

ULUSLARARASI SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ THE JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIAL RESEARCH

Cilt: 12 Sayı: 66 Ekim 2019

www.sosyalarastirmalar.com

Issn: 1307-9581

Doi Number: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3670>



Volume: 12 Issue: 66 October 2019

www.sosyalarastirmalar.com

Issn: 1307-9581

İSLAM AHLÂK FELSEFESİNDE AKIL VE MUTLULUK İLİŞKİSİ

INTELLECT AND HAPPINESS RELATIONSHIP IN THE ISLAMIC MORAL PHILOSOPHY

Önder BİLGİN*
İlim Esra EREK**

Öz

En genel anlamda İslam felsefecileri, felsefelerini insan üzerine temellendirmişlerdir. Onlara göre insanı diğer canlılardan ayıran en temel farklılığı, akıl sahibi bir varlık oluşudur. Ancak insan kendisinde bir 'kuvve' yani potansiyel olarak bulunan bu aklı (teorik akıl) eylemle (pratik akıl) birleştirdiği ve dönüştürdüğü zaman kendi özüne yakınlaşabilir. Çünkü onlara göre ahlâk sadece teorik değil, aynı zamanda pratik bir alandır. Bilmek ve bildiğini eylemek ahlâkın kendisidir. Ahlâklı kimse mutlu kimsedir. Mutluluk teorik ve pratik aklın en son amacıdır. İnsanı özsel varlığına yaklaştırdığı için bu amaç, mutluluğun da teminatıdır. Bu filozoflar varlık ve bilgi sorunlarıyla ilgili tartışmaları aslında insanın bu en yüksek hedefinin temeli, bir anlamda da aracı olarak görürler. Ancak insanın akıl sahibi bir varlık oluşu onu zorunlu olarak mutlu etmeye yetmez. Aklın eylemi doğru yönetmesi ve hatadan koruması gerekir. Bu işleyişin nasıl olacağı konusunda birikimsel, (kümülatif) bir ilerleyiş olduğunu görmek mümkünse de dönemsel farklılıklar ve yeni durumlar karşısında yeni yorum ve yaklaşımlarla da karşılaşmak mümkündür. Başlıca Klasik dönem ahlâk filozoflarını ele aldığımız bu çalışmada, Kindi'nin bu yaklaşıma epistemolojik bir temel kazandırdığı yerde, Farabi bu temele toplumsal bir perspektif ekler. Yani bireyin mutluluğunu tek başına yeterli görmez. Mutluluğun gerçekleşmesi için bir de mutlu bir toplum gereklidir. Böylece bireyin mutluluğunun yanına toplumun mutluluğunun imkânı eklenir. Farabi'nin yolundan giden İbn Miskeveyh toplumsal birlikliğin temelini sevgi kavramını ekler. İbn Sina ise daha bütüncül bir bakış açısıyla epistemolojik temeli daha sistemli bir şekilde yapılandırır. Gazali ise, kendinden önceki filozofların rasyonalist bakış açısını reddeder. Ama o da mutluluk için bilmeyi dolayısıyla da aklı gerekli görür. Gazali'nin çağdaşı sayılabilecek İbn Bacce ise Farabi'nin toplumsal yaklaşımına, mutsuz bir devlette bilge kimsenin nasıl yaşayabileceği sorusunu/sorununu ekler.

Anahtar Kelimeler: İslam Ahlâk Felsefesi, Nefs, Bilgi, Akıl, Eylem, Siyaset, Mutluluk.

Abstract

In the most general sense Islamic philosophers have based their philosophy on human. According to them, the most fundamental difference that separates man from other living things is that it is an intelligent entity. However, only when this potentially present mind (theoretical mind) one combines and transforms with action (practical mind), it can come close to its own essence. Because, according to them, morality is not only theoretical but also a practical field. Knowing and acting like what you know is morality itself. An ethical individual is a happy one. Happiness is the ultimate goal of theoretical and practical reason. This aim is the guarantee of happiness as it brings man closer to his essential existence. These philosophers see the discussions about the problems of existence and knowledge as the basis of this highest goal of man, and in a sense, as a vehicle. However, human's being intellect owner is not necessarily enough to make him happy. The mind must manage the action correctly and protect it from failure. Although it is possible to see a cumulative progress on how this will work, it is possible to encounter new interpretations and approaches in the face of periodic differences and new situations. Farabi adds a social perspective to this foundation, where Kindi gives an epistemological basis to this approach in this study, in which we deal with major philosophers of the classical period. In other words, he thinks that the individual's happiness is not enough alone. Happiness to become reality also requires a happy society. Thus, the possibility of the happiness of society is added to the happiness of the individual. İbn Miskeveyh, who followed Farabi's path, adds the concept of love to the basis of social cohesion. İbn Sina, on the other hand, constructs the epistemological basis more systematically in a more holistic perspective. Ghazali rejects the rationalist view of his predecessors. But he also considers it necessary to know for happiness and therefore a mind. İbn Bacce, a contemporary of Ghazali, adds to Farabi's social approach the question/problem of how a wise person can live in an unhappy state.

Keywords: The Moral Philosophy of Islam, Soul, Knowledge, Mind, Action, Politics, Happiness.

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi ABD, obilgin@akdeniz.edu.tr

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD, esra.erek58@gmail.com



Giriş

Ahlâk felsefesi, felsefenin üç temel alanından -varlık, bilgi, değer- biri olan değer alanı içerisinde tartışılır. Onu diğer alanlardan ayıran en önemli fark, sadece bilgi değil, aynı zamanda eylem alanında kendini göstermesidir. Ahlâkın eylem (ameli) boyutuna İslam ahlâk filozofları büyük bir önem verirler. Çünkü onlara göre ahlâk eylemektir. Ancak modern dönem ahlâk anlayışları, bir sistemin tutarlılığını ya da o sistemin eyleme geçilmiş halini göstermekten öte felsefi temellendirmenin nihai gayesini merkeze alırlar. Bunun karşısında ise İslam ahlâk felsefecilerine göre nasıl eylemek gerektiği öğrenilmediği sürece o ilim faydasızdır. Yani ilim-amel bütünlüğünün bozulması söz konusudur. 'Faydasız ilim' kendisi ile yaşanmayan ilimdir. İşte bu ilim ve eylem ile insanın ulaşması gereken nihai amaç mutlu olmaksa, bunun yolu ahlâklı olmaktan, ahlâklı olmak da bilmekten ve bildiğini eylemekten geçmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için bir kimsede önce canlılık yetisini de içinde barındıran bir nefis ve bu nefse hükmeden bir akıl lazımdır. Dolayısıyla, akıllı kimse mutlu kimsedir. Ama bununla bitmez, Çünkü siyasi ve sosyal birçok açıdan mutlu olmanın yollarını aramak gerekir. Mutlu insan mutlu bir çevrede yaşamak ister. Özellikle de filozof bireysel mutluluğun içinde toplumsal mutluluğu kendisine dert eden kimsedir. Bu yüzden de bireyin mutluluğunun ikinci aşaması toplumun mutluluğudur.

Biz bu çalışmada akılla mutluluk arasındaki ilişkinin modern bilişsel zihin felsefelerine temel teşkil edecek tartışmalarının ana kaynaklarını göstermek istedik. Bu ilişki bizlere İslam felsefecilerinin nasıl bir ahlâk anlayışlarına sahip olduğunu göstermektedir. Bu sorunsal bağlamında iki temel soru ile karşılaşırız;

- Mutluluk bireyde nasıl gerçekleşir?
- Mutluluk topluma nasıl yerleşir?

Çalışmamızda başlıca klasik dönem ahlâk filozoflarını ele alacağız. Mutluluk akıl ilişkisi çerçevesinde gelişen ahlâk temellendirmesinin nasıl bir gelişim seyri gösterdiğini tespit edebilmek için, onları ele alırken kronolojik bir sıra izleyeceğiz. İslam ahlâk felsefesinin klasik dönemi denilebilecek bu dönem de, Kindî ile İbn Bacce'nin ölüm tarihlerini esas alırsak, yaklaşık 272 yıllık bir sürenin geçtiği görülür. Bu sürede yapılan ahlâk tartışmaları yukarıda da ifade edildiği gibi bireysel ve toplumsal ahlâk sorunlarına ilişkindir. Bugün sorun temelde aynıymış gibi görünmekle birlikte çözüm önerileri çeşitlenmiştir. Bu makale de İslam ahlâk felsefecilerinin akıl mutluluk ilişkisini bireysel mi toplumsal mı bir temelde tartıştıklarını görmek ve bugünün ahlâk sorunlarının tespitinde bu dönemde ortaya atılmış olan akıl mutluluk ilişkisini yeniden dikkatlere sunmak hedeflenmiştir.

1. El-Kindî (ö. 866)

Müslüman ilk filozof ve İslam ahlâk felsefesinin de ilk temsilcisi kabul edilen Kindî, Antik felsefe geleneğinin de Doğu dünyasındaki başlatıcısı sayılır. Her iki dünyanın fikirlerini harmanlayarak özgün bir takım sonuçlara ulaşmıştır. Kindî felsefenin pratikteki yararını, ahlâki erdemleri insana kazandırmasında görür. Kindî, insanın kâinattaki düzeni ve onun yaratıcısını bilmenin, felsefe yolu ile olabileceğini düşünür. Bu sayede bilgi, insan da uygun davranışların gerçekleşmesini sağlamaktadır (Uyanık; Akyol, 2014, 123-124). Kindî'nin 'insanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesidir' şeklindeki felsefe tarifi, felsefenin pratik dolayısıyla da ahlâki yönüne göndermede bulunmaktadır. Çünkü bu tarif ilahi sıfat ve erdemleri edinerek kazanılmaktadır (Kaya, 2015, 60). Kindî'ye göre filozofun bilgi edinmekteki gayesi, gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli eylemde bulunmak değil, bilgisini elde ettiği bu gerçeğe göre davranmaktır (El-Kindî, 2015, 144). Yani sadece bilmek değil aynı zamanda ona göre davranmak gerekmektedir.

Demek ki Kindî için akıl, ahlâklı olmanın koşuludur. Çünkü amel etmek için bilmek, bilmek içinde akletmek gerekmektedir. Akıl ise nefsin içerisinde. Kindî Platon, Aristo ve diğer filozofların görüşlerinden özetlediği *Nefis Üzerine* risalesinde nefsi şöyle tanımlar: "İmdi derim ki: Nefis basit, şerefli ve yetkindir; değeri büyüktür. Güneş ışığının güneşten gelmesi gibi, onun cevheri de şanı yüce yaratıcıdan gelmektedir. ...nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilahi ve ruhanidir (El-Kindî, 2015, 378)."

Kindî'nin bu açıklaması ahlâk felsefesinde merkezi önemdedir. Çünkü insanın değerini cisimden bağımsız, ilahi ve ruhani bir nefis taşıyor oluşuyla açıklar. Nefis bu yetilerinden dolayı arzu ve öfke güçlerine karşı gelebilmektedir. Yani irade mümkün hale gelir. Platon'dan yapmış olduğu alıntıyı örnek vererek, insanın bilgide yükselip Yaratıcıya yaklaşabilmesinin yolunu önce nefsi dizginlemekte görmektedir. Çünkü bu sayede nefis bedenden soyutlanabilir (El-Kindî, 2015, 382- 388). Kindî, insanın üzüntüsünü giderebilmesinin yolunun da akıl âleminde gerçekleştiğini söyler. Çünkü bizim üzülmemize sebep olan oluş ve bozuluştur. Akıl âleminde ise değişmezlik ve süreklilik vardır. Yani mutlu olmanın yolu gelip geçici olanı arzulamamaktan geçer (El-Kindî, 2015, 476- 478).

Kindî akıllı dörde ayırır. 1. Faal akıl, 2. Bilkuvve akıl, 3. Müstefad akıl, 4. Zahiri akıl. Suretler/ bilgi nefiste potansiyel olarak vardır. Nefsin akıllı kullanılmasıyla bu bilgi kuvveden fiile çıkar. Nefis bu bilgiyi faal akıldan alır. Bu yüzden ilk aklın verici, nefsin ise alıcı olduğunu söyler. Akıl hem akleden hem de



akledilendir. Aklın algılaması nefsin algılamasına benzese de aslında aklın algılaması nefisten daha güçlüdür. Bilgi elde edildiğinde o artık üçüncü akıl olan müstefad akıldır ve nefis bunu istediği zaman kullanabilir. Dördüncü akıl ise nefisteki bilginin bilgilendirmek ve benzeri amaçlarla ortaya konmasıdır. (Kindî, 2015, 419- 424). Demek ki Kindî doğru bilgiye bir dayanak olarak Faal akli yerleştirir. Filozof 'gerçek' in bilgisine bu sayede erişir. Gerçeğe erişmek ise mutluluğun kendisidir.

Bu bağlamda Kindî düşüncesinde de akıl ve mutluluk arasındaki ilişki, mümkün/şartlı (*contingent*) değil, zorunludur. Gerçeğin bilgisi Yaratıcının bilgisidir. Ve insan bu bilgiyi elde ettikçe mutludur. O halde Kindî'nin ahlâkın imkânına dair temel dayanakları şunlardır:

1. İnsan nefsi diğer nefislerden farklı olarak ilahi bir hüviyet taşır.
2. Nefis bedenden uzaklaşıp aklını kullandığı nispette gerçeğe yani yaratıcıya yakınlaşabilir.
3. Bu sayede insan gerçeği bilir ve onu yaşar.
4. Buna kavuşan kimse ahlâklı dolayısıyla da mutlu kimsedir.

Buradaki sorun buna kimin ulaşabileceğidir ve cevap 'filozof' olacaktır. Çünkü 'İlk Gerçek' hakkında uğraşan kimse 'ilk felsefe' üzerine çalışan filozofun ta kendisidir. Ama Kindî'ye göre zaten hiçbir millet ya da hiçbir kimse gerçeğin bilgisine tam olarak erişmiş değildir. Bu yüzden de insanın yapması gereken nereden gelirse gelsin hakikatten bir kısıntı dahi görse ona ulaşıp bu birikintileri bir araya getirmektir. Bu sebeple kitabında kendisine düşen şeyin eskilerin bu konulardaki görüşlerini dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre hakikat yolcularına anlatmak olduğunu söyler (Kindî, 2015, 148- 152).

Kindî'de erdemler ahlâk ve davranışlara ait olmak üzere ikiye ayrılır. Ruha ait olanlar; hikmet (bilgelik), necdet (yiğitlik) ve iffettir. Bu üç hasleti insanın erdemlerini (fazilet) koruyan bir sura benzetir. Ancak erdemlerin orta yol yani itidal üzerine olması gerekmektedir. Kindî iki aşırı ucun dışına çıkmayı (itidalden sapmak) rezilet olarak nitelendirir. İtidalin adalet kavramından türediğini söyler (Kindî, 2015: 266-268). Fakat tam olarak adaletle özdeşleştirmez. İtidal kişinin kendisinde adalet ise başkası üzerinde etkisini gösterir (Kaya, 2015, 61). Adaletin zıttı da başkası üzerinde ortaya çıkan rezilettir. Kindî: "O halde insana ait gerçek fazilet, biri insanın kendisini ilgilendiren huylarda, diğeri de başkasını ilgilendiren tutum ve davranışlarda ortaya çıkar (Kindî, 2015: 268)." Ama Kindî konuyu bu kadar açıklamakla yetinir. İtidal ve adaletin gerçekleşmesinin imkânı ise aklını kullanmakla mümkündür. Kindî gerçeği bulmak isteyen kimsenin kendisiyle nefsi arasında bir anlaşmazlık çıktığında aklını hakem tayin ettiğinde cehalet perdesinin yırtılacağını söyler (Kindî, 2015: 306).

Kindî'nin felsefesinde insanlar arasındaki ahlâki farklılıklara iki sebep bulabiliriz. Bunlardan ilki kişinin içinde yaşadığı fiziki çevrenin mizacına olan etkisidir. Çünkü nefsin fonksiyonları insanın mizacına bağlıdır. Ona göre farklı gök cisimlerinin zaman, mekan, hareket ve niteliklerinin etkisiyle bu yapıda değişiklikler gerçekleşir. Örneğin ekvator bölgesinde yaşayan insanlar aşırı sıcak nedeniyle öfkeli ve saldırgan kimselerdir. Bu durum görüşlerinin de değişken olmasına sebep olur. Kuzey kutbu civarında yaşayanlar ise normal bir yapıya sahiptirler ve bu yüzden düşünme melekeleri güçlü, ahlâkları da normaldir. İklim değişikliklerine bağlı sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk bedeni etkiler ve böylece devamlı olarak değişik irade, ahlâk ve adetler gerçekleşir. Bu hem genel hem de özel karakter üzerinde etki eder. Yani bu durumda devlet ve devlete benzer kurumlarda da değişim kaçınılmazdır. Tüm bu oluş ve bozuluş Yaratıcının iradesiyle böyle bir düzen içerisinde (Kindî, 2015, 324- 342). Ahlâki farklılığın ikinci sebebi ise kişinin alışkanlıklarıdır. Çünkü aslında kötü olan ve insanların mutsuzluğun sebebi olan hasletlerden mutlu olan kimseler vardır. O kişi bu duruma ters düşen bir durumda kaldığında onu musibet saymaktadır. Aslında onların bu durumdan sevinç duymalarının sebebi tabiatlarının öyle oluşundan değil, onu alışkanlık haline getirmiş olmalarındandır. Bu yüzden insan güzel hasletleri kendine alışkanlık haline getirmeli ve bunu eğitim konusu yapmalıdır. Böylece ahlâklı olmak kişinin kazandığı bir huy haline alır (Kindî, 2015, 480-482). Bu sayede insan gerçek mutluluğu hayatına naksetmiş olur.*

2. Ebû Bekir er-Râzî (865-925)

Kindî'den sonra gelen önemli bir isim ve tabiatçı bir düşünür olan Râzî'nin *et-Tıbbü'r-Ruhani* eseri İslam felsefe tarihinin ilk kapsamlı ahlâk kitabıdır. *Ahlâku't Tabib* adlı eseri de ilk tıp etiği kitabı konumundadır. Razi *Et-Tıbbü'r-Ruhani*'de akıl- hevâ ilişkisini inceler. Akıl insana Allah tarafından hem dünya hem de ahiret hayatının saadetini sağlama için verilmiştir. İnsanın diğer canlılardan üstünlüğü aklın rehberliğinde sağlanır. Bu aklın karşısında ise insanın maddi yönü olan heva vardır. Aklın düşmanı olan heva, aynı zamanda kötülüğünde kaynağıdır (Karaman, 2013, 119-143). İnsan akıl sayesinde hayat düzeyini yükseltmiş, birçok sanatı, bilimleri ve yaratıcının bilgisini elde etmiştir. Bu yüzden de her işte ona güvenmek gerektiğini belirtir. Akli bulandıran ve onun felaketi olan nefsanî istekleri bastırabildiğimiz takdirde

* Buradaki 'mizaç', 'alışkanlık', 'âdet', 'karakter', 'tabiat' gibi kavramların geleneksel olarak kullanıldığı anlamına katılmadığımızı, döneminin ortak anlayışı ve kullanımını yansıttığını belirtmeliyiz. Geniş bilgi için bkz. (Bilgin, 2019, 580-599).



aklınızın bizi aydınlatıp en son hedefe ulaştırabileceğini söyler. İnsan, Allah'ın ona akıl nimetini vermesiyle mutludur (Er-Râzî, 2016, 84-86). Ancak Râzî'nin hevanın bastırılması konusundaki düşünceleri insanın dünyadan tamamen el çekmesi anlamına gelmemektedir. Râzî, bu konuyu haz- elem bağlamında izah eder. Bu ikilemin içindeki sorun itidal ve bireysel yeterlilik ile aşılar. Yani insan dünyevi yaşantısında, sağlığını aksatmayacak ve eleme dönüşmeyecek kadar neşe, haz ve lezzet alacaktır. Ama bunun yanında kişilerin tabiat, adet ve alışkanlıklarına bağlı farklılıkları da vardır. Bunu en iyi düzeyde gerçekleştirebilecek olan kimse filozof olduğu için, o bazen normal hazzardan çoğunu terk edebilir (Er-Râzî, 2016, 142-144). Akıl mutluluk ilişkisi açısından baktığımızda, Râzî'nin ahlâk anlayışının Kindî ile paralel bir yapı arz ettiği açıkça görülmektedir.

3. Farabi (872-950)

Farabi'de ahlâkın toplumsal bir mesele olarak da ele alınışıyla karşılaşmaktayız. Farabi'nin yazdığı eserlerin bütününde siyaset ve ahlâk iç içedir ve ahlâk felsefesini siyasetin bir alt dalı olarak görmekte olduğunu belirtmeliyiz. Bununla birlikte Farabi düşüncesinde mutluluk, ahlâkın uzak hedefini oluştururken, yakın hedefini eğitim ve iyi davranışlar oluşturur. Ama bu tavrının sebebi mutluluğun ikincil bir öneme sahip olması değil, bilakis araçsız bizatihi amaç olmasından kaynaklanır (Uyanık; Akyol, 2014, 137). 'Mutluluk' kavramı Farabi felsefesinin merkezidir. Her varlık kendi türsel formuna doğru gelişmekte ve bu yolla da yetkinleşme arzusu içindedir. Bu eğilim insan içinde geçerlidir ve insanın türüne özgü yetkinliği düşünme ve konuşmadır. Yetkinleşme çabası iyi olana yönelme çabasıdır. Mutluluk, iyi olan bu insani yetkinliğin en yükseğidir. Bu yüzden de her insan doğal olarak mutlu olmak ister (Aydın, 2013, 152-153).

İnsanın ulaşmaya çalıştığı yetkinlik düşünme ve konuşma ile olduğuna göre Farabi'de de mutluluk için bilmek dolayısıyla da akıl olmazsa olmazdır. Aslında Farabi tüm varlığın temelini, sebebini İlk Akla dayandırmaktadır. Kindî gibi Aristo'ya ait olduğunu söylediği dörtlü akıl modelini benimser; Ama sıralama ve anlamlandırma açısından bazı farklar vardır; 1) Bilkuvve akıl 2) Bilfiil akıl 3) Müstefad akıl 4) Faal akıl. (bkz: Kaya, 2013: 33 ve 130,133) Kindî de birinci akıl olan faal akıl burada 4. akıldır. Kindî akli ele alırken, onun ahlâki değil entelektüel ve epistemolojik içeriğiyle ilgilenmiştir. Farabi ise bu akılları ahlâki içeriğiyle ve Aristo'nun *Nikamokos'a Etik* kitabına dayanarak inceler (Uysal, 2004, 144). İnsan, onu mutluluğa ulaştıracak bilgiyi faal akıl sayesinde kazanır. Farabi bu konuda şöyle der: "İşte bu güçle fa'al akıl başkasına etki ederek maddelerdeki suretleri meydana getirir. ...İnsanın cevherini oluşturan şey fa'al akla en yakın olan şeydir. İşte insan için en yüksek mutluluk ve ahiret hayatı budur. Bu, insanı cevherleştiren en son şey ve onun elde edeceği en son yetkinliktir (Farabi, 2013, 135)."

Hatta insanı Yüce Mutluluk' a (es- Sa'detü'l-Kusva'ya) ulaştırmak, faal aklın bizatihi yaptığı iştir. İnsan bu sayede cisimden bağımsız olarak gerçekleşir (Farabi, 2012, 36). Farabi *El-Medinetü'l -Fazıla*'da aklın bu işlevini detaylı bir şekilde açıklar. Faal aklın desteğiyle akılsal kuvvette bütün insanlarda ortak olan ilk akıllar çıkar. Üç çeşit olan bu akılsallar var olduğunda, tabiatı gereği insanda derin düşünme, düşünüp taşınma, pratik düşünce ve keşfetme arzusu doğar. Bunun dışında düşündüğü bu şeylerin bazılarını karşı eğilim ve arzu oluşur. Eğer bu eğilim duyu ve tahayyülün bir sonucuysa bunun irade olduğunu söyler. Seçmeyi ise iradeden ayırır. Çünkü duyu ve tahayyülden doğan eğilim hayvanda da bulunur. Seçme ise düşünüp taşınmanın bir sonucudur (Farabi, 1997, 89-90).

İşte bu ilk akılsallar insanı mükemmelliğe ulaştıran şeydir, hatta insana tam da bunun için verilmiştir. Farabi bu nihai mükemmelliğin mutluluk olduğunu söyler. "Mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır (Farabi, 1997, 90)." Farabi'nin akıllara Kant'ı getiren, *bir süreç olarak mutluluk* tanımı da şöyledir: "Mutluluk, kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen, iyiliktir." Bu yüzden de güzel fiillerin kendilerinin özleri bakımından değil, mutluluğun bizatihi kendisinden dolayı iyi olduğunu ifade eder (Farabi, 1997, 90).

Bunlara ilaveten akılsal kuvvenin ameli ve nazari olmak üzere iki yönü olduğunu, ameli aklın nazari akla hizmet için olduğunu, nazari aklın ise sadece mutluluğa ulaştırmak için hizmet ettiğini söyler (Farabi, 1997, 91). Bu durumda Farabi için esas olanın nazari akıl olduğu söylenebilir.

Demek ki Farabi, Kindî'nin akıl modelinin ahlâk ve mutluluk ile olan ilişkisini daha açık hale getirmiştir. Yukarıda gördüğümüz gibi Kindî'nin ahlâk felsefesindeki eksik taraf gerçeğin bilgisine erişen kimsenin filozof olduğuydu. Ancak buna erişen filozofun toplum için ne yapması gerektiği üzerinde durulmamıştır. Bu açıdan Farabi felsefesinin önemli bir tarafı, psikoloji ve ahlâkta 'mutlu olma' nın yanı sıra siyaset ile de 'mutlu etme' nin yollarına felsefesinde ağırlık vermiş olmasıdır. Bu yüzden bilen insana başkalarının da saadeti ile ilgilenme görevi düşer. Ki bu durumun uygulama sahası Fazıl Şehir (el- Medîne el-Fâdıla) 'dir (Aydın, 2012, 13-16). Çünkü insanın amacı, saadeti elde etmektir. Ama insanların bunu tek



başlarına bilmeleri ve yapmaları imkansızdır. Ona göre devlet insanın bu eksikliğini tamamlayacak bir müessesedir. Bu amacın gerçekleşebilmesi için, insanların hem bir araya gelebilmeleri hem de onları yetiştirecek bir eğitim sistemi gereklidir (Bayraklı, 2000, 70). Bu yüzden de Farabi'ye göre en yüce yetkinliğe sadece şehir hayatında ulaşılabilir. Ancak insanların bir araya gelip yardımlaşmaları iyi amaçlar için olabildiği gibi, kötü amaçlar içinde olabilir. Ancak erdemli şehirde insanlar gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araya gelirler (Farabi, 2013, 140). O halde mutlu bir birey için mutlu bir devlet yani toplum gereklidir.

Farabi organizmacı bir toplum anlayışıyla, organizmanın en önemli parçası olan kalbi devletin yöneticisine benzetir. Devleti yöneten kimsenin sıradan bir sanatla ilgilenmesi mümkün değildir. Onun bilgisinin bütün sanatları kuşatan türden olması gerekir. Yani devlet yöneticisi bilge, filozof, akıl sahibi bir kimse olmalıdır. Bilge insan, faal aklın edilgen aklına feyz ettiği insandır. Bu insanın mutluluğa götürmesi mümkün olan her türlü fiilden haberdar olduğunu söyler. O akıl gücünü hem teorik hem de pratik alanda kullanmıştır. Bu bilgiler ona Allah tarafından faal akıl vasıtasıyla verilir. Bu yetkinlik yönetici olmanın ilk koşuludur. Hikmet sahibi bir yönetici olmak erdemli bir şehir için olmazsa olmazdır (Farabi, 2013, 142-147). Farabi'nin ahlâk felsefesi, aklın epistemolojik temellendirmesi üzerine bazı eklemelerle beraber anlayış bakımından Kindî ile büyük bir benzerlik gösterir. Üzerinde durduğu ve eklediği nokta ise Kindî'nin eksik bıraktığı toplumsal alandır. Farabi akıl, mutluluk ilişkisini Kindî'den daha açık ve seçik olarak şu başlıklar altında temellendirmiştir:

- 1) Mutluluk insanın doğal olarak yöneldiği bizatihi amaçtır.
- 2) Bu amaç gerçeğin bilgisi ile mümkündür ve bu da edilgen aklın faal akıl ile ittisali ile gerçekleşir.
- 3) Ama insan mutluluğu tek başına gerçekleştiremez.
- 4) Bunun için birbirlerinin mutluluğu için bir araya gelmiş bir toplum ve o toplumu mutluluğa yönlendirecek bilge bir yönetici gereklidir.

4. İbn Miskeveyh (940-1030)

Farabi okuluna mensup ve onun izinden giden önemli bir ahlâk filozofu olan İbn Miskeveyh'in Farabi'nin yukarıda ifade edilen görüşlere eklediği şey, toplumsal birlikteliğin imkânını sevgi felsefesiyle açıklamasıdır. İbn Miskeveyh *Lezzet ve Elem Üzerine* adlı kitabında lezzeti, yetkinin yetkinliğine ulaşması olarak nitelendirir. İbn Miskeveyh'e göre yetkinlik, "varlığın kendisine ulaşmak için ona hareket ettiği amaç, elde etmek istediği sevgilidir (İbn Miskeveyh, 2013a, 261)." Yetkinlik Farabi'de olduğu gibi varlığın özsel doğasına ulaşmasıdır. Yetkinliğinde sahte, gerçek gibi çeşitleri olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh, hakiki yetkinliğin manevi ve akledilir türden olduğunu söyler. Hakiki ve mutlak lezzet 'mutlak iyi' yani şanı yüce Allah'tır. Öyleyse der, lezzetlerin en mükemmeli, en değerlisi aklıyla mutlak iyiyi algılayanın duyduğu lezzettir (İbn Miskeveyh, 2013a, 262).

İnsanı faziletlerden bedeni şeyler uzak tutar. İnsanın insanlığı ve faziletleri düşünme ve ayırt etme gibi iradi güçleri ile tamamlanır. Bu konu ameli yani uygulamalı felsefe ile araştırılır. Eğer insan var oluş amacına yöneliyorsa mutlu bir kimsedir. İnsan başka engeller sonucu bu amaçtan uzaklaştığı nispette mutsuz ve kötü olur. İbn Miskeveyh şöyle der: " Her varlığın mutluluğu, kendisine has olan fiillerin ondan tam ve kamil olarak meydana gelmesine bağlıdır (İbn Miskeveyh, 2013b, 31)." İnsanın ayırt edici özelliği akletmesi olduğu içinde mutlu olması için akıllı olması, aklını kullanması şarttır. Demek ki Kindî, Râzî ve Farabi de olduğu gibi İbn Miskeveyh de faziletin bilme gücüyle gerçekleşebileceğini düşünmektedir (İbn Miskeveyh, 2013b, 113). İdraklerin en değerlisinin insan idraki olmasının sebebi insanın aklıyla yaratıcıyı idrak edebiliyor oluşudur (İbn Miskeveyh, 2013a:263).

Hikmetin en üstüne ulaşan kimse mutlu kimsedir. "Batılla süslü sevinçle, düşünmeyen hayvanlarla ortak bulunduğumuz zevkleri kastediyorum" diyen İbn Miskeveyh, mutluluğun aslına ulaşan ve ulaştığı bilgiyle amel eden kimse ondan zevk alır ve batılla süslenmemiş gerçek sevinci duyar. Bu mutluluğa ulaşan kişi herhangi bir musibet ya da felakete maruz kalsa da bu onu mutluluk sınırından dışarı çıkarmaz. Bu mutluluk gerçek fazileti bilmek, öyle eylemek ve ondan ayrılmama demek olan ameli hikmeti bilen kimsede gerçekleşir. Yani İbn Miskeveyh'e göre mutluluk sürekli ve sürekli. Aslında bu durum diğer filozoflar için de geçerlidir. ahlâkın amelde ortaya çıkmasının bir diğer önemi de mutlu kişinin başkalarına örnek olmasıdır (İbn Miskeveyh, 2013b, 116-118).

Kindî'nin erdem anlayışı doğrultusunda İbn Miskeveyh de filozofların *hikmet, iffet, şecaat ve adalet* olmak üzere dört erdem biçiminin olduğunu söyler. Adalet diğer üç faziletin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkmıştır. İbn Miskeveyh de Farabi gibi insanda bu faziletlerin ortaya çıkabilmesi için toplum içinde yaşamayı gerekli görmektedir. Yani mutlu olmak, birçok kişinin yaşadığı bir şehirde yaşamakla gerçekleşebilir. Çünkü bizler yaratılışımız gereği birbirimize muhtacızdır (İbn Miskeveyh, 2013b, 34-47). Kindî'den farklı olarak İbn Miskeveyh, adaletin topluma yerleşmesinin imkânını alışkanlıkta görmez. Onun temelinde sevgiyi koyar. Yani sevgi sayesinde alışkanlığa gerek kalmadan adalet ve dayanışma ortaya çıkmış



olur. Bu yüzden şehrin yöneticisinin de bütün amacı bu sevgiyi topluma yerleştirmek olmalıdır. Ancak böyle bir toplumun imkânı, “aklıselim sahiplerinin katıldığı doğru düşüncelerle ve Allah’ın rızasını amaçlayan dinlerin sağladığı güçlü inançla olur (İbn Miskeveyh, 2013b, 158,159).”

İnsanların birlikte yaşama ihtiyaçları sonucunda insanlarda çeşitli sevgi bağları gelişir. Hatta aslında insanlar birbirlerini tam da mutluluğu kazanmak için severler. Bu sevginin zevk, iyilik, menfaat ve bunların oluşturduğu şey olmak üzere dört sebebi vardır (İbn Miskeveyh, 2013b, 163-164). Burada bahsedilen sevgi beşeri ve geçici olmakla birlikte faziletlerin paylaşımı noktasında toplum için gerekli olduğu kadar faydalıdır. Çünkü insanlar mükemmelliğe bir bedeninin organları gibi birbirlerine bağlı oldukları takdirde erişirler.

13. Yüzyıl filozofu olan Nasiruddin Tusi de İbn Miskeveyh’in yolundan giderek ahlâk ve siyaset felsefesine ‘sevgi’ kavramını ekler. İkisinin de felsefesinde neredeyse adalet kavramının önem ve merkezîyeti kadar ‘sevgi’ kavramı bulunur. Her ikisinde de ilahi ve beşeri olmak üzere iki aşk çeşidi vardır. İlahi aşk yüce bir erdemken beşeri aşk bozuk bir erdemdir. Ancak sevginin de bir erdem niteliği kazanabilmesi için adalete ihtiyaç vardır. Bu toplumsal olarak da böyledir. Yani bir toplumda sevginin olduğunu söyleyebilmemiz için o toplumda adaletin bulunması gerekir (Taşan, 2014, 109-110).

5. İbn Sina (980-1037)

İbn Sina’da ahlâkın akıl ile olan epistemolojik temellendirmesinin daha sistemli ve net bir şekle kavuştuğunu görmekteyiz. İbn Sina, Farabi’nin fikirlerini sistemleştirmiş olmasıyla birlikte ahlâk felsefesine onun kadar değinmemiştir. İbn Sina’da Farabi gibi felsefesinin temel hareket noktasını nefsin yetkinleşmesi olarak geliştirir. İnsanın asıl hedefi yine mutluluktur. Bu mutluluk da bilmeye yani felsefeyle gerçekleşebilir (Uyanık ve Akyol, 2014: 144). İbn Sina açısından bir diğer önemli noktada, özellikle de ahlâk ve siyaset konularının ele alınış biçimi açısından Gazali ve Farabi arasında kalmasıdır. Örneğin Farabi, felsefesinde dini terimleri kullanmaktan kaçınırken Gazali tam aksine filozofların kavram ve terminolojilerini kullanmaktan kaçınır. İbn Sina’da ise her ikisi de mevcuttur. Ve o da Kindî ve Farabi gibi ahlâkı dolayısıyla da mutluluğu insanın ne olduğu üzerinden ele alır. Hatta her nerede nefis hakkında bir görüş öne sürse orada mutluluktan da bahseder (Aydın, 2014, 539- 541).

İbn Sina’da insan, hem bilen hem de bildiğiyle eyleyen bir varlık olarak diğer canlılardan ayrılır. İnsanı hem bilmeye hem de eylemeye geçiren güç ise nefistir. Bu bağlamda İbn Sina’nın ahlâk anlayışını nefis teorisi üzerinde görebiliriz. İnsan nefisini nebati, hayvani ve insani nefis olmak üzere üçe ayırır. Akıl insani nefis içerisinde değerlendirir. Aklın âlim (teorik) ve âmil (pratik) olmak üzere iki yönü vardır. Ameli kuvve “tikel olarak insani durumlardan yapılması gerekli olanda kendisiyle ilk, yaygın, deneysel öncüllerden ihtiyari amaçlara ulaşabilmesi için zorunluyu çıkarandır (İbn Sina, 2011a, 113).” Yani bu kuvve nazari/âlim akıldan da yardım alarak eylemlerini aklının etkinliğinde gerçekleştirmesini sağlayan yetidir. Ahlâk, bu kuvvenin beden üzerindeki hâkimiyeti ile meydana gelmektedir. Farabi ve Kindî’de de var olan dörtlü akıl modeli âlim (teorik) aklın içindedir. Bu akıllar; bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve akli müstefattır. Yetkinlik, İbn Sina’da dördüncü akıl olan müstefad akıl ile kazanılır. İnsanın bu bilme edimi, Farabi’de olduğu gibi, aklın İlk Akıl’dan sudur eden fa’al akıl ile ittisali sonucu gerçekleşir. Ama diğerlerinin akıl anlayışından farklı olarak fa’al akıl bu dört aklın içinde yer almaz. Metafizik dünya ile insanın bilme yetisi arasında bir aracı olarak vardır. İnsan bilgi edinmek için bedene başvurmak zorundadır ama gerekli verileri aldıktan sonra zatına geri döner. Çünkü algı insanı akletmekten alıkoymaktadır. İnsan bu aşamada bedeninden uzaklaşmayı başardığı nispette yetkinleşir (İbn Sina, 2013, 152-169). Burada beden ve zihin arasında bir ayırım yapılır. Aslında ‘zihin-beden problemi’ olan bu konu zihin felsefesinin en temel meselelerinden biridir. Bu problemin temelde iki yanıtı vardır; 1. Beden ve zihin aynı şeydir. (Materyalist monizm) 2. Beden zihin farklı şeylerdir (Descartes ve Platoncu düalizm). Ama aralarında nedensel bir ilişki vardır. Yani beyin zihni üretir (Sayan, 2012, 7). İbn Sina ve onun sistemleştirdiği bu görüşü benimseyen filozofların ikinci şıkka daha yakın olduklarında kuşku yoktur. Ancak biz İbn Sina’nın fikirlerinden anlıyoruz ki zihni üreten tam olarak beyin değildir. Yani beynin ürettiği zihin değil, zihnin algılaması ve anlamlandırması için gerekli olan verilerdir. Zihin burada insani nefse tekabül eder. Bu zihin müstakil bir varlık olarak bu veriyi işleyen ve Faal aklın da desteğiyle anlamlandıran bir cevher yani tözdür. Bu bakımdan Descartes düalizmine yakın bir görüş arz eder (bkz. Doğan, 2018, 177- 180). Ancak İbn Sina’cı tavrın zihin ve beden ayırımı Descartes’da ki gibi bir birinden bağımsız iki zıt töz olmaktan öte bir alt üst ilişkisine dayanan mertebesel bir farklılıktır. Çünkü İbn Sina bedeni bilgi edinmek için gerekli gördüğü gibi belli bir noktadan sonra insanın ondan uzaklaşması gerektiğini savunmaktadır. Zira insan bu sayede geçici olandan uzaklaşıp kalıcı mutluluğa yakınlaşır. Bu durum kendinden önceki İslam felsefecileri için de benzerdir. Bilindiği gibi Kindî, insanı üzen şeyin oluş ve bozuluş olduğunu söylemekteydi.



İbn Sina bu dördlü akla ilaveten beşinci bir bilme, idrak etme yetisi ve yardımcısı ekler ki bu sezgidir. İbn Sina'nın bilgi teorisinde sezgi bizim anladığımız 'doğrudan kavrayış' anlamından biraz farklıdır. O sezgiyi tecrübenin yardımcısı olarak konumlandırmakta, deney bilgisi olarak ele almaktadır (Haklı, 2007, 35-36). Sezginin kimi insanlarda daha güçlü bulunabilen bilgide yetkinleştirme yeteneği ve kapasitesi olduğunu söyler. "Bu istidat bazı insanlarda güçlü olabilir. Hatta faal akılla ittisalde, büyük bir şeye ve eğitim-öğretime ihtiyaç duymaz. Aksine bunun için istidadı güçlü olur (İbn Sina, 2013, 154)." İbn Sina sezginin en üst nihayetini nübüvvete dayandırır. İnsani kuvvelerin mertebelerinin en üstünde bulunan bu yetiyi 'kutsi kuvve' olarak nitelendirir (İbn Sina, 2013, 155).

İbn Sina akıl yolu ile elde edinilen iç hazların duyuşal hazlardan açıkça üstün olduğunu belirtir. Hatta bu durumun sadece insan aklı için değil, eğitilmiş hayvan için bile geçerli olduğunu söyler. İnsanı en yüce yetkinlik ve gerçek mutluluğa; onu meşgul eden, bedenle birliktelik yükünün üzerinden kalkması ulaştırabilir. Bu hâl arınmış ariflerin durumudur (İbn Sina, 2011a, 174-178). İbn Sina' da, Aristo geleneğine bağlı diğer ahlâkçılar gibi, iffet, hikmet ve şecaat temel erdemlerinin toplamının adalet olduğunu söyler (İbn Sina, 2011b, 389).

6. İmam Gazali (1058-1111)

İmam Gazali'den önceki filozofların ahlâk felsefelerinde bir Aristo hâkimiyeti söz konusu iken, Gazali'de de etkisi görülmeyle birlikte, farklı bir temelden hareket ettiğini, bu doğrultuda da çözümlenmelerin de bazı farklılıklara gittiği görülmektedir. Her şeyden önce Gazali de İslam esaslarının daha merkezi bir konumda durduğunu görmekteyiz. Filozofların, siyasete ve ahlâka dair fikirlerini aslında dinden ve mutasavvıflardan aldıklarını söyler (Bkz. Gazali, 2013, 352).

Gazali de diğer filozoflar gibi, ahlâkın dört erdemden ibaret olduğunu söyler. Bunlar; hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Güzel huy bu dördünün itidal ile ortaya çıkan şeydir. Ancak eğer bir kimsede bunların hepsi değil de bir kısmı varsa o kişi güzel huylu değil, sadece kendisinde bulunan iyi haslet bakımından güzel ahlâklıdır. Makbul olan her zaman itidal, yani orta yoldur. Ortanın altı ya da üstü rezilettir. Bu itidal aklın ve şeriatın işaretleri ile sağlanır. Gazali, aklı burada öğüt veren müsteşara benzetir. Adil olma kuvvesi, aklın verdiği emri tasdik edip yerine getirmektedir. Yani adil olmak, gazap ve şehveti hikmete uygun olarak sevk ve idare etmektir (Gazali, 1974b, 127).

Gazali ahlâkın gerçekleşmesi için devamlılığı da olmazsa olmaz görür. Ahlâkın nefiste yerleşmiş olması şarttır. Örneğin bir kimseye cömert denilebilmesi için onun malını bir seferlik ya da ihtiyaç halinde vermiş olması yetmez. Bunu yaparken zorlanmamalıdır da, bu halin onda tabiat haline gelmiş olması gerekir (Gazali, 1974b, 125).

Gazali ahlâkın değişikliği kabul edebileceğini söyler. Ancak bu değişim insanda mutlak anlamda kötü hasletlerin ortadan kalkacağı anlamına gelmemektedir. Bu konuda hurma tohumunu örnek verir. Bu tohum dikilip terbiye olunmadan evvel ne elma ağacıdır ne de hurma ağacıdır. Ama hurma ağacı olabilme ihtimali varken elma ağacı olma ihtimali yoktur. Aynı şekilde insanda terbiye ile gazap ve şehvet kuvvetlerini ıslah edebilir. Ama kökünden yok edemez. Ayrıca insanlar terbiye olma hususunda tabiatları farklılık gösterir. Bu farklılığın nedeni fitri olabileceği gibi sonradan alışkanlık haline geldiği içinde olabilmektedir (Gazali, 1974b, 130).

Gazali içinde insanlar toplum içinde yaşamaya yani iş birliğine muhtaçtırlar. İnsanoğlunun fitraten medeni olduğunu söyler. Bu yüzden de sanatlar gerekli olmuştur. Ama ona göre akıllı insan bedeninin ihtiyaçlarıyla, itidal sağlayacak bir şekilde zarureti nispetinde meşgul olmalıdır. Hem mal hırsı hem de tembellik dünyada haksızlık, husumet ve kargaşanın çıkmasına sebep olmuştur (Gazali, 1974b, 503- 505). Yani mutsuzluğun sebebi dünyaya dalmaktır. Demek ki Gazali'de Farabi gibi toplumsal birlikteliği önemli bulmuştur. Ama Farabi de olduğu gibi, toplumsal yaşamı mutluluğun bir gerekçesi olarak konumlandırmamıştır.

O diğerleri gibi rasyonalist değildir, farklılığının temelini de bu oluşturur. Aslında önceki filozoflar da olduğu gibi Gazali'de de dördlü akıl modeli vardır. Ancak diğer filozoflar teorik ve pratik akıl ayırımı yaparken Gazali burada böyle bir ayırım yapmaz.

Gazali'ye göre bu akıllar:

- 1) İnsanı hayvandan ayıran akıl: bununla nazari ilimler öğrenilir. Yani bu akıl aynı zamanda eşyanın hakikatini kavrayan akıldır. Aklın hayvandan farkı insanın bu akılla ilim ürettiği olmasıdır (Gazali, 1974a: 215).
- 2) Aklın zorunlu ilkelerini (nedensellik) bilen akıl.
- 3) Tecrübeden elde edilen ilim akıldır.
- 4) İşlerin neticesini anlayıp bununla amel eden kimseye de akıllı denir (akl-ı müstefad).



Asıl aklın birincisi, ikincinin onun en yakın dalı; üçüncü ise birinci ve ikincinin dalları olduğunu söyler. Dördüncü de akıldan beklenen netice yani ameldir. Demek ki diğer filozoflar müstefad akılı teorik ilim içerisine yerleştirirken, Gazali'de dördüncü akıl olan, müstefad akıl diğer üç aklın neticesidir. Yani insanı bildiğiyle eyleme geçiren pratik akıl, burada müstefad aklın içindedir. Hadislerden örnek veren Gazali, Peygamberimizin "haramlardan kaçınıp farzları yerine getir ki akıllı olasın" derken kastettiği aklın müstefad akıl olduğunu söyler (Gazali, 1974a, 215- 216). Burada müstefad akıl iyi amel ile özdeşleştirilmektedir.

Gazali'nin akıl anlayışındaki en önemli fark fa'al aklın bulunmayışıdır. Bu nokta önemlidir. Çünkü kendinden önceki filozoflarda hakikatin bilgisini elde etmenin dayanağı fa'al akıldır. Gazali'de ise rasyonel bilgiye bir dayanak teşkil eden fa'al akıl mevcut değildir. Hakikatin bilgisinin epistemolojik dayanağının yerini onda mistik tecrübe alır. İnsanı hakikate ulaştıracak ilmi öğretmekle görevli olan kişi ise peygamberdir (bkz: Gazali, 2017, 27). Ama bu tamamen akılı dışladığını göstermez. Leaman bu konuda şu tespitte bulunur;

"Açıkça görülmektedir ki Gazali, en azından bazı ahlâk kurallarının rasyonel bilgi alanına girdiğini kabul etmektedir; zira bunların insanların bir arada nasıl yaşamaları gerektiği konusunda akli kurallar ortaya koyması pekâlâ mümkündür (Leaman, 2015, 222)." Aslında bu tutumu doğru ile yanlış ayırt edebilme noktasında da geçerlidir. Gazali için de insanı diğer canlılardan üstün kılan özelliği onun akıl sahibi bir varlık oluşudur. Çünkü insan onunla yaratıcıyı bilir. "O halde insanın hakikati akıldır. Zira insanın kemal ve şerefi akıllardır (Gazali, 2017, 40)." Gazali'nin akıl için kabul etmediği şey, kesin bilginin dayanağının o olamayacağıdır.

Aklın mutluluk ile olan ilişkisine baktığımızda aslında Gazali de mutluluk kavramında bilmenin önemini vurgular (bkz: Özgen, 2007, 36). İnsanı mutluluğa (sa'ade) ulaştıran bu bilme en temelde Allah'ı bilmektir ve akıl onun kemaline ulaşmaktan acizdir. Onun ifadesiyle: "Zatını hakıyla tanıyamamak, aczini ve kusurunu göstermek, velilik mertebelerinin sonudur (Gazali, 2017, 25)." Gazali'de mutluluğa erişmenin sonucu acziyetin kabulüdür. Sokratesçi tarzda söylersek tüm bu bilgeliğin serüveni, aslında hiçbir şey bilmediğinin idrakiyle nihayetlenir.

Gazali'nin akla yaklaşımı zihin felsefesi açısından da dikkate değerdir. Çünkü Gazali kendinden önceki filozoflardan töz anlayışı bakımından da ayrılmaktadır. Gazali, zihin ve beden yani maddi ve manevi iki ayrı dünya/ töz anlayışını kabul etmekle birlikte onda töz asıl varlığa tekabül etmez. Yani her ikisi de değişim ve bozulmaya tabidir. Gazali, Aristo'nun aksine töze evrensel değil, ferdi bir anlam yükler. Bu yüzden de cevher yani töz, Gazali de metafizikten çok fiziğin konusuna girer. Hatta zihin açısından psikolojiyi de kapsar diyebiliriz. Cevher burada varlığın oluşunun izahında önemlidir. Ancak varlığın oluşunun asıl dayanağı değildir. (Bolay, 2013, 274- 275). Aslında bu tavrın zihnin bilimsel olarak incelenmesine imkân tanıdığı söylenebilir. Hem cevher hem de arâzın hareketi dıştan bir etki yani Yaratıcı ile gerçekleşir. Yaratıcı ise cevher değildir. Böylece varlığın birliği, Allah'ın birliğinden hareketle açıklanır (Bolay, 2013, 276). Demek ki Gazali ne düalist anlayışı, ne varlığı tamamen zihinden ibaret gören monist idealizmi ne de sadece maddenin varlığını kabul eden materyalizmi kabul etmektedir. Bu açıdan bakıldığında onun perspektifinin zihin felsefesi açısından yeni bir bakış açısı kazandırabilme potansiyelinin mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

O halde, Gazali'nin akıl hakkındaki görüşlerinden anlaşılmaktadır ki, onun için de akıllı kimse mutlu kimsedir. Ama buradaki akıl diğer filozoflarda olduğu gibi rasyonel ya da teorik bir akıl olmaktan ziyade daha baskın bir pratik akıldır. Aslında İbn Miskevîh'in de pratik akla diğerlerinden daha fazla vurgu yaptığı söylenebilir.

7. İbn Bacce (1080-1138)

Aklın ve mutluluk arasındaki bağlantıyı bir ahlâk sorunu olarak ele alan diğer bir ahlâk felsefecisi Endülüslü filozof İbn Bacce'dir. O da insan mutluluğunu felsefesinin temel konusu yapmıştır (Uyanık; Akyol, 2014, 176). İbn Bacce Gazali'nin mutluluk/ haz anlayışını eleştirir. Gazali'nin *el-Munkız* eserinden hareketle onun felsefesinden 'gerçeğin bilgisine ulaşmanın gayesinin haz almak' olduğu sonucunun çıktığını söyler. Bu anlayışa iki itiraz getirir. İlki haz bir etkilenme dolayısıyla da değişimdir. Değişim olduğuna göre bunun beden ile olabileceğini söyler. İkincisi, ilmin amacı haz olamaz. Çünkü haz zaten gerçeğin kendinden ayrılmayan bir kârdır. Bunu bir amaç olarak istemeyi ise, faydalı olmadığı halde sırf tat almak için yemek yiyen kişiye benzetir. Bu yüzden böyle bir amaç aslında ilme zarardır (İbn Bacce, 2013, 430-431).

Bir Meşşai olan İbn Bacce'nin felsefesinde de üçlü nefis teorisi vardır. İbn Bacce insanın bilme ediminin nihai gayesini en yüksek iyyinin bilgisine ulaşmakta görür. Ancak İbn Bacce ahlâk felsefesinin temelinde, 'felsefesinin gayesi mutluluğu elde etmekse, insan onu elde edemediğinde ne yapacaktır?' sorusunu almasıyla özgün tarafını ortaya koyar. Mutluluğu engelleyebilecek olan tüm ahlâki sorunların



karşısına 'sevgi'nin önceliğini ve bir içe çekiliş anlamında yalnızlığı koyar. Bu yolla siyaset felsefesini açıklar. 'Yalnız insan (el- mütevahhid)' bozuk bir devlette yaşayan ve bu nedenle toplumda garip ve yabancı karşılanan insandır. Ama o yabancı muamelesi görmesine rağmen devletin erdemli hale dönüşebilmesi için böyle olmaktan vazgeçmez (Uyanık; Akyol; 2014, 176, 177). Aslında yalnız insanın ortaya çıkması bozuk devletin erdemli bir devlete dönüşmesi için gereken fırsattır. Bu nedenle İbn Bacce *Tedbirü'l Mütevahhid* adlı eserinde, yalnız kimsenin böyle bir durumda kaldığında kendini nasıl yöneteceğini anlatır (İbn Bacce, 2013, 420).

H. Frank'a göre İbn Bacce'nin yalnız insan anlayışı karşımıza İbn Tufeyl'in felsefesindeki Hay Bin Yakzan olarak çıkar. Hikaye'de Hayy'ın yaşadıklarından çıkarmış olduğu ders, insanların çoğunun akletmeden yaşadığı ve bu nedenle aslında çok az kimsenin mutluluğa ulaşabildiği gerçeğidir. Bu açıdan İbn Tufeyl ve İbn Bacce'nin insanlığı dönüştürme çabası, Farabi'ye nazaran kötümserdir. Hatta İbn Tufeyl ve İbn Bacce açısından mağaraya dönüşün tehlikesi yanlış anlaşılma noktasında o kadar fazladır ki, uzlet hayatı tercih edilir (Frank, 2011, 207-208). İbn Bacce son tahlilde eleştirmiş olduğu Gazali'ye yaklaşarak, doğru bilginin kaynağını Allah'ın insanın içine verdiği bir nur olarak görmüştür (Kaya, 2013, 416).

Sonuç

Kindî için akıl, ahlâklı olmanın koşuludur. Çünkü amel etmek için bilmek, bilmek içinde akletmek gerekmektedir. *Ebü Bekir er Razi'*ye göre de akıl, insana Allah tarafından iki dünya saadetini sağlaması için verilmiştir. İnsanın diğer canlılardan üstünlüğü aklın rehberliğinde sağlanır. *Farabi* düşüncesinde mutluluk, ahlâkın uzak hedefini oluştururken, yakın hedefini eğitim ve iyi davranışlar oluşturur. Ama bu tavrının sebebi, mutluluğun ikincil bir öneme sahip olması değil, bilakis araçsız, bizatihi amaç olmasından kaynaklanır. Mutluluk, iyi olan bu insani yetkinliğin en yükseğidir. Bu yüzden de her insan doğal olarak mutlu olmak ister. Farabi'de de mutluluk için bilmek dolayısıyla da akıl olmazsa olmazdır. Farabi, Kindî'nin akıl modelinin ahlâk ve mutluluk ile olan ilişkisini daha açık hale getirir. Kindî'nin ahlâk felsefesinde toplum için ne yapılması gerektiği üzerinde durulmamıştır. Bu açıdan Farabi felsefesinin önemli bir tarafı, psikoloji ve ahlâkta 'mutlu olma' nın yanı sıra siyaset ile de 'mutlu etme'nin yollarına felsefesinde ağırlık vermiş olmasıdır. *İbn Miskeveyh'*in Farabi'nin görüşlerine eklediği şey ise, toplumsal birlikteliğin imkânını, sevgi felsefesiyle açıklamasıdır.

İbn Sina'da ahlâkın akıl ile olan epistemolojik ilişkisinin daha sistemli ve net bir şekle kavuştuğunu görürüz. İbn Sina, Farabi'nin fikirlerini sistemleştirir, felsefesinin temel hareket noktasını nefsin yetkinleşmesi olarak geliştirir. İnsanın asıl hedefi de sadece akılla ulaşılabilen mutluluktur. *Gazali* için de akıllı kimse mutlu kimsedir. Ama buradaki akıl diğer filozoflarda olduğu gibi rasyonel ya da teorik bir akıl olmaktan ziyade daha baskın bir pratik akıldır. Aslında İbn Miskeveyh 'in de pratik akla diğerlerinden daha fazla vurgu yaptığı söylenebilir. *İbn Bacce* Gazali'nin mutluluk anlayışını eleştirir. Onun felsefesinden 'gerçeğin bilgisine ulaşmanın gayesinin haz almak' olduğu sonucunun çıktığını söyler. İnsanların çoğunun akletmeden yaşadığı ve bu nedenle aslında çok az kimsenin mutluluğa ulaşabildiği tespitinde bulunur.

Bir makalenin sınırları içerisinde, esasen muhtasar sayılabilecek kısalıkta klasik İslam felsefecilerinin akıl ile mutluluk arasında kurdukları ilişkiyi ortaya koymaya çalıştık. Bu ilişki bize şunu göstermiştir. Mutluluk arzusu, isteği ve hedefi her dönemin insani, ahlâki ve devredilemez bir talebidir. Çağımızın mutluluk arayışlarında görülen 'anlaksız anlık hazlar'ın mutlulukmuş gibi sunulması, akıldışıdır (*irrational*) ve bir sapmadır. Yani aklını kullanmadan mutlu olma isteği, kısa süreli bir durum değişikliğinden başka bir şey değildir ve bireyi kalıcı, sürekli, artan bir mutluluk hedefine götürmemektedir. Öyleyse mutluluk bir haz ve/veya hayal değil de; önce bireysel, sonra toplumsal bir *dareyn/dünya ve ahiret* hedefiyse, bu hedefe aklın rehberliğinde, onun ilkelerinin ve işlevlerinin doğru bilinmesi ve kullanılması ile ancak varabilmek mümkün olabilir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet (2014). İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı. *İbn Sina Doğumunun Bininci yılı Armağanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Aydınlı, Yaşar (2013). Farabi ve Bağdat Meşşai Okulu. *İslam Felsefesi Tarihi*, (ed: Kaya, M. C.), İstanbul: İsam Yayınları. s. 145- 181.
- Bilgin, Önder (2019). İbn Sina'nın Mizaç Teorisi Sadece Fizyolojik Bir Sorun mudur?. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 65, s.580-599.
- Bayraklı, Bayraktar (2000). *Farabi'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Şehir Yayıncıları.
- Bolay, Süleyman H. (2013). *Aristo ve Gazali Metafizikleri*. Ankara: Nobel Yayın, 6. Baskı.
- Doğan, Mehtap (2018). İbn Sina Metafizisinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi. Değerlendirmesi. *İlted*, s. 162, 184.
- Er- Râzi (2016). *Felsefe Risaleleri*. (çev. M. Kaya). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- El-Kindi (2015). *Felsefi Risaleler* (çev. M. Kaya) içinde: Kaya M.: Kindi ve Felsefesi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Farabi (1997) *İdeal Devlet*. (çev. Arslan, A.), Ankara: Vadi Yayınları.



- Farabi (2012). *Es- Siyasetü'l- Medeniyye ve ya Mebadi'ül-Mevcudat*. (çev. Aydın, M. S.; Şener, A.; İlyas, M. R.). içinde: Aydın, M. S. *Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Frank, Daniel H. (2011) *Ahlâk. İslam Felsefesi Tarihi c.3*. (ed: Nasr., S. H.; Leaman, O.), İstanbul: Açılım Kitap. s. 201-210.
- Gazali (1974a). *İhyau 'Ulumi'd - Din I*. (çev: Serdaroğlu, A.), İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Gazali (1974b). *İhyau Ullumi'd-Din III*. (çev: Serdaroğlu, A.), İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Gazali (2017). *Kimya-yı Saadet*. (cev.Ali Arslan), İstanbul: Merve Yayınevi.
- Haklı, Şaban (2007) İbn Sina Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi. *Çorum: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 35 - 52.
- İbn Miskeveyh (2013b). *Tenzibu'l-Ahlâk*. (çev. Şener, A.; Tunç, C.; Kayaoğlu, İ.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- İbn Sina (2011a). *el-İşarat ve't-Tenbihat*. (çev. Macit, M; Durusoy, A.; Demirli, E.). İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- İbn Sina (2011b). *Metafizik*. (çev. Demirli E. ; Türker Ö.), İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- İbn Sina (2013). *En- Necat*. (çev: Şenel, K.), İstanbul: Kalbacı Yayıncılık.
- Karaman, Hüseyin (2013). İlhadin Gölgesinde Bir Filozof: Ebu Bekir er-Râzî. *İslam Felsefesi Tarihi*, (ed: Kaya, M. C.), İstanbul: İsam Yayınları. s.119-143.
- Kaya, Mahmut (2013). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde: Farabi, Aklın Anlamları; Gazali , Dalaletten Kurtuluş; İbn Bacce, Veda Risalesi; İbn Miskeveyh, Lezzet ve Elem Üzerine*. İstanbul: Klasik.
- Leaman, Oliver (2015). *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş.*, (çev. Koç, T.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özgen, M. Kasım (2007) *Mutluluk Problemi*. İstanbul: Artus Kitap.
- Sayan, Erdinç (2012). Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış. *Kayı, S. 19*, s. 37 - 54.
- Taşan, Zeynep. (2014). İbn Miskeveyh ve Nasiruddin Tusi'nin Siyaset Felsefelerinde Adalet-Sevgi İlişkisi. *III.Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı II*.
- Uyanık, Mevlüt ; Akyol, Aygün (2014). *İslam Ahlâk Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları.
- Uysal, Enver (2004). *Kindî ve Farabî'de Akıl Ve Nefs Kavramlarının Ahlâki içeriği*. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.