

BİLİM VE SANAT VAKFI

BİLİM ve SANAT VAKFI'NIN YAYIN ORGANIDIR.



**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

KASIM-ARALIK-OCAK 1993 /94

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI
BÜLTENİ**

KASIM - ARALIK- OCAK

1993 - 1994

Yıl:5

Sayı: 32

**Yönetim Kurulu Adına
Genel Sorumlu**

Ali Pulcu

İdare Yeri

Millet Cad.
Gülşen Apt. No: 19/4
Yusufpaşa/İstanbul
Tel: 589 15 76
Fax: 589 15 48

Baskı

Erken Mat.
Keresteciler Sitesi
Selvi Sokak No:19
Merter/İstanbul
Tel: 0212 553 19 13
Fax: 0212 553 19 13

Bülten'den kaynak gösterilerek alıntı
yapılabilir.

PANEL

Modernizm Tartışmaları - 5 4

TEZ ÖZETİ

İslam Hukukunda Sulh - 1 10

TERCÜME

İslam'da Mutluluğun
Anlamı ve Yaşanması 19

TERCÜME

Halveti Tarikatı - 1 28

TERCÜME

Depresyondaki Avrupa 43

DOKÜMAN

Bilim Sanat Vakfı 1993
Yılı Etkenlikleri 48

ARIFLERDEN

Sağır Hasta 56

İslam'da Mutluluğun Anlamı ve Yaşanması

TERCÜME

Muhammad Naguib al-Attas*

Malaysia 1993

Çev. Ali Çaksu

İslamî açıdan mutluluk saadet terimi ile ifade edilir, ve varlığın iki boyutuyla, öbür dünyayla (ukhrawiyyah) ve bu dünyayla (dunyawiyyah) ilişkilidir. Saadetin zıddı "şekâvet"tir. Ve genelde büyük talihsizlik ve sefalet anlamına gelir. Öbür dünya ile ilgili olarak saadet, bu dünyada Allah'ın emir ve yasaklarına gönüllü bir teslimiyet ve bilinçli bir bağlılık içerisinde yaşamış olanlara vaadedilen, ve zirvesi Ru'yet (Allah'ı Görme) olan sonsuz mutluluğa işaret eder. Böylece görüyoruz ki saadetin ahiretle ilişkisi bu dünyayla olan ilişkisiyle de yakından alakalıdır; bu bakımdan saadet üç şeyle ilgilidir: (1) nefsi saadet, ilim ve güzel karakterle; (2) bedenî saadet, sağlık ve güvenlikle; ve (3) haricî saadet, nefis ve beden dışındaki şeylerle, meselâ nefis, beden ve bunlarla ilgili çevre şartlarını iyileştiren refah ve diğer sebeplerle.⁽¹⁾ Bu yüzden bu dünyadaki mutluluk sadece dünyevî hayatla alakalı olmayıp, kaynağı Vahiy olan din tarafından yorumlandığı ve yönlendirildiği şekliyle hayatla sıkı münasibet içindedir.

Batı'daki "religion" kavramı İslâm'da "din" ile ifade edilir ve bu yalnızca bir kavram değildir, içtenlikle gerçekliğe çevrilen ve insan tecrübesinde derinliğine yaşanan bir şeydir. Onun nihâî anlam kaynağı, insanın önceden var olan nefsinin Allah'la yaptığı ve O'nu mutlak Rabbi olarak tanıyıp kabullenmesi anlamına gelen Mısak ayetinden gelir.⁽²⁾ Dinin adının kendisi, yani İslam, kullanımda hem bir fiil hem de bir isim olarak anlaşılmasından başka, aslında dinin tanımıdır da: Allah'a teslim olma. Teslimiyet kavramında duygu, inanç ve eylem îmâ edilir; fakat kulun Allah'a teslimiyetindeki temel öğe, verdiği varlık nimeti için Allah'a karşı kendisine borçlu hissetmesidir. Böylece varlığın vericisi olarak Allah'ı tanıma ve kabulü içeren-bu borçluluk duygusu gerçek teslimiyetten (İs-

lâm)⁽³⁾ önce gelen bir şarttır. Dinin insan için temel amacı, insanın haricî varlığını kazanmadan önce ki duruma dönmektir, ve bu da insanın salih amel yoluyla kendi kimliğini ve aşkın hedefini arayışını içine alır. Bu "dönüş" hayatın tek anlamıdır, ve doğru bilgiyi aramayı.⁽⁴⁾ Allah'ın tabiat kitabının sayfalarındaki işaret ve sembollerini O'nu kelimelerinin yol gösterici ışığı ve de ulu elçisinin örnek hayatı yardımıyla anlamayı kapsar. O ayrıca gerçekliğin tecrübesine sağlıklı muhakemenin (senses) uygulanmasını ve doğrunun kavranmasında akl-ı selimin (sound reason) tatabikini de içerir.⁽⁵⁾

Din (İslâm) ve inanç (imân) birbiriyle özdeş değildir, fakat birbirlerinden ayrı da var olamazlar. Bizim kastedtiğimiz anlamda inanç, imana sahip olmaktır, ancak bu imân İngilizcedeki "faith" kelimesiyle aynı anlamda değildir. Aksine, o sadece dil ile ikrârı değil, aynı zamanda kalp ile tasdiği ve buna uygun olarak beden ile ameli de içine alarak, Allah'ın yüklediği emaneti samimiyetle kabul anlamına gelir. Bu da, imandan önce var olması gereken bilgiden daha ileri bir şeydir: o aynı zamanda, doğru⁽⁶⁾ olduğu bilinene uygun olarak işlenen amellerle doğrulanmadır. İnsanın nefsinde gerçekleştirilmesini gerekli kılan doğrunun tanınması ve kabullenilmesidir. Bu durumda doğrunun idrâkine erişilir, çünkü o yalnızca aklî önermelerle ve mantıkî ispatlarla değil, aynı zamanda bizim kalp dediğimiz sezgi melekesi (intuitive faculty), yani ilâhî rehberlik (hudâ) yoluyla kavranıldığı şekliyle kendi içinde apaçıktır. Doğru aynı zamanda hem nesnel (objektif) hem de öznel (sübjektif)tir; nesnel ve

* Muhammad Naguib al-Attas :
Malezya Uluslararası İslam
Universitesi Öğretim Görevlisi

BÜLTEN

öznel olan, tıpkı din ve inanç gibi, tek gerçekliğin ayrılmaz görünüşleridir. Öyleyse doğru din, ne Yunan felsefe geleneğinin nesnel-öznel ikiliğinden ortaya çıkan karmaşaya mağlup olan bir şey; ne de dini insanın kurumsallaşmasını ortadan kaldırmaya çabalayan lâikleştirici süreçten doğan şahsî, mahremleştirilmiş ve içselleştirilmiş (internalized) "insanlık dini"dir.

Bilgi ve karakterlerle ilgili olduğunu söylediğimiz mutluluğun nefisle alâkasına gelince, İslâm şunu öğretir: İnsanda bilginin yeri, Kuran'da onun kalbi, nefsi, akli, ya da ruhu olarak anılan manevî bir cevherdir (substance). Arazî şekil ve durumlarından dolayı birçok ismi vardır. Bu yüzden, akletme ve kavramayla ilgilendiği zaman "akıl" (intellect); bedeni yönettiği zaman "nefs"; irfanla (intuitive illumination) meşgul olduğunda "kalp" ve kendi soyut varlıklar dünyasında geri döndüğünde de ruh diye adlandırılır. Aslında o her zaman bütün durumlarında kendini göstermekle meşguldür. İnsanla ilişkili olarak kullanılan bu dört terimin her biri, biri bedeni diğeri ise insanın nefesine işaret ederek ikiye anlam taşır.⁽¹⁵⁾ Bedeni hayvânî ve ruhu da akli olmak üzere, insan çift anlamlı bir bütündür. İlk anlam, insanda yerilen niteliklerin kendisinden kaynaklandığı yönü gösterir; ve bu nitelikler, bazı bakımlardan insana yararlı olmakla birlikte, akli melekelerle çatışma içinde bulunan hayvânî ya da bedeni melekelerdir. İnsanın bedeni boyutundaki hayvânî melekelerin yerilmesi, İslâm'ın öğretilerine tümüyle aykırı olan, insan bedeninin aşağılanması görüşüyle karıştırılmamalıdır. İnsanoğlu "en iyi bir şekilde" yaratılmıştır, fakat hakiki imân ve salih amel olmazsa, o aşağıların en aşağısıdır.⁽¹⁶⁾ İnsanın büyük cihadından bahsettiği zaman Hz. Peygamber bizi hayvânî melekelerin faydasız yönlerine karşı savaşmaya teşvik etmiştir.⁽¹⁷⁾ İkinci anlam ise insanın gerçekliğine ve özüne (essence) işaret eder. Şu meşhur hadis bununla ilgilidir: "Nefsini bilen Rabbini bilir." İnsanın gerçekliği ya da özü, herkes tarafından "ben" dedikleri zaman gösterilir, ve bu gerçeklik ya da öz bilginin merkezidir.⁽¹⁸⁾ O kendi mizacına uygun olan doğru yöne, yani, kendisi için doğru ve iyi olana doğru meyledince, ilâhî barış (al-sakinah) ona inecektir,⁽¹⁹⁾ ve o Allah'ın zikrinde sükûnete ulaşınca ve O'nun ilâhlığının bilgisinde kalıcı oluncaya, ve melekelerle ait olan ufukların en yüksek mertebelerine doğru yükselinceye kadar, her devrede ilâhî cömertlikten nasibini alacaktır.

Kuran bu nefis halini "nefs-i mutmainne" diye adlandırır.⁽²⁰⁾ Nefsin melekeleri nöbetleşe zaferle sonuçlanan savaşlara girişmiş ordular gibidirler. Bazen nefis akli melekelerine doğru sürüklenir ve ma'kûlâtla (intelligibles) karşılaşır ve böylece bunların ebedî doğruları onun Allah'a olan bağlılığını pekiştirmesine neden olur; ve bazen de hayvânî melekeleri onu hayvânî mizacın en aşağı seviyelerine sürükler. Nefsin durumundaki bu gidip-gelme, nefsin kendisini denetlediği durumdur (nefs-i levvâme);⁽²¹⁾ bu durumda o hayvânî melekeleriyle samimi bir mücadele içerisinde. Bilgi, ahlâkî mükemmellik ve iyi işler sayesinde insan melek gibi bir mizaca erişebilir, ve bunu başardığı zaman o, dış şekil ve görünüş haricinde, diğer insanlarda bulunan hayvânî mizacı artık taşımamaktadır. Fakat eğer hayvânî mizacın alçaltıcı derinliklerine düşerse ve esir kalırsa, bu durumda o insanlığın ortak mizacından ayrılmış olur ve sadece şekil ve yapı itibarıyla insan olarak gözüktür. Bu, kötülüğü teşvik eden bir nefis halidir (nefs-i emmâre bi'l-sû').⁽²²⁾

Nefs beden ve ruh olarak ikili bir boyuta sahip olduğu için, bir yandan hayvânî nefis, öte yandan da akli (rasyonel) nefis (al-nafs al-nâtigah) olarak tanımlanır; ve onun bu dünyadaki mutluluğu ve öte dünyadaki yüce mutluluğu elde etmesi dönmeyi seçtiği yöne bağlıdır. Her iki boyut da melekelerle (guwâ) sahiptir. Hayvânî nefsin melekeleri güdü ve algılamadır. Bunlardan ilki istekle ilgilidir (appetitive) (nûzu'ıyyah); ve faaliyeti iki alt-meleke tarafından yönetilir: arzu (al-shahwâniyyah) ve öfke (al-ghadabiyyah) melekeleri.⁽²³⁾ İkincisi ise dış dünyadaki ayrıntıların (particulars) algılanması fonksiyonunu icrâ eden beş dış duyu organını, ve ayrıca, duyuyla ilgili süreleri ve anlamlarını algılayan, onları birleştiren ya da birbirinden ayıran, tasavvurlarını kavrayan, elde edilen kavramları koruyan ve bunların akledilmesini gerçekleştiren beş iç duyu hassasını ihtiva eder.⁽²⁴⁾ Akli nefsin melekeleri ise faal (aktif)dir ve kavramayla ilgilidir (cognitive). Faal akıl olarak fonksiyon gördüğü kadarıyla o, insan bedeninin hareketinin ilkesidir. O pratik aklıdır ve cognitive aklın teorik melekeleriyle uyum içinde ferdî eylemleri yönlendirir. Arzu ya da nefretin eylemle sonuçlandığı isteğin ortaya çıkmasından sorumlu olan hayvânî nefsin güdüsüyle ilişkili olarak insan duygularını üretir. Algılama gücü ve onun temsil etme (representative), değerlendirme (estimative), ve tasavvur

ya da tahayyül (imaginative) melekeleriyle alâkalı olarak fiziksel nesneleri yönetir ve beşerî yetenek ve sanatları meydana getirir; ve akli tasavvur melekeleriyle alâkalı olarak da önerme ve sonuçları teşekkül ettirir. İnsan bedenini idare ettiği kadarıyla da, kötülük ve erdemleri tanımayı içeren ahlâkî davranışın insanda oluşmasına sebep olur.⁽¹⁷⁾

Erdem (fazilet) genel bir başlık altında ruhun ya da sezginin mükemmelliği ya da iyi karakter olarak sınıflandırılabilir.⁽¹⁸⁾ Karakter ruhun durağan bir halidir. Eğer bu hal akıl ve din tarafından tavsiye edilen eylemlere götürürse o zaman iyi karakter olarak adlandırılır. İyi karakter öğrenme ve alışkanlık edinme yoluyla kazanılabilir, ve bazı durumlarda da kendiliğinden ilâhî bir hediye olarak ortaya çıkabilir. Karakter kötüden iyiye ya da iyiden kötüye doğru değişebilir.⁽¹⁹⁾ İyi karakterin hedefi her iki dünyadaki mutluluktur. Erdem ve iyi karakteri meydana getirmek için hayvânî nefis ve onun bedenî melekeleri, teemmülden (deliberation) sonraki ferdî nefsin pratik melekesine tâbî kılınmalıdır. İyi karakteri başarmak için akıl teemmülü düşünce (deliberate thinking) ve tefekkür konusunda eğitilmelidir. Ancak bu yerine getirildiği zaman akıl hikmete ulaşabilir. Eğitildikleri zaman, arzu melekeleri itidali, öfke melekeleri de cesareti gerçekleştirir. Arzu ve öfke aklın emri altına verildiğinde adalet gerçekleşir ve “vasat” bu iki meleke tarafından, bu melekeler iyi karakterin kazanılmasına götüren akli nefsin pratik fakültesi tarafından eğitilip denetlendikten sonra başarılabılır. Bedenî melekelerin eğitimi özgür seçimi gerektirir.⁽²⁰⁾ Biz “ihtiyar” kelimesinin “seçenek, seçim” şeklindeki yaygın tercümesine karşı çıkıyor ve ihtiyarın sadece bu anlama gelmediğini savunuyoruz. Anlamca ihtiyarla ilişkili olan ve de aynı kökten türeyen “iyi” anlamındaki “hayır” gösteriyor ki, seçim iyi olana doğrudur. Bu nokta, felsefedeki özgürlük problemiyle ilgili olarak çok önemlidir. Kötüye doğru yapılan sözde bir “seçim”, bu yüzden, bir seçim değildir. Özgürlüğün kendi gerçek ve doğru mizacımızın gerektirdiği gibi davranmak olduğunu vurguladığımız içindir ki, yalnızca iyi olan bir seçimin yapılması “özgür seçim” olarak adlandırılabilir. Daha iyiye doğru yapılan bir seçim özgürlüğün uygulamasıdır. O iyi ve kötünün bilgisini önceden varsayar. Daha kötü için yapılan bir “seçim”, aslında bir seçim değildir, zira o bilgisizlik üzerine, ve hayvânî hassaların yerilesi yön-

lerine doğru eğilim gösteren nefsin kışkırtması üzerine kurulmuştur.

Felsefî itidal, cesaret, hikmet ve adalet erdemleri kalıcı olduğu tecrübe edilen ve çevre şartlarıyla belirlenmeyen türdeki mutluluğa kişiyi ulaştırmada tek başlarına yeterli değildirler. Kabul ediyoruz ki, eğer mutluluk öte dünyaya hiçbir referans olmaksızın sadece hayatın dünyevî ve seküler boyutuyla ilişkili olarak anlaşılırsa, o zaman o çeşitli derecelerde anbean değişim ve farklılıklar gösteren bir haldir; ya da o, bir andan diğerine bilinçli olarak yaşanamayan, ve yalnızca erdemli ve uygun şartlar altında yaşamış bir insanın bu dünyadaki hayatı sona erdiği zaman ulaşıldığı varsayılan bir şeydir. Fakat biz mutluluk an layışımızı yalnızca dünyevî hayat alanıyla sınırlamıyoruz; çünkü biz şunu vurguluyoruz ki, mutluluğun öte dünyayla ilgisi, onun bu dünya hayatıyla olan ilişkisi üzerinde yakın ve önemli bir etkiye sahiptir, ve ilk durumda mutluluk manevî biçiminde bile yaşadığımız, bilincinde olduğumuz ve bir kere elde edildiğinde artık kalıcı olan bir mutluluk ögesi vardır. Bunun için biz, erdem ve mutluluğun yalnızca bu dünyayla ilgili olduğu ve sonuç olarak da dünya hayatımız süresince bilinçli olarak yaşanan daimi bir hal olarak mutluluğun elde edilemeyeceği yolundaki Aristocu bakış açısıyla hem fikir değiliz.

Batı düşüncesi geleneğine göre iki tür mutluluk kavramı vardır. Aristo'ya ve Orta Çağ'da İbn-i Sina ve Gazali gibi Müslüman felsefeciler ve kelâmcılarına kadar uzanan kadim mutluluk kavramı; ve sekülerleştirme sürecinin bir sonucu olarak Batı tarihinde aşama aşama ortaya çıkan modern mutluluk kavramı. Beni sekülerizasyon (sekülerleştirme) dediğim bu felsefi ve bilimsel süreç manevî anlamın tabiat dünyasından soyulmasını, siyasetin beşerî işlerden ayrı tutularak yozlaştırılmasını ve değerlerin insan aklı ve ahlâkından soyutlanmasını içerir. Birincisini mantıkî olarak takip eden son ikisi bence, büyük ölçüde Aristo'nun kendisi tarafından atılan felsefi temeller üzerinde Batı insanının tecrübe ve bilincinde ilk defa yer bulmuştur.⁽²¹⁾ Bugün Batı'da yaygın olduğu varsayılan mutluluk kavramı modern olanıdır, ve bu demektir ki, bu uğurluk için mutluluğun anlamı, ve tabii ki ona götüren erdemler, beraberinde sadece ahlâkî çöküntü ve bunalmı değil, aynı zamanda siyasi ayrılık ve çatışma da getirerek, büyük değişiklik geçirdi. Hem kadim hem

de modern kavramlar mutluluğun kendi başına bir amaç olduğunda aynı fikirdedirler fakat ilki için amaç iyi ahlâk için bir standart olarak görülürken, ikincisi onu ahlâkî kurallarla hiçbir ilgisi olmayan geçici psikolojik haller olarak görür.⁶² Halbuki aslında modern mutluluk kavramı denilen şey, formüle edilme ve takip edilmesindeki gelişmişlik bir yana koyulursa, eski çağlarda putperest toplumlarca bilinen ve uygulananlardan pek de farklı değildir.

İnsanın seçimiyle ve yalnızca akıl yoluyla açıkça kavranmış olan felsefi erdemler kişinin daimi mutluluğu elde etmesi için tek başlarına yeterli olmadıkları halde, dinle çatışmadıkları zaman bunların kabulü meşrû görülür; ve anlamları dinle uyum gösterecek biçimde yeniden formüle edildikleri zaman, bunların mutluluğa erişmedeki yararı kabul edilir. Bu yeniden formüle etme, bu erdemlerin Yunan felsefe geleneğinin bilmediği daha yüce diğer erdemlerin kavramsal çerçevesine çekilerek yapılır. Kuran'dan ve Peygamber'in hayatından çıkarılan erdemler bunlara örnektir. Vahye uygun bir şekilde Allah'ı bilmek hikmetten türeyen dini bir erdemdir; ve hikmetin kendisi, ister teorik ister pratik olsun, dini bir erdemdir, çünkü o Allah'ın bir nimeti olup yardım görmeyen aklın kazandığı bir şey değildir.

Dini erdemler zahiri ve batını olmak üzere ikiye ayrılır. Zahiri olanlar ilâhî emirlerin yerine getirilmesidir. Meselâ, sadece Allah'a ibadet etmek; toplumsal ve siyasi düzenin kalıcı esenliği için toplumdaki diğer ferdere karşı yapılan davranışlar; abdest, Kuran okuma, zikir ve duayı da içine alan beş İslamî şartın yerine getirilmesi; yiyecek, giyim, temizlik, evlilik, ticari işlemler, helal, haram, komşuluk ilişkileri, arkadaşlık, seyahat, Peygamberin örnek davranış ve sözlerine uyma ve İslâm kardeşliğinin gözetilmesi hususundaki dini kurallar gibi İslâm örf ve adetinin gereklerinin yerine getirilmesi, gibi.⁶³

Batını erdemler ise kalbin faaliyetlerine ilişkindir. Bu faaliyetler hem akıl hem de vahiyden gelen Allah ve nefis hakkındaki bilgi üzerine kurulmuşlardır; ihlas ve kendine karşı doğrulukla (sıdk) yapılan amelin takip ettiği iyi niyeti doğuran olumlu bir eğilimi kişide gerekli kılarlar. Kendini (nefsini) bilme insanın onun iyi ve kötü özelliklerini bilmesine ve ruhu kirden arındırmak amacıyla kötünün üstesinden gelmesi için kişinin kendisine bazı görevler vermesine sevkeder.⁶⁴

Kişinin bu eylemi demek oluyor ki, kendisine verilen görevlerin yerine getirildiğine emin olmak için, akli nefis hayvani nefsi denetim altında tutmalıdır (mura-gabah). O ayrıca bu görevlerin düzgün bir şekilde yapılıp yapılmadığını gözlemlemek, ve doğru olandan herhangi bir sapmayı düzeltmek (muhasabe) için kendi kendini denetlemeyi de gerektirir. Allah bilgisine gelince o, O'nun kim olduğunun, mizacının (nature), ve vahiyde kendisi tanımladığı şekliyle birliğinin bilgisidir, ve bu bilgi nefis ile Allah arasındaki doğru ilişkinin kavranılmasına ulaştırır. Vahiyde Allah, yaratmasından ve insanın nefsinden, kendi gerçekliğinin ve hakikatının delilleri olarak bahseder;⁶⁵ o halde O'nun eserlerini, insanın mizacını ve ruhunun psikolojisini teemmül (contemplation) ve tefekkür (reflection) etmek bu bilginin edinilmesi için bir önşarttır. Bütün bu tefekkürü (meditation) içine alır ve tövbe, sabır, şükür, umyutrâ korku (khawf), tevhid, tevekkül, ve son olarak da dünya hayatında mutluluğu elde etmek için en yüce erdem olan Allah sevgisi (mahabbah) gibi daha yüce diğer erdemlerin kişide yavaş yavaş ortaya çıkmasına sebep olur.

Aslında zahiri ve batını erdemler birbirleriyle örtüşürler, ve sadece biriyle ilgili olup diğerine herhangi bir şekilde bağlantısı olmayan erdemli faaliyetlerin var olma ihtimali düşünülemez. Erdemlerin zahiri ve batını olarak sınıflandırılması ikincisini karakterize eden kalbin dahili faaliyetlerini bedeninin harici faaliyetlerinden; ya da ikincisinde görünen içsel anlam üzerindeki vurguyu, ilkinde açıkça gösterilen pratiklerinden ayırdetmek içindir. Bazı insanlar zahiri erdemlerin ve bazıları da batını erdemlerin gerçekleştirilmesinde daha ağır basabilirler; ancak batını erdemlere yalnızca zahiri erdemleri, ya da zahiri erdemlere basvurmadan yalnızca batını erdemleri yerine getirmek mümkün değildir. Yani hem zahiri hem de batını erdemler bu dünyadaki mutluluğu ve de öte dünyadaki nihai mutluluğu elde etmek için gereklidirler. Son olarak, felsefi diye sınıflandırılan erdemler insan kaderinin yorumunun dünyevi varlığın ötesindeki ufuklara uzandığı dini çerçevede yeniden şekillendirilip özüm-lendiği için, ve de bu dini çerçeve sadece akıl üzerine değil de, vahyin doğruladığı akıl üzerine inşa edildiği için, İslâm'daki bütün erdemler dinidir.

Saadetin ne anlama geldiğini anlamak için bence ilk olarak onun tam zıddı olan şekâvetin anlamının

kapsamlı bir açıklamasını vermek gerekir. Kur'ânî kullanıma kadar geriye giden Arapça leksikonlar şekâvetin aşağı yukarı şu anlamları taşıdığını belirtirler: "büyük tahilsizlik", "sefalet", "darlık", "sıkıntı", "huzursuzluk", "çaresizlik", "belâ" ve "acı çekme". Bu şartların her biri kuşkusuz ciddi iç ve dış faaliyeti içine alır. Aslında şekâvet her türlü mutsuzluğu kuşatan genel bir terimdir, bunun için contextual kullanımdaki daha özel olan benzeri şartları ifade eden diğer terimler sadece şekâveti meydana getiren öğelerdir. Bunların içinde şu örnekler de sayılabilir: Khawf (bilinmeyen, mutlak yalnızlık ve iletişimsizlikten, ölüm ve ötesinde yatandan korku, dehşetin içe doğması, angst); huzn (keder, acı, üzüntü, kaba ruhluluk); dank (kalpteki veveseye yolaçan şeyi anlamaktan aciz kalan ruh ve zihindeki darlık ve sıkıntı); hasrat (geçip giden ve bir daha hiçbir zaman görülemeyecek bir şey için duyulan derin üzüntü ve kaygı. Meselâ-ahiretten bahsedersek- Allah'tan yüz çeviren ve hayatını boşa geçiren bir insanın, öldükten sonra, ruhunu nasıl kaybettığını keşfettiği, ve artık bunu telâfi etmek için dünyaya geri dönmeyen imkânsız olduğunu anlayıp yas tuttuğu zaman içinde duyduğu aşırı üzüntü ve keder). Bu terimler Allah'tan yüz çeviren ve onun doğru yolunu reddeden kimseler için özellikle kullanılır. Bu dünya için kullanılan benzeri mutsuzluk kelimelerine örnek verirek: dîg (kalp ve ruhtaki darlık, sıkışıklık); hamm (yaklaşan felaket ya da zarar korkusundan dolayı kalp ve zihindeki huzursuzluk, tasa ve sıkıntı); ghamm (hamm ile aynıdır, ondan tek farkı: korkulan zarar artık başa gelmiştir, bu yüzden o şiddetli acıya dönüşür); usr (zor, çetin ve nâhoş durum).

Gördüğüm kadarıyla şekâvetin anlamının yukarıdaki özü, genel anlamıyla onun Batı'da trajedi diye anlaşılan şeye karşılık geldiğini açıklıyor. Buradaki trajedi yalnızca dramatik (tiyatrodaki) anlamıyla bir sanat türü değildir, daha ziyade, dini reddettiği ve Allah'tan yüz çevirdiğinde insanoğlunun tecrübe ve bilincinde icra edilen hayat dramı olarak felsefi bir anlam taşır. Bu ifadeyi vuzuha kavuşturmak lâzım. Poetics'te Aristo'ya göre, dramatik anlamıyla trajedi ciddi, kendi içinde bütünlüklü ve yeterince önemli olan bir eylemin artistik bir taklididir. Meselâ bu eylem şiir dilinde icrâ edilmiştir, karakteri (ethos) tasvir eden ahlâkî bir hedefi vardır, ve de trajik karakterin herhangi bir durumda neyin uygun olduğunu söyleye-

cek gücünü kullanmasını mümkün kılan mantuki (dis-cursive) bir anlayışa (dianoia) sahiptir. Yunan tiyatrosundaki kahraman boylu-poslu olmalıdır, bedeni ve zihni acılara maruz kalmalıdır, yoldan çıkaran bir fırsatın (kairos) meydana getirdiği dramatik süreçte trajik bir kusur (hamartia) olan vukufiyetsizliğin sebep olduğu bir yargı hatası tarafından küçük düşürülmüş olmalıdır. Tanrıları inciten bir küstahlık olan gurura (hubris) da sahip olmalıdır bu kahraman. Tesadûfi unsur ise kaderdir (ahanke) ve nesiller boyunca süren bir belâ olan uğursuzlukla (ate) trajik karakteri bıkıp usanmadan takip eder. Dramın üzerine inşa edildiği olaylar çerçevesi birer başlangıç, orta ve sonu içeren bir bütünlük oluşturur; ve bu olaylar bütünlüğü içerisinde meselâ mutluluktan üzüntüye, iyi talihten kötüye gibi bir tersine dönmeler (peripeteia) süreci, ve meselâ bilgisizlikten, korkutucu bir şeyin bilgisine ulaşma gibi bir keşif (anagnorisis) süreci yer almalıdır. Sonuçta trajedi üzüntü ve korkuyu öyle bir şekilde artırır ki bunları ruhtan kovarak ona bir rahatlama hissi (katharsis) verir.²⁷

Yunan leksikonlarına göre, "katharsis"ten kasdedilen tasfiye, günah ve suçun ruh ya da nefsten uzaklaştırılmasıdır.²⁸ Böylece, ve Yunan tiyatrosundaki trajedinin karakteri hakkında yukarıda kabaca yaptığımız açıklamaya dayanılarak, trajedinin ortaya çıkardığı korku ve üzüntünün tasfiyesi, geçmişte işlenen günah-tan dolayı duyulan suçluluk duygusunun yolaçtığı yaklaşan talihsizliğin kişide yarattığı korku olarak anlaşılabilir. Bu yüzden trajedi yalnızca bir sanat tarzı değildir, zira onun bütün çağlarda Batı düşüncesi ve maneviyatının entellektüel, dini ve seküler geleneğinde kendisini bu denli eşsizce göstermesi ve mitolojisi içinde kendisini ortaya koyması, trajedinin -en azından Batı insanının tecrübe ve bilincinde bir hayat gerçeği olduğunun özlü bir belirtisidir, ve onun dramatik biçimi gerçek hayatta olanın bir yansımasıdır sadece. Onun lütuftan düşmesini kollayan bir hasmın teşvik ettiği ayartıcı bir fırsata trajik bir kusurla kapılıp giden insanoğlunun atasının işlediği ilk günaha (original sin) dinin atfettiği rahatsız edici suçlama sanki Batı insanının tecrübe ve bilincinin üzerine iyici yerleştirilmiştir. Düşüşünün* sonucu olarak, nesilden nesile geçen bir belâ onun evlâtlarına musallat olarak onlarda çağlar boyunca kalp ve zihinlerinin başına dert olmaya devam eden suçluluk duygusuna sebep olur. As-

İnada insanın ortak atası trajik bir kusurun kendisini gözden düşürdüğü bir soylu idi. Başlangıçta başka bir dünyada büyük şeref ve mutluluk içerisinde yaşadı. Fakat düşüşünden sonra bu dünya ona yasaklandı; ve şimdi ortaya açılan olaylar bütününe orta kısmında kendilerini buluyorlar, çatışma ve şiddette üzerine düşeni yapıyorlar. Ancak nihâî keşif korkulan son geldiğinde, herkesin bu dünyayı bırakıp hakikatle yüzyüze gelmek için geri dönmek zorunda kaldığı zaman ortaya çıkacak. Trajedi ve ürettiği sanatın takıntısı o derece ileridir ki din bile trajedinin potasında eritilmelidir. Artık dünya insanın korku ve kendine acımasını tasfiye etmek için düzenlediği, çekip çevirdiği ve kendi varlık dramını seyrettiği bir sahne olmuştur. Hümanist felsefe ve tedrici sekülerleştirme süreci seküler felsefe ve bilimin de yükselişiyle beraber din yerine trajediyi insanın yücelttiği bir şey haline getirmiştir. Korku Allah'a imanla değil, tersine Allah'ın varlık aleminden sürgün edilmesiyle yok edilmelidir; kendine acıma Allah'ı zikirle değil, bilakis insanlıkla iftihar etmeyle ve insanın içinde bulunduğu kötü durumun küstahça kabullenilmesiyle ortadan kaldırılmaktadır. Trajeditteki müsebbib unsur artık ne Yunan Kaderi, ne de Allah'ın dinidir, fakat sosyal ve ferdî çatışmalar, kalıtım, bilinçaltı psikolojisi, hüsrana uğrama, evrenin gizemiyle karşılaşan insan, insanın sonsuz arayışı, ve hayatın anlamsızlığıdır. Artık iradenin özgürlüğü kesin bir inanç olur, çünkü o, gayeye ulaşmayı engelleyen engellere karşı yürütülen sürekli mücadelede yardımcı olmaktadır. Fakat gaye sürekli olarak değişmektedir. Tepede tekrar geriye yuvarlanmaya mahkum olan taş, her defasında tepeye doğru itirmek zorunda olan Sisyphus hiç mutlu olabilir mi? Öyle yaptığını iddia etse bile Fitzgerald aşağıdaki dizelerde İranlı şairin kasdettiği manayı gerçekten tercüme etmiyordu:

*O Thou, who man of baser Earth didst make,
And ev'n with Paradise devise the Snake:
For all the Sin wherewith the Face of Man
Is blacken'd - Man's forgiveness give- and take!*

O sadece, Allah'ı reddettiği ve doğru yolundan yüz çevirdiğinde insanın tecrübe ve bilincini kaplayan yaygın küstahlık ruhunu ifade ediyordu.

Kuran Hz. Adem'in şeytan tarafından nasıl şıptırıldığını, Allah'a itaat etmediğini ve şeytan'ın kendisini baştan çıkarmasına izin verdiğini anlatır. Ancak hatalarının bilincinde olan ve şeytan'ın aksine kendi gü-

nahlarını itiraf eden Adem ve eşi kendi kendilerine yaptıkları adaletsizlikten dolayı pişmandılar ve Allah'ın merhamet ve affını dilediler. Her ikisi de affedildi, lakin bir sınama ve meşakkat hayatı yaşamaları için Şeytan'la birlikte bu dünyaya gönderildiler. Allah Adem'e ve nesline teminat verdi: Doğru yol O'ndan gelecekti ve her kim onu takip ederse sapmayacak ve de mutsuzluga uğramayacaktı; fakat her kim O'nu anmaktan yüz çevirirse, hakikate ve içinde bulundukları kötü durumun gerçekliğine körlüğü artırdığı kuşku ve iç gerilimin saldırısı altında mutsuz bir hayat sürecektlerdi.⁽²⁹⁾

Shagâ⁽³⁰⁾, yashgâ⁽³¹⁾, tashgâ⁽³²⁾, ashgâ⁽³³⁾, al-ashgâ⁽³⁴⁾, shagiyy⁽³⁵⁾, ve shigwah⁽³⁶⁾ gibi şekâvetin değişik çekim hallerinden bazıları bu dünyayla, bazıları öte dünyayla, diğerleri ise her ikisiyle de alakalıdır. Ancak hepsi de Allah'tan yüz çevirip onun hidayetini reddedenler için kullanılır. Meselâ shigwah, kendilerini sapıtan ve hataya düşüren dünyevi zevkler içinde boğularak bu dünyada ruhlarını kaybedenlere (khasirû anfurahym)⁽³⁷⁾ işaret eder. Onlar dünya hayatında yaptıklarıyla mutlu olduklarını zannedebilirler, fakat gerçek durumlarının altında yatan mutsuzluk ifade edilemeyecek derecede kötüdür. Onlar bunun farkında değildirler, çünkü ruhlarını kaybetmişlerdir ve ancak öbür dünyada bunu idrak edeceklerdir: Bir Istırap Günü (yawm al-hasrat), İç Çekme ve Dövünme Günü onları orada beklemektedir.⁽³⁸⁾ Aslında Kuran'a göre bütün insanlar hüsrân (khusr) içindedir, ancak imân edip salih amel işleyenler, birbirlerine gerçeği ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır.⁽³⁹⁾ Salih amel işlemek erdemler -ki iman bunların başlıcalarının kaynağıdır- ve iyi karakterle ikmal edilir. Öyleyse bu dünyadaki mutluluğun ve öte dünyadaki nihâî mutluluğun anlamı, ona sahip olanlarca anlaşıldığı ve yaşandığı şekliyle (benim başlangıçta genel anlamını belirttiğim) imanla çok yakında ilişkilidir.⁽⁴⁰⁾ "Amina" kökü güvenlik içinde olma, korkudan uzak olma anlamını taşır. "Amina"nın masdarı "amnu" güvenlik ve korkudan uzaklık demektir. Burada kasdedilen korku, bilinmeyen, mutlak yalnızlık ve iletişimsizlikten, ölüm ve ötesinde uzanandan duyulan korku; dehşetin içe dogması anlamındadır -kısacası o, nihâî kadere işaret eden korkudur. İman edip, salih amel işlemeye devam ederek Allah'a isyandan uzak duranlar, güvenliğin (amnu) karşısı olan böyle bir korkudan (khawf) etki-

lenmeyeceklerdir.⁽⁴¹⁾ "Korku" terimi iki psikolojik şartla ilgilidir: Allah'tan yüz çevirip onun hidayetini reddeden kişiye işaret ettiğinde yukarıda açıklandığı şekliyle korku anlamını taşır; öte yandan, Allah'a itaat edip O'nun yoluna sarılan kimseye işaret ettiğinde, Allah'a duyulan saygıdan doğan korku ve huşu'ya karşılık gelir, ki bu o kimsenin Allah'ı bilmesi anlamındadır. Böyle bir kimse için Allah korkusu, itaatsizlikten, Allah'ın yasakladıklarını yapmaktan, kötü olmaktan, Allah'la arasına perde çekilmesinden ve O'nun yanına yaklaştırılmamaktan duyulan korku demektir. Allah'ı bilmekten ve O'nun istediğini yapmaktaki mutlak özgürlüğünden, ve insanın aşırılıkları ve kötü sonuçlardan doğan bu korku itidal ('iffah), sakıma (wara') dindarlık (takvâ) ve sıdk gibi erdemlerin gerçekleşmesini teşvik eder.⁽⁴²⁾ "Onlar inanmışlar, kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşmuştur. Dikkat edin, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzura kavuşur"⁽⁴³⁾; böyle kimselerin de doğruladığı gibi iman ve zikir, tuma'ninah denen o istikrarlı ve barışçı kalp huzurunu elde etmek için gereklidir. Bu durum daha önce bahsedilen⁽⁴⁴⁾ sükûnete ulaşmış kalbin (nefs-i mutmainne) haline karşılık gelir. Tuma'ninah kalbin sakin duruş halini tanımlar, ki o nefsin bir görünümüdür.⁽⁴⁵⁾ O, şüpheden doğan endişeden, rahatsızlıktan uzak olmaktadır, ruh ya da nefis Allah'a teslim olduğunda ortaya çıkan iç barış, tatmin, haz ve mutluluktur. Allah'a teslim olmak özgürlük diye bilinen şeydir, zira o, insanın kendi cisminin önce var olan ruhunun Allah'la yaptığı misakta kabul ettiği doğru mizaca bir dönüşür.⁽⁴⁶⁾ Allah'a teslimiyet içinde olmak Allah'ın varlığını kalpten anmayı (zikri) gerektirir, ve zikir ise Allah'ı hatırlamak, Rububiyetini tanımak ve kabul etmektir. Bu teslimiyet ruhun Allah'la barışmasıdır, ve ruhta esenlik, güvenlik, yozlaşma ve başarısızlıktan uzak olma bilincinin, İslâm denilen barış bilincinin doğmasına sebep olur. Ruh ya da nefste bu faaliyetler hidayet gelen hakikatin şuurunun bir ön şartını ruhta imâ ederler. Bu şuur hakikatin kesinliğinin (yakîn) şuurudur. Yakîn şüphe (shakk) ve zannın zıddıdır; o, şüphe ve zannın kalpten uzaklaştırılması ve hakikatin geçmişte, şimdi, ve gelecekte doğrulanmasıdır. Kuran bilgide yakîn üç derecesinden bahseder: tümevarım ya da tümdengelim türünden olsun çıkartım yoluyla ulaşılan ('ilm al-yagîn);⁽⁴⁷⁾ gözlemleme ya da doğrudan görmeyle ulaşılan ('ayn al-yagîn);⁽⁴⁸⁾ ve

doğrudan tecrübeyle ulaşılan (hagg al-yagîn).⁽⁴⁹⁾ Bu kesin bilgi dereceleri, açık ya da gizli, ampirik ya da aşkın olsun, hakikatle ilgilidir; ve gizli olanın kesin bilgisi görünen şeyinkiyle aynı kesinlik gücüne sahiptir. Bu kesinlik dereceleri kalple de alâkalıdır ve imân karşılık gelirler.

İade ettiğimiz gibi, ruhtaki sükûnet halini meydana getiren şey Allah'ı anmaktır, bu ve diğer erdemli faaliyetler ruhta ilâhî hidayetten gelen hakikatin bilincinin ruhta önceden var olduğunu ima ederler. Bu bilinç yakîn olarak ortaya çıkar. Allah'ı unutmak nefsin kendisini de unutmayı gerektirirken, o halde, Allah'ı unutan bir kimse nasıl olur da kalp ve zihin huzuru ve ruh ferahlığı bulabilir? Eğer nefis kendini unutmuşsa, yani, onun akli yönü hayvani yönü tarafından bastırılmışsa, hakikatin yakîninin şuuru nefste var olamaz. Çünkü böyle bir durumda nefis bedeni melekelerle ve dünya hayatının zevk ve eğlenceleriyle, ya da seküler felsefe ve bilim tahsiliyle ve onlardan doğan gerçekleri (facts) düşünmekle, veyahut hatta her ikisiyle iştigalinin şuurunda olabilir yalnızca. Bunun içindir ki, Kuran Allah'ı unutanlara, kendi ruh ya da nefsinin unutturulacağı yönünde uyarıyor.⁽⁵⁰⁾ Kendini (nefsini) unutmaya burada muhtemelen, akli nefsin kendi bilincinde olmayıp, yalnızca bedeni zevklerin tatminine yönelen hayvani nefsin bilincinde olması anlamına gelmektedir. Bu şekilde kendini unutan bir kimse, ruhunu kaybeden (bkz. khusr) ve durumu "aşağıların en aşağısı"⁽⁵¹⁾ olan biridir.

Duygu ve heyecanlar bilinçli olmada etkilidirler, ve Allah'ın bilincinde olanlar bu bilinci zikirle doğrularak, kendi hayatlarının üzerinde kurulduğu mutluluğun bilincini duygu ve heyecanlarında tecrübe ederler -yani onların hayatları bir mutluluk temeli (substratum) üzerinde güvence altına alınmıştır. Bu dünya hayatında diğer insanlar gibi zaman zaman düçar oldukları acıların yaşanması onlar tarafından, trajik anlamdaki mutsuzluk olarak hissedilmez. Acılar, onlar tarafından zorluk ve felâket karşısında Allah'a olan imanlarının ve davranışlarındaki erdemliliğin denenip kontrol edilmesi olarak görülür. Bu tür bir acı çekmeye şekâvet denmez; fakat belâ denir ve denenme de

* DÜŞÜŞ : Hristiyanlık inancında Hz. Adem'in şeytanın iğvasına uyarak dünyaya gönderilmesine verilen ad.

BÜLTEN

ibtîlâ diye adlandırılır. Çektikleri sıkıntıya rağmen onlar şu gerçeği bilirler ve de şuurundadırlar ki, üzerinde hayatlarını sürdürdükleri temel, her zaman kendisine geri döndükleri rahatlık ve mutluluk halidir. Kuran bu gerçeği iki defa vurgulayarak ilân eder: "Her zorlukla ('usr) beraber bir kolaylık (yusr) vardır."⁽²³⁾ Ancak, Allah'tan yüz çevirenlere ve O'nun yoluna kör olanlara gelince, onların üzerinde yaşadıkları temel mutsuzluk ve trajedidir, ve mutluluk olduğuna inandıkları duygular, heyecanlar ya da faaliyetler hiç bir şekilde bu temeli ortadan kaldıramaz. Bu durum, bizce, onların devamlı olarak ruhlarını Allah'ı zikirden başka araçlarla arındırma ihtiyacı hissetmelerinin sebebidir. Bu araçlar şunlar olabilir: İçinde bulundukları açmazı estetik zevke hoş gösteren bir tarzda, büyük bir itina ve soylu bir icra ile meydana getirdikleri çeşitli sanat ve müzik türleri; zihnini tatminsizliğin trajedisinden başka bir yöne çekmek, ve hayat temeline geri dönüşü engellemek için, kendisine, başkalarına, dünyaya ve tabiata karşı yürütülen yılmaz bir çaba ve mücadele. Bu yüzden felsefecileri intiharı felsefi bir problem olarak görüyorlar. Ne yazık ki yine bundan dolayı, şiddetli kızgınlığın kötümser patlamaları zaman zaman, Eski Yunan trajedisindeki kurban töreni sparagmos benzeri bir şiddet biçiminde kendisini göstermektedir. Ve bu da, kendi başına bir amaç olarak görülen mutluluk arayışıyla devamlı meşgul olmanın sebebini açıklar.

Mutsuzluğun (shagâwah) tam tersi olan ve gerçekten Allah'a teslim olup O'nun yolunu takip eden kimselerin tecrübe ve bilincinde bilindiği şekliyle mutluluk kendi başına bir gaye değildir, çünkü bu hayattaki en yüce iyi, Allah sevgisidir. Hayattaki kalıcı mutluluk insandaki fiziki varlıkla, onun hayvani ruh ya da bedeniyle ilgili değildir; o, zamanla değişiklik geçiren bir ruh hali ya da duygu olmadığı gibi zevk ya da eğlence değildir. Nihâî Hakikat'in yakiniyle ve bu yakine uyum gösteren eylemin yerine getirilmesiyle alâkalı bir şeydir o. Yakîn ise insanda kalıcı olan için tabii bir şey olan, ve onun marifet organı olan kalp tarafından algılanan daimi bir bilinç halidir. Barış, güvenlik ve kalp sükûnetidir (tuma'ninah); bilgidir (ma'rîfah), bilgi ise hakiki imandır. O, gerçek vahiyde kendini tanımladığı şekliyle Allah'ın bilgisidir, keza bir kimsenin varlıklar alemindeki hakkı olan dolayısıyla doğru olan yerini bilmesidir, bu bilgiyle uyum içinde

olan ibadeti de yerine getirerek Yaradan'la olan doğru ilişkisini bilmesidir, ki böylece ortaya çıkan hal, adalet halidir. Yalnızca bu tür bir bilgiyle bu dünya hayatında Allah sevgisine ulaşılabilir.

İslâm'da mutluluğun anlamı ve tecrübesi konusundaki bu kısa ancak kapsamlı çalışmadan şu sonucu çıkarıyoruz: Bu hayattaki mutluluk kendi başına bir amaç değildir; mutluluğun amacı Allah sevgisidir; dünya hayatında iki çeşit mutluluktan bahsedilebilir. İlk seviye duygu ve hisler diye tanımlanabilen ve ihtiyaç ve arzular, erdemlerle uyum içinde olan iyi bir ahlâk vasıtasıyla tatmin edildiğinde elde edilen psikolojik, geçici ve maddi hallerdir. İkinci seviye ise manevîdir, kalıcıdır, bilinç içinde yaşanır ve bir imtihan olan dünya hayatının temeli olur. Ahlâk ve faziletin sınılandığı bu imtihan iyi ya da kötü talihledir. Yani iyi talihli bir kimse hatalı yola sapmamalı, kötü talihli kimse ise kötü talihin sıkıntısına yenik düşmemelidir. Elde edildiği zaman, bu ikinci seviye, birinciyle beraber gerçekleşir, tek istisna, artık arzular azaltılmıştır ve ihtiyaçlar tatmin edilmiştir. Bu ikinci seviye mutluluk, en yüksek aşaması Allah'ı görme olan öte dünyadaki üçüncü seviye için bir hazırlıktır. Gerçek inananların bilincindeki mutluluğun bu anlam ve tecrübesinde çağlar boyunca hiçbir değişiklik olmamıştır.

Allah'a teslimiyet içinde olup O'nun yoluna yapış- uğunda insanın bilincinde bilindiği şekliyle mutluluğun anlamı ve tecrübesini kısa fakat kuşatıcı ve açık bir biçimde tartıştık. Mutluluğun bu dünyayla olduğu kadar öte dünyayla da ilgili olduğunu söyledik. Dinin insanla ve refahıyla alakası temel bir önem taşıdığı için, önce dinin anlamı açıklandı. Daha sonra ise akıl ve vahiyden hareketle insanın tabiatı ve insan ruhunun psikolojisi kısaca tanıtıldı. Burada karşıt haline dayanılarak tanımlanan mutluluğun mizacının bir açıklamasına giriş olarak savunduk ki, insan için doğru faaliyet, bedeni ve ruhunun vahyin desteklediği akılla uyum içerisinde olan erdemli faaliyetidir. Erdemli faaliyet ise sadece felsefi erdemlere dayanılarak değil, fakat onların, dahili ve harici olarak nitelenen dini erdemlerin kavramsal çerçevesi içerisinde yenden formüle edilmesiyle tanımlanır. Mutluluğu tam zıddıyla tanımlamada, mutluluğu ve mutsuzluğu tasvir eden ilgili diğer terimler incelendi ve açıklandı. İlki ve ikincisi arasındaki önemli farklılıkları göstermek için, Aristocu ve çağdaş Batılı mutluluk kav-

ramları ile İslâm'ın mutluluk kavramlarının bazı önemli unsurları arasında karşılaştırmalı bir irdeleme yapılarak açıklama daha anlamlı kılındı. İkisi bu dünyada, diğeri de öte dünyada olmak üzere İslâm'da üç mutluluk düzeyi savunuldu. Bu özet çalışmada yaptığımız mutluluğun yorumunun doğrudan kaynağı Kuran'dır, ve bu yorum, farklı sınıftan insanların inanç ve uygulamada ulaştıkları seviyeye göre değişen tecrübe ve bilinç tarafından doğrulanır. Yine ifade ettik ki, bizim tecrübe ve bilincimize göre, İslâm'da mutluluğun anlamında çağlar boyunca hiçbir değişme olmamıştır. Son kısım da mutluluğun genel bir tanımı yapıldı. Son olarak belirtelim ki, "Allah'a dönüp O'nun yolunu takip edenlere" yapılan referanslar, yalnızca, İslam dinine bağlı olduklarını söyleyen kimseler için değildir; tıpkı, İslam dinini takip ettiklerini söyleyen bazı kimselerin mutlaka her zaman Allah'a dönüp O'nun yolunu takip edenler arasında dahil edilmedikleri gibi.

Dip Notlar

1. Bkz. Gazâli, İhyâ Ulûm al-Din, Kahire 4c., c:3, s.229. Saadet ve onun zıddı olan şekâvet terimlerine gelince, bunlar temel olarak Kuran, Hûd, (11): 103-108'den çıkarılmışlardır. Mutluluğun bu dünyada âlâkâh olduğu üç şey konusunda, ayrıca bkz. Aristo, Nicomachean Ethics, çev. Sir David Ross, O.V.P. Londra, 1963, Ethics I.109b5
2. Bkz. A'raf (7): 172
3. "Gerçek teslimiyetle" (İslâm, ilk harfî küçük), bir kimse- nin bütün ahlâkî hayatı boyunca, Hz. Peygamber ve ondan önce gönderilen Peygamberlerce gösterildiği tarzda, bilinçli ve istekli teslimiyetini kastediyoruz.
4. "Doğru bilgi"den, her nesnesinde hakikatin sınırını tanıyan bilgiyi anlıyoruz. Bkz. benim İslâm and the Philosophy of Science, ISTAC, Kuala Lumpur, 1989, s.26-32
5. İslâm'da dinin anlamı konusunda, bkz. benim İslâm: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality, Kuala Lumpur, 1976.
6. Buradaki "doğru" 'Allah'ın' yarattıklarının, insan kaderi- nin, insanla Allah ve de insanın ferdi sorumluluğuyla özgürlü- ğü arasındaki ilişkinin tabiatı ve gerçekliği konusunda Hz. Pey- gamber'e vahiy yoluyla indirilen şey anlamındadır.
7. İhyâ, c. 3, ayrıca bkz. Gazali, Meâric el-Kuds fi Medâric Ma'rîfet el-Nefs, Beyrut, 1978 (3. baskı), s. 15 fol.
8. Tîn (95): 4-5
9. Beyhâkî, Zühed, Câbir'den. İbn-i Hacer bu hadisin meş- hur olduğunu söyler. Keşf el-Khafâ, c.1, s. 511, no. 1362
10. Bkz. Meâric, s. 18; 19-22; 23-25; ayrıca benim On Qu- iddity and Essence, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990, p. 12 ve s. 12 dipnot 20'deki referanslar.
11. Bakara (2): 248; Tevbe (9):26; 40; Fetûh (48):4
12. Fecr (889): 27
13. Kıyâmet (75): 2
14. Yusuf (12): 53

15. Meâric, s. 37, fol.; İbn-i Sina, Kitâb el-Şifa, Kahire, 1975 s. 33; Kitâb el-Necât, Beyrut, 1985, s. 197-8
16. Meâric, s. 41; Şifâ s. 33-34 Necât, s. 198.
17. Meâric, s. 49-50; Şifâ s. 185; Necât s. 202-203. Ayrıca bkz. benim The Nature of Man and The Psychology of the Hu- man Soul, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990.
18. Bkz. Gazâli, Mizân el-Amel, Beyrut, 1986, s. 59
19. Mizân, p. 54, fol.
20. a.g.e., s. 55-56
21. Bkz. benim İslâm and Secularism, Kuala Lumpur, 1978
22. Bu, meselâ, ileri gelen iki çağdaş Batılı düşünürün eser- lerinde açıkça görünür: Mortimer Adler, Reforming Education, Macmillan, N.Y. 1988, örnek: s. 81-89; 239-253; 254-274; ve, Alasdair MacIntyre, After Virtue, Univ. of Notre Dame Press, Indiana, 1984, örnek: s. 1-5; 181-203; 226-243; 244-255; 256-263.
23. Burada kabaca değinilen dini erdemlerin kapsamlı ve detaylı bir anlatımı İhyâ c. 1-2'de bulunur.
24. Ruh, Kuran'a göre, yeterli âhenk ve düzen içinde yara- tılmıştır. Kendisi için doğru ve yanlış olanı bilir. Sallaştığı za- man başarıya, yozlaştığı zamanda başarısızlığa ulaşır. (91: 70-10). Ruhun sallaşmasına, İslâm'ın prensiplerine göre düzenle- nip kavranlaştırılan erdem ve iyi karakter yoluyla erişilir.
25. Fussilet (41): 53.
26. İhyâ, c. 4.
27. Poetics, çev. S.H. Butcher, 1911. Trajedinin tanımı 1449 B'dedir.
28. A Greek-English Lexicon, derl. H.G. Liddell ve R. S. cott, Oxford, 1968, s. 851, kol. 1; ve F.E. Peters, Greek Philo- sophical Lexicon, New York, 1967, s. 98-99
29. A'râ (7): 19-25; Tâ Hâ (20): 117-124; Benî İsrâil (7) 72
30. Hûd (11): 106-107
31. Tâ Hâ (20): 2; 123
32. Tâ Hâ (20): 2; 117
33. Şems (91): 12
34. A'lâ (87): 11
35. Hûd (11): 105; Meryem (19): 4; 32; 48
36. Mû'minûn (23): 107
37. Enâm (6): 12; 20; A'râf (7): 9; 53; Hûd (11): 21; Mû'mi- nûn (23): 103, (39): 15; Şûrâ (42): 45
38. Meryem (19): 39
40. Bkz. yukarı: s.2, par.2
41. Mâide (5): 69; Enâm (6): 48; A'râf (7): 35; Yunus (10): 62; Ahkâf (46): 13.
42. İhyâ, c. 4, s.153 "Dindarlık"la, günah işlemekten ve gö- revlerini unuttuktan tedbiren kendini korumayı kastediyoruz. Takvâ ise Allah'ın büyüklüğü karşısında duyulan saygı dolu huşudur; o, adaletle sonuçlanan erdemle uyandırıcı davranışla kendini itaatsizlikten bilinçli olarak koruma faaliyetidir. Adalet ise nefsin Allah'a göre doğru konumda bulunmasıdır, böylece ruhta barışa erişilir.
43. Ra'd (13): 28
44. Bkz. s. 4
45. Bkz. s. 4
46. A'râf (7): 172
47. Tekvîr (102): 5
48. Tekvîr (102): 7
49. Hâkka (69): 51
50. Haşr (59): 19
51. Tîn (95): 4
52. İnsırah (94): 5-6