

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

EBU'L-HASEN EL-ÂMİRÎ'DE MUTLULUK

SÜMEYRA KOYUNCU

Yüksek Lisans Tezi

Danışman
Prof. Dr. İSMAİL TAŞ

Konya-2024



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sümeyra KOYUNCU		
	Numarası	18810201171		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Ebu'l-Hasen El-Âmirî'de Mutluluk			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Sümeyra Koyuncu



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sümeýra KOYUNCU		
	Numarası	18810201171		
	Ana Bilim / Bilim	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Tezin Adı	Ebu'l-Hasen El-Âmirî'de Mutluluk			

Âmirî'nin ahlak ve siyaset anlayışının temel ilke ve gayesi mutluluktur. Düşünürümüz kendi dönemine kadar ulaşmış tüm kültür ve medeniyetlerin mutluluk görüşlerini es-Sa'âde ve'l-İs'âd adlı eserinde bir araya getirmiştir. O, Yunan ve İslam ahlak felsefesinde çoğu filozofun görüşünü benimseyerek mutluluğu insan eylemlerinin nihai amacı olarak belirlemektedir. Âmirî ameli felsefeyi üç kısımda ele almaktadır. Bunlar; ahlakın iyileştirilmesi (istislâhu'l-ahlak), ev idaresi (zabtu'l-kedhudâiyye) ve şehir idaresi (tedbîru'l-memleke)' dir. Ona göre insan eylemlerinin temel gayesi ve mutlak yetkinlik ancak mutluluk olabilir. Âmirî, mutluluğu akli ve insani olarak ikiye ayırmıştır. Akli mutluluk nazari yetkinlik ile mümkün iken; insani mutluluk ise kişinin eylemlerindeki yetkinliği (ameli) ile mümkün olmaktadır. İnsanın tam anlamıyla mutlu olabilmesi için bireyde söz konusu iki mutluluğun birlikte bulunması ile mümkün olmaktadır. İnsani mutluluk bireyin erdemlere sahip olmasını gerektirmektedir. Bu da insanın toplumsal bir varlık olmasıyla bağlantılıdır. İnsanın mutluluğu sosyal bir varlık olmasının bir uzantısı olan siyasetle de ilgilidir. Birey ancak halkın mutluluğunu amaçlayan bir yönetimle, mutluluğu elde edebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Âmirî, Mutluluk, Ahlak, Siyaset, Erdemler.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Sümevra KOYUNCU		
	Student Number	18810201171		
	Department	Philosophy and Religious Sciences/İslamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree		
	Supervisor	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	The Happiness in Abû al-Hasan al-Âmirî			

In the Âmirî's understanding central fundamental principle and purpose of morality and politics is happiness. Our thinker brought together the views on happiness of all cultures and civilisations that had reached up to his own time in his work "al-Sa'âda wa'l-Is'âd". He adopts the views of the most philosophers of Greek and Islamic moral philosophy and identifies happiness as the ultimate goal of human actions. Âmirî discusses practical philosophy in three parts: These are improvement of morality (istislahu'l ahlak), household management (zaptu'l kedhudâiyye) and city administration (tedbîru'l memleke). According to him, the major purpose of human actions and absolute perfection can only be through happiness. Âmirî divided human happiness into two: theoretical and practical. A person can be completely happy only if the two happiness are found together in one. While theoretical perfection corresponds to human mental happiness, perfection in one's actions corresponds to human happiness. Human happiness requires man to have virtues. This is related to the fact that humans are social beings. Human happiness is also related to politics, which is an extension of being a social being. A person can only achieve happiness through a government that aims at the happiness of the people.

Keywords: Âmirî, Happiness, Morality, Politics, Virtues

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	vi
ÖN SÖZ.....	vii
GİRİŞ.....	1
1. ÂMİRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	1
2. İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE MUTLULUK PROBLEMİ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN VE MUTLULUK

1. İNSAN VE YAPISI	6
1.1.İnsanın Neliği Sorunu.....	6
1.2. Nefsin Varlığı ve Beden İlişkisi	7
1.3. Nefsin Çeşitleri.....	8
1.4. Nefsin Dereceleri.....	13
2. KAVRAM OLARAK MUTLULUK VE MUTLULUK HAKKINDAKİ BAZI GÖRÜŞLER.....	16
3. KUR'ÂN VE SÜNNETTE MUTLULUK KAVRAMI	21

İKİNCİ BÖLÜM

BİREY VE ONUN TOPLUMSALLA VE SİYASALLA OLAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MUTLULUK

1. ÂMİRÎ'NİN AHLAK FELSEFESİNDE MUTLULUK	25
1.1.Âmirî'de Mutluluk Kavramı.....	25
1.2. Mutluluğun Kısımları	28
1.3. Erdem ve Çeşitleri	35
2. İNSANLARLA İYİ İLİŞKİLER KURMAK (MUÂŞERET).....	41
3. SİYASET VE MUTLULUK İLİŞKİSİ	45
3.1. Kavram Olarak Siyaset.....	45
3.2. Âmirî'nin Siyâset Görüşü	46
SONUÇ.....	62
KAYNAKÇA	64

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicri
mad.	: Madde
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nşr	: Neşreden
.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ni.	: Üniversite
v.	: Vefat tarihi
vb.	: Ve benzeri
y.y.	: Yayın yeri yok
Yay.	: Yayınevi, Yayınları
yy.	: Yüzyıl

ÖN SÖZ

İnsanın anlam arayışı tarihin her döneminde güncel olarak üzerine eğinilen konuların başında gelmektedir. İnsanın dünyada neden bulunduğu, bu dünya hayatından sonra kendisini nelerin beklediği, bu hayatın amacının ne olduğu, bunun nasıl bilinebileceği gibi sorulara bütün insanlık tarafından cevap aranmıştır ve aranmaya devam edecektir.

Antik Yunandan beri ahlak felsefesinin temel kavramlarından olan mutlulukla ilgili Âmirî’de (ö. 381/992) müstakil bir eser vermiştir. Âmirî insanın amacının mutluluğa ulaşmak ve bunu elde etmesinin ancak erdemli bir hayat geçirmesine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Mutluluk bu açıdan ahlakla doğrudan ilişkilidir. Bununla birlikte mutluluğun incelenmesi birey özelinde olmasının yanı sıra toplum ve onunla zorunlu olarak ilişkilenen siyasetle de olacaktır. Mutluluk iyi yaşamla bağlantılıdır. İyi yaşam ise insanın birey olması ve diğeriyle/ötekiyle olan ilişkisi yani toplum ve siyasetle ilişkilidir. Mutluluk her ne kadar subjektif bir fenomen olarak görülse de doğru anlaşılması, toplum ve siyasetle ilişkisinin ortaya konulmasına bağlıdır. Nitekim insan toplumsal ve politik bir varlıktır.

Düşünürümüzün mutluluk anlayışı ile ilgili Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan danışmanlığında Ali Yılmaz tarafından ‘*Ebu’l Hasan El-Âmirî’nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı*’ başlığında bir yüksek lisans tezi çalışılmıştır. Söz konusu çalışma mutluluğu birey bazında ele alırken biz tezimizde buna ilave olarak mutluluğu toplum ve siyaset bazında da incelemeye çalıştık. Böylece daha geniş bir açıdan konunun ortaya konulmasını ve anlaşılmasını hedefledik. “Ebu’l-Hasen el-Âmirî’de Mutluluk” isimli çalışmamızda düşünürün hem ahlak hem siyaset felsefesinde mutluluk kavramı esas alınmıştır. İlk olarak mutluluğun öznesi olan birey anlaşılmaya çalışılmış ve *Kitâbü’l-Emed* dikkate alınarak Âmirî’nin nefis görüşü incelenmiştir. İnsan, nefis ve bedenden mürekkep bir varlıktır. İnsan davranışlarının gözlemlendiği bedenin ve bu davranışların fizikötesi dinamiklerinin doğru anlaşılması için bütüncül bir şekilde nefsin ortaya konulması gerekmektedir. Bunu yaparken nefsin yapısı, kuvveleri, çeşitleri, dereceleri ve bedenle ilişkisi incelenmiştir. Mutluluğun insanda yerleşik hal kazanması için son söylediğimiz nefsin bedenle ilişkisi ve bütünlüğü ayrıca önemlidir. Düşünürümüzün mutluluğu deneyimleyecek olan insanın beden ve nefis yapısına dair görüşlerine değindikten sonra mutluluğun neliği kavram olarak incelenmiş ve Âmirî’ye kaynaklık eden filozofların konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde mutluluğun Âmirî tarafından nasıl anlaşıldığına ve mutluluğun kısımlarına yer verilmiştir. Yine bu bölümde güzel-çirkin, iyi-kötü, elem- haz gibi

kavramlar açıklanmaya çalışılmıştır. Daha sonra insanın mutluluktaki yetkinliğinin ancak erdemlere sahip olmasıyla mümkün olduğundan yola çıkılarak erdem mahiyeti, bu erdemlerin neler olduğu bahsine geçilmiştir. Erdemler mutluluğun kazanılması noktasında *es-Sa'âde*'de önemli bir yer kaplamaktadır. İkinci bölümün bir diğer başlığında ise bireyin toplumsalla ilişkisi ele alınmıştır. Toplumla münasebet nasıl olmalı ve nelere dikkat edilmeli soruları cevaplandıktan sonra siyaset bahsine geçilmiştir. Mutluluğun elde edilmesinde siyaset ve siyasetçinin rolü üzerinde durulmuştur. Halkın mutluluğa sevk edilmesi noktasında sorumluluk yöneticiye aittir. Bu sebeple yönetenin birtakım özellikleri haiz olması gerekmektedir.

Mutluluk kavramını ele aldığımız çalışmada Âmirî'nin mutluluk ve siyasetle ilgili düşüncelerine yer verilmesinin yanı sıra yer yer eleştiriler de getirilmiştir. İslam felsefe tarihimize baktığımızda mutluluk konusunda önemli çalışmalar yapılmıştır. Literatürümüze bu kavramla ilgili *es-Sa'âde* gibi müstakil bir eser kazandıran düşünürümüz eserinde Aristoteles, Platon ve Fârâbî başta olmak üzere kendinden önceki birçok filozofun yanı sıra birçok kültür ve medeniyetin konuyla ilgili yaklaşım ve görüşlerine yer vermiştir. Bununla birlikte eserde kendi özgün görüşleri de yer almaktadır.

Son yıllarda İslam Felsefesi alanında yapılan araştırmalarda Ebu'l-Hasen el-Âmirî dikkat çeken isimlerdendir. Biz de çalışmamızda Âmirî'nin mutluluk görüşünü incelemeye tabi tutarak felsefi, kültürel ve bilimsel mirasımıza küçük bir katkıda bulunmak istedik.

Hem düşünce dünyanın zenginleşmesinde büyük etki sahibi hem de tezime yaptığı eleştiri, katkı ve değerlendirmeleri için kıymetli danışman hocam Prof. Dr. İsmail Taş'a teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum.

Sümevra KOYUNCU

Konya, 2024

GİRİŞ

1.ÂMİRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Âmirî İslam düşünce tarihine ahlakla ilgili müstakil eser vererek katkı sağlayan İslam filozoflarından. Doğum yeri, kendisinden 'Nişaburlu filozof' olarak bahseden kaynaklardan anlaşılacağı üzere günümüzde İran sınırları içinde kalan Nişabur¹ şehridir. Hicri dördüncü asrın ilk yıllarında doğan² Âmirî'nin tam adı Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ebî Zer Yusuf el-Âmirî³dir. Daha çok Ebu'l-Hasen el-Âmirî adıyla şöhret bulan⁴ düşünürümüz Nişabur'daki eğitiminin ardından döneminin önemli ilim merkezlerinden olan Rey, Belh, Bağdat ve Buhara'ya seyahatler gerçekleştirmiştir.⁵ Filozof Kindî'nin (ö.252/886?) öğrencisi Ebu Zeyd Belhî'den (ö.322/934) felsefe dersleri okumuş ve Ebu Zeyd Belhî'nin tedrisinden geçmiştir.⁶ Bağdat'ta Büveyhi veziriyle yakınlığı sebebiyle birçok ilmi mecliste bulunabilen Âmirî, İbn Miskeveyh ile çağdaştır.⁷ Katıldığı ilim meclislerinde yaptığı çeşitli münazaralardan en dikkat çeken Ebu Sâid es-Sirafi ile mantık ve gramerin üstünlüğüne dair gerçekleştirdiği konuşmadır. Bu münazarada Âmirî, bir bakıma mantığın ve filozofların zedelenen itibarlarını geri kazandırmıştır.⁸ Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö.428/1037) gibi önemli İslam filozofları arasındaki dönemde yaşamış⁹ olan Âmirî, 27 Şevval 381/6 Ocak 992 de ardında birçok kitap ve risale bırakarak Nişabur'da vefat etmiştir.

¹ Muhammed b. Ahmed Al-Makdisi, *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqâlim*, The Best Divisions For Knowledge Of The Regions, çev. Basil Anthony Collins, Garnet Publishing, 1994, 299-300; Muhammed b. Şakir Kütübî, *Fevâtül-Vefeyât*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1974, c. III, 13.

² Franz Rosenthal, "State and Religion According to Abul Hasan Al-Âmirî" *Islamic Quarterly*, 3-4 (1956-1957); 42-52; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, Klasik Yay., Afyon, 2019, 18.

³ Ahmed Abdülhamîd Gurâb, "Mefhûmu's-sekâfeti'l-İslâmiyye inde Ebi'l-Hasen el-Âmirî", *el-Mecelle* 126, 1967, Mukaddime, 5.

⁴ Ebu Hayyan Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, nşr. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyn, Kahire, 1953, c. I, 35; Ebu Hayyan Tevhîdî, *Ahlâku'l Vezireyn*, nşr. Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Dimeşk, 1957, 446; Muhammed b. Ya' kub b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, nşr. Leon Caetani, London, 1917, c.II, 277.

⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, c.II, 277; Ebu Hayyan Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, nşr. İbrahim el-Kilânî, Dimaşk, 1964, c. III, 209; Tevhîdî, *el-İmtâ'*, c. I, 36.

⁶ Mahmut Kaya, "Ebu'l-Hasan Âmirî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yay., 1991, c. 3, 69.

⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, c. II, 277.

⁸ Tevhîdî, *Ahlâku'l Vezireyn*, 411-416.

⁹ Mehmet Sait Aydın, "Âmirî: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Diyanet Dergisi*, 1977; Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî, *Kitâbü'l Emed ale'l ebed*, nşr. Everett K. Rowson, Beyrut, 1979, 9-20.

Kitâbü'l Emed'de on yedi eserinin¹⁰ isim ve bilgisini veren düşünürümüz otuza yakın eser kaleme almıştır.¹¹ Bunlardan çalışmamız için önemli olanları ise *el-Emed ale'l-ebed*¹², *el-Îlâm bi menâkibi'l-İslam*¹³, *es-Sa'âde ve'l-is'âd fi's-sîreti'l-insâniyye*¹⁴ olarak sıralayabiliriz.

Düşünürümüz ahlaka dair kaleme aldığı *es-Sa'âde ve'l is'âd* adlı eserinde sık sık Aristoteles, Platon ve Fârâbî'nin görüşlerine yer vermektedir. Adı geçen filozoflarda olduğu gibi Âmirî'nin ahlak görüşü de gayeci bir tutuma sahiptir. Yani ahlaki eylemlerin gayesi mutluluktur. Bu nedenle ahlaka dair temel problemler bu kavram üzerinden ele alınmaktadır.

2. İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE MUTLULUK PROBLEMİ

İnsan dünya üzerindeki diğer canlılardan akletme ve sorgulama eylemlerini haiz olarak ayrılmaktadır. Sahip olduğu bu özellik sayesinde etrafında olup biten her şeyin bilincine varır ve bazı sorular sormaya başlar. Dünyada varoluşunu anlamlandırma çabası içindeki insanın ilk çağlardan bu yana temel sorunlarından biri de hem kendi hem etkileşimde olduğu insanların davranışları ve bu davranışların neye göre belirleneceği olmuştur. Davranışlarımız nasıl olmalıdır? Ahlak nedir? Davranışlarımız için iyi kötü kavramları söz konusu olabilir mi? Eylemlerimizin amacı ve kaynağı nedir? Eylemlerimiz ahlaki bir zemine oturmak zorunda mıdır?

Antik Yunan'da Sofistlerle başlayan insan ve onun mutluluğu konusundaki problem ve tartışmalar, Platon ve Aristoteles ile birlikte daha derin ve geniş bir şekilde incelenmiştir. Felsefenin, tercüme aracılığıyla İslam dünyasına intikal etmesi sonucu ahlak ve siyaset felsefesinde mutluluk sorunu artık İslam düşüncesinde filozofların yakından ilgilendiği bir problemdir. Bu konuda Aristoteles ve Platon'u takip eden ve İslam Meşşâileri olarak anılan İslam filozoflarının genel ahlak anlayışı gayeci olmalarıdır. Gaye de mutluluğu elde etmektir.¹⁵

İslam düşünürleri Yunancadaki eudamonia kelimesi yerine *es-Sa'âde*, *es-Sa' âdetu'l-Kusva*, *es-Sa'âdet'ul ulya* ve *es-Sa'âdetu'l-Uzma* gibi kelimeleri kullanmışlardır. Mutluluğu

¹⁰ Âmirî, *el-Emed*, 55-56.

¹¹ Mahmut Kaya, "Ebu'l-Hasan Âmirî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yay., 1991, c. 3, 69.

¹² Eseri Everett K. Rowson (Beyrut-1979) neşretmiştir. Eser nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu araştırmak için yazılmış olup düşünürün nefis, ahlak ve siyasetle ilgili görüşleri yer almaktadır.

¹³ Eserin Ragıp Paşa Kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır. Franz Rosenthal eserin siyasetle ilgili kısmını İngilizceye çevirmiştir. Kitap Ahmed Abdülhamid el-Gurâb tarafından 1967 yılında Kahire'de yayımlanmıştır.

¹⁴ Eser faksimile olarak 1957-58 yıllarında Müctebâ Minovî tarafından Wiesbaden'de neşredilmiştir. Ahlak ve siyaset konularının yer aldığı eser iki bölümden oluşmaktadır.

¹⁵ Nejdî Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Yayınları, Isparta, 2009, 317-340.

elde etmiş kimsenin halini anlatmak için ise felah, ni'me, necat, sürur, ferah vb. ifadeler İslam ahlak felsefesi eserlerinde kullanılan kelimelerdendir.¹⁶

Orta Çağ'da Müslüman filozofların konuya yaklaşımlarına, görüşlerine değinmemiz düşünürümüzün yaşadığı dönem dikkate alındığında önem arz etmektedir. Söz konusu filozofların başında Fârâbî gelmektedir. Fârâbî mutluluk konusunda *et- Tenbih Ala Sebili's-Saade* isimli eseriyle müstakil bir eser veren ilk İslam filozofumuzdur. Fârâbî eserinde önce Aristoteles ile Platon'un düşüncelerini daha sonra da din ve felsefeyi uzlaştırma çabası içindedir. Ona göre mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği bir gayedir.¹⁷ Mutluluğa kendi çabasıyla yönelen her bir kimse, onun bir yetkinlik hali olduğundan dolayı ona yönelir. İnsanın arzu ettiği her yetkinlik ve gaye iyi olduğu için talep edilir. Şüphesiz her iyi de tercih edilir. Buna göre iyi tercih edildiğinden mutlulukta tercih edilen şeylerdendir.¹⁸

Düşünürümüz Âmirî hem de İslam filozofları mutluluğun kendi kendine yeterli olduğu konusunda hemfikirdirler. Fârâbî bunun hakkında şöyle der: "Mutluluğu kazandığımızda onunla beraber başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığımızı görürüz. Bu durumda olan her şey 'kendi kendine yeterli' olmaya en layık şeylerdendir. Nitekim her insanda sadece kendisinin tahmin ve onayına dayanarak bildiği, mutluluğun yeterli olduğu inanç ve fikri bulunmaktadır.¹⁹ Âmirî ise "Mutluluk kendi kendine yeterli ve basittir; mutluluk sadece kendisinden dolayı istenir." görüşüyle Aristoteles ve Fârâbî'yle aynı kanaati paylaşmaktadır.²⁰

Risale fi's-Saade adlı eserinde İbn Sînâ mutluluk hakkında şunları ifade eder; "Es-saadetu'l-hakikiyye yani gerçek mutluluk, özü bakımından istenilen ve tamamıyla tercih edilendir. Bu mutluluk haricinde tercih edilen ve kazanılmak istenen bütün gayeler, bir başka şeyden ötürü tercih edildiğinden, kendinden dolayı istenilen mutluluk, en üstün mutluluktur."²¹

Âmirî ile çağdaş olduğu bilinen İbn Miskeveyh'e göre ise iyilerin gaye olanları ve gaye olmayanları bulunmaktadır. Gaye olanların tam olanı kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmayan mutluluktur. Çünkü en üstün gaye olan mutluluk kendisinden başka bir şey ilave edilme ihtiyacı gerektirmemektedir.²² İbn Miskeveyh'e göre maddi ihtiyaçlar kısıtlanarak bilgi ve tecrübeye ulaşılır; yani manevi hazlar elde edilir. İnsan bir kez bunun farkına vardığında

¹⁶ Mehmet Aydın, *İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı* (İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı İçinde), Ankara, 1984, 433-434.

¹⁷ Aydın, a.g.e., 434; Fârâbî, *et-Tenbih Ala Sebili's-Saade*, Thk. C. Ali Yasin, Daru'l-Menahil, Beyrut-1985, 47

¹⁸ Fârâbî, *et-Tenbih*, 48.

¹⁹ Fârâbî, *et-Tenbih*, 48-49.

²⁰ Âmirî, *es-Sa'ade*, İntişarat-ı Danişgah-ı Tehran, h.1336, 8.

²¹ İbn Sînâ, *Risale fi's-Saade*, 2-3.

²² Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, MÜİV Yay., İstanbul, 1989,68-69.

artık maddi hazların gelip geçici olduğunu anlar ve bunların gerçek mutluluk olmadığını idrakine varır. Çünkü İbn Miskeveyh'de mutluluk belirleyici gücü olan bir hazdır. Kişinin bunun idrakine ulaşması ancak felsefi faaliyet ve bu faaliyete götüren gerçek dine bağlılığı ile olacaktır. Aristoteles ve diğer birçok İslam filozofu gibi İbn Miskeveyh'de insanı beden ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak nitelemektedir. Ona göre insanın maddi ve bedeni iyilikleri bu dünya yaşamının mutluluğu için elzemdir. İnsan bu iyiliklere dikkat ettiği sürece medeni olabilir ve medeniyet kurabilir. Bununla birlikte insan için bu dünya hayatı geçicidir. Bu sebeple akledilir alemin sonsuzluğunda mutluluğu aramak daha doğrudur. Nitekim gerçek mutluluk metafizik alemedir. İnsan bu dünyada bedeni olarak kısmi bir mutluluk yakalasa da sonsuz ve tam mutluluğu ruhi olarak öteki alemde yakalayabilecektir. Çünkü ruhi mutluluk kendi başına tam ve mükemmeldir. Bedeni mutluluk acı ve üzüntü çekmeye açıkken ruhi mutluluk hikmet sahibi olduğundan bunlardan münezzehtir. Ruhi mutluluk ilahi neşve ve huzur içerir. Ayrıca bedeni mutluluk ruhi mutluluğa vesile olduğu, kolaylık sağladığı ölçüde değer kazanmaktadır.²³

Orta Çağ'da tanınan ve görüşlerine yer vereceğimiz bir diğer isim bu kez felsefi bir topluluk olan İhvân-ı Safadır. Bu topluluğa göre her şey iyi olmasından dolayı istenirken iyi, yalnızca kendisinden dolayı istenmektedir. Salt iyi mutluluktur. Bu sebeple mutluluk başka bir şey için değil; kendinden ötürü istenmektedir.²⁴ İhvân-ı Safa'da iyi, mutluluk olarak açıklanmaktadır. Pekiyi mutluluk nedir? Onlar da İslam dünyasındaki çifte mutluluk anlayışını benimseyip mutluluğu dünya ve ahiret mutluluğu olarak ikiye ayırmışlardır. Dünya mutluluğu insanın en iyi hallere sahip olup en mükemmel amaca ulaşma gayreti içinde uzun süre yaşamasıdır. Ahiret mutluluğu ise her bir nefsin en iyi hallerde ve en yetkin gayelere yönelerek sonsuza kadar varlığını devam ettirmesi olarak açıklanabilir. İnsanda tabiattaki dört unsurla bağlantılı olarak birtakım eğilimler meydana gelmektedir. Bu durum insanın maddi doğasından dolaydır. Bu eğilimler sonucu insanda bir ahlak oluşur. Sonraları ruhta bir seçme gücü hasıl olur. Beraberinde akliliğiyle ahlaki bir yetkinlik elde edip sonunda dini emir ve yasaklarla insanın ahlakı güçlenmiş ve ıslah edilmiş olur. Artık insan doğasında var olan istek ve eğilimleri gerektiği yerde gerektiği şekilde gerektiği zaman gerekli olan gayeye yöneltmektedir. İşte bu hal onun için en üstün iyiliktir. Kişinin istek ve eğilimlerini iradeli bir şekilde yönlendirip yönetmesi onu övgüye layık bir varlık yapmaktadır. Aynı şekilde insanın irade ve seçme gücünü aklı ve düşüncesinin güdümünde tutması onun erdemli, hakîm ve filozof olmasını

²³ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1989,72.

²⁴ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul, 2001, 58.

sağlamaktadır. Bununla birlikte insanın dini emir ve yasaklara uyması onun sevaba yani ahiret mutluluğunu elde etmeye layık olduğunu gösterir. İhvân'a göre iyilik ve mutluluk irade, akıl gücü ve dini öğretilerin uygulanmasıyla gerçekleşir.²⁵

Türk İslam düşüncesinde ise konuyla ilgili akla gelen ilk eser Karahanlılar döneminde Yusuf Has Hacib tarafından kaleme alınan *Kutadgu Bilig* adlı eserdir. Mutluluk veren bilgi anlamına gelen Kutadgu Bilig'de mutluluk ancak devlet şeklinde teşkilatlanmış toplum yapısı içinde kazanılan erdemlerle elde edilebilmektedir. Mutluluğun ancak bir kısmı olan bu mutluluk uzun süre kalıcı değildir. Asıl olan mutlak mutluluk Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi *Kutadgu Bilig*'de ötelenerek ahiret hayatına bırakılmıştır. Bu ise Orta Çağ'da İslam filozoflarının da içinde yer aldığı ve ilahi dinlerin etkili olduğu çifte mutluluk anlayışına dayanmaktadır.²⁶

Görüldüğü üzere Orta Çağ filozoflarının mutluluk görüşleri kutsal kitapların işaret ettiği öteki alem anlayışıyla bağlantılı olarak çifte mutluluk anlayışını içermektedir. Bu çifte mutluluk, bu dünyada bulunan bedenin mutluluğunu ve geçici olarak bu bedende bulunsa da esasen öteki dünyaya ait olan ruhun mutluluğunu ifade etmektedir.²⁷

İslam filozoflarının mutluluk görüşlerine yer verdikten sonra düşünürümüzün mutlulukla ilgili düşüncelerinin daha iyi kavranabilmesi için onun mutluluğun öznesi olan insan hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

²⁵ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 68-69.

²⁶ Taş, 2010.

²⁷ Erwin I. J. Rosenthal, *Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay. 1996, 27.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN VE MUTLULUK

1. İNSAN VE YAPISI

Mutluluğun doğru anlaşılması onu deneyimleyecek olan insanın nasıl bir varlık olduğu ile yakından ilgilidir. Biz bu hususu ‘İnsan ve Yapısı’ ana başlığı altında onun neliği sorunu, varlığı ve bedenle ilişkisi, nefsin çeşitleri ve dereceleri alt başlıkları doğrultusunda ortaya koymaya çalışacağız.

1.1.İnsanın Neliği Sorunu

Mutluluğun talibi olan insanın nasıl bir forma sahip olduğu, nelerden oluştuğunun araştırması, cevabı antik Yunan’dan beri aranan sorulardandır. Bununla ilgili hem din adamlarının vahiy temelli hem de filozofların nazari çeşitli görüşleri bulunmaktadır. Aristoteles *Ruh Üzerine* isimli eserinde amacının nefsin tabiatını ve cevherini araştırmak ve bilmek olduğunu söylemekle birlikte bunun güçlüğüne de dikkat çekmiştir.²⁸ Hem Antik Yunan felsefesinde hem de İslam felsefesinde genel itibariyle insan ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak kabul edilmektedir.

Âmirî insanın ruhani ve tabii birbirine zıt iki cevherden oluştuğunu yani nefis ve bedenden meydana geldiği görüşündedir. Tabii yani bedeni yönüyle insan tabii varlıklar sınıfındadır. Düşünürümüz bunu beden terimi yerine “tabîi beden- el-kâlîbu’t- tabî’î” tamlamasını kullanarak vurgulamak ister görünmektedir. Yani insan beden yönüyle tabiata bağlı durumdadır.²⁹

Mutluluğun öznesi olarak görülen insan mutluluğu iki yönlü duyumsamaktadır. İnsan ilk olarak mutluluğu idrak eder, arzular, özler ve kendine nihai amaç olarak belirler. İkinci olarak ise buna ulaşabilmek için çaba sarfeder ve erdemli eylemler ortaya koymaya çalışır.³⁰ Yani hem nazari hem fiilî bir yapı söz konusudur.

²⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Ömer Aygün- Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 2018, İstanbul, 402a1-403b17, 31-39.

²⁹ Âmirî, *et-Takrîr*, 321-322.

³⁰ Mehmet Kasım Özgen, *Mutluluk Problemi*, Artus Kitap, İstanbul, 2007, 163.

Düşünürümüz Âmirî'nin, nefis ile ilgili günümüze kadar gelmiş müstakil eseri bulunmamaktadır. Kendisi *el-Ebsâr*'ında duyu idrakini ve nâtık nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu bir problem olarak ortaya koyduktan sonra benzer konuları Aristoteles'in *Kitabün Nefs*'ine yazacağı şerhte ele alacağını söylese dahi *el-Emed*'de verdiği eserlerinin listesinde görememekteyiz.³¹

1.2. Nefsin Varlığı ve Beden İlişkisi

Âmirî'nin nefis ile ilgili görüşleri metafizik, siyaset ve ahlak ile ilgili yazdığı eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Biz bu başlık altında onun insan, akıl ve nefis görüşlerine dair dağınık halde bulunan düşüncelerini, eserlerinden bir araya getirmeye çalışacağız.

İlk çağlardan itibaren 'İnsan nedir?' sorusuna verilen cevap genellikle 'İnsan küçük alemdir'³² olmuştur. Âmirî'nin de katıldığı³³ bu görüşe göre alem ile insanın unsurlarının birbirine benzerlik gösterdiği iddiası yer alır. Varlığın son dört mertebesini oluşturan unsurlar (akıl, nefis, tabiat ve dört unsur) insanda sırasıyla neye karşılık gelmektedir yakından bakacağız. İnsanın mürekkep bir yaratılışa sahip olduğunu söyleyen Âmirî, onu nâtık nefis ve tabii beden olarak ayırır. Ona göre nefis cevheri, tabii varlıklar sınıfından değil, ruhani varlıklardandır. Beden cevheri ise ruhani varlıklardan değil, tabii varlıklar sınıfındandır.³⁴ İnsan cevheri, süfli alemi imar etme görevini yerine getirebilmesi için akıl nimetiyle Allah tarafından şereflendirilmiştir.³⁵ İnsandaki baş, el, ayak vb. uzuvlar damar, kan, kemikten meydana gelmektedir. Yine bunlarda ahlât-ı erbaadan yani kan, balgam, safra ve sevdadan oluşmuştur. Bu varlık mertebelerindeki dört unsura (ateş, hava, toprak, su) karşılık gelir. Onların her biri de madde ve suretten meydana gelmiştir. Her organın ona hükmeden kendine özgü bir kuvveti olduğu gibi beden de bütünü tedbir eden bir kuvvet vardır.³⁶ İnsan beden yönüyle ay altı alemi oluşturan varlıklarla benzer hallere sahiptir. Bütün cisimler nasıl değişim, dönüşüm, bozulma gösteriyorsa insan bedeni de aynı merhalelerden geçmektedir. Bir bakıma bütün cisimler gibi o da tabiata boyun eğmektedir.³⁷

³¹ Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, Klasik Yayınları, Afyon, 2019, 141-142.

³² Kranz, *Antik Felsefe*, 171.

³³ Âmirî, *el-Emed*, 102-103.

³⁴ Âmirî, *el-Takrîr*, 320-321.

³⁵ Âmirî, *el-Emed*, 94.

³⁶ Tevhîdî, *el- İmtâ ' ve'l-muânese*, II, 87; Âmirî, "Şezerât fi'l- hulkiyye", 516.

³⁷ Âmirî, *el-Emed*, 87.

Âmirî burada insan bedeni ile dünya arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmektedir. Yapısı gereği bir de nefse sahip olan insan bu özelliği ile ise göksel alemle irtibat kurabilmektedir. İleride değineceğimiz gibi ebedi mutluluğa da bu özelliği sayesinde ulaşabilecektir.

Düşünürümüzün nefis anlayışına geldiğimizde ise filozofumuz eklektik bir tavra sahiptir.³⁸ Onun nefis anlayışında nefsin varlığı problem edilmez; daha çok nelğine dair görüşlere yer verilmektedir. Düşünürümüz bunu dolaylı yoldan şu örnekle ispat etmeye çalışmaktadır; Fail olarak bulunan şey, hiçbir fiil meydana getirmeyen şeyden; bilen bir varlık da bilgi türünden bir fiil gösteremeyen varlıktan üstündür. Cismin kendisinde (yani bedende) bu anlamda bir üstünlük olmadığına göre, bir cismin diğerlerinden üstün olması ancak onunla birleşen bir başka sebeple mümkündür. Âmirî'ye göre bu sebep "zâtî özelliği yönüyle tabî organik cisimlere, kemal üzere hayat vermek olan çeşitli organlardan çeşitli fiillerin çıkmasını sağlayan bir suret veren olarak nefis" tir.³⁹ Bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere Âmirî nefsi bedenden üstün tutmakla birlikte bedene olan ihtiyacı da yadsımamaktadır.

Âmirî *es-Sa'âde*'de nefis anlayışını Platon'a nispet ederek bazı tasniflerde bulunmuştur.⁴⁰ *El-Emed*'de ise düşünürümüz nefsin bazen hissî bazen nutkî olduğunu belirtir.⁴¹ Biz bu ifadeden yola çıkarak nefsi incelemeye çalışacağız. Bunu yapmamızdaki amaç mutluluğun öznesi olan insana yakından bakmak, mutluluğu deneyimlerken insanda beden mi yoksa nefsin mi söz sahibi olduğunu araştırmaktır. Bununla birlikte mutluluğun üç ana unsuru olan ahlakın iyileştirilmesi, ev yönetimi ve şehir idaresinin her birinde insanı yakından tanımaya ihtiyaç vardır.

1.3. Nefsin Çeşitleri

Âmirî *es-Sa'âde* ve *Kitâbü'l-Emed* isimli eserlerinde birbirinden farklı nefis taksimlerinde bulunmuştur. Bunlardan kimini Platon'a nispet ederken⁴² kiminde hiçbir filozofa atıfta bulunmamıştır.⁴³ Bununla birlikte Âmirî'nin nihai görüşü nefsin hissî ve nutkî olarak

³⁸ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 145-146.

³⁹ Âmirî, *el-Emed*, 87-88; *el-Fusûl*, 364.

⁴⁰ Âmirî, *es-Sa'âde*, nşr, Müctebâ Minovî, Wiesbaden, 1957-58, 42-44.

⁴¹ Âmirî, *el-Emed*, 88.

⁴² Âmirî, *es-Sa'âde*, Kahire: Dâru's- Sekâfe, 1991, 141.

⁴³ Âmirî, *es-Sa'âde*, 203, 115, 132.

ikiye ayrılmasıdır.⁴⁴ Biz çalışmamızda düşünürümüzün olgunluk çağında kaleme aldığı *Kitâbü'l-Emed*'deki bu tasnifi esas alacağız.

1.3.1. Hissî Nefs

Nefs kelime olarak özün parçası, hayatiyet, ruh, canlılık, hareket ettiren ilke gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise kendisinde bulunduğu şeye canlılık, hareket, his, hayat ve irade veren bir cevherdir.⁴⁵

Genelde nefis ameli ve idrak güçleri olarak iki kısımda incelenmektedir. Düşünürümüz Aristoteles'e nispet edilen ve hemen hemen bütün İslam filozoflarının da benimsediği nebâtî ve hayvânî nefis ayırımına eserlerinde yer vermemektedir. Bununla birlikte o nefis anlayışında nebâtî nefsin eylemlerinden olan beslenme, büyüme ve üremeye tabii kuvvetler adını verirken hayvânî nefsin eylemleri olan duyum, hareket ve hayal etmeye ise hayvani kuvvetler adını vermektedir. Âmirî'nin hissi nefis ile ilgili bu ifadeleri Aristoteles'in nefis görüşündeki nebâtî-hayvânî nefis anlayışına karşılık gelmektedir.

Âmirî hissi nefis için "O, tabii cismin suretidir ve bir şeyin sureti olan şeyin varlığı, sureti olan şeye bağlı bulunduğundan hissi nefsin bedenden ayrı bir varlığı bulunmamaktadır"⁴⁶ der. Hissî nefis bilgiye ulaşmak için bir yandan dışardan bir kuvvete ihtiyaç duyarken bir yandan da kendinde var olan ve onu idrak eden bir duyu organına ihtiyaç duymaktadır.⁴⁷ Hissî nefsin bedendeki durumu, bedenle ilişkisi sıcak suda sıcaklığın yayılması gibidir, hissi nefis bedenin her yerine yayılan bir parlamadır. Bu sebeple hissi nefsin bedenden ayrı var olması, bir fiili yapması⁴⁸ mümkün değildir.

Hissî nefsin duyulurları idraki, işitme, tatma, koku alma, görme ve dokunma duyu organları vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁴⁹ Nefs görünürdeki nesnelere bedene bağlı organlarla, uzuvlarla ayırt eder. Bunun yanı sıra tahayyül kuvvetiyle, bedenden bağımsız olarak görünürde olmayan eşyayı da temyiz edebilir. Ancak bu iki durumda da insan pasif konumdadır.⁵⁰ Ayrıca

⁴⁴ Âmirî, *Sonsuzluk Peşinde*, çev. Yakup Kara, Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 60.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-A'rab*, İhyâ et-Terâsil Arabî Yayınevi, 8. Baskı, Beyrut, 1997, c. 3, 171-172; Süleyman Uludağ, "Nefis", DİA, 2006, 529-531.

⁴⁶ Âmirî, *el-Emed*, 88-89.

⁴⁷ Âmirî, *el-Emed*, 90-91.

⁴⁸ Âmirî, *el-Emed*, 128-129.

⁴⁹ Âmirî, *el-Emed*, 109.

⁵⁰ Âmirî, *el-Emed*, 90.

hissî nefsin idrakleri cüz'î, mümkün ve zamanla sınırlıdır, küllî ve aklî manalar hissî nefis tarafından tasavvur edilemez, onun bu iki sınıf idraki tefriğe de gücü yetmemektedir. Fakat onun kuvvetlerinden olan mütehayyile kuvveti, onu akli nefse bağlamaktadır. Başka bir deyişle hissî nefis ile nutkî nefis mütehayyile kuvvetinde ortak küme gibidirler. Mütehayyile kuvveti latif olmasından ötürü nutkî nefsten akli suretlerin eserlerini, hissî nefsten de cüz'î idraklerin eserlerini alabilir.⁵¹

Âmirî, insanın cisimlik, tabiat ve hissî nefsin kuvvetleri bakımından hayvanlarla ortak özellikler gösterdiğini⁵² ifade ederek Aristoteles'in nebâtî, hayvânî nefis tanımlamalarına⁵³ değinmesi de onunla aynı zeminde bulunduğu söylenebilir. Yani hissî nefse hayvânî nefis demek yanlış olmayacaktır.⁵⁴

Hissî nefisle ilgili nihai bilgileri Turhan'ın tespitleriyle yapalım. "Hissî nefis, tabii organik cisimlerde canlılık ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Âmirî'ye göre bu hayat ilkesinin ya da hissî nefsin bedenden ayrılması canlılığın ölümü demektir. Hissî nefis bedenden ayrı hiçbir fiil yapamayacağına göre, ölümün gelmesiyle hayvânî tabiatında değişmesi uygun olur. Aksi takdirde hissî nefis bedensiz bir fiil yapamadığı halde bedenden ayrı olarak bulunsaydı varlığı abes olurdu."⁵⁵

1.3.2. Nutkî Nefis

İnsanı hayvandan ayıran bir özellik olarak nutkî nefis, ibdâî⁵⁶ takdirle yaratılan cevher suretlerdendir.⁵⁷ İnsan ancak nutkî nefisle süflî âlemi imar için yaratılan varlıklardan ayrılır ve insan olma özelliği kazanır.⁵⁸ Âmirî de kâinat ulvî ve süflî olarak ayrılmaktadır. Küçük âlem olarak kabul edilen insanın cisimlik, tabiat ve hissî nefis tarafı süflî âleme karşılık gelirken nutkî nefis onun ulvî tarafını ortaya koymaktadır. İnsan bu iki âlemin hülâsası olarak nutkî nefisle ulvî âlemin zineti olmaya namzettir.⁵⁹ Nutkî nefsin varlığı kendisini taşıyacak bir maddeye ihtiyaç duymaksızın doğrudan yaratıcısına bağlıdır, bu sebeple de ebedî bekâya elverişlidirler. İlâhî

⁵¹ Âmirî, *el-Emed*, 110-116.

⁵² Âmirî, *el-Emed*, 89.

⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, 1098a, 11.

⁵⁴ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 152.

⁵⁵ Âmirî, *el-Emed*, 59; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 153.

⁵⁶ 'İlk gerçekten (Tanrı) sadır olan fiil, zamana bağlı olmaksızın yoktan yaratma.'

⁵⁷ Âmirî, *et-Takrîr*, 312.

⁵⁸ Âmirî, *el-Emed*, 103.

⁵⁹ Âmirî, *el-Emed*, 131.

cevherlerin zıtları olmadığından kuvvetleri de sonlu değildir. Yani onlar kendi fonksiyonlarını ortaya koydukça onları yapma güçleri artar.⁶⁰

Nutkî nefsin varlığı kendi kendine kâim yani cismani bedene ihtiyaç duymamakla birlikte hissî nefisle suretlenmiş olan tabi bedenle birlikte bulunabilir.⁶¹ nefsin bedenle birlikte bulunması onun cevherliğine ve ölümsüzlüğüne zarar vermez. Beden onun için geçici bir mekândır.⁶² Âmirî nutkî nefisle ilgili şu benzetmeyi yapmaktadır: “O, ateşin kızgın demirle örtülmesi gibi bedenle örtülmüş cevherdir. Bundan dolayı beden olmaksızın da zatiyla var olmaya elverişlidir.⁶³ Bedende meydana gelen hastalık ve eksiklikler aklın işleyişinde, fonksiyonlarında herhangi bir arızaya sebep olmaz; bedende kırklı yaşlarda bozulma başlarken akıl ancak altmışında olgunluk sınırına ulaşmaktadır. İnsan nefsi, akıl ve hayat terkiinden oluşması nedeniyle nefsin akıl vasıtasıyla özellikle ebedi faziletlerin ebediyyen baki olması gerekir.⁶⁴ Düşünürümüz beden ile nefsin apayrı özelliklere sahip olduğuna delil olarak ihtiyarlıkta beden değil aklın zayıf düştüğü görüşünü dile getirmektedir.⁶⁵ Ayrıca insan illet-malul, kuvvet-zaaf, güzel-çirkin, benzer-zıt, adalet-zulüm, fazilet-rezilet, varlık-yokluk, ilim-cehl gibi akli çıkarımları bedene ihtiyaç duymaksızın idrak edebilmektedir.⁶⁶ Bu felsefi çıkarımların yanı sıra düşünürümüz nutkî nefsin ebediliğine dair dinî karakterli bir delile de yer vermektedir. “Bedenin dağılması nefsin bozulmasını gerektirseydi, ölmüşlerimize rahmet okumamız, onlara dua etmemiz ve onlar için sadaka vermemiz istenmezdi.”⁶⁷

Akleden nefse has fiiller üç sınıfa ayrılmaktadır: Bunlardan birincisini nutkî nefsin bedenle işbirliğiyle yerine getirmektedir. Bu kalpte ve akılda olanı ifade etmektir. İkincisi ise sonuçları elde etmek için fikir gücünü ortaya koyarak öncülleri birleştirmektir. Sonuncusu da rey gücüyle ortaya konulmaktadır ki bu da mümkün olan iki şeyden daha üstününü tercih etmektir. Bu sonuncu güç ile nutkî nefsin, yetkin olmayan nefisleri yönetmekte, onlara ilim ve hikmet yaymakta ve giderek onları erdemin zirvesine yükseltmektedir. Nutkî nefsin en yüksek mertebesi peygamberlik mertebesidir. Bu mertebeye yükselme mutluluğuna erişen ve burada

⁶⁰ Âmirî, *el-Fusûl*, 375.

⁶¹ Âmirî, *el-Emed*, 89.

⁶² Âmirî, *el-Emed*, 133.

⁶³ Âmirî, *el-Emed*, 128.

⁶⁴ Âmirî, *el-Fusûl*, 376-377.

⁶⁵ Âmirî, *el-Emed*, 102.

⁶⁶ Âmirî, *el-Emed*, 109.

⁶⁷ Âmirî, *el-Emed*, 102.

sebat eden nutkî nefis artık mukaddes ruh olarak isimlendirilir. Bununla birlikte artık o, yerilen kötü hasletlere karşı da masum hale gelmiştir.⁶⁸

Hissî nefis fiil ortaya koyarken bedende şehvet veya öfkenin uyarmasına ihtiyaç duymaktadır. Bilgi elde etmesi ise duyu ile idrak etmek gibi ya bedeni bir organ ya da vehm ile tahayyül etmek gibi bedeni bir organ olmaksızın gerçekleşir.⁶⁹ Düşünürümüze göre nutkî nefis hem bilen hem de fiil gerçekleştirebilendir. Akleden nefsin fiil ortaya koyması yalnızca doğru düşünmek suretiyle daha faziletli olan şeylerin seçilmesi sonucu gerçekleşmektedir. Bu nefsin bilgi elde etmesi ise yalnızca sıhhatli bir tefekkürle akledilebilir, apaçık şeylerden çıkarım yoluyla mümkün olmaktadır. Nutkî nefis yapma ve bilmeyi kendi yetkinliği sonucunda ortaya koymakta bunun için harici bir unsura ihtiyaç duymamaktadır. Nutkî nefste yapma ve bilme güçleri farklılık göstermemektedir. Fiilleri elde etme ve bilgi üretme hususunda bütün cismani unsurlardan müstağnî olan şey, kendi başına var olmaya muktedir olması gerekir.⁷⁰ Şöyle ki nutkî nefis hissî nefsten bu bakımdan üstündür.

Hikmete ulaşmak isteyen kimsenin amacı, fiillerini erdem ilkesine göre gerçekleştirmek ve düşüncelerini inançları doğrultusunda tasarlamak olmalıdır.⁷¹ Burada bütün yetkinlik nutkî nefstedir. Nutkî nefis tercih ettiği şeylerde övgüye layık olanı terk ettiğinde ve hisseden ruh, nutkî nefsin istediklerinin hakikatlerini araştırmada ona eşlik ederse o zaman nutkî nefis karışıklık ve şaşkınlığa maruz kalmış hatta kendini kaybetmiş, sarhoş gibi olur. Çünkü semavi varlıkların ve bedeni organların mizaçları üzerindeki etkilere tabi olmuş olur.⁷² Fakat nutkî nefis bunun tam tersi olarak akideyi benimser, kulluğuna dikket etmeye çalışırsa ve rabbine yakarıшта bulunmaya devam ederse ilahî madenler ve meleki öğeler onda artmaya başlar. Çünkü saf ve temiz olan şey ancak kendisi gibi som madene layıktır. Ebedi olan şey de yalnızca ebedi olan cevher ile uyum içerisinde.⁷³ Buradan Âmirî'nin ölümden sonra nefsin durumu ile ilgili düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Nutkî nefsin bedenden ayrı bir cevher oluşunu yukarıda görmüştük. Beden bozulup yok olsa bile bu nutkî nefsin yok olmasını gerektirmemektedir. Nutkî nefis ebedi suretlerin mahalli olduğundan kendisinin de ebedi olması beklenmektedir. Âmirî'ye göre varlığını ölümden sonra da sürdüren nutkî nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu nasıl olmaktadır. Âmirî *el-Emed*'de bir bölüm ayırdığı konuya Dehrîler'in Tanrı'yı kabul edip ebedi hayatı kabul etmediklerine değinmekle başlamaktadır. Stoacılar ebedi hayatın

⁶⁸ Âmirî, *Sonsuzluk Peşinde*, 82.

⁶⁹ Âmirî, *el-Emed*, 89.

⁷⁰ Âmirî, *el-Emed*, 90.

⁷¹ Âmirî, *el-Emed*, 90.

⁷² Âmirî, *Sonsuzluk Peşinde*, 88.

⁷³ Âmirî, *Sonsuzluk Peşinde*, 88.

gerekliliğini kabul edip ruh göçü-tenasüh olduğunu iddia etmişlerdir. Meşşailer ise alemin ebedi baki kalacağını, ölümden sonra nutkî nefsler için hem cezanın hem mükafatın olacağını kabul etmekle birlikte bedenlerin yeniden dirileceğini inkar etmişlerdir.⁷⁴ Dini inanç sahiplerinden bazılarına göre nefsin nura dönüşmesi mükafat, zıddı ise azaptır.⁷⁵ Hindular cesetlerin yakılmasıyla ruhların zilletten kurtulacağına inanmaktadırlar.⁷⁶ Müslümanların genel ekseriyetinin yeniden dirilme, cennet ve cehenneme inandıklarını fakat keyfiyeti ile ilgili görüş ayrılıkları bulunduğunu ifade eder. Mutezileye göre nutkî nefslerin bir varlığı olmamakla birlikte bu felsefeci geçinenlerin söylediği bir sözdür. İnsan hayat ve ölüm terkiibinden ibarettir. Hayat Allah'ın iradesiyle insanın yapısı içine yerleştirdiği bir arazdır. Ölüm hayatın zıddıdır ve nerede arız olursa onun gelişile hayat ortadan kalkar. Beden bozulup uzuvlar birbirinden ayrıldığında ölümden hayatta kendisi için elverişli olmaz. Fakat Allah ahirette bedeni toplayacak ve hayat için elverişli hale getirecektir. Ardından yeniden yaratacaktır ki kişi dünyadayken işlediği amelleri bilecek, bunlardan hesaba çekilecek ve onu ya cennete ya da cehenneme sevk edecektir.⁷⁷ Müslümanların ehli rey, ehli hadis, şia ve harici gruplarına geldiğimizde ise ruhları ölüm meleği tarafından alındıktan sonra iman eden ve salih amel işleyenler meleklerle beraber çeşitli onur ve payeler içinde olmaktan mutluluk içindedirler. Fakat tam tersi küfür ve kötü fiiller işlememiş kimseler ise kıyamete kadar çeşitli azaplara uğrayacak ve sonrasında ahiret hayatında bedenlerine geri döneceklerdir. Kıyametin kopmasıyla insanların amelleri, kutsal kitapların temel prensiplerine arz edilerek sorgulanacakları geniş alanda toplanır. Sonrasında hesaba çekilen insanların amelleri, kitaplarının prensiplerine uygunsuzsa kendisine vadedilen cennete değilse tehdit edildiği⁷⁸ cehenneme sevk edilecektir. Âmirî nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu ele aldığı bölümde Kur'ân-ı Kerîm'den ayetler getirerek iddiasını delillendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca Âmirî nutkî nefsin akıbetiyle ilgili olarak müslümanların çoğunluğunun görüşünü benimsemektedir.

1.4. Nefsin Dereceleri

Âmirî nefsin mahiyetiyle ilgili olarak nefsi iki kısımda ele almaktadır. Bu yolla daha sonra onu derecelere ayıracaktır. Yani nefsi bilme ve eylemde bulunma gücü olarak derecelere ayırmaktadır. Bilme gücünün yetkinliği, inançlarındaki kesin bilginin doğruluğunu araştırmaktan ibarettir. Eylemde bulunma gücünün yetkinliği ise isteklerindeki hakiki güzelliği

⁷⁴ Âmirî, *el-Emed*, 151-152; *Sonsuzluk Peşinde*, 168.

⁷⁵ Âmirî, *Kitâbü'l-İlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, nşr. Abdulhâmid Gurâb, Kahire, 1967, 134.

⁷⁶ Âmirî, *el-Emed*, 152; *Sonsuzluk Peşinde*, 170.

⁷⁷ Âmirî, *el-Emed*, 152; *Sonsuzluk Peşinde*, 170.

⁷⁸ Âmirî, *el-Emed*, 152-153; *Sonsuzluk Peşinde*, 170, 172.

tercih edebilmesidir. Düşünürümüze göre nefis inandıklarının doğruluğunu ve isteklerinde güzeli tercih etmiyorsa bu nefis hayvani derecededir. İnançlarındaki doğrudan ziyade yalan dolanı seven ve isteklerinde de iyi yerine kötüyü tercih eden nefslerde yırtıcı hayvan derecesindedir. Bütün inançlarında kesin doğruyu araştıran ve isteklerinde güzeli, iyiyi tercih eden nefis ise melekî derecededir. Durumların değişkenliğine maruz kaldığından ve bununla birlikte nefsin eğilimlerinde farklılık gözlemlendiğinde ise nefis beşer derecesindedir. Bu derecede nefis bazen doğru ve güzeli tercih ederken bazen de yanlış ve çirkine yönelir. Nutkî nefsin en düşük mertebesi olan yırtıcı hayvan ve en yüksek mertebesi sayılan melekî dereceleri birbirine zıt iki uç noktada bulunurken beşerî ve behîmî derece bu ikisinin ortasında kalmaktadır. Beşerî derece melekî dereceye yakinken hayvanî derece de yırtıcı hayvan derecesindeki nefse daha yakın bir konumdadır.⁷⁹

1.4.1. Melekî Derece

Nefs bu derecede daimî bir sevinç ve huzur haleti ruhiyesi içinde bulunmaktadır. Bunun sebebi de bu derecedeki nefse Allah sağlam görüş, sahih akıl, saf hikmeti ayırt etme gücü ve doğru bilgiyi artırma iştiağını nimet olarak bahşetmiştir. Nefs bu mertebede, süfli ve ulvi alemin derecelerinde yükseltilmiş ve her iki alemde de ilahî sistem ve gerçek nizamı müşahade etmektedir. Yine bu mertebedeki nefis dünyevî hazlardan el çekmiş, ilahî olana yönelmiş ve ebedi aleme erişme özlemiyle yanmaktadır. Allah'ın dostluğundan başka bir şey düşünemez olan nefis O'nun rızası dışında hiçbir şey yapamaz hale gelmiştir. Bunlar neticesinde duaları kabul olmakta, meleklerin sevgisini kazanmakta, yardımını hissetmekte ve her türlü afetten de güvendedir. O dünya hallerinin ağırlığının farkında olarak bir an önce süflî alemde ulvî aleme, hissî alemde aklî aleme, cismânî alemde ruhani aleme ve geçici alemde ebedî aleme geçmeyi arzular. İşte bu hal insan için erişilmesi gereken en son kemâlât -yetkinlik halidir. Düşünürümüz Nahl Suresi'nden getirdiği delille nutkî nefsin en üst derecesini tamamlar; *'Erkek olsun kadın olsun, kim inanmış bir insan olarak dünya ve ahirete yararlı işler yaparsa kesinlikle ona güzel bir hayat yaşatacağız ve böylelerinin ecirlerini de muhakkak surette yapmış olduklarının daha güzeliyle vereceğiz.* (Nahl-97)⁸⁰

⁷⁹ Âmirî, *el-Emed*, 146-147; *Sonsuzluk Peşinde*, 160.

⁸⁰ Âmirî, *el-Emed*, 146-147; *Sonsuzluk Peşinde*, 160-162.

Düşünürümüz getirdiği bu delille meleki derecedeki nefis görüşü uhrevi dünyayla yakından ilişkili görünmektedir. Bunun nedenleri arasında onun nefis konusunda İslam eskatolojisi anlayışına sahip olması sayılabilir.

1.4.2. Beşerî Derece

Beşerî derecedeki insan ise erdemleri ister, hikmete yönelir ve onu elde etmeye çalışır. Bunu yaparken çalışmak zorunda kalması veya bir hastalığa yakalanması sonucunda nefisini tezkiye konusunda istediği düzeyi yakalayamayabilir. Beşerî derecedeki bu kimsenin ayırt etme gücü; şehvet, korku ve acı gibi başına gelen musibetlerle normal bir işleyişi kaybetmiş olabilir. Tüm bu olumsuzluklara rağmen bu kimse eksikliklerini giderebilir, önündeki engelleri kaldırmaya gayret ederse yetkinlik konusunda başarıyı yakalayabilir ve gerçek bir servete ulaşabilir.⁸¹

1.4.3. Hayvanî Derece

Hayvanî nefse sahip kimse hikmete ehil olmamakla birlikte insanî değerlere de karşı değildir. İnsanları zevahirlerine göre bir kalıba oturtan bu kimse kendi de kurtuluşunu ancak bu kimselerle oturup kalkmakta ve ticaret yapmakta görür. Tek amacı bu dünyada rahat bir yaşam sürmek olan bu kimse ahiret hayatını göz ardı eder. Dünyasını en iyi şekilde kurmaya çalışır, insanlara da bir zararı dokunmaz. O her çağırının davetine koşar, herkesin ardından gider. Bu nefis sahiplerine ancak ilahî dinler yardımcı olabilir.⁸²

1.4.4. Yırtıcı Hayvan Derecesi (Sebuıyye)

En aşağı mertebede yer alan bu nefis kendini beğenmiş, hevasının peşinde koşan, dinin hükümlerine boyun eğmeyen, hakkın zıddına tabii olan, ahiret nimetlerinden ümidi kesmiş bir haldedir. Bu nefse sahip insan fazileti laubalilikte, erdemi ahlaksızlıkta, şerefi insanları hor görmeye, mutluluğu da insanlara hükmetmekte görür. İnsanlara ne kadar zorbalık yaparsa o derece güçlü ve sağlam karaktere sahip olduğunu düşünür. Bu kimsenin nefsi sinsilik bakımından kurt ve çaylağa, verdiği zarar bakımından akrep ve yılan, tehlikeli olması

⁸¹ Âmirî, *el-Emed*, 150; *Sonsuzluk Peşinde*, 166.

⁸² Âmirî, *el-Emed*, 149-150; *Sonsuzluk Peşinde*, 164.

bakımından ayı ve domuza, hırsızlığı bakımından da fare ve çekirgeye eş değer durumdadır. Kişi bu hayat tarzını artık karakter, huy haline getirmiştir. Sonunda bu kimse bu hayata şeytanlar tarafından alıştırılır, kötü insanlar da onu desteklerler. Artık o yardımsız yürüyemeyen kör ve sağır bir adama benzer. Bu insan cevherine sahip bir nefis için tam bir hüsrandır.⁸³

Nutkî nefsin dereceleri bu dört aşamadan oluşmaktadır. Allah kulunu bazen ödüllendirmek için onur ve ikramda bulunurken bazen de onu denemek için nimetlerini verebilir. Söz konusu nefislerin ahiretteki dereceleri ruhani varlıklar tarafından bilinmekte ve insan türünden sahiplerini beklemektedir.⁸⁴

Düşünürümüz insanın, beden ve nefis dediğimiz iki cevherden oluştuğunu söylemekte ve beden itibariyle tabiata nefis itibariyle de akla tabii olduğunu iddia etmektedir. İnsanın süflî yani aşağı yanını beden temsil ederken ulvî yanını ise nefis temsil etmektedir. Nasıl ki alem akıl, nefis, tabiat ve cisimlerden meydana gelmişse küçük alem olan insanda da bu unsurlar mevcuttur. Bu unsurlar içinde düşünürümüzün nutkî nefis diye nitelediği aklın ayrı bir yeri vardır. Çünkü o hem bu alemde mertebe bakımından üstündür hem de ruhani alemde Allah'ın halifesi kabul edilmiştir. Onun özelde nefis anlayışında genelde ise ahlak felsefesinde Aristoteles, Platon etkileri görülse de İslam anlayışından tamamen kopuk değildir. Nitekim Âmirî insanı beden itibariyle bu dünyaya nutki nefis sahibi olması dolayısıyla da öteki dünyaya ait varlık olarak kabul etmektedir. Bu düşünce Orta çağ İslam filozoflarının genelinin sahip olduğu düşüncedir. İnsanın Allah'ın halifesi olduğu düşüncesiyle filozoflar insana O'nun adına hareket etme fırsatı ve gücü verebileceklerdir. Bu da dönemin kültürel ve siyasi konjonktüründe anlaşılır bir durumdur.

2. KAVRAM OLARAK MUTLULUK VE MUTLULUK HAKKINDAKİ BAZI GÖRÜŞLER

Mutluluk kavramına ilk olarak dil açısından bakmak yerinde olacaktır. Yunancada mutluluk 'eudamonia' sözcüğü ile karşılanmakta ve büyük çapta zenginlik⁸⁵ anlamına gelmektedir. Latince 'felicita' sözcüğü gönenç ve bolluk⁸⁶, İngilizce 'happy' mesut⁸⁷,

⁸³ Âmirî, *el-Emed*, 148-149; *Sonsuzluk Peşinde*, 162-164.

⁸⁴ Âmirî, *el-Emed*, 150; *Sonsuzluk Peşinde*, 166.

⁸⁵ Dagobert D. Runes, *Dictionary Of Philosophy*, "Eudaimonia" mad. – 1977, 100.

⁸⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, 1. Basım, İstanbul, 1978, c.4, 190.

⁸⁷ Pars Tuğlacı, *İngilizce Türkçe Tabirler Lügatı*, Karaca Basım Ofset, İstanbul 1963, c.2, 200.

Almancada ‘glück’ kelimesi talih şans⁸⁸, Fransızca ‘bonheur’ sözcüğü ise uğur, talih⁸⁹ anlamları taşımaktadır. Mutluluk kelimesini Farsçada ‘nikbeht’⁹⁰ Arapça da ‘saadet’, huzurlu olmak⁹¹ kelimeleri karşılamaktadır. Çeşitli dillerde bu kökten türeyen hemen hemen bütün sözcükler güçlülüğü, başarıliliği ve zenginliği ifade ederler.⁹²

Türkçede mutluluk ‘bütün özlemlere eksiksiz ve sürekli ulaşılmaktan duyulan kıvanç durumu, ongunluk, kut, saadet’,⁹³ isteklerin giderilmesiyle gerçekleşen iç rahatlığı,⁹⁴ eksiksiz bir hoşnutluk durumu,⁹⁵ mutlak iç huzur, hoşnutluk durumu⁹⁶ olarak açıklanır. Yine mutluluk; yetkin doygunluk duygusu, eksiksiz esenlik duygusu,⁹⁷ genellikle insanların kendilerine en yüksek erek olarak koydukları değer, bilinci doğuran tam bir doygunluk durumu⁹⁸ olarak tanımlanır.

Çağlar boyu en yüce değer ne olduğu sürekli sorulup araştırılmıştır. Hem filozoflar hem dinler konuyla ilgili görüşleri sürmüşlerdir. Süregelen tartışmalar en yüce değer olarak mutluluk üzerinde yoğunlaşmıştır. Mutluluk her insan için ulaşılabilecek bir durumdur. Her insan az çok mutlulukla ilgili bir tasavvura sahiptir ve buna göre de hayatını şekillendirmek ister.⁹⁹ Bir yetkinlik olarak mutluluk insanın varoluşunun sebebidir. Mutluluk diye bir şeyin varlığı genel olarak kabul edilmekle birlikte onun neliği, nasıl elde edilebileceği, insan davranışlarındaki belirleyiciliği, hangi alanda (akıl-duygu, dünya-ahiret) tam manasıyla gerçekleşeceği gibi konular sürekli tartışılmıştır. İnsan subjektif olarak mutluluk duygusunu içinde taşımakta ve buna tabii, zorunlu veya iradi olarak yönelmektedir.¹⁰⁰ Ahlak anlayışlarından biri olan eudomonizm, ahlaklılığı saadet araştırmasından ibaret gören, faziletle saadeti aynı telakki eden, hayatın manasını mutlulukta gören, insanî fiillerin son gayesi olarak kabul eden bir anlayıştır. Aralarında çeşitli farklar bulunmakla birlikte Demokrit, Sokrat, Aristo ve Epikür bu anlayışın temsilcileri kabul edilmektedir.¹⁰¹ İlk kez ‘Doğru bir yaşamın kaynakları nedir?’ sorusuyla diğer filozofların ilgilenmediği ölçüde yakından ilgilendiğini bildiğimiz

⁸⁸ Vural Ülkü, *Büyük Almanca Türkçe Sözlük*, İnkılap Yay., İstanbul, 2005, 342.

⁸⁹ Ali Rıza Yalt, *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Serhat Yay., İstanbul, 1990, 132.

⁹⁰ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 16.

⁹¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l Arab*, “Sa’âde” mad., c. 6, 262.

⁹² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, 190.

⁹³ *Türkçe sözlük*, Türk Dil Kurumu, 9. Baskı, 1998, Ankara, c. 2, 1597.

⁹⁴ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, 1978, c. 4, 190.

⁹⁵ *Büyük Larousse*, “mutluluk” mad., Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986, c.14, 8421.

⁹⁶ *Meydan Larousse*, “mutluluk” mad., Meydan Yayınevi, İstanbul, 1998, c.9, 108.

⁹⁷ Timuçin Aşar, *Felsefe Sözlüğü*, BDS yayınları, İstanbul, 1994, 182.

⁹⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 122, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.

⁹⁹ Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, 28, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2003, 17, 1215a 20 – 25.

¹⁰⁰ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 53-54.

¹⁰¹ Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ yayınları, 4.baskı, 1987, 199.

Demokritos bir geçiş dönemi filozofudur. Demokritos mutluluğu dış dünyanın verilerinde değil, i dünyanın gerçek özelliklerinde arayacaktır. Ona göre yapılacak ilk Şey duygulanımları (affektleri) yenmektir. Ruh hiçbir korku, boş inanç ve başka tutku ile bulanmamalıdır. İnsan hayatını sakin ve ölçülü olarak sürdürmelidir. Akıl, gerçek düşünüp taşınma, duygulanımlardan bağımsız zgur olmayı sağlar. Akıl, çeşitli hazlar arasında, insan için en güzel ve faydalı olanları ayırmasını bilmelidir. İnsan davranışlarının belirleyici kriteri haz ve acıdır. İnsan için yapılacak en iyi Şey elinden geldiğince hayatına sevinç katmak, elinden geldiğince az acı duymaktır. Demokritos'un bu goruşunden duygusal hazların en yüksek olduğu anlamı çıkmaz. Beden ve duyular insanı mutlu yapmaz, insanı mutlu yapan akıldır. İnsan içinde bulunan birtakım tutkularla savaşmalıdır. Bunu da ancak akılla yapabilir. İnsan gerçek bir bilgelikle ruhu korkulardan kurtarır. Mutluluğu yaratan ölçü, düzen ve uyumdur. İnsanın hem kendisi ile hem de başkaları ile uyum halinde olmasıdır. Bunu da ancak akıl sağlar.¹⁰²

Demokritos felsefe tarihinde, eudaimoniayı (ruhun iyi durumda olması) ilk kez ortaya koymasıyla kendinden sonraki bütün Yunan felsefesini etkilemiştir. Bir sistem kurmayan Demokritos sistemin çekirdeğini vermiştir. Ruhun iyi durumda olması, mutluluk, bundan boye bütün Yunan etiğinin ana ilkesi olacaktır.

Aristoteles'le birlikte büyük önem kazanan eudamonia çeşitli mutluluk anlayışlarına kaynaklık etmiştir. Bunlar hedonist (hazcı) ve utilitarist (faydacı) etik anlayışlarıdır. Yunanca hedone (haz, zevk) sözcüğünden gelen hedonistik anlayış Aristoteles gibi mutluluğun insanın en yüksek amacı olduğu ilkesinden hareket etse de mutluluk deyince sadece hazzı ve neşeyi anlar. Buradan da herkes kendine haz ve zevk veren Şeyleri yapmalıdır ilkesini turetirler.¹⁰³ Latince utilis (faydalı, yararlı) sözcüğünden türeyen utilitarist etik, mümkün olan en çok sayıda kimsenin olabilecek en büyük mutluluğunu ngorduğu ölçüde eudamonist bir anlayışla temellenmiş sayılır. Ancak bu amaç ve hedefle bağlantılı olarak yararlılık ilkesini ahlak ilkesi olarak formüle eder: Bir eylem, yöneldiği kimselere en büyük yararları getirdiğinde ahlakidir. Diğer bir deyişle, bir eylemin, bir davranışın sonuçları, azami haz ve sevinç, asgari üzüntü ve acı getirirse bunlar ahlakidir.¹⁰⁴

Aristoteles'e göre her araştırma, sanat ve tercih bir iyiyi arzuladığı için yapılmaktadır. Bu nedenle iyi 'her Şeyin arzuladığı Şey' olarak görülse de bunların amaçları birbirinden

¹⁰² Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no:1144, İstanbul, 1965, 18-20.

¹⁰³ Anne Marie Pieper, *Etiğe Giriş*, ev. Veysel Atayman- Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, 235.

¹⁰⁴ Pieper, *Etiğe Giriş*, 239.

farklıdır.¹⁰⁵ Tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginliktir.¹⁰⁶ Yapılanı yalnızca kendisi için istediğimiz, bir şeyi başka bir şey için tercih etmediğimiz şey en iyidir. Aristoteles tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir sorusuna ise mutluluktur cevabını vermektedir.¹⁰⁷ Fakat mutluluktan herkesin anladığı ile bilgelerin anladığı şey farklıdır. Mutluluk kimilerine göre haz, kimilerine göre zenginlik, kimilerine göre ise onurdur.¹⁰⁸ Aristoteles bunların mutluluğu elde etmede araç olabileceği düşüncesindedir. Ona göre mutluluk, ruhun ve eylemlerinin belirli bir nitelikte olması¹⁰⁹ ruhun akla uygun eylemi ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ve bu etkinliği erdemli insana yakışır şekilde iyi ve güzel biçimde yapması,¹¹⁰ erdeme uygun olan etkinlik,¹¹¹ erdemle birleşmiş refah, yaşam bağımsızlığı, hazdan güvenli yararlanma, insanın malını mülkünü ve bedeni koruma ve onları kullanma gücüyle birlikte varlığın ve bedeninin iyi bir durumda olması,¹¹² iyi bir şeyin sırf kendisi için seçilmiş olması¹¹³ en iyi, en güzel ve en hoş şey¹¹⁴ rastgele bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişi¹¹⁵ ve ruhun erdeme uygun etkinliğidir.¹¹⁶

Mutluluğun gaye edinildiği bu anlayış bütün Anti Çağ filozoflarının yanı sıra İslam filozoflarını da etkisi altına almıştır.¹¹⁷ İslam filozoflarına geldiğimizde ise belirlemeye çalıştıkları mutluluk için kullandıkları kelime ‘es-sa‘âde’dir. Fakat belirlemeye çalıştıkları ve görüşlerini üzerine bina ettikleri mutluluğu, kendilerinin ‘mutluluk zannedilen şeyler’ dedikleri yanlış mutluluk telakkilerinden ayırmak için onlar, es-sa‘âde terimini ‘es-sa‘âdetül kusva, uzma, ulya’ (en yüce mutluluk) gibi bazı niteliklerle birlikte kullanmayı tercih etmişlerdir.¹¹⁸

Aristoteles ile benzer görüşler bildiren Farâbî için mutluluk ‘her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil; sadece kendisi için tercih edilen ve istenen’ dir.¹¹⁹ Bunun dışındaki tercih edilen her şey mutluluğa ulaşmadaki yararı için tercih edildiğinden¹²⁰ bunlar mutluluk

¹⁰⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1904a-5-10.

¹⁰⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1904a-5-10.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1095a-15-20.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1095a-15-20.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Eudemosa Etik*, Dost Kitabevi Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1999, 17, 1215 a-20 -25.

¹¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 11, 1098a 5 – 10.

¹¹¹ Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, 94.

¹¹² Aristoteles, *Retorik*, 48 – 49, 1360b 10 – 15.

¹¹³ Aristoteles, *Retorik*, 52, 1362a 20-25.

¹¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1099a 20-25

¹¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 18, 1101a 10 – 20.

¹¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1177a 5-15

¹¹⁷ Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, 13.

¹¹⁸ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 17.

¹¹⁹ Farâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, Çev.: Hanifi Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1987, 39.

¹²⁰ Farâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, 39.

değildir. Hiçbir zaman başka bir şeyden dolayı değil de daima kendilerinden dolayı tercih edilenler, başkasından dolayı tercih edilenlerden daha makbul, daha yetkin ve daha iyidirler.¹²¹ Bu sebeple mutluluk, 'iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini' dir.¹²² Kişi mutluluğa ulaştıktan sonra başka bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Peki insan bu mutluluğa nasıl ulaşacaktır. Farâbî bu konuda insanın fiillerinin, nefsine arız olan şeylerin ve ayırt etme gücünün gerektiği gibi olmasının doğuştan bir güçle insanda bulunduğu işaret eder.¹²³ İnsan bu güçle iyi veya kötü fiilleri yapar. İnsan teorik olarak iyiyi bilebilir fakat bu onu mutluluğa ulaştırmayacaktır. Kişi mutluluğu bütün yaptıklarında ve bütün hayatında iyiyi tercih etmesiyle elde edebilir. İnsan sürekli olarak iyiyi tercih ederek ve buna emek sarfederek mutluluğa ulaşabilir.¹²⁴ Bu sebeple mutluluk, 'iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini'¹²⁵dir. Fârâbî'ye göre insan bu son gayeye ulaşmak için yaratılmıştır. Bizim için son yetkinlik bu hayatta değil, ancak bu hayatta ilk yetkinliği yaşadıkdan sonra ahiret hayatında meydana gelir.¹²⁶ Genel olarak İslam düşüncesinde en yüksek mutluluk, ulaşılması gereken bir ideal olarak metafizik ve eskatolojik bir zemine taşınmaktadır.¹²⁷

Görüldüğü üzere mutluluk daha çok ölçü, düzen, uygunluk ve her ne zaman olursa olsun sadece kendisi için istenen ve tercih edilen şey gibi görünmektedir. Konuyu İsmail Taş'ın ifadeleriyle özetleyecek olursak; "Genel olarak gayeci ahlak teorilerinin eudamonist (mutçu), hedonist (hazcı) ve faydacı şekillerinden söz etmek mümkündür. Eudaemonizmde gaye olan mutluluk faziletli yaşamda; hedonizmde ferdin mutluluğu hazda; faydacılıkta ise toplumun iyiliğinde görülür. Bu ahlak teorilerinin temel kavramı ise 'iyi'dir. Bu teorilerin felsefi anlamda birçok savunucuları vardır. Ancak bunlardan Hedonizm, özellikle bireysel hazcılığı öne çıkaran Epikür'le, Faydacılık daha çok Yeniçağda ve farklı algılamalarıyla birlikte J. S. Mill'le, Eudaemonizm ise Aristoteles ile birlikte şöhret bulmuştur. Söz konusu Eudaemonizm, genelde İslam düşüncesini, özelde İslam Meşşailerini en çok etkileyen ahlak teorisidir."¹²⁸

¹²¹ Hanifi, Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme), MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, 160.

¹²² Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 27; Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 53-57.

¹²³ Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 163.

¹²⁴ Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 163.

¹²⁵ Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 27; Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 53-57.

¹²⁶ Farâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, 39-40.

¹²⁷ Taş, 2010

¹²⁸ Taş, 2010.

3. KUR'ÂN VE SÜNNETTE MUTLULUK KAVRAMI

Âmirî'nin yaşadığı dönem dikkate alındığında bütün İslam filozoflarının olduğu gibi İslam dünyasının karşılaştığı yeni kültür ve medeniyetlerle var olan dini müktesebatın nasıl ele alınacağı, nereye konumlandırılacağı sorununu düşünürümüzün de güncel meselesidir. Nitekim eserlerinde Aristoteles, Platon ve diğer medeniyetlere ait kişi ve kaynaklara yer verdiği kadar Kur'ân, hadis, sahabe sözüne de yer vermekte hatta ikinci üçüncü nesilden iktibaslarla bulunmaktadır.¹²⁹

Arapçada mutluluk “saâdet” kelimesi ile karşılanmaktadır. Kelime; mutluluk, mübâreklik, bahtiyarlık gibi anlamlar taşımaktadır.¹³⁰ Bununla birlikte “hayra ulaşmada ilâhî işlerin kişiye yardım etmesi”¹³¹ anlamına da gelmektedir. Saâdet kelimesinin zıddı şekavettir ve bedbaht anlamında kullanılmaktadır.¹³²

Kur'ân'ın insanın eylemlerine bakış açısı birbirine zıt iki kategori olan ‘olumlu ahlaki özellikler’ ve ‘olumsuz ahlaki özelliklerden’ oluşmaktadır. Başta bu ayrımın ölçütü kişinin tek olan Allah’a iman edip etmemesiyle ilişkilidir. Bu ikilik ayetlerde kafir-mümin (inanan), kafir-muttakî (Allah’tan korkan), müslim (teslim olmuş)-mücrim (günahkar, suçlu), sağ ehli yani cennetlikler- sol ehli cehennemlikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu zıtlıklardaki olumlu tarafta olanlar ayetlerde daima ve mutlak olarak mutluluğu kazanmış olarak tasvir edilmektedir.¹³³

Kur'ân-ı Kerim’de mutluluk doğrudan kavram olarak kullanılmamakta fakat ‘saîd’ kelimesi geçmektedir. Bu kelime Kur'ân’da mutluluk söz konusu olduğunda kullanılan asli kavramlardandır. Mesud manasına da gelen sa’îd kelimesi “Allah’ın yardım edip mutlu kıldığı kimseye denir.”¹³⁴ Kur'ân-ı Kerim’de bu kimseler bedbaht olan kimse anlamındaki şakilerle aynı ayette zikredilmekte ve şöyle denilmektedir: “*Allah’ın izni olmadan kimsenin konuşmadığı o gün geldiğinde kimileri mutsuz kimleri mutlu olacaktır. Mutsuz olanlar ateşte ve hırılıklı bir nefes alıp verir haldedirler. Onlar orada yer ve gök durdukça kalacaklardır. Mutlu kimseler ise cennededirler. Onlar yer ve gök durdukça bitip tükenmek bilmeyen bir ödülle ölümsüz olarak orada kalacaklardır.*”¹³⁵

¹²⁹ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 48-49.

¹³⁰ Şemseddin Sâmî, *el-Mucemu't-Türki*, 1989, 723.

¹³¹ Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 232.

¹³² İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. III, 213.

¹³³ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 181-185.

¹³⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. III, 213.

¹³⁵ Hud, 11/105-108.

Kur'ân'da insanın mutluluğu dünyevi ve uhrevi olarak ikiye ayrılmış şekilde karşımıza çıkmaktadır. Dünyada kişinin mutluluğu elde etmesi iman etmesine,¹³⁶ Allah'a itaat ve tevekkül etmesine,¹³⁷ takva sahibi olmasına,¹³⁸ Allah'ı çokça anmasına,¹³⁹ hayata hep umutlu bakmasına¹⁴⁰, yaptığı işlerde samimi olmasına,¹⁴¹ sabırlı¹⁴² ve kanaat ehli olup şükretmesiyle¹⁴³ doğrudan ilişkilidir. Kur'ân mutluluk konusunda toplumsal ilişkilerde ise doğru olmaya,¹⁴⁴ güzel ahlak sahibi olmaya,¹⁴⁵ salih amel işlemeye, faydalı işler yapmaya,¹⁴⁶ evlenip yuva kurmaya,¹⁴⁷ dostluk ve kardeşlik bağlarına¹⁴⁸, adaletin ayakta tutulmasına¹⁴⁹ önem verip buna inananları teşvik etmiştir.

Ölümün yok olmak olmadığını, ölümden sonra sonsuz bir hayatın olduğunu ısrarla vurgulayan Kur'ân, insanın öteki dünyadaki mutluluğu ile ilgili olarak ise her insan ebedi olarak ya mutluluğa kavuşacağını ya da mutsuzluğa mahkûm olacağını ifade eder.¹⁵⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de ebedi mutluluk mekânı olarak cennet ayrıntılı ve uzun uzun anlatılmaktadır.¹⁵¹

Hadislere baktığımızda ise cennet tasviri şu şekildedir: “Allah, ‘Sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir beşerin aklına dahi gelmeyen nimetler hazırladım’ buyrulmaktadır.”¹⁵² Mutluluğun güzel ahlakla ilişkisine dair Peygamber efendimiz şöyle buyurmaktadır; “Güzel ahlak, kişinin saadetindedir.”¹⁵³

“İnsanlara güzel ahlakla muamele et.”¹⁵⁴

“Sizin en hayırlınız ahlakı en güzel olanınızdır.”¹⁵⁵

“Cömert ola kimse, Allah'a, insanlara ve cennete yakındır, cehennemden uzaktır.”¹⁵⁶

¹³⁶ Mü'minûn, 23/ 1-11.

¹³⁷ Mâide, 5/100; Bakara, 2/155-156.

¹³⁸ Şems, 91/7-10; Nâziât, 79/40-41.

¹³⁹ Enfâl, 8/45; Cum'a, 62/10; Ra'd, 13/28.

¹⁴⁰ Yusuf, 12/87.

¹⁴¹ Nisa, 4/46.

¹⁴² Bakara, 2/155-156.

¹⁴³ Hicr, 15/87-88.

¹⁴⁴ Nisa, 4/69; Hucurat, 49/15.

¹⁴⁵ Fussilet, 41/34-35.

¹⁴⁶ Kasas, 28/83-84; Tâhâ, 20/15; Asr, 103/1-3.

¹⁴⁷ A'râf, 7/189; Rum, 30/21.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/103; Hucurat, 49/10; Enfâl, 8/72.

¹⁴⁹ Nisâ, 4/135.

¹⁵⁰ Mü'minûn, 23/15-16; Ankebût, 29/64; Yâsin, 36/78-82; Hadid, 57/20.

¹⁵¹ Hadid, 57/21; İnsan, 76/13-14; Nisa, 4/57; Ra'd, 13/35; Vâkıa, 56/30; Mürselât, 77/41.

¹⁵² Buharî, Tevhîd, 35; Müslim, İman, 12.

¹⁵³ Kuzâî, Muhammed b. Selâme, *Şihâbu'l-Ahbâr*, Terc. Ali Yardım, İstanbul, 1999, 81.

¹⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992, c. I, 403; VI, 68, 155.

¹⁵⁵ Buhari, Edeb, 38.

¹⁵⁶ Tirmizi, Birr, 40; Beyhâkî, c. VII, 428.

“İnsan, ahlakının güzelliği sayesinde dünya ve ahiret hayırlarına erişir.”¹⁵⁷

Âmirî'nin Aristoteles ve Platon kadar düşüncesinin zeminini oluşturan Kur'ân ve Sünnet'in mutlulukla ilgili kanaatine kısaca değindikten sonra tezimizin ikinci bölümünde düşünürümüzün mutluluk anlayışını birey, toplum ve siyaset bazında incelemeye çalışacağız.



¹⁵⁷ Tirmizi, Birr, 55.

İKİNCİ BÖLÜM

BİREY VE ONUN TOPLUMSALLA VE SİYASALLA OLAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MUTLULUK

İlk bölümde Âmirî'nin ahlak felsefesinde iyi yaşamı kurmasına, insanın kim olduğuna, nasıl tanımlandığına, yapısının nelerden oluştuğuna, alemle benzerlikleri gibi hususlara değinmiştik. Şimdi ise insanın bireysel anlamda mutlu olabilmemesinin imkanını araştırarak incelemeye çalışacağız. Düşünürümüzün mutluluk anlayışı, mutluluğun kısımları ve erdemlerin mutlulukla ilişkisine değineceğiz. Bununla birlikte insanın bireysel mutluluğu elde etmesinin yeterli olmayacağı malumdur. O zaman insanın toplumdan bağımsız bir yetkinliği söz konusu olabilir mi? Başka bir deyişle insanın mutluluğu toplumla veya toplumun mutluluğu ile ne kadar bağlantılıdır?

İnsan bilindiği üzere tek başına yaşayamayan, sosyal yönü de olan bir varlıktır. Dünyada var olması birçok sebebe bağlı olan insan, kendisi dışındaki varlıklara ihtiyaç duyar. Yani insan doğası gereği politik bir hayvandır. İçinde bulunduğu toplumdan yararlanmadan sadece hayvanlar yaşayabilir.¹⁵⁸ Başka bir deyişle insan varoluş şartlarını diğer insanlarla birlikte paylaşmaya hatta birlikte inşa etmeye zorunlu bir varlıktır. Bu durum sadece diğer insanlara muhtaç olmasından ötürü değil; Aristoteles'in de dediği gibi 'iyi yaşamın'¹⁵⁹ kendisinden kaynaklıdır. Bu durum insanın hem sosyal hem de siyasal bir varlık olduğunu göstermekle birlikte kendi dışındaki insanlara da bağlılığını ifade etmektedir. İnsanın tam anlamıyla kendini gerçekleştirme, onun toplumsal ve politik olmasıyla doğrudan ilişkilidir. İnsan ailede kendini yeniden üretir, toplumda birlikte olmanın, beraber yaşama tecrübesinin sınırlı ihtiyaçlarını giderir. İnsan yalnızca devlette kişiliğinin tamamını gerçekleştirir. Bu ifadeleri şu şekilde de aktarabiliriz: İnsan maddi arzu ve dürtülerini ailede, sosyalleşme ve dostluk kurma isteği gibi duygularını toplumda ifade eder; ahlaki doğası ve insani özelliklerini ise ancak devlette sergileyebilir.¹⁶⁰ Bu durumda 'iyi yaşam' nedir ve nasıl kurulur, bireyin toplumla ilişkisi nasıl olacak ve toplumun mutluluğu nasıl, ne şartlarda sağlanacaktır gibi sorular karşımıza çıkmaktadır. Hem insanların iyi yaşamalarının hem de adil bir toplum meydana

¹⁵⁸ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 14.

¹⁵⁹ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 2004, 7.

¹⁶⁰ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 32-33.

getirilmesinin şartlarından en önemlisi bu amaca yönelik bir kurallar bütünü oluşturmaktan geçmektedir.

Âmirî'nin bireyin tam manasıyla yetkinliğinden söz edebilmek için toplumsalla ve yönetimle ilgili görüşlerini ele almak, mutluluğu daha kapsamlı daha kuşatıcı bir noktadan anlamamızı sağlayacaktır. Âmirî eylem ve bilgiyi insanda bütün halinde kabul edip birbirinden ayırmamaktadır. Her iki kuvvenin bir arada bulunması insanın medeniyetler inşaa edip devletler kurmasında etkiliydi. Bunları hatırlattıktan sonra onun bireyin mutluluğu için yeni bir hikmetten söz ettiği, tam yetkinliğinin sağlanabildiği üç siyasetine geri dönelim. Eylem ve bilgi kuvvesinin bir aradalığından meydana gelen üç siyaset şunlardı: ahlakın iyileştirilmesi, ev idaresi ve şehir yönetimi.

1. ÂMİRÎ'NİN AHLAK FELSEFESİNDE MUTLULUK

Düşünürümüz felsefeyi “hakikati bilmek ve ona göre davranmak” olarak açıklamaktadır. Yine Âmirî'ye göre felsefe hem nazarî hem de amelî yönü olan bir etkinliktir. Kâinatta bulunan bütün varlıkların kendine has bir amacı bulunmaktadır. İnsanın yegâne amacı da hakikati bilip ona uygun hareket etmektir.¹⁶¹ Her varlık kendine özgü bu fiili bulup gerçekleştirdiğinde ancak kemale ermiş olacaktır. İnsanın kemali ise mutluluktur. Hal böyleyken mutlu insan kendine özgü eylemi bilen ve ona göre hareket eden insandır.¹⁶²

1.1. Âmirî'de Mutluluk Kavramı

Âmirî'nin ahlak felsefesindeki mutluluk kavramına geçmeden önce kaynak eserimiz hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Âmirî'nin ahlak ve siyasete dair görüşlerini kaleme aldığı eserin adı *es-Sa'âde ve'l-is'âd fî sîreti'l-insâniyyedir*.¹⁶³ Eser Âmirî'nin gençlik dönemine mi yoksa olgunluk dönemine mi ait sorusuna Kutluer geç dönem eseri, Turhan ise erken dönemi olduğu cevabını vermektedirler.¹⁶⁴ *Es-Sa'âde*'nin kaynaklarına değinecek

¹⁶¹ Âmirî, *el-İ'lâm*, 73.

¹⁶² Âmirî, *et-Takrîr*, 306.

¹⁶³ Düşünürümüzün ahlakla ilgili ayrıca müstakil olarak günümüze ulaşmayan dört eseri daha bulunmaktadır ve bu eserlerin bölümler halinde yer aldıkları neşirler şu şekildedir; “*En-Nüsükü'l-akli ve't-tasavvufu'l-milli*” eserinin bazı pasajlarına Tevhîdî'nin *el-Mukâbesat*'ında “*Şerefli Kelimeler*” (205-210), İbn Miskeveyh'in *Câvidân-hred*'inde “*Min Vesâyâ el-Âmirî ve Âdâbihî*” (347-373), Sahban Halifât'ın *Muhtasar Sıvânül Hikme'de Resâilü ebî'l-Hasan el-Âmirî* (470-502) adıyla alıntı, bölüm ve başlıklara rastlamaktayız.

¹⁶⁴ Konuyla ilgili daha fazla bilgi için; İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi, 1989, 64-65; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 192-193.

olursak çoğunlukla Platon ve Aristoteles'in görüşlerine yer verildiğini görürüz. Ayrıca Porphyryus, Proclus ve Gregorius gibi Yunan düşünürlerden de alıntılar mevcuttur. Yine İran, Arap ve Hint kültürlerinin ahlak ve siyasete dair eserlerini görmek mümkündür. Eser bu anlamda antolojik eser özelliği taşısa da Âmirî'nin, eserin içindeki bölümlerdeki orijinal başlıklar onun bir tasnif özelliği taşıdığına işaret etmektedir.¹⁶⁵ Eser salt Âmirî'den önceki filozofların görüşlerinden ibaret değildir. Düşünürümüz alıntılar yaptığı filozofların görüşlerinin ardından kendi düşünce ve karşı argümanlarını 'Ebu'l-Hasen der ki', 'Bende diyorum ki', 'Benim düşüncem ise' gibi ifadelerle ortaya koymaktadır.

Eser felsefenin ahlak problemlerinden olan mutluluğu ele almaktadır. İsmindeki ilk kelime olan Sa'âde mutluluk, ikinci kelime olan İs'âd ise mutluluğu kazandırmayı ifade etmektedir. Kitap iki bölümden oluşmaktadır: İlk bölüm ahlak felsefesini (İstislâhu'l-ahlak), ikinci bölüm siyaset felsefesini (tedbîru'l-memleke) oluşturmaktadır. Kitapta Âmirî ilk olarak mutluluk problemini ele almaktadır. Platon ve Aristoteles'ten iktibaslarla birlikte iki filozofu uzlaştırma çabası da göze çarpmaktadır. Kendinden önceki İslam filozofları gibi mutluluğu nefis temeli üzerine oturtmaya çalışan düşünürümüz ve nefsin düşünen kısmının (nutkî nefis) mutluluğun kaynağı olduğunu yine filozoflardan alıntılar yaparak savunmaktadır. Eserde nefis konusunun akabinde haz konusu, hazzın kısımları, insanın yapısında neye tekabül ettiği konularına yer verilmektedir. Haz bedenî ve nefsi olmak üzere ikiye ayrılmakta ve yine bedenî haz da kendi içinde zorunlu ve tabii olarak incelenmektedir. Bununla birlikte kitapta erdem ve erdemsizlikler başlığı altında Âmirî, Platon ve Aristoteles'in görüşlerine başvurmaktadır. Sonuç itibarıyla Aristoteles ile aynı kanaati paylaşır. Düşünürümüze göre de erdemler ve erdemsizlikler kişide doğuştan bulunmakla birlikte ortaya çıkmaları bilkuvve halden bilfiil hale geçince olabilmektedir.

Mutluluk ve siyaset konusunu işlerken kaynak eserimiz olan *es-Sa'âde* hakkında bu bilgilerden sonra Âmirî'nin felsefeye dair görüşlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Âmirî'nin felsefe (hikmet) anlayışının özü 'gerçeği bilmek ve gerçeğe göre amel etmek'ten ibarettir. Ona göre nasıl ki alemdeki bütün varlıkların kendilerine özgü bir amacı varsa küçük alem olarak nitelenen insanın da bir amacı vardır. İnsandaki bu amaç, hakikati bilip ona uygun davranmaktır.¹⁶⁶ Bu bakımdan Âmirî ahlak felsefesini gaiyetçi (teleolojik) bir temel üzere kurmaya çalışmaktadır. Düşünürümüze göre felsefe hem nazarî hem de amelî yönü bulunan bir bütündür. Bilgi ile mutluluk arasında bir ilişki söz konusudur. Şöyle ki hakikate ulaşmak için

¹⁶⁵ Kutluer, *İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, 67-68.

¹⁶⁶ Âmirî, *el-İ'lâm*, 73.

onu bilmek tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Bu aynı zamanda ona yani hakikate uygun davranmakta elzendir. Kainattaki her varlığın kendine özgü fiili aynı zamanda o varlığın kemâlidir. İnsanın kemâli ise mutluluktur. Bundan ötürü mutluluğa ulaşan insan kendine özgü olan fiili bilen ve buna uygun amelde bulunan kimsedir.¹⁶⁷ Âmirî mutluluğu mutlak kemal olarak kabul etmekte ve hem nazarî hem de amelî aklın gayesi olarak belirlemektedir. Yani Âmirî felsefesinde mutluluğa götüren hikmet amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹⁶⁸

Düşünürümüz bilginin özü bakımından iyi olduğu için veya bilgisizlik kötü olduğu için bilgiyi elde etmek gerektiği görüşünü reddeder. Ona göre bilgi, yapma fiilinin başlangıcı, yapma fiili de bilginin gayesi konumundadır. Ayrıca üstün ilimlere ancak iyi ve yararlı işler için başvurulabilir. Bunun dışındaki görüşler yani amel-bilgi ayrımı insan doğasına aykırıdır. Çünkü insan bilme kuvvetinin yanı sıra yapma fiiliyle de donatılan bir varlıktır. Bu nedenle birinin yok sayılarak kullanılmaması diğerini fazlalık veya gereksiz bir konuma düşürecektir. Oysa her iki kuvve de medeniyetler kurulmasında ve insanların idare edilmesinde elzendir.¹⁶⁹ Âmirî'nin bilme ve yapma fiilinin birbirinden ayrılmama ilkesi zeminini beden ve nutkî nefsten müteşekkil insan tasavvurunda bulmaktadır. Bu iki kuvvenin birleşmesinden üç siyaset adı verilen yeni bir hikmet meydana gelmektedir. Söz konusu olan bu üç siyaset şu şekildedir: Ahlakın iyileştirilmesi (istislâhu'l-ahlak), ev idaresi (zabtu'l-kedhudâiyye) ve şehir yönetimi (tedbîru'l-memleke)dir.¹⁷⁰

Âmirî, faydalı ve doğru bir işin değerli kabul edilebilmesi için onun doğru bilgi sonucunda yapılmış olması gerektiğine dikkat çeker. Kişi bu doğru bilgiye ise güzel ahlak ve faziletlere sahip olarak ulaşabilir. Düşünürümüz iyi ve faydalı amelleri şu şekilde sıralar:

- Kişinin kendisiyle ilgili olanlar; ahlakını güzelleştirecek fiiller
- Kişinin cinsiyle ilgili olanlar; yaşamını sürdürmeye yönelik fiiller
- Toplumla ilgili olanlar; toplumun yararına olan fiiller

Söz konusu bu fiiller insanın üç ayrı idareciliğindeki üç fazilette birlikte incelenmelidir. İlk fiil nefsanî faziletlere, ikinci fiiller kethüdâi yani evle ilgili faziletlere, son fiil ise şehir yönetimi-başkanlık ile ilgili faziletlere karşılık gelmektedir.¹⁷¹ Âmirî'nin insanı beden ve nutkî

¹⁶⁷ Âmirî, *el-İ'lâm*, 77; *et-Takrîr*, 306.

¹⁶⁸ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 187-188.

¹⁶⁹ Âmirî, *el-İ'lâm*, 78-79; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 188.

¹⁷⁰ Âmirî, *el-İ'lâm*, 320-321.

¹⁷¹ Âmirî, *el-İ'lâm*, 80-81.

nefsten oluştuğu düşüncesinin uzantısı olarak felsefesi de nazari ve amelî olarak ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Onun amelî felsefesi yukarda zikrettiğimiz üç faziletle ilgilidir.

1.2. Mutluluğun Kısımları

Âmirî'nin mutluluk görüşüne gelecek olursak; felsefe tarihindeki tüm düşünürler gibi Âmirî için de mutluluk, insan yaşamı için en önemli şeydir. Felsefe tarihi boyunca konuyla ilgilenen filozoflar birbirinden farklı görüşlere sahip olmuşlardır. İslam filozofları ise mutluluğu çeşitli kısımlara ayırmışlardır. Genellikle aşağı/düşük/edna/eksik/insanî mutluluk dünyada ulaşılabilir kabul edilirken yüce/akli/kusva/tam mutluluk ahiret hayatında elde edilecek mutluluk olarak görülmektedir.¹⁷² Nâtık nefis dikkate alınarak yapılan bu ayırmda Âmirî önceki İslam düşünürlerinden farklı olarak insanî kategoride ele aldığı aşağı mutluluğu nutkî nefsin mürtâbe (pratik-amelî) yönüyle, akli kategoriye dahil ettiği üstün mutluluğu da nefsin teorik-nazarî yönüyle ilişkilendirmektedir.¹⁷³

Âmirî kendinden önceki ilkçağ Yunan ahlakında olduğu gibi mutluluğu insan davranışlarının nihai gayesi kabul etmektedir. Düşünürümüz mutluluğu insanî ve aklî olarak ikiye ayırdıktan sonra her ikisi de mutlak ve mukayyet olarak ayrılmaktadır. Şöyle ki mutlak mutluluk kendisiyle bedenî, nefsanî ve üstün iyiliklere ulaşılan mutluluktur. Ömrü boyunca talihin, tesadüflerin kişiye yardım ettiği ve kişinin her durum ve şartta orta yolu takip ettiği kimsenin mutluluğudur. Mukayyed mutluluk ise sahibinin ancak gücü yettiğince erdemli işler yaptığı mutluluktur. Âmirî 'mutluluk suretin tamamlanmasıdır' şeklindeki tanımlamasının ardından sureti de ikiye ayırmaktadır. İkisi de nutkî nefse ait bu suretlerden birincisi taakkul¹⁷⁴ yani pratik düşünme ikincisi akıl yani teorik düşünmedir. Taakkul, nutkî nefsin fikri kuvvetini tamamlarken akıl da nazarî kuvvetini tamamlamaktadır.¹⁷⁵

İnsani yetkinlik kişinin iradi eylemlerinde gözlemlenirken akli yetkinliği ise düşünme ve araştırmasındadır. İnsanî yetkinlik aklî yetkinliğe kıyasla daha eksiktir. İnsanî mutluluk bedenle, şehvi nefis ve eylemle ilgili olduğundan o, nefis-i nâtık-i mürtâbe yani nâtık nefsin pratik yönüyle ilgilidir. Aklî mutluluk ise bildiğini sadece bilmek için araştıran ve düşünen nâtık nefstir.¹⁷⁶ Burada mutluluk nedir sorusuna istenen veya araştırılan şeyin başka bir şeyden ötürü değil; salt kendisi için istenmesi, araştırılması, tercih edilmesidir cevabını almaktayız. O

¹⁷² Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 84-95.

¹⁷³ Âmirî, *es-Sa'âde*, 58.

¹⁷⁴ 'Tecrübeyle kişinin iyiyi kötüden ayırt etme, erdemi erdemsizlikten, yararlıyı zararlıdan güzeli çirkinden ayırt etme kuvveti fikri bir hey'ettir' Âmirî, *es-Sa'âde*, 418.

¹⁷⁵ Âmirî, *es-Sa'âde*, 5.

¹⁷⁶ Âmirî, *es-Sa'âde*, 6.

zaman Aristoteles’le aynı fikri paylaşan düşünürümüze göre de mutluluk ‘kendisinden dolayı istenen şey’dir¹⁷⁷ diye tanımlanabilir.

1.2.1. İnsanî Mutluluk

İnsanî mutluluk kişinin yaşamında erdemli davranışlarda bulunmasıdır. İnsani mutluluk ‘aşağı mutluluk’ olarak da isimlendirilmektedir. Bireyin mutluluğu beden, nefis ve sahip olduklarıyla mutmain olmasına bağlıdır. Bunu da ancak kötülüklerden kurtulmak suretiyle sağlayabilir.¹⁷⁸ Aristoteles’e göre ise kişinin her durum ve koşulda erdeme uygun eylemde bulunmasıdır.¹⁷⁹ Yine Aristoteles’te mutluluk yapılan eylemin amacı ve kendine yeter bir şey olarak görünmektedir.¹⁸⁰

İnsanî mutluluğun meydana gelmesi bazı sebeplere bağlıdır. Bunlardan dengeli bir mizaca sahip olmak, gücün yerinde olması için gerekli kas ve kemik kuvvetinin olması, güzellik için organların orantılı olması gibi doğuştan kişide bulunan sebeplerdir. Birde kişinin aile ve çocuk sahibi olması gibi şans ve tesadüfe bağlı sebepler vardır. Her ne kadar bunlar kişide bulunsada dahi insan yaşamı boyunca aynı düzeni koruyabilmesi iyi bir eğitimci tarafından eğitilmesine bağlıdır. Nefse ait suretler (heyetler) yetkin bir öğreticinin eğitimiyle mümkündür.¹⁸¹ Bu öğreticiler birey söz konusu olduğunda böyledir ve bu haliyle yeterli görünmemektedir. Çünkü insan tek başına var olabilen bir varlık değildir. Onun toplumla ilişkisinde bu eğitimcilere denk düşen bir mekanizmaya ihtiyaç duyacaktır. Bu, insanın hem toplumla hem siyasalla ilişkisinde nasıl şekillenecektir? Nitekim insanî mutluluğun tek başına yeterli olmadığı aşikardır. Bu konuyu ilerde geniş bir şekilde inceleyeceğiz. Şimdi insanî mutluluğu anlamaya çalışmaya devam edelim.

Suretler bedenî/ nefsanî ve erdemli/ bayağı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sağlık, kuvvet, estetik, güzellik gibi bedene ait iyilikler erdemli bedene ait suretlerdir. İffet, adalet yiğitlik hayvani nefse, akletmek ise nâtik nefsin ameli (mürtâbe) yönüne¹⁸² ait iyiliklerdir.¹⁸³

¹⁷⁷ Âmirî, *es-Sa’âde*, 7; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1095 a-15-20.

¹⁷⁸ Âmirî, *es-Sa’âde*, 9-10.

¹⁷⁹ Âmirî, *es-Sa’âde*, 7.

¹⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1097b, 15-20.

¹⁸¹ Âmirî, *es-Sa’âde*, 14.

¹⁸² İlk kez düşünürümüzün kullandığı bu kavram nâtik nefsin ameli yönüne işaret etmektedir. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 150.

¹⁸³ Âmirî, *es-Sa’âde*, 11-12.

Görüldüğü üzere insanî mutluluk harici birtakım şeylere ihtiyaç duymaktadır. Bu yönüyle o, yukarıda da belirttiğimiz gibi noksandır.

İnsanların mutlu olamamalarının sebebi filozoflara göre farklılık göstermektedir. Nitekim Platon'da bu sebep cehalet, tecrübe eksikliği, haksızlık, sabredememek iken Kindi'de mutluluğun, birbiriyle çatışan zıtlardan kaynaklandığının bilinmesidir. Düşünürümüze göre mutluluğa, bu zıtların bilgisine vakıf olup, mutsuzluğa sebep olan durumları ortadan kaldırarak ulaşılabilir.¹⁸⁴ Şimdi bu zıtların neler olduğunu inceleyelim.

1.2.1.1. Haz ve Elem

Âmirî'ye göre hazla fayda veren şey birbirine karıştırılmamalıdır. Haz veren şey tabiata uygunken çoğu yararlı şey acı verebilmektedir. Ayrıca yararlı şeyler iyiliğe götürürken haz veren şeylerin çoğu zararlı olabilmektedir.¹⁸⁵

Âmirî, hazzı cismânî ve nefsanî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Cismânî hazlar da doğal, zorunlu ve zorunsuz olarak kendi içinde ayrılmaktadır.

Yeme, içme, barınma, giyinme hazları doğal ve zorunlu; cinsel ilişki hazzı doğal ama zorunlu olmayan hazlardandır; alkol almak, doğal hazlara aşırı düşkünlük ve eğlence gibi hazlar ise ne doğal ne de zorunludur. İnsanın düşünce kuvvetine ait olan nefsanî hazlar ise ancak cismani hazlarla birlikte var olmaktadır. Nitekim ilimle iştilal etmek, şeref ve dostluk nefsanî hazlardandır.¹⁸⁶ Âmirî, Galen'den iktibasla haz ve elemnin mahiyetine de değinmektedir. Elem, bedenin kısa bir zaman diliminde, fazla miktarda doğal durumundan uzaklaşmasıdır. Bedenin kısa sürede doğal durumuna dönmesi ise hazzdır. Aristoteles'in haz mutlak manada ne iyidir ne kötüdür görüşünü aktaran Âmirî'ye göre bedeni hazlar gelip geçici gerçek olmayan hazlardır. Gerçek haz nefsin hazzıdır, bu da bilgiyi elde etme hazzıdır.¹⁸⁷ Birey bedenî hazlarda diğer canlılarla ortak özelliklere sahiptir; ayrıca harici sebeplere de ihtiyaç duymaktadır. Yalnızca nefsanî olan bilgi hazzı kendine hastır. Fakat burada da şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Nefsanî hazlar cismânî hazlarla bağlantılıdır. Söz gelimi barınma hazzı için eve, bu evi inşa edecek bilgiye sahip ustalara, bu evin kendisinin olduğuna dair bir belgeye ihtiyaç duyacaktır. Tüm bunlar onun toplumla ve yönetimle ilişkili olmasını gerektirmektedir. Bu sebeple birey,

¹⁸⁴ Âmirî, *es-Sa'âde*, 20-21-22.

¹⁸⁵ Âmirî, *es-Sa'âde*, 33.

¹⁸⁶ Âmirî, *es-Sa'âde*, 61.

¹⁸⁷ Âmirî, *es-Sa'âde*, 47-50; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2017b, 195.

mutluluğuyla bağlantılı olarak toplum ve yönetimle ilişkilerini düzenlemek ve bu konularda en iyiyi elde etmeyi gaye haline getirmelidir.

1.2.1.2. Güzel ve Çirkin

Bilinmesi gereken birbirine zıt kavramlardan bir diğeri de güzel ve çirkin kavramlarıdır. Arapçada güzel kavramı ‘hüsün’, çirkin kavramı ise ‘kubuh’ kelimesi ile karşılanmaktadır. Hasüne fiilinden türeyen hüsün kelimesi sözlükte, “bir şeyin güzel olması, kendisine arzu duyulan şey ve cemal”¹⁸⁸ anlamlarına gelmektedir.

Kubuh ise hüsnün yani güzelin zıddıdır. “Çirkin olmak, ölçülü bir zevkin kendisinden nefret ettiği ve gözün görmek istemediği şey, insan ruhunun onaylamadığı hal ve davranışlar”¹⁸⁹ olarak tanımlanmaktadır.

Aristoteles’ten nakille düşünürümüz ise güzel ve çirkin kavramları ile ilgili şöyle der: “Güzel, erdemlerin son noktası, insanın kendi menfaati, faydası ve ününü gözetmeksizin sadece bir başkası için yaptığı iyiliklerdir.” Fazilet sahibi insan, yaptığı eylemleri övülmek, şöhret kazanmak için değil; sadece güzel kaygısıyla yapmaktadır. Çirkin ise eylemi yapana fayda verip vermemesine bakılmaksızın, eylemin yapılmasıyla başka birine zarar vermesine denir. İsterse kişi bu eyleminde herhangi bir çıkar gözetmesin, takdir beklemesin eğer birine zarar veriyorsa eylemi çirkin diye nitelenir.¹⁹⁰

Güzel ve iyi kavramları her ne kadar birbirleriyle aynı anlam ifade ediyor gibi görünse de birbirlerinden farklı anlamlar taşımaktadırlar. Nitekim iyinin ne olduğu daha çok o şeyin ne olduğu yani kavramını bilmemizle yakından ilgilidir. Yani bir şeye iyi diyebilmemiz için o şeyin ölçülerini bilmemiz zorunludur. Fakat güzel kavramı söz konusu olduğunda herhangi bir ölçüden bahsedilemez. Bu yüzden güzel kabul edilen şeyin kavramını bilmemiz gerekmemektedir. Güzel bir kavrama ihtiyaç duymadan hoş giden şeye denmektedir.¹⁹¹ Bununla birlikte iyi kavramsal bir hoşlanıtı sağlarken, güzel salt olarak bağımsız bir hoşlanıtı sağlamaktadır. Burada hoşlanma kavramı iyi söz konusu olduğunda bir eylemin sonucu ve aklın belirlediği arzulama gücünün nesnesi iken güzelde nesnenin varoluşuna kayıtsız kalmış ve duyuusal bir hal almıştır. Örnek vermek gerekirse, baharat kullanılmak suretiyle beğenilen ve

¹⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, ‘hsn’, I, 1981, 877; Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, ‘hsn’ Beyrut, 1999, 125.

¹⁸⁹ İbrahim Mustafa, *Mu'cemu'l-vasîd*, ‘kbh’, 710; Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, ‘kbh’, 391.

¹⁹⁰ Âmirî, *es-Sa'âde*, 23-25; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1104b, 27.

¹⁹¹ İmmanuel, Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2011, 61.

güzel kabul edilen bir yemeğin hoş olduğu söylenebilir. Ancak bu yemeğin iyi olduğu anlamı taşımaz. Çünkü bu yemek baharatlardan dolayı duyulara direkt haz verse de sonradan oluşabilecek problemlere karşın herhangi biri için iyi olması mümkün değildir.¹⁹²

1.2.1.3. İyi ve Kötü

İyilik ve kötülük kavramları İslam düşünce tarihimizde “hayr” ve “şerr” terimleriyle ifade edilmektedir. Hayır sözlükte: “iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹³ Söz konusu iki kavram düşünce tarihimizde ilahiyatçılar tarafından daha çok “hüsün-kubuh” terimleriyle ve ahlaki boyutu baz alınarak işlenmiştir. Bununla birlikte filozoflar konuya iyi-kötü kavramları ve metafizik boyutuyla yaklaşmış; kötülüğün ayaltı aleme ayüstü alemde gelmediği, aksine ayüstü alemdeki iyilik düzeninin zorunlu olarak bu dünyada hüküm sürdüğü kabul edilmiştir.¹⁹⁴ Bu sebeple iyilik, Tanrı’dan zorunlu ve kesintisiz bir taşma halindedir ve kainattaki her canlı kendi gücü ve liyakati derecesinde bundan pay alır.¹⁹⁵

Şerr kavramı sözlükte “kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak, çirkin” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹⁶ Terim anlamı ise “kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği zararlı ve kötü şey; zararlı şeylerin yayılması, bir şeyin kendi doğasıyla örtüşmemesi” dir.¹⁹⁷ İslam dünyası birçok din ve kültürlerle etkileşimleri sonucunda şerrin mahiyeti, kaynağı, yaratıcısı vb. konu ve problemlerle karşılaşmış; kelamcılar ve felsefeciler hayr-şerr/iyilik-kötülük kavramlarıyla yakından ilgilenmiştir. Biz çalışmamızın sınırları nedeniyle düşünürümüzün konuyla ilgili görüşleriyle devam ediyoruz.

Âmirî de iyi kavramını ‘bütün his ve akıl sahiplerinin arzuladığı şey ve her eylem ve çabanın nihai amacı’ olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁸ İyi bilindiğine göre kötü de artık bilinebilir. Bilgi sahibi insanların nefret ettiği şeye de kötü denmektedir. Bu kavramların faydalı ve zararlı kavramlarıyla karıştırılmasına karşın düşünürümüze göre: Kişinin iyiyi elde etmesine yardımcı olan şeye faydalı, kötüye ulaşmasına yardımcı olana ise zararlı denir. Her faydalı için iyi denilebilmekle birlikte her iyi faydalı olamayabilir. Faydalı şey başka bir şeye ulaşmak için

¹⁹² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 59-60.

¹⁹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, c. 4, 308-309.

¹⁹⁴ Çağrıçı, Mustafa, “Hayr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. 17, 43-46.

¹⁹⁵ Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese'inde'l- Arab*, Beyrut, 1977, 251.

¹⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, Şer md., c. 4, 462; Kamus Tercümesi, II, 427.

¹⁹⁷ Râgıb el-İsfehânî, *el- Müfredât*, “Şer mad.”; Kadî Abdülcebbar, c. I, 211.

¹⁹⁸ Âmirî, *es-Sa'ade*, 7.

istenirken iyi başka bir şey için değil sırf kendinden ötürü istenmektedir.¹⁹⁹ Bu anlamda en uygun olan iyi, nefste bulunur; bu da bilgi ve doğru eylemdir.²⁰⁰ Kötü ve zararlı kavramları için de aynı şey söylenebilir.

Aristoteles ile aynı kanaati bildiren düşünürümüz şeyleri, ilki değişmez olan iyi, ikincisi değişmez olan kötülük, sonuncusu da ne iyi ne kötü olarak üç grupta incelemektedir. Hikmet, iffet, ustalık ve insanlarla iyi geçinmek gibi her zaman faydalı kabul edilen şeyler birinci gruba; zulmetmek, doyumsuzluk, ölçsüzlük gibi daima zarar verici olarak kabul edilen şeyler ikinci gruba girmektedir. Son grup ise bazen faydalı bazen zararlı şeyler olup haz ve elem veren şeyler bu minvalde değerlendirilir.²⁰¹

İyiliğin insan karakterinde belirip sonra da orada sağlam bir şekilde kök salması gerekmektedir. Uygun hal ve şartlarda kazanılan iyilik erdemi kişinin tabiatı ve ahlakı haline geldiğinde kişi mutluluğa erişebilecektir. Bu durumda iyilik erdem olarak sonradan elde edilen bir şey haline gelmektedir. Bununla birlikte mutluluğu tam olarak ortaya koymuş değiliz. Dolayısıyla söz konusu sorunun aydınlatılabilmesi için aşağıda mutluluğun akılla olan ilişkisinden bahsetmemiz yerinde olacaktır.

3.2.2. Akıl Mutluluk

Üstün mutluluk olarak da isimlendirilen aklî mutluluğu Âmirî, Platondan iktibasla, insanın cevherini (suret) tamamlaması, yetkinliğe ulaştırması olarak tanımlamaktadır. Bu tamamlanma da ancak matematik, geometri, uzay bilimleri, musîkî ve cedel (diyalektik) gibi gerçek ilimlerle gerçekleşir. Bu ilimlerle meşgul olan kimse kendini küçük ve basit görmekten, üzüntü ve elemden kurtulur. Artık o daha sakin ve tutarlı davranışlara sahip olur. Yine kişi bu ilimlerde ilerledikçe kalbinde bulunan mala düşkünlük ve itibar kaygısı gibi kötü duygu ve düşünceler gittikçe kaybolur.²⁰²

Aristoteles'in görüşünü nakleden Âmirî aklî mutluluğu nefsin aklî bir eylemi olarak görür. Yani aklî mutluluk nefsin nazarî kısmına aittir. Akıl, ilim ve hikmet bu mutluluğa ait iyiliklerdir.²⁰³

¹⁹⁹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 26.

²⁰⁰ Âmirî, *es-Sa'âde*, 7.

²⁰¹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 27; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105a, 27-30.

²⁰² Âmirî, *es-Sa'âde*, 56, Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 203.

²⁰³ Âmirî, *es-Sa'âde*, 57; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2017b, 126-127.

Âmirî'ye göre aklî mutluluğa talip olan kimsenin önünde iki engel vardır: Bunlardan ilki kişi her şeyden uzaklaşıp tüm vaktini bu ilimlere ayırmalıdır. İkincisi ise bunu yaptığında toplumdan göreceği reaksiyondur. Kişi hikmeti ancak servet, çoluk çocuk, idarecilik, itibar düşkünlüğünden uzaklaşmakla elde edebilecektir. Tüm bunlar için çok zamana ihtiyaç vardır; fakat daha üstün bir mutluluğu talep eden kimse zamanını sadece hikmet araştırmasına ayırmalıdır. İnsanlar ancak kendileri gibi düşünen, hareket eden kimselere rağbet edip değer verirler. Bunları yapmayanları ise değer vermez, küçümser ve hor görürler. Hikmet araştırmacısı bu sürecin zorluğunu bilmelidir. Ayrıca bela ve zorluklara katlanarak, dost ve düşmandan gelebilecek zulüm ve baskılara direnerek hikmete ulaşılacaktır.²⁰⁴ Aklî mutluluğa erişmek İslam filozofları için sürekli zor telakki edilmiştir. Bunun sebepleri arasında orta çağda hatta günümüzde de doğuda bireyselliğin olmadığı dolayısıyla filozofun önce bu bireyselliği kazanması gerektiği üzerinde durulmuştur. Aklî mutluluk için bireyselliğe ihtiyaç varken bireysellik için aklî mutluluğa gerek olmamaktadır.

Âmirî insani ve akli mutluluğun birbirine üstünlüğü konusunda şu görüştedir: Biri aşağı öteki üstün olan iki şeyden aşağıda olan diğerinden konum olarak altta bulunacağından alttakine ulaşmadan üsteki olana ulaşmak mümkün olmayacaktır. Fakat mutluluk söz konusu olduğunda durum böyle değildir. İki mutluluk arasında alt üst durumu yoktur, bunlar iki ayrı konudur.²⁰⁵ Âmirî'ye göre insanî mutluluğu kazanmak için aklî mutluluğa, aklî mutluluğu kazanmak için de insanî mutluluğa ihtiyaç duyulmamaktadır. İki mutluluk insanda birlikte bulunmadan mutluluğun yakalanamayacağını söyleyen İslam filozoflarından bu görüşü ile ayrılan Âmirî, nutkî nefsin nazarî hikmetine sahip olmadan da mutlu olunabileceğini fakat amelî hikmete sahip olunmadan mutlu olunamayacağı kanaatine sahiptir. Nitekim o bunu şu şekilde ifade etmektedir; “İki ayrı hikmet vardır. Biri taakkul (pratik düşünme) diye isimlendirilen ve kendisinde eylemlerin bilgisi olan nâtik nefsin hikmeti, diğeri ise nazarî nâtik nefsin hikmetidir. Aşağı yani insanî hikmete sahip olmayan kimsenin mutlu olması mümkün görünmemektedir. Fakat yüce hikmete sahip olmayan kimsenin aşağı mutluluk ile mutlu olması mümkündür.”²⁰⁶

Âmirî yukarıda da belirttiğimiz gibi iki ayrı mutluluk kategorisini birbirine eşit tutarken, birini incelemek gerektiğinde bu insanî mutluluk olmalıdır der. Nitekim aklî mutluluk nazarî hikmeti elde etmektir ve bunun için kişi binbir türlü zorlukla karşı karşıya kalacaktır. Bu güçlük doğu toplumlarında bireyselliği elde etmenin neredeyse imkânsız olmasından

²⁰⁴ Âmirî, *es-Sa'ade*, 58.

²⁰⁵ Âmirî, *es-Sa'ade*, 58.

²⁰⁶ Âmirî, *es-Sa'ade*, 12-13.

kaynaklanabilmektedir. Oysa kişi mutlu olmak için önce nutkî nefsin taakkul yönünü yetkinleştirmelidir. Çünkü nefsin bu mürtâbe yani nâtık nefsin ameli yönü²⁰⁷ temyiz kuvvetine sahip olup iyiyi kötüden, güzeli çirkinden, yararlıyı zararlıdan, erdemi erdemsizden ayırmaktadır. Tam da bu noktada biz Âmirî ile aynı kanaati paylaşarak insanın sadece birey olarak mutlu olabileceğini, mutlak bir yetkinliğe ulaşabileceğini düşünmemekteyiz. İnsan sonuç itibariyle toplumsal yönü olan bir varlıktır. Akabinde bunun gerektirdiği bir siyasal güçle de muhataptır. Birey kendi yetkinliğini sağlamış olsa da yaşadığı toplum bu yetkinliğe ulaşmamışsa o zaman bireyin mutluluğundan bahsedemeyiz. Aynı şekilde devlet yetkin değilse bireyin tek başına yetkinliği yine ona mutluluk getirmeyecektir.

Yalnız Âmirî'nin mutluluğu aklî ve insanî diye ikiye ayırmış olması burada kişinin pratik hayatta yani insanî mutluluk söz konusu olduğunda ortayı yakalamasının güçlüğünü ortadan kaldırmamaktadır. Pekiyi insan mutluluğu yakalamak için pratik hayatta neler yapmalıdır? İnsan nasıl davranırsa mutluluğu yakalamış olur? Biz buraya kadar mutluluğun nazarî yönünü ele aldık. Şimdi ise mutluluğun ameli yönünü oluşturan erdemleri inceleyeceğiz. Çünkü insanın mutluluğu birtakım erdemlere sahip olmasıyla yakından ilişkilidir. Bununla birlikte gayeci ahlak ve siyaset felsefesinde erdemler, 'en yüksek iyi'ye ulaşmanın gereklerindedir.

1.3. Erdem ve Çeşitleri

Bireyin yetkinliğinin insanî ve aklî mutluluğunda olduğunu görmüştük. Onun dünya hayatındaki yetkinliği erdemlere ne kadar sahip olup olmadığı ile yakından ilgilidir. Âmirî Aristoteles'ten nakille erdemi 'bir şeyin, kendisine eşit şeyler arasında mükemmellik adına bir fazlalığa sahip olması'²⁰⁸ olarak açıklamaktadır. Âmirî'ye göre iffet, yiğitlik, temizlik karakter; akıl, ilim ve hikmet nazarî erdemlerdir. Yine karakter erdemleri nefsi behimî ve nâtık nefsin ameli kısmında (mürtâbe), nazarî erdemler ise nâtık nefsin düşünce alanında oluşmaktadır. Biz konu çerçevemiz itibariyle karakter erdemlerini inceleyeceğiz. Âmirî erdemin neliği konusunda Aristoteles'in 'İki rezilet, uç nokta arasındaki ortadır' görüşüne katılmaktadır. Yine Aristoteles'ten iktibasla 'Erdem ortada bulunan, aklın belirlediği, irade sonucu ortaya konan, yerleşik ve devamlılık gösteren haldir.'²⁰⁹ ifadesine yer vermektedir.

²⁰⁷ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 150.

²⁰⁸ Âmirî, *es-Sa'âde*, 69; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2017b, 37.

²⁰⁹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 70; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b, 20-25.

Erdemin kişide süreklilik göstermesi nefsin halleriyle ilgilidir. Nefste bulunan şeyler ya kuvvet ya duygulanım ya da huylardır. Huylar, duygulanımlar meydana geldiğinde kişide bulunan haldir. Kuvvet ve duygulanımlar gelip geçici iken huylar bizde yerleşik durumda bulunmaktadır. Erdem ise kişide devamlı bulunan şeye denmektedir. Bir kereye mahsus korkan kişiye korkak denmeyeceği gibi bir kere cesaret gösterene de yiğit denilemez. Kişiyi korkak olarak niteleyebilmemiz için bütün tehlike arz eden durumlarda veya çoğunda korkaklık göstermesi gerekmektedir. Bunun örneklerini çoğaltabiliriz. Erdemler iradeyle oluşur; fakat duygulanımlar iradeye dayanmaz. Erdem için iki reziletin ortasında bulunan tanımlamasındaki ‘orta’ dan kasıt, herkes için ortanın aynı olamayacağı ve kişi için gerektiği ölçüde, gerektiği zamanda ve gerektiği şekilde olmasıdır. Ortada aşırılık, aşırılıkta da orta bulunmamaktadır. Öyle ki faiz, haset, zulüm gibi bazı huylar bütünüyle aşağılık huylardır.²¹⁰

Rezilet ise erdemin zıddı veya iki uç noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Âmirî’ye göre rezilet ‘ortaya nispetle fazlalık veya eksiklik olan yerleşik durum’dur. Bütün alçak davranışlar fazlalık veya eksiklik nedeniyle sabit olmaktadır.²¹¹

Erdem ve reziletlerin kişide nasıl buldukları ile ilgili olarak Âmirî onların insanda bilfiil değil; bilkuvve bulunduğu görüşündedir. Erdem ve reziletler kendilerini ortaya çıkaran eylemler sebebiyle bilfiil hale gelirler. Bu durumda onlar sonradan kazanılmış huylar olarak kabul edilmektedirler. Onları potansiyel hallerinden fiil haline eylemler getirmektedir. Eylemler huyların göstergesidir, özünde erdemli olan bir şeyin eylemi de erdemli olur.²¹²

Düşünürümüz erdem ve reziletler hakkındaki açıklamalardan sonra Platon’un görüşüne katılarak erdemi şu şekilde açıklar: Nefsin nâtik, öfke ve şehvet güçlerine karşılık erdemler de üç türdür. Bunlar hikmet, yiğitlik ve iffettir. Adalet ise bu üç erdemin olması gerektiği şekilde bulunmasıyla diğer bir deyişle doğru, tam ve yetkin olmalarıyla dördüncü ve hepsini kuşatan bir erdemdir. Hikmet nâtik gücün, yiğitlik öfke gücünün, iffet ise şehvet gücünün hareketinden oluşmaktadır.²¹³

1.3.1. İffet

Âmirî Aristoteles ile aynı görüşü paylaşarak iffeti mide ve cinsellikle ilgili şehvetlerdeki orta olarak kabul eder. Hazlardan yeme, içme ve cinsellik gibi dokunma duyusuyla ilişkili olanlarda söz konusudur. İffetin fazlasına şereh (hedonizm-şiddetli hırs), eksikliğine de

²¹⁰ Âmirî, *es-Sa’âde*, 72-73; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106b-1107a.

²¹¹ Âmirî, *es-Sa’âde*, 74,75; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 206-207.

²¹² Âmirî, *es-Sa’âde*, 76-78; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103.

²¹³ Âmirî, *es-Sa’âde*, 164-174; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 207.

kelâlû'ş-şehve (isteksizlik) denir. Nefsin şehvanî suretinin erdemine iffet denir. Nefis bu erdemi, şehveti gerekli olduğunda, gerektiği miktar ve vakitte, gerektiği gibi arzu etmesiyle elde edebilir.²¹⁴ İffetli kişi sıhhatine ve kendisine yakışık aldırmadığı hiçbir şeye arzu duymaz; ama nefesine hâkim olmaya çalışan bunları arzular fakat kendine engel olur.²¹⁵

İffet erdeminin eksikliğinden dolayı kelîlü'ş-şehve diye isimlendirilen kimse; yeme, içme ve cinsellikle ilgili arzusu körelen kimsedir. Bu durum o kimsede mizacın bozulmasındandır, tedavisi ise tekrar mizacının ıslahı ile olacaktır.²¹⁶

1.3.2. Cömertlik

Mal alma ve verme dengesinde orta cömertlik olarak tanımlanır. Ortada aradığımız şartlardan gerektiğinde, gerektiği kadar, gerektiği zaman koşulu cömertlikte de geçerlidir. Yani almada veya vermede gerektiği zaman ve gerektiği miktar şartı daima gözetilmelidir. Cömertlik vermenin çok olmasıyla değil, kazancını göz önünde bulundurarak vermesiyle ilgilidir. Kişinin kazancının üstünde vermesine ahmaklık (humk), az vermesine ise nezâle denir. Cömertlik kişinin gücü dâhilinde hakedene ihtiyaç duyduğu şeyi karşılıksız vermesidir. Cömert kişi malı layık olana verebilmek için elinde tutmaktadır.²¹⁷ Âmirî, Aristoteles ve Platon ile aynı görüşü paylaşarak cömert kimsenin kesinlikle zengin olamayacağını ifade eder. Zengin insan mutlu değildir; aksine o huzursuz, kötü ve eli sıkıdır. Asıl zenginlik yeterli rızka kanaat edebilmektir. Buna ilave olarak erdemle beraber fakirlik, aşağılık eylemlerle bulunan zenginlikten yeğdir.²¹⁸

Cömertlik erdeminin daha güzel ve hoş haline sahip kimseye yüksek himmet sahibi denir. Cömert kimseye nazaran vermesi daha fazla olan bu kimse harcamalarının miktarıyla uğraşmaz, niteliğini ön planda tutar ve zevkle yapar. Yüksek himmet sahibinin harcamaları genellikle toplum yararına olan işlerde olur. Bu kimsenin aksi yönünde ise aşağı himmet sahibi bulunur. Bu kimse hem kendinin hem işin gerektirdiğinin altında harcama yapar. Bu kimse cimriliğinden ötürü yardımlarının az olanına, işin ise vasıflarına değil niceliğine bakar.²¹⁹

²¹⁴ Âmirî, *es-Sa'âde*, 78; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1118a, 60-62.

²¹⁵ Âmirî, *es-Sa'âde*, 79; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1118a, 60-62.

²¹⁶ Âmirî, *es-Sa'âde*, 82.

²¹⁷ Âmirî, *es-Sa'âde*, 87-88.

²¹⁸ Âmirî, *es-Sa'âde*, 88-93; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1120b, 10-20.

²¹⁹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 93-95.

1.3.3. Şeref

Diğer ahlaki kavramlarda olduğu gibi şeref erdeminde de iki aşırı uç nokta ve orta bulunmaktadır. Bu uç noktalar yani fazlalık ve eksiklikler yerilir, orta ise övülür. Şeref erdeminin ortası gerekeni, gerektiği kadar ve gerektiği şekilde sevmektir. Buradaki sevmekten kasıt erdemli eylemleri samimiyetle yapabilmeyi istemektir. Yine bu ortayı kazanmış kimseler erdemli insanları sever ve değerini bilirler. Sevdikleri şeylerde bir fayda, haz, çıkar gözetmeksizin o şeyi yalnızca erdemi, güzelliği ve iyiliğinden ötürü severler. İnsanlar genellikle şerefli olmayı, hatırlanmayı ve takdir edilmeyi isterler. Bunun gerçekleşmesi için idarecilik gibi makamlarda bulunmaları gerektiğine inanırlar. Bütün enerjilerini ve mallarını o makamlara gelmek için sarfederler. Bazı insanlar bu yüksek mevkilere gelmeyi iyi ve erdemli işler yapabilmek için isterken bazıları haz ve daha fazla mala sahip olmak için isterler.²²⁰

Buraya kadar bireyin şerefli olma erdeminde orta yolu elde etmesinin nasıl gerçekleşeceğine değindik. Âmirî'nin şeref erdeminde bireyin toplumsalla ve onun toplumsalla olan ilişkisinin uzantısı olarak yöneticinin şerefi ile ilgili görüşü ise şu şekildedir: *“Yönetici için şeref ancak halkın kendisine kayıtsız şartsız itaat etmelerini istemesiyle olur. Yönetilen halk ise her türlü ihtiyacının karşılanması noktasında bir muhatabı olduğunun bilinci ve şerefli bir yöneticiye sahip olmanın sevinci içindedir.”*²²¹

Şeref sevgisinin nefsin basitliğinden kaynaklanan ve kötülenen aşırılığı kişinin kibirlenmesidir. Kibirlenen kimse kendini başkalarından üstün görür ve layık olmadığı şerefi elde etmek ister. Küçük ruhlu kimseler liyakat gerektiren büyük işleri, sanat ve iyilikleri kendilerinin yapamayacağını düşünürler.²²² Yüksek ruha sahip kimseler övgüye layık olanlardır. Bu kimse bütün eylemlerde yetkinliğe sahiptir. Yaptığı eylemleri güzel ve faziletli olduğu için yapar, idarecilik ve zenginliği de bunlar için ister.²²³

1.3.4. Yiğitlik

Düşünürümüz yiğitlik konusunda Platon ve Aristoteles'in görüşlerini baz almaktadır. Yiğitlik zor ve tehlikeli hallerde, haz, şehvet ve öfke hallerinde kişinin âdetin gerektirdiği şekilde davranmasıdır. Daha özel anlamda ise yoksulluğa ve acılara dayanmak, tehlikeleri fark

²²⁰ Âmirî, *es-Sa'ade*, 93-94.

²²¹ Âmirî, *es-Sa'ade*, 94-95.

²²² Âmirî, *es-Sa'ade*, 97-101.

²²³ Âmirî, *es-Sa'ade*, 162-164.

edip korkmadan hareket etmek, düşmana karşı aileyi, eşi dostu ve ülkeyi korumak adına kendi canını ortaya koymaktır. Bu eylemler yasaya uygun ve gerekli işlerdir. Ayrıca güzel bir ölüm kötülener, basit bir yaşamdan daha üstündür. Ölümsüz olma isteği kişide bayağılık, küçüklük olarak görülür. Erdemli ölümü istemek insan için daha faziletlidir. Yiğit kimse güzel bir ölümü talep eder ve ölümden korkmaz. Bu kimse erdemli yaşamayı arzular bunun mümkün olmadığı zamanlarda ise ölüm, aşağılık bir şekilde yaşamaktan katbekat iyidir. Yiğitliğin bir başka tanımı da korkaklıkla atılganlık arasındaki orta olarak tarif edilebilir. Yiğit kimse öteki insanların korkup çekindiği durumlardan daha az korkan kimsedir. Bu kimse için savaş meydanında yaralanmak hatta ölmek küçümsenecek basit işlerdendir.²²⁴ Korkaklık kötülener bir huydur ve korkudaki aşırılıktır. Korkak cesaret edip başarabileceği işlerden geri durup çoğunluğun kaçmadığı işlerden kaçan kimse olarak tanımlanabilir. Atılganlık korkaklığın diğer uç noktasındaki huy olup yüreklilikteki aşırılıktır. Kötülener bir huy olan atılganlık gereksiz şekilde, gereksiz yer ve zamanda öne atılan kimsenin davranışdır.²²⁵

1.3.5. Hikmet

Hikmet erdemini en sona almamızın sebebi Âmirî'nin bu konuya ayrı bir başlık açmamış olmasının yanı sıra nazari erdemleri aklı mutlulukla ilişkilendirmesidir. Çalışmamız Âmirî özelinde mutluluk konusu olduğundan ve düşünürümüzün de insanî mutluluğu öncelmesi nedeniyle hikmet erdemine kısaca değineceğiz.

Hikmet erdemi erdemlerin en üstünüdür. Daimî mutluluk, düşünen canlıya özgü, maddi olmayan, doğrudan insanın özüne bağlı olup değişmeyen, sürekli ve tamdır. Ayrıca aklı ve ilâhidir.²²⁶ *El-Emed*'de ise düşünürümüz: Kendisine gıpta edilecek mutlu insan, iffetli ve hikmet sahibi olandır. Kötülener, mutsuz kimse ise zengin veya fakir olması fark etmeksizin bilgisiz ve açgözlü olan insandır. Güzel bir yaşam şerefli ve güvenli olarak geçen yaşamdır. Hikmeti ve iffeti seçen kimse bu ikisine sahip olmuş demektir. Sağlık, güzellik, idarecilik, zekâ, mal mülk, eş dost, akraba gibi şeyler hikmet sahibi için hayırdır. Tüm bunlar bilgisiz ve açgözlü kimse içinse şerdir. Akleden nefsi bedeninin arzu ve isteklerine engel olup zatiyla uyum içerisinde ve iradesine hâkim olan kimse Allah'a tevekkülü sonucunda aklını karıştıran

²²⁴ Âmirî, *es-Sa'âde*, 107-111; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1154a, 150-152.

²²⁵ Âmirî, *es-Sa'âde*, 114-115.

²²⁶ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 130.

şeylerden kurtulur, korkularından emin olur ve şaşkınlıktan kurtulur. Bunun böyle olması Allah'ın görkeminin bir sonucudur.²²⁷

Hikmeti tercih eden kimsenin gayreti nefsinin tezkiye etmeye, ahlakını güzelleştirmeye, bilgisini geliştirmeye yönelik işlerdedir. Hikmeti elde etmiş yetkin kimse, güzel erdemlerin kendisinde yer edinmesi ve artık karakteri olmasını ister. Hikmeti seçen kimse bütün yapıp etmelerinde asıl akılla, doğru görüşle, sağlam bir sezikle ve gaybi konularda bilgi sahibi olmakla desteklenmeye layıktır. Bu hayatı seçen kimse için artık bayağılık ve fakirlik korkusu yoktur. Dünya hayatının cezbediciliğine aldanmaz. Dünya malı için insanlarla yarışa girmez. Bunun sonucunda cömert, adaletli, soylu, yüksek ve asil ruhlu olarak nitelenir.²²⁸

Ahlak felsefesinde bütün erdemleri kapsayan yani nefsin güçleri arasındaki orta olan adalet kavramına düşünürümüz Platon'dan farklı olarak siyasetin özellikleri arasında yer vermiştir. Bu sebeple adalet kavramını çalışmamızın siyasete ayrılan bölümünde ele almaya çalışarak düşünürümüzün izlediği yolu takip edeceğiz.

²²⁷ Âmirî, *Sonsuzluk Peşinde*, 90.

²²⁸ Âmirî, *Sonsuzluk Peşinde*, 92.

2. İNSANLARLA İYİ İLİŞKİLER KURMAK (MUÂŞERET)

İnsanî mutluluğun tek başına kazanılamayacağını ifade eden Âmirî'nin, insanlarla iyi ilişkiler kurmayı erdemler arasında sayması ve bu başlığa *es-Sâ'ade*'de birinci bölümün sonunda yer vermesi, amelî felsefe çatısı altındaki ev ve şehir yönetimiyle bağlantılıdır. Düşünürümüz bir bakıma eserin ikinci bölümünde yer vereceği siyaset konusuna hazırlık yapmaktadır. Yani insanın toplumsal bir varlık olması ve bunun bir yönetimi gerektirmesi onun bir ötekiyle iyi ilişkiler kurma zorundalığını kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim mutluluğu kazanmak güçlü bir yönetimin yanı sıra bu yönetimin halkın huzur içinde yaşaması için koyduğu yasalara sınımsız bağlı kalınmasıyla mümkün olmaktadır.²²⁹

Mu'tezile âlimi Câhız'dan yaptığı nakille Âmirî insanın sosyal bir varlık olduğu görüşünü destekler. İnsanların birbirine ihtiyaç duyması onların doğalarında olan, ayrılmaz bir nitelik ve cevherlerinde bulunan bir yaratılıştan ötürüdür.²³⁰

Âmirî Aristoteles'ten yaptığı nakille insanlarla iyi ilişkiler kurmanın zorunlu olduğunu ifade eder. Çünkü insan erdemli bir yaşamı tek başına yaşayamaz. Eğer insan tüm iyiliklerin kendisinde bulunduğu bir varlık olsaydı onun yırtıcı hayvan veya ilahî bir varlık olması gerekirdi ki insan doğası itibarıyla ikisi de değildir. İnsan ilk olarak evinde kim varsa onlara yardım etmeli ve iyi ilişkiler kurmalıdır. Mutluluğu kazanabilmesi için insanın ailesiyle ve yaşadığı yerdeki insanlarla iyi ilişkiler kurması gereklidir.²³¹

İnsan mutluluğu elde etmek için iyi ilişkiler kurmayı bir aşama olarak kabul etmektedir. İnsanlarla iyi ilişkiler kurmak dil ve mal ile iyilikte bulunmayı, iyi ve zor günlerde ikramda bulunmayı, yedirmeyi içirmeyi ve yardım etmeyi gerektirir. Bu erdemın ortası ise gereken kimseye, gerektiği kadar, gerektiği vakit ve güzel bir şekilde ikramda bulunulması, yardım edilmesidir. Aristoteles'ten ikram etmenin insanlarla güzel ilişkiler kurmak için elzem olduğunu nakleden Âmirî, yine Platon'dan iktibasla bireyin toplumda bir değerinin olması gerekliliğine vurgu yapar. İnsan doğası itibarıyla tek başına yaşayamayan bir varlıktır. Mutluluğu kazanmak için diğer insanlara ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple köyler kurup şehirler inşa etmiştir. İnsan toplumdaki itibar ve değeri, mal, güç ve insanlara hükmetmek için

²²⁹ Âmirî, *es-Sa'ade*, 91-93.

²³⁰ Âmirî, *es-Sa'ade*, 219.

²³¹ Âmirî, *es-Sa'ade*, 150; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2017b,17/ 1097b, 5-10.

istememelidir. İnsan itibarı sadece güzel eylemlerde bulunduğu ve yetkinliği sebebiyle kazanmalıdır.²³²

Kişinin ailesine ve yaşadığı yerdeki insanlara iyi ve yararlı işlerde yardım etmesi gerekmektedir. Platon'dan nakille Âmirî muhtaç kimselere ihtiyaçlarını karşılama konusunda özen gösterilmesi, güler yüz ve cömertlikle yardımlarda bulunulması ve iyilikler yapılması gerektiği görüşündedir. İnsanlar kendilerine iyilikte bulunanı unutmayıp ona saygı duyarlar. Kişi ailesi, sülalesi ve yaşadığı yerdeki insanlarla saygı çerçevesinde ilişki kurmalıdır. Özellikle en yakını olan eşi, çocukları, ebeveynleri, kardeşleri ve akrabaları ve dostlarına diğer insanlara nazaran daha fazla iyilikte bulunmalıdır. Çünkü bu kimselerle ilişkisi hiç tanımadığı diğer insanlarla olan ilişkisi gibi değildir. Bununla beraber kişi tüm insanlarla olan münasebetinde ortayı iyi ayarlamalıdır. İnsanlarla fazla yüz göz olmak, mesafeyi ayarlayamamak onlarla istenmeyen şeylere sebebiyet verebilir. Kişi hem diğerleri olmadan da yaşayacakmış gibi hem de onlara ihtiyacı varmış gibi bir tutum içinde olmalıdır.²³³

Bireyin toplumla ilk ilişki deneyimi doğumuyla birlikte ebeveyniyle olmaktadır. Âmirî Aristoteles'ten yaptığı nakille bu konu hakkında şunları ifade eder: İnsan, Tanrı ve ebeveynlerinin hakkını asla ödeyemez, kişi mümkün mertebe onlara karşı görevlerini özenle yerine getirmelidir. Kişi kendisinden daha fazla anne babasına iyilik yapmalı ve ikramda bulunmalıdır. Anne babasının selamette olması kişinin kendisinin selamette olmasından daha önemlidir. Çocuklar da ebeveynlerine karşı gelmemelidir.²³⁴

İnsanlarla iyi ilişkiler kurma erdeminin iki uç noktasından birinde başkalarına karşı sınırsız özveride bulunmak, onları memnun etmek ve sevgilerini kazanma gayretinde olan ve dalkavuk yani yaptığı şeyi yalnızca menfaati için yapan kimseler vardır. Bu kimseler çıkar sağlayamadığı şeyden hemen vazgeçer ve başka çıkar sağlayacağı şeyleri sevmeye başlar, onlara yönelir. Bu uçtaki iki tip insan haz aldıkları ve sevdikleri işler için uğraşırlar. Diğer uca gelince burada hiç kimse tarafından sevilmeyip hoşlanılmayan insan vardır. Bu kimse iyi, güzel, gerekli, gereksiz her iş için insanlardan talepte bulunur durur.²³⁵

Bireyin toplumsal yönüne dikkat çeken düşünürümüz kişinin tıpkı hastalandığında şifa aradığı, korktuğu zaman güven aradığı, üzüldüğünde selamete ermeyi istemesi gibi yalnız kaldığında buna kendini fazla alıştırmaması gerektiğini vurgular. Aristoteles'in ifadeleriyle

²³² Âmirî, *es-Sa'âde*, 218-219.

²³³ Âmirî, *es-Sa'âde*, 152.

²³⁴ Âmirî, *es-Sa'âde*, 153-154; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1165a,10-30, 1158b,165-173.

²³⁵ Âmirî, *es-Sa'âde*, 152.

Âmirî şunları da aktarır: Erdemli kimse dostuna nasıl güzel davranıyorsa kendi benliğine de aynı şekilde özenle yaklaşmalıdır. Kendisinin iyiliği, geleceği ve esenliği için gerekli çevreyi edinmesi gereklidir.²³⁶

Toplum dediğimiz yapının kendine ait yazılı olmayan kuralları vardır. Örneğin mal düşkününü ve şehvetlerinin esiri olmuş kimseyi toplum kınar ve ötekileştirir. Toplum bir arada yaşam için gereken kurallara uymayanları yerer ve sevmez. Bu kimselerin ortak özelliği iyi ve yararlı işlerle meşgul olmak yerine kötü ve zararlı işlerin peşinde koşmalarıdır. Böylece bu kimseler insanlarla ortak noktaları kaybettiklerinden toplumdaki uzaklaşırlar. Erdemli eylemlere sahip kimse, toplumun kurallarına gayet saygılı, beklentilerine uygun hareket eden ve onaylamadıklarını kötü gören kimsedir.²³⁷

İnsanlarla güzel ilişkiler kurabilmek için bazı genel geçer kurallara uymak gerekir. İnsanlarla iletişim kurarken onların karakter özelliklerini göz önünde bulundurup ona uygun davranmak yerinde olacaktır. Bilgisiz kişinin ilim, kötü konuşanın güzel konuşmayı, kaba saba insanın da nezaketli olmayı öğrenmesi elzemdir. Kötü veya güzel olaylar karşısında nerde nasıl hareket edilir bilinmelidir. Toplumla iyi ilişkiler kurmak tüm insanları mutlu etmeyi gerektirmemektedir. Çünkü bütün insanların memnuniyetini aramak imkânsız bir hedeftir. Bu hususta ortayı yakalamak önemlidir. Konuşanı dinlemeyene sözü sarf etmemek, mazeret bulunmayan durumlardan ötürü özür dilememek, kötü komşuya, kötü çevreye karşı sabretmek gibi şeylerde itidalli olmak gerekmektedir. Âmirî Platon'dan nakille insana toplumsal ilişkilerde en zor gelen iki şeyin kişinin kendi hatalarını fark etmesi ve kendisini alakadar etmeyen şeylerden uzak durması olduğunu ifade eder.²³⁸

Düşünürümüz insanlarla iyi ilişkiler kurma bağlamında kişinin eğlenme ve şaka yapmanın önemli olduğuna vurgu yapar. Eğlenme ve şakalaşmanın ortası hafif nükteli bir halde olmasıdır. Âmirî bu kimseyi nüktedan olarak niteler. Nüktedan kimse şakalarında kimseyi incitmez, kırmaz ve onlarda hoş etkiler bırakacak konuşmalar yapar. Bu ortamın bir ucunda konuşulması ve dinlenilmesi kötü olan, çirkin kelimelerle şaka yapılması vardır. Bu hoş olmayan şakalar yapan kimse ise soytarı-maskara olarak isimlendirilir. Şakalarında toplumun ahlaki değerlerini gözetmeyen kimse toplumda kabul görmez ve gittikçe yalnızlaşır. Diğer ucunda ise sıkıcı ve asık suratlı kimse bulunmaktadır.²³⁹

²³⁶ Âmirî, *es-Sa'âde*, 158-159.

²³⁷ Âmirî, *es-Sa'âde*, 158-159.

²³⁸ Âmirî, *es-Sa'âde*, 160.

²³⁹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 161-163.

Âmirî'ye göre toplumda insanlarla kolaylıkla iyi ilişkiler kurabilen bir grup vardır. Bu kişiler erdemler hususunda yetkinliklerini kazanmış, nefislerini erdemlerle tezyin etmiş, yüksek karaktere sahip kimselerdir. Güzel bir ev, asil bir at, hizmetçi, verimli bir bahçe gibi maddi iyiliklerin hepsine sahip bu kimselerin eylemleri de yerli yerindedir. Bundan ötürü toplumda saygın ve şerefli bir konumdadırlar. Bu kimseler erdemli eylemlerini şeref kazanmak için değil; erdemli ve iyi olduğu için yaparlar. Bununla birlikte onlar bu büyük ve faydalı işlerle şeref de kazanırlar. Kazandıkları mal ve idarecilik gibi görevlerden dolayı sevinç duymazlar, bunları kaybetmekle de üzülmazler. Mal ve idareciliği sadece iyi ve güzel eylemlerde bulunmaya araç olduklarından ötürü isterler. Bu kimseler insanların onları iyilikle yad etmeleriyle veya ikramda bulunmalarıyla ilgilenmezler. Eylem ve ifadelerinde vakar hâkimdir. Acele etmediklerinden ötürü daha az hataya düşerler. Hataya düşseler de onu hayat için kaçınılmaz görüp telafi etmeye çalışırlar. Bu insanların arkadaşları yalaka veya şaklaban değildirler. Bu kimseler karşılarındaki kimselere sevgilerini de kinlerini de net bir şekilde ifade ederler. Toplumda yalakalık ve yağcılık gibi tutumlardan aşağılık kimseler hoşlanır. Toplum birbirine kenetleyen bu tür davranışlar değil karşılıklı sevgi bağıdır. Yüksek karaktere sahip kimseler güç sahibi kimselerin yanında kendilerini büyük görür; fakat zayıf ve kendi halinde olan insanların yanında tam bir alçak gönüllülikle hareket ederler. Çünkü güç sahiplerine karşı büyüklük sergilemek zordur. Zayıf kimselere karşı alçak gönüllü davranmak ise yüksek karakterli kimselerin yapabileceği bir iştir.²⁴⁰

Görüldüğü üzere Âmirî bireyin mutluluğu elde etmesinin, toplumla olan ilişkisine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Burada onun akli ve insanî mutluluk ayrımının etkili olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim filozofumuz aşağı hikmete sahip olunmadan mutlu olmanın imkânsız olduğunu ifade etmişti. İyiliklerin yani erdemlerin kazanıldığı yer şüphesiz toplumdur. Ötekiyle kurulan ilişkilerimizle ancak erdemden ve ahlaktan söz edebiliriz. İnsan kazanmış olduğu erdemler sayesinde ve derecesinde mutluluğu hak etmektedir. Özetle mutluluk örgütlenmiş bir sosyal çevre içerisinde elde edilen erdemlerin sonucunda meydana gelir.²⁴¹ Peki toplumun topyekûn bir mutluluğundan söz edilebilir mi? Toplumsal olarak mutluluğu elde etmenin yolları var mıdır, varsa bunu sağlayacak unsur nedir?

²⁴⁰ Âmirî, *es-Sa'âde*, 163-164.

²⁴¹ Taş, 2013.

3. SİYASET VE MUTLULUK İLİŞKİSİ

Düşünürümüzün üç siyaset görüşünden biri olan ‘şehir yönetimi’ni bu bölümde toplumsal düzen ve mutluluğu sağlayacak unsur olan siyaset kavramı çerçevesinde ele alacağız.

3.1. Kavram Olarak Siyaset

İnsanlar tarih boyunca topluluklar halinde yaşamışlardır. Bu nedenle hem günlük hem de toplumsal yaşamlarımızın belirleyicilerinin başında gelen siyasetten çok erken bir dönemden itibaren bahsedilebilir. Siyaset felsefesi kavramı ise Eski Yunan’da doğmuştur. Platon’un devlet yönetimi ile ilgili Politeia, Politikos gibi diyalogları bulunmaktadır. Yine Aristoteles’in Politika, Atinalılar eserleri siyasetle ilgili kaleme aldıkları eserlerdir.

Siyaset felsefesi toplumsal örgütlenme ile ilgili tüm olguları incelemekle birlikte siyasi hayvanlar olarak tanımlanan insanların belli bir siyasi sistem içindeki tutum ve davranışlarını, siyasetin problemlerini, siyasi oluşumları, felsefeye özgü yöntemlerle ele alınmasıdır. Siyaset felsefesinde devletin özü, kaynağı ve değerleri nelerdir, bireyle devlet arasındaki ilişki nasıl olmalıdır, birey, özgürlüğü ile yönetime itaati noktasında nerede konumlanacaktır gibi sorulara cevap aranır.²⁴²

Siyaset ve politika kavramları dilimizde birbiri yerine kullanılan kelimelerdendir.²⁴³ Siyaset kelimesi kökü itibariyle Arapçadır. Sâse fiilinin mastarıdır. Arapçada hayvan tımarı, at eğitmeni ve bakımını yapan kişi (seis) gibi genel anlamının yanı sıra, ulus yönetimi, yöneticilik ve devlet idaresi anlamı da taşımaktadır. Siyaset etmek ise Osmanlıca bir kullanım olup idam etmek, ipe asmak, ölüm cezasına çarptırmak anlamları taşımaktadır.²⁴⁴ Polis kelimesinden türeyen politika kelimesi ise köken itibariyle Akdeniz dillerine aittir. Bu kelime devlet anlamında ilk kez Aristoteles tarafından kullanılmıştır.²⁴⁵

Mutluluk ‘ruhun erdeme uygun eylemi’ olduğundan hem bireyler hem de yönetimler için gaye erdemlerin gerektirdiği eylemleri yapmaya elverişli tüm şartların sağlanarak en iyi yaşama ulaşmak olmalıdır. Bu iyi yaşamın ne olduğunun, insansal erdemin, insansal

²⁴² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, 458-459.

²⁴³ Yıldız Moran, *Eş Anlamlı Sözcükler Ve Karşıt Anlamları Sözlüğü*, Spatyom Yayınları, 1. Baskı, 1992, İstanbul, 554.

²⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, c. 6, 429; İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, 2. Baskı, 603.

²⁴⁵ Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 559.

mutluluğun araştırılması siyasetin dolayısıyla siyasetçinin vazifeleri arasındadır.²⁴⁶ Toplum ve birey için mutlu yaşamın imkânını ortaya koyabilmek için yasa, yönetici, yönetim şekilleri ve adalet kavramlarını incelemek elzemdir.

3.2. Âmirî'nin Siyâset Görüşü

Âmirî'nin nutkî nefis ve beden cevherinin birlikteliğinden yeni bir hikmetin meydana geldiği ve bu yeni hikmetin ise amelî felsefenin üç ayağını oluşturduğuna daha önce değinmiştik. Şimdi bunlardan 'tedbîru'l-memleke' tabiriyle ifade edilen siyaset konusunu ele alacağız. Öncelikle Âmirî'nin ilimler tasnifinde siyaseti müstakil olarak ele almadığını ifade ederek konuya başlamak istiyoruz. Bu konuda kendisinden önceki bütün filozof ve medeniyetlerin siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerine *es-Sa'âde*'de rastlamaktayız. Kendisine ait görüşler ise *es-Sa'âde*'nin özeti niteliğinde olsa da daha orijinal görüşlerini içeren *el-İ'lâm*'ın yedinci bölümünde yer almaktadır. Bu bölümü düşünürümüz İslam'ın diğer dinlere karşı üstünlüğü iddiasıyla kaleme almıştır.²⁴⁷

İnsanları köyler ve şehirler kurmaya sevk eden husus onun toplumsal bir varlık oluşundan ileri geldiğini Platon'dan aktaran Âmirî Aristoteles'ten ise konuyla ilgili şunları aktarır: "İnsan için siyasi ortaklık kurmak doğası gereği sosyal bir canlı olduğundan zorunludur." Düşünürümüz Müslüman Mutezilî alimden 'insanların birbirine muhtaç oldukları ve bunun yaratılışlarındaki cevherden kaynaklandığı' görüşünü aktararak insanın sosyal bir varlık oluşuna zemin hazırlamaktadır.²⁴⁸ Bunu sağladıktan sonra bu sosyal yapının düzeni nasıl oluşturulacaktır sorusuna değinir.

İnsanın mutlak kemal olan mutluluğa tek başına ulaşamayacağı açıktır. Bunun için ilk etapta onun toplumsal bir varlık oluşuna dikkat çekilerek ailesi ve yaşadığı şehirdeki insanlarla iyi ilişkiler kurması zorunludur. Toplumsal ilişkilerini düzenledikten sonra insanın bu düzenin gereği olan yönetimle ilişkisi nasıl olmalıdır? İnsanın mutluluğu elde etmesinde ve erdemli bir yaşam sürmesinde siyasilerin yani yönetim ve yöneticilerin nasıl bir katkısı olabilir? Öncelikle, insanın sosyal bir varlık olması doğal ve zorunlu olduğu gibi başkanlık yani riyasette doğal ve gereklidir. Bunun zorunlu oluşunu İslam tarihindeki hakem olayını örnek vererek

²⁴⁶Aristoteles, *Politics*, çev.H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1998, 1102a7-20; *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, editörler: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, Doğubatu Yay., 2013, 54-55.

²⁴⁷Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 222.

²⁴⁸Âmirî, *es-Sa'âde*, 219; Aristoteles, *Politika*, 2005,7-8. (Söz konusu alim Câhız'dır.)

temellendirmek isteyen Âmirî, Haricilerin “*Hüküm Allah’ındır.*” sözlerine Hz. Ali’nin “*Hüküm Allah’ındır evet; fakat siz emirlik yoktur, demektesiniz. İnsanlara mutlaka bir emirlik gereklidir.*” ifadelerine yer verir. Yine Hz. Ömer’den de “*İnsanlara onları idare edip ahvallerini iyileştirecek biri lazımdır.*”²⁴⁹ sözünü nakleder. Düşünürümüzün burada Yunan filozoflarla birlikte sahabeden de alıntılar yapması onun felsefe din uzlaştırma çabası içinde olduğuna işaret etmektedir.

Hangi durumda olunursa olunsun her bir araya gelmede muhakkak bir yöneten ve bir de yönetilen vardır. İnsandaki nefs-beden birlikteliğinde nefis yöneten beden ise yönetilen konumdadır. Erkek- kadın, efendi-köle ilişkilerinde ilk sıradakiler yöneten ikinci sıradakiler ise yönetilenlerdir.²⁵⁰

Âmirî’ye göre kişiler güç ve otorite sahibi olsalar bile iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırt etme güçleri yoksa bu kimselerin doğal olarak yönetilmeleri gerekmektedir. Bu kimseleri ise doğal olarak önceden düşünen, muhakemesi kuvvetli, bilgi sahibi kimseler yönetecektir.²⁵¹

Âmirî Arapçanın ilk sözlüğü kabul edilen *Kitâbu’l-‘Ayn*’dan siyasete dair şu tanımı aktarmaktadır: “Siyaset güdülen veya idare edilenin durumunu iyileştirmek ve düzeltmektir. Ayrıca Araplar bu kelimeyi ‘Falan kimse hayvanını terbiye etti, eğitti (Sâse)’ diye de kullanmaktadırlar.”²⁵² Âmirî bu nakilden sonra siyaset için ‘yöneten kimsenin yönetilenleri yani halkı kendisiyle mutlu olacağı şeye yönlendirmesidir’ görüşünü paylaşır. Doğru ve kuvvetli bir yönetimle, yönetilenin yasanın işaret ettiği gayeye sevk edilmesidir. Buradaki gaye ise halktaki ‘her bir bireyin zamanında ve mümkün mertebe durumunun iyileştirilmesidir.’²⁵³ der. Kitabının ikinci kelimesi olan *İs‘âd*’ın mutluluğun kazanılması anlamına geldiğine daha önce değinmiştik. Bunu desteklemek amacıyla Âmirî şu ifadeleri kullanır: “Mutluluğun nasıl sağlanacağı, kendisiyle mutluluğun kazanıldığı siyasetin keyfiyetiyle yakından ilişkilidir. Buna göre ‘yöneten nasıl yönetecek’ ve ‘nasıl bir siyaset’ soruları aynı sorulardır.”²⁵⁴ Bu sorulara verilecek cevap Âmirî’de ‘Yönetenin yönetmekteki tek gayesi halkının mutluluğa ulaşmasını sağlamak’ şeklinde olacaktır.²⁵⁵

²⁴⁹ Âmirî, *es-Sa‘âde*, 186-189.

²⁵⁰ Âmirî, *es-Sa‘âde*, 186-187.

²⁵¹ Âmirî, *es-Sa‘âde*, 188.

²⁵² Âmirî, *es-Sa‘âde*, 175.

²⁵³ Âmirî, *es-Sa‘âde*, 174.

²⁵⁴ Âmirî, *es-Sa‘âde*, 200.

²⁵⁵ Âmirî, *es-Sa‘âde*, 202.

Mutluluğun kazanılmasında üç faktör bulunmaktadır: Bunlardan ilki yönetici (reîs, melik, sâis), ikincisi yönetilenler yani halk, üçüncüsü ise siyasetin gayesi olan mutluluğa ulaşmak için uyulması gereken yasadır.²⁵⁶ Âmirî siyasetle ilgili olarak bizlere kendisine kadar gelmiş bütün literatürü filozof, medeniyet, din, dil ayırt etmeksizin sunmaktadır. Bunu Turhan, Arberry'nin bir 'Siyaset Potpurisi'²⁵⁷ benzetmesiyle nakleder.²⁵⁸ Şimdi Âmirî'nin neredeyse her filozof ve kültürden okuyucuya bir siyaset demeti sunduğu bu bukete yakından bakalım.

3.2.1. Yasa Görüşü

Âmirî'nin görüşüne göre yasa, insanın doğumundan ölümüne kadar her alanda neler yapıp yapmaması gerektiğini açıklar vaziyette olmalıdır. Yani yasa erdemleri erdem olarak açıklayıp onun nasıl elde edileceğini öğretmeli, bununla birlikte erdemsizlikleri de belirtip ondan bireyin nasıl uzak duracağını ortaya koymalıdır. Birey yasaya karşı geldiğinde mutluluğa ulaşamayacaktır. Yine haz ve üzüntünün geçici olduğu, bu geçici durumlar karşısında sabretmenin yollarını yasada bulmalıdır. Yasada bireyin neye ne kadar ne şekilde sahip olması ve bu sahip olduğu malı nereye, ne kadar harcaması gerektiği de bulunmalıdır. Ayrıca savaş sırasında, barış sağlandığında, zengin veya yoksul olduğunda, herhangi bir şey alıp sattığında, iş ortaklığı yaptığında, evlendiğinde ve vasiyetinde ne yapılması gerektiği yasayla belirlenmelidir. Bireyin söz konusu yasalara uyması ve idarecilerine itaat etmesinin bağlayıcılığı yasayla artırılmalıdır. İyinin, kötünün, güzelin, çirkinin, faydalının, zararlıının neler olduğu yasada gösterilmelidir. Bireyin öldüğünde nasıl yıkanması, kefenlenmesi ve gömülmesi gerektiği de yine yasada belirtilmelidir.²⁵⁹

Âmirî Aristoteles'in yasa hakkındaki "*En yüce hâkim, bütün geleceğin hükmedicisi, verdiği hükmün genel geçer olduğu, verilen diğer hükümlerin bu genel geçer hükümden istinbat edildiği ve bu sebeple zaman zaman hataya düşüldüğü*" görüşünü paylaşmaktadır. Yüce hâkim hükmünde iyiyi kötüyü, güzeli çirkinin gözetip faydalıyı emredip ve zararlıyı men ederken diğer hüküm verenler hükümlerinde sadece adalet ve zulmü dikkate alırlar. Yine düşünürümüze göre

²⁵⁶ Âmirî, *es-Sa'âde*, 176.

²⁵⁷ Potpuri: 'Ses ya da çalgı için yazılmış bir müzik yapıtlarının en tanınan ve bilinen bölümlerinin birbirine eklenmesiyle oluşturulan karma müzik parçası. Bir müzik derlemesi.' Vural Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 2012, İstanbul, 192.

²⁵⁸ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 222.

²⁵⁹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 176-177.

kanun, tüm kainattaki sistemin sebebi ve yaratıcısı olan Allah'tır. Bunu düşünürümüz Aristoteles'in *Metafizika*'sının *Lamda* kitabının Themistius tefsiriyle delillendirmektedir.²⁶⁰

Yasa koyucu ancak gelmiş geçmiş tüm yasalardan haberdar olduğunda ve hangilerinin şehirleri ileriye taşıdığını hangilerinin onları ifsada uğrattığını bildiğinde ancak etkili bir hüküm verebilir.²⁶¹ Yasa koyucu mükemmel yasalar ortaya koysa bile insanların geneli nasihat dinlemez karakterdedir. Yasaya ancak söz dinleyen ve nasihate kulak veren kimseler uyar. Halkın durumu bir bakıcıya ve öğretmene ihtiyaç duyan çocuğun durumu gibidir. İnsanların büyük bir kısmı şehvetlerinin esiridir. Bu kimseler yaşayışlarında hayvanlara benzerler. Tembelliğe yatkın, güzel ahlaktan uzak, sorumluluktan kaçan, iyi bir hayat sürmek hoşlarına gitmeyen kimselerdir. Bu insanlar eylemlerinde kendilerine ortak olanları ve kendilerine kötü alışkanlıklar kazandıranları severler.²⁶² Böyle bir durumda yasa kadar yasanın uygulanması da son derece önem kazanmaktadır. Bu doğrultuda Âmirî yasanın ancak ona uyulduğunda yasa olacağını ve bunun sağlanmasının da yasaya sevk eden yöneticiyle mümkün olduğunu Aristoteles ve Platon'dan nakleder. Aşağılık işler peşinde koşan kimseye nasihat fayda vermez bu kimselerin ıslahı için zor kullanmak gerekmektedir. Kendilerini kandıran, zarar veren, ihanet eden kimseleri sevenler, bedenindeki rahatsızlıktan haberi olmayan kimsenin kendini sağlıklı zannetmesi gibi ruhlarının bu erdemsiz tutumlarını erdemli zannederler. Kişinin bunu fark edip düzeltilmesi gerekmektedir. Kişi bunu yapmadığı takdirde onun hem beden hem ruh sağlığına kavuşması için zor kullanılabilir. Burada tıpkı çocuklar için bir yöneticinin olması zorunluluğu olduğu gibi insanlar için olması da kaçınılmazdır. Yani onu uygulayan olmadan (yönetici) yasa tek başına bir fayda sağlamamaktadır.²⁶³ Platon'un da ifade ettiği gibi yöneten kişi yasayı korumalı ve önce kendi için gereğini yerine getirmeli, sonra halkı buna sevk etmelidir.²⁶⁴

Yasanın korunup, muhatabı fark etmeksizin eksiksiz uygulanması toplumun güven ve huzur içinde yaşamasının temelini oluşturmaktadır.

3.2.2. Yönetici ve Özellikleri

²⁶⁰ Âmirî, *es-Sa'âde*, 182.

²⁶¹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 183.

²⁶² Âmirî, *es-Sa'âde*, 184.

²⁶³ Âmirî, *es-Sa'âde*, 183-186; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b,30; 1180a, 5-35.

²⁶⁴ Âmirî, *es-Sa'âde*, 179.

Âmirî erdemli insanın başkanlıkla şereflendirilemeyeceğini ancak başkanlığın (makam) erdemli insanla şereflendirileceğini belirtmektedir.²⁶⁵ Bununla birlikte yönetici şerefi ancak halkından kendisine sorgusuz sualsiz itaat etmelerini beklemediğinde kazanır. Halk ise ihtiyaçlarının giderilmesi umudu ve yöneticilerinin şeref sahibi olmasından ötürü mutlu olmakta ve gururlanmaktadır.²⁶⁶

Yönetici korkak ve acizler gibi duygu ve davranışlarında ikiyüzlü olmamalı, sevgisini de kinini de ortaya açıkça koyabilmelidir.²⁶⁷ Âmirî'nin bütün filozofların görüşlerine değinmesindeki tavır siyasetçinin özelliklerinde de devam etmektedir. İlk olarak Platon'dan yöneticide bulunması gereken vasıfları altı kısımda toplamaktadır. İneğin bakıcısının inek, koyun çobanının koyun, hiçbir şey bilmeyenlerin öğretmenlerinin cahil olması uygun değildir. İnsanların yöneticisinin de insan olması gerekmektedir; fakat ilahî özelliklere sahip bir insan olmalıdır. Bu kimseden kasıt metafizik meseleleri bilen ve insanı tanıyan, kısaca hikmet sahibi filozoftur.²⁶⁸ Siyasetçi daima ölçülü olmalıdır. Siyasetçi iffet konusunda devamlılık göstermezse kendisi dışındaki bir kimseye iffetli olması için herhangi bir nasihatte bulunamaz. Nasihatte bulunsa bile bu bir fayda sağlamayacaktır. Siyasetçi aynı zamanda cesaretli de olmalıdır. Böylelikle yapacağı birçok faziletli ve iyi işi başarabilecektir. Siyasetçi, zayıfları ve hor görülenleri dinlemekten kendini alıkoymamalı, sadece kendi nefsiyle meşgul olmamalıdır. Siyasetçi bu konuda mütevazi olup istişareyi halkın her kesimiyle sürdürmelidir. Yönetici ne çok genç ne de yaşlı (mükehhil) olmalıdır. Çünkü genç kimsenin tecrübesi yoktur, yaşlı kimsede ise işleri halledecek sabır azalmıştır. Yöneticinin yaşı konusundaki görüşümüz onun otuz beş ile elli yaş aralığında olmasıdır. Devlet başkanının doğru bir şekilde seçilmesinde onun ahlaklı ve gerekli deneyimleri haiz olması özelliklerine dikkat edilmesi de elzemdir. Başkanlık ancak hikmet sahibi filozofların hakkıdır. Ancak filozof gelmiş geçmiş tüm yasaları hakkıyla kavrayabilir. Kişinin güzel bir görünüşe ve iyi bir karaktere sahip olması sanıldığı gibi aksine yeterli olmamaktadır.²⁶⁹

Âmirî, Platon'dan sonra Porphrius'un 'Yönetici, öncelikle kendi kendini doğru bir şekilde yönetebilen, buna ilave olarak evini de olması gerektiği gibi yönetebilen kimsedir' görüşünü aktarır. Bu iki işte yetkin olan kimse devleti de en iyi şekilde yönetecektir.²⁷⁰

²⁶⁵ Âmirî, *es-Sa'âde*, 188.

²⁶⁶ Âmirî, *es-Sa'âde*, 98-99.

²⁶⁷ Âmirî, *es-Sa'âde*, 194.

²⁶⁸ Âmirî, *es-Sa'âde*, 189.

²⁶⁹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 190-193.

²⁷⁰ Âmirî, *es-Sa'âde*, 192-193.

Âmirî'ye göre yöneticide öncelikle erdemler eksiksiz bulunmalıdır. Bunun yanısıra yönetici erdemleri ve yasaları bilmeli ve bunları önce kendine sonra başkalarına uygulamalıdır. Yöneticinin halk ile arasındaki ilişki ruhla beden arasındaki veya baş ile diğer organlar arasındaki ilişki gibidir. Nitekim ruh olmadan beden, organlar olmadan başın bir anlamı olmayacaktır.²⁷¹

Ayrıca yöneticinin karakter özellikleri arasında birleştirici, ufuk açıcı fikirlere sahip, korumacı, cömert, güçlü ve tevazu gösteren vasıfları haiz olması da bulunmaktadır.²⁷²

Yöneticinin özelliklerini sıraladıktan sonra Âmirî, devlet başkanının tek kişiden mi yoksa birden fazla kişiden mi oluşacağı hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Siyasetin mutlulukla ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Âmirî devlet başkanının birden fazla kişiden oluşabileceği fikrine karşı çıkmaktadır. Genç filozoflar²⁷³ diyerek küçümseyici bir üslupla 'Devlet başkanında bulunması gereken özellikler bir kişide mevcut değilse o zaman liderliği iki kişi üstelenebilir' görüşünü 'Bu sözlerin hiçbir anlamı yoktur' diyerek eleştirir. Nitekim başkanın birden fazla olması caiz değildir. Fikri olmayan birinin başkanlık hakkı olamaz. Otorite tek bir kişide olmalıdır. Sonrasında bu kişi otoriteyi danışman veya vezire paylaşabilir; ancak yine de onlar otorite sahibi yöneticiye bağlıdırlar. Âmirî, Enbiya suresinde geçen 'Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka yaratıcılar olsaydı, ikisinin dengesi ve düzeni bozulur giderdi' ayetini yöneticinin birden fazla oluşunda düzenin sağlanmayacağına delil olarak getirmektedir.²⁷⁴

²⁷¹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 193-194.

²⁷² Âmirî, *es-Sa'âde*, 207.

²⁷³ Âmirî'nin genç, toy filozoflar dediği kimse Fârâbî'dir. *Es-Sa'âde*, Kahire Baskısı, 242, (25. dipnot).

²⁷⁴ Âmirî, *es-Sa'âde*, 195.

3.2.3. Siyâsetin Özellikleri ve Çeşitleri

Âmirî mutluluğun kazanılmasının nasıl gerçekleşeceğini araştırdığı başlık altında siyaset-is'âd ilişkisine dikkat çekmektedir. Bunun yanısıra 'yönetici ile yönettiği halkın arasındaki bağ olan siyaset nasıl işleyecektir' sorusu da gündemindedir. Siyasetin özelliğinden kasıt ise yöneticinin halkı nasıl yöneteceği sorusuna verilen cevaptır. Âmirî'de mutluluğu kazandırma yani is'âd siyaset birbiriyle yakından ilişkilidir. Biri anlaşıldığında diğeri de anlaşılmış olacaktır. Siyasetin nasıllığını açıkladığımızda mutlu kılma olan is'âdı da açıklamış oluruz. Bunu biraz açacak olursak siyaset zorunlu bir durumdur. Otorite sahibinin yani yöneticinin nasıllığı hakkında bir sorgulama bizzat otoritenin nasıllığı hakkında bir sorgulamadır.²⁷⁵

3.2.3.1. Siyâsetin Özellikleri

Düşünürümüz siyasetin niteliğiyle, mutluluk kavramının yakından ilişkili olduğu görüşündedir. Ona göre siyasetle mutluluğu kazandırma olan is'âd aynı şeydir. İs'âd'ın ne olduğunu açıkladığımızda siyasetin de gayesini ortaya koymuş oluruz. Halkın nasıl yönetilmesi gerektiğinin belirlenmesinin yanı sıra yöneticinin yaptığı işleri ve bunları yapmak istemesinin sebebi bulunmalıdır. Bu sebep bulunur ve ortaya konulur. Ardından aksi yöndeki uca ulaşmak için geri gidilir. Bu gereği gibi yapılırsa başlama noktası ve ona giden yol tespit edilmiş olur. Başlama noktası gayeye göre karşı yöndeki son noktadır.²⁷⁶

Yöneticinin siyaset yapmadaki maksadı yalnızca halka mutluluk kazandırmaktır. Âmirî bu meseleyi birtakım sorular sorup bazı tespitlerde bulunarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Âmirî öncelikle mutluluğun yaşamdaki en iyi hal olduğunu tespit eder, sonrasında kendisiyle mutluluğun kazanıldığı şey nedir sorusuna cevap aramaya koyulur. Bunun cevabı ise kişinin kendisinden dolayı yaratıldığı suretin tamamlanması olan, insanda kuvve halinde bulunan aklın eylem haline ulaşması olacaktır. Peki aklın eylem haline ulaşmasının sebepleri nelerdir? Akleden nefisdeki tecrübî bilgilerin bulunması yani akleden nefsin yetkinliğe ulaşmasıdır. Bu yetkinliği oluşturan sebebe bakıldığında ise insanî iyiliklerin elde edilmesi sonucuna ulaşılr. İyilikleri oluşturan sebep sağlık, güzellik ve kuvvettir. Bu da bedene ait iyiliklerdendir. Bedene ait iyiliklerin nedenine gelince bunlar nefis ve bedenden ayrı iyiliklerdir. Peki bu beden dışındaki iyilikleri ortaya çıkaran sebep nedir? Bu ancak bedenlerin tasarrufuyla ve kuvvet kazanmaları

²⁷⁵ Âmirî, *es-Sa'âde*, 201.

²⁷⁶ Âmirî, *es-Sa'âde*, 201.

sebebiyledir. Bu cevapla birlikte Âmirî başlama noktasına ulaşmış bulunmaktadır. Artık yönetici tüm enerjisini halk için iyi halin yani mutluluğun kazanılmasına harcamalıdır. Yönetici, halkı mutluluğa sevk ederek, mutluluğun gerektirdiklerini yerine getirebilecek bir sınıf oluşturmalıdır. Hem yöneticinin hem söz konusu bürokrat sınıfın amacı halka en üstün gaye olan mutluluğun kazandırılması olmalıdır.²⁷⁷

Yönetici ve halk arasındaki ilişkinin niteliğine dair Fars kralı Enüşirvân'dan nakillerde bulunan Âmirî şunları kaydeder: Tanrı hükümdarları, yarattıkları hakkındaki iradesini uygulamak, onların işlerini halletmek, yarattıklarının korunup korunması görevini yerine getirmeleri için dünyaya getirmiştir. Bundan dolayı hükümdarlar Tanrının yeryüzündeki halifeleridir. Hükümdarın ilk görevi dinin ayakta tutulması olmalıdır. Devletin bekası ancak dinin ayakta tutulmasıyla mümkün olabilir. Devlet başkanı dinin emirlerini yerine getirmeli, devlet ve halkın kurtuluşu için adaleti sağlamalıdır. Adalet ülkenin kalkınmasının zulüm ise bozulmasının sebebidir. Yine ülke topraklarının ve halkın hem içerdeki hem dışardaki düşmanlardan korunmasını sağlamak devlet başkanının görevidir. Bunu ise sadece akılla yapabilirler. Bunun yanı sıra devletle halkın arasındaki ilişkide zemini kulluk yani tam itaat²⁷⁸ belirler. İtaat etmek devleti, devlette itaat etmeyi gerektirdiğinden devlet başkanı ve halk birbirine muhtaçtır. Düşünürümüz ikisi arasındaki ilişkiyi nefis ile beden arasındaki ilişkiye benzetir. Ona göre nefsin varlığı beden ile bedenin kurtuluşu ise nefis ile olmaktadır.²⁷⁹ Âmirî Platon'dan aktardığı pasajda yöneticinin halkı mutluluğa sevkinde izleyeceği yol şu şekilde olmalıdır: Yöneticinin gayesi halkının her birinin halini zamanın el verdiği ölçüde ıslah etmektir. Ayrıca halkına dünyevi iyilikleri kazandırmak ve onlardan kötülüğü gidermek olmalıdır. Söz konusu iyilikler sağlık güzellik, güç ve refah seviyesinin yükseltilmesidir. Refah seviyesinin yükseltilmesinden kasıt çok mal elde etmek değil, malı doğru şekilde kullanmayı öğrenmektir. Bunlar sağlandıktan sonra insanî iyilikler olan iffet, cesaret, hikmet ve her birini haiz olan adaleti kazandırması gerekmektedir. Dünyevi iyilikler ancak insanî iyilikleri kazanmak için istenir. İnsani iyilikler ise ilahî iyiliği kazanmak için istenir. Siyasetteki nihai amaç, yalnızca Allah'ın insanı kendisi için yarattığı şeyi tamamlamasını sağlamaktır. O da insanı yöneten akıllı (müdebber akıl)dır.²⁸⁰ Mutluluğa sevk etme noktasında yöneticinin izleyeceği yollardan biri de yöneticinin yasaya uygun davranması ve bu hususta halka örnek

²⁷⁷ Âmirî, *es-Sa'âde*, 202-203.

²⁷⁸ Âmirî'nin burada kullandığı kelime ubudiyettir. Biz çevirirken kulluk etmek yerine 'itaat' kelimesini siyaset felsefesi kavramları itibarıyla daha uygun gördük.

²⁷⁹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 206-208.

²⁸⁰ Âmirî, *es-Sa'âde*, 174-175.

olmasıdır. Öyle ki yönetici kendisiyle ilgili her durum ve şartta yasanın gereğini yerine getirir. Hem yöneticinin hem halkın üzerinde buluşacağı ortak zemin yasadır. Devlet başkanı yasanın, valiler devlet başkanının, halk da onların emri altında olmalıdır. Devlet başkanı tıpkı kendisinden başka ırmaklar çıkan büyük bir nehir gibidir. Nehir tatlı ise diğerleri de tatlı, tuzlu ise diğer ırmaklar da tuzlu olacaktır. Yasaya uymayan devlet başkanının iktidarı düşer ve emrinde olanlar da ona başkaldırır. Yine valiler devlet başkanının emirlerinin gereğini yerine getirmezlerse yaptırım güçleri zayıflar ve halk kendilerine karşı ayaklanır.²⁸¹

Âmirî devlet başkanının yasaya uyma hususunda örnek teşkil etmesi gerektiğini Platon ve Aristoteles'ten nakillerle desteklemektedir. Nitekim devlet başkanının halkı mutluluk için kendisine itaate sevk etmesinin yolu nefsinin arzu ve istekleri doğrultusunda hareket etmemesinden geçmektedir. Öyle ki devlet başkanının her işinde duygu ve hezeyanları değil iradesi etkindir. Başkanın yasaya uyma konusunda tam bir kararlılık göstererek otoritesini kendisinin altındaki başkanlar ve onların altındakilerde dahil olmak üzere kullanması gerekmektedir. Devlet başkanı yasaların uygulanması noktasında bir hizmetkâr gibi hareket etmeli ve bu konuda otorite sağlamalıdır. Yazılı bu yasanın sağlam bir şekilde uygulanması için herkesin bir üstü olan otoriteye hizmet etmesi gerekmektedir. Devlet başkanı ise eylemlerinde yasaya muhalefet eder; ama sözle halkı yasaya uymaya davet ederse bu ona hiçbir fayda sağlamayacaktır. Kendisi ahlaki kurallara sahip değilse halka ahlaki kuralları öğretmesi söz konusu olamaz. Bu sebeple devlet başkanı, yasanın gereklerini harfiyen yerine getirmeli, bu konuda ne kendisinin ne de halkın taviz vermesine müsaade etmelidir.²⁸² Halkın yasaya uymasını sağlamak amacıyla insanlar birlik beraberliğe sevk edilmelidir. İnsanlar arasında sevginin yaygınlaştırılıp ayrılıkçı her hal ve tavırdan kaçınılması da elzemdir.²⁸³ Bunun için insanlarla iyi ilişkiler kurmak, evlenmek, çocuk sahibi olmak teşvik edilmelidir. Fikir ayrılıkları ve bununla ilgili marjinal eylemler, servet kazanma hırsı halk arasında gruplaşmaya yol açacağından kontrol altına alınmalıdır. Düşünürümüz Platon'la aynı düşünceye sahip olduğunu belirterek şunları aktarır: Halk arasında sevginin yayılmasını ve uzlaşının hâkim olmasını sağlamak devlet başkanının sorumluluğundadır. Vatandaşlar aralarındaki sevgi ve uzlaşmayı kaybederse ülkede düzen ve istikrar bozulur. Yöneticiler halkı insanlarla iyi ilişkiler kurma, evlilik ve evlat sahibi olmaları hususunda özendirilmelidir. Çünkü bu sayılanlar insanları sevgiye

²⁸¹ Âmirî, *es-Sa'âde*, 212-213.

²⁸² Âmirî, *es-Sa'âde*, 214-216; Aristoteles, *Politika*, 1279a, 99.

²⁸³ Âmirî, *es-Sa'âde*, 221.

götüren nedenlerdir. Bunların tersi olan fikir ayrılıkları, mal kazanma hırsı, düşünce mücadeleleri ise gruplaşmalarına sebep olacağından önlenmelidir.²⁸⁴

Halkı mutluluğa götürecektir siyasetin en önemli özelliklerinden biri de şüphesiz adaletin tesisidir. Aristoteles'ten iktibasla Âmirî hayatta adaletin tabî ve zorunlu olduğunu belirttikten sonra toplumun istikrarı ve haksızlığın ortadan kaldırılması için adaletin sağlanmasının zorunlu olduğunu aktarır.²⁸⁵

3.2.3.2. Siyâset Çeşitleri

Siyaset, hitap ettiği alana yönelik çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Âmirî'ye göre ise siyaset genel ve özel olarak ikiye ayrılmaktadır. Genel siyaset toplumun geneline uygulanan siyasettir; bununla birlikte barış ve savaş siyaseti olarak alt başlıklara sahiptir. Diğer siyaset türü ise özel siyaset adını almakta tek tek vatandaşlara veya çocuklar, kadınlar, çalışanlar, ordunun yönetim siyaseti gibi toplumun belirli kesimlerine uygulanan siyasettir. Platon'dan yaptığı nakilde ise Âmirî, siyaseti ilk olarak beşe ayırmaktadır: Sırasıyla küllî siyaset; bütün küllileri kapsayan yüce kanun, mülkî siyaset; devlet başkanlarının valileri yönetmesi, medenî siyaset; şehir halkının yönetilmesi, beytî siyaset; hane halkının evde uyguladığı yönetim, bedenî siyaset ise kişinin beden ve nefesine uyguladığı siyasettir. Bunların yanı sıra yönetenlerin görevi yönettiklerine bolca nasihat etmek, yönetilenlerin görevi ise güzel olana itaat etmektir.²⁸⁶ Yine Platon'un *en-Nevâmis* adlı eserinden yaptığı alıntıda yönetimi tabî ve arazî olarak ikiye ayırır. Ebeveynlerin çocukları, efendilerin köleleri -veya patronların işçileri-, erkeklerin kadınları, yaşlıların gençleri, erdemli kimselerin eksik iş yapanları, bilge kimselerin cahilleri yönetmesi tabî, bunların aksi yönetimler ise arazî yönetimlerdir. Örneğin babanın oğlunu yönetmesi tabî iken çocuğun babayı yönetmesi arazi bir durumdur.²⁸⁷ Âmirî filozofların yönetim şekillerini de eserinde ele almaktadır. Buna göre Platon *Nevâmis* isimli eserinde yönetim şekillerini üçe ayırmaktadır: Birincisi, idaresi altında bulunanların iyiliğini gözetmeyi gaye edinen ve kendi de bütün iyiliklerde yetkinliğe ulaşmış erdemli kralın yönetimidir. Bu yönetimin zıddı yaptığı işlerde kralın yalnızca kendini düşündüğü yönetim şeklidir. İkincisi, gayeleri vatandaşın iyiliği olan ve aralarında adalet ve liyakat üzere iş bölümünde bulunan iyilerin yönetimidir. (Aristokrasi) Bu yönetimin zıddı ise kendi menfaatleri için çalışan ve yönetimlerini sürekli hale

²⁸⁴ Âmirî, *es-Sa'âde*, 246-247.

²⁸⁵ Âmirî, *es-Sa'âde*, 221-222; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1135a,5-15.

²⁸⁶ Âmirî, *es-Sa'âde*, 210.

²⁸⁷ Âmirî, *es-Sa'âde*, 253.

getirmek isteyen azınlığa ait yönetimdir. (Oligarşi) Sonuncusu ise şeref düşkün kimselerin yönetimidir. Bu yönetimden halkın idaresi olan ve herkesin azarlanmaktan korkmadan düşüncesini özgürce ifade edebildiği demokrasiye geçilmektedir.²⁸⁸

Erdemli kralın yönetimi, çocukları için iyi olanı isteyen babanın yönetimine, zorbanın yönetimi kendi menfaati doğrultusunda efendilerin köleleri yönetmesine benzemektedir. Şeref düşkün kimselerin yönetimi ise yaşları birbirinden farklı olan kardeşlerin yönetimine benzemektedir. Zorbalık yönetimi dışındaki yönetimlerde adalet ve bağışlama (ihsan) ölçüsünde sevgi de bulunmaktadır.²⁸⁹

Âmirî'nin yine Platon'dan yaptığı alıntıda şehirler dörde ayrılmaktadır. Bunlar çoğunluğunu erdemli insanların oluşturduğu erdemli şehir, yine çoğunlukla hayvani hazlara düşkün kimselerin yaşadığı bayağı şehir, çoğunluğu hikmet ehlinin ve onları sevenlerin oluşturduğu hikmet şehri, halkı erdemli ilimleri bilmeyen cahiller/cehalet şehirleridir.²⁹⁰ Başka bir taksimde şehirlerin mutluluk oranları ile ilgilidir. Buna göre üç melekeli nefsin her bir melekесinin erdemi olan bilgelik, cesaret ve iffet erdemlerine sahip olan Platon'un ideal devleti mutlu şehirdir. Yapılan her işte doğru olanın yapıldığı şehirde iş ehline verilir. Yani her bir kişi ehil olduğu işi yapmakta, bilmediği işi bilene bırakmaktadır. Böyle bir şehrin nüfusunun fazla olması gerekmediği gibi zengin olması da şart değildir. Yine bu şehrin deniz kıyısında bulunması, altın ve maden yataklarına sahip olması da gerekmemektedir. Mutsuz şehirlerde ise düzgün iş yapmama ve zorbalık yanlıları bulunmaktadır. Mutsuz şehrin içinde erdemlerle erdemsizlikler, iyiliklerle kötülükler bir arada bulunmaktadır. İyilikler kötülüklerden daha azdır.²⁹¹

Âmirî'ye göre siyaset, ilki devlet başkanının halkına karşı uygulaması gereken siyaset, ikincisi yönetilen halkın yasaya uygun siyaseti, son olarak da kamu görevlilerinin özelliklerinin belirlenmesiyle ilgili siyaset olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu üç siyasetin her biri ayrıca yedi alt başlığa sahiptir. Yöneticinin kendinde bulunması gereken özellikler: Kendi nefsi üzerinde sağlam bir iradeye sahip olması, yönetiminde bir politika belirlemesi, emirlerinin yerine getirilmesi hususunda kararlı olması, güttüğü siyasette hem tevazuya hem ceza yetkisine sahip olması ve bu ikisini yönetebiliyor olması ve düşmanlarını bertaraf edebilmesidir. İkinci kısım olan halkın özellikleri ise yasaya uygun davranmaları, kendilerini iyi hale getirecek fiili sürekli

²⁸⁸ Âmirî, *es-Sa'ade*, 253-257.

²⁸⁹ Âmirî, *es-Sa'ade*, 254-255.

²⁹⁰ Âmirî, *es-Sa'ade*, 265.

²⁹¹ Âmirî, *es-Sa'ade*, 266-268.

yapmanın yolunu öğrenmek, bu konuda yetkinleşmek, kadınların, zanaatkârların, tüccar ve askerlerin eğitimlerini tamamlamalarıdır. Yöneticinin kamu kadrolarını belirlemedeki siyaseti ise şu şekildedir: Öncelikle kendi kadrosunu oluşturmalı, bu kadronun özelliklerini neye göre belirleyeceği, bu kamu görevlilerinin uyacağı kanunları belirlenmesi, kendisine işlerinde yardımcı ve danışman atamak, bu bakan ve valilerin özelliklerinin belirlenmesi, bu üst düzey yöneticilerin uyacağı kanunların çıkarılması ve yönetim kanunlarının düzenlenmesidir.²⁹²

Âmirî diğer düşünürler gibi toplumu sınıflandırmakta; fakat mutlulukla ilişkileri hakkında bir görüş bildirmemektedir. Ona göre birinci sınıfı din adamları, hakimler, yöneticiler ve muallimler oluştururken ikinci sırada savaşçılar yani askerler bulunmaktadır. Üçüncü tabakada devlet işleriyle vazifeli memurlar son sırada ise hizmet sınıfı diye nitelediği çiftçiler, çobanlar, tüccar ve sanatkârlar bulunmaktadır.²⁹³

Âmirî'nin *es-Sa'âde*'de siyasetle ilgili görüşlerini daha çok çeşitli medeniyetlerin siyasi birikimi oluşturmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz siyaset potpurisi burada Yunan medeniyetinden Fars medeniyetine kadar görülmektedir. Düşünürümüzün siyasete dair daha orijinal görüşlerine rastladığımız eseri ise '*lâm*'ın yedinci faslıdır. Turhan'ın ifadeleriyle bu eserinde sahnede sadece Âmirî boy göstermektedir.²⁹⁴

Âmirî *İ'lâm*'da insanları idare ve sevk edecek, onları denetleyecek bir otoritenin zorunlu olduğunu ifade eder.²⁹⁵ Bu otorite mekanizmasının en şümüllü ilkeleri nübüvvetü's-sâdika yani doğru peygamberlik ve mülkü'l-hakîkî yani gerçek devlettir. En üst başkanlık ilim ve hikmet açısından peygamberlik, otorite ve makam açısından ise devlet yönetimidir. Nisa ve Maide surelerinde hem hikmetin hem hükümranlığın ilahî bir lütuf olduğuna delil getiren Âmirî'ye göre bir insan kendi iradesiyle bunlardan birine veya ikisine sahip olamamaktadır.²⁹⁶ Bu ancak Allah'ın dilediği kimselere bahşedilmektedir. Allah yaratılıştaki amacını yerine getirmeleri için devlet başkanlarını görevlendirmiştir. Bundan dolayı onlar Allah'ın yeryüzündeki halifeleridir. Yaratılıştaki iradesini yerine getirmesi için halk devlet başkanlarının emirlerine uymalıdır. Devlet başkanının halkla münasebeti ise sadece onların ıslahını sağlamakla ilgilidir. Halkın üzerinde yetki sahibi olanlar, Allah'ın yeryüzündeki vekilleri ve emanetçileridir. Bir nevi halk onlara Tanrı tarafından emanet edilmiştir ve onları korumakla görevlilerdir. Devlet başkanları ve herkes için hayırların tümü Allah'a itaatte olduğundan dinin ikamesi de onların

²⁹² Âmirî, *es-Sa'âde*, 273-274.

²⁹³ Âmirî, *es-Sa'âde*, 209

²⁹⁴ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 237.

²⁹⁵ Âmirî, *el-İ'lâm*, 158.

²⁹⁶ Âmirî, *el-İ'lâm*, 152.

sorumluluğundadır. Yöneticinin devleti inşasının temel sebebi adalettir, yıkımının sebebi ise adaletsizliktir. Bununla birlikte Âmirî “Devletin bekası dinle, dinin kuvvetlenmesi ise devletledir.” şeklindeki görüşüyle Sâsânî düsturuna İslami kaynaklardan delil getirmiş olur.²⁹⁷ Âmirî’nin bu yaklaşımı birçok noktada değindiğimiz İslam dini ile diğer kültürleri uzlaştırmacı tavrına örnektir. Âmirî nübüvvet makamı yani din ve devlet arasındaki ilişkiyi şu benzetmeyle açıklar: Dinin devletteki konumu, temelin bir binadaki yeri gibidir. Burada binanın (devletin) ayakta kalması ancak sağlam bir temele (din) bağlıdır. Devlet başkanının din ile alakası ise bir anlaşmadaki görevleri yerine getirmeyi kabul eden kimsenin konumu gibidir.²⁹⁸

Devleti yönetme gücü ilahî bir takdir olduğuna göre başkanın²⁹⁹ halk için bir ayna, bir model rolü bulunmaktadır. Bu sebeple devlet başkanının ahlaki özelliklerini herkesten daha çok yüceltmesi gerekmektedir. Çünkü ayna ancak temiz olursa kendisine bakanın yüzünü daha temiz ve saf yansıtacaktır. Kötü özelliklerini terk etmeye çalışmayan başkan iyilikle hatırlanmayacak ve halkın da eksikliklerini gideremeyecektir.³⁰⁰ Konuyla ilgili olarak Âmirî okuyucuya “Sözleriyle yaptıkları tutarlı olan kimse bin kişiyi düzeltme konusunda, sözleriyle yaptıkları tutarsız olan bin kişinin bir kişiyi düzelmesinden daha başarılıdır; kör bir kimse bir başkasına yol gösteremez; yoksul kimse başka birini zengin edemez; kendisinin kötü huylarını değiştirmeyen kimse başkasını düzeltemez.”³⁰¹ gibi bazı özdeyişler aktarır. Devlet başkanlarının halka, onları iyi hale taşıyacak bir fiili alışkanlık haline getirme noktasındaki yaptırımları insanî hikmete katkı sağlar. Yine devlet başkanlarının istikamet üzere olmaları zayıflara güç verir. Görevlendirmelerde erdemli kimseleri seçmeleri ise erdemin yayılmasını, çoğalmasını sağlar.³⁰²

Yönetici ile halk aslında birbirini destekleyen ve aynı anlama gelen iki isimdir. Çünkü yönetici olmak toplumu ve toplumda yöneticiyi zorunlu kılmaktadır. Yani birbirlerine muhtaçtırlar.³⁰³

Düşünürümüze göre siyaset temelde ikiye ayrılmaktadır: Birincisi ‘imamet’ olarak açıkladığı, amacı yönetilene erdemlerin kazandırılması, sonucu da ebedi mutluluğa ulaşmak olan siyasettir. İkincisi ise ‘zorbalık (dikdatör)’ olarak tanımladığı, amacı halkı köleleştirip

²⁹⁷ Âmirî, *el-İ'lâm*, 189; *es-Sa'âde*, 207-208.

²⁹⁸ Âmirî, *el-İ'lâm*, 153; *es-Sa'âde*, 207.

²⁹⁹ Metinde hükümdar kelimesi kullanılmaktadır ancak biz daha iyi anlaşılması için başkan kelimesini kullanmayı uygun bulduk.

³⁰⁰ Âmirî, *el-İ'lâm*, 153.

³⁰¹ Âmirî, *el-İ'lâm*, 152.

³⁰² Âmirî, *el-İ'lâm*, 151.

³⁰³ Âmirî, *es-Sa'âde*, 208.

sömürmek, sonucu ise talihsizlik ve hizmetçilik olan siyasettir. Peki tanrısal bir lütuf olan başkanlık nasıl olur da yöneticide imam veya zorbalık olarak gözlemlenebilmektedir. Âmirî'ye göre insan sahip olduğu bir gücü iyiye veya kötüye kullanabilir. Her ikisini de kullanma potansiyeli olan insanın amacı iyiye o şey iyi, amacı kötüye o şey kötü olmaktadır. Buna fıkıhçıların durumu örnek olarak verilebilir. Nitekim fıkıh insanın dünya ve ahiret işleri noktasında şerefli bir ilim olmasına rağmen fıkıhçılar ilimlerini halk üzerinde otorite kurmak, devlet başkanlarının yanında statü elde etmek, zayıf kimselerin mallarına sarkıntılık etmek ve başkalarının haklarını hükümsüz kılmak amacıyla kullanmışlardır. Böylelikle fıkıh ilmi değersizleştirilmiştir.³⁰⁴ Maun Suresinde bahsedilen, namaz kıldıkları halde namazlarından gafil olup gösteriş yapanların durumu da böyledir. Aynı durum devlet başkanlığı içinde söz konusudur. Otorite ve siyaset iyi ve doğru kullanıldığında onu üstlenen kimse imamet şerefi kazanır ve insanların durumlarının iyileştirilmesi noktasında Allah'ın halifesi makamına yükselir. Fakat bu otorite kötüye kullanıldığında bu vazifeyi üstlenen ve bununla kibirlenen kimse zorba (diktatör) sıfatını alır. Ayrıca bu kimsenin iktidarda kalması zamanı için utanç olarak görülecektir.³⁰⁵ Burada meşhur 'Ameller niyetlere göredir'³⁰⁶ hadisini delil getiren Âmirî, iktidar sahibinin imam veya zorba olarak anılmasının sebebinin onun gücü kullanmadaki amacına bağlı olduğunu ifade eder.

Bu görüşüyle düşünürümüz otoriter gücün kullanımını niyet ve vicdan gibi saiklere bağlamış oldu. Bu durumda güç tek kişide toplandı ve bu gücün toplandığı kişinin hem sorgulanabilirliği hem denetlenebilirliği neredeyse imkânsız hale geldi. Esasen genel olarak İslam düşünce tarihine baktığımızda devleti yöneten kimsenin nasıl biri olacağı, özellikleri, devleti nasıl yöneteceğine dair fikirler bulabilirken bu kimsenin nasıl seçileceğine ve denetleneceğine dair bir mekanizma geliştirilemediği görülmektedir. Bunun nedenini sadece o yüzyıllarda halifelik gibi peygamber sonrası çoktan değişime uğramış bir yapının çatısı altında yaşandığıyla açıklanması yeterli gelmemektedir.

Âmirî Hz. Peygamber'in idareciliğinin bir imamet mi zorbalık mı olduğu soruşturması yapar. İlk olarak onun savaşlarına bakıldığında temel motivasyonunun düşmana Allah'ın birliğini ve kendisinin irşat görevini kabul ettirmek olduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, düşmanı bu çağrıya kulak verir vermez kılıcını kınına sokmuş ve ateşkes ilan etmiştir. Sonrasında ise o kimseye veya kabileye eman vererek himayelerine almışlardı.³⁰⁷

³⁰⁴ Âmirî, *el-İ'lâm*, 154.

³⁰⁵ Âmirî, *el-İ'lâm*, 154-155.

³⁰⁶ Buhari, *'Bedü'l-vahy'*, 1.

³⁰⁷ Âmirî, *el-İ'lâm*, 156.

Düşman hakkın karşısında durmaya devam ettiğinde ise düşmanın aslında Allah'ın olan tüm mal varlığına el koymuş; bu malı iyi işlerde, sevap kazandıracak amellerde ve yardıma ihtiyacı olan ihlaslı Müslümanlar için kullanmıştır. Hz. Peygamber elde ettiği bu mallardan kendine pay almayı veya bu maddiyattan kazanacağı imkânları hiçbir zaman istememiştir. O sadece doğru yol üzere, her türlü sıkıntı ve belaya sabrederek, dünyanın cazibesine kendini kaptırmadan, Müslümanlara Arap yarımadasının tamamını fethederek bu dünyadan ayrılmıştır. Âmirî, Hz. Peygamber'in bu tutumunu bütün hayatını efendisine hizmete ayırmış, diğer tüm kölelerin efendilerine hürmet etmediğine ve emirlerini yerine getirmediğine şahit olmuş ve efendilerinin mallarını ona isyan etmek için kullandıklarını gören bir kölenin durumuna benzetmektedir. Söz konusu kölenin, efendisine duyduğu yüksek sadakat ve efendisinin mallarını iyi koruma isteği onu diğer kölelerin yaptıklarına engel olmaya ve onları vazgeçirmeye çalışmaya neden olmuştur. Böylece o, uzun bir süre tatlı sözlerle diğerlerini ikna etmeye çalışmış ancak onlara vaaz ve nasihatın fayda vermediğini görüp doğru yola dönmelerinden iyice umudu kesince onları tedavi maksadıyla her tecrübeli doktorun yaptığını yapmıştır. Nitekim iyi bir hekimin hastasının, hastalığı tedavi edilemez duruma ulaşınca ve hayati tehlikesi meydana gelince, hastanın yaşaması amacıyla uzuvlarından birinin kesilmesinden başka çaresi kalmadığı gibi Hz. Peygamber de bütün bir kabileyi ölümden ve helak olmaktan kurtarmak amacıyla düşmanlarından birkaçı için ölüm emri vermiştir. Bunu yapmasının sebebi, başlangıçta İslam'a girmekte direnenlerin İslam'a girince bu dinin hak din olduğunu ve üstünlüklerini gördüklerinde ve İslam'ın nuruyla aydınlandıktan sonra onun kendileri için ilahî bir ikram olduğunun farkına varıp bunu büyük bir nimet olarak kabul edip ve geçmiş günahlarından tövbe ederek efendilerine (Allah'a) yöneleceklerini bilmesinden ötürüdür. Bu kimselerin durumu ise çocukken katı bir eğitim alan ve bundan ötürü öğretmeninden nefret eden, büyüdüğünde ise öğretmenin kendisine ne büyük bir iyilikte bulunduğu farkına varan, ardından öğretmene teşekkür eden ve ondan övgüyle bahseden kimseye benzemektedir.³⁰⁸

Burada peygamberin savaşlarda bazı kabileleri sürgüne yollaması ve düşmanları öldürmesi zorbalık olarak düşünülebilir. Ancak onun bu eylemleri doktorun hastayı tedavi için uyguladığı tüm eylemler kadar meşrudur. Bununla birlikte Âmirî Hz. Peygamber'in savaşlarında hiçbir zaman coğrafya, asabiyet taassubuyla davranmadığını, işgal ve sömürgecilik gibi bir niyetle yola çıkmadığının altını çizmektedir. Onun hayatı, sünneti incelendiğinde yaptığı savaşların, akıl sahiplerinin de onayladığı 'cihat' olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Hz. Peygamber'in uyguladığı siyasetin zorbalık değil imamet olduğu

³⁰⁸ Âmirî, *el-İ'lâm*, 157.

da anlaşılması olmaktadır. Hatta devlet yönetiminde onu örnek alan, onun gayesini kendine gaye edinen ve yaptığı işlerde onun sünnetine uyan kimse şüphesiz ki çağdaşlarının önderi ve halkının gurur kaynağı olur. Ayrıca bu kimse dünya için bir rahmet, insanlar için bir delil, güzel bir örnek ve övgüye layık bir rol model olur.³⁰⁹

Âmirî'ye göre İslam şeriatının durumu görüldüğü üzere yüce bir konumdadır. Herhangi bir zaman diliminde İslam devletinin uğrayacağı bozulmadan dolayı İslam dini sorumlu tutulamaz; hatta ilk dört halife de sorumlu tutulamaz.³¹⁰

Âmirî bu ifadeleriyle İslam dininin ve dört halifenin uygulamalarını ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiş olmaktadır. Peygamberin vefatından sonra yakın kabul edilen bir çağda yaşayan Âmirî'nin İslam dünyasının karşılaştığı yeni devlet, din, kültür ve medeniyetlere karşı üstünlük iddiasıyla hareket ettiği düşünülebilir. Bunun için neredeyse kendisine kadar olan tüm filozof ve kültürlerin siyaset görüşüne hâkim olduğu ve İslam dinini ve Peygamberimizi yüceltme çabası içinde olduğu da görülmektedir. Bu bir yere kadar anlaşılabilmeyle birlikte bireyin özgürlüğü, toplumsal refah ve özellikle yöneticinin zorba olma ihtimaline karşı alınacak önlemler, çıkarılacak yasalar ile ilgili sorunlar üzerinde durulmamaktadır. Âmirî'nin dönemi itibarıyla kendi çağındaki tüm ahlak ve siyaset felsefeleri literatürüne hâkim olması oldukça önemlidir ve düşünürümüz insan mutluluğunu izah etmek için hem pratik hem de teorik anlamda bunlardan yararlanmıştı. Bununla birlikte Âmirî, İslam kültür ve medeniyetinden de ciddi anlamda etkilenmiştir. Onun ahlak felsefesinin konularından olan mutluluk anlayışı ise bu doğrultuda gelişmiştir. Düşünürümüz bir bakıma yeni karşılaşılan medeniyetlerin birikimiyle yaşadığı coğrafya da hâkim olan İslam medeniyetinin mutluluk anlayışını mezcetmiştir.

³⁰⁹ Âmirî, *el-İ'lâm*, 158.

³¹⁰ Âmirî, *el-İ'lâm*, 158.

SONUÇ

Âmirî, ahlakın iyileştirilmesi, ev idaresi ve şehir idaresi olmak üzere amelî felsefeyi üç bölümde incelemiştir. Bu amelî felsefi görüşlerinin temelini de mutluluk kavramı oluşturmaktadır. İnsanın ahlaki tüm davranışlarını, bu dünyadaki var oluş amacını, ev idaresiyle ilgili olarak aile, insanlar arası ilişkiler alanını yani sosyal bir varlık oluşunu ve son olarak ülkeyi yönetme ve yönetenin temel motivasyonunu hep mutluluk kavramından hareketle açıklamaya çalışmıştır.

Mutluluk kendi kendine yeterli olup sadece özü itibariyle istenilen ve en yüksek iyi olan nihai bir gaye olarak tanımlanabilir. Bilgi elde etmek, ahlaki tutum ve siyaset gibi her eylemin ortaya konulmasındaki gaye mutluluk olmalıdır. Buna göre mutluluğun öznesi olan insan da diğer varlıklardan kendisini ayıran temel bir özelliğin bulunması gerekir ki bu da akıldır. Bu nedenle Âmirî'ye göre bilmek ve ahlak arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bilgi ahlaki eylemlerin başlangıcı, ahlaki eylemlerde bilginin gagesidir. İnsan diğer tüm canlılar arasında mutluluğu araştıran, arzulayan ve deneyimleyen bir varlık olduğundan dolayı ilk olarak insan nedir sorusunun cevabı ortaya konulmuştur. Âmirî'ye göre insan nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Ayrıca nefis hissî ve nutkî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hissî nefis insanın diğer canlılarla ortak özelliklerine sahiptir ve hayvanî nefsin bütün işlevlerini haizdir. Nutkî nefis ise insanı diğer canlılardan ayıran ve ona insan olma özelliği kazandıran nefstir. İnsanın mutlu olması da bu nefisle ilişkilidir. Nutkî nefis amelî (mürtâbe) ve nazari olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. İnsan ancak nutkî nefse bağlı olan bu iki kuvvesini yetkinleştirerek mutluluğu kazanabilir. Yine mutluluğa ulaşmak için nutkî nefis bedensel ve dünyevi hazları kontrol eden pozisyonda olmalıdır ki yüce ve ilahî mertebelere insan yükselebilsin.

Âmirî'ye göre mutluluk iki bölümde incelenmektedir. Nutki nefsin amelî yönünü yetkin hale getirmesiyle kişi insani mutluluğu nazari yönünü yetkinleştirmesiyle de akli mutluluğu elde etmektedir. Ancak düşünürümüze göre akli mutluluğu kazanmanın yolu insanî mutluluğu elde etmekle mümkün olabilmektedir. Nazarî eylemlere, sağlıklı amelî eylemlerle ulaşılabilir. Bu da mutluluğun toplumsalla olan ilişkisiyle ilgilidir. İnsan ancak diğer insanlarla iyi ilişkiler kurarak mutluluğa ulaşabilir. Kişi temas halinde olduğu insanlarla (ebeveyn, eş, dost, evlat, akraba, komşu, iş arkadaşı vs) sağlıklı ilişkiler geliştiremediği ve büyük (ister ekonomik ister ahlaki olsun) toplumsal krizlerin yaşandığı bir toplumda mutlu olamayacaktır.

İnsanın toplumsal bir varlık olduğundan hareketle onun mutluluğunun siyasetle de ilişkili olduğu bir gerçektir. Âmirî'ye göre insanları idare ve sevk edecek bir otoritenin

bulunması zorunludur. Bu yönetici bütün erdemlere eksiksiz sahip olup yasaya uyma konusunda da insanlara örnek olmalı ve halkı yasaya uymaya sevk etmelidir. Aynı zamanda yöneticinin tek gayesi halkın durumunu ıslah edip onları mutluluğa sevk etmek olmalıdır. Nitekim insan ancak yetkin bir yöneticinin yönettiği bir çatı altında mutluluğa ulaşabilir. Mutluluğun üç unsurunun birbiriyle uyumlu şekilde gelişmesiyle mutluluk elde edilebilir. Sonuç olarak mutluluktan bahsettiğimizde birey, toplum ve siyaset birbiriyle yakından ilişkilidir. Kişi bunların her biriyle farklı farklı yetkinlikler kazanmaktadır. Kişi toplumsal bir varlık olduğu kadar siyasal bir varlıktır. Birey hem kendisi için hem ailesi için çalışır çabalar ve faaliyetlerde bulunur. Bunun yanı sıra bir ülkenin vatandaşı olarak devlete ve topluma karşı sorumluluklarının farkına varır ve yasaya uygun davranır.

Birey ancak kendi kendine yetkin hale gelerek ve ilk olarak çekirdek kurum olan aileyle ve bunun zorunlu yansıması toplumla ve bunun sonucunda da zorunlu olarak devletle teması sonucunda mutluluğa ulaşabilir. Âmirî'nin tüm bu mutluluk görüşleriyle mutluluk sorununu çözdüğü ve nihayete erdirdiği iddia edilir gibi görünse de onun aklî ve insanî olarak mutluluğu ikiye ayırması ve bunun pratik hayatta uygulanabilirliğinin zorluğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim Âmirî'nin insanlarla iyi ilişkiler kurmakla ilintili olarak insanî mutluluğu öncelemesi ve iyi insan ilişkilerinin kurulması ve sürdürülmesi en güç işlerden olduğu malumdur. Âmirî dışındaki filozofların bunun güçlüğüne bilip mutlak mutluluğu ancak zihinde aklî olarak kazanabileceklerini iddia etmelerindeki motivasyon ise bu durumda daha kolay anlaşılabilir. Nitekim Âmirî'nin insanlarla iyi ilişkiler kurmakla ilintili olarak insanî mutluluğu öncelemesi ve iyi insan ilişkilerinin kurulması ve sürdürülmesi en güç işlerden olduğu malumdur. Âmirî dışındaki filozofların bunun güçlüğüne bilip mutlak mutluluğu ancak zihinde aklî olarak kazanabileceklerini iddia etmelerindeki motivasyon ise bu durumda daha kolay anlaşılabilir.

Son olarak çalıştığımız filozof bir Orta çağ filozofu olduğundan dolayı onun eserlerindeki hem toplumsal hem siyasal yapı bu çağlara ait yapılardır. Bu nedenle Âmirî'nin düşüncelerine modern dönem öncesi hiyerarşik insan ilişkileri, ahlak ve siyaset anlayışı hakimdir. Bununla birlikte düşünürümüzün ahlak ve siyaset felsefesinin başta İslam olmak üzere, Platon, Aristoteles'le Antik Yunan, Yeni Eflatunculuk ve Pers ahlak ve siyaset düşüncesinden etkilendiğini ve uzlaşmacı karakter sergilediğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdülhamîd, *Mefhumu's-sekâfet'l-İslâmiyye inde Ebi'l-Hasen el-Âmirî*, el-Mecelle, 1967.
- Abdurrahman, Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese 'inde'l-'Arab*, Beyrut, 1977.
- Afşar, Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, BDS yayınları, İstanbul, 1994.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe ve Terimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1975.
- Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no.1144, İstanbul, 1965.
- Al-Makdisi, Ahsan al-Taqasım, *The Best Divisions For Knowledge Of The Regions*, çev. Basil Anthony Collins, Garnet Publishing, UK, 1994.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yusuf, *Resâilü Ebi'l Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye* (nşr. Sahbân Halîfat), Amman, 1988: *el-Fusûl fi'l me'âlimi'l-ilâhiyye, et-Takrîr li-evcûhi't-takdir*.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen, *el-Emed ale'l-ebed*, nşr. E. K. Rowson, Beyrut, 1979.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen, *es-Sa'âde ve'l-is'âd fi sîreti'l-insâniyye*, nşr. Müctebâ Minovî, Wiesbaden, 1957-1958.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbü'l-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, nşr. Abdülhâmid Gurâb, Kahire, 1967.
- Âmirî, *es-Sa'âde ve'l is'âd fi'l sîretü'l insâniyye*, Tahkik; Abdülhalim Atıyye, Kahire, 1991.
- Âmirî, *Kitabu'l-Emed Ale'l-ebed: Sonsuzluk Peşinde*, Tercüme: Yakup Kara İstanbul, 2013.
- Aristoteles, *Eudemosia Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1999.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.
- Aristoteles, *Politics*, çev. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 2004.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., I. Baskı, İstanbul, 1995.

- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Aydın, Mehmet Sait, Âmirî: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri, *Diyanet Dergisi*, 1977.
- Aydın, Mehmet, *İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı*, (İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde), Ankara, 1894.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Bolay, Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, BDS Yayınları, İstanbul, 1994.
- *Büyük Larousse*, “mutluluk” mad. c. 14, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.
- Çağrıcı, Mustafa, “Hayr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17/43-46, İstanbul, TDV Yay. 1998.
- Çağrıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Çilingir, Lokman, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2003.
- Durak, Nejdet, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Yayınları, Isparta, 2009.
- Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 1996.
- Erwin I. J. Rosenthal, *Orta çağda İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yay. 1996.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, 2. Baskı, 1997.
- Fârâbî, *et-Tenbih Ala Sebili's-Saade*, Tahk. C. Ali Yasin, Daru'l-Menahil, Beyrut, 1985.
- Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, çev., Hanifi Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1987.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, 1. Basım, İstanbul, 1978.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2002.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, İhyâ et-Terâsil Arabî Arabî Yayınevi, 8. Baskı, Beyrut, 1997.
- İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed bin Muhammed, *Tecâribü'l-ümem*, Tashih: Henry Frederick Amedroz.

- İbn Sînâ, *Kitabün-Necat*, (nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdi), Kahire, 1938.
- İbn Sînâ, *Risale fi's-Saade*, Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye Meclisi Matbası'nın I. Basımı, h.1353.
- Kant, İmmanuel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Kaya, Mahmut, “Ebu'l-Hasan Âmirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara, 1991.
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, trc. Suad Y. Baydur, İstanbul, 1984.
- Kutluer, İlhan, *İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1974.
- Moran, Yıldız, *Eş Anlamlı Sözcükler ve Karşıt Anlamları Sözlüğü*, Spatyom Yayınları, İstanbul, 1992.
- Özcan, Hanifi, *Fârâbî'nin İki Eseri (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme)*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Özcan, Hanifi, *Fârâbî'nin İki Eseri (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluğa Yoluna Yönelme)*, MÜİF Vakfı Yayınları, 2005.
- Pieper, Anne Marie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman- Gönül Sezer, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1999.
- Ragıb el-İsfehanî, *el-Müfredât*, Beyrut, 1999.
- Rosenthal, Franz, “*State and Religion According to Abul Hasan Al-Âmirî*” *İslamic Quarterly*, 1956-1957.
- Said el Endelüsi, *Tabakâtü'l ümem*, Nşr. Hayat bu Alvan, Terc. Kıvameddin Burslan, Beyrut, 1985.
- *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Platon'dan Zizek'e, editörler; Ahu Tunçel- Kurtul Gülenç, Doğubatı Yayınları, 2013.
- Sözer, Vural, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-i Türkî*, (el-Mucemu't-Türkî), Lübnan, 1989.
- Taş, İsmail, “Kutadgu Bilig'in Teorik Yapısı”, *Türkish Studies* 5/3, ss. 1880-1897, 2010.

- Taş, İsmail, “The Problem of Good in Kutadgu Bilig”, *Bilig Dergisi*, Sayı 67, ss.247-272, 2013.
- Tevhîdî, *Ahlâku'l Vezireyn*, nşr. Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Dımaşk, 1957.
- Tevhîdî, Ebu Hayyân, *el-Besâir ve 'z-zehâir*, nşr. İbrâhim el-Kîlânî, Dımaşk, 1964.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ' ve'l muâne*, nşr. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyn, Kahire, 1953.
- Tuğlacı, Pars, *İngilizce Türkçe Tabirler Lügatı*, Karaca Basım Ofset, İstanbul 1963.
- *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, 9. baskı, Ankara, 1998.
- Uludağ, Süleyman, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/526-529, İstanbul, TDV Yay. 2006.
- Ülkü, Vural, *Almanca Türkçe Sözlük*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yalt, Ali Rıza, *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Serhat Yayınları, İstanbul 1990.
- Yılmaz, Ali, *Ebu'l-Hasan El-Âmirî'nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2022.