bölümde ise ahlakın yetkinliği olarak anladığımız İşrakî hikmeti elde eden kişinin durumunu, nazarî ahlak yetkinliği altında inceleyeceğiz.

b.2.1. Amelî Ahlaki Yetkinlik

Sühreverdi ahlakın gerçekleştirilmesini ancak kutsi nurlar âlemine benzemeye çalışmakta görmektedir. Bu benzeme süreci ise çok yönlü bir eğitimi gerekli kılmaktadır. Burada Sühreverdi tasavvufun terimleri ve nefis tezkiyesi yollarını

²⁵² İbn Sina, "Risâle-i Hayy bin Yakzân ve Şerhi", *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler* içinde, çev. Derya Örs ve dğr., İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s.27

oldukça önemser. Bu nefis tezkiyesi ve nurlara benzeme yolunu da yine tasavvufi bir terimle seyr-i sülûkla anlatmıştır. Sâlik diye adlandırılan ve makulât âlemine karşı kendinde bir bilinç uyanan kişi feleklere/nurlar âlemine benzemek isteyen kişiden başkası değildir. Mukaddes âleme ulaşmak için yola çıkan sâlikin başına neler geleceğini ve nasıl bir yol izlemesi gerektiğini de adeta bir mutasavvıf gibi anlatmaya başlar. Özellikle sembolik diye nitelendirilen risâlelerinde bu yolculuğa oldukça eğitici şekilde yaklaşır. Sayılar ve farklı yer isimleriyle bir masalı anlatır gibi bir üslubu olan risâlelerinde hakikat yolcusuna rehberlik eder. Bu risâlelerden bazılarında Meşşâilerin akıllar teorisini daha çok öne çıkarır, bazen de irfanî yolun yolculuğunda gerekli olan, yapılması ve yapılmaması gerekenleri sıralar.

Fakat ondan öncesinde Sühreverdi amelî yetkinlik için nefsin kuvvelerinin itidal üzere olmasını gerekli görmektedir.²⁵³ Nefsin bedende iken arınmasının ilk şartı budur. İbn Sina ve Farabi'de de gördüğümüz bu gereklilik nefsin arınması için ilk şarttır. Fikri kuvvenin/ emredici nefsin bedenden ayrıldığı güne kadar olabildiğinde onu berzahsal alakalardan soyutlamak isteyen kişinin ilk adımı budur. Tam olarak soyutlanma yoluna girmeyen kişiler için bile bu şart gerçekleşmelidir. Fikrin/emredici nurun ruhani/nurani/akılsal âlemlerle tam olarak meşgul olabilmesi için önce bedensel olarak ahlaki eğitimini tamamlaması gerekmektedir. Bedensel olan için ahlaki gereklilikler yerine getirildiğinde nefis nurları müşahedeye başlayabilecektir.

Bedensel olana nefsin nurları galip gelmediği sürece kişinin nurlar âlemine dair bir yönelme sağlayabilmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü varoluşunu bu seviyede bırakmış birisi için ruhani müşahedenin ne ölçüde değerli ve lezzetli

²⁵³ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.134

olduğunu anlayabilmek mümkün değildir. Ruhani olana yaklaşmamış ve ne olduğu hakkında fikir sahibi bile olmayanlardan ruhani âlemin müşahedesi ve nurların feyzinin/İşrakın güzelliğini anlamak beklenemez. İşte bu yüzden Sühreverdi bu yola koyulmaya dair bir isteğin ve eğilimin oluşabilmesi için amelî bir ahlakın gerçekleşmesinin gerekli olduğunu ima etmektedir. Sühreverdi bedensel alakalara yoğunlaşmış birinin ruhani müşahedenin lezzetini anlayamamasını bilgi felsefesine konumlamaktadır. Oldukça içsel ve yaşantısal olan bu müşâhedenin bilmeyen birisi için bir anlamı olmayacaktır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Sühreverdi için bilmek, görmekle eş bir süreçtir. Buna filozof şöyle bir örnek verir: Nasıl ki kör nurun varlığını inkar ederse, tıkanıklıkları sebebiyle nezle olanlar nasıl güzel kokulardan mahrum kalırsa ve kendi eksiklikleri sebebiyle onların varlığını inkar ederlerse, bedeninin meşguliyetine ve hazlarına dalmış kişi de nurani olanın sevincini aynı şekilde inkar eder.²⁵⁴ Sühreverdi hakikatin varlığını kendi eksikliklerinden dolayı inkar etmeyi sembolik hikayelerinden birinde hüdhüd ve baykuş örneği üzerinden vermektedir. Hikayede hüdhüd ile güneşin ışığı ve yol göstericiliğinden bîhaber baykuşların bu yol göstericiliğine dair inkarı, soyut nurların hazzını bilmeyen birine anlatmamak gerektiği teması üzerinden anlatılmıştır.²⁵⁵

Fakat nurların müşahedesiyle ilgili bir bilgisi olmayan ve meşguliyetlere dalmış kişi de elbette bu yola yönelebilir. Bunun için önce dalgınlığının farkına varmalı, sonra nefsinin müşahedeye dair kuvvetlendirmeye çalışmalıdır. Kişi maddenin karanlığında olduğunun farkında olmadığı sürece marifet yoluna koyulamaz, böylece hakikatleri de göremez. Sühreverdi bunu hastalıktan dolayı

²⁵⁴ Sühreverdi, "Burçlar Risâlesi", *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risâlesi* içinde, s. 118-119

²⁵⁵ Sühreverdi, "Karıncağın Dili", *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.123-125

algılama yetisi bozulmuş kimseye benzetir. Bu kimse hasta olduğundan duyusu bozulmuş, olması gerekeni arzulamazken, olmaması gerekeni arzular hale gelmiştir. Kişi hasta olduğu sürece hakikati anlayamayacak, fakat bir gün hastalığı sona erdiğine arzuladığı ve geri çevirdiği şeylere bakıp gerçeği anlayacaktır.²⁵⁶ Bedensel meşguliyetlere dalmış kişi de bedende iken reddedip uzak durduğu asıl yurdunu ancak bedenden ayrıldıktan sonra anlayabilecektir.

Nurlar âleminin müşâhedesi ve İşrak bilgisi için Sühreverdi'nin olması gerektiğini söylediği amelî yetkinliğin nelere dikkat edilerek gerçekleşeceğini şöyle özetleyebiliriz:

1. İbadetler sürekli olmalıdır.²⁵⁷
2. Duyusal lezzetler azaltılmalı, nefis bedenın zaruri ihtiyaçlarından fazlasıyla meşgul edilmemelidir.²⁵⁸
3. Şehvet, gazap ve akıl gücü itidal üzere olmalıdır.²⁵⁹
4. Beden kuvveleri zayıflatılmalı, yemek azaltılmalı, seher vaktinde ibadet önemsenmeli ve çoğaltılmalıdır.²⁶⁰
5. Melekut üzerine devamlı düşünmeli, Allah'ı zikretmeli, yemesi ve şehvetini azaltmalı Rabbi katında yalvararak ve yakararak sabahlamalıdır.²⁶¹

Filozof kendi eseri *Hikmetu'l-İşrak*'ın da okunmadan önce kırk gün riyazet ile hayvan eti yenmemesi, az yenmesi ve kitabını okuyanların Allah'ın emrine göre hareket etmesi konusunda uyarmıştır.²⁶²

²⁵⁶ Sühreverdi, "Çocukluk Halleri", *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.74; Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi, s.90

²⁵⁷ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.217

²⁵⁸ Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s. 113

²⁵⁹ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.134

²⁶⁰ Sühreverdi, *Heyâkulu'n-Nûr*, s.148

²⁶¹ Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s. 101

Sühreverdi yetkinlik yolculuğuna çıkmış sâlik için genel olarak yukarıda özetlediğimiz ilkelerin benimsenmesini gerekli görmekte, bunlar gerçekleşirse kişi için nazari ahlakın gerçekleştirilmesine yol açılmaktadır. Fakat yanlış anlaşılması gereken mesele, pratik ahlaki yaşantının nazari yetkinliğe yol açıldığında bırakılmaması gerektiği üzerindedir. Sühreverdi herhangi bir şekilde bu konuya dair bir imada bulunmamaktadır. Nefsin bedenle olduğu sürece madde ile bağı devam ettiğinden, pratik ahlaki yaşantı ve ibadetlerin bırakılması söz konusu olamaz. Çünkü nefse nurların yağması bedenle olan kişi için daima çaba sarfetmesine bağlıdır. Nefsin gelişmesine bağlı olarak İşrak daha sık ve daha kolay olsa bile, asla otomatikleşen ve pratik ahlaka gerek kalmayan bir durum arz etmez.

Ahlak yolcusunun bedenini ve nâtik nefsinin eğitmesi ile ona İşrak kapıları açılacaktır. Bunu nazari ahlak bölümünde işleyeceğiz.

b.2.2. Nazari Ahlaki Yetkinleşme

İşrak bilgisinin emredici nur olan nefise ışıldaması, kutsal nurlar âlemine giden yolun açılmasının bedeni riyazet ve yüzün daima nurlar âlemine dönük olması ile gerçekleştiğinden bahsettik. İşrak kapısının nefse açılması, beden meşguliyetinden kurtulmak ile emredici nurun yalnız nurlar âlemine dönüp başka bir şeyin ahlak yolcusuna bundan daha sevimli gelmemesi ile olacaktır. Nazari yetkinlik bu yüzden insanın emredici nuru/ nefsi ile ilgilidir ve amelî yetkinliğin de asıl gayesini oluşturmaktadır. Sühreverdi'nin nurlar âlemine doğru olan bu yolculuğu ile İbn Sina'nın arif kişinin yolculuğu ilk olarak bu yönden benzetmektedir. İbn Sina'nın arifi de Sühreverdi'nin hakîm kişisi de neredeyse aynı kişiyi tasvir etmektedir. İkisi de amelî yetkinlik düzeyinden sonra yüzünü kutsi âleme dönmüş

²⁶² Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.221

kişilerdir. Fakat Sühreverdi İbn Sina'nın bu konudaki anlatımının yetersiz olduğunu ve bir noktada tıkanıp kaldığını, bu yüzden kendisinin İbn Sina'dan riyazet ve aşk yolunda daha ileride olduğunu iddia etmektedir. Buna dair yazdığı *Batıya Yolculuk* hikayesinin başında İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzân* ile *Salaman ve Absal* hikayelerinde hakikate dair ışıklar olduğunu fakat yetersiz olduğunu söylemektedir.²⁶³

Sühreverdi nefsin nazarî terbiyesi ile ilgili söylediklerinde yani müşâhede ve mükâşefe yöntemi ile metafizik bir yücelme sağlama yolunda Tanrısal ve tıpkı tasavvufta ve İbn Sina'da olduğu gibi tedrici bir olgunlaşmayı anlatmaktadır. *Anka Kuşunun Sesi* hikayesinde irfan kardeşleri (mana yolcuları) olarak bahsettiği bu tedrici yolculuğu ve bu yola koyulanlar için dikkat edilmesi gerekenleri anlatırken müridine ders veren bir mürşit edasındadır. Yine *Sûfiler Arasında* hikayesinde de Sühreverdi müşâhede ettiği sırlar ile feleklerden bahsetmektedir. *Batıya Yolculuk* hikayesi ise *Hayy bin Yakzân* gibi hakikat yolcusunun halini anlatan bir risâledir. *Kelimetü't-Tasavvuf*'ta da Sühreverdi sûfilerle ve makamları ile ilgili bir takım hususları açıklamaktadır.²⁶⁴

Bahsettiğimiz eserlerinde Sühreverdi marifet için görmenin bilmekten daha önemli olduğunu anlatır. En üstün ilim olarak ise insanları ebedi saadete götürecek olan ilim olduğunu ifade eder. Bu yüzden en yüksek ilim ona göre marifet ilmidir.²⁶⁵

²⁶³ Sühreverdi, "Batıya Yolculuk", *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.147

²⁶⁴ Sûfilerin makamları ve sâlikin bazı halleri için bkz . ²⁶⁴ Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.105-114

²⁶⁵ Sühreverdi, "Anka Kuşunun Sesi", *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.44-45

Marifet yolcusunun geçtiği yolların ilki nurun onda yanıp sönmesi gibi olan “evkat”tir. Anlık olan bu nur ışımları İşrak yolcusuna huzur ve mutluluk verir.²⁶⁶

Bu ışımaların sürekli olması riyazetin devamlılığına bağlıdır. Riyazet ne kadar çok olursa nurların ışması da artmaktadır. Sonunda sâlik ulaştığı mertebede her şeyi nurlardan bir nur olarak görmeye başlar. Bu mertebede bazen bedeninde de etkili olan nurlarla karşılaşır. Sâlik tefekkür ve zikir ile eski haline dönmeye çalışır. Sühreverdi buraya kadar olan mertebenin temiz kalpli fakat riyazet ehli olmayanlar için de bazen gerçekleşebileceğini söylemiştir. Fakat bu sâlik için henüz ilk basamaktır.²⁶⁷

Evkat denilen hal bir süre sonra eğer yolcuda hemen kaybolmaz ve uzun bir süre onda bu durum devam ederse bu “sekine”dir. Huzur ve rahatlık olarak ifade edilebilecek olan bu halin sâlike verdiği lezzet yolcu olmayanların duyduğu herhangi bir lezzetten çok daha fazladır. Fakat sâlik bu halden ayrılınca çok üzülür. Bu makamda olan kişi, maddi olarak sesler de duymaya başlar. Bu seslerle kalbi mutmain olur.²⁶⁸

Sekine makamından sonra sâlik kendinde Hak nurunun ışıltılarını görmeye başlamıştır. Kendisindeki bu nura çok baktığında bu makamı da geçer ve kendindeki ışıltıya bile bakmayacak bir hale gelir. Sâlik bu anda kendini bile unutmuş ve “fenâyı ekber” makamına erişmiştir. Bunun daha ötesinde sâlikin kendini unuttuğunu dahi unutması vardır. bu ise “fenâ içinde fenâ” mertebesidir.²⁶⁹

²⁶⁶ Sühreverdi, “Anka Kuşunun Sesi”, *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.45, Sühreverdi, “Tasavvufun Kelimesi”, s. 101

²⁶⁷ Sühreverdi, “Anka Kuşunun Sesi”, *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.46

²⁶⁸ Sühreverdi, “Anka Kuşunun Sesi”, *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.47

²⁶⁹ Sühreverdi, “Anka Kuşunun Sesi”, *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.49

Hakikat yolcusunun mertebelerini bu şekilde ifade ettiğini özetleyebileceğimiz filozof bu yolculuğun nefsin kemali olduğunu ifade etmiştir. Canın/nefsin en yüksek kemali diğer duyu organları gibi kendine uygun olanın en yücesine erişmekle olmaktadır. Gözün kemali en güzel simayı görmek, işitmenin kemali güzel sesi duymak ise, nefsin kemali de kendine en uygun olanı yani Hakkın nurunu müşahede etmektir. Zira nefis de nur âleminde dir. Hatta, nefsin elde edeceği kemal ve lezzet duyu algılarından daha üstün olmalıdır. İdrak ne kadar güçlü ise lezzet de o kadar fazla olacaktır. En asil algılayıcı nefis, en aşık olan Hak ise insan nefsinin en yüce lezzeti ve kemali Hakkın müşahedesidir.²⁷⁰

Bu yolculukta Sühreverdi bir yol arkadaşı, mürşit, doktor veya hocanın varlığını gerekli görmektedir. Bir rehberin yol göstericiliği olmadan sâlikin bu makamları aşabilmesi çok zordur. Sühreverdi bu yolculukta sâlike eşlik edecek kişiyi İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzân*'ı gibi tasvir etmiştir. Bu rehber veya doktor²⁷¹ kişiye yol arkadaşlığı eder ve tavsiyeler verir.²⁷² Fakat iyileşip iyileşmemek, tavsiyeleri dinleyip dinlememek sâlikin sorumlu olduğu bir konudur. Cebrail veya Faal Akıl olarak isimlendirebileceğimiz bu rehberin fonksiyonu hakikat yolculuğunda yardım etmek ve yol göstermektir. Bu rehberliği hak etmek için ise önce yola koyulmak veya hasta olunduğunun bilincine varmak gerekir. Talip iyileşmeyi istemedikçe veya yolculuğa çıkmayı arzu etmedikçe Faal Akıl'dan alabileceği bir şey bulunmamaktadır.

²⁷⁰ Sühreverdi, "Anka Kuşunun Sesi", *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.554

²⁷¹ Sühreverdi beden meşguliyetleri ne dalmış gönül serkeş kişiyi hasta, onu bilinçlendirecek ve iyileşmesini sağlayacak olanı doktor olarak sembolleştirmiştir. Sühreverdi, "Çocukluk Halleri", *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.74 vd.

²⁷² Sühreverdi, "Kırmızı Akıl", *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.85 vd.

Sühreverdi için bu hakikat yolculuğunda elde edilen bilgiler sübjektif bir özellik taşımamaktadır. Hakikatin tek olması aslında onun metafizik âleminin ayrılmaz bir sonucudur. Her şeyin tek olan Nuru'l-Envâr'dan varlığa gelmesi ve onun dışındaki her şeyin de ona bağlı olarak var olması, varlığın nurdan zulmete (karanlığa) doğru tedricî bir seyir izlemesi hakikatin birliği meselesinde filozofun durduğu asli zemindir. Hakikatin sahibi tek iken hakikat son aşamada nasıl bir olmasın ki? Sühreverdi'nin müşâhede ve mükâşefe ehline özel kıldığı ve başkasına anlatılmasının da sakıncalı gördüğü²⁷³ bu tecrübeler kişisel ve psikolojik bir yaşantının çok ötesindedir.²⁷⁴ Müşahede hakkında doğru sözlü kimselerin söylediği “duyulur olarak açıkça görülen şey”²⁷⁵ ifadesini kabul eden filozofun bu görüşünü yine görmeye dair fikirlerine irca edebiliriz. Başka kişilerin şahit olmamasını istemesi de bununla ilgili olabilir. Bu bilmeyene siyahı anlatmanın anlamsızlığı örneğindeki gibidir.

Nurlar âlemiyle iletişime geçmenin ve en yüksek makamın bir tür ittihat olarak karşılanmasına filozof karşı çıkmaktadır. Ona göre nefislerin Nuru'l-Envâr'la bir olmasının kabul edilemeyeceğini söylemiştik. Filozof ittihat sanılanın aşırı yakınlıktan ileri geldiğini, Hallac gibi sûfilerin buna dair kelimelerinin de bu vehimden kaynaklandığını ifade etmiştir. Yüce âlemlerle birleşmek ancak ittisal şeklinde olabilir, ittihad ise filozofa göre ancak aklidir.²⁷⁶

Nurlar âlemi ile ittisal olan nefsin olağanüstü hallerini İbn Sina *İşaretler ve Tembihler*'de ayrıntısı ile anlatmış ve ariflere arız olan ilginç hallerin sebeplerine

²⁷³ Sâlikin sırları anlatmaması ile ilgili olarak bkz. Sühreverdi, “Çocukluk Halleri”, *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s.71-84

²⁷⁴ Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri*, s. 69

²⁷⁵ Sühreverdi, “Tasavvufun Kelimesi”, s.110

²⁷⁶ Sühreverdi, “Tasavvufun Kelimesi”, s.113

değınmişti. Sühreverdi de nurlar âlemini müşahede eden kimseler için söz konusu olabilecek bu hallerden bazılarına değınır. Sühreverdi sadık rüya, ilham ve vahiy konularını nurların müşahedesi ile birlikte ele almaktadır. İbn Sina ve Farabi'nin yaptığı gibi Faal Akılla ittisal ile değil nurların mükâşefesi ve müşâhedesi ile açıklanan bu süreçte kişi aradan maddi etkileri, berzahsal alakaları kaldırır, mağarasını terk edip Rabbine yönelir, görüntülerin ağırlığından kurtulur, dostlar meclisine seçilir²⁷⁷ ise gaybdan nefsimize nakışlar olur. Mütehayyile kuvvesinin meşguliyeti ile ilgili olan bu tecrübe genelde uykuda veya uyku gibi bir halde gerçekleşir. Nurlardan nefsimize nakışlanan şeyin ne anlama geldiği mütehayyilenin durumuna bağlıdır. Peygamber ve hakîmin nefisleri fitratları itibariyle veya uyguladıkları yöntem ve ilimler sebebiyle güçlü olduğundan onlara bu hal uyanırken de gelir. Sühreverdi Kindi'nin ifade ettiği gibi kutsal âlemle nakışlanmanın bir aynaya yansıyan görüntüler gibi olduğunu ifade ederek peygamber ve hakîmin nefsinin parlak bir ayna oluşunun onlar için bu müşahedenin en eksiksiz biçimde meydana gelmesini sağlayan şey olarak görmektedir. Onların temiz nefislerine feyez an eden bu durum sadık rüya veya vahiydir. Parlaklığı az olan ve nakışları ancak mütehayyilenin tasarrufu ile değıştirip dönüştürerek olan kişiler için ise yorumlanmaya muhtaç rüyalar olarak ifade edilir.²⁷⁸

Nurları müşâhede eden hakîmin gösterdiği olağanüstü etkileri Sühreverdi İbn Sina'nın açıkladığı gibi açıklamaktadır. Kendi tılsımını yöneten nur, öyle güçlenir ki ışığından sadece kendi bedeni (tılsım) değil, başkaları da etkilenir. Bu hal, ancak ulvi nurları hakkıyla müşahede edebilen ve akıl âlemi ile ittisal de olan nefis için geçerlidir. Bu hal, ateşe yakınlığı sebebiyle demirin ateş gibi etki etmesindedir.

²⁷⁷ Sühreverdi, "Burçlar Risâlesi", s. 118

²⁷⁸ Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.144

Nurlar âlemine/feleklere yakın olan nefis tıpkı onlar gibi unsurlu âleme etki edebilecek konuma gelebilir.²⁷⁹

Sühreverdi ve İbn Sina hakikat yolculuğunda/irfanî yolculukta aynı kişiyi tasvir eder gibidirler. Arif ve hakîm/müteellih kişi hem amelî hem nazarî olarak yetkinleşerek kutsi âleme doğru olan yolculuklarında sürekli bir çaba ve ilerleme arzusu içindedirler. Onların bu çabası ve arzusu, asıl âlemini hatırlamak ile başlayan ve nefsin bedenden ayrılmasına kadar devamlı sürecek olan bir ahlaki yolculuğu gerekli kılmaktadır. Arif ve hakîm kişi asıl kemallerini insanın ben bilincini sağlayan nefis/ispehved-i nasut ile gerçekleştirebilirler, bunun için nefsi önce amelî bir terbiyeye tabi tutup ahlaki erdemleri elde etmeli, bununla sınırlı kalmayıp hem beden hem de akıl için sıkı bir riyazete tabi olmalıdır. Bedenin riyazeti bedenin nefis üzerindeki etkinliğini olabildiğince azaltmak iken, asıl olan aklın riyazeti düşüncüyü görünür âlemden uzak tutup kutsi âleme yönelmektir. Bu ise ancak akli ve ahlaki bir yetkinlikten sonra gelebilir. İbn Sina'nın Faal Akılla ittisal hali nasıl ki aklın en üstün mertebesinde vasıtasız elde edilen hakikatlere işaret ediyorsa, Sühreverdi'nin müşahede ile elde ettiği bilgi de akli/ahlaki bir hazırlığı gerekli görmektedir. Sühreverdi ve İbn Sina'nın irfanî yolcuları bunlardan sonra âlemde yalnız gözlem yapan bir varlık olarak değil âlemin ve varlığın yapısına bizatihi katılan ve fiil haline gelen varlıklar olmuşlardır. Bu insanın nefsinin en yüksek seviyesi ile kuvveden fiile geçmesi, karanlıktan nura, mağaradan dış dünyaya bakmasıdır. Fakat Sühreverdi ve İbn Sina irfanî yolculukta varlığa kendisini katan insanın bu dünyadaki haliyle hâlâ kuşun kafese, mağaradakilerin zincirlere bağlı olması gibi bağlı olup kâmil bir hürriyete sahip olmadığını daima vurgulamıştır. Bunu İbn Sina *Kuşlar Hikayesi*'nde

²⁷⁹ Sühreverdi, *Heyâkili'n-Nûr*, s.148-149, Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.218

kuşların ayağında olup onları tam özgürlüğe kavuşturmayan ip ve bu ipin kuşların Melik'in huzurundan ayrılmasını gerekli kılması imgesi ile, *Hayy Bin Yakzân*'da sâlikin yanından hiç ayrılmayan arkadaşlar ile anlatılmak istenen hakikat, Sühreverdi'nin *Batiya Yolculuk* hikayesinde batı zindanına geri dönmenin zorunluluğu ile işaret edilen aynı şeydir. Madde ile bağı olan her şey bir yönü ile süfli olana yakın olduğundan insan dört unsurla bu âleme bağlı olduğu sürece nurunu gerçekleştiremeyecektir. O sadece beden ve maddenin bağları ile gurbette ve hapisten ana yurduna özlem duyma bilincine eriştikten sonra, bu vatanın yani mukaddes âlemin asıl âlem olduğunu bilip buna göre çalışabilir.

4.c. Kötülük Problemi

Felsefe tarihinde çokça tartışılmış olan kötülük probleminde Sühreverdi iyimser bir tavır sergilemektedir. Kötülük probleminde temel soru iyi olan Tanrı'dan kötülüğün neden çıktığı sorusudur. Sühreverdi nur metafiziğinde bu problemi de nur hiyerarşisine irca ederek çözmeye çalışır. Temel olarak kötülük sorunsalına iki açıdan yaklaşmaktadır: Eşref-i imkan ve feleklerin daima hayra yönelik hareketlerinin oluşun sebebi olması. Probleme filozofun ilk elden kabul ettiği gerçek ise kötülüğün asli bir varlığa sahip olmamasıdır. Sühreverdi varlık için olağan ve normal olanın iyi/hayır olduğunu, şerrin/kötülüğün ise ancak arazi olarak var olabileceğini ifade ederek kötülüğün aslında varlık şemasında bir gölge varlık olarak var olduğunu kabul etmektedir. Sühreverdi iyiliğin gerçek var olan ve kalıcı, kötülüğün varlığının ise başkasına bağlı ve geçici olduğunu öne sürmüştür. Filozof

bu noktada Mecusileri de eleştirmekte ve onların iddia ettikleri gibi şerrin ayrı bir yaratıcısı olmadığını ifade etmektedir.²⁸⁰

c.1. Eşref-i İmkan

Eşref-i imkan Nuru'l-Envâr'dan daha az mükemmellikte bir oluşun sâdir olmayacağını anlatan bir kavramdır. Nuru'l-Envâr'dan kötülüğün çıkmasının imkanı da bununla ilgilidir. Nuru'l-Envâr'ın cömertliği onun imkanını sakınmamasını gerektirir. Bu yüzden varlık olduğundan daha mükemmel olabilir miydi, kötülüğün olmadığı bir âlem mümkün müdür sorusunun cevabı Eşref-i imkan ile açıklanmıştır.

Varlığın olduğundan daha mükemmel olması düşünülemez, Zira Nuru'l-Envâr'ın daha iyi bir imkan varken daha düşük ve daha az mükemmel olanı yaratması beklenemez.²⁸¹ Ondan daha üstün bir imkanın beklenmesi zorunlu varlıktan daha üstün bir cihet gerektiğini söylemektir. Bu ise muhaldir.²⁸²

Her şeyin yaratıcısı olarak Nuru'l-Envâr'ı gösteren filozof, Nuru'l-Envâr'ın bütün nurların kaynağı olduğunu söylemekle ondan yalnız iyiliğin çıktığını da ima etmektedir. Buna göre ışıkların kaynağı olan yaratıcıdan karanlık çıkması beklenemez.²⁸³ Sühreverdi kötülük problemini çözmeye çalışırken önce Allah ile kötülük olgusu arasını açar ve kötülüğün Allah'ın zatından gelmeyeceğine dair bir kabulle açıklamasına girişir. Buna göre kötülük Allah'ın imkan sahibi olarak yarattığı varlıktan kaynaklıdır. Bu ilk nur, imkanlık yönü olduğundan, imkan da yokluk ve şerrin kaynağı olduğundan bahsedilen şer olsa olsa bu imkandan ortaya çıkmıştır. Zorunlu varlık, zorunlu olması itibariyle değişmeyeceği ve onda imkan

²⁸⁰ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.124; Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.100

²⁸¹ Sühreverdi, *Heyâkulu'n-Nûr*, s.132

²⁸² Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.85

²⁸³ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.207

bulunmayacağından, kötülük de ondan sadır olmamıştır. Sühreverdi zorunlu varlıkla imkanlı kötülük arasına aşılmaz bir mesafe koyduktan sonra ise şerrin bir zatının olmadığını söyler. Ona göre şer, ancak kemalin yokluğu cümlesindedir, onun mümkünler âlemindeki yeri yaratılmış olmasından ziyade mümkününe eklenmiş olması ve mümkünün bir yönü olmasındandır. Bu yön ise yetkinliğin yokluğudur.

c.2. Feleklerin daimi hareketi

Sühreverdi'in kötülüğün arızı olup Nuru'l-Envâr'dan çıkmayacağına dair sunduğu ikinci önemli açıklama feleklerin daimi iradesel hareketleridir. Feleklerin dairesel hareketlerinin iradeli ve bir gayeye matuf olduğunu, bu gayenin ise şehvet, arzu, öfke gibi süfli bir amaç olamayacağını yukarıda açıklamıştık. Feleklerin nefsi insan nefsi gibi eksikliklerle çevrili olmadığından onların iradi hareketlerinin gayesi kendi maşuklarıdır. Bu maşuklar her felek için farklı ve her feleğin tılsımının nuru olan maşuklardır. Feleklerin aşkla birlikte gerçekleşen ve daima hayra yönelik olan dairevi hareketi görünür âlemdeki oluşun da sebebidir. Yaratıcı kötülükle bizzat meşgul olmaz diyen filozof arızı ve geçici olan kötülüklerin varlığını külli hareketler sebebiyle takdir edilmiş şeylerin bir sonucu olarak görmektedir. Olayların ölçüsü semavi hareketlerdir. Sühreverdi kötülük probleminin bir türlü çözülememesini de bir yanılgıya bağlamaktadır. Yüce varlıkların süfli âlemi amaçlamayacak kadar mükemmel olduklarını unutan veya bunun farkında olmayan kişi felek hareketi ve sebepler silsilesinin insanın maslahatı için olduğunu sanarak yanılmıştır. Oysa kötülükler şeylere iltifat etmeyen varlıkların getirdiği sonuçlardır.²⁸⁴ Onlar kendilerinden aşağıdakilerle ilgilenmedikleri için daima hayra yönelik bir gaye taşır ve hareketleri hep hayır getirir. Öyleyse hayır zorunluluktan ve başka imkanları

²⁸⁴ Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye*, s.126

barındırmayıştan ileri gelmiştir. Mümkünler dünyasında ise yokluk ve kemal eksikliği için arızı bir şer söz konusudur. Kötülük Hakka ilintili olarak açıklanamaz. Madde âleminin getirdiği bir gölge, az bir iz olarak kabul edilmelidir. Filozofun *Cebrail'in Kanat Sesi* hikayesinde bahsettiği Cebrail'in sol kanadında bulunan az bir zulümat ile anlattığı da budur. Cebrail'in sağ kanadı nurani âleme yönelik iken, sol kanadı ise yokluk ve karanlığa yöneliktir. Cebrail'in sağ kanadı Hakkın müşâhedesi ile varlığına ilinti iken, sol kanadı imkan barındırır. Kötülük ve karanlık ise işte bu sol kanattan, yani Cebrail'in oluş âlemine dönük tarafındandır.²⁸⁵

Kötülüğün neden Nuru'l-Envâr'dan kaynaklanamayacağını açıklayan ve oluş-bozuluş âlemindeki kötülüğün de imkanın getirdiği bir sonuç olduğunu ifade eden filozof eğer bir şerden söz edeceksek de bu yine hayır içindir ve yine lizâtihi bir gayesi yoktur diye ifade eder. Az bir şer için çok hayrı yok saymak doğru değildir açıklamasını yapar. Buna göre örneğin ateşin yakması onun özelliğidir, ateşin neyi yaktığı ise farklı hareketlerin bir araya gelmesi sonucu oluşan tezahürüdür, tıpkı ateşin fakirin elbisesini yakması gibi. Şerrin daha büyük olmaması adına az bir şeri kabul etmek ise gereklidir ve bu imkanın varlığının zorunlu kıldığı bir şeydir. Ona göre külli bir hayır için cüzi bir şerden sakınmak olmaması gereken bir durumdur. Evrendeki kötülüğün varlığı da bunun gibidir. Bedenin tamamının iyiliği için bir uzvun kesilmesinin gerekli olduğu ve aslında bunun bir kötülük sayılmayacağı imasında bulunan filozof kötülüğün olduğu evren neden başka türlü olmadı sorusuna çok da tatmin edici bir cevap vermeyerek, bu soruyu sormanın “su neden sudan başka olmadı” sorusu ile aynı gereksizlikte bir soru olduğunu söylemektedir.²⁸⁶

²⁸⁵ Sühreverdi, “Cebrail'in Kanat Sesi”, *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, s. 65

²⁸⁶ Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye*, s.126

Sühreverdi kötülük problemine değinirken felsefecilerin doğal kötülük dedikleri kısma değinir ama iradi kötülük kısmına değinmez, bir caninin bir bebeği katletmesi gibi. Yine, her kötülüğün aslında bir hayrın uzantısı olduğunu ve hayra arız olarak kötülüğün yaratıldığını söylerken kendinde bizatihi kötülüğün varlığını nurlar hiyerarşisine uygun olarak kabul etmemektedir.

4.d. Haz, Elem, Mutluluk

Sühreverdi hazzı “idrak edilen şeyin kemalinden ve hayrından kendisine ilişen şeyi olduğu gibi idrak etmek”, elemi de “idrak edilen şeyin şerrinden ve kendisine dönük afetinden gelen şeyi olduğu gibi idrak etmektir”²⁸⁷ şeklinde tanımlamıştır. Aristoteles ve İbn Sina’nın hazzı her şeyin kendi tabiatına uygunluğu olarak nitelendirmesine karşılık Sühreverdi’nin hazzın tanımına eklediği uygun olan şeyin uygunluğunun idraki, soyut ışıkların akledilebilirliği ile doğrudan alakalıdır. Âlemde her şey ışık ve gölge kavramlarına indirgenebileceğinden, hazzın varlığı da soyut ışıklardan gelmektedir. Hissi hazlar da soyut ışıkların sonsuz idrakine uygun olan bir gölge olarak vardır. Geçici hazların kaynağı da ışıklar olduğundan, hissî hazların tamamı gölge olarak aslını düşündürdüğünden, hissî hazların kemali ve aslı soyut ışıkların idrakindedir. Çünkü asıl ve tam idrak, soyut ışıkların idrakidir ve buna uygun olanlar da tam hazlardır. İdrakin güçlü olması hazzın tam olması ile ilişkilidir.

Sühreverdi her duyunun kendine göre bir elem ve lezzeti olduğunu ifade etmektedir. Görme duyusunun hazzı/lezzeti görülenlerle, koklama duyusunun hazzı koklananlarla, öfke kuvvesinin hazzı üstün gelme ile ilgilidir. Her duyunun elemi de yine kendine göredir.²⁸⁸ Sühreverdi mutluluk kavramını İbn Sina ve Farabi gibi

²⁸⁷ Sühreverdi, “Tasavvufun Kelimesi”, s.90; Sühreverdi, , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.132

²⁸⁸ Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.132; Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.202

işlememiştir. Nefsin elde edeceği yetkinlik anlamında mutluluğu da hazzı da birbiri yerine kullanan filozofun bu iki kavramın kemali için söyledikleri ise İbn Sina ve Farabi'nin söylemleriyle örtüşmektedir. Onun nefis için bedenden kurtulduktan sonra gerçekleşeceğini söylediği haz İbn Sina ve Farabi'nin nefis için bahsettiği mutluluktur.

Akıllı cevherimizin hazzı ve elemi de kendine göredir. Filozof akıllı cevherin kemalinin iki yönden olduğunu ifade etmiştir. Biri, bedenle olan ilişkisi bakımından kemalidir ki, bu beden kuvvelerinin itidal içinde olması ve akli nefsin bedeni kuvvelere hakim bir konumda olması demektir. İkincisi ise akli cevherin ilk sebepten son varlığa kadar varlığın bilgisiyle nakışlanması, nurları, nizamı ve meadı bilmesidir. Nefsin, bedeni kuvvelerden şerefli ve üstün olması onun hazzının da duyu kuvvelerine üstün olduğu anlamına gelmektedir. Duyu hazları ile aklın hazlarını bu bakımdan karşılaştırmak mümkün değildir.²⁸⁹

Aklın kendine özel hazdan yoksun kalışı ve cahilin elem hissetmeyişi beden ile meşguliyetinin fazla olmasından kaynaklanmaktadır. Sühreverdi bu durumu sevgilisinin gelişinden mutlu olmayan ve düşmanının zararından elem duymayan sarhoşun haline benzetmiştir.²⁹⁰

Bedenî işlerle fazla meşgul olanların, tatmadıkları için ruhani hazzı inkar etmeleri de böyledir. Sühreverdi bedeninin meşguliyetinin kalktığına arif olan nefsin asıl hazzı ve mutluluğu nurların İşraki ile yaşayacağını söylemiştir. Bu ise ancak bedeninin karanlıklarından kurtulmakla olacaktır.

²⁸⁹ Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.134

²⁹⁰ Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.134

Nefislerin bedenden sonraki elem ve hazzı ise bedende iken yaptıklarının bir sonucu olacak şekilde ifade edilmiştir. Yetkin nefsin bedenden sonraki hazzı yukarıda ifade edildiği gibi mükemmel olacaktır, çünkü bedende iken lezzete çok yakın olduğu halde beden engelinden bunu algılayamamıştır. Bedenden sonra onu ışımaların sürekli artan çokluğu içinde sonsuz bir mutluluk ve sevinç beklemektedir. Fakat eğer nefis bedende iken yetkinliğini sağlayamadıysa, bedenden ayrılmak onun için elem doğuracaktır. Onun elemnin sebepleri hem bedeni aletlere olan alışkanlık ile onlardan yoksun kalmanın zorluğu, hem bedende iken hissettikleri geçici hazlara özlem duymaları hem de nurdan perdelenmiş olmalarıdır. Onlar hem alıştıkları şeylerden mahrum kalacak hem de hiçbir zaman gerçek nuru algılayamayacak olmanın azabıyla kıvrınacaklardır.²⁹¹

Sühreverdi'nin yetkin olmayan nefislerin akıbeti ile ilgili söyledikleri de Farabi'nin ve İbn Sina'nın ahirette yetkinleşmeyen nefislere dair söyledikleri ile uyumaktadır. İbn Sina da bu durumu tıpkı Sühreverdi gibi neredeyse beden kalesinden hala çıkamamış olan nefsin durumu şeklinde ifade etmiştir.²⁹²

Sühreverdi'nin ahirette bedensel değil nefse ait bir meadı kabul ettiği şu sözlerle ispatlanabilir. “Keşke” der Sühreverdi, “bedbahtların azabı cismani ateşle olsaydı. Zira nefsin zatından kaynaklanan elem Yaratıcısından uzak kalmasıdır.” Bundan sonra devam eder: “Kötü melekeler ve aletlerin kaybıyla birlikte cisim âlemine duyulan arzu, Allah korusun, hiçbir eleme benzemeyen bir elemidir.”²⁹³

²⁹¹ Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.138

²⁹² İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*, s.42; *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 81

²⁹³ Sühreverdi, “Tasavvufun Kelimesi”, s.91

Bu konuda Sühreverdi'nin bedenden ayrıldıktan sonra nefisleri üç gruba ayırdığını ifade edebiliriz. Bunlar temiz zahitler, orta dereceli hoşbahtlar ve yetkin olmayan maddenin karanlığından kurtulamamış olanlardır. İlk grubun nurların ışımasıyla sonsuz bir mutluluğa erişeceğini ifade etmiştik. Üçüncü grubun akıbetinin de neredeyse bedenden çıkamamış bir nefis gibi olduğunu ifade ettik. İkinci grup nefisler ise bedenden ayrıldıktan sonra misal âlemine giderler. Orada kendileri için derecelerine göre bir haz elde edeceklerdir.²⁹⁴

Filozof azabın intikam değil arınma amaçlı olduğunu da özellikle belirtmiştir. Filozof Allah'ın intikamcı bir tavır içine girmeyeceğini, her nefsin azabını yanında taşıdığını söylemiştir.²⁹⁵

4.e. Erdemler

Sühreverdi erdemlerle ilgili söylediklerinde büyük oranda İbn Sina ve Farabi'yi takip etmiştir. Dört temel erdem olarak iffet, hikmet, yiğitlik ve adaletten bahseden filozof adaleti hem ahlakın kendinde gerçekleştiği bir kavram hem de diğer erdemleri de kendinde toplayan bir erdem olarak açıklamıştır. İffet ona göre şehvet kuvvesinin doğru görüşe göre orta noktada olması, yiğitlik gazap kuvvesinin doğru görüşe göre orta noktada olması, hikmet ise amelî kuvvenin hayata ilişkin tasarruflarda bulunduğu ve bulunmadığı durumlarda orta noktada olması ve aptallık ile cerbeze arasında bulunmasıdır.²⁹⁶

Sühreverdi her kuvvenin kendine has bir erdemi olduğunda da diğer filozofları takip etmiştir. Filozof nefisle ilgili erdemler olarak hikmetin alt dallarını

²⁹⁴ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s.205-207, ayrıca bkz. Ali Kürşat Turgut, "İşrakî Felsefede Nefis (Ruh) Meselesi", *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 6, sayı 26, s. 572

²⁹⁵ Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s.91; Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s.128

²⁹⁶ Sühreverdi, "Tasavvufun Kelimesi", s. 102

fitnat, beyan, isabetli görüş, ihtiyat, doğruluk, vefa, rahmet, haya, yüksek himmet, ahde vefa ve tevazu olarak sıralamıştır.²⁹⁷ Şehvet kuvvesiyle ilgili alt erdemler olarak kanaat ve cömertliği söylemiştir. Gazap kuvvesine dair alt erdemleri ise sabır, hilim, geniş gönüllülük, sır tutmak ve emanet olarak sıralamıştır.²⁹⁸ Filozof erdemlerle ilgili genel olarak diğer İslam filozoflarını takip ettiğinden daha uzun bir açıklamaya gerek yoktur.



²⁹⁷ Sühreverdi, “Tasavvufun Kelimesi”, s.102-103

²⁹⁸ Sühreverdi, “Tasavvufun Kelimesi”, s.104

SONUÇ

Hakikatin ne olduğuna dair farklı ifade çabalarının ahlak alanında da sürüp gittiğini felsefe tarihine kısaca baktığımızda görebiliriz. Bu çalışmamızda ahlaki İşrakîlik üzerinden ele aldık. Çalışmamızdaki amacımız ahlak kavramının İşrak geleneğinde hangi düzeyde ve hangi konular çerçevesinde ele alındığını anlamaktan daha ötede, sezgi ve mükâşefe ile birlikte anılan İşrak anlayışının ahlak alanına dair vurgusunun Sühreverdi'den itibaren başlayıp başlamadığına dair bir bilinç kazanma çabasıdır. Bu yüzden tezimizde dikkat ettiğimiz asıl nokta İşrakîlik'te bir ahlak felsefesinin kurulup kurulmadığından çok İşrakî bir ahlakın felsefe tarihinde var olup olmadığına bakmaktır. Sezgi ve mükâşefenin ahlak alanındaki rolü ile aklın sezgi ve mükâşefe ile birlikteliğinin ahlak kavramının anlaşılmasındaki etkisini tezimizde İşrak geleneğinin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdi üzerinden ele aldık. Fakat konu itibariyle yalnız Sühreverdi'yi ele almak bir eksiklik olacaktır. İşrakî bakışın ahlaka etkisini ele almayı bu yüzden Sühreverdi üzerinde etkide bulunduğunu düşündüğümüz kaynaklar üzerinden gerçekleştirdik. Ahlakı İşrakîlik üzerinden değil daha genelde İşraki düşünce üzerinden ele almakla kastettiğimiz felsefe tarihinde belli bir dönemde ortaya çıkmış bir akımdan daha ziyade İşrakî ahlaki akıl ve sezginin birleştiği anlayışlarda aramak demektir. Bunu tezimizde daha çok Kindi, Farabi ve İbn Sina üzerinden yaptık. Fakat daha öncesinde ele aldığımız görüşlerdeki ahlaki incelerken olabildiğince akıl ve sezginin ne ölçüde bu düşüncelerde ahlakla kesiştiğini anlamaya çalıştık. Kur'an ve sünnet ile tasavvuf ve kelam düşüncesi, ilahi bir kaynaktan geliyor olmak ile akıldan daha üstün bir kaynak ile bağlantıdan azade değildi. Bunu en başta bir kabul ile incelemek, bu görüşlerde aklın varlığının sezgi ile birleştiği noktaların sırf felsefi düşüncelere oranla daha gizli olması demektir.

Fakat bu, kelim ve tasavvuf ile Kur'an ile sünnette ahlakın İşrakî düşünceye eğilimli olduğunu daha en baştan olanaklı kılıyordu. Vahiy ile üstün bir kaynaktan gelenin insanın özgür irade ile birleşmesi ahlak anlayışının oluşmasında hem insanın yerini ve sınırlı konumunu, bu konumdaki iki yönlülüğünü kullanmasını, hem de insan için ahlakın gayesinin birleştiği noktayı maddi olandan ziyade tanrısal bir temele dayandırıyor. Bunun Kur'an ile sünnet ile kelim ve tasavvuf düşüncesinde işlenmesi ise elbette kendi dinamiklerine bağlı olarak değişkenlik arz ediyordu. Nihai olarak ise giriş bölümümüzde adı geçen anlayışlarda ahlakın konumunun hep bir üst alem ve maddi olanı aşan bir gayeselle birlikte olduğunu söyleyebiliriz.

Felsefi bakıştan ve Sühreverdi'nin etkilendiği dinlerin bakışından ahlakı incelediğimizde Grek felsefesinde ahlakı Platon, Aristoteles ve Sokrates üzerinden ele aldığımızda ahlakın insanın yapıp etmeleri üzerinde daha çok durduğunu ifade edebiliriz. Grek felsefesinde ahlakın sezgi ile aklın birleştiği noktada Platon için İyi İdeası ile Demiurgos gücü, Aristoteles'in aktif akıl dediği güç ve Sokrates'in yaptırımsal mesajlar aldığı Daimon gücü akıl ve sezginin ahlak kavramında buluşması açısından önemlidir. Bunların yanında özellikle Aristoteles'in üzerinde durduğu erdemler teorisi ile gayesel bir ahlak anlayışının var olduğunu Grek felsefesi üzerinden söyleyebiliriz. Fakat Grek felsefesinde ahlak vahiy gibi kesin bir uhrevi yaptırımı net olarak içermediğinden, vahyin ahlakının gayeselliğinden daha sığ bir anlam içerdiğini söyleyebiliriz. Benzer bir sığ gayesel bakışın Hinduizm'de de olduğunu ifade edelim. Hermetik gelenekte ise ahlakın akıl ile sezginin birleştiği yerde İslam filozofları ile benzerlik gösteren noktalar içerdiğini, sıradüzenli bir yaratmanın ve en üstün iyi olan Tanrı'nın tıpkı Farabi, İbn Sina ve Sühreverdi gibi ahlak düşüncesinde kilit noktalar olduğunu ifade edebiliriz. Ahlakın oluşumu ve

gelişiminde maddesel dünyanın sınırlarını aşan bir kaynak ve hedefin varlığı, ahlakın bütünsel bir yaratılış düzeninde, düzenin tamamına uygulanabilecek kadar geniş bir şekilde ele alınabilecek mahiyete sahip olması, insanla yüce alem arasında bir aracı varlığın ahlakın gerçekleştirilmesinde önemli bir noktada olması ile İşrakî ahlak fikrinin Hermetik gelenekte yer aldığını söyleyebiliriz.

Tezimizin ana konusu olarak İşrak geleneğinde ahlak kavramı üzerinde ikinci ve ana bölümümüzde durduğumuzda Sühreverdi'nin ahlaka dair görüşlerine olan katkıları ve İşrakî ahlak anlayışında nerede durduklarını anlamak için Kindi, Farabi ve İbn Sina'nın ahlak kavramını nasıl incelediklerine baktık. Özellikle İbn Sina'yı Sühreverdi ile tartışmalı fakat vazgeçilmez ilişkisini göz önünde tutarak daha iyi anlamaya çalıştık. İbn Sina'nın arif kişisi ve ahlaki yolcusu ile Sühreverdi'nin ahlak yolculukları içinde anlattığı kişinin ve hakîm/müteellih kişinin ahlaki gelişim aşamalarındaki durumları ile çok benzer olduğunu gördük. Buna göre İbn Sina'nın arifi ile Sühreverdi'nin İşrak bilgisine ermiş kişisi kendilerine dönük bir iç bakış ile yüce âleme (ayüstü, müdebbir nurlar âlemi) bir yönelimi gerçekleştiren kişilerdir. Yine bu kişiler ahlakı birbirini gerektiren bir iki yönlülük içinde gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Bu iki yön ise amelî gelişim ile nazari gelişim sürecidir.

Sühreverdi ile İbn Sina'nın ahlak yolcularının ortak bir yönünün ise sezgi ve keşf bilgisine ahlak çerçevesinde baktığımızda sadece bu iki filozofta değil, diğer ahlak anlayışlarında da söz konusu olan bir ortak yöndür ki bu da insanın maddi ile metafizik âlemde varoluşunu sağlayan aracıdır. Sühreverdi'nin bahsettiği halidi hikmetin sürekliliği ve aslında Hermes'e kadar uzanan bir süreç içinde İşrak geleneği dediğimizde sezgi ve keşf temelinde İşrak bilgisi ve bu bilgi ile gerçekleştirilen ahlakın Sühreverdi ile başlamadığını bu şekilde anlayabiliriz. Buna göre İşrak bilgisi

ve İşrakî ahlak insanın dūřınsel varoluşundan itibaren sōz konusu edilebilecektir. İnsanın yalnız maddi bir varlık olmadığının idraki kişiyi İşraka gōtüren bir ilk adım olarak gōrūlebilir. Çünkü İşrak ile bahsettiğimiz, dōrt unsur ve beř duyu ile sınırlı olmayıp maddi olarak algılanamayan âlemlerden insanın bu dūnyaya ait olmayan yōnūne doğru bir feyzin olduğudur. Bu feyzin aracısı da insanın dōrt unsur ile bağlı olduğu maddi dūnya ile ancak yūksək bir akıl ve sezgi seviyesi ile algılanabilecek âlem arasında bağlantısını sağlayan iki yōnlū ve çok işlevli bir aracıdır. Bu aracı kişinin âlem içerisindeki konumunun anlamını bildiren, onun ahlakını mōmkūn kılan, insanın ahlaki gelişimi için yol gōsteren bir geçiş kapısıdır. İşte bu geçişi sağlayan aracı, Platon'da Demiurgos, Sokrates'te Daimon, Aristoteles ile İslam filozoflarında Faal Akıl, din dilinde Cebrail veya Ruhu'l-Kuds, İşrakîlik ile Hermetik gelenekte Rabbū'n-Nev diye adlandırılan aracı olarak gōrūlebilir. Mahiyetinin ve gōrevlerinin farklı felsefi gelenek ve gōrūřlere gōre farklılaşması normal kabul edilmesi gereken bu varlık insanın asli varlığı ve kendine dair algısında kilit noktasıdır. Ortak olan gōrūř ise bu varlığın kutsiyeti ile insana yol gōsterici olması, ahlaki varlığını gerçekleştirmesinde etkin olması, insanın ulvi olan ile iletişimini sağlamasıdır. Bu aracının dokunuşu (ittisal) ile nefsinin arındırmaya ve kendini gerçekleştirmeye çabalayan insan asıl bilmesi ve ulaşması gerekene dair bir adım atmıştır. Bu yūzden İşrakî bilgi ile varlığını kazanan ve kişiyi bir ahlak yolcusuna dōnūřtüren bu gōrūř, insanın yalnız fiziksel bir varlık olmadığını kazandığını anladığı andan itibaren varoluşunun bir parçası olmuştur.

Būtūn bu gōrūřleri būtūnlūklū bir bakıř içinde inceledięimizde İřrakî dūřūncenin etkili olduęu bir ahlak anlayıřının Sūhreverdī'den bařlatılmaması gerektięini gōrdük. İřrakî bir bakıřın ahlak alanında uygulanabilirlięinin imkanını

daha önceki düşünce geleneklerinden başlatsak bile özellikle Kindi, Farabi ve İbn Sina'da daha yetkin biçimde bulabileceğimizi, Sührevedi'nin bu anlayışı sistemli olmayan biçimde fakat kendinden öncekilerden daha açık şekilde akıl ve sezgiyi birlikte ele alarak incelediğini ve İbn Sina'nın arif kişisi ile Sührevedi'nin ahlak yolcularının ve hakîminin İşrakî bakışa sahip bir ahlak anlayışını ortaya koyduğunu gördük.



KAYNAKÇA

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 5. Baskı , Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2014

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Cilt 3, 2011

Arslan, İshak “Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-İşrak ve Şerhlerinde Meşşâi Kozmoloji Eleştirisi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s.141-164

Aydın, Mehmet, “İbn Sina'nın Mutluluk (es-Sa'ade)Anlayışı”, *İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, s.432-451

Bekiryazıcı, Eyüp, “İbn Sina Düşüncesi İşrakîliğe Zemin Hazırlamış Mıdır?”, *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sina*, 2. Baskı Ankara, DİB Yayınları, 2015, s. 203-226

Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, Bursa, Asa Kitapevi, 2000

Cihan, Ahmet Kamil, “İslam Ahlakının Temel İlke ve Değeri”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 3. Baskı, ed. Müfit Selim Saruhan, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016, s. 61-75

Copleston, Frederick, “Ön Sokratikler ve Sokrates” *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul, İdea Yayıncılık cilt 1, 1990

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, 10. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, Cilt 1, 2015

Çağrııcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 4. Baskı İstanbul, Dem Yayınları, 2012

Demir, Osman “Kelam Ahlak Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar”, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin, Ankara, Nobel Yayınları, 2015

Doru, M. Nesim “Meşriki Düşünceden İşrakî Felsefeye Bir Yol Var mı?”, *Sühreverdi ve İşrak Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara, s.85-106

Fahri, Macit, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence*, England, Oneworld Publications, 2002

_____, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014

Farabi, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, *Farabi'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, 3. Baskı, İstanbul, İFAV, 2017

_____, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, *Farabi'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, 3. Baskı, İstanbul, İFAV, 2017

_____, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, 4. Baskı, İstanbul, Divan Kitap, 2012

_____, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, 4. Baskı, İstanbul, Divan Kitap, 2014

_____, *Siyaset ul- Medeniyye veya Mebadi'ul-Mevcudat*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, , İstanbul, Kültür Bakanlığı, 1980

Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, 3. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 89-112

Guthrie, W.K.C, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1988

Gündüz, Şinasi, “Mecusilik”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007

Karaman, Hüseyin, “İslam Ahlakının Kaynakları”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 3. Baskı, ed. Müfit Selim Saruhan, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016, s.43-58

İbn Sina, “Fi’l-Hudûd”, *Tis’u Resail fi’l-Hikme ve’t-Tabiyye*, İstanbul, Cevaib Matbaası, 1298

_____, “Risâle-i Hayy bin Yakzân ve Şerhi”, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, çev.Derya Örs ve dğr., 3. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004

_____, “Ruh Kasidesi”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. Mahmut Kaya, 2. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013

_____, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013

_____, *Felsefe Risalesi*, çev. Kemal Küntaş, İstanbul, İbn Sina Yayınları, 2016

_____, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014

_____, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011

_____, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004

_____, “el-Adhaviyye fi’l-me’ad”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. Mahmut Kaya, 2. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013

Kaya, Mahmut, “İşrakıyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt 23, 2001

Kazanç, Fethi Kerim, “Maturidi’nin Ahlak Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefi Bir Çözümleme”, *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, İstanbul ,Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, s. 483-521

Kılıç, Mahmud Erol, *Hermesler Hermes İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010

Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, 8. Baskı, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016

Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut KAYA, 3. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014

Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, *Dinler Tarihi*, 3. Baskı, Ankara, Ocak Yayınları, 1997

Küçük, Nuri Osman, “Nefsin Mertebeleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012

Küyel, Mübahat Türker, “İbn Sina ve Mistik Denen Görüşler”, *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, s.749-792

Olguner, Fahrettin “Eflatun”, *DİA*, İstanbul, Cilt 10, 1994

Özkan, Fatih “Sokrates’in Entelektüalist Ahlakı”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, Sayı 4. s. 35-53

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 37. Basım, İstanbul , Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018

Ross, W.David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve dđr., İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2002

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages*, 3. Baskı, New York, Caravan Books, 1997

Skirbekk ,Gunnar, Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, 3. Baskı, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006

Sühreverdi, Şehabeddin, *Cebrailin Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, 4. Baskı, İstanbul, Sufi Kitap, 2016

_____, “Kitabu't-Telvihati'l-Levhiyye ve'l-Arşıyye”, *Mecmuma-i Musannefât-i Şeyh-i İşrak*, tsh. ve tkd. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Tahran, Pejûheşgâh-i Ulum-i İnsani ve Motaelat-i Fehrengi, 1380

_____, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017

_____, *Heyâkili'n-Nûr*, Kahire, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009

_____, *İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, 2. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012

_____, *Nur Heykelleri*, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi, ed. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017

Şekeroğlu, Sami, *Maturidi'de Ahlak*, 2. Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014

Şerif, Mian M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan ve dđr., 2. Baskı, İstanbul , İnsan Yayınları, Cilt 1, 2014

Tatar, Burhanettin, “Din ve Ahlak İlişkisi”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 3. Baskı ed. Müfit Selim Saruhan, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016, s.21-40

Trismegistus, Hermes, *Corpus Hermeticum*, çev. Hürrem Gür Türer, İstanbul, Mavi Kâlem Yayınevi, 2018

Turgut, Ali Kürşat “İşrakî Felsefede Nefis (Ruh) Meselesi”, *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2013, Cilt. 6, sayı 26, s. 568-579

Uluç, Tahir, *Sühreverdi'nin İbn Sina Eleştirisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012

Uludağ, Süleyman “Nefis”, *DİA*, İstanbul, Cilt 32, 2006

_____, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 7. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları, 2012

_____, “Süluk”, *DİA*, İstanbul, Cilt 38, 2010

Uysal, Enver, “Dindarlığın Ahlaki Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 3. Baskı, ed. Müfit Selim Saruhan, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016, s.107-122

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2015

Walbridge, John, “Sühreverdi ve İşrakîlik”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 3. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları, 2008

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 4. Basım, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991

Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, 2. Baskı İstanbul, Dem Yayınları, 2012

Yitik, Ali İhsan, “Budizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007

Yörükán, Yusuf Ziya, *Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri*, çev. A.Kamil Cihan, İstanbul İnsan Yayınları, 1998

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001

ÖZET

Bu çalışmanın üzerinde durduğu temel konu İşrakî geleneğin bakış açısının ahlak alanındaki yeridir. Tez bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü ve ilk bölümde İşrak ahlakı için giriş olarak alınabilecek kişi ve grupların ahlak anlayışı ele alınmıştır. İkinci bölümde Kindi, Farabi, İbn Sina ve Sühreverdi'nin ahlak anlayışı ele alınmıştır. Tezde kanıtlamaya çalıştığımız konu, İşrak geleneğinin ahlaka bakışının başlangıç noktasının Sühreverdi olarak alınamayacağıdır. Buna göre, insanın metafizik âlemlerle bağlantısı ve bu bağlantıyı sağlayan aracının varlığı, o ahlak anlayışının İşrakî bakış açısını yansıttığının ifadesidir. Tezde İşrakî bir ahlak anlayışının varlığı ve bu anlayışın özellikle Kindi'den itibaren İslam felsefesinde var olduğu, en olgun şekline ise İbn Sina ve Sühreverdi'de ulaştığı anlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İşrakilik, Sühreverdi, Ahlak, İbn Sina, İşrak

ABSTRACT

The main subject of this study is situation of ishraqi tradition's view in ethics. The thesis was consisted of an introduction and two chapters. In the introduction and first chapter was discussed ethics understanding of individuals and groups that can be considered as an introduction to ishraq ethics. In the second chapter , the moral understanding of Kindi, Farabi, İbn Sina and Suhrawardi were discussed. What we were trying to prove in the thesis was that the starting point of the view of ethics in the tradition of Ishraq cannot be taken as Suhrawardi. According to this, the connection of the human being to the metaphysical realm and the existence of the mediator that provides this connection is an expression of that moral understanding reflects the perspective of ishraqi tradition. In the thesis was tried to explain that existence of ishraqi ethics understanding and this understanding was especially exist in Islamic philosophy from Kindi, was reached the most mature form in İbn Sina and Suhrawardi.

Key Words: Illuminationism, Suhrawardi, Ethics, Ibn Sina, Ishraq