

İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE "EN YÜCE GAYE" KAVRAMI

ve

AHLÂKÎ DEĞERLERİN BELİRLENİMİ

The Term "The Highest Goal" and The Determination of Ethical Values in Islamic Ethic

H. Hüseyin BİRCAN*

Özet

İslâm ahlâk felsefesi, gaye-güdücü (teleolojik) ahlâklar kategorisine dahildir. Bu ahlak görüşlerinde "gaye" kavramı, merkezi bir öneme sahiptir. Ahlakî değerler de, en yüce gaye olarak tesbit edilen şeye göre belirlenmektedir. İslâm ahlâk felsefesi, söz konusu kavrama yüklediği anlamla öteki gaye güdücü ahlâklardan ayrılmaktadır. Bu çalışma, İslâm filozoflarının en yüce gaye kavramından ne anladıklarını ve bu kavram bağlamında ahlakî değerleri nasıl belirlediklerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler

İslâm Ahlakı, Teleolojik Ahlak, Ahlakî Değerler, Erdemler, En Yüksek Gaye, En Yüksek İyi.

Abstract

Islamic ethics can be considered within the category of teleological ethics. Central to this view is the idea of the 'ethical goal (end)'. Ethical values are determined according to 'the highest goal'. However, Islamic ethics differs from other teleological ethics on the sense it attaches to the term "the highest goal". This study aims to examine the role of the idea of the highest goal in the ethical thought of Muslim philosophers in determining the ethical values in general.

Key Words

Islamic ethics, Teleological ethics, Ethical values, Virtues, The Highest Goal, The Highest Good.

Giriş

Ahlâkî alan, insan davranışlarının iyi ve kötü, doğru ve yanlış, haklı ve haksız, yararlı ve zararlı, övülen ve yerilen gibi doğrudan veya dolaylı değer ölçülerine konu olan; iyi olduğuna inanılan bir ilkeye göre düzenlenen alandır. Fakat bu alanda hem siyasî ve ahlakî bir varlık olan insanın varlığı ve güçleri, hem de iyi ve kötünün ne olduğu ve neye göre belirlenebileceği problematik bir durum göstermektedir. Bu, İslâm filozoflarının da dahil olduğu ahlâkî ve siyasî problemleri klasik anlamda ele alan; onları felsefenin diğer problemlerinden ayrı düşünmeyen filozoflar için çok daha karmaşık bir özellik arz etmektedir.¹ Ancak burada biz, ne insanın varlığı ve güçleri ne de ahlâkî ve siyasî problemler üzerinde duracağız. Ortaya koymaya çalışacağımız şey, İslâm ahlâk felsefesinde merkezi bir kavram olarak görünen "en yüce gaye" (el-gayetü'l-kusvâ) bağlamında ahlâkî değerlerin; iyinin ve kötünün dolayısıyla erdemlerin nasıl belirlendiğidir. Konuyla ilgili olan değerlerin türleri ve kaynağı problemlerine² ise burada girilmeyecektir.

Gaye-Güdücü Ahlak Öğretileri

Ahlak öğretilerini en genel olarak, a) Gaye-güdücü (teleolojik) ahlâklar, b) Gaye-güdücü olmayan ahlâklar ya da ödev ahlâkı (deontolojik) şeklinde iki ana kategoriye ayırmak mümkündür. Özellikle Kant'ın geliştirdiği ve daha çok onunla birlikte anılan gaye-güdücü olmayan ahlâk öğretisi, bilindiği üzere *ödev ahlâkı* olarak isimlendirilmektedir. Buna karşın Kant'a kadar bütün Antik ve Ortaçağ ahlâk görüşleri gaye-güdücü olduğu gibi ondan sonra da bu yaklaşım devam etmiştir. Burada öncelikle İslâm ahlâk felsefesinin de dahil olduğu "gaye-güdücü" (teleolojik) ahlâk görüşlerinin bazı karakteristiklerinden bahsetmek konumuz açısından uygun bir giriş olacaktır.

"Gaye-güdücülük" olarak çevrilen *teleoloji* terimi, aslında sadece insan ve hayvan davranışlarının değil kâinattaki her olayın, değişimin veya

* Dr., Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Bkz., Mehmet Aydın, *Ahlak Felsefesi*, İzmir ty. s.1 vd.

² Bu konunun ayrıntıları için Türkçe'de olan şu çalışmalara bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, İstanbul 1946, s. 264-279; A.mlf., *Bilgi ve Değer*, Kürsü yay. Ankara ty.; W. H. Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*, çev. T. Oflazoğlu, İstanbul 1959, s.45 vd.;

M. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1991, s.27-29, 73, 82-86; İlonno Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Ankara 1998; M. Çağrıncı, *Gazzali'ye Göre İslâm Ahlakı*, Ensar yay. İstanbul 1982, s.136 vd.; Fritz Heinemann, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, çev. D. Özlem, Ara yay., İstanbul 1990, s.349-351; Herald Delius, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri İçinde*, çev. Doğan Özlem, Ara yay., İstanbul 1990, s.319-330; H. Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz yay., İstanbul 2001, s. 455-468; Ö. Demir-M. Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç yay., İstanbul 1992, "Değer" md.; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, "Değer" md.

hareketin belli bir gayeyi (telos) gerçekleştirmeye yönelik olarak meydana geldiğini savunan, gaî sebepleri temele alan, geçmiş ve anı gelecek aracılığıyla açıklayan, gayelerle araçlar arasında bir ilişkiler manzumesi gören yaklaşıma, bakış açısına işaret eden bir terimdir. Buna bağlı olarak tabiatın bir amaca göre düzenlenmiş, bir hedefe yönelmiş veya fonksiyonel olarak belirlenmiş olduğundan hareket eden bu teleolojik bakış açısı, olayların, nesnelere, eylemlerin, öznelere... bütün bunlarla ilgili değerlendirmelerimizin yalnızca yönelmiş oldukları gayeler hesaba katılarak açıklanıp haklı kılınabileceğini savunmaktadır. Arapça "gaiyye" veya "el-gaye" ve "el-garaz" terimlerinin İslâm felsefesinde kazandıkları muhteva da aynı anlamları içermektedir.³

Buna göre gaye-güdücü ahlâk, insanın ahlâkî fiilinin değerini ve doğruluğunu belirleyen nihâî ögenin, o fiilin sonuçları ve gayesi olduğunu savunan ahlâk görüşü olmaktadır. Bu görüşte ilk önce "İyi nedir?" sorusu cevaplandırılır, daha sonra "Doğru fiil nedir?" sorusunun cevabına geçilir. Dolayısıyla gayeci ahlâklarda *değere* ilişkin düşünme, ahlâkî yükümlülüğe ilişkin düşünmeden önce gelir; elde edilmesi gereken değer önce bir gaye olarak belirlenir, sonra da o gayeye ulaştıracak araç-değerler araştırılır. Başka bir ifadeyle bu ahlâk görüşlerinde gaye-güdücü bir varlık olarak görünen insan, düşünen ve bilen gücüyle önce "kendi başına iyi"nin ne olduğuna karar verir, sonra da yapan, eyleyen gücüyle söz konusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete koyulur.⁴

Böylece gaye-güdücü ahlâklarda *iyi*, hem gayelerin hem de araçların niteliğini belirlemektedir. Fakat gayeler ve iyiler çok olduğundan kendi kendine yeten, ona ulaşıncaya talebin sona ereceği düşünülen ve bizatihi iyi olan bir "en son gaye" ve onun değer olarak ifadesi olan bir *en yüksek iyi* belirlemek, bu ahlâk öğretilerinin ilk görevi olmuştur. Ancak Antikçağdan beri ortaya atılan ahlâk teorilerine bakıldığında iyi, kötü, doğru eylem ve irade özgürlüğü gibi ahlâkın çevresinde dolandığı temel problemler içinde bilhassa en yüksek iyiye verilen cevabın, Kant'ın dediği gibi, onları birbirlerinden ayırdığı görülecektir.⁵ Gerçi her ne kadar en yüksek

iyinin (summum bonum, el-hayru'l-a'lâ) ne olduğu sorusuna, ahlâk felsefesinin bir konusu olarak asla anlamlı bir cevap verilemeyeceğini savunan görüşler varsa da, aynı zamanda felsefe tarihindeki fikri vakıya da uygun düşen bunun tam aksi bir görüşe göre ise ahlâk felsefesinin görevi tam da bu soruyu cevaplamaktır. Buna göre insan hayatının anlam ve değeri, bir en yüksek gayeye ulaşma çabasında belirir ve ahlâkî açıdan bakıldığında bu en son gaye, en yüksek iyi olmaktadır.⁶

Gaye-güdücü ahlâk görüşleri en yüksek iyiye verdikleri cevaba göre birbirinden ayrıldığı gibi, verilen cevap aynı olsa bile, ona yükledikleri anlamlar da onları birbirinden farklılaştırmaktadır. Şöyle ki "Ahlâkî davranışların en son gayesi nedir?" sorusuna "Bizâtihi ve en yüksek iyi olan mutluluktur" cevabını veren gayeci ahlâk görüşlerine, aynı zamanda *mutlulukçu* (eudaimonist) ahlâk öğretileri denmektedir ki bu öğretilerde kendinden dolayı iyi olan mutluluktur (eudaimonia, es-saade); onun dışındaki her ahlâkî değer izafi/arizî iyidir. Yani ahlâkî fiilin değerini, bizâtihi iyi olarak belirlenen mutluluk veya en yüce gaye olarak gösterilen mutluluğa ulaştırıp ulaştırmaması belirlemektir. Dolayısıyla en yüce gaye ve en yüksek iyi olarak mutluluğun gösterilmesi, mutlulukçu ahlâk öğretilerinin temel belirlenimi olmaktadır. İslâm filozoflarının da dahil olduğu birçok ahlâk felsefesi ve belki de çoğunluğu mutlulukçudur. Aynı şekilde gayeleri bakımından ahlâkî birer sistem kurmaya elverişli düzenlemeler içeren dinlerin, değişik biçimlerde sunulsa ve farklı kavramlarla ifade edilmiş olsa da nihâî anlamda insana vaat ettiği şeyin mutluluk olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Ancak mutlulukçuluk (eudaimonizm), felsefe tarihi boyunca çeşitli biçimlerde ortaya çıkmıştır.⁷

Mutlulukçu ahlâk görüşleri, her insanın gönülden istediği, arzu ve tercih ettiği, ulaşmaya çabaladığı gayenin *mutluluk* olduğunda anlaşmalarına rağmen, başta mutluluğun mahiyeti olmak üzere, çoğu konuda farklılık gösterirler. Söz gelimi mutluluk, "duygusal (hissî) veya ruhsal (nefsânî, mânevî, tinsel) haz (lezzet, hedon)" olarak konuldu mu, karşımıza çıkan mutlulukçuluk, hazcılıktır (hedonizm); "fayda" olarak belirlendiğinde ise adı faydacılıktır (ütilitarizm). Ancak ister haz ister fayda olarak belirlensin mutluluk, insanî olan her şeyin, bu yüzden de ahlâkî eylemin motif ve gayesidir; ahlâklılığı, ahlâkî fiilin değerini belirleyen ilkedir. Faydacılığın en ünlü

³ Bkz., Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap yay., İstanbul 1994, s. 70-71; A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 836 (teleoloji md.); Laland, *Mevsüatî Laland el-felsefiyye*, Arapçaya çev. H. A. Halil ve A. Uveydad, Beyrut ty. "teleoloji/gaiyye" md.; Cemil Saliba, *el-Mu'cemü'l-felsefiyye*, Beyrut 1982, II, 126.

⁴ Mehmet Aydın, "İbn Sinâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sinâ'nın Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, Der. A. Sayılı, Ankara 1984, s. 435. Teleolojik ahlâk görüşleri için ayrıca bkz., Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma yay., İstanbul 2002, s. 40, 44-45, 48, 69, 88, 190; Ray Billinton, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı yay., İstanbul 1997, s. 197-221.

⁵ Bkz., Kant, *Etik Üzerine Dersler*, çev. O. Özgüel, İstanbul 1994, I, 17; H. Delius, "Etik", s. 314

⁶ H. Delius, *a.g.m.*, s. 314-315.

⁷ Bkz., F. Heinemann, "Etik", s. 344; Ayrıca bk., Heinz Hemsöet, *Ahlâk Denen Bilmece*, çev. Nermi Uygur, İstanbul 1957, s. 5-6; Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma yay., İstanbul 2002, s. 40-45, 48, 69; Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 125-127, 138-139, 151-152, 178-179; Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi yay., İstanbul 1982, s. 21 vd.; H. H. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 21 vd.

savunucusu olan J. Stuart Mill'in ifadeleriyle insanın tabiatı, mutluluğun bir parçası veya mutluluğa araç olmayan hiçbir şeyi istemeyecek şekilde yaratılırsa -ki öyledir- mutluluk, insan fiillerinin tek amacı ve ona ulaşmak da insan eylemlerinde kullanılması zorunlu ölçü olur. Buradan da onun ahlâkî eylemin kriteri olması *gerektiği* ortaya çıkar. Öyleyse mutluluk insan eylemlerinin nihai amacıdır ve bu nedenle de ahlâk normudur.⁸

Böyle açıkça ifade edilsin veya edilmesin bu ifadeler, aslında mutlulukçu ahlâk öğretilerinin genel bir tanımını ortaya koymaktadır. Nitekim çok önceleri, meselâ Antikçağda Aristoteles, Ortaçağda Fârâbî ve modern dönemde Spinoza mutluluğu aynı ifadelerle belirlemişler, ahlâkî fiilin değerini de mutluluğa göre açıklamışlardır. Ancak bir kez daha belirtelim ki bu filozofların mutluluk görüşleri birbirinden farklıdır. Zira öyle görünüyor ki, mutluluk diye bir şeyin varlığı, genel olarak kabul edilmesine rağmen,⁹ onun ne olduğu, nasıl elde edilebileceği insan davranışlarındaki belirleyiciliği, hangi alanda (akıl-duygu, dünya-ahiret) tam olarak gerçekleşeceği gibi konular hep tartışıla gelmiştir. Öte yandan gaye-güdücü (teleolojik) ahlâk görüşlerinde "gaye", "vasıta" ve "gaye-vasıta ilişkisi"nin belirlenmesi de, önemli problemler arasında yer almaktadır.

İslâm Ahlâk Felsefesinde En yüce Gaye

İslâm felsefesine gelince, belirtildiği gibi İslâm ahlâk felsefesinde ortaya konulan ahlâk, gaye-güdücü ve mutlulukçu bir ahlâktır. İslâm felsefesi tarihinde ahlâk ve mutluluğu, ilk olarak sistematik bir şekilde ele alıp tahlil etme önceliğine sahip olan Fârâbî'nin tahlillerinden hareketle konuya bakacak olursak, filozof, *et-Tenbih a'la sebili's-saade* adlı eserinde meseleyi şöyle ortaya koymaktadır:¹⁰

Mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği (iştîyak) her hangi bir gayedir (gâyetün mâ). Ona kendi çaba ve gayretiyle (yani irade ve ihtiyarıyla) yönelen herkes, onun herhangi bir yetkinlik (kemâlün mâ) olmasından dolayı yönelir. Mutluluk, çok meşhur bir gaye olduğuna göre onun gayelerden bir gaye olduğunu açıklamak için, fazla söze gerek yoktur. İnsanın istediği her yetkinlik ve gaye herhangi bir iyi (hayrun mâ) olduğu

için istenir. Çünkü şüphesiz her iyi tercih edilir. İyi ve tercih edilir gayeler çok olduğuna göre mutluluk tercih edilen iyi şeylerden biridir.

Görüldüğü gibi burada mutluluk gayelerden bir gaye, yetkinliklerden bir yetkinlik ve iyilerden bir iyi olarak belirlenmektedir.¹¹ Fârâbî'ye göre, her insanın arzu ettiği mutluluğun meşhur bir gaye olduğu konusunda herhangi bir söze bile gerek yoktur.¹² Aslında insanların niçin mutluluğa iştîyak duydukları da açıkça bellidir. Zira bir yetkinlik olarak mutluluk, hatta insanın var oluşunun sebebidir. Çünkü, Fârâbî'nin ifadesiyle, "her varlık (mevcûd) en son yetkinliğe (el-kemâlü'l-aksâ) ulaşmak için yaratılmıştır (kevnin). Bu yetkinlikten insana özgü olana en yüce mutluluk (es-saadetü'l-kusvâ) denir."¹³ Aynı şekilde şüphesiz her iyi tercih edilir. İyi ve tercih edilir olmaları sebebiyle ulaşılmak istenilen gayeler çok olduğuna göre, mutluluk tercih edilen iyi şeylerden biridir.¹⁴ Ancak diğer bütün şeyler mutluluğa ulaşmak için tercih edilmekte ve mutluluk hiçbir şeye vasıta kılınmamaktadır. Bu nedenle mutluluk yeterli, yalın (basit) ve nihai bir gayedir; "mutluluğun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur"¹⁵ ve "insan mutluluğu elde ettiğinde, onun dışında asla başka herhangi bir gayeye ulaşmak için çaba göstermemektedir."¹⁶

Buna göre denilebilir ki İslâm filozoflarının nazarında her insan, mutluluk duygusunu "sübjektif" olarak kendi içinde taşımakta ve mutluluk olarak gördüğü şeye tabii ya da zorunlu veya iradi olarak yönelmektedir. İnsan, "yetkinliğe" iştîyak duyduğunun bilincine vardığında da onu, irade ya da ihtiyarıyla bir "iyi" olarak tercih etmektedir.¹⁷ Böylece de "mutluluk" insanın yöneldiği bir gaye, iştîyak duyduğu bir yetkinlik ve tercih ettiği bir iyi olarak, onun

⁸ J. S. Mill, *Faydacılık*, çev. Nazmi Coşkunlar, MEB yay. İstanbul 1965, s. 19-20, 54-55; Ayrıca bkz., Annemarie Pieper, *Etîge Giriş*, çev. V. Atayman ve G. Sezer, Ayrıntı yay. İstanbul 1999, s. 135; A. Cevizci, *Etîge Giriş*, s. 195-206.

⁹ Bunun tek istinası gibi görünen Kant ve Kant'ın yolundan giden "ödev ahlâkı"nu savunan filozoflar ve düşünürler tarafından da mutluluk hiçbir zaman yadsınmamaktadır. Kant'ın, *bizâtihi iyi* ile mutluluk arasında kurduğu zorunlu ilişki için bkz. Kant, *An Usun Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul 1993, s. 367-372; Anlaşılır bir değerlendirmesi için bkz. M. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 29-32.

¹⁰ Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 177-178. Aralarında hiçbir farkın olmadığı anlamına gelmesinde de, Fârâbî'nin, diğer konularda olduğu gibi bu konudaki görüşleri de, kendisinden sonraki İslâm filozoflarının mutluluğa bakış açılarını belirlemiştir.

¹¹ Aslında İslâm felsefesinde mutluluğun ne olduğu ile ilgili bütün söylenenlere genel olarak baktığımızda hep bu üç kavram karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar da dahil İslâm filozoflarının mutluluk görüşlerinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz., H. H. Bircan, *a.g.e.*, s. 53 vd.

¹² Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 177.

¹³ Fârâbî, *Tahsilü's-sa'ade*, thk., C. Ali Yasin, *el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, s. 170.

¹⁴ Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 177-178.

¹⁵ Fârâbî, *Araü ehli'l-medineti'l-fâzla*, nşr. Nasrî Nadir, Beyrut 1986, s. 106.

¹⁶ Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 179. Mutluluğun gaye, yetkinlik ve iyi olduğu konusunda diğer filozofların görüşleri için bkz., Amiri, *es-Saade ve'l-isad fi-sireti'l-insaniyye*, nşr. Abdül-Halim Atiye, Kahire ty., s. 115-117; İbn Sinâ, *Risâle fi-mahiyyeti'l-'îşk*, trc. ve nşr. A. Ateş, İstanbul 1953, s. 24; A.mlf., *es-Sifa, el-İlahiyyat*, nşr. G. C. Anawati vdğl., Kahire 1960, II, 429-430; A.mlf., R. fi's-Saade, s. 2-3; İhvanü's-Safâ, *Resâilü İhvanî's-safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut 1957, I, 316-317; İbn Miskevî, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tad-hiru'l-arak*, Beyru 1977, s. 35.

¹⁷ Çünkü insanın aklı ve diğer idrak güçlerinin çoğu, kendi yetkinliğine ilişkin bilince (şuur) ancak bazı sebeplerden sonra ulaşır. Bkz. İbn Sinâ, *es-Sifa, el-İlahiyyat*, II, 428.

bütün hayatındaki "belirleyici" yerini almış olmaktadır. Bu durumda mutluluğun insan davranışlarındaki belirleyiciliği ve tam olarak nerede gerçekleşeceğinin bilinmesi, onun nasıl kazanılacağından daha öncelikli ve önemli bir mahiyet arz etmektedir. Zira bu açık bir şekilde bilinmediğinde, insanın fiili herhangi bir gayede, herhangi bir yetkinlikte ve herhangi bir iyide davranışa dönüşmektedir. Bunun sonucunda da insanî mutluluğun bedenî hazlar, dünyevi riyasetler ve benzeri şeyler olduğu zannedilmekte ve her insan, artık bu zan ve kanaatine dayanarak yaşantısını bu türden gayeleri elde etmek için düzenlemektedir.¹⁸ Çünkü, İbn Miskeveyh'in sözleriyle, akıl bir sonuca, bir gayeye doğru çaba gösterir ki bu, aklın ilk ilkelerinden biridir. İradeye bağlı yapıp etmeler mutlak iyiye doğru yönelir. Mutlak iyi, bütün insanların zorunlu olarak yöneldiği şeydir. İyiye yönelik olmayan şeyler faydasızdır, akla terstir. Mutlak iyi en son gayedir. Fakat mutlak iyinin ne olduğu doğru bilinmelidir ki, diğer bütün iyilerin en son gayesi olabilsin.¹⁹

İslâm filozoflarına göre bir *gerçek mutluluk* vardır ve bir de *mutluluk zannedilen şeyler* vardır. Gerçek mutluluk biri diğerini gerektiren iki temel niteliğe sahiptir ki bunlardan birincisi "özü itibarıyla ya da kendisinden dolayı tercih edilir olmasıdır" ikincisi ise "kendi kendine yeterli bir durum arz etmesidir." İşte bu niteliklerinden dolayı onlara göre gerçek mutluluk (es-saadetü'l-kusvâ, es-saadetü'l-uzmâ), en son gaye (el-gayetü'l-uzmâ, el-gayetü'l-kusvâ), en son yetkinlik (el-kemâlü'l-aksâ) ve en yüksek iyidir (el-hayru'l-a'lâ, el-hayru'l-mutlak).²⁰

Bu niteliklerle ilgili olarak Fârâbî şöyle demektedir: İyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilenler arasında en çok tercih edilenin ve insanın yöneldiği gayenin en tamının (ekmel) mutluluk olduğu açıktır. Çünkü mutluluk hiçbir zaman başka bir şeyden dolayı değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edilmektedir. Gerçi Fârâbî'ye göre ilim ve riyaset gibi kendi özünden dolayı tercih edilebilecek başka şeyler de vardır. Fakat bunlar, meselâ zengin olma veya haz alma gibi şeylere de vasıta kılınabilmektedir. Oysa mutluluk böyle değildir; o asla herhangi bir zamanda başka herhangi bir şeyden dolayı değil, daima özünden dolayı tercih edilmektedir. Bu niteliğe sahip olan bir şey ise daha makbul, daha yetkin ve daha iyidir. Mutluluğun "kendi kendine

yeterli" oluşuna gelince, biz mutluluğu elde ettiğimizde, onunla birlikte herhangi bir şeye ihtiyacımız olmadığını görürüz. Böyle olan her şey, "kendi kendine yeterli" olmaya en layık olan şeydir. Bu sözün doğruluğunun delili, her insanın bizzat kendi tahmin ve takdirine (zan) dayanarak, mutluluğun yeterli olduğu inanç ve kanaatini (itikad) taşımasıdır. Nitekim bazıları zenginliğin, bazıları hazzın, bazıları yönetmenin, başka bazıları ilmin ve benzeri şeylerin mutluluk olduğunu düşünmektedir. Mutluluk olduğunu düşündüğü şeyin de en tercih edilen, en büyük ve en tam iyi olduğuna inanmaktadır.²¹

İslâm filozoflarına göre en yüce ve en tam iyi olan, bu nedenle de tercih edilmesi gereken yukarıdaki nitelikleri haiz gerçek mutluluk, tam olarak "yetkinliğini kazanmış nefsin" bedenden ayrıldıktan sonra, öteki hayatta kavuşacakları mutluluktur.²² "Mutluluk, mümkün varlıkların kabul edecekleri en son yetkinliktir" diyen Fârâbî'ye göre mümkün bir varlık olan insanın var oluşunun gayesi, kendi türüne özgü yetkinlik olan yüce mutluluğa ulaşmaktır.²³ En yüce mutluluk, "insan ruhunun, varlık bakımından kendisine dayanacağı bir yetkinlik derecesine ulaşmasıdır ki o, bu nokta da, cisimden bağımsız ve maddeden ayrı varlıklar sınıfına dahil olur, ebediyen de bu durumda kalır."²⁴ İhvân-ı Safa ise ahirette gerçekleşecek bu mutluluğu şöyle belirlemektedir; "durumunu yetkinleştirmiş ve gayesini tamamlamış olan her nefsin bedenden ayrıldıktan sonra en iyi durumlarda en yetkin gayelere doğru yükselerek ebediyen varlığını sürdürmesidir."²⁵

İbn Sinâ'ya göre de yetkinleşmiş nâtik nefsin mutluluğu olan en yüce mutluluk, nâtik nefsin "madde ve maddeyle ilintili şeylerden (levâhuk) mücerret bir akıl olmasıdır."²⁶ Yetkinlik kavramıyla birlikte "haz" (el-lezzet) kavramını esas alarak mutluluk görüşünü insanın her bir gücüyle ilgili olarak temellendiren İbn Sinâ²⁷ başka bir yerde şöyle demektedir: "Uhrevî mutluluk, nefsin, beden ve tabii etkilerden kurtulup bağımsızlaştığında hazların tamamına (kâmilü'l-lezzât) ulaşmasıdır."²⁸

¹⁸ Bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 178-179; İbn Sinâ, *eş-Sıfâ, el-İlahiyyât II*, 425; *R. fi's-Sa'ade*, s. 2-3.

¹⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 83-84, 92-93. Ayrıca bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s.177-179; A.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzi M. Neccar, Beyrut 1986, s.72; Amiri, *es-Saade*, s.115-117; İhvân, *Resâil*, I, 317; İbn Sinâ, *R. fi's-Saade*, s.2-3.

²⁰ Bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 178-179; Amiri, *es-Saade*, s. 115-117; İbn Sinâ, *eş-Sıfâ, el-İlahiyyât II*, 425; A.mlf., *R. fi's-sa'ade*, s. 2-3; İhvân, *Resâil*, I, 134; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 84

²¹ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 178-180. Konuyla ilgili diğer İslâm filozoflarının görüşleri için bkz., Bir önceki dipnot.

²² Yetkinlik ve mutluluk bakımından insan nefsinin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu hakkında İslâm filozoflarının görüşleri için bkz., H. H. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 361-396.

²³ Fârâbî, *Tahsil*, s. 170; *es-Siyâse*, s. 74.

²⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzla*, s. 105; Bkz. *es-Siyâse*, s. 32, 81-82.

²⁵ İhvân, *Resâil*, I, 317-319; III, 59, 69, 71, 82.

²⁶ İbn Sinâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Muhammed Nurâni, Tahran 1984, s. 159; Bkz. A.mlf., *es-Sıfâ, en-Nefs*, G. C. Anawati-S Zayid, Kahire 1975, s. 218-219; A.mlf., *R. Adhaviyye fi'l-meâd*, nşr. Hasan Asî, Beyrut 1987, s. 143-144.

²⁷ Bkz. İbn Sinâ, *eş-Sıfâ, el-İlahiyyât II*, 369, 370, 424; *R. Adhaviyye*, s.159; A.mlf., *R. fi's-Saade*, s. 2-3.

²⁸ İbn Sinâ, *R. Adhaviyye*, s. 150.

Mutlu kişi, ya aşağı insanî şeylere veya aklı yüce şeylere bağlı kalarak mutlu olur, diyen İbn Miskeveyh'e göre, birinci derecedeki kişi, mutlak yetkinliğe sahip olmadığı gibi tam mutlu da değildir. İkinci derecede bulunan kimse ise tamamıyla mutludur, hikmetten bolca nasibini alır, yüce âlemde ruhani bir hayat sürer, ilâhî nur ile aydınlanır. Bu dereceye ulaşmış kişi, mutlulukların sonuna ve en yücesine ulaşır. İşte bu, felsefenin gayesidir ve mutluluğun en son derecesidir.²⁹

Görüldüğü gibi İslâm filozoflarına göre en yüce mutluluk, yetkinliğini tamamlamış aklın, insana özgü "nâtik nefis" in mutluluğudur.³⁰ Kendi kendine yeterli ve özünden dolayı istenen, başka bir şeye vasita olmayan bu mutluluk, öteki dünyada kavuşulacak bir mutluluktur. Zira yetkinleşme, nefis bedenden ayrılıncaya kadar devam eden bir süreçtir. Dolayısıyla en son yetkinlik de ancak ölümden sonra gerçekleşecektir. Bizatihi ve mutlak iyi ve bütün iyilerin en son gayesi olan mutluluk, bu mutluluktur. İbn Sinâ'nın sözleriyle "Açıktır ki gerçek mutluluk (es-saadetü'l-hakikiyye), özü itibarıyla istenilen ve bütünüyle tercih edilendir. Mutluluğun dışında tercih edilen ve ulaşmak istenilen bütün gayeler, bir başka şeyden dolayı tercih edildiği için, kendinden dolayı tercih edilen mutluluk, tercih edilen ve ulaşmak istenen gayeler içinde gerçekte en üstünüdür."³¹ İbn Miskeveyh ise bu hususu şöyle ifade etmektedir: "...öte yandan iyilerin gaye olanları bulunduğu gibi gaye olamayanları da vardır. Gaye olanların da kimisi tamdır kimisi değildir. Tam olan gayenin örneği mutluluktur. Çünkü biz mutluluğa ulaştığımız zaman ona bir şey eklemek ihtiyacı duymayız".³² Zira Amiri'nin sözleriyle "eksiksiz tamlık kendi kendine yetmektir."³³

Sözlükte, "niyetlenen hedef, istenilen şey, ihtiyaç ve amaç" gibi manalara gelen gaye (el-gaye, el-ğarad), felsefe terimi olarak "faili teşvik eden veya faili fiili yapmaya sevk eden sebep veya illet, iş veya şey" manalarında kullanılmaktadır. Amiri, irade ve ihtiyar ile de bağlantılı olarak gayeyi şöyle tanımlamaktadır: "Seçme (ihtiyar), insanın fiilini harekete geçiren başlangıç (mebde); gaye ise fiil olması bakımından insanın kendisine yöneldiği hareketin meydana gelmesidir. Bu itibarla gaye, failin fiilini

başlatan, harekete geçiren (muhamrik) gerçek ilkedir (el-mebdeü'l-hakikî)."³⁴

Buna bağlı olarak her insanın ulaşmayı arzu ettiği bir gaye olarak mutluluğun, aslında bireye ne yapması gerektiğine dair sunulan açıklamaların -yetkinliğin, erdemin, iyinin ya da ahlâklılığın-, birey tarafından ciddiye alınması için gösterilen "iyi bir neden" olduğu söylenilebilir. Kısaca mutluluk, failin fiili hangi sebepten dolayı yapması gerektiğinin "cevabı" olarak görülebilir. Zira "neyin", "niçin" yapılması gerektiğinin cevabı ancak bir gaye tasavvuruyla mümkündür. Başka bir şekilde söyleyecek olursak "ne" sorusuna, "niçin" sorusunu sorduğumuzda karşımıza "gaye" kavramı çıkmaktadır. Fakat bu iki sorunun cevabı son tahlilde birbirine karşımaktadır. M. A. Draz'ın dediği gibi³⁵ birincinin uygulanmasına konuları belirleyen ikinciye verdiğimiz cevaptır. Bu itibarla vasıtaları belirleyen unsur gaye olmaktadır.

Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi

Her gayenin, vasıtaları haklı çıkarıp çıkarmaya çağrı ayrı bir tartışma konusudur. Ancak açık olan şudur ki İslâm filozofları insanî irade ve ihtiyarda "gayeci bir yön" görmekte, hatta irade ve ihtiyarın özünden dolayı bir gayeye yönelik olarak tezahür ettiğini, bir ilke olarak baştan kabul etmektedirler.³⁶ "Gaye-güdücü" bir irade ve ihtiyar, ulaşmayı isteyip yöneldiği gayeye "uygun vasıtaları" seçeceğinden, gaye, vasıtayı belirlemektedir. İşte bu nedenle burada önemli olan ve belirlenmesi gereken öncelikli şey, irade ve ihtiyarın yöneleceği gayenin ne olduğunun ortaya konulmasıdır. Çünkü gayenin fiile göre bir önceliği vardır ve failin fiilini başlatan gerçek ilkedir. Fârâbî bu konuda şöyle demektedir: Nesnelere (eşya) bir gayeyi elde etmek için faydalı -olabildiği ölçüde düşünme kuvveti ile keşfedilirler (istinbat). Keşfeden kimsede önce gayeyi göz önüne koyar, sonra bu gayenin elde edilmesini sağlayan vasıtaları araştırır. Ancak insanın yöneldiği birçok gaye vardır ve bu gayeler gerçekten iyi olabileceği gibi kötü de veya iyi olduğu zannedilmiş şeyler de olabilir. Bu itibarla eğer gayeler iyi ise vasıtalar da iyi, kötü ise vasıtalar da kötü olur; hatta gaye zannı bir iyi ise o zaman düşünme kuvveti tarafından keşfedilen vasıtalar da iyi olduğu zannedilen şeyler olacaktır."³⁷

"İyi" kavramının, bütün ahlâk kavramlarının üzerine bina edildiği bir esas olduğunu hatırlayacak

²⁹ Bkz., İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 59, 89, 90-93, 175; Bkz., Amiri, *es-Saade*, s. 114-116.

³⁰ İslâm filozoflarının nefis görüşünde akıl cevheri "hem mutluluğa ulaştırıcı yegane vasıta, hem de son aşamada mutluluğun ta kendisi ve kaynağıdır." Miriam Galston, "The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. E. Butterworth, Massachusetts 1992, s. 102; H. H. Bircan, *a.g.e.*, s. 248vd.

³¹ İbn Sinâ, *R. fi's-Saade*, s. 2.

³² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 84.

³³ Bkz., Amiri, *es-Saade*, s. 114-116.

³⁴ Bkz., Amiri, *es-Sade*, s. 118; İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 58; C. Saliba, *el-Mu'cemü'l-felsefiyye*, II, 126.

³⁵ *Kur'an Ahlakı*, çev. E. Yüksel, Ü. Günay, İstanbul 1993, s. 250.

³⁶ Bkz. Fârâbî, *es-Siyâse* s. 71-72; A.mlf. *el-Medine'tü'l-fâzıla*, s. 103; Amiri, *es-Saade*, s. 118; İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 83-84, 92-93.

³⁷ Fârâbî, *Tahsil*, s. 150. Pratik akılla ilgili bir kavram olan düşünme gücü ve bu gücün mutluluk ve ahlâkî hayattaki önemi için bkz., H. Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 269-284.

olursak, buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Sadece mutluluk için ve mutluluktan dolayı yapılan fiil, "iyi" bir fiildir. Dolayısıyla ahlâklılık, mutluluk ilkesine uymaktan ibarettir. Madem ki, yukarıda geçtiği üzere gaye, kendisine ulaştırılacak vasıtaları ve bu vasıtaların değerini belirlemektedir. Gaye mutluluk olarak belirlendiğine göre, hem vasıtayı hem de vasıtanın değerini mutluluk belirlemede veya mutluluğun belirlenmesi gerektiği istenmektedir. Öyleyse sadece mutluluk gayesine yönelik bir fiil, gerçekten "ahlâkîdir" şeklinde bir nitelemeyi hak etmektedir. Nitekim İslâm filozoflarına göre "mutlak ve en yüksek iyi" olan gerçek mutluluğun elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir. Ancak bu iyilik, fiillerin özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu engelleyen her şey de kötüdür.³⁸

Bu durumda İslâm filozofları, ahlâkî alanda iyi ve kötüyü, yani ahlâkî değerleri mutluluğa göre belirlemede ve ahlâkî yükümlülüğe ilişkin görüşlerini mutluluk ilkesine dayandırmaktadırlar. Onların nazanında sadece mutluluk kendinden dolayı tercih edilen bizatihi, en yüksek iyi ve gayedir, onun dışındaki hiçbir şey özü itibarıyla iyi değil; anzi/rölatif iyidir ve vasıttadır.³⁹

Ancak gaye-vasıta ilişkisinde kolayca aşılamayan bir problem vardır: O da gaye güden "iradenin ayartılması" problemidir. Yani bir gayeye yönelik olarak tezahür etmesi istenen ahlâklığın, yukarıda da

³⁸ Fârâbî, *es-Siyase*, s. 72; A. ml., *Füsûl müntezeaa*, nşr. Fevzi Neccar, Beyrut 1986, s. 46. Ayrıca bkz., Amiri, *es-Saade*, s. 115-117; İhvân, *Resâil*, I, 317; İbn Sinâ, *R. fi's-Saade*, s. 2-3; İbn Miskeveh, *Tehzib*, s. 84-85.

³⁹ Değerler konusunun anahtar terimi olan iyinin, İslâm filozoflarının kullandıklarından ve lügatlerden hareketle delaletlerine baktığımızda onun en temel niteliği olumlu ve tercih edilir, istenilir bir şey olarak görülür. Buna bağlı olarak iyi, bir şeyi iyi diye nitelediğimiz bir nitelik; bir şeyin bir şeye göre daha üstün ve talep edilir olduğunu gösteren bir üstünlük ismidir. Dolayısıyla iyi özü itibarıyla güzelliğe, yararlıya, hazzı, mutluluğa... insan tarafından kabul görüp istenilen, övülen, uygun olan ve yetkinliğe, tamliğe işaret eden bir kavramdır. Bunlarla birlikte a) Eğer bir şey kendisindeki temel bir nitelikten; onu değerli ya da arzu edilir bir şey olarak görmemize imkan veren zati bir özellikten dolayı iyi ise her hal ve şartta tercih edilen bir şeye ona bizatihi/özü itibarıyla/mutlak/en yüksek iyi denmektedir. b) Eğer bir şey kendisinden dolayı değil de bizatihi iyiye ya da başka herhangi bir iyinin elde edilmesine vesile olan bir iyi ise ona da anzi/izafi/mukayyed iyi denmiştir. Bu ikinci anlamdaki iyi, başka bir şeyden dolayı tercih edilen bir araç olmaktadır. Şu halde bu tür iyilerin biri bizatihi iyiden dolayı "tercih edilen", diğeri ise bizatihi iyiden ve iyi olandan dolayı "iyi olan" şeklinde iki kısmı vardır. Birincinin örneği erdemler, ikincinin örneği erdemlere araç olan bedeni hazlar, mal mülk gibi filozofların *harici/bedeni iyiler* dedikleri iyilerdir. Bkz., Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 177-179, 224; Amiri, *es-Saade*, s. 128-133; İhvân, *Resâil*, I, 317-319; III, 479-480; İbn Sinâ, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyat*, thk. A. Umeyra, Beyrut 1992, II, 152-153; A. ml., *R. fi's-Saade*, s. 2-3; İbn Miskeveh, *Tehzib*, s. 83-84, 92-93; el-İsbehâni, *el-Müfredât fi garbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 231-232; C. Saliba, *el-Mu'cemü'l-felsefiyye*, I, 548-551; A. Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, "İyi" md.; B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, "İyi" md.; *Örnekleleriyle Türkçe Sözlük*, M.E.B. yay, "İyi" md.

belirtildiği üzere herhangi bir gayede davranışa dönüşme ihtimali her zaman vardır. Bu itibarla belirlenen, göz önüne alınan gaye şayet ferde, öznel olarak bir "çıkartma" imkanı veriyorsa o zaman fiil, alelade bir noktada davranışa dönüşecektir. Aynı şekilde belirlenen gaye, ne kadar "kutsal" ve "yüce" olursa olsun; ister ferde veya topuma, ister aşkın bir kaynağa dayansın, her zaman ve her şartta insan tarafından "iyi ahlâk" denilemeyecek bir araca/çıkarı dönüşürülmesi mümkündür. Özellikle gaye dünyevi bir çıkar; fayda, haz, riyaset onur vb. olarak belirlendiğinde, Kant'ın ısrarla belirttiği gibi "yaratılmış dünyada her şeyi insan, eğer isterse ve elinden gelirse sırf araç olarak kullanabilmektedir."⁴⁰

Mutluluğu gaye olarak belirleyen İslâm filozofları acaba bu problemi nasıl aşmaktadırlar? Acaba iyiyi irade etmenin ve mutluluğa uygun davranmanın sonucu olarak ortaya çıkacak bir ahlâklılıkta, mutluluk, "bir zorlamayı içinde taşıyan ahlâkî yükümlülük" içermekte midir? Mutluluk, iradenin hiçbir zaman "kaytarmasına" fırsat vermeyecek bir "son gaye" tasavvuru olarak ortaya konulabilecek bir içeriğe sahip midir?

Bu ve benzeri soruların cevabı, müslüman filozofların gerçek mutluluğu nasıl belirleyip temellendirdiklerinin ortaya konulmasıyla ancak verilebilecektir. Bu da onların insan ve yetkinliği hakkındaki görüşlerinin, evren tasavvurlarının, kısaca bütün felsefelerinin göz önüne alınmasını gerektirmektedir. Zira bu felsefede yükümlülüğün bir tek belirlenimi olmadığı gibi, mutluluk ilkesi de yetkinlik, iyi, toplum ve teoloji (ya da kozmoloji) ile birlikte ele alınmaktadır.⁴¹ Bunun ortaya konulması ise bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Yukarıda ortaya koyduğumuz problemin gaye ile ilgili boyutuna baktığımızda, birkaç hususun devamlı olarak göz önünde bulundurulması gerektiğini görmekteyiz. Öncelikle mutluluğu bir gaye olarak belirleyen İslâm filozoflarına göre bu gaye kesinlikle dünyevi olmadığı gibi, kaynağı insan olmakla birlikte insanı da aşmaktadır. Zira gerçek mutluluk, hiçbir zaman dünyevi bir gaye değildir, çünkü en saygın bir dünyevi gayenin bile (bu ilim dahi olsa) kendi kendine yeterli olmadığından, başka bir şeye vasıta kılınması her zaman mümkündür. İkinci olarak belirtildiği gibi gaye kavramı bilkuvveligi anlattığından fiile göre bir önceliği vardır ve her zaman yakın veya

⁴⁰ Bk. Kant, *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*, s. 14, 27; Etik Üzerine Dersler, I, 53, 27-28. Bu konudaki çağdaş tartışmalar için bkz. Ross Pool, *Ahlâk ve Modernlik*, çev. M. Küçük, Ayrıntı yay., s. 23-44 (Özellikle "Yaraclar ve Kaytancilar" başlığı s. 23 vd.); A. Toynbee ve D. İkedâ, *Yaşamın Seçim -Diyalog-*, çev. M. Anık, Ankara 1992, (Özellikle "iyi ve kötü" bölümü); Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. A. Türker, Ayrıntı yay. İstanbul 1998.

⁴¹ Bkz., H. H. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 95vd.

uzak *ideal* bir hedefi, sebebi veya durumu anlatmaktadır. En son gaye olarak mutluluk, "onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey olmayan" nihai bir ideal hedef olarak belirlendiğine ve bunun da her fırsatta tam olarak "bedenden ayrıldıktan sonra, ahirette" gerçekleşeceği vurgulandığına göre, iradenin iyiyi seçerken her halükarda *bu gayeye göre* istekte bulunmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla en yüce mutluluk, ulaşılması gereken bir ideal olarak metafizik ve eskatolojik alana taşınmış olduğundan bu en üst prensipte, duyguların ve dünyevî çıkarların bir gaye olarak yeri yoktur. Bu itibarla en üst gayeye ulaşmayı buyuran bir ahlâk buyruğunun, iradeye önel bir çıkar gütmeye imkanı sağlaması mümkün görünmemektedir.

Gerçi iradenin önel çıkarları gaye edinmesi her zaman mümkündür. Ancak irade ve ihtiyarın tercih ettiği bir fiilin (iyinin) herhangi bir gaye ve yetkinlikte tamamlanması, en son gayeye ulaşmaya engel olacağından, hiçbir zaman gerçek anlamda iyi, erdem ya da iyi ahlâk olarak değerlendirilmeyecektir. Çünkü mutluluk dışında mutlak iyi yoktur; onun elde edilmesine yararlı olan şeylerin iyiliği bu yarıdan, kötülüğü de ona ulaşmaya engel teşkil etmelerinden dolayıdır. Gerçi bu idealde reel olan bir yön de vardır ki bu yön, gayeye uygun vasıtaların, yani erdemlerin bilfiil gerçekleştirilmesi, bununla da insanî yetkinliğin kazanılması sırasında duyulacak ve idrak edilecek olan mutluluktur. Ancak İslâm filozoflarının "dünyada mutluluk" ya da "aşağı mutluluk" dedikleri bu mutluluk, hiçbir zaman son gaye değildir.⁴² Yani davranışın değerini belirleyen dünyada mutluluğu bilfiil duymak değildir, en yüce mutluluğa ulaştırıp ulaştırmamasıdır. İbn Sînâ'nın görüşleriyle söyleyecek olursak, nefsin her bir gücü için bir fiil ve uygunluk vardır, o fiil ve uygunluk o güç için bir iyidir ve bir yetkinliktir. Yetkinlik ve iyinin meydana gelmesi hazdır, mutluluktur. İnsana özgü gücün yetkinlik ve mutluluğu ise onun maddeden mücerret bir akıl olmasıdır. Fakat onun bedenî güçlerin iştirakiyle yaptığı fiiller de vardır ve o fiiller eğer *adalet*e uygun iseler, onlardan duyduğu mutluluklar da vardır. Nefsin maddeden kurtularak gerçek mutluluğa ulaşmasına gelince onun bu husustaki başarısı, amelî akıl gücünün kapsamında olan yetkinliklerin elde edilmesiyle tamam olur.⁴³ Fakat bu mutlulukların ve ulaşılması gereken gerçek mutluluğun, dünyada iken her ne kadar yetkinlik oranında duyulması, idrak edilmesi mümkünse de çeşitli sebeplerden dolayı o, her iyi fiille birlikte ve sürekli bir şekilde idrak edilememektedir. Yani mutluluğun bilfiil

duyulabilmesinin şartı olan "husûl ve şuûr" her zaman birlikte tezahür etmediğinden, aslında nefste meydana gelen (husûl) yetkinlik ve mutluluğun, farklı sebeplerin engellemesi sonucu bilfiil bilincine (şuur) her zaman ve sürekli bir şekilde varlamamaktadır. Aynı durum eksiklik ve mutsuzluk için de geçerlidir.⁴⁴ Bu sebeple yapıldığı anda mutluluk veya mutsuzluk vermesi, fiilin değerini tayin etmemektedir.

Öte yandan mutluluğa, iradî ve iyi olan bilgi ve fiillerle ulaşmaktadır. Fakat bir ilke, sözgelimi *yiğitlik*, nefsin dışında iradî olarak bilfiil varlığa getirilmek istendiğinde, Fârâbî'nin dediği gibi, o fiilin zorunlu olarak gerektirdiği durum ve şartlarının bilinmesi icap etmektedir. Bunlar zaman, mekan, toplumun dini ve kültürü, insanın psikolojik durumu ve benzeri olgulardır. Bir fiilin *iyi* olması, *doğru* olmasını da içermektedir. Dolayısıyla örneğimizle söylersek *yiğitlik* bir iyidir, yetkinliktir ve mutluluktur. Fakat onun iyi olması *doğru* zaman, mekan... şartlarına bağlıdır. İşte bu sebeplerden, yani zorunlu olarak şartlarla kayıtlı olmasından dolayı *yiğitlik* (ve diğer herhangi bir iyi) özü itibarıyla iyi olamamaktadır.⁴⁵ Ayrıca onlara ulaşınca talep de sona ermemekte ve yine onlar başka bir şeye araç kılınabilmektedir. Öyleyse onlar kendi kendine yeterli iyiler değildir. Bu durumda bir defa daha belirtelim ki İslâm filozoflarına göre bir davranışın iyilik veya kötülüğünü, bilfiil duyulan mutluluk değil yüce mutluluğa ulaştırma gayesi (ya da belki de niyeti) belirlemektedir. O gayenin dışındaki bir araca kurban edilen bir iyi fiil, özü itibarıyla kötüdür.

Kısaca mutluluktan ne anladıkları bir yana, mutlulukçu ahlâk öğretilerinin buyruğunun "insanın kaçınılmazcasına istediği kendi mutluluğunu, iradesinin *en yüksek gayesi yapmalı*" şeklinde bir buyruk olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak bu her bakımdan açıklamaya muhtaçtır ve farklılıklar da burada ortaya çıkmaktadır. Öncelikle bu buyruk, İslâm filozoflarına göre "herkes kendini mutlu kılmalı" anlamına gelmemektedir. Zira Kant'ın dediği gibi⁴⁶ herkes kendiliğinden kaçınılmaz olarak mutlu olmayı istediğinden bunu buyurmak anlamsızdır. Bu bakımdan mutluluk öğretisinde, mutluluğun kendisi değil mutluluk gayesine ulaştıracak şeyler (erdemler) buyurulmakta olduğundan yukarıdaki genellemeyi şöyle ifade edebiliriz: "İnsanın kaçınılmazcasına istediği kendi mutluluğunu, iradesinin en yüce gayesi yaparak bu gayeye ulaştıracak şekilde eylemlerde bulunmalıdır."

Bu mutluluk ilkesi başka bir şeyin aracı kılınamaz

⁴² Bkz., H. H. Bircan, *a.g.e.*, s. 115-146 (Hazlar, Elemler ve Mutluluk konusu).

⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahiyyât*, II, 369-370, 423-424, 429-430.

⁴⁴ Bkz., H. H. Bircan, *a.g.e.* s. 115-146 (Hazlar, Elemler ve Mutluluk konusu).

⁴⁵ Fârâbî, *Tahsil*, s. 145-150.

⁴⁶ Bkz., Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, s. 37, 42-43.

mi? Meselâ özü itibariyle iyi olan şeyi erdem olarak tespit eden Kant'a göre, başka bir şeye en fazla araç kılınabilecek ilke mutluluktur. Fakat Kant'ın anladığı mutluluk –ki o mutluluğu daha çok patolojik bir şey olarak görmektedir– ile İslâm filozoflarının belirlediği mutluluk aynı şeyler değildir. Ancak bilindiği gibi ne Kant'ın kıyasıya karşı çıkıp zaafalarını gösterdiği mutluluk ilkesi ne de onun ahlak kanunu, iyiyi ve kötüyü belirlemede mutlak yeterliliğe ve kapsayıcılığa sahiptir.⁴⁷ Bu da pratik alanın tabiatından kaynaklanmaktadır.

İyi ve kötüyü böylece belirledikten sonra erdemlerin ne olduğuna ve niteliklerine bakabiliriz. Fârâbî'nin görüşlerini esas alarak söyleyecek olursak **erdem**, iradî iyi fiillerin kendilerinden doğduğu karakterler ve huylardır. Ancak iyi fiiller gibi erdemler de kendi özleri bakımından değil, aksine mutluluktan ötürü iyidirler. Mutluluğa engel olan iradî kötü fiillerin kendilerinden doğduğu karakter ve huylar ise eksiklikler (nekâis), aşağılık nitelikler (hasâis); yani **erdemsizlikler**dir. Kısaca kendilerinden iyi şeyler ve güzel fiillerin sadır olduğu ruhî karakterler (el-hey'âtü'n-nefsaniyye) erdemler, kötü şeyler ve çirkin fiillerin sâdir olduğu nefsanî karakterler ise erdemsizliklerdir.⁴⁸

Fârâbî'ye göre insan iyi fiilleri, tesadüfen yapabildiği gibi bazan da gönülsüz olarak yapmaya zorlanabilir. Ancak insan gönüllü ve isteyerek bütün hayatında iyi fiilleri tercih ederse o takdirde mutluluğu elde edebilir. Öte yandan insan bu iyi şeyleri iyi olduğu için değil de, onları başka bir şey, sözgelimi, zenginlik elde etmek için tercih ederse mutluluğa ulaşamaz.⁴⁹

Bu şartlar yani bir fiilin gönüllü ve isteyerek yapılması, iyi fiillerin sadece mutlak iyi olan mutlu-

luktan dolayı ve hayat boyunca tercih edilmesi, düşünme gücünde ve nefse arz olan şeylerde de bulunması gereken niteliklerdir. Çünkü insan iyi ayırt etmeye ve isabetli bir kanaate tesadüfen, bir niyet ve fiilde bulunmaksızın bazı şeylerde ulaşabilir. Fakat insan ayırt ettiği şeyi nasıl ayırt ettiğinin farkında olmadıkça, o, bir tercihlî gaye ve fiile dayanmadıkça ve onda iyi ayırt etme gücü ortadan kalkması imkansız bir güç haline gelmedikçe mutluluğa ulaşamaz.⁵⁰

Buna ek olarak İslâm filozoflarına göre insan her ne kadar bazı erdem veya erdemsizliklere yatkın olarak doğuyor ve bundan dolayı yatkın olunan şeyi yapmak başlangıçta ona bir kolaylık sağlıyorsa da, bu tabii yatkınlık da alışkanlık ve karakter haline gelmedikçe, ondan bir erdem veya erdemsizlik olarak söz edilemez.⁵¹

Kısaca mutluluğa ulaştırılan erdemler de mutsuzluğa götüren erdemsizlikler de sonradan kazanılmış karakterler ve alışkanlıklardır. Dolayısıyla kazanılmamış bir erdemın kazanılması, kazanılmış olanın değiştirilmesi ve nefse iyice yerleşmemiş olanın meleke ve alışkanlık haline getirilmesi de mümkündür.⁵² Nitekim iyi fiillerin bilinçli olarak tekrarıyla nefse yerleşen iyi karakterler ve melekeler demek olan erdemler insanda meydana geldiğinde o bu dünyada mutlu olacak, öteki hayatta ise tam ve yüce mutluluğa erişecektir.

Buna göre erdemlerin en başta gelen niteliği iradî ve kazanılmış iyi karakterler olmalarıdır. Buna bağlı olarak süreklilik arz etmeleri, kapsamlı olmaları, tabii bir yatkınlık olmayıp kazanılmış olmaları sebebiyle de değiştirilebilir olmaları erdemlerin diğer nitelikleridir.⁵³

⁴⁷ Kant'ın ahlak görüşünün mutluluk bağlamında bir incelenmesi için bkz., H. H. Bircan, *a.g.e.* s. 30-38.

⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 106; *Füsûl*, s. 24; Ayrıca bkz. A. mlf., *es-Siyâse*, s. 72-73; *Füsûl*, s. 80; *K. Mille*, s. 52. Öteki İslâm filozoflarının bu konudaki görüşleri için bkz., H. H. Bircan, *a.g.e.*, s. 248-325.

⁴⁹ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 182-183.

⁵⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s.183-184. İbn Miskeveyh'in de aktardığı Aristoteles'in şu sözünde olduğu gibi "bir kurlangıcın görünmesi bahann geldiğini göstermez." *Tehzib*, s. 95.

⁵¹ Bkz. Fârâbî, *Füsûl*, 31-32, 35-36; *et-Tenbîh*, s. 190-193.

⁵² Konunun ayrıntıları ve tek tek filozofların konuyla ilgili görüşleri için bkz. H. H. Bircan, *a.g.e.* s. 361-395.

⁵³ Bkz. Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, İFAV yay., İstanbul 1989, s. 88. Yukarıda Fârâbî'nin görüşleri bağlamında gördüğümüz erdemlerin niteliklerine, öteki filozoflar da değişik yerlerde dikkat çekmişlerdir. Örnek olarak bkz. Amiri, *es-Saade*, s. 117-120, 159-160, 162-164; İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 95, 119, 104, 106.