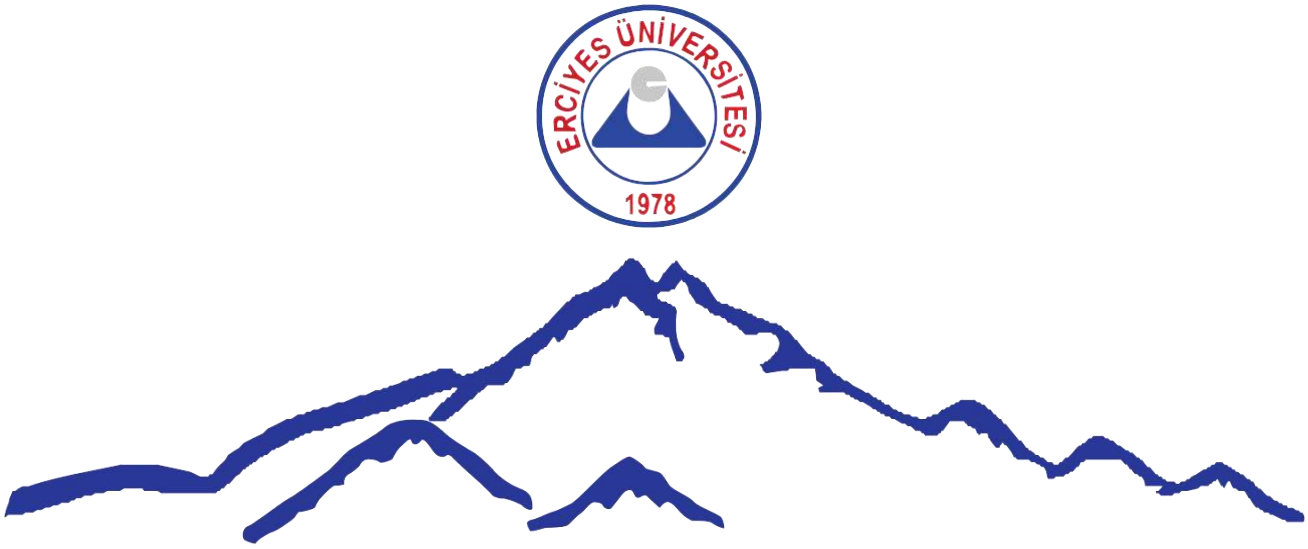


T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLER ANABİLİM DALI

EBÜ'L HASAN EL-ÂMİRÎ'NİN AHLAK FELSEFESİNDE MUTLULUK KAVRAMI

Hazırlayan
Ali YILMAZ

Danışman
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Yüksek Lisans Tezi

Ekim 2022, KAYSERİ

T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLER ANABİLİM DALI

EBÜ'L HASAN EL-ÂMİRÎ'NİN AHLAK FELSEFESİNDE MUTLULUK KAVRAMI

Hazırlayan
Ali YILMAZ

Danışman
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Yüksek Lisans Tezi

Ekim 2022, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Ali YILMAZ

İmza

T.C.

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Program Adı : Yüksek Lisans

Tez Başlığı : Ebü'l Hasan El-Âmirî'nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 157 sayfalık kısmına ilişkin 19/10/2022 tarihinde ***Turnitin*** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı**: % 10'** dur.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 19/10/2022

Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

İmza

Öğrenci: Ali YILMAZ

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Ebü’l Hasan El-Âmirî’nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı**”** başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan	**Danışman**
Ali YILMAZ	Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Felsefe ve Din Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN danışmanlığında **Ali YILMAZ** tarafından hazırlanan **"Ebü'l Hasan El-Âmirî'nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı"** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalı'nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

……../……/2022

JÜRİ:

Danışman : İmza

Üye : İmza

Üye : İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun …. /…./…… tarih ve …….. sayılı kararı ile onaylanmıştır.

……. /…..…../ ……..…

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Günümüzde olduğu gibi tarihin her döneminde insanın bu dünyaya dair anlam arayışı devamlılığını sürdürmüştür. "Bu dünyaya niçin geldik? Bu dünyaya ait sorumluluklarımız var mı varsa nelerdir? Bu hayattan sonra bizleri neler beklemektedir? Burada bulunmamızın bir anlamı var mı? Eğer varsa o anlam nedir ve nasıl bilebiliriz?" gibi sorular bütün insanlığı şimdiye kadar meşgul ettiği gibi bundan sonra da meşgul edecek gibi görünmektedir.

Klasik dünyada pek çok filozof insanın bu dünyada aradığı anlamın "mutluluk" kavramı ile karşılanabileceğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle ahlak felsefelerini bu kavram üzerine inşa etmişlerdir. Bu filozoflardan birisi de Âmirî'dir. İslam ahlak felsefesi için oldukça erken bir dönemde eser vermiş olan filozof, mutluluk kavramını ele alarak insanın dünyevî ve uhrevî anlamının bu kavramda olduğunu düşünmüştür. Ona göre insan mutluluk peşinde koştukça hayatı anlam kazanır ve ancak bu sayede daha erdemli bir insan olunabilir.

Âmirî hayatın anlamını, iyi bir birey ve toplum olmanın kaynağını mutluluk ile ilişkilendirmiş ve bu hususta İslam ahlak felsefesine değerli katkılarda bulunmuştur.

Yüksek lisans eğitimime başladığım ilk günden bu zamana kadar yaptığı bütün katkıları, rehberliği ve Arapça-Türkçe felsefe metinleri anlamam noktasında bana destek veren ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN'a ve verdiği teşvik ve katkılarından ötürü değerli hocam Doç. Dr. Salih YALIN'a en içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum. Yine tezimi okuyarak kıymetli değerlendirmelerde ve katkılarda bulunan Doç. Dr. Fevzi Yiğit hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Bugüne kadar ki eğitim hayatıma katkılarından dolayı anne ve babama minnettarım. Çalışmanın her aşamasında sabır ve desteklerini esirgemeyen sevgili eşime teşekkür ve minnetimi özellikle belirtmek istiyorum.

Ali YILMAZ, Kayseri, 2022

EBÜ'L HASAN EL-ÂMİRÎ'NİN AHLAK FELSEFESİNDE MUTLULUK KAVRAMI

Ali YILMAZ

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Ekim 2022
Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

ÖZET

Âmirî amelî felsefeyi ahlakın iyileştirilmesi (ıstıslâhu'l-ahlak), ev idaresi (zabtu'l-kedhudâiyye) ve şehir yönetimi (tedbîru'l-memleke) olmak üzere üç kısımda ele alır. Ona göre ahlak ve siyaset felsefesinin temelinde yer alan kavram mutluluktur. Âmirî mutluluk ile ilgili düşüncelerini Aristotelesçi ahlak birikimi çerçevesinde "*es-Saʿâde ve'l-İs'ad"* adlı eserinde toplamıştır. Filozof Yunan ve İslam ahlak düşüncesinde olduğu gibi bütün eylemlerin özellikle de ahlaki fiillerin amacının mutluluk olduğunu düşünmektedir. Başka bir ifadeyle Âmirî'nin ahlak için belirlemiş olduğu temel ilke ve gaye mutluluktur. Filozof bu ilke ve gayeye binaen başta ahlak felsefesi olmak üzere felsefenin bütün alanlarındaki temel problemleri ve meseleleri mutluluk kavramı üzerinden tartışmıştır. Çünkü ona göre gerçek iyi, gerçek gaye ve mutlak yetkinlik ancak mutluluk olabilir. Âmirî bu bağlamda mutluluğu, nutkî nefsin nazarî ve amelî yönlerine uygun bir şekilde insanî ve aklî olmak üzere iki kısımda incelemiştir. İnsanî mutluluk amelî yöne karşılık gelirken aklî mutluluk nazarî yöne karşılık gelmektedir. Filozof insanın tam manada mutlu olabilmesi için insanî ve aklî mutluluğun birlikte olması gerektiğini savunurken asgari düzeyde mutluluk için insanî mutluluğun yeterli olacağını düşünmektedir. İnsanî mutluluğun ise erdemler sayesinde elde edileceğini savunmuştur. Âmirî erdemler hususunda Aristoteles'i takip ederek erdemleri nazarî ve hulkî olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Filozof İslam ahlak felsefesinde alışılagelen temel erdemler ve tali erdemler tasnifine yer vermeden erdemleri bireysel erdemlerden toplumsal erdemlere doğru bir sıralamaya tabi tutmuştur. Âmirî yapmış olduğu bu amelî hikmet tasnifi ile kendisinden sonra gelen filozofları etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Âmirî, Mutluluk, es-sa'âde, Erdem, Erdemsizlik

THE CONCEPT OF HAPPINESS IN ABU'L HASAN AL-AMIRI'S MORAL PHILOSOPHY

Ali YILMAZ

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences
Master's Thesis, October 2022
Supervisor: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

ABSTRACT

Amiri ameli deals with philosophy in three parts: the improvement of morality (istislahu'l-morality), household administration (zabtu'l-kedhudaiyya) and city administration (tedbiru'l-hometown). According to him, the concept at the heart of moral and political philosophy is happiness. Amiri collected his thoughts about happiness in his work "As-Saʿad wa'l-Is'ad" within the framework of Aristotelian moral accumulation. The philosopher believes that the purpose of all actions, especially moral actions, as in Greek and Islamic moral thinking, is happiness. In other words, the basic principle and goal that Amiri has determined for morality is happiness. Based on this principle and purpose, the philosopher discussed the main problems and issues in all areas of philosophy, especially moral philosophy, through the concept of happiness. Because according to him, true good, true purpose and absolute competence can only be happiness. In this context, Amiri examined happiness in two parts, human and mental, in accordance with the nazari and deed aspects of the nutki soul. While the human act of happiness corresponds to the direction, the mental happiness corresponds to the evil eye direction. While the philosopher argues that human and mental happiness should be together in order for a person to be fully happy, he thinks that human happiness will be enough for a minimum level of happiness. He argued that human happiness will be achieved through virtues. His supervisor followed Aristotle on the subject of virtues and examined virtues in two parts, nazari and hulki. The philosopher subjected the virtues to a ranking from individual virtues to social virtues, without including the classification of basic virtues and secondary virtues customary in Islamic moral philosophy. His supervisor influenced the philosophers who came after him with the classification of wisdom of this deed he did.

Keywords: Amiri, Happiness, As-Sa'adah, Virtue, Non-virtue

İÇİNDEKİLER

EBÜ'L HASAN EL-ÂMİRÎ'NİN AHLAK FELSEFESİNDE MUTLULUK KAVRAMI

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK ..... **i**
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI ..... **ii**
KILAVUZA UYGUNLUK ..... **iii**
KABUL VE ONAY TUTANAĞI ..... **iv**
ÖN SÖZ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **viii**
ŞEKİL LİSTESİ ..... **x**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

MUTLULUĞUN ÖZNESİ OLARAK NEFİS

1.1. Nefsin Tanımı ve Fonksiyonları 7
1.2. Nefsin Varlığı 12
1.3. Nefsin Türleri 13
1.3.1. Hissî Nefis 17
1.3.2. Nutkî Nefis 18
1.4. Nefsin Mertebeleri 25
1.4.1. Melekî Mertebe 26
1.4.2. Beşerî Mertebe 26
1.4.3. Behîmî (Hayvan) Mertebe 26
1.4.4. Sebu'î (Vahşi) Mertebe 27

İKİNCİ BÖLÜM

ÂMİRÎ'YE GÖRE MUTLULUĞUN MAHİYETİ VE ÇEŞİTLERİ

2.1. Âmirî Öncesi Mutluluğun Mahiyeti Üzerine Bazı Düşünceler 33
2.2. Âmirî de Gerçek İyi Olarak Mutluluk 40
2.3. Âmirî de Gaye Olarak Mutluluk 46
2.4. Âmirî de Mutlak Yetkinlik Olarak Mutluluk 50
2.5. Mutluluğun Çeşitleri 52

2.5.1. İnsânî Mutluluk 54
2.5.1.1. İnsânî Mutlulukta Güzel (Cemîl) ve Çirkin (Kabîh) 55
2.5.1.2. İnsânî Mutlulukta Haz (Lezzet) ve Acı (Eza) 56
2.5.2. Aklî Mutluluk 63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÂMİRÎ'YE GÖRE MUTLULUKLA İLİŞKİSİ AÇISINDAN ERDEMLER VE MUTSUZLUK SEBEPLERİ

3.1. Erdemler 69
3.1.1. Hikmet 74
3.1.2. İffet (Ölçülülük-İtidal) 78
3.1.3. Hürriyet (Cömertlik) 81
3.1.4. Şeref Sevgisi (Mahabbetü'l-Kerâme) 85
3.1.5. Hayâ 86
3.1.6. Cesaret (Şecaat) 88
3.1.7. Yumuşak Huyluluk (Hilm) 92
3.1.8. Sevgi (Mahabbet) ve Dostluk (Sadâkat) 94
3.1.9. Muâşeret (İnsanlarla İyi İlişkiler Kurmak) 99
3.1.10. Adalet 104
3.2. Mutsuzluk Sebepleri 106
3.2.1. Üzüntü (Hemm) 109
3.2.2. Kıskançlık (Haset) 112
3.2.3. Öfke (Gazap) 114
3.2.4. Nefret (Buğuz) 115
3.2.5. Düşmanlık 116
SONUÇ 118
KAYNAKÇA 123

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1.1: Amiri'nin Eflatun'a nisbet ile yaptığı nefis taksimleri 14
Şekil 1.2: Amiri'nin kendi nefis taksimleri 15
Şekil 1.3: Amiri'nin natık nefis taksimleri 16
Şekil 1.4: Amiri'ye göre nutki nefsin mertebeleri 25
Şekil 2.1: Aristoteles göre İyi'nin taksimi 44
Şekil 2.2: Amiri'ye göre İyi'nin taksimi 45

GİRİŞ

İnsan, çevresindeki varlıkların davranışlarını ve kendi eylemlerini sorgulama ihtiyacı hisseder. Bu sorgulama onun akıl sahibi ve şuurlu bir varlık olmasından ileri gelmektedir. İnsanın sorgulama serüveni ilk olarak çevresinde başlar. İnsanların ve diğer canlıların eylemlerindeki ahlakiliği sorgulayıp bazı şeylerin farkına varınca kendi davranışlarındaki ahlakiliği de sorgulamaya başlar. Bu sorgulama nihayetinde "Ahlak nedir? İnsan davranışları nasıl olmalıdır? İnsan niçin ahlaklı olmalıdır? Ahlaki eylemlerin kaynağı nedir? Ahlaki eylemlerin nihai amacı nedir?" gibi pek çok yeni soruyu beraberinde getirir. Akıl ve şuur sahibi insan tarih boyunca bu tür sorgulamalar sayesinde diğer bütün canlılardan farklılaşmıştır. Nitekim insan diğer canlılardan faklı olarak bütün yapıp etmelerinde ahlaki bir şuur içerisindedir.[1]

Bu şuur hali aynı zamanda ahlak ilminin varlık sebebidir. Bu ilmin mahiyeti, kaynağı, imkânı, sınırı ve türleri gibi konular, ahlak kitaplarında en çok tartışılan mevzulardır. İslam filozofları sadece bu konuları tartışmamış aynı zamanda ahlak ilminin gelişmesinde çok önemli katkılar yapmıştır. Denilebilir ki bunu yaparken onların en büyük ilham kaynağın Peygamberin "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim"[2] sözü olmuştur. İslam düşünce tarihinde de pek çok düşünürün ahlak ilmine katkısı olmuştur. Bunlardan birisi de Ebü'l Hasan el-Âmirî'dir (ö.381/992).

Onuncu yüzyılda İslam felsefe tarihi açısından oldukça erken sayılabilecek bir dönemde Horasan ve Mâveraünnehir bölgelerinde "Nişaburlu filozof" olarak bilenen Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sina (ö. 428/1037) gibi iki büyük filozof arasında bir dönemde yaşamıştır.[3] Âmirî, Meşşai filozofu olan Kindî'nin

---

1 Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2009), 31.

2 Muvatta, Hüsnü'l-Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381.

3 Âmirî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, "Amiri: Hayatı Eserleri ve Görüşleri", Diyanet Dergisi, 1977; Hidayet, Işık, *Âmirî'ye göre İslam ve Öteki Dinler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 17-42; Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yusuf Âmirî, *Kitâbü'l Emed ale'l-*

(ö. 252/886?) talebesi Ebu Zeyd Belhî'nin (ö. 322/934) tedrisinden geçmiş ve onun felsefe derslerine katılmıştır.[4] Âmirî, Fârâbî ile İbn Sina gibi iki büyük filozof arasındaki dönemde yaşamasına ve eserleriyle ün yapmasına rağmen daha sonraki dönemlerde düşünceleri ihmal edilmiş, özellikle ülkemizde yeteri kadar ehemmiyet verilmemiş bir filozoftur. Örneğin ahlak alanında müstakil bir eser yazmasına rağmen bunula alakalı olarak herhangi bir araştırma yapılmamıştır.

Âmirî, ahlaka dair görüşlerinde Fârâbî'yi takip etmiş ve düşüncelerini "*es-Saʿâde ve'l-İs'ad"* adlı eserinde toplamıştır. Fârâbî'den sonra Yunan felsefesinde olduğu gibi İslam ahlak felsefesinde de ahlaki eylemin gayesi olarak mutluluk gösterilmiştir. Dolayısıyla ahlak ilmindeki temel problemler genellikle bu kavram üzerinden mülahaza edilmiştir. Zira pek çok filozof "mutluluk" kavramını başta ahlak olmak üzere siyaset, bilgi, psikoloji ve metafizik gibi felsefenin hemen hemen bütün alanlarına şamil kılmışlardır.

"*Ebü'l Hasen el-Âmirî'nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı"* adlı bu çalışma Âmirî'nin ahlak felsefesine dair görüşlerini mutluluk kavramı esas alınarak başta *Saʿâde* isimli eseri olmak üzere diğer eserlerinden de istifade edilerek gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Bu manada çalışma Âmirî'nin ahlaka dair sistemli bir düşüncesinin var olduğu ve bu düşüncenin temelinde de mutluluk kavramının bulunduğu ön kabulü ile sistemin mahiyeti ve kapsamına dair bir araştırma olarak kurgulanmıştır.

Âmirî gibi değerli bir filozofun ahlaka dair telif ettiği eserlerin pek çoğunun günümüze ulaşmamış olması[5] araştırmanın kapsamını kısmen sınırlamıştır. Zira filozofun sadece ahlak alanında değil diğer alanlara dair yazmış olduğu pek çok eseri de günümüze ulaşmadığından içeriklerinden mahrumuz. Ancak Âmirî'nin günümüze ulaşan kitapları ahlak düşüncesini anlama noktasında geniş imkanlar vermektedir.

Filozofun ahlaka dair düşüncelerini ortaya çıkarmada Yunan felsefesi ile İslam ahlak felsefesinin temel meseleleri dikkate alınmıştır. Buna binaen ilk olarak filozofun "*Kitâbü'l Emed ale'l-ebed"* adlı eseri dikkate alınarak nefse dair görüşleri incelenmiştir.

---

ebed: Sonsuzluk Peşinde, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), IX-XX.

4 Mahmut Kaya, "Ebu'l-Hasan Âmirî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3:69.

5 Âmirî'nin günümüze ulaşmayan ahlak kitapları hakkında geniş bilgi için 98. dipnota bkz.

Ona göre insan, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Bu sebeple beden ile yapılan eylemlerin ve bu eylemlerin metafizik temellerinin daha iyi anlaşılması için nefsin yapısına, kuvvelerine ve bedenle ilişkisine değinilmesi zaruridir. Çünkü mutluluğun nefiste ve bedende yerleşmesini ve gelişmesini anlayabilmek için nefis ve beden bütünlüğünün ortaya konulması gerekmektedir. Ayrıca hem günümüzdeki çalışmalara hem de klasik dönemde yazılmış ahlak eserlerine bakıldığında nefis ile ilgili düşünceler ahlak alanına bir giriş niteliğindedir.

Filozofun nefse dair düşünceleri ele alındıktan sonra ikinci bölümde mutluluk kavramının ahlak ilmindeki yerini tespit etmek açısından mutluluğun mahiyeti ve çeşitleri ortaya konulmuştur. Mutluluk denilince akla gelen en önemli kavramlarla ilişkilendirilerek mutluluğun insan hayatındaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Zira mutluluk ve mutluluk zannedilen şeylerin ayırt edilmesi insanın hem dünya hem de ahiret mutluluğu için büyük önem taşımaktadır. Mutluluğun mahiyeti ve önemi ortaya konulduktan sonra insanın onu elde edebilmesi için nasıl bir yol izlemesi gerektiği ele alınmıştır. Çünkü Âmirî için meselelerin nazarî boyutu, amelî boyuta aktarmak için tartışılır. Bu düşüncesinin en bariz hali *Saʿâde* isimli eserinde görülür. Zira eserde en fazla yer alan bölüm erdemler ve erdemsizliklere ait bölümdür. Bu sebeple çalışmanın son kısmında mutluluğun kazanılması ve insanda yer edinmesini sağlayacak erdemler ve erdemsizlikler bahsine yer verilmiştir. Bunun yanı sıra, ortadan uzak olan erdemsizliklerin nelerden kaynaklandığına ve bunları iyileştirme yöntemlerine değinilmiştir.

Çalışmanın başlığında taahhüt edildiği üzere genellikle Âmirî'nin düşüncelerine yer verilmiş, nadiren çağdaşı sayılabilecek bazı filozofların görüşlerine bağlam gereği değinilmiştir. Buna göre filozofun ahlak felsefesi hakkındaki fikirlerinin doğru anlaşılması ve aktarılması öncelenmiştir. Fakat bu araştırma Âmirî'nin ahlak ve mutluluğa dair görüşleri hakkında yapılmış nihai çalışma olduğu iddiası taşımamaktadır. Ancak bu konuda yapılacak çalışmalar için başlangıç olması çalışmanın hedefleri arasındadır. Çalışmada Âmirî'nin hayatı, eserleri, talebeleri gibi bilgilere ve yaşadığı dönemin siyasi, sosyolojik, ilmi yapısı gibi ayrıntılara tezin kapsamını aşacağından yer verilmemiştir.

İslam ahlak literatüründe *Saʿâde* isimli eseriyle önemli bir yeri olan Âmirî'nin mutluluk hakkındaki düşüncelerinin ortaya konmasının literatürdeki mühim bir boşluğu dolduracağına inanıyoruz. Nitekim İslam dünyasında mutluluk konusunda pek çok eser verilmiştir. Âmirî'nin kitabına mutluluk (*Saʿâde*) ismini vermesi onun için bu kavramın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Âmirî kitabında meseleleri bir filozofa yakışır şekilde vaaz ve nasihatten uzak olarak nazarî yönleri ile ele almıştır. Filozof kendinden önceki birikimden epey faydalanmasına rağmen pek çok meselede kendine özgü düşüncelere de yer vermiştir. Âmirî ahlak felsefesinin temeline mutluluk kavramını koyarak insanın gerçek ve nihai amacının mutluluğa ulaşmak olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla filozofun ahlak anlayışı dünyada erdemlerle bezenmiş bir nefse sahip olduktan sonra dünyada ve ahirette mutluluğu elde etmeye yönelik bir kurgu içermektedir.

Âmirî'nin ahlak felsefesine dair görüşleri çeşitli çalışmalarda kısmi olarak ele alınmıştır. Tez boyunca başvurulacak en önemli kaynaklar Âmirî'nin kendi eserleridir. Özellikle Âmirî'nin ahlak alanında kaleme aldığı "*es-Saʿâde ve'l-İs'ad"* ve nefis anlayışını ortaya koyduğu "*Kitabü'l –Emed Ale'l-Ebed"* adlı eserleri esas alınacaktır. *es-Saʿâde ve'l-İs'ad* Âmirî'nin analitik-normatif ahlak literatürü kategorisine dâhil edilen ve Grek, Fars ve İslam ahlak ve siyaset felsefesine dair birçok unsuru içinde barındıran eseridir. *Kitabü'l Emed ale'l-Ebed* nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu araştırmak için kaleme alınmıştır. Âmiri'nin nefis, bilgi nazarîyesi ve ahlaka dair görüşlerinin incelendiği bir eserdir. 1991 yılında Ahmet Abdu'l-Halîm Atiyye *el-"Fikru'l-Siyâsi ve'l-Ahlakî 'inde'l-Âmirî"* isimli çalışmasıyla filozofun ahlak ve siyasete dair görüşlerini derinlemesine incelemiştir. Türkçe literatürde ise Âmirî'den ilk olarak Mübahat Türker bahsetmiştir. Türker, Âmirî'nin "*Şerhu Kitâbi'l-Makûlât"* adlı eserinin bazı bölümlerini "*el-Âmirî ve Kategoriler'in Şerhleriyle İlgili Parçalar"* adıyla yayımlamıştır. Daha sonra Kasım Turhan 1992 yılında "*Âmirî ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür"* ismiyle yayınladığı doktora teziyle filozof üzerine yapılan çalışmalar daha da derinlik kazanmıştır. 1994 yılında Âmirî'nin bütün eserlerini inceleyerek Ahmet Müna Ebu Zeyd'in "*el-İnsan fi'l Felsefeti'l-İslamiyye"* isimli araştırması filozof hakkında yapılmış geniş çalışmalar arasında yer almaktadır. Türkiye'de 2018 yılında Veysel Kaya'nın "*Felsefe ve Vahiy"* isimli kitabı ile Cahid Şenel'in "*Yeni Eflâtunculuğun İslam Düşüncesine Etkileri"* isimli çalışmalarında Âmirî

hakkında geniş bilgilere yer verildiği görülmektedir. 2017 yılında Cüneyt Kaya'nın Âmirî ile İbn Sina arasında geçtiği düşünülen mektupları "*Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem"* ismiyle yayınladığı eserinde filozofun metafizik ile ilgili düşüncelerine yer vermiştir. 1988 yılında Âmirî'nin günümüze ulaşan tüm eserlerini Sahban Halifat "*Resâil-u Ebi'l-Hasan el-Âmirî"* ismiyle tahkik ederken aynı yıl Abdülhamid Gurab, Âmirî'nin "*el-İ'lam bi-Menakıbi'l-İslam"* adlı eserini tahkik etmiştir. Görüldüğü üzere bugüne kadar *Saʿâde* isimli eser ve Âmirî'nin ahlak felsefesi üzerine müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Filozofun ahlak felsefesini genel hatları ile alan çalışmalarda ise mutluluk anlayışına ya çok az yer verilmiş ya da hiç değinilmemiştir. Oysa Âmirî'nin felsefesi açısından mutluluk kavramı hayati bir öneme sahiptir. Zira bu kavram nazarî felsefe ile amelî felsefe arasında bir köprü görevi görmektedir. Bu sebeple İslam filozoflarının düşünceleri tam olarak ortaya konmak isteniyorsa felsefelerini bu kavram çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde ele almak gerekmektedir. Bu sebeple "*Ebü'l Hasen el-Âmirî'nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı"* isimli bu çalışma hususen filozofun ahlak felsefesine dair düşüncelerini mutluluk kavramıyla ilişkilendirerek detaylı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Zira Âmirî hakkında yapılan çalışmalar filozofun ahlak ve mutluluk felsefesi hakkındaki görüşlerini inceleme de yetersiz kalmıştır. Literatürdeki bu boşluğu doldurmak ve konuyu tüm yönleriyle aydınlatmak çalışmanın ana gayesi olacaktır. Bu gaye ile tez daha önce yapılan çalışmalardan ayrılmaktadır.

Buna göre bu araştırma Âmirî'nin eserlerinden elde edilen bilgiler ışığında onun ahlak ve mutluluk felsefesine dair ele aldığı konuların ve kavramların incelenmesi, konunun gündelik hayata yansıyan yönünün tespit edilmesi ve bunların değerlendirilmesi ile İslam düşüncesine dair yapılan çalışmalara bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUTLULUĞUN ÖZNESİ OLARAK NEFİS

Felsefe tarihine baktığımızda filozofların felsefeyle uğraşma amaçlarının birinin de ahlaklı bir insan yetiştirmek olduğu görülecektir. Filozofların ahlak düşüncelerini oluşturan en temel kavram mutluluk olmuştur. Onlar mutluluğun öznesi olarak da insanı esas almışlardır. Filozofların "özne" kavramından kastettikleri şey çift yönlüdür. Yani hem mutluluk kavramını idrak eden, arzulayan, özleyen ve kendisi için nihai bir amaç edinen manasında hem de mutluluk üzerine çalışan onu kazanabilmek için çaba gösteren anlamındadır.[6] Filozoflar mutluluğun öznesi olarak insanı görseler de felsefe tarihinde mutluluğun bedenî bir olgu mu yoksa ruhî bir olgu mu olduğu her zaman tartışıla gelmiştir. Bazı filozoflar mutluluğu sadece bedensel hazlarla sınırlandırsalar da ezici çoğunluğu mutluluğun geçici hazlar yerine nihai amaca ulaştıran ruhî bir olgu olduğunu ifade etmişlerdir. Bu nedenlerdir ki "Mutluluk nedir? İyilik ve erdem nedir? İyi ve kötü nedir? Kötülük ve erdemsizlikler nelerdir?" vb. sorulara cevap vermeden önce "İnsan nasıl bir varlıktır?" sorusuna cevap verilmelidir. Zira insanın gerçek doğasının belirlenmesi, mutluluğun da belirlenmesine büyük katkı sağlayacaktır. Bu açıdan yukarıdaki bütün sorulara cevap verebilmek için insanın nasıl bir yapıda olduğunu çözümlemek büyük önem arz etmektedir.

İslam düşünürleri insanın mahiyeti üzerine birçok mülahazalar da bulunmuşlardır. Büyük çoğunluğa göre insan, beden ve nefisten bileşik olup, onda ortaya çıkan her türlü eylemler ve sözler doğrudan bedenden değil bedenle birlikte bulunan ve ondan daha ulvî bir varlık olan nefisten kaynaklanmaktadır. Bu nedenle insanı, felsefelerinin temeline oturtan filozoflara göre insanı anlamadan herhangi bir ilim üzerinde gelişme sağlanamayacaktır. İnsanı bilmek ve anlamaktan maksatları ise onun cevherini, arazlarını,

---

[6] Mehmet Kasım Özgen, *Mutluluk Problemi* (İstanbul: Artus Kitap, 2007), 163.

bunlar arasındaki ilişkileri, insanın diğer canlılarla ortak olan özelliklerini, kendine özgü güçlerini ve âlemdeki yerini bilmektir.[7] İnsanın kendini bilmesi ve tanıması özellikle Sokrates'ten bu yana felsefe ve özellikle de ahlakın temel konusu olmuştur.[8] Çünkü filozoflara göre insanın fizik ve metafizik âlemi bilmesi kendini anlamasından ve tanımasından geçmektedir. Yani insanın her iki âleme dair bilgisinin temelini kendisine dair bilgisi oluşturmaktadır. Bu sebepten İslam düşünürleri insana küçük âlem, âleme de büyük insan demişlerdir. Çünkü insan, her iki âlemin özelliklerini kendinde barındırır. İki âlemde bulunan bütün varlıkların bilgisini ve özelliklerini taşıyan insanın bilinmesi âleme dair tasavvurlar için de vazgeçilmez bir başlangıçtır. Bununla birlikte nefis bilgisi, başta ahlak olmak üzere bütün ilimlerin olmazsa olmaz şartı olarak görülmüştür. Bu bakımdan nefsin ne olduğunun, bedenle olan ilişkisinin, özellikleri ve mertebelerinin bilinmesi insanı ve âlemi anlamak için elzem görülmüştür. Kişi eğer kendini bilir ve tanırsa Allah'a ulaşıncaya kadar nasıl davranması gerektiğini ve iki âlem için en son gaye olan mutluluğu nasıl elde edeceğini bilir. Nitekim insan fizik ve metafizik yönü olan bir varlıktır. Binaenaleyh tek bir yöne ait olan bilgilerin bilinmesi insanın yetkinleşmesi için yeterli değildir. Bu itibarla konumuz olan mutluluğun ne olduğunu, çeşitlerinin neler olduğunu ve onun nasıl kazanılacağına dair bilginin elde edilmesinde nefis bilgisi çok önemlidir. Dolayısıyla Âmirî'nin mutlulukla ilgili görüşlerine geçmeden önce nefsi nasıl tanımladığına, nasıl tasnif ettiğine ve hangi mertebelere ayırdığını ele almak daha doğru olacaktır.

1.1. Nefsin Tanımı ve Fonksiyonları

İçinde Âmirî'nin de bulunduğu İslam düşünürlerinin birçoğu insanın nefis ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğuna dair düalist bir yaklaşımı benimsemişlerdir. İnsana küçük âlem diyen düşünürler için insan nefsi ulvî âlemin, bedeni ise sûflî âlemin özelliklerini ve bilgilerini taşımaktadır. Hem fizik hem de metafizik özellikleri kendinde birleştiren tek canlı ise insandır.[9] Bu sebeple insanı tanımadan bu iki âleme ve insanın fonksiyonlarına dair bilgilerimiz eksik olacaktır. Bu itibarla insanın âlem ve Tanrı ile olan ilişkisini sağlam bir zemine oturtabilmek için öncelikle insanın varlık hiyerarşisindeki yerini tespit etmek gerekir.

---

7 Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), 172.
8 Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Âhlak* (İstanbul: İFAV yayınları, 1989), 39.
9 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 173.

Çalışmanın temelini oluşturan mutluluk kavramı doğrudan nefisle ilişkili olduğundan insanın bu hiyerarşik düzendeki yeri ve diğer düzeydeki varlıklarla ilişkisi tespit edilmelidir. Bunun için ilk olarak insana ve insanı oluşturan cevherlerin ontolojik düzlemdeki konumuna değinmek gerekir.

İslam düşünürleri düşünce sistemlerinde Tanrı'yı merkeze almışlardır. Diğer bütün varlıkların hiyerarşideki yerini Tanrı ile olan münasebetine göre şekillendirmişlerdir. Bu nedenle insanın bu hiyerarşideki yerini anlayabilmek adına Âmirî'nin Tanrı hakkındaki düşüncelerine temas edilmelidir.

Âmirî'ye göre el-evvelü'l-hak/el-bâri (Tanrı) varlık mertebelerinin en üstünde bulunur. Hiçbir sebebi olmadığından zâtı itibariyle zorunlu bir varlıktır, o dehrden[10] önce ve onun üstündedir.[11] Sadece dehrin değil bütün her şeyin üstündedir. Varlığın tamamını herhangi bir zayıflama ve farklılık olmaksızın her daim yönetendir.[12] Asla noksanlıkla nitelenemediği gibi mükemmelliğin de üstündedir.[13] Eğer Tanrı özü itibariyle noksan bir varlık olsaydı her varlığın kendine özgü amaçlarını tamamlamaları söz konusu olamazdı. Fakat o, her mükemmelin mütemmimidir. Mutlak kemal sahibidir.[14] O aklı ibdâ eden, nefsi halk eden tabiata hükmeden, oluş ve bozuluşa tabi olan varlıkları yaratandır. O; akıl, nefis, tabiat, cisim, araz, aklî suretler, tabiî cisimler, vehmî idrakler, madde, suret ve kuvvet olmadığı gibi O'nun nihayeti de yoktur. O; eşi, dengi, benzeri, misli bulunmayan sırf gerçek, sırf varlık, sırf iyi ve sırf mükemmeldir.[15] O gerçek ilktir ve gerçek ilkte ikilik olmaz.[16] O mutlak fail ve mutlak iyidir. Her zaman iyiliğini âleme aktarır. Fakat her varlık kendi kapasitesi ve hiyerarşi içindeki yerine göre bu iyiliği alır ve ondan faydalanır.[17] O mutlak tek, gerçek, bir ve her şeye gücü yeten mutlak kâdirdir.[18] Filozofların Tanrı

---

[10] Mutlak zaman anlamına gelen kavram Dehrîler tarafından ezeli ve mutlak bir varlık olup, tabiatlardaki oluş ve bozuluşun (nesnelerin fizikî, kimyevî ve biyolojik özellikleri) gerçek faili olduğu düşünülür. Geniş bilgi için bkz. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 9:107, İlhan Kutluer, "Zaman", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989),44:111.

[11] Âmirî, *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* içinde Sahbân Halîfât, *Resâilü Ebi'l Hasen el-Âmirî ve şezarâtühü'l-felsefiyye* (Amman, 1988), 364.

[12] Âmirî, *Fusûl*, 370.

[13] Âmirî, *Fusûl*, 371.

[14] Âmirî, *et-Takrîr li-evcühi't-takdir*; içinde Sahbân Halîfât, *Resâilü Ebi'l Hasen el-Âmirî ve şezarâtühü'l-felsefiyye* (Amman, 1988), 319.

[15] Âmirî, *Fusûl*, 368.

[16] Âmirî, *Fusûl*, 371.

[17] Âmirî, *Fusûl*, 371.

[18] Âmirî, *el-Ebsâr ve'l-mubsar*; içinde Sahbân Halîfât, *Resâilü Ebi'l Hasen el-Âmirî ve şezarâtühü'l-felsefiyye* (Amman, 1988), 415.

tasavvurları büyük ölçüde birbirine benzer. Fakat varlıkların nasıl varlığa geldiği ve hiyerarşilerinin nasıl olduğuna dair görüşleri farklılık arz etmektedirler.

Âmirî'nin eserlerine bakıldığında ontolojisinde yaratılış ve sudûr teorilerini birleştirmeye çalıştığı ve ağır basan tarafın Yeni Platoncu sudûr teorisi olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır. O, varlıkların meydana gelişini farklı terimlerle ifade etse de hepsini kapsayacak şekilde, bir şeyden başka bir şeyi ortaya çıkarma anlamında halk ifadesini kullanır. Ona göre varlık mertebeleri beş kısma ayrılmaktadır: (1) Bizzat var olan (mevcûd bi'z-zât). (2) İbdâ'(yoktan yaratma) ile var olan (mevcûd bi'l-ibda'). (3) Halk (aracı) ile var olan (mevcûd bi'l-halk). (4) Teshir (bir şeyin emrine verilme) ile var olan (mevcûd bi't-teshir). (5) Tevlîd, tekvin ya da teshîre tab' ile var olan (mevcûd bi't-tevlîd). Bizzat var olan Tanrıdır. İbdâ' ile var olan akıl ve külli suretlerdir ki Âmirî'nin sisteminde kalem ve emre tekabül eder.[19] Halk ile var olan nefis ve el-felekü'l-müstakim yani levh ve arşdır. Teshir ile var olan dönen felekler ve ilk cisimler yani tabiattır. Tevlid ile meydana gelen şeyler ise dört unsurdan meydana gelen bütün varlıklardır. Tanrı mutlak zamanın ifadesi olan dehrin üstündedir ve ondan öncedir. İbda' ile var olan şeyler dehrle beraber ve onunla ilişkilidir. Halk ile var olanlar dehrden sonra ve zamandan öncedirler. Teshir ile var olanlar zamanla birliktedirler. Tevlid yoluyla meydana gelen varlıklar ise zamandan sonradır.[20] Âmirî'nin varlık mertebelerine dair verilen bu kısa bilgiden sonra bu bölümün asıl konusunu teşkil eden ve Âmirî'nin varlık hiyerarşisinde üçüncü sırada yer alan levh yani küllî nefis konusuna gelelim.

Âmirî'ye göre el-Bâri Teâlâ (Tanrı), küllî aklı ve külli suretleri ibda' etmiştir. Dolayısıyla el-Bâri küllî aklın ve külli suretlerin mübdi'idir. Üçüncü mertebede olan küllî nefis ise ibda' ile meydana gelmemiştir. Bu nedenle el-Bâri nefsin mübdi'i değil hâlıkı yani dolaylı olarak yaratıcısıdır.[21] Bu yolla meydana gelen bir varlığın meydana gelmesinde asıl neden el-Bâri ise de kendinden önce ibda' edilen varlığın da bir payesi vardır.[22] Hem dehr hem de zamanla münasebeti bulunan nefis akıldan aldığı paye sebebiyle dehr ile, kendisinin ortaya koyduğu fiilleri sebebiyle de zaman ile ilişkilidir.[23]

---

19 Âmirî filozofların tümel akıl dediğine kalem, tümel suretler dediklerine de emr demektedir.
20 Âmirî, *Fusûl* 364; Kasım Turhan, *Âmirî ve felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 97; M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 182.
21 Âmirî, *Fusûl*, 368.
22 Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 103.
23 Âmirî, *Fusûl*, 377.

Âmirî'ye göre nefsin bazı özellikleri bulunmaktadır. Bunlar ilahî, aklî ve zâtî olmak üzere üç tanedir. İlahî özelliği ile küllî tabiatı yönetir. Aklî özelliği ile eşyanın hakikatini ve o hakikati bildiğinin bilgisini bilir.[24] Nefiste bulunan bu iki özellik akılda da bulunmaktadır. Bu itibarla nefis ve akıl iç içe geçmiş bir bütün gibidirler. Yani akıl nefiste bulunur çünkü akıl nefsin cevherini tamamlayan bir cüzdür. Nefis de akılda bulunur çünkü nefis, aklın idrak ettikleri şeyler içindedir ve bir şeyin idrak ettiği şeyler ondan ayrı düşünülemez. Nefsi akıldan ayıran ve nefsin ayırt edici özelliği olan zâtî özelliğiyle ise nefis tabiî organik cisimlere bir suret ve hayat verir. Bu hayat ise cisimleri kemâl derecesine ulaştırmayı mümkün kılan bir hayattır. Âmirî'nin kemâl derecesinden kastının cisimlerin kendilerinde var olan çeşitli organlar sayesinde farklı fiilleri meydana getirebilme yetisi olduğu anlaşılmaktadır.[25] Nefis Tanrı'dan aldığı güç yani ilahî özelliği sayesinde tabiatı yöneten bir müdebbirdir. Gerçek ilkin (el-evvelü'l-hak) yaratmış olduğu nefis sanki aklın etkisini gösterebileceği bir alan haline gelmiştir. Bu sayede tikel olarak topladığı şeylerin suretleri nefiste de küllî biçimde var olabilmektedir, tıpkı akılda olduğu gibi. Fakat bu küllî suretlerin nefiste bulunması akılda bulunması gibi basit ve geniş bir biçimde değildir. Nefsin ontolojik statüsü hakkında son olarak şunları söyleyebiliriz ki nefsin tabiî cisme hayat veren, doğayı yöneten ve hakikî bilgileri tasavvur eden bir cevher olduğu söylenebilir.[26]

İçinde Âmirî'nin de yer aldığı bir kısım İslam filozofu genel olarak insan ile ilgili düşüncelerini "Âlem küçük insan, insan da küçük âlemdir" önermesi üzerine inşa etmişlerdir. Dolayısıyla Âmirî'nin nefis ile ilgili düşüncelerini anlamak için de bu önerme dikkate alınmak zorundadır. Âmirî âleme dair düşüncelerinde hem Aristotelesçi geleneği hem de Platoncu geleneği takip ederek iki geleneğe ait tanımlara kitaplarında yer vermiştir. Yani âlemi hem dört unsurdan meydana gelen fizikî, süflî, cismanî şeklinde hem de aklî, ruhanî ve ebedî şeklinde tanımlamıştır. Âlemin devamlılığının ise nefis ve tabiat güçlerine bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla âlemin akıl, nefis, tabiat ve dört unsurdan ve bunlardan müteşekkil cisimlerden meydana geldiğini ifade etmektedir. Âmirî âlemi farklı cinsten varlıkları içinde barındırmasına rağmen tek bir parça ve organik bir sistem gibi idrak etmiştir. Benzer şekilde, farklı organlara sahip olmakla

[24] Âmirî, *Fusûl*, 364.
[25] Âmirî, *Fusûl*, 364.
[26] Âmirî, *Fusûl*, 365.

birlikte hep beraber ahenk içinde hareket eden insana benzetmiştir. İnsanda Tanrı'nın dışındaki bütün mertebeleri kendinde toplaması hasebiyle âleme benzetilmiştir.

Filozofa göre insan nâtık nefis ve bedenden oluştuğu gibi beden de farklı organlardan oluşmaktadır. Organlardan her biri de ahlât-ı erbaadan (kan, balgam, safra ve sevdâ), ahlât-ı erbaa da dört unsurdan (ateş, hava, su ve toprak), dört unsurun her biri de heyûlâ ve suretten oluşmaktadır. Organların her birini tedbir eden özel bir kuvvet olduğu gibi bedenin de hepsini tedbir eden özel bir kuvveti bulunmaktadır.[27] Dolayısıyla her organın kendine özgü fiili bulunduğu gibi bedenin de kendine özgü fiili vardır. Nitekim beden ve organlar da bu fiilleri yerine getirebilecek istidatta yaratılmışlardır. İnsan da süflî âlemde bulunan bütün varlıklar gibi tabiata boyun eğmek zorundadır. Bu sebeple oluş ve bozuluşa tabidir. Âmirî'ye göre bedeni oluşturan organlar bir bütün olduklarından mertebe olarak hepsi eşittir. Yani Âmirî, Fârâbî'nin ifade ettiği şekliyle organlar arasında bir alt-üst yani yöneten ve yönetilen ilişkisini doğru bulmamaktadır.[28] Dolayısıyla bir organ bozulduğunda bu bozulma diğer organlara da yayılmaya başlar.[29]

Âmirî'ye göre insan hem ruhanî hem de tabiî yönü olan bir varlıktır. Ona göre insanın ruhanî yönünü nefis temsil ederken tabiî yönünü de beden temsil etmektedir. Bu sebeple filozof beden kavramı yerine tabiî beden demeyi tercih etmiştir. Bu ifadeye göre o, insanın tabiî bedeniyle tamamen tabiata bağlı olduğunu düşünmektedir.[30] İnsanın tabiî kuvvelerinin bulunması, tabiata boyun eğmesi ve ona bağlı bulunması canlılığının önemli bir parçasıdır. Âmiri tabiî güçlerden kastının besleyici, büyütücü ve üretici/doğurucu güç olduğunu belirtmektedir. Bu güçler için de nebati kuvvetler ismini kullanmaktadır. İnsanın canlılığa ait güçleri olan tabiî güçler, canlılığının önemli bir parçasıdır. Âmirî canlılık güçlerinin ihsas-duyumsayıcı, tahayyül-hayal oluşturucu ve hareket ettirici güç olduğunu ifade etmektedir. Bu güçlere ise hayvanî kuvvetler ismini verir. Bu kuvvetlerin her biri insanın meydana gelmesinde ya zorunludur ya da zorunluya eşdeğerdir.[31]

---

27 Halîfât, *Resâil*, 516-517.

28 Fârâbî, *Fârâbî'nin iki eseri: Fusulü'l-medeni (siyaset felsefesine dair görüşler), Tenbih ala sebili's-sa'ade (Mutluluk yoluna yöneltme)*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 74.

29 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde,* 84.

30 Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 145.

31 Âmirî, *Fusûl*, 373.

1.2. Nefsin Varlığı

Âmirî'nin doğrudan nefis üzerine telif ettiği herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Bu nedenle nefis ile ilgili düşüncelerini sistematik bir şekilde incelemek epey zor görünmektedir. Fakat metafizik, ahlâk ve siyasete dair yazdığı çeşitli eserlerinde nefis ile ilgili bazı düşüncelerini ele almıştır. Eserlerinde gördüğümüz kadarıyla bazen Platoncu bazen Aristotelesçi bazen de Yeni-Eflâtuncu öğelere yer vermiştir.[32] Biz yine de farklı eserlerde bazı pasajlardan hareketle nefse dair düşüncesini incelemeye çalışacağız.

Âmirî nefsin varlığı hakkında bir tartışmaya girmeden nefsin var olduğu ön kabulüyle meseleleri inceler. Yani daha çok nefsin ne olduğu, özellikleri ve ölümsüzlüğü gibi konular üzerinde durur. Fakat bu meseleleri ele alırken nefsin varlığı hakkında da bazı argümanlar öne sürmekten geri durmaz. Söz gelimi "eserden hareketle müessirin bilgisine ulaşmak" şeklinde formüle edilen ve ilk olarak Aristoteles'te gördüğümüz argümanı[33] kullanır. Bu argümana göre eğer cisimler başka hiçbir şeyin etkisi olmadan sadece cisim olmaları münasebetiyle fillerini gerçekleştirmiş olsalardı hepsinin fiilinin aynı olması gerekirdi. Çünkü cisimlik yönünden hepsi birbirine eşittir. Bununla birlikte hayvanlar da başka bir şeyle etkileşime girmemiş olsalardı hepsinin arzuları aynı olurdu. Çünkü hayvanlık yönünden hepsi eşittir. Dolayısıyla cisimler ve hayvan türleri sadece cisimlik ve hayvanlık yönünden ele alınsalardı hiçbirinin diğerine üstünlüğü olmazdı. O halde üstünlükleri onlara bitişen başka bir sebepten ötürüdür. Cisimlere bitişen bu şeyler cisimlerin fiillerinin faili konumundadır. Âmirî'ye göre cisimlikleri itibariyle hepsi aynı olmakla beraber farklı fiillerin çıkmasını sağlayan bu şey organik cisme suret ve hayat (nesîm) veren nefistir.[34]

Filozof, nefsin varlığı ve cevher olduğuna dair kendinden önceki ve sonraki filozoflarda görülmeyen yeni bir delil daha öne sürmüştür. Âmirî konuşulan dildeki bazı ifadelerle nefsin varlığının ispat edilebileceğini düşünür. Şöyle ki; "Falanca kötüdür", "Falanca iyidir", "Falanca kişi akıllıdır", "Falanca aptaldır", "Falanca cesaretlidir", "Falanca iffetlidir" gibi kavramlar hiçbir toplumun inkâr edemediği ve gündelik dilde sürekli kullanılan ifadelerdir. Kimsenin reddetmediği bu özellikler bizatihi var olmalıdırlar. Yoksa bütün insanlığın kullandığı ve kabul ettiği ifadelerin anlamsız, yalan

[32] Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 145.
[33] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2021), 984b.
[34] Âmirî, *Fusûl*,364.

ve gerçekliği bulunmayan ifadeler olması gerekirdi. Bu ifadelerin araz olması zorunludur. Çünkü birbirlerine zıt olarak nitelenebilmektedirler. Eğer cevher olsalardı birbirlerine zıt olarak vasıflandırılamazlardı. Araz olmaları münasebetiyle kendilerini kabul edecek bir cevhere ihtiyaç duymaktadırlar. Arazları taşıyacak olan cevher ise ya bizatihi insanın kendi bedeni ya bedende bulunan herhangi bir organ veya insan bedeniyle birleşmiş bir anlam ya da bedene bitişik başka bir cevher olmalıdır. Bu arazları taşıyan şeyin insan bedeninin tamamı ya da bir parçası olamaz. Çünkü insan bedeninden hayat alındığı zaman erdem ve erdemsizliklerin bedende ya da herhangi bir organda bulunması mümkün değildir. Bu sebeple beden ya da herhangi bir organın bu arazları taşıyan bir cevher olması olası bir şey değildir. Bedene bitişik olan bir hayatın da arazları taşıyan cevher olması da mümkün değildir. Âmirî bu durumu kendi ifadesiyle şöyle açıklıyor; "Beden ve bedene yakın hayat, tabiat, iç sıcaklık vb. bir başka anlamın bileşkesine gelince, onun tabiatının da bu türden karşıtlıkları taşıması mümkün değildir. Zira beden istediği bir şeye yönelir ve insanda onun benzeri olarak bulunan iffet, adalet bilgelik ve cesaret gibi anlamlar, ona doğru yönelimi bilkuvve engeller. Bileşke ile varlığını sürdüren bir anlamın iki tarafından birinin bilkuvve olarak diğerine karşı koymakla uğraşmasının mümkün olmadığında şüphe yoktur".[35] Bu erdemleri ve erdemsizlikleri özü gereği kabul eden bedene bitişik cevherden başka bir ihtimal kalmıyor. Dolayısıyla bu zıt anlamları taşımaya yetkin bir cevherin olması zorunlu hale gelmektedir. Bu zıt anlamlar özleri gereği zaman içerisinde ya artış gösterir ve bedene arız olan zayıflıklar sebebiyle varlıktan kesilmezler ya da zayıflık göstermez aksine bu anlamlar aklî suretler gibi sonsuz olurlar. Bu nedenle anlamları taşıyan cevherin, beden cevherinin yok olduğu gibi yok olmaması gerekir. İşte Âmirî'ye göre bu cevher nefistir. Bu argümanlara göre nefsin cisimden mücerret bir cevher olduğu ve anlamların sonsuz olduğu gibi nefsin de ebedî olduğu sonucunu çıkarmamız mümkündür.[36]

1.3. Nefsin Türleri

Âmirî'nin nefsi, varlık hiyerarşisinde aklın altında üçüncü sırada konumlandırdığı; ilahî, aklî ve zâtî güçleriyle varlık mertebesinde kendinden aşağıda

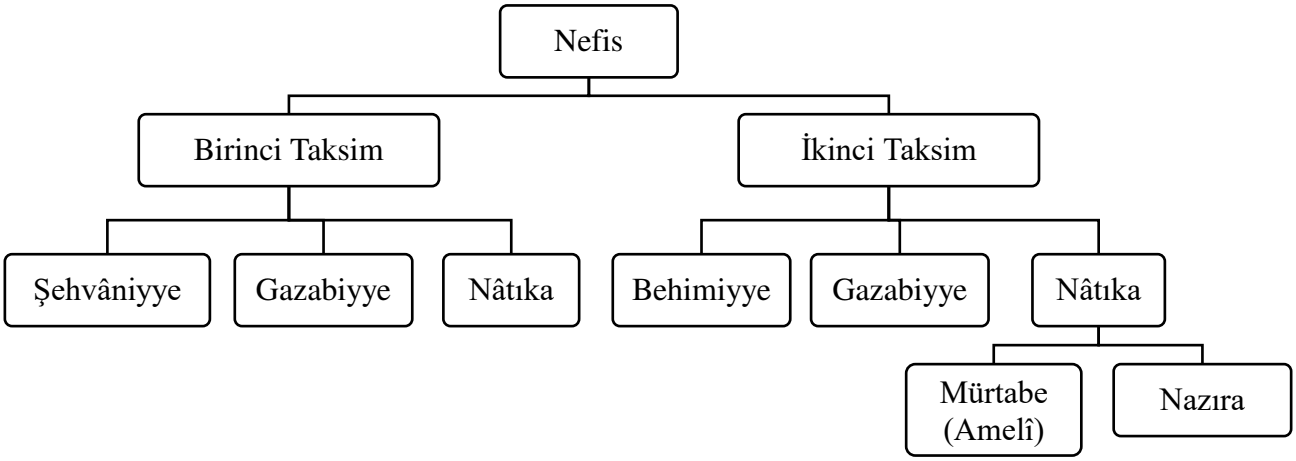
[35] Âmirî, *Fusûl*, 378.
[36] Âmirî, *Fusûl*, 379; Kaya, *Bir ve Çok*, 194-195.

bulunan varlıkları tedbir ettiği, onların gerçekliklerini bildiği, tabiî organik cisme hayat ve suret verdiği gibi düşüncelerine daha önceden yer verilmişti.

Âmirî'nin nefsin türlerine dair benimsediği net bir ayrımı bulunmamaktadır. Onun gençlik yıllarında kaleme almış olduğu *es-Saʿâde ve'l-İs'ad* adlı eserinde birçok farklı tasnife yer vermiştir. Bazı bölümler de Eflâtun'a nispetle üçlü nefis taksimini ele alırken bazen de hiçbir filozofa atıfta bulunmaksızın bir takım farklı ayrımlara yer vermektedir. Fakat Âmirî nefis ile ilgili görüşlerinin çoğunu olgunluk döneminde nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu incelemek için telif ettiği *Kitabü'l –Emed Ale'l-Ebed* isimli eserde toplamış ve nihai düşüncesini burada belirtmiştir. Buna binaen ilk olarak *es-Saʿâde ve'l-İs'ad* adlı eserdeki görüşlerini daha sonra da *el-Emed'*deki görüşlerine değinilmesi yerinde olacaktır.

Âmirî *Saʿâde*'de Eflâtun'a nisbetle nefisle ilgili iki taksimden bahseder.[37]

Şekil 1.1: Amiri'nin Eflatun'a nisbet ile yaptığı nefis taksimleri

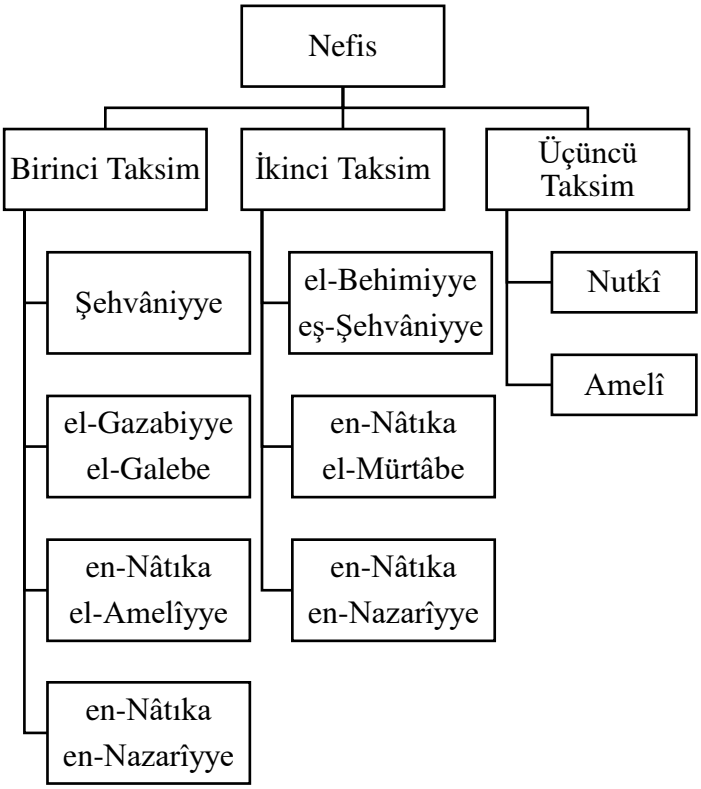


Âmiri *Saʿâde'*de hiçbir filozofa atıf yapmaksızın nefsi üç farklı taksime tâbi tutar.[38]

[37] Birinci taksim için bkz. Âmirî, *es-Saʿâde ve'l-isâd fî sîreti'l insâniyye* (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1991), 141. İkinci taksim için bkz. *Saʿâde*, 140.

[38] Birinci taksim için bkz. *Saʿâde*, 203. İkinci taksim için bkz. *Saʿâde*, 115. Üçüncü taksim için bkz. *Saʿâde*, 132.

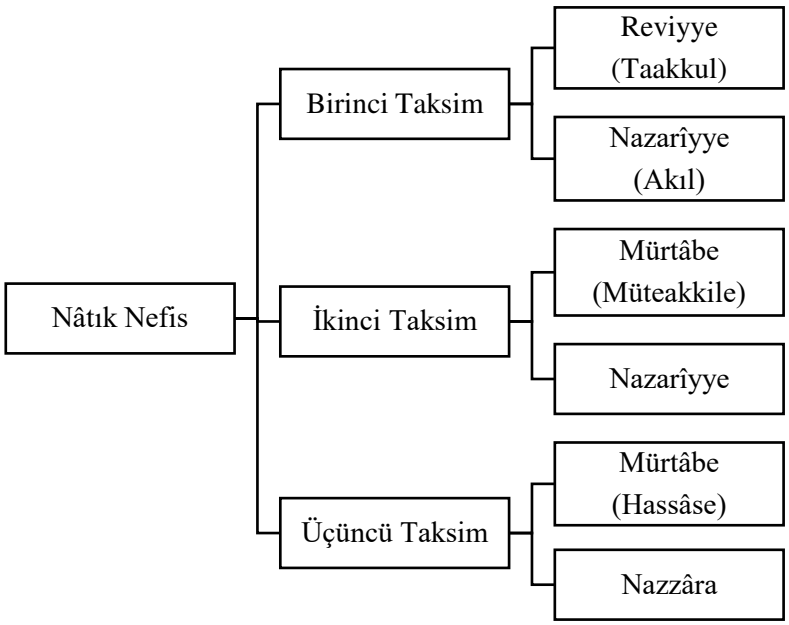
Şekil 1.2: Amiri'nin kendi nefis taksimleri



Âmirî nefis taksimlerini bu şekilde yaptıktan sonra kitabın genelinde nefse yüklediği fonksiyonlara bakıldığında nefis kelimesiyle daha çok nâtık nefsi kastettiği anlaşılmaktadır. Nâtık nefisle ilgili yaptığı taksimlerde aşağıdaki gibidir.[39]

[39] Birinci taksim için bkz. *Saʿâde,* 114. İkinci taksim için bkz. *Saʿâde*, 119-159. Üçüncü taksim için bkz. *Saʿâde*, 140.

Şekil 1.3: Amiri'nin natık nefis taksimleri



*Saʿâde'*deki bu taksimlere bakınca Âmirî'nin genel olarak Eflâtun'un üçlü nefis anlayışını benimsediği görülmektedir.

Filozof nefsin ahlaken düzgün bir hale gelebilmesi için şehvânî nefsin kontrol altında tutulmasının, gazabî nefsin terbiye edilmesinin ve nâtık nefsin diğer iki kuvvete yönetici yapılmasının gerekliliğini belirtmektedir. Âmirî *Saʿâde*'de nâtık nefsin nazarî yönünü ifade etmek için nâzıra, nazzâra ve nazarîyye gibi farklı ifadeler kullanmış olsa da ifade ettikleri manalar birdir. Kendisinden önce herhangi bir İslam filozofunda görülmeyen, Âmirî'ye özel bir kullanım olan "mürtâbe" kavramı ise nâtık nefsin amelî yönüne işaret etmektedir.[40]

Âmirî'nin nefsin türleri hakkında şimdiye kadar ele alınan tasnifler gençlik döneminde kaleme aldığı *Saʿâde* isimli eserindendi. Daha önce de belirtildiği gibi bu eserde net bir ayrım yapmayan filozofumuz nefsin türlerine dair düşüncelerini daha net olarak *Kitabü'l –Emed Ale'l-Ebed'*de ortaya koymuştur. Âmirî buraya kadar Eflâtun'un üçlü nefis görüşünü benimser gibi görünmektedir. *Emed'*deki bir ifadesi bu düşünceyi daha da güçlendirmektedir. O ifade şöyledir; "*Nefis bazen hisseden (hissî) bazen de akleden (nutkî) olur*".[41] Âmirî burada hissî ve nutkî şeklindeki yapmış olduğu ayrımdan iki sonuç çıkabilir. Bunlar ya tek bir nefsin farklı güçlerine ya da iki farklı nefse delalet

[40] Turhan, Âmirî ve felsefesi, 150.
[41] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde, 60*.

etmektedir. Kitabın genel muhtevasına bakıldığında bunların iki ayrı nefis olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Öyleyse bu iki farklı nefis ayrı ayrı incelenmeyi gerektirmektedir. Yeri gelmişken şu da ifade edilmelidir ki; Âmirî, Aristoteles'in klasik bitkisel, hayvânî ve insânî nefis taksimine bu haliyle ele almasa da bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarına tabiî kuvveler; hayvânî nefsin fonksiyonları olan ihsâs, hareket ve mütehayyileye de hayvânî kuvveler adını vermektedir. Bu haliyle Âmirî'nin hissî nefsi, bitkisel ve hayvânî nefsin fonksiyonlarını içine almaktadır. Zira Âmirî insanın hissî nefis açısından hayvanlarla müşterek olduğunu da ifade etmektedir.[42]

1.3.1. Hissî Nefis

Hissî nefsin varlığından bahsedebilmek ancak cismânî bir yapıya dahil olduğunda mümkün olur. Ancak bu sayede fiillerini açığa çıkarır ve idrakine ulaşabilir. Aynı zamanda bu cismani yapının da hissî nefsin fiillerini işlevsel hale getirebilecek tabii güçlerle donatılmış olması gerekmektedir. Çünkü bilgiye ulaşabilmesi için bir müdrikeye ve nesneyi algılayabilecek bir vasıtaya muhtaçtır. Bu nedenle hissî nefis, tabiî cismin bir sureti niteliğindedir. Malumdur ki bir şeyin suretinin kaim olabilmesi, bitiştiği şeyin varlığına bağlıdır. Bu durumda hissî nefsin bedenden bağımsız bir varlığından söz edilemez.[43] Âmiri hissî nefsin bedendeki varlığını ısının sıcak suda yayılması gibi bedenin her yerine yayılan bir işrağa (aydınlanma) benzetir.[44]

Âmirî'ye göre hisseden nefis özü itibariyle tektir. Fakat farklı kuvvetleri bulunmaktadır. Bu kuvvetler; Duyum kuvveti (ihsâs), arzu etme kuvveti, ihtiyarî hareket etme kuvveti, vehm ve tahayyül etme kuvvetleridir. Bunların içinden duyum ve ihtiyarî hareket kuvvetinin fiillerinin bizzat nefisten meydana gelmesi mümkün değildir. Ancak el, ayak gibi bazı organlarla fiillerini ortaya çıkarabilir. Fakat arzu etme ve tahayyül güçleri, hissî nefsin doğrudan kendisine bağlıdır ve fiilleri ondan sâdır olmaktadır. Çünkü herhangi bir şeyi arzu edebilmek için öncelikle onu hayal etmemiz, hayal ettiğimiz bir şeyi de arzu etmemiz gerekmektedir.[45] Hissî nefsin fiillerinin oluşması için de şehvet, gazap ve temyiz güçlerine ihtiyacı vardır. Şehvet gücü karaciğerde, gazap gücü kalpte, temyiz gücü ise beyinde konumlanmıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki hissî nefsin hem

---

42 Âmirî, Emed: Sonsuzluk Peşinde, 160.
43 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 60.
44 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 132.
45 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 108.

idrak hem de hareket kuvvetleri bulunmaktadır ve bu kuvvetler birbirinden farklı şeylerdir.[46]

Hissî nefsin bir şeyi idrak edebilmesi ya bedenî bir vasıta ile ya da vehm ve tahayyül gibi bedenî olmayan bir vasıta ile gerçekleşir. Hissî nefis bedenî duyular ile hazır bulunan nesnelerin bilgilerini temyiz ederken, hazır bulunmayan nesnelerin bilgilerini tahayyül gücü ile temyiz edebilir. İnsan her iki durumda da etken (fa'âl) değil, edilgen (infiâl) bir haldedir.[47] Yeri gelmişken şunu belirtmek gerekir ki; Âmirî hissî nefsin güçleri arasından tahayyül gücüne ayrı bir önem vermektedir. Onun hakkında şöyle demektedir: "Tahayyül gücü tek başına temyize elverişli olduğu için o, ruhu nefse bağlayan bir gem konumundadır. Böylelikle o, bir bakıma hissî nefis için bir suret ve aklî nefis içinse bir madde gibidir. Yani bir yönden ruhanî bir yönden de cismanidir".[48]

Âmiri eserlerinde, birçok İslam filozofunun kullandığı Aristoteles'e ait olan nebâtî ve hayvanî nefis ifadesine yer vermez. Filozof nebâti nefsin fiilleri olan beslenme, büyüme ve üremeye tabiî kuvvetler, hayvanî nefsin fiilleri olan duyum, hareket ve hayal etmeye ise hayvanî kuvvetler adını vermektedir. Daha açık bir ifadeyle Âmirî'nin hissî nefis tabiri ile kastettiği şey Aristoteles'in nefis teorisindeki bitkisel ve hayvanî nefse karşılık gelmektedir. Ona göre insan beden ve hissî nefis açısından diğer canlılardan hiçbir farkı bulunmamaktadır. Bu güçler bütün canlılarda bulunduğu gibi fonksiyonları da aynıdır.[49] Âmirî insanı diğer bütün canlılardan ayıran gücün nutkî nefis olduğunu ayrıca belirtmektedir.

Âmirî'nin açıklamalarından anlaşılıyor ki hissî nefis, küllî nefsin cisimlerdeki canlılık ilkesini temsil etmektedir. Bu sebeple bedendeki canlılığı sağlayan hissî nefsin bedenden ayrılmasıyla kişinin ölümü gerçekleşmektedir. Bedenden ayrılması ve bedenin ölmesi demek aynı zamanda hissî nefsin de yok olacağı anlamına gelir. Zira belirtildiği üzere hissî nefis fiillerini ancak beden aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Sonuç olarak beden olmadan hissî nefsin varlığından söz edilemez.[50]

1.3.2. Nutkî Nefis

[46] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 64.
[47] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 62.
[48] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 108.
[49] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde,* 62; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 152.
[50] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde,* 132.

Allah süflî âlemi kendi hikmetine ve mükemmelliğine işaret edecek şekilde yaratmıştır. Bu sebeple bu âlemdeki bütün hissî varlıklar ulvî âlemdeki aklî varlıklara delalet etmektedir. Bunun için Allah bu âlemi akıl ile süslemiştir. Bu sayede akıl Allah'ın yaratmasını, mükemmelliğini ve hikmetini idrak edebilmektedir. Allah, insan için bir göz mesabesinde olan ve nefsin sureti diyebileceğimiz aklı, nefse nefsi de insan bedenine yerleştirmiştir.[51] Bu nedenle Âmirî insanı insan kılan, onu diğer canlılardan ayıran ve onlardan üstün tutan şeyin içinde aklı barındıran nutkî nefis olduğunu ifade eder. İnsan bu nefis sayesinde içinde yaşadığı süflî âlemi yönetir. Bu sebeple Allah'ın halifesi unvanını almaya hak kazanır. Öyleyse insana süflî âlemin cevheri, ulvî âlemin süsü denilebilir. O halde insana bütün bu üstünlükleri veren nutkî nefsin, her iki âlemle de iletişim kurabilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu nefis süflî âlemdeki cevherlerin sonuncusu, ulvî âlemdeki cevherlerin ilkidir. Buna göre nutkî nefis iki âlem arasında bulunan ortak bir cevherdir. Yani beden insanın cismanî âleme bakan tarafını, nutkî nefis yani akıl da ruhanî âleme bakan tarafını temsil etmektedir.[52] İnsan bedeni kendi tabiatının etkisine, tabiatı da nefsin yönetimine ihtiyaç duymaktadır. Nefis ise iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt edebilmek için aklın önderliğine muhtaçtır. Dolayısıyla insan bütün eylemlerinde aklın rehberliğinde hareket ederse ancak o zaman hakikate yaklaşarak gerçek mutluluğa erişebilir.[53]

Tanrı ibdâ' yoluyla yarattığı akla, aklî suretleri en mükemmel ve tümel bir şekilde akıtır/feyz eder. Âmirî bu suretleri "emr" olarak nitelendirir. Bu sûretler akılda olduğu gibi nefiste de aynıyla mevcuttur. Fakat nefiste bulunuşları mükemmel ve tümel bir şekilde değildir.[54] Bu suretler fiillerini ortaya koymaya başladıktan sonra güçleri de aynı oranda artmaya başlar. Dolayısıyla güçleri de sonsuzdur. Bu sebeple ebedî olmaya elverişlidirler.[55]

Nutkî nefis kendi başına var olabilen, herhangi bir maddeye ihtiyaç duymayan ruhanî bir cevherdir. Fakat bir bedenle ilişki içinde olabilir ki bu durum onun ebediliğine hiçbir olumsuz etkide bulunamaz. Onun bedenle ilişkisi bedeni tamamlayan herhangi bir organ ya da hissî nefsin bedende yayılması gibi bir ilişki değildir. Çünkü beden onun

---

51 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 138.
52 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*,136.
53 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde,* 50.
54 Âmirî, *Fusûl*, 365.
55 Âmirî, *Fusûl*, 375.

geçici mekanıdır.[56] Âmirî bedenle geçici ilişkisi bulunan nutkî nefsin, ebedîliğinin ispatlanabilmesine çok önem vermektedir. Çünkü ona göre insan, bu nefsin yardımı olmaksızın içinde yaşadığı âlemi yönetemez. Ancak bu nefis sayesinde Allah'ın halifesi unvanını alır ve ilahî hitaba mazhar olabilir. Bu sebeple düşünürümüz nefsin ölümsüzlüğüne dair birçok argüman geliştirmiştir.[57]

Aklî suretleri kendisinde bulundurması nedeniyle ulvî âleme en uygun cevher nutkî nefistir. Bedenin yok olmasıyla ya da bozulmasıyla fena bulmaz, ebedidir. Âmirî bu mesele üzerine birkaç argüman ortaya atar. Örneğin insanın bazı organları hastalansa ya da bulunmasa hala benliğini korumaya devam ettirmektedir. Eğer nefis tamamıyla bedene bağlı bulunsaydı bedendeki bir eksiklik nefsânî melekeleri de noksan kılardı. Bir diğer argüman ise dinî içerikli bir argümandır. Bu argümana göre eğer bedenimizin yok olmasıyla nefsimizde yok olsaydı biz ölülerimize rahmet okumaya, onlar için dua etmeye ve iyilikleri için infakta bulunmayla sorumlu tutulmazdık. Dolayısıyla bedenin yok olması nefsinde yok olmasını gerektirmemektedir. [58] Nutkî nefis hakkındaki bu girişten sonra nefsin özellikleri, kuvvetleri ve bedenle olan ilişkisi incelenebilir.

Âmirî'ye göre nutkî nefis hem bilgi (ilim) hem de fiil kuvvetlerine sahiptir. O fillerini gerçekleştirirken hissî nefis gibi bir cisme ya da dışarıdan bir güce muhtaç değildir. Yapma ve bilme güçleri nefiste en mükemmel şekilde ortaya çıkar ve asla birbirine zıt hareketlerde bulunmazlar. Nutkî nefis fiil kuvvetini ancak doğru düşünceyle (reviyye) erdemli olan şeyleri seçmekle ortaya çıkarabilir. Bilgi kuvvetini ise sağlam bir tefekkürle, apaçık ve önsel olan bilgilerden çıkarsama yoluyla gerçekleştirebilir.[59] Buradan anlaşılıyor ki Âmirî bilgi ve fiil kuvvetlerinin bütünlüğünü önemsemektedir. Yani ona göre insanın mutluluğu için bilgi (nazarî) ve fiilin (amelî) birlikte bulunması daha iyi olacaktır.

Âmirî nutkî nefse bağlı olan değerli filleri üç sınıfta inceler. İlki beden ile ortaklaşa gerçekleştirdiği, akılda olanı açığa çıkarma işlevidir. İkincisini fikir kuvvetiyle ortaya çıkarır ki sonuçları çıkarabilmek için öncülleri (mukaddimât) bir araya getirme

---

[56] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde,* 98.

[57] Bkz. Âmirî, *Fusûl,* 376,377; Âmirî, *Emed: Sonsuzluk Peşinde, 86-88-100-102-126;* Âmirî'nin bu konudaki görüşleri için nefsin ölümden sonraki durumunu ele aldığı *Kitâbü'l Emed ale'l-ebed* incelenmelidir.

[58] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 84.

[59] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 62-64.

ameliyesidir. Değer sıralamasına göre akleden nefsin son fiili ise re'y kuvveti ile ortaya çıkmaktadır ki o da iki seçenekten daha üstün olanı seçmektir. Nutkî nefis özü itibariyle bölünemez ve tektir. Fakat fiilleri açısından çokluk gösterir. Onun en genel fiili kalpte ve akılda olanı açığa çıkarması iken en üstün fiili iki şıktan faziletli olanı tercih etmesidir. Âmirî'nin terminolojisine göre bu kuvvete re'y diyebildiğimiz gibi âkile ve müfekkire de diyebiliriz. Çünkü nefis bu fiiller sayesinde noksan nefisleri yönetmekte, ilim ve hikmeti yaymakta ve onları yavaş yavaş faziletin en üst mertebesine taşımaktadır. Âmirî nutkî nefsin bu fonksiyonlarının en mükemmel şekliyle peygamberlerde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu mertebede nefis kınanan bütün kötü huylardan korunmuş hale gelir. Nutkî nefis eğer bu mertebeye ulaşır ve orada karar kılarsa Âmirî'nin ifadesiyle mukaddes ruh adını alır.[60]

Nutkî nefsin geçici de olsa bedende bulunması ve onunla ilişkiye girmiş olması bedenin boyunduruğu altına girmesini gerektirmez. Aksine nefis bedeni yönetir ve tedbir eder. Beden, fiillerini tabiî güç ve hissî nefisle yerine getirirken nutkî nefis aklî kuvvetle yerine getirmektedir. Âmirî nefsi, bedenin sureti mesabesinde görmesi hasebiyle yönetimin nefiste olması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü bedeni oluşturan organlar her zaman birbirine muhtaçtır ve birbirleriyle kaimdirler. Birisi bulunmadığında beden eksik olur ve işlevini tam manasıyla yerine getiremez. Fakat nefis öyle değildir. Varlığı için hiçbir dış gerekçeye muhtaç değildir. Bu sebeple Âmirî yönetimin nefiste olmasının gerekliliğini savunmuş ve şeriat cihetinden bunun zorunlu olduğunu ifade etmiştir.[61] Nutkî nefis, beden gibi fiillerini cismanî şeylerle gerçekleştirmediği için ayrılma ve bölünmeye tâbi olmayan ulvî bir cevherdir. Ancak bu cevherin farklı güçlere sahip olduğu daha önceden ifade edilmişti. Bu farklı güçler aslı itibariyle tek bir öze sahiptirler. O öz de akıl gücüdür. İnsan bütün varlığın suretlerini ancak akıl gücü sayesinde idrak edebilir.[62]

İnsan iki farklı cevherden yani beden ve nefisten oluşan bir varlıktır. Tıpkı insan gibi nutkî nefis de iki farklı şeyden yani hayat ve akıldan meydana gelmiştir. Nasıl ki insanı diğer bütün canlılardan ayıran özelliği nutkî nefse sahip olması ise nutkî nefsi de ayrıcalıklı kılan husus onun akla sahip olmasıdır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki

[60] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 82.
[61] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 82.
[62] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 86.

Âmirî akıl, nutk ve re'y tabirlerini aynı anlamda kullanmaktadır. Yani nutkî nefis demek aynı zamanda aklî nefis demektir. Bu nedenle yukarıda nutkî nefsin bütün güçlerinin tek bir özde toplandığı belirtilmişti. Allah'ın insanı halife olarak tayin etmesi ve insanın cevheri olan nefsi akıl nuruyla şereflendirmesi taşıdığı bu öz sayesindedir. Bu itibarla beden için gözün ehemmiyeti neyse nefis içinde aklın ehemmiyeti odur.[63] İnsan ancak bu akıl vasıtasıyla kesin ve gerçek olan bedihî bilgileri idrak edebilir. Bedihî bilgilerin mekanının akıl olması nefsi sürekli ve ebedî olmaya elverişli kılar.

Âmirî, Aristocu geleneğe ait olan Fârâbî ve İbn Sina gibi birçok İslam filozofunun da kullandığı akıl tasnifini kullanmamıştır. Aklın bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefad akıl gibi ayrımlarına eserlerinde rastlanılmamaktadır. O aklı kısımlara ayırmadan sadece sarih, sahih, rasîn (sağlam)[64], garîz (bilgi türeten)[65], esîl (asıl)[66], râcih (zeki)[67] gibi sıfatlarla niteler. Sıfatların arasında da pek bir fark görmez. Aynı manaları ifade ettiği için hepsini birbirinin yerine kullanır. Akıl için kullanılan bu sıfatların tamamı görevini tam olarak yerine getiren teorik akla işaret etmektedir.

Fakat Âmirî aklı, aklî suretleri taşıması bakımından ikiye ayırmıştır. Birincisi meleklerin (yukarı) aklı, ikincisi insanların (aşağı) aklıdır. Meleklerin aklı, insanların aklından tümellik bakımından daha yetkindir. Çünkü yukarıdakilerin aklı Gerçek Bir'e (Ehadü'l-Hakk) daha yakındır. Bu nedenle onların taşması daha tümel ve birleşiktir. Fakat aşağıdaki akılların taşması tikel ve bölünmüş haldedir. Bu sebeple aşağı akıllar meleklerin aklına benzemek için her daim yukarı bakarlar ve onlara özenirler.[68] İnsanlarda bulunan akıl ilk başta maddeyle bitişiktir. Fakat akıl yaratıcının zatını tam anlamıyla bildiğinde ve kemal derecesine ulaştığında maddeyle iç içe olmayı kabullenemez, fiillerini özgürce gerçekleştirmek ister. Bunun için onlar soyutlama fiilinin önünde bulunan arazlardan kurtulmak ve diğer bütün varlıklardan farklı şekilde ibda' ile yaratılan cevherlere benzemek isterler. Bu sayede var oluşlarını maddî varlıklarından kurtarıp, yaratıcının zatında devam ettirmeyi arzularlar.[69]

---

63 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 68-70.
64 Âmirî, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*; Sahbân Halîfât, *Resâilü Ebi'l Hasen el-Âmirî ve şezarâtühü'l-felsefiyye (*Amman: 1988), 249.
65 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 65.
66 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 93.
67 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 157.
68 Âmirî, *Fusûl*, 368; Kaya, *Bir ve Çok*, 186.
69 Âmirî, *Fusûl*, 376; Kaya, *Bir ve Çok*, 192.

Âmirî nutkî nefsin güçlerinden biri olan aklı başka bir cihetle ilahî akıl ve sırf akıl olmak üzere iki kısımda inceler. İlahî akıl yaratıcısından gelen bütün erdemleri ve feyzleri evveli olarak kabul eder. Bu tertemiz akla sahip olan insanlar, Allah'ın insanlık için göndermiş olduğu peygamberlerdir. Sırf akla sahip olanlar ise Allah'tan gelen feyz ve erdemi doğrudan kabul etmeye elverişli değillerdir. Onlar, feyz ve erdemleri ancak peygamberler vasıtasıyla alabilirler. Bunlar da râşid yöneticilerdir.[70] Âmirî 'ye göre akıl bütün varlıkların bilgisine ve varlıkları yönetme gücüne de sahiptir. Aklın kemali, varlıkların bilgisini bilmek iken bilgisini almaya elverişli olan varlıklara aktarması ilahî olmasının özelliğidir. Onun aslî özelliği kendinden aşağıda bulunan bütün varlıkları tedbir etmek olsa da Gerçek Bir'in yönetmesi aklın yönetmesinden daha üstündür.[71]

Nutkî nefsin dış dünyaya ait idrakinin akıl ve hissî boyutu vardır. Duyu ile elde ettiği idrakler tikel, değişebilen ve zamanîdir. Akıl ile elde edilen idrakler ise sonsuz, tümel ve zarurîdir.[72] Yani formları (müdrikât) fazla olan varlıkların idrakleri duyu ile idrak edilirken, formları az ve tek bir hakikate sahip olan varlıkların idraki akıl ile elde edilir. Duyular, aklın idrakini kavrayamaz fakat akıl kendi idrakini idrak ettiği gibi duyuların idrakini de kavrayabilir. Bu sebeple nutkî nefis herhangi bir şeyi idrak ettiği zaman onu idrak ettiğini de idrak eder. Fakat hissî nefis idrak ettiğinin farkına varamaz. Bu sebeple hissî nefis idrak ettiğini ancak nutkî nefis aracılığıyla bilir.[73] Fakat şu da unutulmamalı ki duyular bir şeyleri idrak elde etme noktasında eksik olmakla beraber aklî idraklere ulaşabilmek için zorunlu bir araçtır. Âmirî bu hususu bir benzetme ile açıklar: Bir hayvanın uyanmasını sağlayan şey dışarıdan bir müdahaledir. Tıpkı bunun gibi nefsi uyandıran şeyler de duyusal formlardır. Uyandıktan yani duyulardan formları aldıktan sonra kendi özünde bulunan mutlak kavramlara meyleder ve fiillerini gerçekleştirmek için yetkin bir hale gelir.[74] Dolayısıyla nutkî nefiste iki tür idrak vardır. Birisi duyular aracılığıyla elde edilirken diğeri kendisinde bulunan akıl yetisi ile elde edilir. Bedihî dediğimiz zarurî bilgiler ve güzel-çirkin, adalet-zulüm, erdem-erdemsizlik, varlık-yokluk gibi aklî kavramlar, akıl yetisi ile elde edilen idraklerdir. Akıl bu idrakleri elde etmek için herhangi bir duyu organına ihtiyaç duymaz. Âmirî'ye göre bu türden idrakler akleden

---

70 Âmirî, *Fusûl*, *Resâil*, 369.
71 Âmirî, *Fusûl*, 372.
72 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 98.
73 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 90.
74 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 102.

nefiste ilk yaratıldığında bulunmaktadır. Buna göre bir çocuk nasıl ki acı ve hazzı kendiliğinden idrak ediyorsa bunları tabiî olarak da idrak eder. Aynı şekilde akıl iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini de kendisi ayırt edebilir.[75] Bunun yanı sıra duyular sadece algıladıklarının idraklerine sahipken akıl kendinde bulunan idrak ile ikincil türden idrake de sahiptir. Bu meyanda bir şeyin idrak edilmesinde asıl rol aklındır. Duyular ise aklın evvelî bilgilerini açığa çıkarma noktasında sadece bir uyarıcıdır. Âmirî bu noktada Platondan çok etkilenmiş gibi görünmektedir.[76] Âmirî nefsin, akıl gücüne dair en önemli vasfının inançlardaki bilgilerin doğruluk değerini ortaya çıkarmasını, fiil gücüne dair en önemli niteliğinin ise isteklerinde gerçek güzelliğin peşine düşmesi olduğunu ifade eder.[77]

"Nutkî nefis kendi başına kaim olabildiği ve başka bir şeye ihtiyaç duymadığı halde niçin bedenle bir ilişkiye girmiştir?" şeklinde bir soru sorulabilir. Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve ilahî hitaba mazhar olabilen tek varlık insandır. Bu yüce makamlara ulaşabilmesi ancak nutkî nefis sayesindedir. Fakat nefis açısından bu kadar önemli bir kuvvet olmasının da bazı tehlikeleri vardır. Söz gelimi nefis her zaman iyiyi, güzeli ve hikmeti ararken beden tam tersi istikamette çoğu zaman kötünün ve hazzın peşindedir.[78] Nefsin bedenle ilişki içinde olması beden için hiçbir tehlike taşımazken nefis için birçok tehlikeyi içinde barındırır. Örneğin eğer nefis bedenin isteklerine tabi olur, kötüye meyleder ve ona boyun eğerse mağlup duruma düşer. Bu durum da nefsin asıl amacından sapmasına ve görevini yerine getirememesine sebep olur. Fakat Âmirî için nefis bedene dahil olduğunda bazı tehlikelerle karşı karşıya kalsa da bu birliktelikten hasıl olacak fayda hem nefis hem de beden açısından daha fazla olacaktır. Çünkü nefsin yetkinleşmesi, fonksiyonlarını yerine getirebilmesi, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilmesi ancak bu sayede mümkündür. Yani nefsin mükemmel hale gelmesi için bedenî bir tecrübe mutlaka şarttır.[79]

Âmirî'nin nefis anlayışında buraya kadar yapılan mülahazalar onun neliği, mahiyeti, özellikleri ve kısımları hakkındaydı. Nefisle ilgili son olarak Âmirî'nin bilme ve eyleme gücünü esas alarak yapmış olduğu nefsin mertebelerine dair düşüncelerine değinmek konunun bütünlüğünü sağlayacaktır.

---

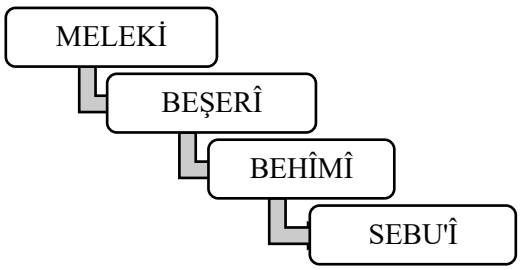
75 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 138.
76 Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 185.
77 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 160.
78 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 76.
79 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*,140.

1.4. Nefsin Mertebeleri

Âmirî nefsin mertebelerini bilme (âlime) ve eyleme (âmile) gücüne göre taksim eder. Filozofa göre nefsin bilme gücüne göre en üstün hali, inançlardaki (mü'tekadât) yakînî bilginin doğruluğunu araştırmasıdır. Eyleme gücüyle ortaya koyacağı en nitelikli fiil de kendi isteklerindeki gerçek güzelliği (cemîl) tespit etmesidir. Düşünüre göre eğer nefis inandıklarının doğruluğuyla ve isteklerindeki güzellikle sevinemiyorsa o nefis hayvânî (behîmî) nefis mertebesindedir. İnançlarında doğru olandan değil de yalan olandan, isteklerinde güzelden değil de kötü olandan memnunsa o nefis vahşî (sebu'î) nefis mertebesindedir. İnançlarında her zaman doğru olanı seven ve tercih eden, isteklerinde de her zaman güzelliği arayan, seven ve onu benimseyen nefis ise melekî nefistir. Durumların farklılık göstermesiyle nefsin eğilimleri ve yaklaşımları da farklılık gösterebilir. Yani bazı durumlarda doğrunun ve güzelin peşindeyken bazı durumlarda yanlışın ve kötü olanın peşinde olabilir. Bu tür bir nefis ise beşerî mertebededir.[80]

Nutkî nefsin, sebu'î ve melekî mertebeleri birbirine tamamen zıt iki uç noktayı temsil etmektedir. Filozof sebu'î nefsin en düşük mertebede olduğunu söylerken melekî nefsin en yüksek mertebede olduğunu ifade etmektedir. Diğer iki mertebe ise bunların arasında konumlanmışlardır. Beşerî nefis, melekî nefse yakınken behîmî nefis sebu'î nefse daha yakındır.[81] En üst mertebeden en aşağı mertebeye doğru sıralaması şu şekilde olmaktadır:

Şekil 1.4: Amiri'ye göre nutki nefsin mertebeleri



Nutkî nefsin bu mertebelerdeki halini anlamak için mertebeler sırasıyla ele alınacaktır.

[80] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*,160.
[81] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*,160.

1.4.1. Melekî Mertebe

Nefis bu mertebede sevinçli ve huzurludur. Çünkü Allah ona sahih akıl, doğru bir bakış açısı, saf hikmet, temyiz gücü, bilgiyi artırma kuvveti, bu âlemde ve ruhanî âlemde yükselme kuvveti, varlığın suretlerini idrak edebilme kabiliyeti, iki âlemi mukayese edebilecek muhakeme becerisi, sadece maddî olandan haz almasını engelleyecek manevî bir destek ihsan etmiştir. Bu nedenle özü itibariyle özlemi her zaman ruhanî yani ebedî olanadır. Dolayısıyla bu nefis Allah'ın dostluğunu arzu eder ve onun hoşuna gidecek fiilleri yapar. O ancak Allah'ın dualarına icabet etmesiyle, gaybe dair haberlere ulaşmakla, musibetlerden emin olmakla, Allah'ın ihsan ve lütfuna erişmekle huzur bulur. Böylece o, Allah'a olan yakınlığı sebebiyle saf akıl ve saf ruh halini alır ki artık onun yardımcıları melekler olur. Meleklerin yardımını idrak ettiği vakit bu âleme ait cismanî, süflî, hissî ve geçici hiçbir şeyi istemez. Aksine artık o ruhanî, ulvî, aklî ve ebedî olanı sever ve arzular.[82] Âmirî melekî mertebeye dair yaptığı açıklamalardan sonra bu mertebe bağlamında şu ayeti zikreder: "*Erkek ve kadın, mümin olarak kim iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız ve mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile veririz."*[83]

1.4.2. Beşerî Mertebe

Bu mertebede nefis erdemi sever. Hikmetin üstünlüğünü, kıymetini ve değerini bilir, onu elde etmek için son derece istekli ve gayretlidir. Fakat bazı durumlar da nefsin eğitilmesi ve olgunlaşması hususunda karşısına bazı engeller ve hastalıklar çıkabilir. Bu engeller ve hastalıklar zarurî veya ârızî olabilir. Kişi aklî melekelerinin kaybetmesi, şehvet gücünün artması, korku ve acı gibi engellerin etkileşimi neticesinde temyiz gücünü kötüye kullanmaya başlar ve güç, asıl mecrasından sapmış olur. Fakat kişi önüne çıkan bu engeller ve hastalıklarla başa çıkabilir nefsin istediği şekilde yönlendirebilirse kâmil bir insan olmaya başlar ve çok büyük zenginliklere ulaşır.[84]

1.4.3. Behîmî (Hayvan) Mertebe

Bu mertebede nefis hikmete yatkın değildir. Fakat insânî değerlere ve üstünlüklere de uzak değildir. Bu mertebede bulunan nefis olması gerekeni düşünmeden sadece

---

82 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 162.
83 Nahl, 16/97
84 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 166.

insanların yaşantısına bakar. İnsanların yaşantısı gibi bir yaşantı olması gerektiğine inanır ve onlara benzemek için çaba sarf eder. Tek gayesi yaşamını güzel ve rahat bir şekilde sürdürebilmektir. Ahirete dair hiçbir endişesi yoktur. Fakat kendisine zarar gelmesini engellemek için kimseye kötülük yapmaz. Bu sayede kurtuluşa ve başarıya erişeceğine inanır. Her çağrıya icabet eder, her konuşana inanır ve onun yolundan gider. İlahî dinlerin amaçlarından biri de bu şekilde ortada olan nefislere yardım etmektir denilebilir.[85]

1.4.4. Sebu'î (Vahşi) Mertebe

Bu mertebe melekî mertebeye göre tam karşı uçta yer almaktadır. Nefis bu mertebede kendini beğenmiş, kötü arzularının peşinden koşan, Allah'ın emirlerine ve yasaklarına karşı gelecek kadar kibirli, haktan yana olmayıp hakkın karşısında duran, dünyaya ve içindeki nimetlere son derece düşkün, ahiretin varlığını ve ceza gününü tamamıyla unutmuş, Allah'tan yüz çevirmiş bir haldedir. Bu mertebede nefis insanın yetkinliğinin soytarılıkla olacağını zanneder. Kendi üstünlüğünü ahlaksız davranışlarda, değerini insanları hakir görmede, mutluluğunu diğer insanlara ve yaratılmışlara hâkim olmada görür. Canlılara özellikle de insanlara ne kadar zulmeder ve onların üstünde ne kadar üstünlük kurarsa kendini o kadar erdemli addeder. Âmirî bu nefsi kurnazlık yönünden kurt ve çaylağa, zarar açısından yılan ve akrebe, açgözlü olması cihetiyle domuz ve ayıya, hırsızlık yönünden ise fare ve çekirgeye benzetir.[86]

Nefis bu mertebede kalır ve bu hal üzere yaşamaya devam ederse bir süre sonra kötü haller nefiste huy ve karakter halini alırlar. Şeytanın vesveseleri ve kötü insanların desteğiyle yaptığını doğru zanneder. Bu sebeple kendini düzeltmek şöyle dursun olduğu hal üzere ısrarcı olmaya devam eder. Bu özellikteki nefse, ulvî varlıklar adeta erdemli insanların yırtıcı hayvanlara baktıkları gibi hakir bakarlar. Bu mertebedeki nefisler kendilerinden ve verdikleri kararlardan asla emin olamazlar. Her zaman başkalarının yol göstermesine muhtaçtırlar ki bu yol gösterici çoğu zaman şeytan olur. Onlar bu cihetten kör ve sağır gibidirler. İşte nutkî nefis için en kötü durum ve mertebe budur. Âmirî bu mertebeye ilişkin şu ayeti zikreder: "*Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve*

[85] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*,164.
[86] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*,164.

sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar!"[87]

Nutkî nefsin mertebeleri bu dört kısımdan oluşmaktadır. Allah insanı zaman zaman mükafatlandırmak için izzet ve ikramda bulunurken bazen de imtihan etmek için ihsanda bulunabilir. İnsanların hem bu âlemde hem de ulvî âlemde mertebeleri yukarıda değindiğimiz sıra üzere olacaktır.[88]

Sonuç itibariyle Âmirî'ye göre insan nefis ve beden denen iki cevherden müteşekkildir. Bedeni tabiata boyun eğen, nefsi de akla tabi olan bir varlıktır. Beden, insanın süflî yanını oluştururken nefis ulvî ve ruhanî yönünü teşkil etmektedir. Filozofa göre akıl, nefis, tabiat ve cisimler nasıl âlemi oluşturuyorsa aynı zamanda küçük âlem olan insan da bu unsurlardan meydana gelmiştir. Bu unsurlar özellikleri ve mertebeleri bakımından hem büyük âlemde hem de küçük âlemde aynı işlevleri ve fonksiyonları yerine getirmektedir. Lakin bunların içinden sadece akıl büyük âlemde Allah'ın halifesi unvanını alabilmiştir.

[87] Câsiye, 45/21
[88] Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*,164.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂMİRÎ'YE GÖRE MUTLULUĞUN MAHİYETİ VE ÇEŞİTLERİ

Mutluluk konusuna geçmeden önce Âmiri'nin ahlak felsefesinin genel özelliklerine ve kendisinin ahlakla ilgili bugüne ulaşan tek eseri *Saʿâde* hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Âmirî felsefeyi (hikmet) "hakikati bilmek ve hakikate göre amel etmek" şeklinde tanımlar. O, âlemde bulunan bütün varlıkların kendilerine özgü bir amacının olduğunu düşünür. İnsanın amacının da felsefe tanımında yer aldığı gibi hakikati bilmek ve ona uygun davranmak olduğunu söyler.[89] Bu açıdan onun ahlak felsefesinin teleolojik temellere dayandığını söylemek mümkündür.

Ona göre felsefe sadece nazarî veya sadece amelî yönü olan bir şey değildir. Bilakis hem nazarî hem de amelî yönü bulunan bir bütündür. Dolayısıyla hikmeti elde edebilmek için hem hakikati bilmek hem de ona uygun davranmak gerekmektedir. Buna göre hikmet sahibi insan hakikatı bilip ona göre davranırken rezil insan hakikat hakkında bilgisi olmayan dolayısıyla ona uygun davranışta bulunmayandır. Âlemdeki her varlığın kendine özgü bir amacı bulunmaktadır. Her bir varlığa özgü olan fiil o varlığın kemalidir. Yani varlık ancak kendine özgü olan fiili gerçekleştirdiği zaman kâmil olabilir. İnsan söz konusu olduğunda ise onun mutlak kemali mutluluktur. Bu nedenle mutlu insan kendine özgü fiili bilen ve ona uygun davranan kişidir.[90]

Âmirî, Aristoteles geleneğindeki ilimler tasnifini takip etmez. O, felsefî ilimlerle dinî ilimler arasında bir uyum gördüğü için ilimleri nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayırmaz. Fakat mutlak kemal olan mutluluğu hem nazarî hem de amelî aklın mutlak

---

89 Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam* (Riyad, 1988), 73.

90 Âmirî, *et-Takrîr li-evcühi't-takdir*; içinde Sahbân Halîfât, *Resâilü Ebi'l Hasen el-Âmirî ve şezarâtühü'l-felsefiyye (*Amman: 1988), 306.

gayesi olarak tayin eder. Dolayısıyla insanın mutluluğu elde etmesini sağlayacak hikmet de amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır.[91]

Her zaman bilgi ve amel birlikteliğini öne süren Âmirî bilginin zatı itibariyle iyi, bilgisizliğinde kötü olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkar. Turhan'ın da ifade ettiği gibi "*bilgi amelin başlangıcı, amel de bilginin amacıdır ve üstün ilimlere ancak iyi ve yararlı işler için rağbet edilir*".[92] Bunun tersi yani bilgiyle ameli ayırmak insan fıtratına uygun değildir. Çünkü insan bilme ve yapma kuvveleri bulunan bir canlıdır. Sadece birini kullanmak diğerini boşa çıkarır. Bu durumda kuvvelerden birinin fazlalık veya arızî olması gerekirdi. Oysa her iki kuvve de insan için aslidir.[93]

Âmirî'ye göre insanın nutkî nefsi ile tabiî bedenin yani bilme ve yapma kuvvetlerinin birlikteliğinden yeni bir hikmet ortaya çıkar. Bu hikmet ise üç siyasetle[94] ilişkilidir. Kendine has terminolojisiyle Âmirî bu üç siyaseti şu şekilde isimlendirir: Ahlakın iyileştirilmesi (ıstıslâhu'l-ahlak), ev idaresi (zabtu'l-kedhudâiyye) ve şehir yönetimi (tedbîru'l-memleke).[95]

Âmirî, Allah'ın insan fıtratını sınırlı yarattığını ifade eder. Ona göre insan bilgiyi iyi bir şekilde tahsil edebilmek için öncelikle ahlakını düzeltmeli ve erdemli olmalıdır. Bununla birlikte kişi eğer iyi ve faydalı eylemlerde bulunmak istiyorsa gerçek ilimlerden faydalanması elzemdir. Bu itibar ile Âmirî iyi ve faydalı eylemleri üç kısma ayırır:

a. İnsanın kendisine yönelik olanlar; insanın ahlakını düzelten eylemler
b. İnsan cinsine yönelik olanlar; cinsin bekası için ihtiyaç duyduğu eylemler
c. Topluma yönelik olanlar; toplumun faydasına olan eylemler

---

91 Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 188.
92 Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 188.
93 Âmirî, *İ'lâm*, 75.
94 Hümeyra Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazarîyat Dergisi,* 5/1 (2019): 5. "Pratik felsefe, ahlâk(êthikos), *ev yönetimi* (oikonomikos) ve *şehir yönetimi* (politikos) şeklinde üç kısımdan oluşmaktadır. Aristotelesçi pratik felsefe şeması, *tedbîrü'n-nefîs, tedbîrü'l-menzil* ve *tedbîrü'l-müdün*den oluşan üçlü yapıyla İslâm düşüncesinde yerini almıştır. Hatta bu üçlü amelî felsefe tasnifi, Tûsî'den (ö. 672/1274) sonra ahlâk eserlerinin klasik çatısı haline gelmiştir". Bu tasnifi yukarıdaki isimlerle yapan tek filozof Âmirî'dir. Genel olarak İslam filozofları bu isimlerin yerine "tedbîrü'n-nefis, tedbîrü'l-menzil ve tedbîrü'l-müdün" tabirlerini kullanmayı tercih etmişlerdir.
95 Âmirî, *Takrîr, 320-321;* Fârâbî'nin konu hakkındaki düşünceleri ve ayrımı için bkz. Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni,* 61-62; İbn Sina'nın taksimi için bkz. İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî: Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 134.

Bu üç kısım eylem ise insanın yönetimiyle alakalı olarak üç faziletle ilişkilidir. Birinci eylem nefsânî faziletlere, ikinci eylem kethüdâi-ev (menzil) faziletlere, üçüncüsü ise şehir (müdün) yönetimi ile ilgili faziletlere tekabül eder.[96] Âmirî daha önce de ifade edildiği üzere insanın nutkî nefis ve beden gibi iki cevherden meydana geldiğini düşünmektedir. İnsan, bu iki cevherin birlikteliğinden üç siyasetle ilişkili olan ayrı bir hikmet elde eder. Bu hikmetin amelî hikmet olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu üç siyaset genel olarak İslam düşüncesinde nazarî felsefenin karşısında yer alan amelî felsefeyi oluşturan üç ilim dalıdır. Âmirî'nin İslam felsefesi için erken sayılacak bir dönemde yetişmiş olması ve bu şekilde bir tasnifte bulunmasını göz önünde tutarsak kendisinden sonra gelen filozofların bu taksimi farklı isimlendirmelerle örnek aldığını söylenebilir. [97]

Âmirî'nin amelî felsefe hakkındaki düşüncelerine kısa ve öz bir biçimde yer verdikten sonra onun ahlaka dair düşüncelerini öğrendiğimiz eseri hakkında şunlar söylenebilir: Âmirî'nin ahlaka dair kaleme aldığı eserlerden günümüze kadar gelmiş olan yegâne eseri[98] *es-Saʿâde ve'l-is'ad fi's-sireti'l-insaniyye*'dir.[99] Âmirî *Saʿâde*'de kendi dönemine kadar olan ahlak edebiyatını topladığı söylenebilir. Bu yönüyle eserin antolojik bir yapıda olduğunu görülmektedir.[100] Eser de ekseriyetle Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Porphyrius, Proclus ve Gregorius gibi Yunan filozoflarından yapılan iktibaslar yer almaktadır. Bununla birlikte kitapta İran, Arap ve Hint medeniyetlerinin temel ahlak eserlerinden yapılan alıntılarda yer almaktadır.

---

96 Âmirî, *İ'lâm*, 75-76.

97 Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 189.

98 Filozofun ahlaka dair telif etmiş olduğu dört kitabı daha bulunmaktadır. Fakat bunlar günümüze ulaşamamış eserleridir. Bu dört eserin isimleri: "*Fusûlu't-teeddüb ve usûlü't-tehabbüb*", "*Tahsîlü's-selâme ani'l-husr ve'l-üsr", "el-İtmâm li fadâili'l-enam", "en-Nüsükü'l-aklî ve't-tasavvufu'l-millî*"dir. Özellikle son eserin elimizde bulunan bazı fragmanları aracılığıyla akla önem veren bir dindarlık ve İslam tasavvufunu birleştirmeye çalıştığını anlıyoruz. Bu açıdan İslam düşüncesi için önemli bir eser gibi görünmektedir. *en-Nüsükü'l-aklî ve't-tasavvufu'l-millî* eserinin bazı pasajları Tevhîdî'nin *el-Mukâbesâtı'*nda "şerefli kelimeler" (s. 205-210), İbn Miskeveyh'in *Câvidân Hırad*'da "Min vesâyâ el-Âmirî ve âdâbihî" (s. 347-373) başlıklarıyla, yine *Muhtasar Sıvânı'l-Hikme*'de bu eserden yapılan alıntılar Sahbân Halîfât tarafından derlenerek *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde (s. 470-502) neşredilmiştir.

99 Eserin Âmirî'ye aidiyeti konusundaki tartışmalar ve eseri gençlik döneminde mi yoksa olgunluk döneminde mi telif ettiğine dair tartışmalar için bkz. İlhan Kutluer, "İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989), 64-65; Turhan, Âmirî *ve felsefesi*, 190-193.

100 Kutluer, eserin bir antolojik hüviyete sahip olduğunu ifade etse de eserin içindeki başlıkların orijinalliği sebebiyle daha çok bir tasnif niteliği taşıdığını belirtir. Geniş bilgi için Kutluer, "İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İminin Teşekkülü", 67-68.

Âmirî eseri, isminden de anlaşılacağı üzere mutluluk problemini merkeze alarak kaleme almıştır. Eserin isminde bulunan *Saʿâde* ibaresi mutlu olmayı yani kitabın birinci bölümü olan ahlak felsefesini, *İs'âd* ibaresi ise mutluluğu kazandırmayı yani ikinci bölüm olan siyaset felsefesini ifade eder. Kitap amelî felsefenin iki alanını oluşturan ıstıslâhu'l-ahlak (ahlakın iyileştirilmesi) ve tedbîru'l-memleke (şehir yönetimi) bölümlerini iki farklı başlıkta incelerken zabtu'l kedhudâiyye (ev idaresini) ikinci bölümde (*el-İs'ad*) ele almıştır.

Âmirî, *Saʿâde'*yi pek çok kitaptan ve filozoftan alıntılar yaparak kaleme almıştır. Fakat filozofun kendi orijinal başlıkları, konuları ele alırken kullanmış olduğu sistematiği ve bazı konuların sonunda kendi kanaatini belirtmiş olması filozofun ahlak felsefesine dair düşüncelerini bize yansıtmaktadır. Çünkü filozof eserde sadece objektif bir şekilde alıntılarda bulunmamış yer yer kendi görüş ve itirazlarına yer vermiştir. Yine bazı konularda "Ebu Hasan der ki", "Bende diyorum ki" veya "Bizim düşüncemiz" gibi ifadeler kullanarak kendi görüşlerine yer vermiştir. Filozof bu gibi ifadeleri kullanarak açmış olduğu parantezler sayesinde eseri antolojik hüviyetinden çıkartarak orijinal bir eser hüviyetine yakınlaştırmıştır.

Eserin içeriğine gelince isminden de anlaşılacağı üzere Yunan filozoflarının başlatmış olduğu eudaimonia (mutluluk) geleneğinin devam ettirildiğini görülmektedir. Çünkü filozof eserde ilk olarak mutluluk kavramını ele almakla işe başlar. Kendinden önceki filozofların kavramı nasıl tanımladıklarını ve nasıl ele aldıklarını nakleder. Eserin genelinde olduğu gibi mutluluk konusunda da Platon ve Aristoteles'i uzlaştırma çabası görülmektedir.

Eser mutlulukla ilgili bazı meseleleri ele aldıktan sonra Antik Yunan'dan beri tevarüs edilen nefse dair bazı düşüncelere yer vermiştir. Çünkü İslam ahlak felsefesinde filozoflar mutluluğu çoğu zaman nefse dair düşüncelerini merkeze alarak işlemişlerdir. Nitekim İslam filozofları nefsin nâtık yönünün her zaman ulvî âleme yönelişini gerçek ve devamlı olan mutluluğun kaynağı olarak görmekteydiler. Bu yüzden Âmirî'de mutluluğun kazanılmasını temellendirmek için önceki filozofların kitaplarından nefse dair bazı pasajlar nakletmiştir. Zira Yunan felsefesinde özellikle Pre-sokratik filozoflar da ahlakı ve mutluluğu nefis düşünceleri üzerinden temellendirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu açıdan Helenistik mirasla karşı karşıya gelen Müslüman

düşünürlerden biri olan Âmirî'nin *Saʿâde* adlı eseri o mirasın devamı niteliğinde değerlendirilebilir. Binaenaleyh Âmirî eserin nefisle ilgili bölümünde Platon'un nefis düşüncesiyle Aristoteles'in akıl görüşünü uzlaştırma çabaları dikkat çekmektedir.

Filozof eserde nefis ile ilgili meseleleri ele aldıktan sonra haz konusuna işlemeye başlar. Hazları bedenî ve nefsî olmak üzere iki kısımda inceler. Bedenî hazzı da zorunlu ve tabiî şeklinde iki kısma ayırır. Âmirî hazları ele alırken her zaman olduğu gibi insanın iki cevherini yani bedenî ve nefsî yönünü göz önünde bulundurarak sadece nefsî hazların değil bunun yanında bedenî hazların da tatmin edilmesinin elzem olduğunu ifade eder. Haz meselesini son olarak Galen'den naklettiği haz ve acı tanımıyla bitirmektedir: "Elem, bedenin kısa sürede ve aşırı miktarda tabiî durumundan çıkması, haz ise bedenin kısa sürede normal durumuna dönmesidir."[101]

Âmirî eserin birinci bölümünde son olarak erdemler ve erdemsizlikler bahsine yer vermiştir. Bu bölümde de meseleler ağırlıklı olarak Platon ve Aristoteles'in görüşleri üzerinden aktarılmıştır. Âmirî, Aristo gibi erdemlerin ve erdemsizliklerin doğuştan değil sonradan kazanılmış olduğunu düşünür. Ona göre bunlar insanda doğuştan bulunurlar fakat bilkuvve halden bilfiil hale ancak kazanımlarla geçerler.[102]

Artık kitabın içeriğine analitik olarak daha yakından bakılarak Âmirî'nin mutlulukla ilgili görüşlerine geçilebilir. Âmirî kitabına daha önce de bahsettiğimiz gibi ilk olarak mutluluğun mahiyetiyle başlamaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere filozof mutluluğu insanın bütün fiillerinin nihai amacı olarak gören Yunan felsefesiyle aynı kanaati taşımaktadır.

2.1. Âmirî Öncesi Mutluluğun Mahiyeti Üzerine Bazı Düşünceler

Bütün ahlak kuramları buyurgan olmak zorundadır. Çünkü bu kuramların hepsi bütün insanlığa hitap eden evrensel bir teori olduğu iddiasıyla ortaya çıkmaktadırlar. Hiçbir ahlak kuramının "ortaya koyduğumuz kurallar mutlak ve evrensel değildir, isteyen uygulasın istemeyen uygulamasın" gibi bir söylemi olamaz.[103] Buna göre filozofların

---

101 Âmirî'nin Galen'den yapmış olduğu bu tanım Ebû Bekir Râzi de geçmektedir; detaylı bilgi için bkz. Ebû Bekir Râzi, *Ruh Sağlığı: et-tıbbu'r-rûhânî,* çev. Hüseyin Karaman, (İstanbul: İz Yayincilik, 2011), 60-69.

102 Kutluer, "*İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü"*, 74.

103 Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 2.

ortaya koyduğu kuramların bütün toplumları bağlayıcı olması için genel geçer olması gerekmektedir.

Filozoflar kuramlarını oluştururken iki düşünceyi temel almışlardır: Birincisi, eylemin kendisine dayandığı niyet, diğeri ise eylemin neticesi. Batıda birincisini ilk olarak Kant inşa etmiştir. Fakat ondan sonra bu teoriyi savunan pek olmamıştır. İkincisini ise Kant'a kadar hemen hemen bütün filozoflar savunmuştur. İlk kurama genel olarak ödev ahlakı (deontolojik) ikincisine ise gaye güdücü (teleolojik) ahlak denmektedir.[104] Âmirî deontolojik ahlakı değil, teleolojik ahlakı benimsemiştir. Bu nedenle ilk olarak teleolojik ahlakın ne olduğunu ele almak konuyu daha iyi anlamak açısından yerinde olacaktır.

Teleolojik ahlakın temelinde doğadaki her şeyin ve her fiilin bir gayesi olduğu fikri yatmaktadır. Bu düşünceye göre olaylar, eylemler, nesneler hatta öğretiler ancak amaçladıkları gayeler açısından anlaşılır ve savunulabilirler. Teleolojik ahlak da "ahlakî eylemin sonuçlarının, eylemin değerini ve sonuçlarını belirleyen tek öğe olduğunu savunan, ahlakî yasa, ödev, doğru davranış ya da ahlakî yükümlülüğü, iyiye ya da insan tarafından arzu edilene tâbi kılan ahlak görüşü" şeklinde tanımlanabilir.[105]

Filozoflar antik çağdan beri teleolojik ahlakın gayesinin mutluluk (eudaimonia, saâde) olduğunu ifade etmişlerdir. Bunu ilk olarak dile getiren ise Demokritos'tur.[106] Buna bağlı olarak hem antik çağ da hem de İslam düşüncesinde filozoflar ahlak felsefesinin temeline mutluluğu koymuş olsalar da mutluluğun nasıl elde edileceğine dair farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimileri mutluluğu haz olarak görürken kimileri erdem, kimileri de mutlak iyi olarak görmüşlerdir.[107]

Gaye güdücü ahlak kuramını benimseyen filozoflar ilk olarak "iyi nedir?" sorusunun peşine düşmüşlerdir. Çünkü bu sorunun cevabı bizlere insanın ulaşması gereken gayenin ne olduğunu söyleyecektir. Filozoflar insanın ulaşması gereken gayeyi belirledikten sonra o gayeye ulaştıran araçları da tespit etmişlerdir. Onlar için gaye ve araçlar belirledikten sonra yapılması gerekilen şey bunlara uygun bir şekilde eyleme geçmektir. Buna göre insanın gayesini ve araçlarını belirleyen şey iyiye dair yapmış

104 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 24.
105 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 836.
106 Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 13.
107 Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 10.

olduğu tanımdır denilebilir. Düşünce tarihinde ahlakın temel sorularının cevaplanmasında en temel etkenlerden biri de iyi tanımı olmuştur. Hatta mutluluk etrafında gelişen farklı ahlak kuramları da bu soruya verilen farklı cevapların neticesidir. Buna göre insanın eylemlerinde en son gaye haddi zatında en yüksek iyi olan mutluluktur.[108]

İyinin tanımına bağlı olarak değişen mutluluk kavramı, ahlak düşüncesinde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Buna bağlı olarak filozoflar mutluluğun tanımı, mutluluğun bu dünyada mümkün olup olmadığı ve nerelerde gerçekleşeceği gibi konularda da farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Filozoflar eğer mutluluğun mahiyetini ortaya koyarken hissî ya da nefsânî bir hazzı merkeze almışlarsa bu tutumu hazcılık (hedonizm) olarak, haz yerine faydayı merkeze koymuşlarsa bu teoriye de faydacılık ismini vermişlerdir.

Âmiri özelinde İslam filozoflarının mutluluk anlayışına gelecek olursak pek çok meselede olduğu gibi mutluluk ile ilgili meselelerde de en çok Eflâtun, Aristoteles, Stoacılık ve Epikürcülükten etkilenmişlerdir. Bu sebeple bu isimlerin ve ekollerin mutluluktan ne anladıklarını ortaya koymak Âmirî'nin mutluluk felsefesinin daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır.

İlk olarak Eflâtun'dan başlayacak olursak o, mutluluğu "erdem" olarak açıklar. Kendi üçlü nefis düşüncesinden hareketle her nefise bağlı bir erdemin olduğunu ifade eder. Buna göre aklın erdemi hikmet, öfkenin erdemi cesaret, şehvetin erdemi ise iffettir. Filozof bu üç erdemin uyumundan adalet erdeminin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre mutluluk ancak adalet erdemine tâbi olmakla meydana gelir. Mutsuzlukta ise adaletten sapmakla ona uygun davranmamakla ortaya çıkar. İnsan ancak adalete tâbi olarak zayıf yönlerini yetkinleştirebilir. Bu yetkinleşmedeki amaç ise her yönüyle tam ve kusursuz olan Tanrı'ya benzemektir. Buna bağlı olarak insan adalete uygun davrandığı yani yetkinleşerek Tanrı'ya benzediği oranda mutlu olabilir.[109]

Aristoteles ise mutluluğu doğrudan "iyi" kavramı ile ilişkilendirir. O iyiyi "herkes tarafından arzu edilen şey" olarak tanımlar. Ona göre bütün sanatların, araştırmaların,

---

108 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 25.

109 Platon, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 97-100; Platon, *Phaidon*, çev. Yetkin, S.K.-Atademir, H.R. (İstanbul: MEB yayınları, 1989), 25-26; Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 89; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 27.

fiillerin ve tercihlerin esas gayesi iyi olanı elde edebilmektir.[110] Fakat bu iyi dediğimiz şey başka bir sebepten dolayı değil bizzat kendisinden dolayı tercih edilmelidir. Mutluluk da tıpkı bunun gibi başka nedenden değil yalnız kendisinden dolayı arzu edilendir. Fakat haz, şeref, akıl, erdem gibi şeylerin de kendileri sebebiyle arzu edilen iyi şeyler olduğunu söylenebilir. Lakin bunlardan hiç birisi kendine yeterli değildir. Aristoteles kendine yeterli ifadesini "eksiği bulunmayan ve dünyada tercih edilmesi gereken şey" şeklinde tanımlar. Söz gelimi haz, mal, mülk ya da ilim kendine yeterli şeyler değildir. Lakin mutluluk kendine yeterli olan en yüksek iyidir. Diğer iyiler ise ancak en yüksek iyi olan mutluluğa götüren vasıtalar olması yönüyle iyi olarak isimlendirilebilir. Bu yüzden Aristoteles eylemlerimizin nihai amacını mutluluk olarak tayin eder.[111] O, insanı diğer canlılardan ayıran özelliğin akıl olduğunu düşündüğü için mutluluğu; insanın akla ve erdeme uygun davranışta bulunması olarak tanımlar. Buna bağlı olarak erdemlerin sadece bilinmesi yeterli değildir. Aynı zamanda ona uygun davranışlarda da bulunmak gerekir. Bu ise ancak akla tabi olmakla mümkündür. İnsan mutlu bir hayatı ancak bu sayede yaşayabilir. Aristoteles düşüncesinde ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki fikirlerinin belirsizliği sebebiyle bahsetmiş olduğu mutluluğun ancak bu dünyada geçerli olduğunu söylenebilir.[112]

Stoa okulu mutluluğa sadece tabiata uygun yaşamayla ve onun düzenine tâbi olmayla ulaşılabileceğini savunur. Böyle bir yaşam da ancak erdemler sayesinde mümkündür. Erdem ise iyi olana denir. Yani en yüksek iyi erdemdir ve mutluluk da erdemin bir neticesidir. Çünkü erdem mutluluk için gerekli olan şartların hepsini bünyesinde barındırır. Bu düşünce okuluna göre insan bu erdeme ulaşabilmek için bütün duygusal tepkilerinden sıyrılıp kurtulması gerekmektedir. Çünkü duygular tabiatla uyum içinde değillerdir. Onların tam karşısında yer almaktadırlar. Bu itibarla erdem; mutluluk olmadığı halde mutluluk gibi görünen mal, makam, şeref, haz gibi duyguları harekete geçiren şeyler karşısında tepkisizlik, hissizlik ve dinginliktir. Buna bağlı olarak erdem artma ve azalma göstermez. O, bölünmez ve tektir. Yani bir şey ya erdemlidir ya da değildir.[113]

---

110 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 1094a.
111 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1097b-1098a.
112 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 32.
113 Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 66-67.

Epiküros ise felsefenin amacının insanları mutluluğa götürmek olduğunu ifade eder. Mutluluğun da hazdan ibaret olduğunu düşünür. Bu itibarla hazzın bütün eylemlerin nihai amacı olması gerektiğini savunur. Fakat onun bahsettiği haz cismanî bir haz değil ruhanî bir hazdır. Yani Epiküros'a göre haz; mal, makam, şöhret değil ruhumuzu önyargılardan ve acılardan kurtaran her türlü bilgidir.[114] Bu sebeple ona göre haz, acının yokluğunda ortaya çıkan bir şeydir. Buna bağlı olarak insan kendisine acı veren şeyleri bilmesi ve onlardan kurtulması gerekir. Kişi, bunun neticesinde acı çekmeyecek, korku ve endişe içinde olmayacaktır. Filozofa göre insan bütün eylemlerini bu hazları kazanmak için yapmalıdır. Ancak bu sayede mutluluğu elde edebilir.[115] Fakat Epiküros ruhun öleceğini dolayısıyla bu dünyadan başka bir dünya olmadığını savunduğu için bu tür bir hazzın sadece bu dünyada mutluluğu sağladığını ifade eder.[116]

Antik Yunandaki en belirgin filozofların ve ekollerin mutluluk öğretilerini kısaca ele aldıktan sonra bu öğretilerin İslam dünyasındaki yansımalarını incelemek gerekmektedir. Bu nedenle ilk olarak İslam düşünürlerinin mutluluktan ne anladığını ve felsefelerinde nasıl bir yer verdiğine görmek gerekir. Çünkü mutluluk antik Yunanda olduğu gibi İslam ahlak düşüncesinde de merkezi bir konumda yer almaktadır. Fakat her düşünür onun mahiyetini, nasıl kazanılacağını ve insan davranışlarında nasıl bir etkide bulunması gerektiğine dair farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Yani antik Yunan'dan tevarüs edilen mutluluk ahlakının (eudaimonizm) İslam düşüncesinde de devam ettiği söylenilebilir.

Filozoflar arasında mutluluk tartışmasız olarak her insanın arzu ettiği bir amaçtır. Hatta sadece amacı değil yaşama sebebidir diyebiliriz. Çünkü Fârâbî her bir varlığın en son yetkinliğine ulaşmak için yaratıldığını ifade eder. İnsan için ise yegâne yetkinlik mutluluktur.[117]

İnsan her zaman iyi olanı tercih etmek ister. Mutlulukta, tercih edilen iyi şeyler arasında yer alır. Fakat bu mutluluklar kişiden kişiye değişen öznel duygulardır. İnsan bu duygu aracılığıyla mutluluk olarak kabul ettiği şeylere yönelmeyi tercih eder. Bu yönüyle mutluluk insanın elde etmeyi amaçladığı gaye, arzuladığı yetkinlik ve yönelmiş olduğu

114 Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 72.
115 Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 36.
116 Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 71.
117 Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saade* (Amman, 1987), 177.

iyi olarak bütün hayatına yön vermektedir. Buna bağlı olarak gerçek mutluluğun ne olduğu ve onun nasıl kazanılacağının belirlenmesi insan hayatı için çok önemlidir. Çünkü insan mutluluk olmadığı halde mutluluk zannettiği şeylerin peşine düşüp hayatını doğru bir şekilde yönetemez hale gelebilir.

O halde ilk olarak insanın hayatını tanzim eden mutluluğun niteliğini belirlemek gerekmektedir. İslam ahlak düşüncesine bakıldığında mutluluğun en belirgin iki özelliği olduğunu ifade etmek mümkündür. İlki mutluluğun başka şeyler için değil sadece kendisinden dolayı istenmesi, diğeri ise başka bir şeye gereksinim duymadan kendi kendine yeterli olmasıdır.[118]

İslam felsefesinde mutluluk kavramını etiğin merkezine koyarak kapsamlı bir şekilde ele alan ve kendinden sonraki düşünürlere yol gösteren ilk filozof Fârâbî'dir. Fârâbî'den sonraki filozoflar mutluluk hakkında bazı farklı kanaatlere sahip olsalar da meselenin özü itibariyle ona bağlı kalmışlardır. Bu itibarla Fârâbî'nin mutlulukla ilgili düşüncelerinden kısaca bahsetmek istiyoruz.

Fârâbî'nin felsefî çabasının temelinde "insan için daha iyi ve mutlu bir hayat nasıl olmalıdır?" sorusu yatmaktadır. Bu sorunun cevabını pek çok unsur oluştursa da bu unsurları kendinde toplayan yegâne kavramın mutluluk olduğunu ifade edebiliriz. Bu sebeple mutluluk kavramına felsefe tarihinde hiçbir filozof Fârâbî kadar önem vermemiştir. Öyle ki o, neredeyse bütün eserlerini bu kavram çerçevesinde kaleme almıştır.[119] Fârâbî'ye göre mutluluk, her insanın ulaşmayı hedeflediği gayedir. Ona ulaşmak isteyen herkes sadece yetkinlik sebebiyle onu arzular. İnsanın arzu ettiği yetkinlik ve ulaşmak istediği her gaye bir çeşit iyiyi temsil eder. Çünkü tercih edilen şeyler sadece iyi olduğu için tercih edilirler. O halde mutluluk iyi şeylerin arasında en iyi, tercih edilenler arasında en çok tercih edilen ve insanın yöneldiği gayeler arasında en yetkin olanıdır.[120] Bu itibarla mutluluk insanın hayatına yön veren ve onu ahlaklı kılan bir kavram haline gelir. Yani mutluluk insanın yapıp etmelerinde dayanmış olduğu yegâne sebep halini alır.

---

118 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 55.
119 Özgen, "Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı", 27.
120 Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh*, 178.

Fârâbî, Stoa okulunun aksine mutluluğun bireysel şekilde değil siyasî bir yapı ile elde edileceğini savunur. Bu yönüyle Sokrates, Platon ve Aristoteles'le aynı fikirdedir. Fakat daha sonra Porfiryus gibi yeni Eflâtun'cu filozoflar mutluluğun siyasî yönünü ihmal etmişlerdir. Fârâbî ise bireysel mutluluk ile siyasî mutluluğu ortak bir zeminde buluşturup yeniden canlandırmıştır. İslam düşüncesinde de Fârâbî'den sonra Âmirî gibi ahlak ve siyasetle ilgilenen filozoflar bu düşünceyi devam ettirmişlerdir. Fârâbî'ye göre mutluluk tek başına elde edilecek bir şey değildir. Ona ulaşabilmek ancak onu bilmek ve onu uygulayacak bir ortamın bulunması ile mümkündür. Bu uygun ortam da Fârâbî'ye göre erdemli şehirdir (el-Medinetü'l-Fâzıla).[121] Çünkü böyle bir şehirde insanlar aynı amaç (mutluluk) için bir araya gelirler ve o amaca ulaşma yolunda birbirlerine yardım ederler.[122]

Başta Âmirî olmak üzere İslam filozofları Fârâbî'nin sistemini küçük farklılıklar dışında devam ettirmişlerdir. Hem Fârâbî'nin hem de sonrasında gelen filozofların mutlulukla ilgili söylediklerine baktığımızda bu kavramın daha çok "gaye, yetkinlik ve iyi" kavramları etrafında şekillendiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle mutluluk bu üç kavramdan bağımsız düşünülemez hale gelmiştir. Öyleyse mutlulukla beraber bu üç kavramında ne anlam ifade ettiklerinin ve nasıl tanımladıklarının belirlenmesi gerekmektedir. Lakin bu kavramların ne olduğuna geçmeden önce mutluluğun bu kavramlar üzerinden nasıl temellendirildiği ele alınacaktır.

Daha önce de ifade edildiği üzere mutluluğun esas olarak iki özelliği bulunmaktadır. İlki zâtı itibariyle yani kendinden dolayı tercih edilen olmasıdır. Bu özelliği Fârâbî daha açık bir şekilde şöyle ifade eder: "*İyi olan şeylerden en iyi olanı, tercihe şayan olanlardan en çok tercih edileni ve insanın ulaşmayı arzuladığı gayelerin en yetkin olanı mutluluktur. Bu özelliklere sahip olan bir şey de başka sebeplerden dolayı değil yalnızca kendisinden dolayı iştiyak duyulur ve arzu edilir"*.[123] Fârâbî, ilim ve yöneticilik gibi şeylerinde kendi zatından dolayı arzulanabileceğini ifade etse de bunların başka şeylere vasıta kılınabilmesi sebebiyle mutluluk gibi olamayacağını da belirtir. Halbuki mutluluk başka şeylere vasıta olmasından dolayı değil sırf kendi özünden dolayı

---

121 Bayram Tamtürk, *Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006), 24.

122 Ahmet Kamil Cihan; "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri*", Bilimname Dergisi*, 8 (2004), 20.

123 Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh*, 178.

tercih edilir ve arzulanır. Öyleyse arzu edilen şeyler arasında tercihe en şayan olanı mutluluktur.[124]

Mutluluğun ikinci özelliği ise zatı bakımından kendi kendine yeterli olabilmesidir. Buradaki yeterlilikten maksat nesnel bir yeterliliktir. Yani mutluluğa ulaşıldığında başka hiçbir şeye ihtiyaç duymama halidir. Öyle ki bütün insanlar kendi zannına göre mutluluğun tek başına yeterli olduğu kanaatini taşımaktadır. Velev ki arzulamış oldukları mutluluk; haz, ilim ve yöneticilik gibi gerçek mutluluk olmasa dahi bütün insanların sadece onu elde etmek için çaba göstermeleri onun kendi kendine yeterli olmasının delili sayılabilir.[125]

Şimdiye kadar verilen bilgiler Fârâbî özelinde İslam ahlak felsefesinde mutluluğun konumuna aitti. Yukarıdaki vurgulamalardan hareketle mutluluğun gayelerden bir gaye; iyilerden bir iyi ve yetkinliklerden bir yetkinlik olduğu anlaşılmaktadır. Yani insan içinde mevcut olan bir yetiyle her zaman bir ilkeye ulaşmak, bir yetkinliği elde etmek ve bir iyinin peşinden gitmek ister. Bütün bu seçimlerin ve kazanımların nihai amacı esas olarak mutlu olma isteği ve arzusudur. Çünkü her insan gerçek mutluluğun ne olduğunu, nerede ve nasıl kazanılacağını bilmese de içgüdüsel olarak mutlu olmak ister. İnsan bu mutluluğun ne olduğunu tam olarak idrak edemese de kendi kendine yeterli bir ilke olması gerektiği düşüncesine her daim sahiptir. Bütün insanlarda bulunan bu düşünce sayesinde mutluluğun iyi ve tercih edilen bir gaye olduğu anlaşılmaktadır. İslam ahlak felsefesinde mutluluğa dair yazılan eserlere baktığımızda eserlerin genel itibariyle yukarıda geçen üç kavramın (gaye-yetkinlik-iyi) üzerine inşa edildiği görülmektedir. Bu sebeple mutluluğun Âmirî'nin ahlak felsefesindeki konumuna dikkat çekmek için ilk olarak bu üç kavramın onun ahlak düşüncesinde mutlulukla olan ilişkilerine temas edilmesi yerinde olacaktır.

2.2. Âmirî de Gerçek İyi Olarak Mutluluk

Antik Yunan ve İslam düşüncesinde olgu ile değer her zaman birlikte düşünülmüştür. Bu sebeple filozoflar gerçek ve iyiyi her zaman yan yana zikretmişler ve ikisini birbirinden ayırmamışlardır. Buna bağlı olarak Aristoteles'te gerçek eylemleri bir değer olan iyiyle birlikte düşünmüş hatta mutluluk anlayışını "iyi" üzerine inşa etmiştir.

---

124 Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh*, 178-179.
125 Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh*, 179-180; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 57.

Nitekim o, *Nikomakhos'a Etik* kitabının birinci bölümünde mutluluk, iyi ve bunların birbirleriyle ilişkisi üzerinde durmuştur. Aristoteles'in iyi kavramına verdiği önemin anlaşılması açısından kitabına bu terimi açıklayarak başladığını söylemek yeterli olacaktır. Aristoteles iyiyi "herkes tarafından istenilen şey" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre bütün sanatların, araştırmaların, eylemlerin ve tercihlerin amacı iyiye ulaşmaktır.[126]

İslam filozofları da Aristoteles'in bu düşüncesini devam ettirmişler ve mutluluğa dayalı ahlak anlayışlarının temeline "iyi" kavramını koymuşlardır. İyi terimini her zaman karşıtı olan kötü kavramıyla ele almışlar ve beraber açıklamaya çalışmışlardır. Bu manada iyi ve kötü bizim yapıp ettiklerimizin değerini kendisiyle değerlendirdiğimiz bir ölçüttür. Eylemlerimizin nihai amacı mutluluktur ve mutluluk herhangi bir iyi (hayrun mâ) olduğu için kendisine yönelinen şeydir. İnsan her iyiyi elde etmek için arzu duyar. Arzu duyulan şeyler bu itibarla çok olduğundan mutlulukta bunlardan bir tanesidir.[127] Bu sebeple ki kendisine iştiyak duyduğumuz iyiler çok olduğundan iyinin de birçok çeşidi olduğu söylenebilir.

İyi kavramı, haddi zatında olumlu ve tercih edilen bir şey olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Zira hayr (iyi) kelimesi Arapçada üstünlüğü ifade etmek için kullanılan ismi tafdil kalıbındadır.[128] Nitekim bu kalıp iki şeyden birinin tercih edilmeye daha layık olduğuna işaret eder. Bunun için bir şeye iyi diyebilmemiz için olumlu ve tercih edilebilir olması gerekmektedir. Buna göre insanlar tarafından faydalı ve güzel görülen şeylere ve mutluluğa sebep olduğu söylenip tercih edilen yetkin şeylere iyi diyebiliriz. İslam filozofları genel olarak iyiyi insanın arzu duyduğu, tercih ettiği ve kendi yetkinliği için yöneldiği şey olarak tanımlamışlardır. Sonuç olarak iyiyi iki kısma ayırabiliriz. Eğer bir şey sadece kendinde bulunan bir nitelik sebebiyle isteniyor ve tercih ediliyorsa ona bizâtihi iyi denilir. Böyle olan iyi amaçlanan bir gaye halini alır. Eğer bir şey haddi zatında bulunan bir nitelik sebebiyle değil de bizâtihi iyiye ya da bizâtihi iyiye götüren iyiye yardımcı olması sebebiyle isteniyor ve tercih ediliyorsa ona da arızî iyi denilir. Arızî iyi ise bizzat kendisi bir gaye değilken gaye olan bizâtihi iyiye aracı olmasından ötürü iştiyak duyulan iyidir.[129]

---

126 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1094a.
127 Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh*, 177.
128 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 73.
129 Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh*, 178; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 479.

İyi kavramı birçok manalara gelmektedir. Fakat çalışmanın konusu açısından en yüksek iyi ve gerçek iyi olan mutluluğun iyi kavramıyla ilişkisini ve gerçek iyi oluşunun nasıl tespit edildiği üzerinde durulmalıdır. Fârâbî'ye göre her varlık kendi yetkinliğini tamamlayacak gücü içinde bilkuvve olarak barındırır. Filozof, her varlığın kendine dair yetkinliğini gerçekleştirmek için varlık sahasına çıktığını ifade eder. İnsan söz konusu olunca bu yetkinliğin gerçek iyi olan mutluluk olduğunu söyler.[130] Bu sebeple mutluluk kendi kendine yeterli ve sadece zatı itibariyle tercih edildiği için bizâtihi gaye, yetkinlik ve iyidir. Mutluluk elde edildiği takdir de başka herhangi bir şeye ihtiyaç duyulmadığı için en üstün iyidir (efdalü'l- hayrât). Âmirî'de kendi tabiriyle bunu gerçek iyi (el-hayru'l-hakiki) olarak isimlendirmiştir.[131]

"En yüksek iyi" ya da "gerçek iyi" kavramı Antik Yunan filozoflarından bu yana ahlakla ilgilenen düşünürlerin birçoğunun ahlaka dair düşüncelerinin merkezinde yer almış bir kavramdır. Söz gelimi Kant'a göre ahlak sistemlerinin tamamının merkezinde "en yüksek iyi nedir?"(summum bonum) sorusu yer almaktadır. Ahlak sistemlerini birbirinden farklı kılan şeyin ise bu soruya vermiş oldukları cevap olduğunu dile getirir.[132] Çünkü insanlar bilerek ya da bilmeyerek bir iyiyi elde etmek için çabalarlar. Yani her insanın zihninde elde edilmesi gereken en yüksek iyi ideası bulunmaktadır. Kendisi hem dünyada hem de dünya dışında kendi başına iyi ve mutlak manada yegâne ahlaki ilkenin iyi niyet olduğunu ifade eder. Kant'ın ve diğer ahlak filozoflarının ahlak ve din bağlamında sormuş oldukları "Yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim? İnsanın eylemlerinde ulaşması gereken nihai amaç nedir? İnsan için en iyi ve değerli olan şey nedir?" gibi sorulara ancak en yüksek iyi öğretisi dikkate alınarak cevap verilebilir.[133]

Bu bağlamda Âmirî iyi ve kötü kavramlarını ele alırken faydalı ve zararlı kavramlarıyla ilişkilendirir. Kötüyü iyinin mukabilinde, faydalıyı da zararlının karşılığında kullanır. Bu sebeple karşıt kavramlardan sadece birini tarif etmekle yetinir. Zira birini tarif ettiğinde diğer kavramın doğrudan anlaşılacağını söyler. Buna binaen ilk olarak iyi kavramını tarif eder. İyiyi, insanı güzel bir durum ve davranışa sevk eden şey olarak tanımlar. Yani bir şeye iyi dememiz için insanı güzel bir davranışa veya duruma

130 Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 42.
131 Âmirî, *Sa'âde,* 133.
132 Immanuel Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, (Pencere Yayınları, 2003), 17.
133 Mehmet Vural, " *İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlak Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış"*, içinde İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*,* ed. Müfit Selim Saruhan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 351-352.

ulaştırması gerekmektedir. Ona göre bu iyi duruma sevk eden yardımcı unsurlara da faydalı ismini verebiliriz. Aynı zamanda kötü bir duruma sevk eden şeyler kötü ve ona yardımcı olan unsurlarda zararlıdır. Bu bağlamda iyi, bilgi sahibi kimsenin iştiyak duyduğu şey iken kötü, akıllı bir kimsenin istemediği ve kendisi için hoş görmediği bir durumdur.[134]

Âmirî iyi ve faydalı kavramlarını bazen birbiri yerine kullanılabilecek eş anlamlı kelimeler olarak görür. Ama genel itibariyle aralarındaki ilişkiyi umum-husus mutlak şeklinde açıklar. Yani ona göre her faydalı iyiyken her iyi faydalı değildir. Kötü ve zararlı kavramları arasındaki ilişki de bu şekildedir. Faydalı kavramı bir şeyi elde etmek için kullanılan aracıları ifade ederken iyi kavramı başka bir şey için değil bizatihi kendisi sebebiyle istenen şeyler için kullanılan bir terimdir.[135]

Âmirî şeyleri iyi ve kötü olması bakımından üç gruba ayırır. İlki mutlak olarak iyi olanlar, ikincisi mutlak olarak kötü olanlar, sonuncusu ise mutlak olarak ne iyi ne de kötü olanlar. Mutlak iyi her zaman için faydalı olan şeylerdir. Örneğin; hikmet, iffet, marifet ve insanlara iyi davranmak gibi. Mutlak kötü her zaman ve durumda zararlı olandır. Mesela; açgözlülük, düşüncesizlik ve zulüm gibi. Üçüncü kısım ise bazen iyiyken bazen de kötü hale gelebilen şeylerdir. Eğer bir şey bazen faydalı oluyorsa iyidir. Fakat aynı şey bazen de zararlı olabiliyorsa o durumlarda kötüdür. Söz gelimi insana haz veren (lezîze) ve acı veren (elem) şeyler bu kapsamdadır. Haz veren şey insan sağlığını olumlu yönde etkiler ve bu sayede daha güçlü bir hale getirirse o halde iyi olur. Ancak o şey yüzünden insan, sağlığını kaybeder ve kuvveti azalırsa bu durumda o şey kötü vasfına haiz olur. Aynı şekilde acı veren şeylerde genel itibariyle kötü iken bazen iyi olabilirler. İnsanın yarasının iyileşmesi için dağlandığında duyulan acı veya insana daha fazla zarar vermemesi için kangren olmuş bir uzvu kesmekten duyulan acı buna örnek olarak verilebilir.[136]

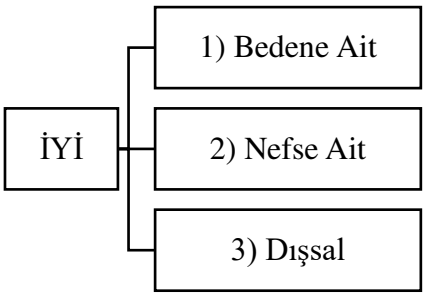
Âmirî bu bağlamda Eflâtun'dan bir nakilde bulunur. Nakle bakılınca onun Eflâtun ile aynı minvalde düşündüğü görülür. Eflâtun, ilim ve erdemleri elde etmek için çekilen sıkıntıların, acıların, kaygıların ve üzüntülerin zenginlik ve yöneticilik gibi refah zamanlarında olan rahatlamadan daha kıymetli ve iyi olduğunu ifade eder. Yani zararlı

134 Âmirî, *Saʿâde*, 128.
135 Âmirî, *Saʿâde*, 129.
136 Âmirî, *Saʿâde*, 130.

olan şeyler her zaman kötü olmaz. Üstün iyilikleri ve güzellikleri elde etmek için çekilen acılar, mutluluğu kazanmak için çabalamayan fakat kendisinin mutluluk içinde olduğunu zanneden ve bu nedenle de hiçbir sıkıntı çekmeyen kimsenin durumundan daha değerlidir. Keza kişinin eşi, dostu, akrabaları ve yakınları kişinin salahı için faydalı ise iyidir. Fakat kişinin iyi olan halini bozuyorlarsa zararlı ve kötüdürler. Yine herhangi bir şey insanın sadece dünya mutluluğu için faydalı iken gerçek ve en yüce mutluluğu için bir engel ise o şey kötü olarak nitelendirilir. Çünkü bu şeyin zararı faydasından daha fazladır. Âmirî son olarak kıvrak bir zekâ ve iyi bir hafızayı örnek vermektedir. Eğer bunlar kişiyi iyiye ve güzele yönlendiriyorsa iyi, değilse kötüdür. Yukarıda sayılan örnekler dikkate alındığında doğruyu yanlıştan ayıramayan cahil bir kişi hataya düşebilir ve iyi olanı kötü, kötü olanı da iyi zannedebilir.[137]

Aristoteles iyi olan şeyleri üç gruba ayırır: Bedene ait iyi, nefse ait iyi ve beden ve nefsin dışında (hariçte) bulunan dışsal iyilerdir.

Şekil 2.1: Aristoteles göre İyi'nin taksimi

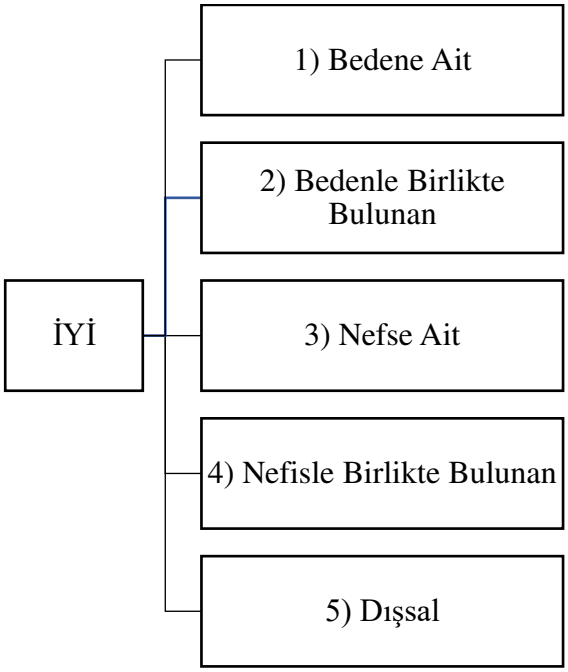


İyinin manasına en uygun olan iyi, nefse ait olan iyilerdir. Çünkü bu tür iyiler başka bir sebepten dolayı değil kendisi için istenir. Fiiller, ruhsal eylemler ve bilgiler bu gruba girer. Zira her türlü amelî (sınâat), nazarî (mezhep) eylem ve tercihler bir amaca binaen yapılır. Bu amaç ise dışsal iyilerden değil nefis ile ilgili iyilerdendir.[138] Fakat Âmirî, Aristoteles'in yapmış olduğu bu üçlü taksimi yetersiz bulur. Kendisi etki (fiil) ve edilgi (infial) açısından bedene ait iyi, bedenle birlikte bulunan iyi, nefse ait iyi, nefisle

137 Âmirî, *Saʿâde*, 130.
138 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1099a; Âmirî, *Saʿâde*, 130.

birlikte bulunan iyi ve son olarak da beden ve nefisten bağımsız hariçte bulunan dışsal iyi olmak üzere iyiyi beş gruba ayırmaktadır.[139]

Şekil 2.2: Amiri'ye göre İyi'nin taksimi



Âmirî başka bir açıdan da iyiyi büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayırır. İyinin büyüklüğünü ve küçüklüğünü ise doğrudan faydasıyla ilişkilendirir. Yani yöneticilik yapmak suretiyle başkalarına iyilikte bulunmak gibi faydası çok olanları büyük iyi kapsamında değerlendirirken faydası az olan iyileri küçük iyiler kapsamına dahil eder. Âmirî, yine Aristoteles'i takip ederek iyilikleri fiiller, hey'etler ve aletler olmak üzere üç kategoride değerlendirir. Fiil ve hey'etler hem bedene hem de nefise ait iyiliklerdendir. Aletler ise kendisinde bulunan bir nitelik sebebiyle değil fiiller için istenen bir vasıta mesabesinde olan, beden ve nefisten ayrı, harici bir iyiliktir.[140]

Âmirî aynı zamanda kişinin iyi veya kötü olmasını da iyiliği elde edip etmediğine bağlamaktadır. Bu meselede Eflâtun ile aynı düşünen filozof kişinin iyi şeyleri elde etmesini ise nefsine hâkim olup olmamasıyla ilişkilendirir. Yani bir kişiye ancak gerçek iyiye sahipse iyi denilebilir. İnsanın gerçek iyiyi elde etmesi ise nefsini kontrol etmesinden geçmektedir. Nefsine sahip olamayan kişiye ise nefsi sahip olur ve bu durumdaki kişi asla gerçek olan iyiye ulaşamaz. Bütün insanlar bir nefse sahip olmaları

139 Âmirî, *es-Saʿâde ve"l-isʾâd* (Wesbaden, 1958), 31.
140 Âmirî, *Saʿâde*, 131.

sebebiyle zararlı ve çirkin bile olsa hazlara iştiyak duyarlar. Fakat gerçek iyiyi elde etmiş ahlak sahibi iyi kimsenin aklı, bu hazlara karşı duyulan arzulara mâni olur. Eğer kişinin aklı bu hazlara karşı mâni olamaz ise o kişi de kötü olur. Âmirî, nefsine sahip çıkamayan kişiyi nefsinin kölesi olarak addederken nefsine sahip olan kişiyi gerçek özgür kimse olarak görür.[141]

Sonuç olarak Âmirî insan için en yüksek ve en değerli olan şeyin ve bütün herkesin ulaşmaya çalıştığı nihai hedefin en yüksek iyi olduğunu ifade etmektedir. İnsan için en yüksek iyi (yani mutlak ideali) mutluluk olarak belirlemiştir. Dolayısıyla gerçek iyi olan mutlulukla en yüce gaye mefhumunu birleştirmiştir. Buna binaen zatı itibariyle istenilen, tercih edilen, mutlak ideal ve en yüksek iyi sadece mutluluktur. İnsanın istemiş olduğu diğer iyi şeyler ise mutluluğa götürdüğü oranda iyi, değerli ve faydalıdır. Yani herhangi bir şeyin veya fiilin iyi olması ancak gerçek iyiye yönelmesine göre değerlendirilir.

2.3. Âmirî de Gaye Olarak Mutluluk

İlk filozoflardan bu yana müşahede ettiğimiz âlemde var olan her şeyin bir gaye ile var olduğu düşüncesi devam edegelmiştir.[142] Âmirî de bu düşünce silsilesini takip ederek teleolojik ahlakı benimsemiştir. Filozof gaye kavramını temellendirmek için, onu ilke kavramıyla birlikte düşünür ve iki kavramı birlikte ele alır.

Gaye kelimesi elde edilmesi gereken, ulaşılmak istenen şey, amaç, maksat gibi anlamlara gelmektedir.[143] Ahlak felsefesi açısından ise "failin fiili yapmasına sebep olan şey veya failin fiili yapması için harekete geçiren ilk muharrik, niyet, maksud ve amaç"[144] gibi manaları ifade etmektedir. Teleolojik bakış açısına göre herhangi bir olaya, eyleme ve nesneye dair yapacak olduğumuz değerlendirmeler ancak yönelmiş oldukları gayeye ve bu gayeye ne kadar yakın olduklarına göredir. Bu manada İslam ahlak felsefesi

141 Âmirî, *Saʿâde*, 134.
142 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 61; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması-Tahsilu's-Sa'da*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2013), 44; Âmirî, *Saʿâde*, 118; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l- A'râk* (Kahire: Mektebetü Sekafeti'd-Dînîyye, 2001), 55.
143 "Gaye", (Erişim Tarihi 29.11.2021), sozluk.gov.tr.
144 Cemil Saliba, "el-Mu'cemü'l-felsefiyye" (Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî 1982), 2:126.

kitaplarında yer alan "gaiyye, el-gaye, el-agraz" gibi ıstılahlar insan eylemlerinin bir maksada binaen yapıldığını ifade etmek için kullanılır.[145]

İnsan için bir gayeden bahsedebilmemiz için insanın o gayeyi istemesi ve ona yönelmesi gerekmektedir. İsteme eyleminde bahsettiğimizde ise ilk olarak irade ve ihtiyar kavramları aklımıza gelmektedir. "İrade kişinin bir fiile yönelmesini ve harekete geçme gücünü, ihtiyar ise birkaç şey arasından birini bilinçli olarak ve gönül rızasıyla seçmesini ifade eder."[146] Âmirî gayeyi tarif edebilmek için irade ve ihtiyar kavramıyla olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Ona göre ihtiyar (seçme), insan fiillerini harekete geçiren bir başlangıç ve ilkedir (mebde). Gaye ise insanın amacına ulaşabilmesi için yönelmiş olduğu fiilin meydana gelmesidir. Buna göre gaye failin fiilini başlatan ilk muharrik (muharrik-i evvel) ve gerçek ilkedir (el-mebdeü'l-hakîki).[147] Yani Âmirî'ye göre gaye, fiile göre daha önce gelmektedir.

Gaye kavramı bilkuvve olanı ifade ederken daha sonra görecek olduğumuz yetkinlik kavramı ise bilfiil olanı ifade etmektedir. Her ne kadar İbn Miskeveyh bu iki kavramın zat bakımından aynı şey olduklarını ifade edip izafi olarak birbirinden ayrıldıklarını söylese de[148] gaye ve yetkinlik kavramları asıl itibariyle birbirlerinden farklıdır. Lakin bunları mutluluk kavramının çatısı altında birleştirmek mümkündür. Çünkü mutluluk her insanın ulaşmayı hedeflediği gayelerden bir gayedir. Herhangi bir gaye olması açısından mutluluk insanın ne yapması gerektiğini belirleyen nihai sondur. Yani mutluluk, failin hangi fiili, niçin yapması veya yapmaması ve nasıl yapması gerektiğinin cevabını veren bir ilkedir. Bu tür sorulara cevap aramak da bulmak da ancak bir gaye tasavvuru ile mümkün gözükmektedir. Bununla birlikte belirlenen fiillerle beraber gayeye ulaştıracak vasıtaların belirlenmesi ve amaç-vasıta ilişkisinin özenle tespit edilmesi gerçek ilke ve gaye olan mutluluk açısından son derece önem arz etmektedir. Bu vasıtaların belirlenmesinde yine en önemli faktör gayedir. Yani vasıtaları ancak tespit ettiğimiz gayeye göre belirleyebiliriz.[149]

---

145 Hasan Hüseyin Bircan, "İslâm Ahlâk Felsefesinde 'En Yüce Gaye' Kavramı ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi", *İslami Araştırmalar Dergisi,* 16/3 (2003): 423.

146 H. Yunus Apaydın, "İhtiyar", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21:575.

147 Âmirî, *Sa'âde*, 118.

148 Zeki Keskin, "İbn Miskeveyh'in Mutluluk Anlayışı" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2011), 40.

149 Keskin, "*İbn Miskeveyh'in Mutluluk Anlayışı"*, 38.

Âmirî insanın varlık âlemine gelmesinin mutlaka bir gayesinin olduğunu düşünür. Aksi halde hayatın ve var olmanın hiçbir anlamı olmazdı. Ona göre insan için olması gereken nihai gaye mutluluktur. Çünkü mutluluk haddi zatında iştiyak duyulan bir şey ve başka bir şey için değil yalnız kendisi için istendiğinden genel-geçer, evrensel ve mutlak bir gayedir. Bu sebeple her insan tabii olarak mutlu olmak ister. İnsan için mutluluk nihai ve gerçek bir gaye olarak belirlendikten sonra bunun dışındaki her şey mutluluğa hizmet ettiği oranda değer kazanır hale gelmektedir. Kişinin yöneldiği ve eylediği fiiller kişiyi mutluluğa götürüyorsa o fiiller iyi yoksa değildirler. Aynı şekilde o fiilleri yapan insan iyi, yapmayan insan iyi değildir. Bu sebeple insanların iyiliği iki şeye dayanır; bunlardan ilki gayenin, yani insanların eylemlerinin yöneleceği nihai amacın doğru tespit edilmesi, diğeri ise o amaca götürecek eylemlerin bulunmasıdır.[150]

Gerçek gaye ve iyi eylemin tespit edilmesinde o şeyin bizatihi iyi olup olmadığına bakmak gerekmektedir. Eğer bir şeyi başka bir şey için değil kendisi için arıyor ve tercih ediyorsak gerçek bir gayedir. İşte mutluluk böyle bir gayedir. Bununla birlikte haz, şeref, akıl veya diğer erdemler bir gaye olmaları bakımından mutlulukla ortaktırlar. Fakat bunları asıl isteme sebebimiz mutluluğa götüren vasıtalar olmalarından kaynaklıdır. Halbuki mutluluk ne yukarıda sayılan şeyler için ne de başka bir şey için istenmektedir. Netice itibariyle mutluluk kendi kendine yeterli mutlak bir amaçtır.[151]

Mutluluğu asıl, ona götüren şeylerin ise fer' olduğunu unutmamak gerekir. Aksi takdirde amaç ve vasıtaları karıştırarak, vasıtaları asıl amaçların yerine koyarız. Bu nedenle de elde etmeye çalıştığımız asıl amaca hiçbir zaman ulaşamayız. Bunun için her zaman müteyakkız olup ilkelerimizi ve gayelerimizi kontrol etmeliyiz.

Âmirî'ye göre insanın var olmasının gayesi öyle bir şeydir ki insan onu elde ettiğinde başka hiçbir gayeye ulaşmak istemez ve başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.[152] Aksine iyi şeylerin hepsi ona ulaşmak için istenir ve tercih edilir. Bu manada mutluluk, fiillerin yapılması için bir ilke ve onların değerlendirilebilmesi için de bir kriterdir. Mutluluğun bu derece mutlak, evrensel ve genel-geçer olması onun ontolojik olarak üstün bir varlık tarafından konulmasını yani ilahî olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan insanların mutluluğa ulaşmak için yapmış olduğu eylemler ile Tanrı'nın fiilleri arasında

150 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 218.
151 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1097b.
152 Âmirî, *Saʿâde*, 117.

bir benzerlik bulunmaktadır. Çünkü Tanrı'da eylemlerini başka bir gaye için değil bizatihi fiilin kendisi için yapar. Bu sebeple insanın "niçin mutluluğa ulaşmak istiyorsun?" sorusuna cevabı "mutlu olmam gerektiği için" olmalıdır.[153]

Âmirî'ye göre insanı gerçek ilkeye ve gayeye ulaştıracak vasıtaların belirlenmesinden daha önemli bir husus vardır. O da ilke ve gayenin doğru ve tutarlı olmasıdır. Filozofa göre mutluluk yetkin bir erdem olması nedeniyle nefsin fiilidir. Erdemden maksat ise insanın her işini düşünerek ve nutkî nefse uygun olarak yapmasıdır. Yetkin olmasından maksat ise insanın bütün hayatı boyunca her zaman ve her durumda eylemlerinde ve düşüncesinde erdem üzere olmasıdır. Buna binaen insan eylemlerinin erdem üzere olması eylemlerin başından sonuna kadar istikamet üzere olmasıyla mümkündür. Fiilin başlangıcının veya ilkesinin doğru olması ise insanda o fiili yapabilecek kuvvetin bulunmasına bağlıdır. Gayesinin doğru olması da şekli heyetinin düzgün olmasıyla ilişkilidir. Buna göre insanın, mutluluğa giden yolda nutkî nefsin gerektirdiği şekilde sabır ve sebat üzere devam etmesi gerekir.[154]

Âmirî Aristoteles'in taksimini olduğu gibi kullanarak heyetleri bir taraftan erdemli ve âdi (hasise), bir taraftan da bedenî ve nefsî olmak üzere iki farklı açıdan inceler. Erdemli bedenî heyetler sıhhat, güç ve güzellik gibi bedene ait iyiliklerdir. Erdemli nefsî heyetler ise iffet, cesaret ve adalet gibi nefse ait iyiliklerdir. Filozofa göre her daim nutkî nefsin, behimî ve gazabî nefse önderlik yapması gerekmektedir. Diğer iki nefisten birisi nutkî nefse hakîm olursa istikamet bozulmuş olur. Böylelikle gerçek gayeden de uzaklaşılmış olunur.[155]

Sonuç olarak Âmirî'ye göre gerçek mutluluk arzulanan gayeler arasında en üstün olanıdır. Çünkü gerçek mutluluk ancak gerçek gayenin yolunda olmakla ve elde etmekle mümkündür.

Düşünce tarihi boyunca da gaye kavramı yetkinlik kavramıyla birlikte zikredilmiş ve düşünülmüştür. Çünkü insan herhangi bir gayeyi tespit etmiş ve yönelmişse bu ancak onun yetkinliğinden dolayıdır. Zira insan noksan olan bir şeyi kendine gaye olarak

153 Keskin, Zeki, *İbn Miskeveyh'in Mutluluk Anlayışı*, 39.
154 Âmirî, *es-Saʿâde ve"l-is'âd*, 40-42.
155 Âmirî, *Saʿâde*, 117-118.

belirlemek istemez. Bu münasebetle bilkuvve-gaye olan mutluluğu daha iyi anlayabilmek bilfiil-yetkinlik olan mutluluğu anlayabilmekten geçer.

2.4. Âmirî de Mutlak Yetkinlik Olarak Mutluluk

Yetkinlik, genel olarak herhangi bir şeyin en üstte, tam ve saf olduğu hal olarak tarif edilebilir. Felsefe de ise "bir varlığın kendi tabiatı ya da özünde olan bilkuvve güçlerin en yüksek ölçüde gerçekleşmiş olma hali" şeklinde tanımlanır.[156] İslam filozofları yetkinliği, türün zatının veya sıfatının kendisiyle tamamlandığı şeyi ifade etmek için kullanırlar. Bu anlamda ilk yetkinlik ve ikinci yetkinlik olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. İlk yetkinlik kılıcın şekli gibi türün zatının kendisiyle tamamlandığı şey, ikinci yetkinlik ise türün zatının değil de sıfatının kendisiyle tamamlandığı şey şeklinde tarif edilir. Yani ikinci yetkinlik bir şey kaim olduktan sonra ona sonradan arız olan sıfatlar için kullanılır. İnsan için ikinci yetkinliğe ilim ve erdemleri kılıç içinde kesmesi örnek verilebilir.[157]

Buna binaen Âmirî'ye göre insan türü için yetkinlik, kendi zatına has kılınmış eylemleri yerine getirebilmesi ve suretini-cevherini tamamlamasıdır ki, Âmirî mutluluğu tanımlarken de bu ifadeyi kullanır. Yani filozofa göre mutluluk; suretin tamamlanmasıdır. Suretin tamamlanmasından maksat ise insanın bilfiil konumda bulunup kendini yetkinleştirecek nutkî fiilleri yapmasıdır.[158]

Âmirî'ye göre her insanın iştiyak duyduğu gaye olan mutluluğa yönelmelerinin yegâne sebebi onun yetkin olduğu düşüncesidir. Filozof insanın var olma sebebini dahi insanın kendisini yetkinleştirmesine bağlamaktadır. Ona göre âlemdeki her varlık ancak kendisine mahsus yetkinliği gerçekleştirmek için yaratılmıştır. Buna binaen her varlık yetkinleşmesini sağlayacak potansiyeli kendi içinde taşımaktadır. Bu yetkinlik, insan için söz konusu olduğunda en yüce mutluluktur. En yüce mutluluk da nihai yetkinliktir.

Yukarıda belirtildiği gibi gaye kavramı bilkuvveliği, yetkinlik kavramı ise bilfiilliği ifade etmektedir. Bu bağlamda genel olarak İslam düşünürleri ve Âmirî mutlak yetkinliğin yani nihai mutluluğun bu dünyada değil ahirette gerçekleşeceğini ifade

---

156 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 933.

157 Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013), 171; Saliba, "el-Mu'cemü'l-felsefiyye", 2: 243.

158 Âmirî, *Saʿâde*, 114-149.

etmişlerdir.[159] Âmirî'ye göre insanın ahirette tekrardan dirilişi ruh ve bedenle olacaktır. Mükafatı veya cezası ise dünya hayatındaki yetkinliğine göre olacaktır. Yetkinleşmesine bağlı olarak ya mutlu ya da mutsuz olacaktır.[160] Fakat insanın her bir gücüne ait fiilini yapabilmesi ve nihai olmamak kaydıyla belli bir yetkinliğe ulaşması hasebiyle bu dünyada da mutluluktan pay sahibi olduğu söylenebilir. Bu bilgilere göre yetkinlik kavramının mutluluğun içeriğini, şartlarını, çeşit ve derecelerini belirleyen bir kavram olduğu anlaşılıyor. Bu bağlamda mutluluğun bir yetkinlik hali olduğunu ve bu yetkinliğe göre mutluluğun derecelendiğini ve çeşitlendiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki Âmirî'ye göre bir varlığın veya cevherin kendine ait fiili onun yetkinliğidir. İnsan söz konusu olduğunda asıl yetkinlik nefsin yetkinliğidir. Yani nefsin yetkinlik haline mutluluk, eksiklik haline de mutsuzluk denir. Sözün özü insan için mutluluk, mutlak yetkinliktir.[161]

İnsanın mutluluğu, her bir gücünün kendine ait fillerini gerçekleştirmesinden geçmektedir. İslam filozoflarına göre insanın gerçek mutluluğa ulaşabilmesi insana özgü olan nâtık nefsin yetkinleşmesi ile mümkündür. Onlara göre insanı insan yapan ve insan denilince akla gelen ilk şey nâtık nefsin fiili ve yetkinliğidir. İnsan mevzu bahis olduğunda sadece bu mutluluk mutlak, gerçek, tam ve süreklidir. Bir İslam filozofu olan Âmirî'de bu düşüncelere katılmaktadır.[162] Âmirî'ye göre de her varlığın kendine özgü fiili, onun yetkinliği iken insanın yetkinliği nutkî nefsin fiil ve yetkinliğidir. Ona göre insanlar içinde en yetkin kimse gerçeği bilen ve ona uygun davranan iken erdemlerden yoksun kimse gerçeği bilmeyen ve ona uygun davranmayandır.[163] Bu bağlamda felsefeyi "insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir"[164] şeklindeki tanımını dikkate alacak olursak insana özgü fiil ve yetkinliğin felsefe yapmaktan geçtiği söylenebilir. Buna dayanarak mutlak mutluluk, tam anlamıyla ahirette gerçekleşecek olsa da bu dünyada onu elde etmek için çabalamak zorunludur.[165] Bu ise Âmirî'ye göre ancak nutkî nefsin nazarî ve mürtâbe yönünün birbiriyle ilişki içinde yetkinleşmesiyle gerçekleşebilir.

---

159 Âmirî, *İ'lâm,* 124; İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe*, çev. Hümeyra Özturan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 34; Fârâbî, İdeal Devlet *El-Medinetü'l- Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 2013), 111.

160 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 86.

161 İbn Miskeveyh, "Min vesaya'l-Âmiri", içinde *el-Hikmetü'l-hâlide,* (Kahire, 1952), 369.

162 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 70; Âmirî, *Saʿâde*, 114-116-149; Âmirî, *İ'lâm*, 89.

163 Âmirî, *İ'lâm*, 73.

164 Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 7.

165 Âmirî, *İ'lâm*, 124.

Gerçek gaye olan mutluluk, mutlak yetkinlik olan mutluluğun elde edilmesine bağlanması sebebiyle bu anlamda mutluluk ve yetkinlik; en yüksek iyi, en yüce gaye ve en yüksek fiilî duruma tekabül etmektedir. Bu durum Fârâbî'ye göre faal akıl ile ittisal kurulabilecek yetkinliğe kavuşmaktır.[166] Âmirî'ye göre de Tanrı'dan gelen feyzi alabilecek bir yetkinliğe ulaşmaktır.[167]

Neticede insana ait güçler insanın yegâne gayesi olan mutluluğa uygun olarak fiillerini yapabildiği takdirde yetkin hale gelir. Bu gaye için ne kadar çabalarsa o kadar yetkin olacaktır. İnsan eğer yetkinleşmesi gerektiğinin farkına varamaz veya yetkinleşmek için çabalamazsa asla yetkinleşemez.

2.5. Mutluluğun Çeşitleri

Mutluluğun gerek felsefe tarihinde gerek günümüzde insan hayatı için ne kadar önemli olduğu tartışmasız bir meseledir. Fakat bu fikir birliği, içinde büyük bir ayrımı da beraberinde getirmektedir. O da mutluluğun içeriğinin ne olacağı meselesidir. Yani filozoflar her ne kadar insan için en önemli şeyin mutluluk olduğunu söyleseler de mutluluğun içeriğini belirleme noktasında hem fikir değillerdir. Bunun en büyük şahidi felsefe tarihidir. Birçok filozof mutluluğun içeriğine dair birbirinden farklı pek çok görüş ortaya atmışlardır. Böylece insan için mutlak gaye ve yetkinliğin ne olduğuna veya mutluluğun ne olduğuna dair tam bir görüş birliği bulunmamaktadır.

Bu sebeple İslam filozofları da mutluluğu farklı sınıflara ayırmışlar ve insan için nihai mutluluğun hangisi olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Bu sınıflandırmaların genel olarak aşağı/düşük/ednâ/insânî mutluluk ve yüce/aklî/kusvâ/tam mutluluk olduğunu ifade edilebilir.[168] Âmirî eserlerinde bu terimlerden insânî/ednâ ve aklî/kusvâ kavramlarını tecih ettiği görülmektedir. İslam filozoflarının yapmış olduğu bu taksim genel itibari ile nâtık nefis esas alınarak yapılmıştır. Fakat Âmirî diğer filozoflardan farklı olarak "insânî" dediği aşağı mutluluğu nutkî nefsin mürtâbe (pratik-amelî) yönüyle, "aklî" dediği yüce mutluluğu da nutkî nefsin (teorik-nazarî) yönüyle ilişkilendirmektedir.[169]

---

166 Fârâbî, *İdeal devlet*, 86; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (Beyrut, Dâru'l-Mektebet'ül-Hilal 1993), 32.
167 Âmirî, *İ'lâm*, 89.
168 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 78.
169 Âmirî, *Saʿâde*, 114-115.

Âmirî zenginlik (yesâr), şeref (kerâmet), sağlık ve haz gibi dışsal iyilikleri bizatihi mutluluk olarak görmemektedir. Ona göre bu tür iyilikler insanların çoğunun mutluluk zannettiği fakat aslında mutluluk olmayan şeylerdir. Çünkü iyinin manasına en uygun olan iyi, hariçte değil nefiste bulunan iyidir. Bununla birlikte nefiste olmayıp hariçte olan iyiliklerin hiçbirisi kendi kendine yeterli şeyler değillerdir. Buna bağlı olarak hariçte bulunan iyilikler, kendilerinde bulunan bir nitelik sebebiyle değil ancak gerçek mutluluğu elde edebilmek için vasıta olarak kullanılan iyilikler olabilirler. Bu nedenle Âmirî'ye göre insânî mutluluk ancak ahlâkî erdemler ve dışsal iyilikler ile elde edilebilir. Dışsal iyiliklerin yüksek mutluluktaki rolleri ise birer vasıta olmaları hasebiyle ancak dolaylı yöndendir.[170]

Âmirî nutkî nefsin pratik ve teorik yönünü esas alarak mutluluğu insânî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Daha sonra her ikisini de kendi içinde mutlak ve mukayyet şeklinde kısımlara ayırır. Mutlak mutluluğu; kendisiyle bedenî, nefsanî ve haricî iyiliklere ulaşılan mutluluk olarak tanımlar. Bu mutluluk insana bütün ömrü boyunca şans ve itidal (ittifâkât)[171] üzere olmasını sağlamakla yardımda bulunur. Yani insan onun sayesinde her durumda ve her zaman erdemli davranışlarda bulunabilir. Mukayyet mutluluk ise sahibinin ancak kendi kapasitesince erdemli şeyler yapabildiği mutluluktur. Âmirî *Saʿâde'*de Eflâtun ve Aristoteles'in mutluluğu sadece mutlak olarak vasıflandırdığını mukayyedi ise hiç zikretmediklerini ifade eder.[172]

Filozof daha önce de ifade edildiği gibi mutluluğu kısaca "suretin tamamlanması" şeklinde tanımlar. Sureti de iki kısma ayırır ki ikisi de nutkî nefse aittir. Bu iki suretten biri taakkul (pratik düşünme) diğeri ise akıldır (teorik düşünme). Taakkul, nutkî nefsin fikrî (reviyye) kuvvetini tamamlarken akıl da nazarî kuvvetini tamamlamaktadır.[173]

---

170 Âmirî, *Saʿâde*, 116-117; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 79.

171 İslam ahlak felsefesine dair ilk dönem eserlerde "itidal" kavramı yerine "ittifâkât" kavramı kullanılmaktadır. Âmirî'de *Saʿâde'*de aynı kullanıma yer vermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 225.

172 Âmirî, *Saʿâde*, 114.

173 Âmirî, *Saʿâde,* 114; Âmirî ta'akkul kavramını "tecrübe kuvvetiyle iyiyi kötüden, fazileti reziletten ayıran fikri bir hey'et olarak tanımlar; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 98. Fârâbî'nin taakkul ve reviyye hakkındaki kullanımları için bkz. Fârâbî, *Fârâbî'nin iki eseri: Fusulü'l-medeni*,70; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 50-142.

2.5.1. İnsânî Mutluluk

Âmirî insânî ve aklî mutluluğu birbirinden ayırmaktadır. Nitekim ikisinin yetkinlikleri ve yetkinleşme yolları birbirinden farklıdır. İnsânî mutluluğun gerçekleşmesi iradî fiillere bağlıdır. Aklî mutluluğun yetkinliği ise akıl olması münasebetiyle düşünce ve araştırmaya bağlıdır. Her iki mutluluk kendi içinde yetkinliğe ulaşma potansiyelini taşısa da aklî mutluluk insanın ulvî yönünü teşkil etmesi sebebiyle daha yücedir. İnsânî mutluluk beden, şehvanî-behimî nefis ve amelî bilgilerle ilgili olan nefs-i nâtıka-i mürtâbeye bağlıdır ve onlara muhtaçtır. Bu nedenle kendi kendine yeterli değildir. Bu yönüyle ne kadar da yetkin hale gelse başka bir şeye muhtaç olması hasebiyle bir yönü hep noksandır. Aklî mutluluk ise kendine sadece bilmeyi amaç edinen nazarî nutkî nefis ile ilişkilidir ve hiçbir şeye muhtaç değildir. Yani kendi kendine yeterlidir ki Âmirî de insanın ulaşacağı nihai mutluluğun bu mutluluk olduğunu belirtir.[174] Bütün bunların sonucunda insânî mutluluğun aşağı, yetersiz ve eksik olduğu, aklî mutluluğun ise üstün ve tam olduğu söylenebilir

Âmirî *Saʿâde*'de önce Eflâtun'un görüşünü verir. Eflâtun'a göre insânî mutluluk kişinin erdemli bir hayat sürmesidir. Yani hayatı boyunca yaşayabildiği en güzel hayatı yaşamasıdır. İnsanın bu dünyada mutlu olması ise ancak beden, nefis ve elinde bulunan şeylerle mümkündür. Ona göre insânî mutluluğu kazanma yolundaki ilk basamak bütün kötülüklerden kurtulmaktır. Filozofa göre ilk kurtulmamız gereken kötülük de en çirkin kötülük olan zulümdür. En büyük zulüm ise insanın kendini kötülüklerden kurtarmamak suretiyle nefsine yaptığı zulümdür.[175]

Âmirî Eflâtun'un yukarıdaki görüşlerini naklettikten sonra Aristoteles'in konu hakkında söylediklerine değinir. Aristoteles mutluluğu, nefsin erdeme uygun olan yetkin fiili şeklinde tanımlar. İnsanın mutlu olabilmesi için hayatının her anında bu yetkin fiiller ile hareket etmesi gerekmektedir.[176] Âmirî de Aristoteles gibi düşünür ve mutluluğu, nefsin erdemli ve yetkin eylemi olarak görür. Filozof erdemli fiillerin ortaya çıkması için gerekli olan bütün şartların oluşması gerektiğini ifade etmektedir. Fiillerin meydana gelmesi için başta sağlık olması gerekir ki sağlığın olması içinde mutedil mizacın bulunması şarttır. Kuvvet için kas ve kemik, güzellik içinde organların uyum içinde

174 Âmirî, *Saʿâde*, 115.
175 Âmirî, *Saʿâde*, 117.
176 Âmirî, *Saʿâde*, 118.

olması şarttır. Bütün bu şartlar fıtrat itibariyle her çocukta eksiksiz bulunsa da bunların insan hayatı boyunca aynı ahenkte olabilmesi için iyi bir eğitimci tarafından eğitilmesi zorunludur. Bedenî eğitimle birlikte, nefse ait hey'etlerin de mahir bir terbiyeci tarafından eğitilmesi gerekmektedir. Erdemli fiillerin ortaya çıkması için gerekli olan şartların bazıları yukarıda sayılanlar gibi fıtrîdir. Bazı şeylerde güzel nimetler, iyi bir aile ve iyi çocuklar gibi ise mutluluk yolunda yardımcı olacak şansa bağlı şeylerdir.[177]

Âmirî insanı mutluluğa götürecek vasıtaların bazen şans ile bazen de çalışıp çabalamakla elde edilebileceğini dile getirir. Fakat bu vasıtaları elde etmek, mutluluğa ulaşmak için yeterli değildir. Bu vasıtalar güzel ve doğru bir biçimde kullanılırsa ancak o zaman fayda hasıl olacaktır. Mutluluğun devamlı olması da ancak iyi bir terbiyeci ve iyi bir yönetici ile mümkündür. Yine mutluluk için şart koşulan şeylerden birisi de terbiyeci ve yöneticiye iyi işlerde itaat etmektir.[178]

2.5.1.1. İnsânî Mutlulukta Güzel (Cemîl) ve Çirkin (Kabîh)

İnsânî mutlulukla ilişkilendirilen zıt kavramlardan[179] biri de güzel (cemîl) ve çirkin (kabîh) kavramlarıdır. Aristoteles'e göre güzel, erdemlerin nihai noktasıdır. Öyle ki insanın kendisine herhangi bir fayda, menfaat ve şöhret isteği olmaksızın başkalarının faydalanması için yapmış olduğu iyilikler olarak tanımlanabilir. Âmirî de insanın yapmış olduğu güzel fiiller sayesinde Allah'ın eylemlerine benzer eylemler yapabileceğini dile getirir. Çünkü Allah da fiillerini kendisi veya başka bir şey için değil sadece yarattıkları için yapar. Nitekim Allah gani (zengin) onun dışındaki herkes fakir yani ona muhtaçtır. Aristoteles cömertlik, koruma, ikram, öğrenme ve öğretmeyi güzel fiillerden sayar. Fakat bu eylemlerin güzel olarak nitelenebilmesi bir menfaat veya şöhret bulma isteği olmadan yapılmasına bağlıdır.[180]

Âmirî'ye göre çirkin, yapana faydası olsun veya olmasın başkasına zararı dokunan her türlü eylemdir. Aynı zamanda kişi kendisine hiçbir şekilde çıkar sağlamayacak bir

177 Âmirî, *es-Saʿâde ve"l-is'âd*, 45.
178 Âmirî, *Saʿâde*, 120-121.
179 İnsânî mutlulukla doğrudan ilişkili diğer iki kavramda "iyi (hayr) ve kötü (şer)"dür. Fakat Âmirî'nin bu iki kavram hakkındaki düşüncelerini "Âmirî de Gerçek İyi Olarak Mutluluk" başlığı altında incelendiğimizden burada yeniden ele almaya ihtiyaç hissetmedik. Geniş bilgi için "Âmirî de Gerçek İyi Olarak Mutluluk" başlığına müracaat edilebilir. Esasen geleneksel dünyada "güzel, iyi ve doğru" değerleriyle ilgili alanlar birbirinden bağımsız özerk alanlar olarak görülmemiştir. Güzel, iyi ve doğru değerleri arasındaki sınırlılıklar, Estetiğin bir disiplin olarak ortaya çıkmasından sonra gerçekleşmiştir; Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sina'da Güzel", Felsefe Dünyası, 48 (2008), 39.
180 Âmirî, *Saʿâde*, 126.

eylemi sırf başkasının yararı için yapsa fakat bu eylem başka birine zarar verse bu fiil de çirkin olarak adlandırılır. Lakin bu fiilin faydası zararından daha çok olursa o zaman çirkin diye nitelenemez. Yapılan fiil hiç kimseye zarar vermiyorsa o fiile de güzel denilir. Aristoteles erdemli kişinin yapmış olduğu eylemleri övülmek için değil sırf güzel olduğu için yapacağını dile getirir. Buna göre erdemli birisi bir eylemi gerçekleştirdikten sonra övülse de övülmese de pişman olmaz. Çünkü erdemli kişiler yaptıkları iyi işler için pişmanlık duymazlar. Zira bir fiil övgüden dolayı erdemli olsaydı o zaman iyilik kötülükten üstün olmazdı. Çünkü kötü kimseler kötü şeyleri sürekli överler ve onlara değer verirler. Oysa iyi fiiller çoğu zaman başkaları tarafından övülmezler.[181]

Aristoteles güzeli, karşılık beklemeden yapılan eylem, faydalıyı da herhangi bir çıkar sağlamak amacıyla güzel yapılan fiil şeklinde tarif eder. Fakat insanların çoğu güzele taliptirler fakat çoğunlukla bunlar güzele sabredemeyip faydalıyı tercih ederler. Aristoteles'in güzel ve faydalı arasındaki yapmış olduğu bu ayrımı Âmirî de olduğu gibi kabullenir.[182]

2.5.1.2. İnsânî Mutlulukta Haz (Lezzet) ve Acı (Eza)

Âmirî Aristoteles'in güzel ve faydalı arasında yaptığı ayrıma işaret ettikten sonra faydalı olanla haz arasındaki farka da değinir. Ona göre haz veren şey tabiata uygun iken faydalı olan şeylerin pek çoğu acı verir. Fakat acı vermesine rağmen bunlara sabredilirse faydalı şeyler iyiye ve hazlara götüren bir araç olur. Lakin hazların çoğu da zararlı olduğu için bu hususta dikkatli olmak gerekir.[183]

Aristoteles'e göre ahlaki eylemler, alışkanlıklar, tabiat veya bir fiili yapabilmeye muktedir olmak veya onu yapmak insana haz veren şeylerdendir. Ancak tabiat daima haz verirken, ahlaki eylemler ve alışkanlıklar her zaman değil genellikle haz verirler. Aristoteles ve Âmirî'ye göre her fiili takip eden bir haz vardır. Bu sebeple bütün erdemler, ilimler ve hurafeler insana haz verir. Çünkü bu tür şeyler insanın nefsini harekete geçirir ve rahatlatır. Söz gelimi ilim ve erdem gibi insanlara mutluluk veren bir hazzı elde etmek ancak bir yorgunluk ve zorluktan sonra elde edilir. İlim ve erdemler insana haz ve mutluluk verdiklerinden onları elde etmeye yardımcı olan şeylerde onlar gibi haz verir.

181 Âmirî, *Saʿâde*, 127.
182 Âmirî, *Saʿâde*, 127.
183 Âmirî, *Saʿâde*, 134.

İnsan için sağlık, hasta birisi için ilaç, zorluk ve sıkıntı içinde olan birisi için o durumdan çıkması veya o haldeyken rahatlayacağını hayal etmesi insana haz verir. Onur, saygınlık, şeref, mal, galibiyet ve yaşama isteği gibi insanın sevdiği bir şeyi düşünmesi haz verdiği gibi bunlara götüren her şeylerde haz verir. Her varlık kendisine benzeyen şeyleri sever. İnsanlar da vasıfları ve fiilleri itibariyle birbirlerine benzerler. Bu sebeple her insan kendisinde hayranlık uyandıran, hoşuna giden, ilgi çekici ve mizacına uygun olan şeylerden haz alır. Buna binaen her insanda kendisine iltifat edilmesinden ve yağcılık yapılmasından hoşlanır ve bunlardan haz alır.[184]

Aristoteles hazları cismânî ve nefsânî olmak üzere iki kısımda inceler. Cismânî hazların bir kısmı yeme, içme, barınma ve giyinme gibi tabii ve zaruridir. Bazıları da cinsel ilişki gibi tabii fakat zaruri değildir. Fazla yemek içmek, tabii hazlara düşkünlük, oyunlar ve eğlenceler gibi bazı cismânî hazlarda ne tabii ne de zaruridir. Nefsânî hazlar ise insanın sadece düşünce (fikr) gücüne ait hazlardır. Fakat nefsânî hazların birçoğunun meydana gelmesi de cismânî hazlara bağlıdır. İlim, düşünce, şeref ve dostluk gibi hazlar nefsânî hazlara örnek olarak verilebilir. Hazlar felsefe tarihi boyunca çok değişik açılardan sınıflara ayrılmıştır. Âmirî ise hazları varlığın özü (suret) bakımından inceler. Yani özleri farklı olan varlıkların hazlarının da farklı olduğunu söyler. Buna göre köpeğin hazzı ile atın hazzı birbirinden farklı olduğu gibi özleri farklı olan bütün canlıların hazları birbirinden farklıdır. Buna binaen insanın hazzı ile diğer canlıların hazzı başkadır. Çünkü her canlı cinsinin özleri birbirinden farklıdır.[185]

Âmirî Galen'den (Calînûs) nakille haz ve acının duyular tarafından algılanmasında bir farklılığın olup olmadığını tartışır. Âmirî ve Galen'e göre insan haz veya acıya maruz kaldığında duyularca algılanması farklılık gösterir. En kuvvetli duyu dokunma iken onu sırasıyla tatma, koklama ve işitme takip eder. En zayıf duyu ise görmedir. Bunun yanında her duyu organının da kendine özgü hazları ve acıları vardır. Örneğin yüksek, hızlı ve kaba bir ses kulağa; acı, kekremsi ve ekşi olan şeyler de tatma duyusuna çok fazla acı verir. Şiddetli karanlık ve çok fazla ışığa maruz kalmakta göz duyusunun acılarındandır.[186]

184 Âmirî, *Saʿâde*, 135.
185 Âmirî, *Saʿâde*, 136; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 201.
186 Âmirî, *Saʿâde*, 137; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 202.

Aristoteles hüznü (vahşet) insanın fikri kuvvetine dahil olan bir acı olarak görür. Bu acının sebebini de nâtık nefsin ihtiyaç duyduğu bilgiden mahrum olması şeklinde tayin eder. Çünkü bilgiden yoksun bir nefis çok çabuk endişeye ve üzüntüye kapılır. Bu nedenle insanların çoğu aslında çok değeri olmayan fakat cahillikleri sebebiyle kaybettikleri çok fazla değer atfettikleri, arzu duydukları ve kendisiyle eğlendikleri şeyleri kaybettikleri zaman çok fazla üzülürler. Fakat asıl üzüntü duyulması gereken şeyler bunlar değildir. Hüzün duyulması makul olan yegâne şey nefs-i nâtıkanın bilgiden yoksun kalmasıdır.[187]

Âmirî acı veren şeyleri iki bölümde incelemektedir. İlki sadece nefse acı veren şeyler iken ikincisi sırf bedene acı veren şeylerdir. Nefse acı veren şeylerden sadece düşünce etkilenir, beden etkilenmez. Bedene acı veren şeyler konusunda bütün insanlar eşittir. Fakat acının vermiş olduğu etkinin oranında, acıdan kaynaklı oluşan kaygı ve endişenin ortaya çıkma şekilleri her insanda farklılık gösterir. İnsanlar söz konusu olduğunda bedene acı veren şeyler açısından bütün insanlar eşitken nefse acı veren şeyler açısından büyük farklılıklar vardır. Çünkü bazı insanlar bilgisizlik nedeniyle kendisini hiç ilgilendirmeyen meselelerle meşgul olabilirler. Bu sebeple insan nefsinde haset gibi nefse acı veren kötü şeyler ortaya çıkmaya başlar. Bazı insanlarda kendini ilgilendiren ve nefsin de acı duyması gereken durumlarda dahi acı hissetmezler. Yani insanların ahlaklarının, huylarının ve hayata bakışlarındaki farklılıklara göre nefse acı veren şeyler değişiklik gösterebilir. Bu açıdan her insan birbirinden farklıdır.[188]

Âmirî'nin üzerinde durduğu diğer bir konuda haz ve acının etki mi (fiil) yoksa edilgi mi (infial) olduğudur. Âmirî'den önce bu konuyu Aristoteles ve Kindî gibi filozoflar tartışmıştır. Kindî, haz ve acının bir edilgi olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles ise edilgiyi cismânî ve nefsânî olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Üstün gelme, öfke ve şehvet gibi edilgiler nefsânî olana örnektir. Aristoteles başka bir açıdan edilgileri haz, acı, şehvet ve korku olmak dört kısımda ele alır. Filozof, bunların arasındaki ayrımı da şu şekilde yapar: Haz şu an hazır bulunan iyi şeyler için söz konusu olurken istek/şehvet ileride gerçekleşmesi beklenen bir iyi için söz konusudur. Acı şu an hazır bulunan kötü şeyler için olurken korku gelecekte olması beklenen kötü şeyler için olur. Porfiryus'a göre de haz ve acının bizzat kendisi edilgi değil bunların duyumsanmasıdır (ihsâs). Yine ona göre nefsâni edilgiler iyi ve kötüyü hayal etmekle nefiste ortaya çıkan hareketlerdir.

187 Âmirî, *Saʿâde*, 137-138.
188 Âmirî, *Saʿâde*, 138.

Cismânî edilgi ise bedenin haz veren veya acı veren bir şeyle karşılaşması sonucu kendisinde meydana gelen harekettir.[189]

Âmirî haz ve acıdan bağımsız olarak etki ve edilgi arasındaki farka değinir. Edilgiyi bir şeyin başka bir şeye etki etmesi şeklinde tanımlarken etkiyi, bir şeyin zatından meydana gelen şey olarak tanımlar. Buna binaen bir şey bazen etki olabildiği gibi bazen de edilgi olabilir. Âmirî bu meseleyi Aristoteles'ten destek alarak, bir şeyin hem etki hem de edilgi olabilmesini şu şekilde açıklar: Aristoteles'e göre eğer bir şey kendinden bir hareket meydana getiriyorsa etki başka bir şeyi harekete geçiriyorsa edilgidir. Başka bir tanımına göre de şayet bir şey itidalden çıkmış ise edilgi, haddi zatında hareket ettirici olursa ona da etki denir. Âmirî'ye göre de düzensiz yapılan bir hareket itidalden çıkması sebebiyle edilgidir. Fakat zatı itibarı ile hareket ettirici olması itibari ile de etkidir. Haz ve acının etki mi yoksa edilgi mi olduğunu daha iyi anlamamız için nefislerin duyumsamalarının (ihsâs) nasıl olduğuna bakmamız gerekmektedir. Duyumsamalar bilgi elde etme yollarından biridir. Behîmî nefis beden ile haz aldığı için zatıyla değil bir aracı vasıtasıyla hazlarını elde eder. Gazabî nefis ise beden ile değil nâtık güç ile hazlara vâkıf olur. Nâtık nefsin teorik (nazzâra) yönüne gelecek olursak o da nâtık nefsin pratik (murtâbe) yönüyle hazlarını elde etmektedir.[190] Sonuç olarak Âmirî hazzın etki olduğu hakkında söylenenlere karşı çıkar. Çünkü ona göre haz bir fiil (etki) değildir. Zira fiiller üçü kısımdır: Hissî, harekî ve fikrî. Haz bu üç fiil çeşidinin hiçbirine tekabül etmez. Dolayısıyla haz için fiil dememiz mümkün değildir.[191]

Âmirî acı veren şeylerin neler olduğunu, kısımlarını, duyu organları ile ilişkisini, etki ve edilgi açısından hangi durumda olduklarını ortaya koyduktan sonra haz veren şeylerle ilgili konuları tetkik etmeye başlar. Âmirî öncelikle Eflâtun'un nefis anlayışına bağlı olarak şehvânî, gazabî ve nâtık olmak üzere üç nefsin olduğunu ifade eder. Nâtık nefsi ise murtâbe ve nazzâra şeklinde iki kısma ayırarak nefislerin sayısını dörde çıkarır. Buna binaen hazların türlerinin nefislerin sayısına eşit olduğunu yani dört haz türünün olduğunu ifade eder. Buna göre hazlar; şehvet, galebe ve bilgi hazzı (nutkî nefsin hem mürtâbe hem de nazârî kısmında yer alır) şeklinde sınıflandırılabilir.[192]

---

189 Âmirî, *es-Saʿâde ve"l-is'âd*, 70.
190 Âmirî, *Saʿâde*, 139-140.
191 Âmirî, *Saʿâde*, 146.
192 Âmirî, *Saʿâde*, 140; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 202.

Aristoteles hazların çeşitliliğini varlıkların, mahiyet (sûret) itibari ile farklı olmasına bağlar. Yani özü farklı olan her varlığın hazzı da farklı olur. Örneğin köpeğin hazzı, atın hazzından, insanların hazzı diğer canlıların hazzından farklıdır. Sadece öz farklığı değil aynı zamanda aynı özlere sahip varlıkların da hallerine göre hazlar değişkenlik gösterebilir. Mesela hasta ile sağlıklı, erdemli ile kötü, akıllı ile akılsız kişiler aynı şeyden aynı hazzı alamazlar. Hatta bu kimseler çoğu durumda aynı şeylerden dahi haz almazlar. Söz gelimi akıllı birisi bir meseleyi öğrenmeyi ve ona vâkıf olmayı altın gibi değerli bir şeyden daha üstün görebilir. Çünkü akıllı kimse için bu daha değerlidir. Fakat cahil kişi tam tersi bir tercihte bulunur. Çünkü cahile altın, aklın bir şeyi idrak etmesinden çok daha fazla haz verir.[193]

Âmirî ise her canlının kendine özgü hazzının bulunduğunu dile getirir. İnsan olması bakımından insanın da kendine has bir hazzı olması gerekir. İnsana özgü haz bilgidir. İnsan şehvet ve üstün gelme isteği gibi diğer başka canlılarda bulunan hazlarda onlarla ortaktır. Ancak bilgi hazzı sadece insana ait olan bir hazdır. Fakat her insan bu hazzın idrakine varamaz. Daha önce insanların durumlarına göre hazlarının değiştiği ifade edilmişti. Bununla birlikte insanların yaşlarına ve cinsiyetlerine göre de hazların değişkenlik gösterdiği söylenebilir. Yani bir çocuğu, bir erkeği veya bir kadını sevindiren şey aynı olmayabilir. Bir de ahmak ve aklı olmayan kimseler var ki bunlar hurafelerle dolu bir hayat yaşarlar. Gerçek hazzın değil sadece bedeni hazların peşinde olurlar. Öyle ki onlara hiçbir söz ve iyilik fayda vermez.[194]

Âmirî'nin nakline göre Eflâtun ve Aristoteles insanların hazlarının farklı farklı olmasının başka sebeplerini de sıralamaktadır. Onlara göre insanın tabiatı basit değil mürekkebtir. Buna göre insanlar her zaman farklı hallerin içinde olurlar. Bu sebeple bir insanın haz duyduğu şeyler içinde bulunduğu hale göre değişiklik gösterebilir. Eflâtun'un üçlü nefis teorisini kabul eden Âmirî'ye göre insan her ne kadar zahiren tek bir özden oluşmuş görünse de tek bir özün kapsadığı üç farklı canlı gibidir. Bu sebeple bu üç farklı nefsin her birinin arzuladığı ve haz aldığı şeyler birbirinden farklıdır. Buna göre yeme, içme, cinsel münasebet, hırs ve menfaatlere olan arzular şehvânî nefsin hazları iken üstün gelme isteği, yöneticilik ve şeref gibi hazlar gazabî nefsin hazlarıdır. Gerçeği sevmek,

193 Âmirî, *Saʿâde*, 140.
194 Âmirî, *Saʿâde*, 141.

batıldan nefret etmek ve buna bağlı olarak hikmete ve ilimlere karşı arzu duymak ise nâtık nefsin hazlarındandır.[195]

Âmirî'nin nakline göre Aristoteles için insanların hazlarının farklı olmasının bir başka sebebi de insanın aklî yetisini kaybetmesi, çeşitli hastalıklara müptela olması ve tabiatının bozulmasıdır. İnsanın mizacı bozulduğunda öyle bir hal alır ki artık çiğ et, kömür ve çamur gibi şeyleri yemekten dahi haz alabilir.[196]

İnsan için hazlar söz konusu olduğunda düşünülmesi gereken başka bir soruda "İnsanların niçin nutkî hazları bırakıp cismânî hazlara teveccüh gösterdiğidir" Âmirî bu soruya cevap olarak insanların küçük yaştan itibaren cismânî hazlara aşina olduklarını, nutkî hazlarla tanışmadan ilk olarak cismânî hazlarla büyümelerini gerekçe gösterir. Yine insanların çoğu cismânî hazlarla mutlu olduklarından, üzüntülerini onlarla giderdiklerinden onların tercihe daha çok layık olduklarını zannederler. Aynı zamanda insanların çoğu nâtık nefsin hazzı olan bilgi hazzını hayatlarında hiç tatmadıkları için yegâne hazzın cismânî hazlar olduğunu düşünürler. Fakat bir kere dahi olsa bilgi hazzını tadan ve onu bilen birisi bütün zorluklara ve sıkıntılara rağmen ona tekrar ulaşabilmek için var gücüyle çabalar. Bilgi hazzını elde etmekte ancak rahatlık ve hurafe gibi pek çok şehvânî ve cismânî arzulara karşı çıkmakla mümkün olur.[197]

Âmirî'ye göre insanın gerçek mutluluğa ulaşmasında cismânî hazlar yeterli değildir. İnsanın mutluluğu mevzu bahis olunca esas olan haz bilgi hazzıdır. Peki bu bilgiye nasıl ulaşılır? Eflâtun'a göre bilgiye ulaşmak tecrübe, kıyas ve bilginin nasıl elde edileceğini bilen bir kişi ile mümkündür. Çünkü bu kişi daha öncesinde şehvânî ve gazabî hazları tecrübe etmiş ve son olarak bilgi hazzını elde etmiştir. Sadece şehvânî ve gazabî hazları tecrübe eden birisi bilgi hazzını bilemez. Eflâtun ve Aristoteles en çok haz veren ve en saf olan hazzın bilgi hazzı olduğunu söylerler. Bunun dışındaki hazlar saf değillerdir. Çünkü diğer bütün hazların acı verecek bir zıtları bulunmaktadır. Fakat bilgi hazzı için böyle bir şey söz konusu değildir. Yani söz gelimi tokluk hazzının mukabili açlık, suya kanma hazzının mukabili susuzluk, cinsel ilişki hazzının mukabili şehvetten eziyet duymak, gurur hazzının zıttı boyun eğmektir. Bütün hazların bu şekilde sıkıntı, zorluk ve acı veren zıtları bulunmaktadır. Bu nedenle bir kimse bu hazlardan biri için bir

195 Âmirî, *Saʿâde*, 141-142.
196 Âmirî, *Saʿâde*, 142.
197 Âmirî, *Saʿâde*, 142-143.

fiil de bulunurken yanlışlıkla zıddını yapsa ve acı çekse artık o hazdan nefret etmeye başlar. Fakat bilgi hazzının acı verecek bir zıddı bulunmadığından böyle bir durum asla söz konusu değildir. Aristoteles de bilgi hazzının mutlak haz olduğunu diğer hazların arızî haz olduğunu söyler. Çünkü bilgi hazzı bizzat kendisi için istenirken diğer hazlar yalnız insanı üzüntüden kurtardığı için istenir.[198]

Aristoteles hazları mutlak surette iyi görmez. Hatta ona göre hazlar, bazen zararlı ve çirkin dahi olabilirler. Çünkü cismânî hazların çoğu insanın aklını ve hayatını çok fazla meşgul eder. Bu sebepten hazların çok olmasını isteyen ve haz aldığı şeyleri sürekli yapan birisini hasta olarak nitelendirir. Çünkü hazlar mutlak surette iyi değillerdir. Eğer iyi olsalardı hazların çok olmasını istemekte herhangi bir problem olmazdı. Sonuç olarak Aristoteles hazlar için mutlak olarak iyi ve kötü nitelemesinin yapılamayacağını söyler. Âmirî de Aristoteles ile aynı düşünceyi paylaşarak hazların genel olarak iyi olduğunu fakat her haz için iyi denilemeyeceğini ifade etmiştir. Buna bağlı olarak Eflâtun da cismânî hazlar ve akıl için "iyi" kavramının aynı manayı ifade etmediğini söyler.[199]

Âmirî, Galen üzerinden haz ve acının mahiyetini açıklar. Galen acıyı, bedenin kısa bir süre içinde fazla miktarda tabii durumundan çıkması olarak tanımlar. Tabii durumdan çıkmak az miktarda olursa acı vermez. Aynı şekilde miktar çok olur fakat süre uzun olursa yine acı vermez. Buna mukabil hazzı da bedenin tabii durumuna kısa bir süre içinde geri dönmesi olarak tanımlar.[200] Bu minvalde Porfiryus de haz ve acının tabiatın doğal akışı dışına çıkmak olduğunu dile getirir. Aristoteles ise hazzı eksikliğin tamamlanması, acıyı da tabii olan şeyin eksikliği olarak görür. Âmirî; Galen, Porfiryus ve Aristoteles'in haz ve acı üzerine söylemiş oldukları bu sözlerin aynı mananın farklı ibarelerle ifade edilmiş olduğunu belirtir.[201] Fakat Aristoteles'in kendisi de Galen ve Porfiryus'un söylediklerine yakın şeyleri söylese de haz ve acı hakkında bu şekilde tanımlama yapmanın doğru olmadığını söyler. Çünkü ona göre haz ve acının bu şekilde tanımlanması mantık ıstılahıyla efradını câmi değildir. Yani bu tanım haz çeşitlerinin hepsini değil sadece bedenî hazları içine almaktadır. Oysa nefsânî hazlar bu tanımın dışında tutulmalıdır. Çünkü o kesinlikle bir eksikliğin tamamlanması değildir. Âmirî de bir eksikliği

198 Âmirî, *Saʿâde*, 143.
199 Âmirî, *Saʿâde*, 144.
200 Aynı tanımı Ebû Bekir Râzi de kullanır. Geniş bilgi için bkz. Ebû Bekir Râzi, *Ruh Sağlığı: et-tıbbu'r-rûhânî*, 76-77.
201 Âmirî, *Saʿâde*, 144; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 202.

tamamlayan hazların cismânî hazlar olduğunu söyler. Çünkü nefsâni hazlar kendi kendine yeterli olan hazlardır. Fakat cismânî hazlar bedene muhtaç, bedende nefise muhtaçtır. Bu sebeple nefis olmadan beden haz alamaz.[202]

Âmirî, Aristoteles'in "haz eksikliğin tamamlanmasıdır" tanımını tahkik ve teşbih yoluyla açıklar ve tanımı uzlaştırmaya çalışır. Şöyle ki bilgi hazzı da bir eksikliğin tamamlanmasıdır diyebiliriz. Çünkü nefsî bir haz olan bilgi hazzının eksikliğinden de söz edebiliriz. Zira onun eksikliği de bilgisizlik ve cehalettir. İnsan için düşünüldüğünde ise bundan daha büyük bir eksiklik olamaz. Nefis de bilgiden haz aldığına göre onun tamamlanması bilgisizliğin tamamlanması demektir.[203]

2.5.2. Aklî Mutluluk

Âmirî *Saʿâde*'de insani mutluluğun ne olduğunu, elde etme yollarını, insanı mutsuzluğa götüren şeylerin ne olduğunu, bunların çarelerini, insânî mutluluk bağlamında güzel-çirkin ve haz-acı kavramlarını ele aldıktan sonra yine Eflâtun ve Aristoteles öncülüğünde aklî (üstün) mutluluk hakkında düşüncelerine yer verir.

Âmirî ilk olarak en yüce mutluluk nedir ve nasıl kazanılır sorusuyla konuyu ele alır. Âmirî'nin nakline göre Eflâtun aklî mutluluğu, insanın sûretini (cevherini-nutkî nefis) tamamlaması, kemale erdirmesi şeklinde tanımlar ve insan cevherini ancak hakiki ilimlerle tamamlayacağını ifade eder. Eflâtun için mutluluk peşinde olan birisinin ilk öğrenmesi gereken ilim aritmetik sonra sırasıyla matematik, geometri, astronomi, müzik ve cedeldir. Bu ilimleri öğrenmek insanı zamanla olgunlaştırır. Aşağı ve bayağı olmaktan kurtarır. Üzüntüden ve kederden uzaklaştırır. İnsanı sakin ve istikrarlı bir hale getirir. İnsan bu ilimler sayesinde kalbinde bulunan mal sevgisi ve itibar görme arzusu gibi bütün kötü duyguları, alışkanlıkları ve huyları söküp atar.[204]

Âmirî'nin nakline göre Aristoteles ise aklî mutluluğu, nâtık nefsin aklî bir fiili olduğunu ifade eder. Âmirî insânî mutluluğun nutkî nefsin mürtâbe kısmında aklî mutluluğun da nazarî kısmında yer aldığını düşünür. Aklî mutluluğu var eden iyilikler ise akıl, ilim ve hikmettir. Aristoteles ilmi, burhanî bir heyet olarak görürken hikmeti de kıyas yapabilme ve sonucu kolaylıkla ortaya koyabilme gücü olarak görür. Yani hikmet bir

---

202 Âmirî, *Saʿâde*, 145.
203 Âmirî, *Saʿâde*, 145.
204 Âmirî, *Saʿâde*, 149; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 203; Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman, (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006), 522a-531a.

bakımdan ilimdir. Fakat hakîm sadece ilkeleri bilen kişiye denmez. İlkeleri bildiği gibi ilkeleri tasdik eden şeyleri de bilmelidir.[205]

Âmirî "Aşağı mutluluk kazanılmadan üstün mutluluğun kazanılabilir mi?" Şeklinde bir soru sorar ve bu sorunun cevabının peşine düşer. Ona göre iki şeyden birisi konum itibariyle üstte diğeri altta bulunuyorsa alttakini elde etmeden üsttekine ulaşılamaz. Fakat ikiye ayrılan mutluluk hususunda durum böyle değildir. Yani aşağı mutluluk üstün mutluluğun bir konusu değil aksine ikisi ayrı ayrı mevzulardır. Ancak Âmirî'ye göre her ne kadar ikisi de ayrı konumlarda olsalar da şehvetine köle olmuş, bütün zamanını ve gayretini bedeni hazlara hasreden kimsenin üstün mutluluğa, yüksek ilimlere ve erdemli eylemlere ulaşması pek de mümkün değildir. Çünkü aklî-üstün mutluluğu elde etmek isteyen kimse öncelikle bütün kötü hazlardan kendini tezkiye etmesi sonra da aklını, zamanını ve bütün çabasını ona ulaşmak için harcaması gerekmektedir. Aynı zamanda üstün mutluluğu elde etmek isteyen birisinin sâfi bir zihne, iyi bir tabiata ve dakik bir anlayışa sahip olması gerekmektedir.[206]

Âmirî için insânî mutluluk da olduğu gibi aklî mutluluğun nasıl elde edileceği ve onun tamamlanmasını engelleyen şeylerin neler olduğu önemli bir meseledir. Bu konuya açıklık getirmek için öncelikle Eflâtun'un görüşlerine yer verir. Eflâtun bu mutluluğa ancak gerçek ilimlerle yani hikmetle ulaşılabileceğini söyler. Fakat Âmirî'ye göre bu mutluluğa ulaşmada sadece hikmet yeterli değildir. Hikmetle birlikte servet, şeref, yöneticilik, dostlar ve aile gibi iyi şeylerden vazgeçmek gerekebilir. Öyle ki cesaret ve iffet gibi insanın asli erdemlerinden dahi uzaklaşıp tamamen kendini ona hasretmesi gerekir. Zihinlere, insanın niçin böyle güzel iyiliklerden vazgeçmesi gerektiği gibi bir soru gelebilir. Âmirî yukarıda sayılan iyiliklerin kazanılması, eğitilmesi, eyleme geçirilmesi ve korunması için çok fazla zamana ihtiyaç olduğunu ifade eder. Fakat hikmet talibinin hikmetten başka bir şeye ayıracak ne zamanı ne de gücü vardır. Çünkü talip bütün hayatını hikmeti yani üstün mutluluğu elde etmek üzerine inşa eder. Bu sebeple her ne kadar yukarıda sayılanlar iyi ve güzel şeyler olsa da kendilerinden daha iyi ve yüce olan bir şeyi elde etmede engel olacakları için onları terk etmesi gerekmektedir.

---

205 Âmirî, *Saʿâde*, 149-150.

206 Âmirî, *Saʿâde*, 150; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 204.

Dolayısıyla yüce mutluluğu iyi şeyleri terk etmeden dost ve düşmandan gelen sıkıntılara katlanmadan elde edilecek bir şey değildir.[207]

Bununla birlikte Âmirî nutkî nefsin nazarî hikmeti olan nazarî felsefeye yani aklî mutluluğa sahip olmadan mutlu olunabileceğini fakat nâtık nefsin amelî hikmeti olan amelî felsefeye sahip olunmadan mutlu olunamayacağının ısrarla altını çizmektedir.[208] O, bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

> **"واما الحكمة فحكمتان: حكمة للنفس الناطقة التي لها علم الأعمال وهذه الحكمة هي التعقل. وللحكمة الأخرى التي للنفس الناطقة النظرية. ولن يجوز أن يكون سعيدا من ليس له الحكمة الأدنى. وقد يجوز ان يكون سعيدا السعادة الأدنى من لم يكن حكيما بالحكمة الأعلى".[209]**
>
> "*İki tane hikmet vardır. takkul adı verilen ve kendisinde eylemlerin bilgisi olan nâtık nefsin hikmeti, diğeri ise nazarî nâtık nefsin hikmeti. Aşağı hikmete sahip olmayan kimsenin mutlu olması asla mümkün değildir. Fakat yüce hikmet ile hakîm olmayan kimsenin aşağı mutluluk ile mutlu olması mümkündür.*"

Âmirî bu görüşü ile insan için iki farklı amaç belirlemiştir. Birisi ahlaki eylemlerin amacı olan insânî mutluluk diğeri ise aklî eylemlerin gayesi olan aklî mutluluktur. Aklî mutluluk tam, eksiksiz ve kendi kendine yeterli iken insânî mutluluk bedene ve şehvânî nefse bağlı olması nedeniyle kendi kendine yeterli değildir. Böyle eksik bir mutluluğun ahlaki hayatı belirlemesi ise uygun bir durum değildir. Binaenaleyh Âmirî yüce-aklî mutluluğun kazanılmadan düşük-insânî mutluluğun elde edilmesiyle mutlu olunabileceği iddiası ile nazarî ilimlerin ve nazarî hikmetin elde edilmesinin zorluğuna dikkat çekmek istemiş olabilir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere nazarî hikmeti elde etmek için pek çok iyiliklerden vazgeçip bütün zamanı ve gayreti ona hasretmek gerekmektedir.[210] Dolayısıyla Âmirî iki mutluluğu konum itibari ile ayırarak aklî mutluluğu kazanmak için insânî mutluluğun, insânî mutluluğu kazanmak için de aklî mutluluğun elde edilmesinin zorunlu olmadığını düşünür. Âmirî işte bu düşüncesiyle, mutluluğun hem nazarî hem de amelî yetkinlik olmadan elde edilemeyeceğini söyleyen İslam filozoflarından ayrılmaktadır. Çünkü onlar iki mutluluk arasında lüzumiyet ilişki kurarlar yani aşağı

---

207 Âmirî, *Saʿâde*, 151; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 204.
208 Âmirî, *Saʿâde*, 119; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* 275; Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 62.
209 Âmirî, *Saʿâde*, 119.
210 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 276.

mutluluk elde edilmeden yüce mutluluğun kazanılamayacağını ve bu iki mutluluk birlikte olmadan insanın mutlu olamayacağını düşünürler.

Âmirî'yi diğer bazı İslam filozoflarından ayıran başka bir nokta ise mutluluğu elde etmede öncelenmesi gereken mutluluğun insânî mutluluk olduğunu düşünmesidir. Âmirî'ye göre mutlu olmak için öncelikle nutkî nefsin mürtâbe yönü (taakkul) yetkinleştirilmelidir. Çünkü insan nutkî nefsin bu yönü sayesinde iyiyi kötüden, erdemi erdemsizliklerden, faydalıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırarak mutluluğu elde etmek için asgari düzeyde erdemli bir hayat sürdürebilir. Aklî mutluluğa gelince o, nutkî nefsin nazârî yönünü temsil eder. Nazârî eylemler ve erdemler ise ancak daha erdemli olmak için arzu duyulan eylemler ve erdemlerdir. Bazı İslam filozofları ise insanın mutluluğu için öncelenmesi gereken mutluluğun aklî mutluluk olduğunu düşünürler. Dolayısıyla onlar insanın yetkinleşmesi için öncelikle nâtık nefsin nazarî gücünün yetkinleşmesi gerektiğini ifade ederler. Çünkü onlara göre nazarî yetkinlik sağlandıktan sonra amelî yetkinliği elde etmesi daha kolaydır. Netice itibariyle Âmirî insanın mutluluğu için öncelenmesi gerekenin "yapmak" olduğunu savunmuştur. Bu nedenle Âmirî nazarî felsefe olmadan da mutlu olunabileceğini fakat amelî felsefeye sahip olunmadan mutlu olunamayacağı iddiasını ortaya atmıştır.

Âmirî aklî mutluluğu elde etme hususunda Sokrates'in görüşlerine de yer verir. Filozof bedene, bedenin ihtiyaçlarını giderecek kadar asgari düzeyde, nefse ise her zaman azami derecede ihtimam ve özen göstermek gerektiğini ifade eder. Hakîm olanın ancak bu iki şeye özen göstermesi ve ikisinin dışındaki her şeyden yüz çevirmesi gerektiğini söyler. Buna bağlı olarak da hikmet talibinin mal-mülk sahibi olmasının mümkün olmayacağını belirtir. Çünkü Tanrı hiçbir şeye muhtaç değildir ve Tanrı'ya benzeme iddiası olan birisinin de böyle olması beklenmektedir.[211]

Âmirî hikmet talibinin birçok iyiliği ve erdemi terk etmesinden kaynaklanacak problemleri ele alır. Filozof, hikmet talibinin insanlardan uzaklaşması, sosyal ilişkilerini zayıflatması, iyilikleri terk etmesinin sonucunda insanlar nezdinde bir itibarının kalmayacağını söyler. Hatta bu durum öyle bir hal alır ki artık insanlar hikmet sahibi kişiye kötü bir şey yapıyormuş gözüyle bakmaya başlar ki insanların bu şekilde bakması ve değerlendirmesi çok doğaldır. Çünkü bu iyilikleri ve erdemleri yapmak, sevmek ve

211 Âmirî, *Saʿâde*, 151.

istemek son derece insani bir durumdur. Bu sebeple insanlar nezdinde bu temel iyilikleri ve erdemleri terk eden ve yapmayan kimseler insan dahi değillerdir. Genel olarak insanlar onların istediği, övdüğü ve iyilik sahibi kimselerin yaptıkları işlere uygun işler yapanları ve her zaman insanlarla beraber bulunan kimseleri daha çok severler ve değer verirler. Kim de bunun tersine hareket eder ise o kimseyi aşağılarlar, hafife alırlar, rezil ve hakir görürler. Hatta bu durum Sokrat örneğinde olduğu gibi işkence ve öldürmeye kadar gidebilir.[212]

Hikmet ehlinin en büyük sıkıntısı ise halkın hüccet-delilden anlamamaları ve delille ikna olmamalarıdır. Bu sebeple hikmet ehli, insanlara aşina olup onlarla yaşamak şöyle dursun insani işlerini dahi onlarla yapamaz. Toplum nezdinde itibar görmeyen hikmet sahibi kimse onlara faydalı da olamaz. Bu nedenle insanlar böyle kişileri arayıp bulmaz ve onlarla istişare yapmazlarsa düzelme imkanları da azalır.[213] Buna göre hikmet talibinin halkın ona karşı menfi davranışlarına sabretmekten başka çaresi yoktur. Çünkü hikmet talibi başına gelen sıkıntılara katlanmadan zorlukları aşmadan dost ve düşmandan gelecek eziyet ve baskılara sabretmeden hikmeti elde edemez.[214]

Sonuç olarak Âmirî mutluluğu insânî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmış ve insânî mutluluğun konusunu beden, bedenle ilişkili olan fiiller ve bunların bilgisinin bulunduğu amelî nâtık nefis olarak belirlemiştir. Aklî mutluluğun mevzu ise bildiğini sadece bilmek için araştırma konusu haline getiren nazarî nâtık nefistir.[215] Filozofun varlığını ispat etmeye ve mahiyetini açıklamaya çalıştığı mutluluğun, ahlak sistemini üzerine inşa ettiği aklî mutluluk olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü aklî mutluluk insânî mutluluğa göre daha tam, eksiksiz, kendi kendine yeterli ve zâtı sebebiyle arzu duyulandır. En yüce mutluluk olan aklî mutluluğun kazanılması dünyada elde edilen nazarî ve amelî yetkinliğe bağlıdır. Aynı zamanda yukarıda gerçek iyi, gerçek gaye ve mutlak yetkinlik olan mutluluk başlıkları ile ele alınan konuların da aklî mutluluk çerçevesinde düşünülmesi gerekmektedir. O başlıklarda işlendiği üzere en yüce mutluluk kendi kendine yeterli, bizatihi iyi ve bizzat istenen bir şey olduğundan en yüce gayedir. İnsana özgü olan bu gayeye ulaşmak ancak nâtık nefsin nazârî yönüne ait olan aklî mutluluğu kazanmakla

212 Âmirî, *Saʿâde*, 152.
213 Âmirî, *Saʿâde*, 181.
214 Âmirî, *Saʿâde*, 152; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 205.
215 Âmirî, *Saʿâde*, 114-116.

mümkün hale gelir. Zira Âmirî'ye göre insan hem ruh hem de bedeni ile yeniden dirilecek dünyada elde etmiş olduğu yetkinlik nispetinde mutlu ya da mutsuz olacaktır.[216]

[216] Mûna Ahmed, Ebu Zeyd, *el-İnsan fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (Beyrut, Müessetü'l Câmiatü'd-Dirâsêt ve'n-Nuşûr ve't-Tevzi'1994), 300-303.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÂMİRÎ'YE GÖRE MUTLULUKLA İLİŞKİSİ AÇISINDAN ERDEMLER VE MUTSUZLUK SEBEPLERİ

3.1. Erdemler

Mutluluğun mahiyetini, önemini ve çeşitlerini ortaya koyduktan sonra yapılması gereken şey mevzu bahis olan mutluluğa götürecek yolları tespit etmektir. Çünkü İslam düşünce geleneğinde filozoflar, genellikle mevzuların nazarî yönüyle birlikte amelî yönünü de ele almışlardır. Çünkü tartışılan mevzuların nazarî boyutu aşıp amelî boyuta dökülmezse hayatta bir karşılığının olmayacağını düşünmüşlerdir. Nitekim meselelerin nazarî boyutunun tartışılmasının asıl amacı amelî boyutunun daha iyi tanınması ve buradan hareketle hayatımıza katkı sağlamasıdır. Yani bir meselenin nazarî boyutu amelî yönünü daha verimli, daha etkin ve daha yetkin kılmak için vardır. Mutluluğun nazarî yönü düşünüldüğünde de amacı, insanı hem ahiret hem de dünya hayatında da yetkinleştirmektir. Bu yetkinliğin dünya hayatında yani amelî yönden karşılığı erdemler, yetkinsizliği ise erdemsizliklerdir.

Erdem kavramı Antik Yunan'da herhangi bir şeyin özünde var olan işlevini yerine getirmesi anlamında kullanılmaktadır. Daha sonraları ilk olarak Sokrates erdem kavramını etiğe dahil etmiştir. Ondan sonra da Eflâtun ölçülülük (iffet), cesaret, bilgelik ve adalet gibi en temel dört erdemi nesnelerin, olayların, eylemlerin ve yaşanan hayatın amacını belirleme yönünden anlam ve önemini gösteren bir kavram haline getirtmiştir. Buna binaen erdem artık insanın kendi özünde bilkuvve bulunan yetkinliği hayata geçirerek tamamlama manasında kullanılır hale gelmiştir.[217]

---

217 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 112-160.

Âmirî mutluluğu teorik yönüyle ortaya koyduktan sonra onun pratikteki yansımasını ele almayı hedeflemektedir. Filozofun felsefesinde nesnelerin, eylemlerin ve insanın yetkinliğinin ahlaki bir değer olarak ifade edilmesinde erdem (fazilet) ve erdemsizlik (rezilet) kavramları büyük rol oynamaktadır. Bu sebeple o, *Saʿâde*'nin ikinci bölümünü tamamen bu konuyu ayırmıştır. Bölüme başlarken kendi ifadesiyle şunları söylemektedir: "Bu bölümde insandan ayrılmayan fakat ona sonradan ârız olan gelip-geçici duygulanımları açıklayacağım. Burada ârız kelimesini kullandım. Çünkü ârız kelimesi hem övülen (erdem) hem de yerilen (erdemsizlikler) huyları ifade eder. Bende bu bölüme ilk olarak erdemin ne olduğunu açıklayarak başlayacağım."[218]

Âmirî, Aristoteles'in dilinden erdemi, bir şeyin kendisine eşit şeyler arasında ayırt edici bir fazlalığa sahip olması şeklinde tanımlar.[219] Tıpkı insanın diğer canlılar arasında en üstün olması gibi. Çünkü insana, nutkî bir kuvvet olan iyi ayırt edebilme (cevdet) gücü verilmiştir. Âmirî'ye göre bu kuvvet Allah'ın yaratılmışlara verdiği kuvvetlerin en üstünü ve şereflisidir. Bu sebeple alim kimse cahil kimseden daha üstündür. Buna göre erdemli fiiller ve ahlak diğer canlılarda olmayıp yalnız insanda ziyade olarak bulunur. Bu özelliği ile de diğer canlılardan ayrılır. Çünkü insana özgü olan iyi ayırt etme gücü düşüncede, fiillerde ve ahlakta ortaya çıkar. Fakat diğer ikisinden daha önemli olan düşüncede iyi ayırt edebilmektir. Çünkü bu kuvvet insanı insan yapan nâtık nefiste bulunur. Diğer ikisi behîmî nefse tabidir. Filozofa göre erdemli insan diğer insanlardan karakter, fiil ve temyiz gücü bakımından farklılık gösterir. Çünkü erdemli bir insan bedeninin menfaati ve nefsinin güzelliği için gerekli olan şeyleri iyi ayırt edebilir.[220]

Âmirî erdemi bu şekilde tanımladıktan sonra onun kısımlarını ele alır. O da Aristoteles gibi erdemleri karakter (hulkî) ve düşünce (nazarî) olmak üzere iki kısımda inceler.[221] Karakter erdemi insânî, düşünce erdemi ise aklîdir. Buna göre Âmirî insânî mutluluk ve aklî mutluluk ile hulkî erdem ve nazarî erdem arasında bir bağ kurmuştur. Hulkî erdemler behîmî ve nâtık nefsin mürtâbe kısmından oluşmaktadır yani mürekkeptir. Nazarî erdemler ise sadece nâtık nefsin nazarî kısmından oluşur yani basit bir yapıdadır. Bu nedenle hulkî erdemler akledilen (müteakkile) iken nazarî erdemler akleden (âkile)

218 Âmirî, *Saʿâde*, 157.
219 Âmirî, *Saʿâde*, 156; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1103b-1109b.
220 Âmirî, *Saʿâde*, 158.
221 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1103b.

erdemlerdir. Âmirî hulkî erdemlere temizlik, ölçülülük ve cesareti örnek verirken nazarî erdemlere akıl, ilim ve hikmeti örnek vermiştir.[222] Âmirî'nin bu taksimi dört temel erdemi ve bunlara bağlı bazı tali erdemleri kapsar. Fakat İbn Miskeveyh ve daha sonraki İslam ahlak filozoflarında yer alan temel ve tali erdemler ayrımı Âmirî de bulunmamaktadır. O, Aristoteles geleneğini takip ederek erdemleri kendisinin benimsemiş olduğu önem sırasına göre sıralamayı tercih etmiştir.

Aristoteles karakter erdemini, iki erdemsizlik arasında orta olma durumu şeklinde tanımlar.[223] Âmirî, Aristoteles'in erdem tanımına katılır ve kendisi şöyle bir tanım yapar: "Bize göre erdem ortada olan yani aklın (kavl) sınırlarını belirlediği, iradeyle ortaya çıkan yerleşik bir haldir."[224] Âmirî bu şekilde bir tanım yaptıktan sonra tanımda geçen ifadeleri tek tek inceler.

Ona göre erdemin "yerleşik bir hal" olması demek şu manaya gelir: nefiste bulunan şeyler ya kuvvet ya gelip geçici duygulanımlar (âvarız) ya da huylardır. Huylar, duygulanımların ortaya çıktığı esnada bizde hazır bulunan durumlardır. Buna göre erdemler veya erdemsizlikler insanda bulunan duygulanım veya kuvvetler olamazlar. Çünkü ikisi de gelip geçici şeylerdir. Oysa erdem ve erdemsizlik gelip geçici değil devamlı olan hallerdir. Söz gelimi gelip geçici duygulanımlara şehvetten kaynaklı heyecan, durgunluk, korkaklık, cesurluk, sevgi ve nefret örnekleri verilebilir. Buna göre birkaç kez korkmuş kimseye korkak denemeyeceği gibi bir defa korkmayan kimseye de cesur denilemez. Çünkü insanın korkak gibi bir sıfatla sıfatlanabilmesi için korkulacak bütün durumlarda veya çoğunda korkması gerekir. Bütün nitelemeler için aynı şey geçerlidir. Aynı zamanda duygulanımlar iradeden bağımsız iken erdemler doğrudan irade ile gerçekleşen fiillerdir. Buna binaen iyilik ve kötülük yapmaya gücü olan kimseye sırf bu potansiyel onda var diye iyi veya kötü denemez. Bir kimseyi bir şeyle niteleyebilmek için o kişiden eylemin bilfiil ortaya çıkması ve bunu sürekli yapmak suretiyle kendisinde bir tabiat haline getirmesi gerekmektedir. Ancak o zaman kişiye iyi veya kötü diyebiliriz. Böylelikle erdemin bilkuvve bir güç veya gelip geçici duygulanımlar olmadığı ispatlandığına göre yerleşik bir huy olduğu ortaya çıkmış oldu.[225]

---

222 Âmirî, *Saʿâde*, 158.
223 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1109a.
224 Âmirî, *Saʿâde*, 159.
225 Âmirî, *Saʿâde*, 160; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 206.

Tanımda yer alan "irade ile ortaya çıkan" ibaresi ise duygulanımlar gibi irade olmaksızın gerçekleşen fiilleri dışarıda bırakmak içindir. "Ortada yer alan" ibaresiyle ortanın herkes için aynı şeyi ifade etmediği yani herkesin kendine göre bir orta anlayışı olduğunu ifade etmek için gelmiştir. Orta denince akla ilk olarak iki uca eşit uzaklıkta bulunan şey gelmektedir. Örneğin 10 ile 2 sayısı düşünüldüğünde bu sayıların ortası 6'dır. Bu anlamda orta tek bir şeydir ve kişiden kişiye değişmez.[226] Fakat Âmirî'nin kastettiği mana tam olarak böyle bir mana değil tam aksine kişiden kişiye değişen bir ortadır. Buna göre tek bir orta yoktur. Âmirî'nin kastettiği orta bir şeyi yaparken gerektiği miktarda, gerektiği şekilde, gerektiği vakitte ve kendine uygun olanı yapmaktır. Erdem için ancak böyle bir orta tanımı uygun olur. Çünkü insanın bu şekilde eylemde bulunması sağlığına ve karakterinin yetkinliğine daha uygundur. İnsan ancak bu sayede övülen, erdemli eylemlerde bulunabilir. Ortanın övülen bir şey olması ise akıl ile gerçekleşmesindendir. Çünkü tanımda yer alan akıl (kavl)[227] kavramı, akıl ile yapılan işlerin övülen işler olduğunu bunun dışında tahayyülle yapılan işlerin ise çoğunun erdemsiz, çirkin ve behîmî olduğunu ifade etmek içindir.[228]

Âmirî'ye göre ifratta orta, ortada da ifrat yoktur. Faiz, zulüm, arsızlık ve haset gibi kötülüklerin ve erdemsizliklerin pek çoğu aşırılıklara orta dememiz sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Âmirî nakline göre Aristoteles de şunları söylemektedir: İnsanlardan bazıları ortaya yakın bazı ifrat ve tefritleri orta zannederler. Bunun iki sebebi vardır. Birinci sebep o şeyin kendisidir. Söz gelimi kendini bilerek tehlikeye atmak orta olan cesarete benzer. İkinci sebep ise bizim bir şeyin kendisine meyletmemiz sebebiyle bizzat kendimizizdir. Çünkü ortaya yakın olan ifrat ve tefriti karşıya değil diğer uca koyarız. Örneğin cesaret ve kendini tehlikeye atmak birbirlerine, korkaklığın bunlara olan yakınlığından daha yakındır. Bu nedenle orta olan cesaret ile uç olan korkaklık birbirine karşıt gibi görülür. Özetle söylemek gerekirse ahlaki ortanın göreceliğine ilk neden o şeyin kendisi ikinci neden ise bizizdir. Mesela insanda hazza doğru büyük bir istek vardır. Bu sebeple çoğu zaman ölçülü davranmak yerine hazza meylederiz. Buna göre meyletmiş olduğumuz kötü şeyler, ortanın karşıtı haline gelmiş olur.[229]

---

226 Aynı sayılar üzerinden aynı örneği Aristoteles'te vermektedir; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1106b.

227 Âmirî burada "kavl" kelimesini, Yunanca "logos" kelimesinin karşılığında kullanmıştır. Yani bu kelime hem akıl hem de söz manasına gelmektedir; bkz. Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 205.

228 Âmirî, *Saʿâde*, 160-161; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 206.

229 Âmirî, *Saʿâde*, 161-162; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1109a.

Âmirî, Aristoteles gibi erdemleri düşünce ve karakter erdemi olarak ikiye ayırmıştı. Filozof *Saʿâde*'de erdem ve erdemsizliği tanımladıktan sonra bunların nasıl kazanılacağını açıklar. Ona göre nazarî erdemler ancak öğretimle (ta'lim) elde edilir. Bu sebeple onun kazanılmasında ve gelişmesinde zamana ihtiyaç vardır. Hulkî erdemler ise eğitimle yani alışkanlıklarla kazanılır.[230] Bu nedenle erdemler ve erdemsizlikler bizde görme ve işitme gibi tabii olarak bulunmazlar. Eğer tabii olarak bulunsalardı alışkanlıkla kazanılmazlardı. Ancak onlar insanın tabiatının dışında da değillerdir. Zira böyle olsaydı hiçbir zaman ve hiçbir durumda onlar elde edilemezdi. Özetle erdemler veya erdemsizlikler tabii olarak veya insan tabiatına muhalif olarak elde edilemezler. İnsanın onları elde edebilecek tabii bir yapısı bulunur. Yani onlar insanda bilfiil değil bilkuvve vardır. Bilkuvve bulunan erdemler veya erdemsizlikler bilfiil hale geldikten sonra sürekli yapıldıklarında gelişirler ve alışkanlık haline gelirler. Onları kuvveden fiile çıkaran ve huy haline getiren şey eylemler olduğuna göre övülen fillerle erdemler, yerilen fiillerle de erdemsizlikler kazanılmış olur. Bu haliyle erdemler ve erdemsizlikler sonradan kazanılmış huylardır.[231]

Âmirî erdemli ve erdemsiz insanların nasıl tanınabileceğine değinir ve bazı ipuçları verir. Filozofa göre herhangi bir şeyi bilmek öncellikle o şeyin keyfiyetini öğrenmekten geçer. Çünkü her şey kendisinin nispet edildiği bir sıfat ile nitelendirilir. Böylece o şeyin isimlendirilmesi de sıfatına göre olur. Örneğin birisine iyi denilebilmesi için öncelikle o kişinin iyiliğe nispet edilmesi ve onunla nitelenmesi gerekir. Ancak bunun neticesinde o kişiye iyi diyebiliriz. Buna binaen bir kişiye iyi, kötü, erdemli ve erdemsiz diyebilmemiz için öncelikle o kişinin hallerine bakarız, hallere delalet eden şeyler ise eylemlerdir. Buna göre bir kişi haddi zatında erdemli olursa eylemleri de erdemli olur. Göz bu duruma iyi bir örnek olabilir. Söz gelimi göz iyi olursa görmesi de iyi olur. Göz sağlıksız olursa görmesi de ona göre bozuk olur.[232]

Âmirî erdemin tanımını, kısımlarını, erdemsizliğin tanımını ve bunların nasıl kazanılacağını ele aldıktan sonra Eflâtun ve Aristoteles'i esas alarak erdemleri ve erdemsizlikleri tek tek incelemeye başlar. Eflâtun'un nefis görüşüyle paralel olarak

---

230 Karakter ve alışkanlık kelimelerinin Yunanca karşılığı "ethos" kelimesidir. Ancak bunlardan birisi "epsilon" diğeri ise "eta" harfleriyle yazılır; bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 41.

231 Âmirî, *Saʿâde*, 162-163; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 206-207; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1103b.

232 Âmirî, *Saʿâde*, 164.

erdemleri şu şekilde açıklar: Üç nefse (nâtık, gazabî, behîmî) karşılık erdemlerde hikmet, cesaret ve iffet olmak üzere üç türdür. Üç nefsin her birinin tam, yetkin ve itidalli olmasıyla dördüncü bir erdem olan adalet erdemi ortaya çıkar ki bu erdem diğer üç erdemi kuşatır. Buna göre hikmet nâtık nefsin, cesaret gazabî nefsin, iffet de şehevî nefsin hareketiyle meydana gelir. Âmirî *Saʿâde*'de erdemleri ve erdemsizlikleri ele alırken Aristoteles'in sıralamasını gözetmez. Aristoteles ilk olarak cesaretle başlarken Âmirî iffet erdemi ile başlamaktadır.[233] Fakat bu çalışmada önemine binaen hikmet erdemi başa alınmıştır.

3.1.1. Hikmet

Âmirî *Saʿâde*'de hikmete dair ayrı bir başlık açmamış dolayısıyla hikmeti müstakil olarak incelememiştir. Zira Âmirî, daha önce de bahsedildiği üzere hulkî erdemleri insânî mutluluk ile nazarî erdemleri de aklî mutluluk ile ilişkilendirmektedir. Filozofa göre insânî mutluluk yani hulkî erdemler bedene, behîmî şehvânî nefse muhtaç olması sebebiyle kendi kendine yeterli olmayıp eksiktir. Aklî mutluluk yani nazarî erdemler ise kendi kendine yeterli, eksiksiz ve daha tamdır.[234] Âmirî aklî mutluluğu, nefsin aklî bir fiili olduğunu ve nutkî nefsin nazarî yönüne ait olan bu fiilin etkenlerinin akıl, ilim ve hikmet[235] olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla filozof aklî mutluluğun sadece nazarî ilimler ile elde edilebileceğini söylemektedir.[236]

Buna göre Âmirî'nin hikmeti bir erdem olarak *Saʿâde*'de ele almamasının birkaç sebebi olabilir. Birincisi; "Aklî Mutluluk" başlığında bahsi geçtiği üzere filozof aklî mutluluğun kazanılmadan insânî mutluluğun elde edilmesiyle mutlu olunabileceğini söylemişti. Hikmeti de aklî mutluluğun amilleri arasında gören Âmirî kitabını yalnızca insânî mutluluk yani hulkî erdemlere ayırmış nazarî erdemleri ele almamış inceleme konusu yapmamıştır.

---

233 Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 207.

234 Âmirî, *Saʿâde*, 115.

235 İslam ahlak geleneğinde "hikmet" nazarî ve amelî olmak üzere iki kısımda incelenir. Âmirî'nin işaret ettiği hikmet nazarî/mutlak hikmettir. Dolayısıyla Âmirî amelî yani erdem olan hikmete eserinde yer vermemiştir. Kınalızade'ye kadar bu iki hikmet zaman zaman karıştırılarak birbirinin yerine kullanılmış ve anlam kargaşasına neden olunmuştur. Kınalızade iki hikmetin arasında farklılık olduğuna işaret ederek bu farklılıkları ele almış ve anlam kargaşasını çözüme kavuşturmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Kamil Cihan, "Kınalızade'de Mutlak Hikmetin Erdem Olan Hikmetten Farkı", Temâşâ Dergisi, 5 (2016): 3-14.

236 Âmirî, *Saʿâde*, 149.

Diğer bir sebep de nâtık nazarî nefsin hikmeti olan nazarî felsefeyi elde etmek Âmirî'ye göre herkesin yapılabileceği bir şey değildir. Zira nazarî hikmeti elde edebilmek için insanın bütün zamanını ve gayretini ona harcaması kendini servet, şeref, dost, aile ve çocuklar gibi iyi şeylerden hatta cesaret ve iffet gibi erdemlerden uzak tutup sadece ona yönelmesi gerekmektedir. Bunu ise çok az kişi başarabilir. Bu nedenle Âmirî *Saʿâde*'de azınlığın ulaşabileceği nazarî erdemleri değil herkesin elde edebileceği hulkî erdemleri ele almıştır.

Âmirî, *Saʿâde*'nin tamamında gözlemlendiği üzere sıkı bir Aristoteles takipçisidir. Hatta *Saʿâde*'nin pek çok yerinde *Nikomakhos'a Etik*'den doğrudan alıntılar olması gözlerden kaçmamaktadır. Erdemler konusunda da Âmirî ile Aristoteles pek çok mesele de paralellik göstermektedir. Âmirî'nin hikmet erdemini derinlemesine ele almamasında Aristoteles'in etkisinin var olduğu söylenebilir. Söz gelimi Aristoteles erdemleri ele alırken konunun teorik yönünden daha çok pratik yönüne vurgu yapmaktadır. Çünkü erdemler konusunda temel amacın erdemlerin ne olduğunu bilmek değil sadece iyi insan olmaya çalışmak olduğunu ifade eder.[237]

Yine erdemleri incelerken: "Erdem konusundaki incelemeler hazla ve acıyla ilgilidir, haz ve acıyı iyi şekilde kullanan iyi, kötü şekilde kullanan kötü olacaktır" [238] ifadesiyle erdemleri, haz ve acı kavramları ile doğrudan ilişkilendirmesi, düşünce erdemlerine değil karakter erdemlerine vurgu yaptığını göstermektedir. Çünkü haz ve acı kavramları karakter erdemleri ile ilişkilidir. Bu kavramlar düşünce erdemleri ile ilişkilendirilemez.

Aristoteles başka bir yerde ise: "Sanatlarda bir şeyi bilmek en önemli noktayken, erdem konusunda bilmek ya çok az önemlidir ya da tamamen önemini kaybetmiştir. Oysa adaletli ve iffetli olmak için bunları yapıyor olmak gereklidir"[239] ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere erdemler konusunda asıl gaye bilmek değil eylemektir.

Bununla birlikte Aristoteles erdemleri işlerken ektilenim ve eylem kavramlarıyla ilişkilerini anlatıyor ve sonunda kendisinin düşünce erdemlerinden bahsetmediğini karakter erdemlerini ele aldığını çünkü etkilenim ve eylemle ilgili olan erdemlerin

237 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1103b.
238 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1105a.
239 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1105b.

karakter erdemleri olduğunu ifade etmektedir.[240] *Nikomakhos'a Etik'in* genel muhtevasına bakıldığında da üzerinde durulan erdemlerin daha çok karakter erdemleri olduğu gözlerden kaçmayacaktır. Âmirî de takipçisi olduğu Aristoteles'in yolundan giderek kendi eserinde yani *Saʿâde*'de aklî erdemlerden daha çok hulkî erdemleri ele almayı tercih etmiştir. Bu nedenle nazarî bir erdem olan hikmet erdemi üzerinde fazla durmamıştır.

Fakat hikmet erdemi erdemlerden en önemlisidir. Bu sebep ile Âmirî *Saʿâde*'de hikmet dair ayrı bir başlık açmasa da gerek *Saʿâde*'den gerekse diğer eserlerinden hareketle hikmet erdemine dair görüşlerini ayrı bir başlık altında incelemek daha sağlıklı olacaktır.

Âmirî'nin mutluluk felsefesinde hikmet, nazarî bir erdem olması münasebetiyle erdemlerin en üstünü olduğu ifade edilebilir. Çünkü ona göre hakiki mutluluğa götüren temel unsur akıldır ve aklın erdemi de hikmettir. Zira iyiliklerin ve kötülüklerin bilinmesi ve iyiliklerin geliştirilmesi ancak bilgi ve hikmet sayesinde mümkün olur.[241] Dolayısıyla gerçek ve ahirette gerçekleşen olan mutluluk esas itibariyle hissî değil aklî bir mutluluktur. Yani insanın gerçek mutluluğu elde etmesi ancak aklını kullanmasıyla gerçekleşir. Fakat akıl bütün insanlarda bulunmasına ve onu kullanmalarına rağmen herkes mutluluğu elde edememektedir. Binaenaleyh burada önemli olan aklın doğru bir şekilde kullanılmasıdır. Yani mutluluğu elde etmeye çalışan bir kimse ancak aklını doğru bir şekilde kullanarak mutluluğu elde edebilir. Daha önceden de ifade edildiği gibi Âmirî, aklı nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Gerçek mutluluğa ulaşmak isteyen öncelikle aklın bu iki yönünü de yetkinleştirmesi gerekmektedir. Bu sayede akıl gücü, şehvet ve öfke gücüne hâkim olacak ve insanı mutluluğa götüren en önemli faktörlerden biri gerçekleşmiş olacaktır. Yetkinleşmiş akıl gücünden maksat ise ifrat ve tefritten uzak ortada olan akıldır. Dolayısıyla aklın yetkinleşmesi onun ve insanın erdemli davranışlar sergilemesi anlamına gelmektedir. Akıl gücünün ifratı gerekmediği halde, uygun olmayan bir şekilde ve gereksiz şeye kullanmak yani budalalık ve kurnazlıktır. Tefriti ise düşünme gücünü bir tarafa bırakmak yani aptallıktır. Ortası ise hikmettir.[242]

---

240 Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1106b.
241 Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 130.
242 İbrahim Maraş, "Mutluluk", içinde *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 240-242.

Âmirî, kendisine imrenilecek yegâne insanın iffetli ve hikmet sahibi mutlu insan olduğunu söyler. Yerilecek insanın da zengin olsun fakir olsun hiç fark etmeksizin cahil ve açgözlü (şereh) olduğunu ifade eder. Ona göre güzel bir hayat ancak şeref ve güven ile mümkündür. Hikmeti ve iffeti tercih eden kimse ikisini de elde etmiştir. Açgözlü ve aptal kimse ise böyle bir hayattan ebediyen mahrum kalır. Buna göre hikmet sahibi bir insan için sağlık, güzellik, yöneticilik, mal, akıl, akraba ve dost gibi şeylerin hepsi iyidir. O halde akleden nefsi, bedeni hazlara tabi olmayan ve iradesinde bedenden bağımsız olarak hareket eden insan Allah'a olan güveniyle kafasını karıştıran şeylerden ve korkulardan emin, safi bir zihinle mutlu bir biçimde hayat sürer. Zira hikmet Allah'ın azametinin bir sonucudur. Bu nedenle hikmet sahibi birisi mal ve yöneticilik gibi bedenî hazları asla tam bir yetkinlik olarak görmez ve onları elde etmek için hiçbir şeye boyun eğmez.[243]

Hikmeti elde etmiş kimsenin bütün çabası nefsini temizleme, ahlakını güzelleştirme ve bilgisini geliştirme üzerinedir. Çünkü o, güzel erdemlerin kendisinde kökleşmesini ve karakter haline gelmesini ister. Ancak bu şekilde yetkin ve erdemli bir insan olabileceğini düşünür. Bu sebeple bu kimse alçaklık ve fakirlik korkusuna duçar olmaz. Dünyanın şaşaasına kapılmaz. Böyle olan bir insan da hürriyet, adalet ve yüce gönüllülük gibi mütemmim sıfatlarla nitelenebilir.[244]

Dolayısıyla insan mutluluğu arzuluyorsa, arzuladığı şey ile ilgili bilmesi gereken şeyleri bilmeli ve ona uygun eylemlerde bulunmalıdır. Yani hakiki mutluluğa ulaşmak hem nazarî aklın hikmeti olan nazarî felsefeye hem de amelî aklın hikmeti olan amelî felsefeye sahip olmakla mümkün olur. Dolayısıyla Âmirî'ye göre felsefe ve mutluluk hem bilmeyi hem de eylemde bulunmayı gerektirir. Nazarî akıl ve amelî akla sahip olan insana özgü eylem ve yetkinlik gerçeği bilmek ve ona uygun davranmaktır. Buna göre insanın sadece gerçeği bilmesi kendisine ait eylemleri yapmaya yeterli olmayacağı gibi onu bilmeden de eyleme geçmesi imkansızdır. Dolayısıyla ikisinden birisi eksik olursa yetkinliğe ve mutluluğa ulaşmak mümkün değildir.[245]

---

243 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 90.
244 Âmirî, *Emed*: *Sonsuzluk Peşinde*, 92.
245 Âmirî, *Saʿâde*, 119; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 268-277.

3.1.2. İffet (Ölçülülük-İtidal)

Aristoteles iffeti, mideyle ve cinsellikle ilgili şehvetlerdeki orta şeklinde tanımlar. Âmirî de bu tanımı benimser ve iffetin bütün hazlarda bulunmadığını ifade eder. İffet yeme, içme ve cinsel ilişki gibi dokunma duyusuyla ilgili olan hazlarda bulunur. İffetin ifratına şereh (hazza düşkünlük) tefritine veya hiç olmamasına da kelâlü'ş-şehve (isteksizlik) denir. İffet, nefsin şehvânî gücünün bir erdemidir. Şehvetin iffet halini alabilmesi ortada olmasına bağlıdır. Bu ise ancak gerektiği miktarda, gerektiği vakitte ve gerektiği şekilde arzu etmekle mümkün olur.[246]

Âmirî iffetli (afîf) ile nefsine hâkim olan insan (zâbıt) arasında bir fark olduğunu belirtir. İffetli kimse sağlığına ve kendisine uygun olmayan kötü şeyleri asla arzulamaz ve meyletmez. Fakat nefsine hâkim olan kişi böyle şeyleri arzular ama onlara yönelmemek için kendisini kontrol eder.[247] Filozofun başka bir ayrımı da hazza düşkün olan (şereh) ile nefsine hâkim olamayan arasındadır. Şereh; yeme, içme ve cinsellikle ilgili olan şehvetlerde uygunsuz bir vakitte, uygunsuz bir şekilde ve fazlasını isteyen kimsedir. Bu kimsenin arzuları ve tercihleri kötü, kendisi de iffetsiz yani itidalden uzaktır. Zalim birisinin tercihleri başkasına zarar verdiği için kötü olarak nitelendirilir. Şerehte kendine zarar verdiği için tercihleri zalimin tercihleri gibi kötüdür. Hazlara düşkün olan insan zayıf insandır. Çünkü o erdemli olan şeyleri bilmez. Bu nedenle istediği ve arzuladığı şeylerin çoğu kötü ve erdemsizdir. Bu arzuladıkları şeyleri istediği zamanda ve dilediği şekilde yapar. Yaptıklarından da hiçbir pişmanlık duymaz. Âmirî böyle bir insanı kötü yasalarla yönetilen ve halkının da bu yasalara sıkı sıkıya bağlı olduğu bir şehre benzetir. Nefsini kontrol edemeyene gelince onun istekleri iyi ama yapıp ettikleri kötüdür. O, erdemli olanı bilir fakat ona sabredemez. Bu sebeple yaptıklarından ve yapamadıklarından pişmanlık duyar. Filozof böyle bir insanı da erdemli yasaları olan ama halkının bu yasalara itibar etmeden kendi kötü geleneklerine göre yaşadığı bir şehre benzetir.[248]

Eflâtun şerehi, kötü mizacı kendisine üstün gelmiş kişi gibi görür. Çünkü ikisi de kendisi için iyi ve güzel olanı isteyemez. Aristoteles de nefsini kontrol edemeyen,

---

246 Âmirî, *Sa'âde*, 165; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1118a-1119a.

247 Afîf ve zâbıt arasındaki ayrımı Âmirî de olduğu haliyle Fârâbî de yapar ve afifin zâbıttan üstün olduğunu ifade eder; Fârâbî, *Fârâbî'nin iki eseri: Fusulü'l-medeni*, 57.

248 Âmirî, *Sa'âde*, 166; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 208.

şehvetlerine karşı zaafı olan kimsenin çoğu zaman kötü işler yapacağını ifade eder. Buna göre bir insanın şehveti ne kadar güçlü ise yaptıkları işlerin kötülüğü de aynı oranda artar. Fakat böyle insanlardan bazıları şehvetlerinin arzuladığı kötü şeyi yaptığı için kendilerini kınarlar ve yaptıklarından pişmanlık duyarlar ki nefsini kontrol edemeyen insanlar için en uygun olan budur. Bazıları ise ne vermiş oldukları kötü kararlardan ne de yaptıkları kötü eylemlerden dolayı pişmanlık duyar. Böyle bir kimse aralarında en kötü durumda olan kimsedir.[249]

Âmirî son olarak nefsine hâkim olan (zâbıt) ile diğer insanları ayırır. Ona göre zâbıt, aklını ve düşüncesini ön planda tutarak nefsine hâkim olandır. Diğer insanlar ise arzularına (hevâ) muhalefet ederek nefsini kontrol altında tutarlar. Filozof bu bağlamda "Yeminlerinizden dolayı Allah'ı, iyilik etmeye, kötülükten sakınmaya ve insanların arasını, düzeltmeye engel kılmayın"[250]ayetini ve "Herhangi bir konuda yemin edipte onun aksini daha hayırlı görürsen, hayırlı olanı yap ve yeminin kefaretini öde"[251] hadis-i şerifi düşüncesine şahit tutmuştur.

Âmirî iffet erdeminin tefrit ucunda bulunan kelâlü'ş-şehve kavramını inceler. Ona göre kelâlü'ş-şehve; yeme, içme ve cinsellikle ilgili şehvetin azalıp ortadan uzaklaşması sebebiyle şehvetin körelmesidir. Âmirî şehvetin körelmesini mizacın bozulmasına bağlar. Dolayısıyla şehvetin körelmesi bir hastalık olarak değerlendirilirse onun tedavisi de mizacın düzeltilmesidir.[252]

Hazlara düşkün kimse (şereh) acılardan kaçmak istese de onlardan kurtulamaz. İffetli (afif) kimse ise hazları sever lakin onları itidalli bir şekilde elde eder. Ahmak kimse de peşine hemen zararın geleceğini bildiği hazlarda çok aceleci davranır. Böyle kimsenin düşüncesi çok zayıftır bu sebeple arzularının kölesi olmuştur. Akıllı kimse ise öncesinde acı ve zararlı olup sonrasında güzel ve haz veren şeylere yönelir. Fakat Aristoteles'e göre insan tabiatı, sonrasında gelecek hazza engel olan veya kendisinden sonra bir acıya sebep olan arzuların ve isteklerin peşinden gitmeye meyillidir. Zira insanın her zaman arzuların ve isteklerin peşinden gitmesini engelleyen bir aklı vardır. İnsan aklı her zaman sonrası acı bile olsa faydalı olana işaret eder. Çünkü akıl bir şeyin sonunu düşünür ve ona göre

249 Âmirî, *Saʿâde*, 167.
250 (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/224)
251 Buhârî Eymân, 1, Kefferât, 10, Müslim, Eymân, 19.
252 Âmirî, *Saʿâde*, 168.

hareket eder. Yine acı verecek olan şeylere bedeni sevk etmez çünkü bilir ki bedenin sağlıklı olması hastalanmasından daha iyidir.[253]

Âmirî Aristoteles'in söylemlerinden hareketle behîmî nefse karşı mücadele etmenin gerekliliğine dikkat çeker. Aristoteles, behîmî nefis isyan etse ve başkaldırsa dahi insanın onu kontrol etmesi gerektiğini vurgular. Çünkü behîmî nefis rahatlığı sever ve her zaman onu ister. Eğer insan behîmî nefse itaat etmeye başlarsa çok geçmeden sürekli olarak isyan eder bir hale gelir. Sonunda behîmî nefis insanı kölesi haline getirir. Ama insan behîmî nefisle mücadele edip onu kontrol etmeye başlarsa o, insanın kölesi haline gelir. Kindî de bu bağlamda nâtık nefsin behîmî nefisten daha güçlü olduğunu, nâtık nefsin kendini küçük görüp boyun eğmediği müddetçe behîmî nefsin ona asla galip gelemeyeceğini ifade eder.[254]

Âmirî *Saʿâde*'de iffeti tanımlayıp onunla ilgili kavramları açıkladıktan sonra iffetli olmaya teşvike yönelik filozoflardan alıntılar yapar. İlk olarak Sokrates'ten yaptığı alıntılarla başlar: "Ey şehvetine esir olanlar, esirlerinizi hikmet ile salıverin. Midesine hakîm olan kimsenin nefsi ona boyun eğer. Nâtık nefsin hayat bulması ancak şehvânî nefsin ölümü ile mümkündür. Kim bedenine hakîm olmazsa bedeni onun kabri olur. İlim sahibi olduktan sonra günah işleyen kimse için bağışlanma yoktur. Aşırı haz zehirli baldan daha ölümcüldür. Hakîm kimse yaşamak için yer, şehvetine düşkün olan kimse ise yemek için yaşar." Bu bağlamda Âmirî Kindî'nin şu sözlerine yer vermiştir: "Sevdiğiniz şeylere ancak arzularınızı terk ederek ulaşabilirsiniz. Ümit ettiğiniz şeyleri ancak zorluklara göğüs gererek elde edebilirsiniz. Nefsine sahip olan kimse en büyük emniyettedir. O kimse için hiçbir kaygı ve endişe yoktur. Her şeyden haz almak için uğraşan hiçbir şeyden haz alamaz."[255]

İffetli olmayla teşvik için Eflâtun da şunları söylemiştir: "Ruhlar bedenin zıddıdır. Birisi viran olmadan diğeri mamur olmaz. Bu nedenle hayatta kalanın yaşaması için diğerini öldürün. En büyük hükümdarlık nefisine hakîm olmaktır. Beden şehveti azalırsa bilgi şehveti artar. Eflâtun son cümlesine bağlı olarak şunu söyler: Ben beden şehvetini azaltmak için kölenin kötü sahibinden kaçtığı gibi cinsellikten uzak durdum. Yine beden

253 Âmirî, *Saʿâde*, 168.
254 Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 382; Âmirî, *Saʿâde*, 168.
255 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 478-480; Âmirî, *Saʿâde,* 169.

şehvetinin insana verdiği zararı en çok şişman kimseler de gördüm. Zira şişmanların çoğunun aklı eksiktir. Filozof hazlara düşkün olan kimselerin akılsız ve sağır mesabesinde olduğunu ifade eder. Bu sebeple onlara nasihatin fayda vermesi için yumuşak bir üslupla sık sık tekrar edilmesi gerektiğini söyler."[256]

Proklos, "şehvetinin sana üstünlüğü devam ettikçe, öfken düşünceni bozdukça yani nefsine hâkim olmadıkça kendini insan sayma" demiştir. Şehvetlere yönelmek bütün rezaletlerin başıdır. Hür kimse şehvetlerden, hazlardan ve arzularından uzak duran kimsedir. Çünkü hazlar ve şehvetler balinayı denizden dışarı çıkarır iken kartalı da gökyüzünden yeryüzüne indirir. İskender ise "kim Allah'ın eylemlerine şahit olmak istiyorsa iffetli olsun" demiştir. Homeros oğluna "Ey oğlum fakir olmamak için şehvetine hakîm ol, çünkü fakir kimse şehvetine boyun eğen kimsedir." şeklinde nasihatte bulunmuştur. Başka bir filozof ise "insanlar hazlar için yaratılmadı zira öyle olsaydı hayvanlar bizden daha çok haz alamazlardı. Sürekli bedenin hazlarını düşünmek seni erdemsiz işlere götürür. O halde onları düşünmeyi bırak. Hazları düşünmeyi bırakmak ise ancak bedeni onlardan uzak tutmak ve onları dillendirmemek ile mümkündür. Eğer nefsine sahip olmayı öğrenmek istiyorsan önce diline sahip çıkanlara bak."[257]

3.1.3. Hürriyet (Cömertlik)

Hürriyet mal alma ve vermede ortayı gözetmektir. Yani mal alırken de verirken de gerektiği miktarda gerektiği zamanda ve gerektiği şekil de alıp vermektir. Bu tanıma bağlı olarak cömert kişinin verebileceğinden daha fazla vermesi erdemlilik değildir. Elde ettiğinden daha fazla vermeye ahmaklık (humk) denir. Çok kazanmasına rağmen kazancı nispetinde çok az vermeye de alçaklık (nezâle) denir. Buna göre hürriyet, kişinin az ya da çok vermesi değil kazancı ölçüsünde vermesidir. Bu itibarla bir kimse kazancı nispetinde, başkalarına nazaran daha az verse de o kimseye eli açık/cömert (cevâd) diyebiliriz. Fakat kazanç miktarının fazlasını vermek de ahmaklıktır. Aristoteles İskender'e yazdığı bir mektupta cömerdi; "kişinin gücü oranında hak edene, ihtiyaç duyduğu şeyi, hiçbir karşılık beklemeksizin veren kimse" şeklinde tanımlamıştır. Buna göre kişi her gördüğü kimseye vermeye kalkışırsa gerçek hak sahibine verecek bir şeyi kalmayabilir. Ancak cömert kimseye yakışan da hak sahibini geri çevirmemesidir. Çünkü cömert kimse malı hak

256 Âmirî, *Saʿâde*, 170.
257 Âmirî, *Saʿâde*, 170-171; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 209.

sahibine vermek için elinde tutan bir emanetçi gibidir. Bu bağlamda Sokrates, kendisinden mal istendiğinde dilenciyi azarlayan insanı Allah'ın nimetinden usanmış birisi olarak görür.[258]

Âmirî cömerdin tam karşısına müsrif (mitlâf) kimseyi koyar. Ona göre müsrif, gerekli olmayan yerlere kazandığından çok daha fazlasını veren kimsedir. Yani vermesi çok fakat kazancı az olan kimsedir. Müsrif kimse harcama işinde o kadar abartılı olur ki bir süre sonra kendi ihtiyaç duyduğu şeyleri dahi karşılayamaz hale gelir. İşte o zaman iflas etmiş olur. Müsrif ihtiyaç sahibi olsun olmasın her gördüğü kimseye bol bol verir. Oysa ihtiyacı olana vermeli zengin olanlara vermemesi gerekirdi. Bu huyundan dolayı pek çok düzenbaz ve sahtekâr müflis kimseyi çok çabuk kandırır ve elindeki malı kolayca alır. Eflâtun bu durumda olan insanların çoğunun dağıttığı malların kendilerinin kazanmadığını, farklı yollarla onların ellerine geçtiğini söyler.[259]

Âmirî hürriyet erdeminin ifrat olan ucuna müsrifi, tefrit ucuna da cimriyi (nezâle) koymuştur. Ona göre nâzil vermesi az ama alması fazla olan kimseye denir. Bu sebeple cimri kimse ihtiyaç sahibini dahi geri çevirir. Çünkü cimri kimse verdiğinde gerektiği miktarda, gerektiği şekilde ve gerektiği vakitte vermez. Aldığı zaman ise gerektiği miktarda ve şekilde almaz. Böyle bir tanıma göre nâzilin yapmış olduğu bu eylemler çok kötüdür. Kendini bedenî ve nefsî olarak zayıf hisseden kimseler cimrilikten vazgeçmezler. Çünkü bu kimseler mal kazanmayı kolay görmezler hatta gözlerinde çok büyütürler. Zira mal kazanmayı kolay gören insanların mallarını verirken de kolaylıkla verebildiklerini şahit oluruz. Bu itibarla nâzil (cimrilik) tedavisi olmayan bir hastalık gibidir. Fakat mitlâf (müsriflik) eğitim yoluyla düzeltilebilir. Çünkü mitlâf ortaya nâzilden daha yakındır. Bu nedenle mitlâfı ortaya (hürriyet) doğru çekmek nâzilden daha kolaydır.[260]

Âmirî hürr (cömert) kimsenin zengin olamayacağını ifade eder. Çünkü zenginlik orta değildir. Bu sebeple zenginliği erdem olarak düşünemeyiz. Zira zengin insan, almaması gereken şeyi yani hak etmediği malı alarak ya da hak sahibine vermesi gereken malı vermeyerek o malı elde etmiştir. O halde bu ikisinden birini yapmadan zengin olmak mümkün değildir. Buna göre zengin olabilmek için ya hak yemek gerek ya da hak edene

258 Âmirî, *Saʿâde*, 171.
259 Âmirî, *Saʿâde*, 172.
260 Âmirî, *Saʿâde*, 173.

malı vermeyerek biriktirmek gerekir. Aristoteles de aynı kanaattedir. Çünkü ona göre de mal sahibi olmaya çok fazla hırslı olmadan veya cimrilik etmedikçe mal sahibi olunmaz. Dolayısıyla zenginlik asla bir erdem gibi değildir.[261]

Hikmet ehli zenginlerin mutlu olamayacağını aksine kötü, bayağı ve mutsuz olduklarını ifade ederler. Çünkü onlara göre hem bedenin ve nefsin iyiliklerini hem de mal ve mülk gibi maddi kazançları aynı anda elde etmek mümkün değildir. Yani ikisi bir arada bulunamaz. Zira insanın mal toplayıp biriktirebilmesi için nefsinin ve bedenin sağlığını kaybetmesi gerekebilir. Buna binaen nefsinin ve bedeninin sağlığını mal için ihmal eden kimse bayağı ve cahil kimsedir. Bu sebeple mal sevgisi, insanla kötülükler arasında bir bağ gibidir. Mal peşinde koşan insan pek çok kötülükle karşı karşıya gelmeye hazırdır.[262]

Aristoteles hırslı birisinin malı çok bile olsa zengin olamayacağını belirtir. Çünkü zenginlik mal demek değil kanaat demektir. Kanaat ise insanın kendisine yetecek rızka (kifâf) sabretmesidir. Buna göre eğer insan ihtiyacından fazlasını isterse imkânsız bir şeye talip olmuş olur. Çünkü fazlanın sınırı yoktur. Bu konuda Eflâtun'da mal toplamak için var gücüyle çalışan kimseyi fakir olarak görür. Zira böyle bir kimseyi hırsı, itidalli olmaktan uzaklaştırır. Bu nedenle açgözlü insanın ihtiyacı fakirin ihtiyacından daha fazlaymış gibi görünür. Diyojen'de bu bağlamda şunu söyler: "Ben Pers kralından daha zenginim. Çünkü az da olsa bana yetecek kadar malım var. Onun ise çok malı olmasına rağmen hırsı sebebiyle malı kendisine yetmemektedir."[263]

Âmirî öncelikle zenginliğin ne olmadığına dikkat çektikten sonra onun ne olduğunu da filozofların tanımları üzerinden anlatmaktadır. Aristoteles, zenginliğin kanaatte olduğunu belirtir. Kanaati de yeterli rızık ve rızkı güzel tasarruf edebilmek şeklinde tanımlar. Eflâtun ise para ve mal değersizliği hakkında şunları söyler: "İnsana değer verilecek şey öyle bir şey olmalı ki o şeyin kişide bulunması sebebiyle o kişiye iki yüzlülük ve yağcılık yapılmasın." Ebu Bekir Razi de zenginliği kişinin bir meslek sahibi olmasında görür. Eğer insanın kendisini sıkıntılardan uzak tutacak ve geçimini sağlayacak kadar kazancı varsa o kişi zengindir. İskender de Âmirî'nin nakline göre kişi eğer zengin ise itidalli olsun, fakir ise çalışmaya devam etsin demiştir. Başka bir filozof

261 Âmirî, *Saʿâde*, 173.
262 Âmirî, *Saʿâde*, 173.
263 Âmirî, *Saʿâde*, 174.

ise zenginliği, insanın yaptığı şeyleri karşılık beklemeden yapması ve bu sayede kimseye muhtaç olmaması şeklinde tarif etmiştir.[264]

Âmirî cömertliğin üstünde bir makam daha olduğunu ifade eder. Eğer bir kişi cömert kimseye oranla fazla verir ise bu kimseye yüksek himmet sahibi (ref'u'l-himme) denir. Böyle birisi harcamanın azlığına ya da çokluğuna değil niteliğine bakar. Bir şey vereceğinde ince ince hesap yapmadan verir. Verirken çok düşünmek cimrilerin adetidir. Oysa yüksek himmet sahibi kimse bir işi yapacağı zaman onun niceliğine bakmaksızın haz alarak kolay bir şekilde hemen yapıverir. Ancak o, sadece kazandığı miktarda harcama yapar. Onun için nitelik önemli olduğundan her işte o işin hak ettiği miktarda harcama yapar. Söz gelimi Allah'a yakınlaşmak için yaptığı harcamalarla insanlar için yaptığı harcamalar bir değildir. Bu sebeple Allah'a yaklaşmak için yaptığı harcamaların değeri daha fazla olduğundan bu tür harcamaları daha çok yapar. Aynı şekilde zenginle fakir de bir değildir. Yani fakir için yaptığı harcamalar daha fazladır. Yüksek himmet sahibi kişi en çok faydaya ve işin niteliğine göre harcama yaptığından halka verilen yemekler gibi kamu yararına olan büyük işlerde daha fazla harcama yapar. Bu, kişinin en çok harcamada bulunduğu iş ise uzun süre devam edecek olan güzel ve hayırlı işlerdir. Binaenaleyh büyük ve güzel işleri ancak yüksek himmet sahibi kimseler yapabilir.[265]

Yüksek himmet sahibinin karşı ucunda himmeti düşük (denîu'l-himme) kimse yer alır. Kendi imkanlarının altında veya herhangi bir iş için hak ettiği miktardan daha az harcama yapan kimseye düşük himmet sahibi denir. Bu kimse cimriliği sebebiyle harcamalarının ve yardımlarının az olması için çabalar durur. Onun için niteliğin hiçbir önemi yoktur. Önemli olan niceliktir. Âmirî konuyla ilgili son olarak savurgan (mütebezzih) kimsenin vasıflarını sayar. Savurgan, herhangi bir iş için hak ettiği değerinden çok daha fazlasını harcayan kimsedir. Değersiz şeylere çok büyük miktarda

---

264 Âmirî, *Saʿâde*, 174-175; Âmirî zenginlikten sonra filozofların cömertlik hakkında söylemiş olduğu erdemli sözleri aktarır. Hayat kimseye bir mal hibe etmez ancak onu ihtiyaç sahiplerine ulaştırması için ödünç verir. Bir adam başka bir adamı malından dolayı övdü. Övülen ise şunları söyledi: Senin övdüğün şey cimriliğe ve kötülüklere sebep olan aynı zamanda da cömertliği ortadan kaldıran bir şeydir. Hikmet ehlinden birisi düşmanına mal bırakman dostuna muhtaç olmandan daha hayırlıdır demiş. İbn Mukaffa cömertliği iki kısma ayırmış. İlki kişinin elinde bulunan maldan başkasına vermesidir. İkincisi ise kişinin başkasının malına tamah etmemesidir. İkincisi ilkinden daha üstün ve daha şereflidir. Bu konuda son olarak bir filozof erdemle birlikte bulunan fakirlik, erdemsizlikle bulunan zenginlikten daha iyidir der.

265 Âmirî, *Saʿâde*, 176.

harcamalarda bulunur. Yaptığı işi de güzel olduğu için değil insanlar arasında tanınma ve övülme arzusu ile yapar.[266]

3.1.4. Şeref Sevgisi (Mahabbetü'l-Kerâme)

Şeref sevgisinde de (mahabbetü'l-kerâme) mal almada ve vermede olduğu gibi ifrat, tefrit ve ortası vardır. Aynı şekilde ifrat ve tefriti yerilir fakat ortası övülür. Öyle ki iki aşırı ucun orta için vazedildiği düşünülür. Şeref sevgisinin ortasına gelecek olursak gerekeni, gerektiği oranda ve gerektiği şekilde sevmektir. Sevmekten maksat onun aracılığıyla erdemli filleri daha fazla yapabilmeyi istemektir. Sevilmesi gerekenden kasıt ise herkesi değil sadece erdemli insanları sevmektir. Gerektiği şekilden maksat da bir şeyi faydası, menfaati veya hazzı sebebiyle değil fazileti, iyiliği ve güzelliği için sevebilmektir.[267]

Şeref sevgisi eğer güzel bir fiile ya da erdemli bir şeye sebep olursa övülür. Buna göre şeref sevgisi kendini beğenmeye doğru evrilirse yerilen bir şey haline gelir. Kendini beğenmek, şerefe benzer fakat öyle değildir. Âmirî bu konuda insanlar tarafından güzel hatırlanma ve övülme kavramlarına dikkat çeker. İlki o anda orada mevcut olmayan kimse için olur iken ikincisi o anda orada bulunan kimse için olur. Haddi zatında hem şeref hem de hatırlanma övülen ya da yerilen bir şey değildir. Bu ikisi eğer övülecek bir şey içinse övülür, değilse yerilir. İnsanların çoğu şerefi, hatırlanmayı ve övülmeyi severler. Bu sebeple bunları elde edebilmek için yöneticilik gibi üst makamlara gelmeyi isterler. Bütün mallarını ve hayatlarını o makamlara gelmek için harcarlar. Bazı insanlar bu yüksek makamları güzel ve erdemli fiilleri yapabilmek için isterler ki şeref ancak bu şekilde kazanılır. İnsanlardan bazıları da sadece haz ve mal elde etmek için o makamlara taliptirler. Bir yönetici için söz konusu şerefi elde etmek ancak halkından kendisine kayıtsız şartsız itaat etmelerini beklemezse mümkün olur. Yönetilen halk ise ihtiyaçlarını karşılama umudu ve yöneticilerinin şerefli olması ile sevinç ve şeref içinde olurlar.[268]

Şeref sevgisinin yerilen ifratı nefsin düşük olmasından kaynaklanan büyüklenme (tasalluf, tekebbür) ya da kişinin kendisinin ve atalarının övülmesini çok fazla istemesidir. Tekebbür, kişinin kendisini değerinden fazla övme halidir. Kendini gözünde büyük

266 Âmirî, *Saʿâde*, 177.
267 Âmirî, *Saʿâde*, 178.
268 Âmirî, *Saʿâde*, 179.

görmesi sebebiyle hak etmediği şerefe talip olur. Mütekebbir insan kendisini çok beğendiğinden sürekli olarak yanlış işlere girişir. Çünkü insanın kendini kendi gözünde büyütmesi ahmaklığa sebep olur. Bu nedenle cahil, korkak ve açgözlü olmasına rağmen kendini hikmetli, cesur ve ölçülü zanneder. Âmirî hızlı cevap vermeyi ve her şeye bir an önce hâkim olma isteğini büyüklenmenin belirtisi olarak görmektedir. Kibirli insan yaptığı işleri iyi zannederek pek çok kötü işler yapar. İyi zannederek yaptığı işlerden beklentisi de yüksek makam ve mevkilere gelmektir. Fakat bu isteği imkânsız bir istektir zira bu makam ve mevkilerin sınırı yoktur. Böyle kimseler, insanların sürekli kendisine ikramda bulunmasını ve hizmet etmesini ister. Bunu da ancak cahil, iki yüzlü ve bayağı kimseler talep eder. Bunlar aklın gerektirdiği şeyi değil hurafelerin ve batıl inançların gerektiği şeyleri yaparlar. Böyle insanlar gerekmediği halde, gerekmediği vakitte, gerekmediği şekilde ve gerekli olmayan yerlere harcama yaparlar.[269]

Şeref sevgisi ile ilişkili başka bir erdem de alçak gönüllülüktür (vadî'). Aristoteles'e göre alçak gönüllülük liyakat isteyen güzel işlere, yüksek sanat ve büyük işlere kendini ehil görmemektir. Bu kişiyi iffetli ve mütevazı olmasından ötürü överiz.[270]

3.1.5. Hayâ

Âmirî'nin nakline göre Aristoteles her şey de olduğu gibi hayanın ortasının övüldüğünü ifrat ve tefrit uçlarının ise yerildiğini ifade eder. Hayanın ifratı aşırı utangaçlık (hacel) tefriti ise arsızlıktır (kıha). Âmirî haya konusunda Aristoteles'in görüşünü benimser ve onun bir erdem olmadığını ifade eder. Çünkü erdem bir haldir.[271]

---

269 Âmirî, *Saʿâde*, 179-180.

270 Âmirî, *Saʿâde*, 181; Âmirî pek çok konuda olduğu gibi şeref sevgisiyle ilgili hakimlerin sözlerinden örnekler verir: Akıllı kimse, insanların onu övmesi veya yermesiyle meşgul olmayandır. Eğer meşgul olursa onların övmeleriyle sevinmesi yermeleriyle de üzülmesi gerekir. Oysa insanlar yerilmeyecek şeyleri yererler övülmeyecek şeyleri de överler. Ayrıca insanların övdükleri ve yerdikleri şeyler hususunda da bir ittifakları söz konusu değildir. Yani bir kısmının övdüğünü bir kısmı yerebilir. Veya tam zıddı olabilir. Bu durumda akıllı ve erdemli kimse insanların onunla ilgili düşüncelerine bakmaması icap eder. Eğer insanların söylediklerini dinlemeye devam ederse yaşama isteği azalır. İnsan yaşam kalitesini artırmak istiyorsa başkalarının cahil, akıllı ve erdemli gibi söylentilerine kulak asmaması zorunludur. Yüksek himmetli ve alçak gönüllü olma hususunda bir filozof nefsimi hakir görmeye başladıktan sonra hikmeti hissetmeye başladım demiştir. Başka bir filozof ise akıllı kimsenin erdemli işlerini azaltması gerektiğini ifade eder. Sebebini soranlara ise ağacın meyvesinin çok lezzetli olması o ağacın helak olma sebebidir şeklinde cevap verirmiş.

271 İslam ahlak felsefesine dair telif edilen ilk dönem kaynaklarda "hal" kavramı "meleke" kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılır. Âmirî de burada "hal" kavramını gelip geçici durumlar için değil insan nefsinde yer edinmiş ve değişmeyen durumları ifade etmek için yani "meleke" kavramı yerine kullanmıştır. *Saʿâde* de yer alan ibaresi şu şekildedir:
"الحياء ليس بفضيلة لأنا قد قلنا بأن الفضيلة حال والحياء ليس بحال ولكنه يشبه لإنفعال"

Haya ise hal değil sadece övülen bir duygulanımdır (infiâl). Fakat filozof hayayı nutkî nefsin düşünmesi ve muhakemesi sonucu ortaya çıkan bir ürün olarak değerlendiği için erdemler içinde almayı uygun gördüğünü belirtir. Bu nedenle tıpkı bir erdem gibi ifrat ve tefrit tayin eder. Aristoteles hayayı ayıplanma ve aşağılanmadan korkmak şeklinde tanımlar. Âmirî ise hayayı, korku anında oluşan duygulanıma benzer övülen bir duygulanım olduğunu ifade eder. Fakat insan utandığında kızarırken korktuğunda sararır. Bu duygulanım utanma esnasında nutkî nefiste başlayan sonrasında dışarı taşan bir duygu halidir.[272] Aristoteles hayanın şeref sevgisinden doğan bir duygulanım olduğunu söyler. Bu sebeple, utanan insan şerefini kaybedecek hiçbir şeyle uğraşmaz. Buna göre insanların çoğu şeref elde etmeyi arzulayıp aşağılanma duygusundan uzak durmak için kötü filleri terk edip güzel işler yapmayı tercih ederler. Utanan insan kötü ve hata yapmaktan emin olamadığı işlerden her zaman korkar. Çünkü şerefini kaybetme korkusu her zaman vardır. Âmirî insanda haya duygusunun çocukluktan itibaren olduğunu belirtir. Fakat insanın yaşı ilerledikçe utanma duygusunun doğası bozulmaya başlar. Bu nedenle yaşlı kimseler hakikatte iyi olmayan fakat öyle zannettiği kötü işleri yapmaya başlarlar. İnsan kendisi gibi olan insanlar yanında utanmaz. Ancak kendinden daha iyi birisinin yanındayken utanır. Aynı zamanda insan kötü bir iş yaparken ona yardım eden kimselerden de utanmaz. Fakat ona yardım etmeyen ve yaptığı işin kötü olduğunu düşünen insanlardan utanır.[273]

Eflâtun hayayı, insanın arkadaşları tarafından aşağılanma korkusu şeklinde tarif eder. Filozofa göre insanlar ancak arkadaşlarının kınama korkusu ve düşmana karşı cesur olma şeklinde iki motive ile güzel işler yapabilirler. Bir insan çocukken utanma duygusunu öğrenmesi gerekmektedir. Çünkü bu duygu çocuk için adeta çok büyük bir ilaç gibidir. İlaç her ne kadar ilk alındığında bedeni zayıflatıyor gibi görünse de daha sonraları güçlendirir. Aynı şekilde haya duygusu da ilk başta nefsi zayıflatıyor gibi görünse de sonraları güzelleştirir ve güçlendirir. İnsan için haya da tıpkı bunun gibidir. Çocukken zor bir şey gibi gelse de hayatının ilerleyen safhalarında kendisinin yetkinleşmesi ve mutluluğa ulaşabilmesi için çok önemlidir. İnsanın korku duygusu da çocukluktan gelmedir. Bu konuda Eflâtun'a "çocukta haya mı yoksa korku duygusu mu daha çok övülür?" diye sorulduğunda haya aklın varlığına korku ise korkunun varlığına

272 Âmirî, *Saʿâde*, 182.
273 Âmirî, *Saʿâde*, 182-183.

işaret eder şeklinde cevap vermiştir. Eflâtun insan faziletlerinin gayesinin utanma olduğunu ifade eder. Homeros ise hayayı bütün iyi işlerin başı, hayanın mukabili olan arsızlığı da bütün kötü işlerin anası olduğunu ifade eder. Filozof Allah'tan utanan kimsenin işlerinin ve yaşantısının muntazam olduğunu dile getirir. Çünkü utanan kimse Allah'ın onu her yerde müşahede ettiğini bilir.[274]

Âmirî hayayı açıkladıktan sonra konuyu tefriti olan arsızlık (kıha) yani ahlaksızlığa getirir. Ona göre arsızlık utanılması gerekilen çirkin işlere atılmak ve ayıplanmaya karşı umursamaz davranmaktır. Aristoteles ise kişinin insanlar nezdindeki şerefinin yok olmasından korkmaması şeklinde tanımlar. Arsızlık olarak değerlendirilen kötü işlere; düşmandan kaçmak, emanete hıyanet etmek, sözüne sadık kalmamak, vefa göstermemek, rüşvet almak, zulmetmek, hakir ve utanç verici işlerden küçük menfaatler elde etmek ve sabır gerektiren işlere sabretmemek gibi örnekler verilebilir. Aynı şekilde güzel ve iyi işlere yardımcı olmamak veya iyi olmasa bile kötü olmayan işlerde yardım etmemek de kötü ve çirkin fiillerdir. Özellikle utanç veren fiillerden bahsetmek ve kötü fiillerin yapılması için teşvik verecek şeyler söylemek yukarıda sayılan eylemlerden daha kötüdür.[275]

3.1.6. Cesaret (Şecaat)

Âmirî cesaret konusunda Aristoteles ve Eflâtun'un görüşlerini cemeder. Eflâtun cesareti hem sıkıntılı ve tehlikeli durumlarda hem de haz, şehvet ve öfke anlarında âdetin (sünnet) gerektirdiği şekilde durumu muhafaza etmek ve itidal üzere olmak şeklinde tanımlar. Filozof cesaretin ancak öfke ve kalp güçlerinin bir arada bulunması ile mümkün olacağını ifade eder. Kalp gücünün devreye girmesi de ancak azim ve kararlılık ile mümkündür. Azim ve kararlılık da yasalara ve adetlere uygun davranmakla ortaya çıkar. Öfke gücü ise bir şeyi çok fazla koruma isteğinden meydana gelir. Koruma isteği de erdemli bir şekilde ölme isteğini doğurur.[276]

Eflâtun cesareti, insanda öfkenin yerleşmesi ve güçlenmesi olarak görür. Bu nedenle "canlılardan öfkesi olmayanın cesareti de yoktur" der. Herhangi bir canlı tam olarak öfkelendiğinde kendi cinsinden hiçbir canlı onu mağlup edemez. Cesaretli insan

274 Âmirî, *Saʿâde*, 183.
275 Âmirî, *Saʿâde*, 184.
276 Âmirî, *Saʿâde*, 184.

hazlara sabredemese de zorluklara ve sıkıntılara sabredebilir. Çünkü insan hazlara ve şehvetlere daha düşkün ve müsamahakardır. Fakat bazen de durum tam tersi olabilir. Yani hazlara karşı sabredebilirken öfke anında zulüm gibi haksızlıklara sabredemez. Çünkü öfkeye karşı mukavemet göstermek bazen insan için zararlı olabilir. Zira gazabî nefse mukavemet göstermek şehvânî nefse mukavemet göstermekten daha zordur. Bu sebeple gazabî nefis ile şehvânî nefis arasında bir çatışma olduğunda gazabî nefis her zaman üstün gelir. Çünkü bu nefsi öfke anında kontrol etmek çok zordur. Bu nedenle ancak bu zor işin üstesinden gelip öfke anında nefsini kontrol edebilen kimseye cesur denilebilir.[277]

Eflâtun cesur kimseyi şöyle tanımlar: "Çok sıkıntılı ve zor olaylarda mücadele ederken sabır gösteren, rahatsız eden acılardan hemen kaçmayan, hazlara ve şehvetlere karşı çok fazla meyletmeyip sebat gösteren, zararlı ve kötü işlere yönelmeyen, kendisine zarar verecek çirkin işlerde nefsini kontrol edebilen kimseye cesur denilir."[278] Âmirî de cesuru, kısaca hazlara sabreden kimse şeklinde tanımlar. Aristoteles ise cesuru, öfkesi onu harekete geçirdiği anda intikam duygusuna kapılmadan sabredebilen kimse olarak tanımlar. Buna göre Eflâtun, Aristoteles ve Âmirî cesurluğu sabırla ilişkilendirmiş, cesurluk için zor ve sıkıntılı anlarda sabretmeyi şart koşmuşlardır.[279]

Eflâtun cesurluğu genel ve özel olmak üzere iki kısımda inceler. İlki genel olarak zor ve sıkıntılı zamanlarda, haz, şehvet ve öfke karşısında adetin ve yasaların gerektirdiği şekilde hareket etmektir. İkincisi ise gerektiğinde tehlikeye ve sıkıntıya korkmadan atılmak, acılara tahammül etmek, düşmanla savaş sırasında aileyi, ülkeyi ve çocukları muhafaza etmek için beden ve nefis ile müdafaa etmektir.[280] Bu şekilde davranmak yasaya ve adetlere göre en uygun davranıştır. Bu nedenle üstün değerleri savunurken ölmek, övülen bir ölümdür ve böyle ölmek zelil bir hayat yaşamaktan daha üstündür. Zira ölümsüzlük isteği insana bayağılık ve düşüklük verir. Oysa ölüm isteği insana erdem ve şeref katar. Bunlardan sadece ilki birisinde bulunsa dahi o kimse, cesur olarak vasıflandırılabilir. Çünkü her daim şehvânî nefsiyle savaş halinde insanın nefsine karşı gelebilmesi onun isteklerine ve arzularına sabredebilmesi en büyük yiğitliktir.[281]

277 Âmirî, *Saʿâde*, 185.
278 Platon, *Diyaloglar*, 345.
279 Âmirî, *Saʿâde*, 186.
280 Platon, *Diyaloglar*, 345.
281 Âmirî, *Saʿâde*, 186.

Aristoteles'e göre yiğitlik (necdet), ataklık/gözü peklik ve korku arasında orta olan övülen yüce bir erdemdir. Buna göre yiğitlik diğer insanların basit gördüğü işlerden asla korkmayan, onların çok korktukları işlerde ise çok az korkandır. Bu kadar korkması da tabii bir şeydir yani korku insanın doğasında bulunan bir duygudur. Fakat yiğit insan diğer insanlara nazaran hiç korkmayan gibidir. Âmirî yiğitliği, insanın başına gelen acı, sıkıntı ve kötülükleri özellikle de ölümü küçük görmesi şeklinde tanımlar.[282]

Düşmana karşı cesur olmak, ölümden korkmamakla mümkündür. Çünkü cesur kimse övülen bir ölümden kaçmaz aksine onu arzu eder. Bu nedenle erdemli bir insan hayatının hiçbir anında yaşamaya aşırı istekli olmaz. Çünkü öldükten sonra hayatının daha güzel olacağını bilir ve inanır. Zira insanın içinde ebedi bir hayat yaşama duygusu vardır. Buna binaen erdemli kimse her daim ölmeyi ve bu sayede ebedi yaşamayı temenni eder. Buna göre erdemli insanın ölümden kaçması ve onu istememesi düşünülemez.[283]

Âmirî cesaretin ne olduğunu ifade ettikten sonra onun nasıl ortaya çıkacağını da açıklamaya çalışır. Bu konuda ilk olarak Aristoteles'in görüşüne başvurur. Aristoteles'e göre cesaret erdemi ansızın gelen bir korku anında ortaya çıkar. Ortaya çıkan cesaret halinin insanda sürekli olması cesaretin kişide tam anlamıyla yerleştiğine işaret eder. Çünkü cesaretin ortaya çıkması korku anında meydana gelse de insanın daha önceden bu erdemi edinmiş olması gerekir ki ihtiyaç olduğunda kendini gösterebilsin. İnsanda cesaret erdemi izzetin bir neticesidir. İzzet ise gurur ve ölüm arzusunun neticesinde oluşur. Nihayetinde cesareti, öfke duygusu ortaya çıkarır. Nitekim cesaretin ortaya çıkabilmesi ancak öfke duygusunun kabarması ile mümkündür.[284]

Ancak öfke ile cesaret arasında mutlak bir bağlılaşım (karşılıklı ilişki) da yoktur. Yani her öfkeli olan cesur değildir. Öfkeli olanların bazıları kendini cesur zanneder fakat öyle değillerdir. Bu sebeple Âmirî cesur olan ile ona benzeyenleri farklı gruplara ayırır. Birincisi öfkeli olan fakat cesur olmayanlardır. Bunlar yaptıklarını başkalarını korkutmak ve zulüm için yaparlar. Buna mukabil cesur kimse yaptıklarını öfkesine uygun bir şekilde güzelce yapar. İkinci grup ise gerekmediği halde kendisine zarar verecek işlere atılmayı cesurluk zannedenlerdir. Bu grup cahil olduğu için tehlikeli işlerde hemen öne geçer. Bunların yaptıkları tıpkı bebeğin korkusuzca ve bilmeden kendisine zarar verecek

282 Âmirî, *Saʿâde*, 186.
283 Âmirî, *Saʿâde*, 186.
284 Âmirî, *Saʿâde*, 187-188.

hayvanlarla oynamasına benzer. Fakat cesur kimseler tehlikeye sadece gerektiğinde ve sonucunu düşünerek atılır. Cesur kimse ise ölümü şerefli ve erdemli olduğu için arzu eder. Diğer bir grup ise cesur kimsenin ölümü istediği gibi ölümü isteyen iki yüzlülerdir. Fakat bunlar ölümü, başlarına gelen kötülüklerin üzüntüsünden ve kederinden kurtulmak için isterler. Son grup da yaptırımlardan, cezalardan korkan ve insanların gözüne girmek için savaşarak cesur gibi görünmek isteyen kimselerdir. Cesur kimsenin ise buna benzer amaçları yoktur. Cesur, tercih ettiği ve yaptığı şeyleri güzel ve erdemli olduğu için yapar. Başka herhangi bir amacı yoktur. Hâsılı cesurluk tek bir erdem iken orta olmadığı halde ortaya yani cesurluğa benzeyen pek çok huy vardır.[285]

Âmirî cesaretin ne olduğunu ve olmadığını, çeşitlerini ortaya koyduktan sonra insan için korkulacak şeylerin neler olduğunu açıklamaktadır. Her konuda olduğu gibi bunda da felsefe tarihine müracaat ederek açıklık getirmeye çalışır. Verdiği bilgiye göre Aristoteles için korkulacak şeyler kısım kısımdır. İlk kısım insana utanç ve korku veren bu nedenle uzak durulması gerekilen şeylerdir. Bunlar insan için zararlı ve çirkindir. İkinci kısımdan ise uzak durulmamalı aksine arzu duyulmalıdır. İyiliğe ve güzelliklere sebep olan yorgunluk, sıkıntı gibi şeyler ile ölüm ve savaşta başa gelen sıkıntılar bu kısma örnek olarak verilebilir. Son kısım da korkmaya gerek olmayan fakat uzak durulması gereken şeylerdir. Ondan uzaklaşmak güzel bir hile ile mümkün olabilir. Bunlar, insanın kendisi için kötü ve utanç vesilesi olan şeylerdir. İnsanın kendisi, bu kötü şeylerin ortaya çıkmasında en büyük etkendir. Elinde bulunan malı kötü işlerde kullanmak, kendini hasta edecek veya ölüme götürecek şeyler yapmak bunlara örnek olarak verilebilir. İnsanın bu tür kötü fiillerden imkân dahilinde uzak durması gerekir. Ancak bu eylemler kendi tercihi ve tasarrufu dışında gerçekleşirse üzülmesi ve kederlenmesine de gerek yoktur.[286]

Âmirî ölüm ve korku hakkında Kindî'nin de konuyla ilgili düşüncesine yer verir. Kindî, ölümden korkan insanın asıl olarak kendisinden korktuğunu ifade eder. Çünkü Kindî insanı, "düşünen ölümlü canlı" olarak tarif eder. Yani ölüm, insanın doğasında bulunan ve korkulmaması gerekilen bir durumdur. Bu sebeple insanın ölümden korkması kendisinden korkması anlamına gelir ki Kindî için bu durum abestir.[287]

---

285 Âmirî, *Saʿâde*, 188.
286 Âmirî, *Saʿâde*, 189.
287 Âmirî, *Saʿâde*, 189.

Âmirî iki ucun ortasında yer alan cesareti ele aldıktan sonra bunun iki ucundaki erdemsizlikleri anlatmaya koyulur. Korkaklık (cübn) cesaret erdeminin tefrit ucunda bulunan ve yerilen bir huydur. Bu huya sahip kimse cesur davranması gereken durumlardan korkan, insanların çoğunun hiç korkmadığı şeylerde dahi korkaklık gösteren kimsedir. Hayatta karşılaştığı zor ve sıkıntılı zamanlarda cesur olamadığından ve ölümden korktuğundan rezil bir hayat yaşamaya mahkumdur. Yani kendisi için yararlı olacak yorgunlukları ve sıkıntıları değil, zararlı olan rahatlıkları ve bayağılığı tercih eder.[288]

Cesaret erdeminin ifrat ucunda ise atılganlık (tekahhum) bulunmaktadır. Âmirî'ye göre atılganlık; gerekmediği halde, gerekmediği zamanda, gerekmediği şekilde, atılmaması gereken tehlikeli bir işe atılmaktır. Bu haliyle atılganlık cesaret erdemine korkaklıktan daha yakın gibi durmaktadır.[289]

3.1.7. Yumuşak Huyluluk (Hilm)

Yumuşak huyluluk, öfke duygusu ile doğrudan ilişkisi olan bir erdemdir. Yumuşak huyluluk, Âmirî'ye göre insanın öfke anında intikam almaya gücü yettiği halde bunu yapmamasıdır. Yumuşak huyluluğun da bütün erdemlerde olduğu gibi yerilen iki ucu bulunmaktadır. Filozof orta olan bu erdemi, hak eden kişiye öfkelenmek şeklinde düşünür. Böyle bir orta tasvirine göre yumuşak huyluluk; kararlılık, ağırbaşlılık ve endişe anında nefsi kontrol edebilmek şeklinde de tanımlanabilir.[290]

Eflâtun bu erdemi, şeref olarak tanımlamaktadır. Şerefi ise halkın adetlerine muhalif olmayan, onları ifsat etmeyen ve kasıt olmaksızın yapılan kusurlara tahammül etmek şeklinde tarif eder. Ona göre yumuşak huyluluk öfke anında itidalli davranabilmektir. İnsanın öfke anında itidalli olabilmesi ise düşüncenin doğru olmasına bağlıdır. Yani insan nâtık nefsini yeterince yetkinleştirememiş ise öfke anında kendini kontrol etmesi de o kadar zor hale gelir. Eflâtun, düşüncenin doğruluğunu (sıhhatü'r-ra'y) yumuşak huyluluğun ve cesurluğun gerektiği vakitte ortaya çıkmasına bağlar. Filozofa göre düşüncesinin doğru olmasını isteyen birisi gazabî güçlerden kabalık, sertlik ve boyun eğmeme huylarını felsefî güçlerden de yumuşaklık ve uysallık huylarını kazanması

288 Âmirî, *Saʿâde*, 189-190.
289 Âmirî, *Saʿâde*, 190.
290 Âmirî, *Saʿâde*, 197.

gerekmektedir. Yani yumuşak huyluluk erdeminin elde edilmesi ancak gazabî ve felsefî gücün birlikte olmasıyla mümkündür. Çünkü gazabî güç sertlik, kabalık, şiddet ve itaatsizliği felsefî güç ise uysallığı, yumuşaklığı ve müsamaha gibi huyları içinde barındırır. Böylece birbirlerine zıt güçlerin kazanılması insanda itidali oluşturur. Buna göre yumuşak huylu birisi hem hoşgörüyü hem de kabalığı yerinde ve yeterli oranda kullanan kimsedir. Gazabî ve felsefî güçleri bir araya getiremeyen kimsenin davranışlarında bir itidal-denge olmaz, gelişigüzel davranır. Yani kaba davranması gereken yerlerde müsamahalı, hoşgörülü davranması gereken yerlerde kaba davranır. Kendisinde bu itidali sağlayamayan kişi ahmaktır ve düzelmesi de çok zordur. İlimden hiçbir payesi yoktur. Tıpkı sağır, dilsiz ve kör gibidir. Bütün işleri sıkıntılıdır. Eflâtun ise yumuşak huyluluğun sabır ve sükûnetin birlikteliğinden ortaya çıktığını belirtmektedir. Yani bu ikisinden biri olmazsa kişinin yumuşak huylu olmasından bahsedilemez.[291]

Âmirî yumuşak huyluluk erdeminin nasıl kazanılabileceğini de Eflâtun ve Aristoteles'in ifadeleri üzerinden bize aktarmaktadır. Eflâtun'a göre öfke ilk olarak dilde kendini belli eder. Bu nedenle diline sahip çıkan kimse öfkesine de hâkim olabilir. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Eflâtun az bir hareketin öfkeyi arttıracağını düşündüğünden öfke anında sakinliği ve sükûneti tavsiye eder. Aristoteles de İskender'e yazdığı mektupta hiç kimsenin hatadan vareste olamayacağını bu sebeple birine öfkelendiği sırada kendini sakinleştirecek şeyleri düşünmesini öğütler. Devamında da bazen kaba ve sert davranmanın başına gelebilecek kötülükleri bertaraf edebileceğini söylese de en faziletli olanın kötülüğü iyilikle savuşturmak olduğunu ifade eder. Âmirî toplumda sükûnetin sağlanabilmesi hususunda yöneticilere büyük iş düştüğünü dile getirir. Çünkü yöneticiler idare ve sükûneti sağlama noktasında insanların en yetkilisidirler. Zira aldıkları kararlar ve söyledikleri sözler hemen uygulanabilir. Onları engelleyecek ve durduracak hiçbir güç yoktur. Dolayısıyla onların kararlarının ve sözlerinin yansıması doğrudan toplumda görülür. Bu nedenle yaptıkları ve yapacakları şeyler olması gerektiği gibi yerli yerinde olursa toplumda sükûnet ve yumuşak huyluluk hâkim olur.[292]

---

291 Âmirî, *Saʿâde*, 197-198.

292 Âmirî, *Saʿâde*, 198-200. Âmirî yumuşak huyluluğun önemine binaen hikmet ehlinden bir demet sunar. Bu hikmetler şöyledir: Aklına gelen her şeye öfkelenme (Diyojen). Halkına kaba davranan yöneticiden halk nefret eder, hoşgörülü olan yöneticiyi ise halkı sever (Kindî). Bir gün bir filozofa adamın biri onu öfkelendirecek kötü bir söz söylemiş. Filozof şu cevabı vermiş: Galip gelenin mağlup

3.1.8. Sevgi (Mahabbet) ve Dostluk (Sadâkat)

Âmirî bu bölümde diğer bölümlerden farklı olarak Aristoteles ve Platon da dahil hiçbir filozofa atıfta bulunmaz. Bu başlıkta ele alınan düşünceler ve görüşlerin tamamı ile kendisine ait olduğunu düşünülebilir.

Âmirî sevgiyi, sevilenden gelip haz veren bir duygu olarak tanımlar. Sevgi; sevilenden gelen bu duyguyu tatma, duygunun sona ermesinden korkma ve sevilenden başka bir şey istemeyecek kadar ona teveccüh etme halidir. Tutku, aşk, ayrılık korkusu ve sevgi gibi sevilenden gelen duygulanımların bir kısmı haz, bir kısmı da acı verir. Buna göre sevgide hem acılık hem de tatlılık vardır. Orta olan sevgi; gerektiği şekilde, gerekli kimseleri, gerektiği oranda sevmektir. İfratı ise çok sevmek manasında aşk-tutkudur.[293]

Duygulanımlar hissedilir şeylerdir. Hissetmek bazen yanında o anda hazır bulunana karşı olabilirken bazen de o anda hazır bulunmayan kimseyi tahayyül etmekle de olabilir. Çünkü tahayyül de his türlerinden biridir. Fakat hisseden kimsenin fiilde bulunabilmesi için hissedeceği şeyin hazır bulunması gerekir. Tahayyül yoluyla hisseden kimse için hazır bulunma hali hissedilecek şeyi anmak (zikr) ve hatırlamak ile gerçekleşir. Çünkü tahayyül için bir şeyi anımsamak hazır bulunma anlamına gelir. Bu manada anılmayan ve hatırlanmayan şey sanki gaip gibidir. Sevgi duygulanımı da tıpkı bu şekildedir.[294] Sevgi duygulanımının ortaya çıkması için sevilenin bizzat yanında olmak veya onu hayal etmek suretiyle hissetmek gerekir.

Âmirî'ye göre sevgi bir irade -ki burada irade ve ihtiyar aynı manadadır- veya kalbin bir şeyden hoşlanması ve ona meyletmesi anlamında değildir. Çünkü biz bazen ölüleri sevmek gibi, seçemediğimiz ve istemediğimiz şeyleri de sevebiliriz. Kalbin bir şeye meyletmesi ise ancak sevgidendir. Sevgi ise uygun olan şeylere ülfet beslemek şeklinde tarif edilebilir. Bunun zıddı ise nefrettir (buğz). Yani nefret, insan için uygun olmayan şeylerde meydana gelir. Binaenaleyh insan canlı şeyleri sevebileceği gibi cansız şeyleri de sevebilir. Cansız bir şeyi sevmek tek taraflı iken canlı şeyleri sevmek tek taraflı

olandan daha kötü olacağı bir savaşa asla girmem. Eflâtun yerildiği esnada öfkesini kontrol edebilen ve vakarını koruyabilen kişinin gerçek hakîm olduğunu söyler. Oklides'e bir adam seni öldürmek için elimden geleni yapacağım dediğinde Oklides ona, bende senin öfkeni dindirip sakinleşmen için elimden geleni yapacağım şeklinde cevap vermiştir. Yumuşak huyluluk hakkında Sokrates de öfke, kişinin değerini düşürür ve insandaki erdemi ortadan kaldırır der.

293 Âmirî, *Saʿâde*, 202.

294 Âmirî, *Saʿâde*, 202.

olabileceği gibi karşılıklı da olabilir. Karşılıklı birbirini sevmek (tehâbb) tam bir uyuşma halidir. Tanımda kapalı kalan "uygunluk" kavramı ise iyi ve iyiye sevk eden her şeyi kapsamaktadır. Buna göre kötü ve kötülüğe neden olanlar da sevgi için uygun olmayan şeylerdendir.[295]

Âmirî sevgi erdemiyle ilgili düşüncelerini ortaya koyduktan sonra onun dostluk (sadâkat) kavramıyla ilişkisini ele alır. İlk olarak dostluk hakkında bazı tanımlara yer verir. Dost, karşısındakinin iyiliğini isteyen ve onun hakkında iyi şeyler düşünen kimsedir. Dost, kendisini ve dostunu tek bir kişi haline getirip dostunun çocuğunu kendi çocuğu, ailesini ailesi, kardeşini kardeşi, düşmanını düşmanı, üzüntünü üzüntüsü, sevincini kendi sevinci gibi gören kimsedir. Aristoteles ise dostu: "Birbirlerinden farklı olmalarına rağmen aynılaşan kimseler" şeklinde tarif etmiştir. Yani ona göre dostluk, farklı bedenlerde tek bir kişi olabilmektir.[296]

Âmirî Aristoteles'in sevgi ve dostluk ayrımını daha belirgin hale getirmek için ikisi arasındaki fark üzerinde durur. Ona göre dostluk karşılıklıdır. Fakat sevgi böyle olmayabilir. Nitekim insan canlı olmayan bir şeyi veya kendisini sevmeyen bir canlıyı da sevebilir. Aynı zamanda birden çok kişiyle dost olunamayacağını fakat birden çok kişiyi sevebileceğini ifade etmektedir.[297]

Aristoteles sevgi ve dostluğu insan hayatında yer alması gereken zorunlu şeyler olarak görür. Dostsuz olmak hiçbir insan için düşünülemez. Özellikle fakirlik gibi başkalarına ihtiyaç duyulan kötü zamanlarda dosttan başka sığınak yoktur. Gençler yanlış yaptıklarında, yaşlılar iş göremez hale geldiklerinde iyi işler yapmak ancak dostlarla mümkün olur. Çünkü gençlik yıllarında insanı hata yapmaktan dostları koruduğu gibi yaşlılık yıllarında da ihtiyacı olan ilgiyi dostları tarafından görür. Yetişkinlik çağında ise erdemli eylemlerde bulunabilme de dostların çok büyük payı vardır. Erdemli fiillerde gençlerin yardımı ve yaşlıların tecrübesi birleşince işler kolaylıkla gerçekleşir.

Dost, menfaati olmasa dahi dostuna iyilik eden, dostunun hüznüne ortak olup üzüntüsünü dağıtmak için elinden geleni yapan ve iyi-kötü her zaman dostunun yanında olan kimsedir. Dost iyi zamanlarda davete icabet eden, kötü zamanlarda ise davet

---

295 Âmirî, *Saʿâde*, 204; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 212.
296 Âmirî, *Saʿâde*, 204; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 213; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1156b.
297 Âmirî, *Saʿâde*, 204-205.

edilmeden dostluğunu hatırlayarak yardıma gelen kimsedir. Âmirî'ye göre sevgi çok büyük bir erdemdir ve şereften (kerâmet) daha üstündür. Çünkü o dışarda değil bizatihi nefiste bulunan iyiliklerdendir.[298]

Âmirî'nin nakline göre Aristoteles için sevginin bir kısmı tabiî bir kısmı da gayri tabiidir. Âmirî'nin kendisi de bu tasnifi kabul etmektedir. Ana-baba sevgisi, çocuk sevgisi, eşlerin birbirine olan sevgisi, halkın yöneticisine yöneticinin de halkına sevgisi, aynı şehirde yaşayan insanların birbirine olan sevgisi, bütün insanlar ve canlıları sevmek gibi sevgiler tabii sevgiye örnek olarak verilebilir. Âmirî sayılanlara ilaveten insanın hayatta kalabilmesi ve hayatını güzelleştirmesi için gerekli olan barınma, beslenme ve giyinmeden kaynaklı sevgileri de tabii sevgiye dahil eder. Tabii olarak zikredilen sevgilerin tabii olmasının sebebi her zaman ve her durumda sevginin o şeyin cevherinde bulunmasıdır. Cevherin var olması hayata bağlı olduğu için insanın yaşaması için gerekli olan her şeyi sevmesi zaruridir. Ona göre bedeni hazların sevgisi de tabiidir. Bununla birlikte faili fiilinden ötürü sevmek de tabiidir. Sözgelimi çocuklar, anne ve babalarını kendilerinin var olmasına sebep oldukları için severler. Eşlerin birbirine olan sevgisi ise çocuklar aracılığıyladır. İnsan ebedi olmak ister bunu ise ancak arkasında bir çocuk bırakarak yapabilir. Buna göre eşlerin sevgisi kendilerinin ve türlerinin devamını sağlamak içindir. Kişinin şehrinde bulunan insanları sevmesi ise yaşam için gerekli olan ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. İnsan başkalarına her zaman muhtaçtır. Bu sebeple tek bir kişiyi sevmek yeterli olmaz. İhtiyaçların karşılanabilmesi için bütün insanları ve canlıları sevmesi elzemdir. Bu nedenle yapılan işlerde içinde yaşanılan toplumu da gözetmek gerekir. Bu hem birey için hem de toplum için daha uygundur. Dolayısıyla bütün bu sayılan sevgi türleri tabiidir.[299]

Âmirî'ye göre sevgi, nefis türlerinin hepsinde bulunur. Her bir nefis kendine uygun olan şeyleri sever. Söz gelimi şehvânî nefis için uygun olan yeme, içme ve cinsellik iken gazabî nefis için uygun olanlar üstün gelme gibi duygulanımlardır. Amelî nâtık nefis erdemli ve faydalıyı, nazarî nâtık nefis ise gerçekleri ve doğruları sever.[300]

Âmirî sevgiyi zâtî ve arazî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Arazî sevgi zıt şeyler arasında, zâtî sevgi ise benzer şeyler arasında olur. Buna göre her bir nefis türünün

298 Âmirî, *Saʿâde*, 206; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1155a-1163b.
299 Âmirî, *Saʿâde*, 206-207.
300 Âmirî, *Saʿâde*, 203.

kendisi için uygun olan şeyi sevmesi zâtî, uygun olmayan şeyleri sevmesi ise arazî sevgidir. Aristoteles ise sevginin çeşitlerini belirlemek için öncelikle kapalı olan şeyleri ancak açık olan şeyleri bilmekle mümkün olabildiğini ifade eder. Bu nedenle ilk olarak sevilen şeylerin neler olduğuna bakılması gerekmektedir. Sevilen şeyler ise iyi, haz ve yararlı olmak üzere üç kısımdır. Faydalı, iyide ve haz veren şeylerde faydalıdır. Haz veren şeylerde iyiye götürdüğü takdirde iyidirler. Bu itibarla filozofa göre zâtî sevgi bir şeyi başka bir şey için değil zatında bulunan nitelikten ötürü sevmektir. Zâtî sevgi bu yönüyle örfî sevgiden ayrılmaktadır. Çünkü örfî sevgi de erdemli birisi kötü kimseyi, kötü kimse de erdemli birisini sevebilir. Zira örfî sevgide her biri diğerini zatından dolayı değil başka bir sebepten ötürü sevmektedir.[301]

Zâtî sevgi yetkindir yani kendi kendine yeterli bir sevgidir. Çünkü zâtî sevginin zatında, sevilen şeylerin tamamı toplanmış bulunmaktadır. Zira zâtî sevgi, sahibi için en iyi, en hazlı ve en faydalı olandır. Fakat zâtî sevgi oluşması için uzun bir sürenin geçmesi gerekmektedir. Çünkü yetkin bir dostluk hemen oluşabilecek bir şey değildir. Ancak sürekli içli dışlı olmayla tecrübe sonucu gerçekleşebilecek bir şeydir. Oluşan bu dostluk ise erdemli bir dostluk olması hasebiyle süreklidir. Çünkü erdemler hemen kaybolan şeyler değillerdir. Empedokles ise sevginin benzer şeyler arasında gerçekleşebileceğini söyler ki bunda yanlış bir şey yoktur. Çünkü her şey kendi cinsinden tercih edilen ve daha iyi olanı sever ki bunlar çok azdır. Çünkü insanların çok şeyi hep birden çok arzulu bir şekilde sevmesi mümkün değildir.[302]

Arazî sevgi ise bir şeyi zatında olan bir özellikten değil başka bir şey sebebiyle sevmektir. Faydalı ve haz veren şeyleri sevmek arazî sevgiye örnek olabilir. Arazî sevgide zâtî sevginin aksine seven ile sevilen arasında büyük farklılıklar bulunabilir. Yani iki şey arasında denklik olmak zorunda değildir. Bu sebeple arazî sevginin zıt şeyler arasında olduğu söylenmiştir. Fakirin zengini, zenginin fakiri, aşığın maşuku ve öğretmenin öğrencisini sevmesi arazî sevgiye örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla arazî sevgi sadece özsel değil şekilsel bir sevgidir. Bu sebeple zâtî sevgiden farklı olarak arazî sevgide bir insanın haz ve faydayı gözetmesine binaen birçok şeyi sevmesi mümkündür. Lakin bu insan hayatı için, çok uygun bir şey değildir. Zira insanın hayatında haz tıpkı yemekteki baharat gibi lezzet katacak kadar olmalıdır. Arazî sevgi peşinde olan menfaat düşkünü

301 Âmirî, *Sa'âde*, 207.
302 Âmirî, *Sa'âde*, 208; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1155b.

birisi sürekli insanlara hizmet etmekten kendine zaman ayıramaz hale gelir. Böyle bir yaşam insanı yetkinlikten ve gerçek mutluluktan uzaklaştırır.[303]

Âmirî Aristoteles'ten etkilenerek erdemli bir insanın kendisini mi yoksa dostunu mu daha çok sevmesi gerektiği sorusunun peşine düşer. Aristoteles'e göre erdemli insanlar iyi ve faydalı olan şeyleri kendileri için istedikleri gibi başkaları içinde isterler. Fakat dostunun kendisinden daha fazla bir iyiliği elde etmesini istemez. Çünkü böyle bir durumda dostu daha erdemli olur ve aralarındaki fark yavaş yavaş artmaya başlar ve nihayetinde aralarındaki dostluk biter. Bu ise insanı mutsuzluğa sürükler. Fakat Âmirî bu konuda Aristoteles'ten çok farklı düşünmektedir. Ona göre dost, dostunun çok büyük iyilikleri elde etmesini ister ve bunun için elinden geleni yapar. Zira insanın dostu neyi elde ederse kendisi elde etmiş gibi olur. Çünkü dostlar farklı bedenlerde tek kişi gibidirler.[304]

Âmirî'nin merak ettiği başka bir konuda mutlu insanların dosta ihtiyaçlarının olup olmadığıdır. Âmirî'nin aktardığına göre konuyla ilgili Aristoteles'ten iki farklı görüş bulunmaktadır. İlki mutlu insanların kendilerine yeterli insanlar olduğu, bu nedenle dosta ihtiyaç duymadıklarıdır. Zira mutlu insan iyilik gibi bütün güzel hasletlerin kendisinde bulunduğu insandır. Dışarıdan herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. İkinci görüş ise dostlar insanın kendisi dışında başka bir şeydir. İnsanın mutlu ve erdemli olması ile dost farklı farklı şeylerdir. Bu nedenle bazı şeyleri elde etmemizde dostlara ihtiyacımız vardır. Velev ki hiçbir şeye ihtiyaç duymadan iyilikleri elde edebilsek de bu iyiliklerden dostların faydalanamaması da abes olurdu. Bu görüşe göre dışsal iyiliklerin en önemlisi dostluktur. Âmirî'ye göre de dostsuz bir hayat düşünmek muhaldir. Çünkü erdemli ve mutlu bir kişinin dostu olmazsa iyiliklerinin kimseye bir faydası olmaz. Kimseye faydası olmayan birisi de iyilik ehlinden olamaz.[305]

Âmirî'nin dostluk bağlamında ele aldığı son konu dostluğun fonksiyonlarıdır. Aristoteles, şehir halkının birbirini sevmesi, yolculuk ve savaş gibi bütün ortak muamelelerde yapılan dostlukların en büyük fonksiyonunun "fayda" olduğunu belirtir. Toplum içinde beraber yapılan eylemlerde birliktelik ne kadar ise ondan sağlamış oldukları fayda ve dostlukta o kadardır. Karşılıklı şefkat, hoşgörü ve samimiyet gibi güzel

303 Âmirî, *Saʿâde*, 208; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1171a.
304 Âmirî, *Saʿâde*, 209; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1168b-1169b.
305 Âmirî, *Saʿâde*, 209; Aristoteles, *Nikomakhos'a etik*, 1169b-1170b.

davranışları da dostluğun işlevlerine örnek verilebilir. Özellikle samimiyet ancak dostlukla ortaya çıkan bir haslettir. İnsan tanımadığı bilmediği kişilere karşı samimi olamaz. Ancak dostuna samimi davranabilir. Bu sebepten dosta karşı samimiyetin gizlenmesi doğru değildir. İnsanın gönlünün ferah olması ve güzeli sevmesi gibi güzel özelliklerin hepsi erdemli bir dost sayesinde mümkündür.[306]

3.1.9. Muâşeret (İnsanlarla İyi İlişkiler Kurmak)

Âmirî, insanı mutluluğa götüren erdemler konusunun içinde insanlarla iyi ilişkiler kurma anlamına gelen muâşeret bahsini ele alması kitabının orijinalliğini ortaya koymaktadır. Zira bu başlığın *Saʿâde*'nin ilk bölümünün en son konusu olması tesadüf değildir. Bu başlığa en son da yer vermesinin iki amacı olduğu söylenebilir. Birincisi insan mutluluğunun tek başına elde edilemeyeceğini vurgulamak, ikincisi ise bu başlık üstünden amelî felsefesinin diğer iki alanı olan ev idaresine ve devlet idaresine (Âmirî bu iki konuyla ilgili düşüncelerini *İs`âd* başlığıyla siyaset konularını ele aldığı kitabın ikinci bölümüne bırakmıştır) bir geçiş yapmayı istemesidir. Zira filozofun *"*yöneticinin yönetilen halkı mutlu olabilecekleri şeye sevk etmesi" şeklindeki *"İs'âd"* tarifi dikkate alınacak olursa mutluluğu ahlak ve siyaset arasında bir köprü olarak görür. Bu itibar ile

306 Âmirî, *Saʿâde*, 210-212. Âmirî bizim için dostluk ve sevgi hakkında filozoflardan ve İslam büyüklerinden bir takım hikmetli sözler sunmayı da ihmal etmemiştir. Dostluğu yavaş yavaş inşa ettiğin gibi ona karşı olan sevgini de hemen izhar etme. Zira kim kendisine karşı gelişen hızlı bir sevgi görse arkasında bir kötü niyet arar (Aristoteles). Eğer birinin sevgisini istiyorsan bunu ona belli etme çünkü onun kibirlenmesine neden olur. Dost olmak istediğin kimseye yakın ol fakat onu istemiyormuş gibi de mesafeli dur. Çünkü insan kendisine yakın durandan uzaklaşmak, uzak durana da yakınlaşmak ister. Sevginin ve dostluğun devam etmesi hoşgörü ve saygıyla mümkündür (Eflâtun). Bulundukları yerde kendisine ikram edilen ve arkasından hayırla yâd edilen kimseyle dost ol. Seninle dost olmak isteyen kimseyle dost ol, senden uzak durmak isteyene de mesafeni koru. Sevginin ifratı olan aşk boş nefisin bir hastalığıdır. Çünkü aklı aşktan başka zillete düşürecek hiçbir şey yoktur. Her an teyakkuz halinde olmadan iki yüzlüyle dostluk yapmak silahsız düşmanla savaşa gitmeye benzer (Calinus). Neşeli bir yüz ile sana bakan, bakışıyla sevinç duyduğun, kalbini neşelendiren, sana yakın olmak için uğraşan gerçek bir dosttur. Bir kabahati olsa bile onunla bağını asla koparma. İnsanlarla düşmanlıkta değil dost olma konusunda hırslı ol. Kendine kötü davranan kimseyle dost olma zira kendine kötü davranan sana neler yapmaz (Âmirî). İnsan başkasının iyiliğini sevgi ile nefsinin iyiliğini terbiye ile kazanır. Bunu başarabilen kimse başkalarının ve nefsinin kötülüğünden emin olur (Eflâtun). Dost maldan daha iyidir zira mal beden, dost nefis içindir (Âmirî). Öfke, şöhret ve hatadan kaynaklı yapılan kusurlara tahammül etmek dostun dostu üzerindeki hakkıdır (Ahnef bin Kays). Nefsine iyi davranmayanla dost olmaktan kaçın çünkü o kimseye güven olmaz. Bu sebeple dostluğunu takva üzerine inşa et (Ali b. Hüseyin). Erdemli kimse aklına itaat edendir. Zira o gerekeni, gerektiği şekilde yapar, gerekmeyeni de terk eder. Yapmış olduğu iyi şeyleri de dostu ve vatanı için yapar (Aristoteles). Erdemli kişi malını, iktidarını dostlarının şerefi için kullanır. Yalancıdan dost olmaz çünkü dost doğruluktan ayrılmaz. Siz, mallarınızla herkesi memnun edemezsiniz, onları güler yüz ve güzel ahlak ile memnun etmeye çalışın (Hz. Muhammed s.a.v).

mutluluğu elde etmek güçlü bir yönetimi ve bu yönetimin koymuş olduğu yasalara sıkı sıkıya bağlanmak ile mümkündür.[307]

Aristoteles insan hayatında iyi ilişkiler kurmanın zaruri olduğunu savunur. Çünkü erdemli bir hayat yaşayabilmek için kişinin tek başına olması asla yeterli değildir. Zira bütün iyiliklerin kendisinde toplandığı bir varlık ilahi bir varlık olmalıdır ki insan böyle değildir. O halde insanın evinde ve şehrinde bulunan insanlarla iyi ilişkiler kurması mutluluğu elde edebilmesi için elzemdir. Çünkü insan mutluluğa hemcinsleri olmadan ulaşamaz. Devletlerin ve şehirlerin kurulmasındaki ana gaye de budur.[308] İyi ilişkiler kurma çabası bütün canlı türlerinde olsa da insanın dışındaki canlılar bunu sadece üremek için yaparlar. Fakat insan türü böyle değildir.[309] Çünkü insanın mutluluğu elde etme gibi yüce bir gayesi vardır ve bu gaye içinde insanlarla iyi ilişkiler kurması, amacına ulaşmasında basamaklardan bir basamaktır. Konunun önemini ve zorunluluğu ortaya konulduktan sonra insanlarla iyi ilişkiler kurmanın ne demek olduğuna ve nasıl olacağına geçilebilir.

Muâşeret insanlara dil ve mal ile iyilikte bulunmak, iyi ve kötü günlerde yedirmek, içirmek ve ihtiyaçları olduğu zamanlarda yardımlarına koşmaktır. Aristoteles insanlarla iyi ilişkiler kurmanın temelinin ikram olduğunu ifade eder. Bu nedenle herkese hak ettiği oranda, gerektiği vakitte ve güzel bir şekilde ikramda bulunmak gerekir. Eflâtun kişinin toplum nezdinde bir itibarının olması gerektiğini düşünür. Fakat bu itibar ve şeref; mal, güç ve otorite için elde edilmemelidir. Çünkü bu sayılanlar insan için amaç değil mutluluk yolunda birer araçtır. Bu sebeple toplumların insanlara verdikleri değer, dış görünüşe göre olmamalıdır. İnsan ancak güzel fiilleri, güzel ahlakı ve yetkinliği sebebiyle değer ve şeref kazanmalıdır.[310]

İnsan ev ve şehir halkına neticesi kötü ve zararlı olmayan şeylerde yardım etmesi gerekir. Fakat zararı veya kötülüğü az bile olsa yardım etmesi doğru değildir. Eflâtun da ihtiyaç sahiplerine ihtiyaçlarını karşılama hususunda yardım edilmesini, onlara güler yüzle ve cömertlikle ikramlarda bulunulmasının ve iyilik yapılmasının zorunlu olduğunu ifade eder. İnsan kardeşine en güzel şekilde, gücü yettiği oranda ikramda bulunması ve

307 Âmirî, *es-Saʿâde ve"l-is'âd*, 174-176.
308 Âmirî, *es-Saʿâde ve"l-is'âd*, 218-219.
309 Âmirî, *Saʿâde*, 212.
310 Âmirî, *Saʿâde*, 213.

ona yol göstermesi gerekir. Çünkü insanlar kendilerine çok küçük bir iyilikte bulunan kimseye dahi saygı gösterirler. İnsan yaşadığı çevrede bulunan akrabalarına, sülalesine ve şehir halkına hak ettikleri oranda saygı göstermelidir. Özellikle en yakın çevresinde olan ailesi, akrabaları ve dostuna daha fazla iyilikte bulunması gerekir. Zira insanın dostuyla ve akrabalarla arasındaki ilişki herhangi bir yabancıyla ilişkisi gibi olamaz. Ailesinden gördüğü erdem ve ikram karşısında onlara daha hoşgörülü ve daha iyi davranır. Fakat insanlara yapılan iyiliğin oranını iyi ayarlamak lazım zira insanlarla çok içli dışlı olunursa hoş olmayan şeyler yaşanabilir hatta düşman bile olunabilir. Bu sebeple aradaki mesafeyi iyi korumak gerekir. İnsan hem insanlara ihtiyacı yokmuş (istiğna) gibi hem de onlarsız yapamazmış (iftikar) gibi itidalli bir şekilde davranmalıdır. İftikar hali insanlara güzel davranmaya, istiğna hali de istememeyi ve kendini küçük görmemeyi gerektirir.[311]

Âmirî'nin nakline göre Aristoteles Tanrı'nın ve ebeveynlerin hakkını ödeyebilmenin mümkün olmadığını fakat yine de elimizden geldiği kadarıyla onlara karşı sorumluluklarımızı titizlikle yerine getirmemiz gerektiğini ifade eder. Hatta kişi kendine yaptığı iyilikten daha fazlasını anne babasına yapması daha uygundur. Ebeveyninin ihtiyaçlarından fazlasına karşılayarak onlara ikramda bulunması gerekir. Çocukların, ebeveynlerinin isteklerine itiraz etmelerinin doğru olmadığını belirtir.[312]

Bu erdemin ortası insanlarla gerektiği oranda, gerektiği şekilde ve gerektiği vakitte iyi ilişkiler kurmaktır. İfrat ucunda ise iki tür insan vardır. İlki sadece başkalarını memnun etmek ve sevgisini kazanmak için uğraşan (müteveddid), ikincisi ise dalkavuk (mütemellik) olanlardır. Başkasının sevgisini kazanmaya çalışan yaptığı işleri başka bir şey için değil sadece başkaları memnun etmek için yapar. Dalkavuk ise yaptıklarını yalnız menfaat için yapar. İstediği şeyden menfaat elde edemezse menfaat elde edebileceği başka şeyleri sever ve onları istemeye başlar. Her ikisi de haz aldığı ve sevdiği türden işler için uğraşırlar. Tefrit ucunda ise kimse tarafından sevilmeyen ve nefret edilen (mütemakkıt) yer alır. Mütemakkıt zararlı, faydalı, güzel, çirkin demeden herkesi her iş için yardıma çağırandır. Âmirî zayıfların kendini beğendirmeye çalışmasını da dalkavukluk olarak nitelendirir.[313]

311 Âmirî, *Saʿâde*, 214.
312 Âmirî, *Saʿâde*, 214.
313 Âmirî, *Saʿâde*, 215.

İnsan başkalarına yaptığı iyilikten daha fazlasını kendisine yapması gerekir. Hem beden hem de nefis doğal olarak şerefi hak eder. Fakat nefis daha şerefli ve ulvî olduğu için bedenden daha fazla hak sahibidir. İnsan zatının şerefi tek bir yönden değil iki farklı yönden meydana gelir. İnsan tek bir hal üzere değildir. Zât ya erdemli ya da erdemi kabule hazırlıklı veya ya bayağı ya da erdemi kabule etmeye elverişsiz olur. Bayağı zatın şerefi ile erdemli zatın şerefi farklıdır. Bayağı nefsin şerefi; şehvetlerine karşı çıkmasında, fiillerinde sürekli şehvetiyle mücadele etmesinde, sevmediği şeyi reddetmesindedir. Çünkü onun istediği ve sevdiği şeyleri yapmasına izin verilmesi halinde bayağı ve bozulmuş şehvetleri onu küçük düşürecek ve zelil kılacaktır. Oysa bu nefsin şerefi, övgüye değer işler yapmasına bağlıdır. Övgüye layık işlerden ilki Allah'a ibadet etmek, ahlaki ve mesleki erdemleri kazanmaktır. Erdemlerin en üstünü ilim ve hikmettir. İlim ve hikmeti elde etmek ise ancak daimî gayret, sürekli devam ede gelen bir yorgunluk ve yerilen bir hayatı tercih etmekle mümkündür.[314]

Âmirî Eflâtun'un ifadelerinden hareketle erdemli insanın bedeni hastalandığında iyileşmeyi, korktuğunda güvende olmayı, üzüldüğünde ferahlamayı istemesi gibi yalnız kaldığında da kendini buna alıştırmaması gerektiğini ifade eder. Aristoteles ise erdemli insanın kendine, dostuna davrandığı gibi iyi davranmasını, nefsinin selameti, bekası ve iyiliği için gerekli olan çevreyi edinmekten geri durmaması gerektiğini düşünür.[315]

Toplumda insanlar mal ve şeref elde etmek için hazların ve şehvetlerinin peşinden koşan kimselerin yapmış olduğu şeyleri yererler. Âmirî de toplumda, toplumun yasalarına (sünnet) muhalif davranış sergileyen kimselerin yerileceğini ve nefret edileceğini düşünür. Çünkü böyle insanlar güzel, iyi ve faydalı işlerle değil, kötü, zararlı ve çirkin işlerle meşgul olurlar. Zaten böyle insanlar toplumdan uzaklaşırlar. Çünkü insanlarla konuşabilecekleri hiçbir ortak noktaları yoktur. Erdemli insanlar ise topluma ayak uydurabilen, onların isteklerine uyumlu olan ve güzel görmediklerini kötü gören kimselerdir.[316]

Toplum da ilişkilerin iyi olması için bazı kurallara uyulması gerekir. Söz gelimi insanlarla onların mizaçlarına uygun şekilde davranmak gerekir. Bu sebeple cahilin ilim, kötü konuşanın iyi konuşmayı, nezaketsizin de edep öğrenmesi gerekmektedir. İnsanların

314 Âmirî, *Saʿâde*, 216.
315 Âmirî, *Saʿâde*, 217.
316 Âmirî, *Saʿâde*, 217.

sevinçli zamanlarında üzüntü verecek, üzüntülü zamanlarında da gülünç şeyleri konuşmak veya hatırlatmak uygun değildir. Fakat toplumda iyi ilişkiler kurmak demek bütün herkesi memnun etmek demek de değildir. Çünkü böyle bir şey istemek muhal bir şeye talip olmaktır. Bu sebeple her konuda olduğu gibi bu konuda da itidali gözetmek gerekir. Karşısındakini dinlemeyenle konuşmamak, özür gerekmediği halde özür dilememek, kötü arkadaş ve komşuya tahammül etmek gibi şeylerde toplumda sağlıklı ilişkiler kurabilmek açısından önemlidir. Eflâtun konuyla ilgili toplumda iki şeyin insanlara çok zor geldiğini ifade eder. İlki kendi kusurlarını bilmek ikincisi ise kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmektir.[317]

Âmirî toplumda dinlenme ve şakalaşma hususuna da değinmeden geçmez.[318] Filozof insan hayatı için şakalaşma ve dinlenmenin olmazsa olmaz zaruri bir şey olduğunu belirtir. Filozof, toplumsal ilişkilerin iyi olması için şakalaşmanın da ortasını tespit eder. Bununla birlikte ifrat ve tefritini de ortaya koyar. Âmirî'ye göre eğlence ve şakalaşmanın ortası, hafif nükteli bir şekilde olmasıdır. İfratı ise konuşulması ve işitilmesi kötü olan, çirkin sözlerle şaka yapılmasıdır. Âmirî orta şekilde şaka yapanları nüktedan (zarîf) olarak isimlendirirken hoş olmayan sözler ile şaka yapanları soytarı-maskara (meccân) şeklinde isimlendirir. Nüktedan, konuşmasında insanları kırmadan, üzmeden, hoş etki bırakacak şekilde şakalar yaparken soytarı insanlara sıkıntı verecek ve edepli birisinin işitmek istemeyeceği sözlerle şaka yapar ki bunların sonu toplumdan dışlanmak ve yalnızlıktır.[319]

Âmirî insanlarla iyi ilişkiler kurabilen ve toplumda en yüksek mertebede olan bir gruptan bahseder. Bu kimse erdemler noktasında yetkinleşmiş, nefsini faziletlerle süslemiş, yüce şahsiyetli (kebîr'un-nefis) kişidir. Aynı zamanda güzel bir ev, asil bir binek, hizmetçi, bağ-bahçe ve diğer her türlü harici iyiliklere de sahiptir. Harici ve dahili bütün iyiliklere sahip olması sebebiyle yaptığı her şeyde yerli yerindedir. Bu nedenle toplumda en büyük şerefi ve saygınlığı en çok hak eden kişiler bunlardır. Bu kimseler yaptıklarını şeref elde etmek için değil, erdemli ve güzel olduğu için yaparlar. Fakat yapmış oldukları güzel ve büyük işler sebebiyle şeref elde ederler. Mal-mülk ve

317 Âmirî, *Saʿâde*, 218.

318 Dinlenme ve şakalaşma konusunu Âmirî ve Aristoteles'ten başka ele alan filozofa rastlamadık. Aristoteles'in şakalaşma ve dinlenme hakkındaki düşünceleri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1127a-1128a

319 Âmirî, *Saʿâde*, 218-219.

yöneticilik gibi şeyleri elde etmiş olmakla herhangi bir sevinç duymadıkları gibi onları kaybetmekle de üzülmezler. Çünkü onları zatları sebebiyle değil güzel fiillere vasıta olmaları sebebiyle isterler. İnsanların onları güzel bir şekilde anmasına veya ikramda bulunmalarına aldırmazlar. Bu kimseler fiillerinde ve konuşmalarında vakar halindedirler. Acele davranmazlar bu nedenle de çok az hata yaparlar. Çünkü akıllı insanlar hata yapmazlar, yapsalar da onu hayatın içindeki küçük problemler olarak görürler ve hemen telafi ederler. Yalaka ve dalkavuk olmayan dostlara sahiptirler ve insanlara karşı nefretleri ve sevgilerini net olarak belli ederler. Zira yalakalık ve yağcılık gibi aşağılık davranışlardan ancak bayağı kimseler hoşnut olur. Çünkü toplumda insanları birbirine bağlayan böyle zelil davranışlar değil karşılıklı sevgidir. Yüce şahsiyetli kişiler güç ve izzet sahibi kimselere karşısında kendilerini büyük görürken zayıf ve orta halli kimselerin karşısında tevazu halindedirler. Çünkü büyüklere karşı büyüklük taslamak zordur. Fakat zayıflara karşı tevazulu olmak ise yüce şahsiyetlerin yapabileceği bir şeydir.[320]

3.1.10. Adalet

Adalet konusunu erdemlerin sonuncusu olarak ele alınmasının nedeni adalet erdeminin aşağıda da görüleceği üzere bütün erdemleri kuşatmasıdır. Adalet, genel olarak "herkesin hak ettiği ödül veya ceza durumu"[321], felsefe tarihinde Eflâtun ve Aristoteles'ten beri "herkese uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme demek olan bir ana erdem (doğruluk)"[322], İslam düşüncesinde de "ifrat ile tefrit arasında orta bir yol" şeklinde tarif edilmiştir. Hikmet, iffet ve şecaat erdemlerinin yekûnundan meydana gelen dördüncü erdem şeklinde tanımlamalar yapılabilir.[323]

Âmirî *Saʿâde*'nin birinci bölümünün sonunda adaleti Eflâtun'a nispet ile genel ve özel olmak üzere iki kısma ayırdığını görmekteyiz. Fakat Âmirî özel adaletten daha çok "kimsenin müstağni kalamadığı genel adalet" başlığıyla genel adalet fikrini özetlemeye çalışmıştır. Ona göre adalet nefis güçlerinin orta olma durumudur. Nefsin güçlerinin orta olmasını bedenin sağlıklı olması için hıltların dengeli olmasına benzetir. Buna göre hikmet, cesaret ve iffet olmak üzere üç ana erdemin olduğunu ifade eder. Adalet bu üç

320 Âmirî, *Saʿâde*, 219-220.
321 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 11.
322 Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1998), 17.
323 Seyyid Şerîf Cürcânî, Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü", çev. Erkan, Arif (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 151.

erdeme de şamildir. Filozof adaletin şehvânî, gazabî ve fikrî kuvvetlerin gerektiği durum üzere olmalarından neşet edeceğini düşünür. İffet erdemi akciğer de yer alan şehvânî kuvvenin itidal üzere olmasından, cesaret erdemi kalpte yer alan gazabî kuvvenin itidal üzere olmasından, hikmet erdemi ise beyinde bulunan, iyiyi arzulayan müteşevvik kuvvenin itidal üzere olmasından meydana gelir. Dolayısıyla adalet erdemi bu üç kuvvenin istikamet ve itidal üzere olmaları ile meydana gelir.[324]

Bu nefislerin istikamet üzere olmaları fikrî kuvvenin diğer iki kuvveyi (şehvânî ve gazabî) çekip çevirmesi, onlara olması gerekeni emretmesi ve olmaması gerekeni nehiy etmesi ile mümkündür. Bu nedenle fikrî kuvvenin diğer kuvveler için uygun olan ve olmayan şeyleri iyi bilmesi gerekir. Yine onları nasıl iyiye yönlendireceğini veya nasıl kötüden uzak tutacağını, nasıl yöneteceğini, nasıl çekip çevireceğini, gerektiğinde nasıl baskılayacağını bilmesi gerekir. Aynı zamanda gazabî kuvve de şehvânî kuvveye engel olabilecek yetkinlikte olmalıdır. Şehvânî kuvve de hem fikrî hem de gazabî kuvveye boyun eğmesi ve onlara itaat etmesi gerekmektedir. Bu üç kuvve kendileri için orta olandan yani itidalden uzaklaştıkça bozulmaya başlar. Bu sebeple adalet erdeminin ortaya çıkması üç kuvvenin itidal üzere olmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Üç kuvveden herhangi birisi itidal üzere olmazsa adalet erdemi de elde edilemez.[325] Üç ana erdemin elde edilmesiyle kazanılacak olan dördüncü ana erdem (adalet) mutluluğa ulaşmak için zorunludur. Kısacası mutluluk adaleti gerçekleştirmekle, mutsuzlukta adaletten uzaklaşmakla meydana gelir.

Görüldüğü üzere Âmirî adalet erdemi konusunda Eflâtun gibi düşünür ve adaleti şehvet, gazap ve nutkî nefsin kuvvelerinin itidal üzere olmaları şeklinde tanımlar. Buna göre adalet, yukarıda bahsi geçen bütün erdemlere şamildir. Dolayısıyla adalet haddi zatında başlı başına bir erdem değil, erdemlerin toplamı ve erdemlerin yetkinliği anlamında bizatihi erdemin kendisidir. Buna binaen adaletsizlik de doğrudan erdemsizliktir. Filozof bir erdem olarak adaleti ele alırken bu bilgilerle iktifa etmiştir. Zira bu meselede de Aristoteles'i takip etmiş ve onun yaptığı gibi adaletin daha çok insani

---

324 Âmirî, *Saʿâde*, 220.

325 Âmirî, *Saʿâde*, 221; Âmirî fikir, gazap ve şehvetten bahsettiği her yerde üç farklı nefis olarak değerlendirmesine rağmen burada tek bir nefsin güçleri olarak ele almış olması Âmirî'nin nefis teorisi hakkında bizleri şüpheye düşürmektedir. Fakat eserin geneline bakıldığında fikir, şehvet ve gazabı tek bir nefsin üç ayrı gücü olarak değerlendirmeyip üçünü de ayrı nefisler olarak ele aldığı açıkça görülecektir.

ilişkilerde ortaya çıkan yönünü incelemiştir.[326] Adaletin bu yönünü ise kitabın siyaset bölümüne bırakmıştır.[327]

Âmirî'nin adalet erdemi için orta, ifrat ve tefrit belirlememesi de gözlerden kaçmamaktadır. Zira adaletin bizatihi orta olduğunu düşünmektedir.[328] Erdemler arasında adalet söz konusu olduğunda ifrat ve tefrit belirlenmesi de mümkün değildir. Çünkü adalet erdeminin ifrat ve tefriti yoktur. Adalet erdeminin sadece zıddı vardır o da zulümdür. Bazı ahlak filozofları adaletin ifratını zulüm tefritini de zulme boyun eğmek olarak belirtmişlerse de bunların ikisi de zulüm kapsamına dahil edilebilir. Zulüm başkasına karşı yapılan adaletsizlik, zulme boyun eğme ise kendine karşı yapılan adaletsizliktir.[329]

3.2. Mutsuzluk Sebepleri

Âmirî erdemleri uzunca incelemesinin ardından erdeme zıt olan erdemsizlikleri (rezail) ele alır. Ona göre erdemsizlik bir şeyin ortaya nispetle ifrat/çok veya tefrit/az olmasıdır. Aristoteles'e göre de bütün erdemsizlikler ifrat ve tefrit sebebiyle sabit olur. Âmirî erdemsizliklerin bazen irade ile bazen de iradesiz olabileceğini ifade eder. İradesiz yapılan erdemsizlikler güçsüzlük, zayıflık, hata veya bilgisizlik sebebiyle yapılan fiillerdir. Böyle aciz kişiler yaptıklarının erdemsizlik olduklarını bilseler ve istemeseler dahi şehvetlerine yenik düşerler. Bu sebeple şehvetlerini harekete geçiren bir dürtü olduğunda hemen o erdemsizliğe yönelirler. Kişinin kendi iradesi ve seçimi ile yaptığı erdemsizliklere gelince bu kişi yaptığı fiilin bayağı ve kötü olduğunu bilir fakat buna rağmen o fiili başka bir sebepten ötürü yapmayı ister. Kumarbazın ve hırsızın yapmış olduğu işler bu türdendir.[330]

Âmirî bütün erdemsizliklerin sonradan kazanılmış olduğunu ve kazanılmış kötü huylardan kurtulmanın çok zor olduğunu ifade eder. Çünkü bir şeyin tabiatını değiştirmek çok zordur. Söz gelimi bir taş ya da ok fırlatıldığında ileri doğru gidiyorsa bunu alışkanlık yoluyla geriye doğru çevirmek imkansızdır. Yani herhangi bir şey tabii yapısının tersine alışkanlık kazanamaz. Buna göre eğer birisi erdemsizlikleri kazanmış ve huy edinmişse

326 Aristoteles, Nikomakhos'a etik, 1130a-1131a.
327 Âmirî'nin adalet hakkındaki düşünceleri için bkz. Âmirî, *Saʿâde*, 260-261.
328 Âmirî, *Saʿâde,* 220.
329 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî* (Ankara: FECR Yayın, 2019), 98.
330 Âmirî, *Saʿâde*, 162.

kişinin onlardan kurtulması çok zordur. Çünkü böyle bir insan kendi idaresinde sürekli kötü şeyleri yapmaya devam eder. Sonunda bütün kötü ve bozuk ahlat bedeninde toplanır. Bu nedenle insanın kendisi hastalığı istemese dahi hasta hale gelir. Çünkü insandaki ahlat bozulduğunda hastalanması gayet tabiidir.[331] Bu nedenle kişi mutluluğu elde edebilmek için onu mutsuz kılacak bütün unsurlardan kurtulması gerekmektedir. Bilhassa beden sağlığını iyi tutmalı ve cahilliğini bertaraf etmelidir.

Âmirî insanların tecrübesizlik, baskı, sabırsızlık ve cahillik gibi sebeplerle mutsuzluğa duçar olduklarını ifade eder. Yani cahil kişi her ne kadar iyiyi arzu etse de onun ne olduğunu bilemediği için iyi olmayan şeylerin peşinde koşar. Dolayısıyla gerçek mutluluğu bulamadığından her zaman mutsuz bir hal üzeredir.[332]

Âmirî'ye göre insan mutluluğu şehvânî veya gazabî nefsin bedene hakîm olmasıyla kaybeder. Çünkü şehvânî nefis başa geçerse mutluluğun vasıtalarından olan iffet ve cömertlik (hürriyet) yok olur. Gazabî nefis başa geçerse de ülfet ve muhabbet yok olur. Netice de insanın fiillerinde kötülük, aşağılık, nefret ve husumet ortaya çıkar ki bu fiiller mutluluğu elde etmeye engeldir. Şehvânî nefis de mal ve menfaatin sebebidir. Çünkü bu nefis mal ve menfaati elde etme hususunda çok hırslı davranır. İnsanın mal ve menfaate şehvet duyması da hazzın sebebidir. Gazabî nefis ise yönetici olmayı ve üstün gelmeyi arzular. Fakat her ne zaman nâtık nefis diğer iki nefise emreden ve nehyeden bir yönetici konumunda olur, gazabî nefis de nâtık nefsin yardımcısı, şehvânî nefis ise bunlara itaat eder bir konuma gelirse insan o zaman mutluluğu elde edebilir. Çünkü nâtık nefis yönetici pozisyonunda olduğunda insan ancak o zaman kendine hâkim olabilir. Bu hakimiyette özgür ve erdemli olmaya vesile olur. Fakat nâtık nefis yönetici olamaz ve diğer iki nefis tarafından köleleştirilirse insan o zaman mutsuz, kötü ve rezil olur.[333]

Filozofa göre nefs-i nâtıka ne zaman bedenin yönetimini kaybeder ve behîmî nefis başa geçerse nefis zulmetmeye, kötülük yapmaya ve çirkinleşmeye başlar. Fakat nâtık nefis behîmî nefisten yetkiyi eline alınca işrak eder, ışık saçar ve hayat bulur. Nâtık nefsin başa geçmesi aklın başa geçmesidir ki akıl burada Allah'ın nurudur. Çünkü Allah'ın nuru akıldan feyezan eder. Buna göre Allah'ın nuru ortaya çıktığında cahillikten eser kalmaz.

331 Âmirî, *Saʿâde*, 163-164.
332 Âmirî, *Saʿâde*, 121.
333 Âmirî, *Saʿâde*, 122.

Fakat insan nefsi, basit değil behîmî nefis ile mürekkebtir. Bu sebeple bela ve afetlerden kurtulmak oldukça zordur.[334]

Âmirî ve Eflâtun'a göre insanın kötü alışkanlıklar ile erdemli işler yapması mümkün değildir. Çünkü kötü alışkanlıklar insanı çoğu zaman kendisine zarar verecek şeylere sürükler. Onlar bir insanda yer ederse artık ona ilim gibi erdemli şeyler dahi fayda veremez. Hatta zarar vermeye başlar. Eflâtun bu durumda olan insanı felçli insana benzetir. Şöyle ki; felçli birisi ne zaman bir tarafa doğru hareket etmek istese başka bir tarafa hareket eder. Yani kötü alışkanlık sahibi birisi ne zaman iyi bir şeye yönelmek istese kötü bir şeye doğru meyletmeye başlar. Çünkü bu kişi hazların şehvetine esir olmuş ve kötü huylar onda tam olarak yerleşmiştir. Konuyla ilgili olarak Âmirî cahil birisinin, ilmi kendisine fayda vermeyen alimden daha iyi olduğunu ifade eder. Çünkü alimin taşıdığı ilim ona sıkıntı, zorluk ve cefadan başka bir eser bırakmamıştır.[335]

Eflâtun'a göre mutsuzluğa götüren sebeplerden birisi de kişinin arzularıdır. Çünkü insan çirkin ve zararlı arzuların kendisine zarar vermeyeceğini ya da kötü arzuların kendine zarar verdiğinde ondan çabucak kurtulacağını zanneder. Oysaki hiçbir insan bunların vermiş olduğu zarardan kolay kolay kurtulamaz. Bu durumda olan birisi düşüncesini düzeltmez ise kötü ve zararlı şeyleri yapmaya devam eder ve nihayet iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırt edemez hale gelir. Düşünce ise kanunun (sünnet) sınırları içinde akla dayanmalı ve yöneticilere itaat etmelidir. Eğer kişi yapıp ettiklerinde aklını kullanmazsa fiilleri nutkî değil behîmî olur. Böylece mutluluğa götüren vasıtaların en büyüğü işlevsiz hale gelir.[336]

Âmirî'ye göre filozoflardan bazıları insanın mutsuzluğunu üç sebebe indirgemişlerdir ki bunlar da "kötü niyet, kötü tedbir ve cahilliktir." Bu meselede Kindî[337] de insanın terkibinin ruh-nefis, akıl-heva, ilim-cehalet, zikir-gaflet gibi zıtlıklardan oluşmasından ötürü mutluluğa giden yolları öğrendikten sonra onu elde etmek için eyleme geçmezse mutsuzluğa düşebileceğini belirtir. Buna göre mutluluğa giden yol iyiliklerden, mutsuzluğa giden yol ise kötülüklerden geçmektedir.[338]

---

334 Âmirî, *Saʿâde*, 122-123.
335 Âmirî, *Saʿâde*, 123.
336 Âmirî, *Saʿâde*, 122-123.
337 Âmirî *Saʿâde*'de Kindî için "Hakîmu'l-İslâm veya Hakîm" nitelemelerini kullanır.
338 Âmirî, *Saʿâde*, 124.

Âmirî yukarıda sayılan mutsuzluk sebepleri ortadan kaldırılmadan mutluluğu elde edemeyeceğimizi söyler. Bu sebepleri ortadan kaldırmak da ancak zıtlarıyla mümkündür. Bu nedenden dolayı öncelikle mutsuzluğa sebep olan şeylerin bilinmesi daha sonra da onların zıtlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Çünkü âlemde her şey zıddıyla kaimdir ve ancak zıddıyla ortadan kalkar. Filozofa göre yukarıda sayılan sebeplerin hepsini cahillik ve haksızlık başlıları altında toplamak mümkündür. Nitekim şehvanî ve gazabî nefsin nâtık nefse hakîm olması, kötü alışkanlıkların, kötü arzuların zarar vermeyeceği zannı, bozuk düşünceler ve kötü yönetim (tedbir) gibi sebeplerin hepsinin temelinde cahillik ve adaletsizlik bulunmaktadır.[339]

Âmirî insanın mizacının mutluluk ve mutsuzlukla doğrudan bir ilgisi olmadığını söyler. Şöyle ki iyi bir bünyeye sahip olmak mutluluk, kötü bir bünyeye sahip olmak da mutsuzluk sebebi değildir. Yani bünye ve mutluluk arasında lüzumiyet ilişkisi bulunmamaktadır. Bünye için asıl önemli olan şey nutkî kuvvetin kendisine hakîm olmasıdır. Aksi takdirde insan sadece suret itibariyle insan olur ki bu insanın tanımında yer alan nâtıklık sıfatıyla pek uyuşmaz. Âmirî mutsuzluğa götüren sebepleri cahillik ve haksızlık olmak üzere iki sebebe indirgedikten sonra mutluluğa ulaşabilmek için bunların nasıl tedavi edileceğini söyler. Haksızlığın tedavisi sabırdır. Cahilliğin tedavisi de kişinin en az halini düzeltecek kadar, ihtiyacı olan bilgiyi öğrenmesidir. Burada bilgiden maksat iyiyi, kötüyü, faydalıyı, zararlıyı, güzeli, çirkini, haz ve acıyı bilmek ve birbirinden ayırt edebilmektir. Bu bilgiler ise en kısa yoldan mutluluk sahibi birisinden öğrenilebilir. Mutluluk konusunda da mahir birisinden yardım alma ihtiyacı pek tabii bir durumdur. Zira insan pek çok işinde başkasının yardımına ihtiyaç duyar. Dolayısıyla bunda yadırganacak bir şey yoktur. Fakat bunların bilgisi tek başına yeterli değildir. Çünkü kötü alışkanlıklara sahip birisinin kötülüklerden kurtulmak için hem bilmesi hem de bildiğine itaat etmesi yani onları uygulaması gerekmektedir.[340]

3.2.1. Üzüntü (Hemm)

Âmirî üzüntüyü insanın başına gelen kötülüklerden sakınması ve korunması olarak tanımlar. Bütün erdemlerde olduğu gibi üzüntü duygusunun da ifrat, tefrit ve ortası vardır. Ortası gerektiği zamanda, gerektiği şekilde, gerektiği oranda ve üzülmesi gereken

339 Âmirî, *Saʿâde*, 125-126.
340 Âmirî, *Saʿâde*, 126.

şeye üzülmektir. Buna binaen insanın her kötü ve zararlı şeye üzülmemesi gerekir. Filozofa göre insanı üzüntüye sürükleyen en büyük iki sebep kötü idare (tedbir) ve uygunsuz yaşam tarzıdır. Uygunsuz yaşam tarzından maksatta aklın gerektirdiği şekilde değil de ona muhalif bir yaşam sürmektir. Kötü idareden maksat ise özen gösterilmesi gereken işlere özen göstermeyip ihmal etmek, tedbir gereken işlerde de tedbirsiz davranmaktır. Üzüntü bir duygulanım olduğuna göre insanın azminin ve kararlılığının güçlenmesini sağlayacak ve yaptığı hatayı tekrar yapmayacak miktarda olması şarttır. Yaptığı hatanın farkına varacak ve pişman olacak üzüntünün insanda bulunması ise övülen bir durumdur.[341]

Âmirî'nin nakline göre Aristoteles hastalık gibi insanın kendisinin sebep olmadığı şeylere üzülmesine üzüntünün ifratı olarak görür. Âmirî de aynı minvalde hastalık ve malın-mülkün elden gitmesi gibi insanın elinde olmayan şeylere üzülmenin uygun olmayacağını ifade eder. Aristoteles aşırı üzüntünün nefsin iradesini yok edeceğini bunun neticesinde de insanda kötü-bozuk ahlatların bir araya geleceğini ifade eder. Bu ahlatlar insanı hem bedenî hem de nefsî olarak hasta eder. Aşırı üzüntülü kimsenin kaçınılmaz sonu bu şekildedir.[342]

Ahlak felsefesi kitaplarında genel olarak gördüğümüz Stoik temayı Âmirî de aynı şekilde sürdürmektedir. Filozof buna bağlı olarak üzüntüyü açıkladıktan sonra diğer duygulanımlara geçmeden önce üzüntüyle benzerlik ve farklılık yönünden ortak olan duygulanımlardan bahseder. İlk olarak üzüntü ve korku arasındaki farka değinir. Korkunun ortaya çıktığı şeylerde üzüntünün de olacağını söyler. Fakat korku geleceğe matuf şeylerde olurken üzüntü, korkulan şeyin gerçekleşmesiyle meydana gelir.[343]

Kindî ise üzüntüyü psikolojik bir rahatsızlık olarak görür. Bu sebeple beden hastalandığında onu hastalıktan kurtarmak için farklı tedavi yöntemleri uygulandığı gibi ruh hastalandığında da onu tedavi etmek için gerekenin yapılması zorunludur. Zira ruh bedenden üstün olduğu gibi ruhun tedavisi de bedenin tedavisinden daha önemlidir. Çünkü ruh yöneten beden ise ruh tarafından yönetilendir. Buna göre ruhun tedavi edilmesi bedenin tedavisinden daha mühimdir. Çünkü insanı insan yapan bedeni değil ruhudur. Ruhumuz ise kişiliğimizdir. Bedenimiz ise bu kişiliğimizi yansıttığımız bir araç

341 Âmirî, *Saʿâde*, 190.
342 Âmirî, *Saʿâde*, 191.
343 Âmirî, *Saʿâde*, 191.

mesabesindedir. O halde araca verdiğimiz değerden daha fazlasına kişiliğimize ve onun gelişmesine vermemiz icap eder.[344] Âmirî de selefi Kindî ile aynı minvalde düşünür ve psikolojik rahatsızlık olan üzüntüyü yenmenin çarelerini farklı filozofların söylemleri üzerinden ortaya koyar.

Âmirî'nin nakline göre Eflâtun akıllı yani iyiyi ve kötüden ayırt edebilen kimsenin üzülmeyeceğini ifade eder. Buna göre üzülmemek için doğruyu yanlıştan ayıracak düzeyde bilgi sahibi olunması şarttır. Âmirî ise herhangi bir şeyin mutlak olarak iyi veya kötü olmadığını söyler. Ona göre bir şey fayda verince iyi, zarar verince kötü olur. Fakat bu durum harici iyilikler için geçerlidir. Aristoteles'te üzüntünün çoğunun nefis ve bedenin dışında olduğunu dile getirir.[345]

Âmirî'ye göre dünyada meydana gelen sıkıntıların, problemlerin ve bütün işlerin önemsiz ve değersiz olduğu bilinirse üzüntü duyulmaz. Üzüntüyü yenmenin bir çaresi de insanın zararlı olanı terk etmenin önemini anlayana kadar düşünmesidir. Kendisine zarar veren şeyleri bırakmazsa kaygı ortaya çıkmaya başlar ki bu daha çirkin ve daha kötüdür. Bu sebeple düşünmeyi terk etmemek gerekir. Çünkü düşünmeyi terk etmek musibetler karşısında zorluklara ve sıkıntılara neden olur.[346]

Âmirî'nin nakline göre konuyla ilgili Eflâtun'un başka bir tavsiyesi de insanın üzüntü ve öfke anında sakin davranmasıdır. Çünkü üzüntü ve öfke anında az bir kıvılcım üzüntüyü ve öfkeyi büyük bir ateşe çevirir. İnsanın geleceğe dair herhangi bir beklenti içerisinde olmaması geçmişe dair de bir umut beslememesi üzülmemenin başka bir yoludur. Âmirî bu cümleyi şöyle açıklar: "Âlemin işlerini uygun şeylerle düzenleyen ve idare edenin Allah olduğuna inanırsak geçmişe dair bir üzüntümüz geleceğe dair de bir korkumuz olmaz. Aksine inancımız gereği başımıza gelenlere her zaman seviniriz." Kindî ise mutluluğu elde etmenin ve üzüntüyü yenmenin çaresini normal insanların istediği şeyleri istemeyip olması gereken şeyleri istemekte olduğunu ifade eder.[347]

Musibet anında giden şeylere üzülmemek, elde kalan şeylerle teselli olmak gerekir. Acı, insanın tabiatında bulunan bir duygudur. Fakat üzüntüsünü pekiştirecek acıları sürekli hatırlamak ve düşünmek akıllı birisinin yapacağı bir şey değildir. Yani

344 Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 54.
345 Âmirî, *Saʿâde*, 191.
346 Âmirî, *Saʿâde*, 192.
347 Âmirî, *Saʿâde*, 192; Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 52.

insanın üzüntüsünü arttıracak şeyleri düşünmemesi de üzüntüyü yenmenin bir çaresidir. Konuyla ilgili Pisagor da insanın isteklerini çok yüksek tutmaması gerektiğini düşünür. Söz gelimi bir kimse ailesi ve çocuklarıyla nimetler içinde ebedi bir dünya hayatı isterse böyle bir şey mümkün değildir. Böyle bir şey isteyen ahmaktır. İstediği olmadığı için üzülmek de ahmaklıktır. Âmirî konuyla ilgili son olarak dünya da yaşadığımızı ve dünya da başımıza gelen kötülüklerin arızi olduğunu, esas olanın iyilik olduğunu ifade eder.[348]

Âmirî'nin üzüntüyle ilişkilendirdiği başka bir duygulanım da rahmettir. Filozof rahmeti, üzüntünün bir devamı niteliğinde ortaya koyar. Ona göre rahmet başkalarının başına gelen kötü şeylere üzülmektir. Üzüntü de olduğu gibi rahmetin de ifrat, tefrit ve ortası bulunmaktadır. Rahmetin ortası iyiliği hak ettiği halde başına bir felaket gelen kimseye üzülmektir. Bu erdemin ifratı ise kötülüğü hak etsin etmesin herkese üzülmektir. Aristoteles erdemli kişilerin dostlarının başlarına gelen kötü şeylere üzüleceklerini fakat bu üzüntünün onlara çok zarar vermeyeceğini ve uzun süreli bir üzüntü de olmayacağını ifade eder.[349]

3.2.2. Kıskançlık (Haset)

Âmirî kıskançlığı, başkalarının elinde bulunan güzel şeylere üzülmek şeklinde tanımlar. Kıskançlık için de ifrat, tefrit ve ortadan bahsedilmesi mümkündür. Kıskançlığın ortası kişinin çok istediği ve onu elde etmek için çalıştığı, başkasında olmasından rahatsızlık duymayıp aksine sevindiği büyük iyiliklere karşı duymuş olduğu kıskançlıktır. Kıskançlık sebebi olan büyük iyiliklere; hikmet, yöneticilik ve mal-mülk örnek verilebilir. Âmirî, hak etmediği halde bir iyiliğe ulaşan kötü kimse için üzülmeyi de kıskançlığın ikinci ortası olarak tayin eder. Kıskançlığın ifratı ise insanın iyi-kötü her şeyi ve herkesi kıskanmasıdır. Bu durum ancak nefsi bayağı ve düşük olanların durumudur. Diğer insanların iyi olmamalarını ve ilerlememelerini istemek de kıskançlığın ikinci ifratı olarak görülebilir. Bu durumda olan kimseler kıskandığı insanların elde ettiği şeyleri elde etseler dahi yine de üzüntüleri geçmez. Haset etmeye devam ederler.[350]

348 Âmirî, *Saʿâde*, 193.
349 Âmirî, *Saʿâde*, 193.
350 Âmirî, *Saʿâde*, 193-194.

Haset eden kişi ile haset ettiği kişi arasında genellikle yaş, zaman ve mekân yakınlığı bulunur. Bu tür yakınlıklar yoksa çoğu zaman haset olmaz. İnsanlar genel olarak kendi istedikleri, beğendikleri ve sevdikleri şeye haset ederler. Söz gelimi hikmeti seven ve isteyen kişi hikmet sahibine, mal-mülk seven mal-mülk sahibine, yöneticiliği arzulayan da yöneticilere karşı haset eder.[351]

Âmirî kıskançlığın cimrilikten daha kötü olduğunu düşünür. Çünkü cimri sahip olduğu şeylerde cimrilik yaparken kıskanç, elinde olmayan şeyler de kıskançlık yapar. Kıskanan kendisine zararı olmasa ve kendi malından hiçbir şey eksilmese dahi başkasının iyiliğe ulaşmasını istemez. Kıskancın cimriden daha kötü olmasının sebebi kıskanç kimse de hem cimriliğin hem de kötülüğün bulunmasıdır . Oysa cimri de sadece cimrilik vardır. Kıskanç da hem cimrilik hem de haset bulununca başkalarının elde ettiği iyilikler sebebiyle aşırı derecede üzüntü kapılır. Kıskançlık kontrol altına alınamazsa kişi sonunda ruhunu ve bedenini hasta eder. Konu hakkında Galen de kıskanç kimseleri tatmin etmeye çalışmanın ulaşılmaz bir gaye olduğunu ifade eder. Hz. Muaviye de "dünyada kıskançlar hariç herkes memnun edilebilir" sözüyle Galen'e muvafakat etmiştir. Âmirî söylenenlere binaen memnun ve tatmin olabilmenin insan için çok büyük bir nimet olduğunu ifade eder.[352]

Âmirî üzüntüyle bağlantılı olan farklı bir kavramı ele alır. Arapçası "şemâtet" olan kavramın Türkçe de tam bir karşılığı bulunmamaktadır. Fakat Almanca da "bir başkasının sıkıntılarını, başarısızlıklarını veya aşağılanmasını öğrenmekten veya tanık olmaktan kaynaklanan zevk, sevinç veya kendini tatmin deneyimi" anlamına gelen *Schaden* (hasar/ zarar) ve *Freude* (sevinç) kelimelerinden türetilen *schadenfreude* kavramı tahsis edilmiştir.[353] Kavramı Âmirî de başkalarının "başına gelen kötülüğe sevinmek" şeklinde tarif eder. Filozofa göre erdemli kimse, kötülüğü hak eden kimsenin başına gelen kötülük haricinde kimsenin kötülüğüne sevinmemesi gerekir.[354]

---

351 Âmirî, *Saʿâde*, 194.
352 Âmirî, *Saʿâde*, 184.
353 Arif Cemil Denker ve Bülent Davran, "Grosses Deutsch-Türkisches Wörterbuch" (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1973), 2:191.
354 Âmirî, *Saʿâde*, 194.

3.2.3. Öfke (Gazap)

Âmirî'nin mutsuzluk sebebi olarak gördüğü diğer bir duygulanımda öfkedir. Filozof öfke ile üzüntünün birbirine yakın olduğunu ifade etmekle birlikte arasındaki farkı da izah etmiştir. Öfke intikam alma hırsını içinde barındırırken üzüntü halinde böyle bir hırstan bahsedilemez. Âmirî'nin öfke ile yakın gördüğü bir diğer kavramda kızgınlık şeklinde tercüme edebileceğimiz "hard"dır. Filozof kızgınlığı (hard) insanın sevdiği birisinin kendisine kötülük yapmasından ötürü öfkelenmesi şeklinde tanımlar. Bu duygulanım (infial), içinde hem öfkeyi hem de üzüntüyü barındırır. Üzüntü sevdiği kişinin kendisine kötülük yapmasından kaynaklanırken öfke kendisine karşı yapılan kabahatten kaynaklanır. Üzüntünün öfkeden ayrıldığı nokta intikam duygusu olduğu gibi kızgınlığın da öfkeden ayrıldığı nokta aynıdır. Yani öfkeli kişi intikam almada kesin kararlıyken kızgın için söz konusu kişi sevdiği biri olması sebebiyle intikam alma hususunda kesin kararlı değildir.[355]

Buraya kadar Âmirî'nin gözünden öfkenin yakın kavramlarla ilişkisi ve farkları ele alınmıştır. Peki "Âmirî'ye göre öfke nedir?" Filozofa göre öfke, küçümsenme neticesinde ortaya çıkan üzüntü hali veya kendisine yapılmış bir kötülük sebebiyle karşı taraftan intikam alma isteğidir. Öfke için de ifrat, tefrit ve ortadan bahsetmek mümkündür. Öfkenin ortası gerektiği miktarda, gerektiği şekilde, gereken şeye, gerektiği yerde öfkelenmektir. Fakat bu tanıma göre bazı problemler ortaya çıkmaktadır. En büyük problem ise neye, nasıl ve hangi oranda öfkelenilmesi gerektiğinin belirleyebilmektir. Çünkü Âmirî'ye göre bunlar ancak duygularla ayırt edilebilen cüzi meselelerdir. Bunların şeklini, oranını vs. tayin etmek o anda kişinin duygu haline göre olmalıdır. Yani o anda kişinin kendisi belirlemelidir. Öfkenin ifratı herkese ve her şeye öfkelenmektir. Bunun sebebi de nefsin yetkinleşmemesi ve bayağı olmasıdır. Çünkü öfkelenilmemesi gereken birine veya bir şeye öfkelenmek ancak nefsin küçüklüğündendir. Aynı şekilde basit bir iş için öfkelenmek ve üzülmek de nefsin bayağılığına delalet eder. Hata ile yapılan kusurlara veya komiklik olması için yapılan şakaya yani yerli yersiz öfkelenmek de bu duygulanımın ifratlarındandır.[356]

---

355 Âmirî, *Saʿâde*, 194.
356 Âmirî, *Saʿâde*, 195.

Âmirî öfkenin tanımında yer alan küçümsenme ifadesini daha da belirgin kılmak için bunun nasıl olacağını da açıklar. Ayıplama, kötü sözler sarf etme, ihtiyaç anında ihtiyaç sahibini geri çevirme, muhatabın ismini unutma, yardım isteyene yardım etmeme ve hastalık, fakirlik gibi kötü durumlarda muhatapla alay etmek gibi kötü davranışlar küçümsemenin yani muhatabı hafife almanın belirtileri olarak değerlendirilebilir. Eğer birisi karşısındakine buna benzer davranışlar gösterebiliyorsa o kişiyi küçük ve basit gördüğündendir. Sonuç olarak bir kişiye bu şekilde davranmak onun öfkelenmesine sebep olur. Fakat birisi öfkelendirmek amacı olmaksızın öfkelenilecek bir şey yapsa veya küçümseme amacı olmadan olumsuz bir davranışta bulunsa bu kimseye karşıda öfkelenilmez.[357]

Âmirî'nin aktardığına göre Eflâtun öfkeyi şehvetin sıkıntılarından bir sıkıntı olarak görür. Ona göre öfke nefsin sarhoşluk halidir. Homeros da öfkeyi, nefsin bir hastalığı olarak tanımlar. Kindî ise öfkeyi, kanın intikam ateşi ile kaynaması olarak tasvir eder. Kanın kaynaması için ateş, ateş için de hareket gereklidir. Buna göre hareket öfke için ilk kıvılcım mesabesindedir. Bu nedenle Eflâtun *Yasalar* kitabında öfke anında sakin ve sükûnet halinde olmayı tavsiye etmiştir.[358] Âmirî'ye göre gurur, kibir ve kendini beğenmişlik öfkenin ortaya çıkmasındaki en büyük etkenlerdir. Eflâtun da kendini beğenmiş kişinin sonsuza kadar öfkeli olacağını ifade etmiştir. Öfke duygusuna kapılmanın çözümü ise insanın kendini diğer insanlardan üstün görmemesi ve onlarla aynı olduğunu kabul etmesidir. Böylece hem kişinin kendi öfkelenmez hem de başkasını öfkelendirmez.[359]

3.2.4. Nefret (Buğuz)

Âmirî'nin mutsuzluk sebebi olarak değerlendirdiği duygulardan başka bir tanesi de nefrettir (buğuz). Filozof ilk olarak kapalı olan bu kavramı daha açık kavramlarla ilişkilendirerek anlaşılır kılmaya çalışır. Buna göre önce öfke duyulan şeylerin neler olduğunu tespit eder. Filozof nefret edilen şeyleri kötü, acı veren ve zararlı olmak üzere üç grupta ele alır. Zararlı şeyler ya iyi şeylerde ya da haz veren şeylerde bulunur. Acı veren şeyler, kötüye neden oluyorsa nefret edilir. Lakin iyiye sevk ediyorsa nefret edilmez aksine sevilir. Buna bilgi doğrultusunda iftira, nemime, yalan, hırsızlık ve hainlik gibi

357 Âmirî, *Saʿâde*, 196.
358 Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 731d.
359 Âmirî, *Saʿâde*, 197; Platon, *Yasalar*, 935e.

bütün erdemsizliklerin kötüye neden olmaları sebebiyle nefret edilen şeyler olduğu söylenebilir.[360]

Nefreti yukarıdaki gibi açıklayan Âmirî'ye göre nefret ile öfke arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Ona göre öfke doğrudan kişinin kendine veya ilişkili olduğu kişiye ya da ilişkili olduğu şeye dahil olur. Fakat nefret böyle değildir. Sözgelimi kötü birisinden, bize doğrudan kötülüğü dokunmasa bile nefret edebiliriz ancak öfke duymayız. Nefretin çoğunlukla genel olaylara karşı olması, öfkenin ise ferdî veya tikel olaylara karşı olması diğer bir farklılıktır. Zamanla öfke dinebilir lakin nefret için böyle bir şey söz konusu değildir. Yani nefret kolay kolay geçmez ve sürekli devam eder. Bu sebeple insan ikisi arasında tercihe mecbur bırakılsa öfke duyulan birinin yerinde olmayı tercih eder. Ama nefret edilen kimsenin yerinde olmak istemez. İnsanın nefret ettiği şeylerin tamamının zararlı şeyler olması, öfke duyduğu şeylerin hepsinin zararlı olmaması da son fark olarak zikredilebilir.[361]

3.2.5. Düşmanlık

Âmirî'nin mutsuzluk sebepleri bağlamında son olarak ele aldığı konu düşmanlıktır. Düşmanlığı ele alırken düşmanlığın neliğinden daha çok ondan sakınmamız gereken durumlar ve onun son bulmasının nasıl mümkün olacağı ile ilgili mevzulara değinmiştir. Âmirî konu hakkında ilk olarak Sokrates'in söylemine yer verir. Sokrates, düşmanından intikam almak isteyen kişinin öncelikle kendini geliştirmesi, yetkinleştirmesi ve erdemlerini arttırması gerektiğini ifade eder. Âmirî düşmandan sakınmak hususunda ilk olarak her zaman düşmandan gelecek zararın en kötüsünü akla getirmek gerektiğini ve ona göre hazırlık yapmanın önemli olduğunu dile getirir. Çünkü bazen yüzümüze gülen kimse dahi bizim kötülüğümüzü istiyor olabilir. Âmirî'nin bu ifadelerinden anlaşılıyor ki her zaman şüpheli ve dikkatli olmak gereklidir. Bu nedenle özellikle bir nimete sahip olduğumuzda onun elimizden gitmemesi için veya iktidarımızı kaybettiğimizde zararı dokunmaması için düşmandan sakınmamız gerekir. Gücümüz yettiğince, düşmanlarla uğraşmadan iyiliklerle onlardan gelecek kötülüklerin önüne

360 Âmirî, *Saʿâde*, 200.
361 Âmirî, *Saʿâde*, 201.

geçmemiz gerekir. Çünkü düşmanlık etmek insanın hayatını sıkıntılara sokar ve güzel bir hayat yaşamasına engel olur.[362]

Düşmanıyla düşmanlığını bitirmek isteyen kimse onun arkadaşlarıyla arkadaş, kardeşleriyle kardeş olarak ona yakın olmaya çalışmalıdır. Onun ayıplarını, kusurlarını ve hatalarını görmezden gelerek, güzellikle karşılık vermelidir. Çünkü bu şekilde zekice bir davranış düşmanın zaafını ortaya çıkarır.[363]

362 Âmirî, *Saʿâde*, 201.
363 Âmirî, *Saʿâde*, 202.

SONUÇ

İslam coğrafyasına felsefenin yeni yeni girmeye başladığı zamanlarda Âmirî fikirlerini ve felsefesini kendi ıstılahlarıyla İslam felsefesi açısından klasik dönem diyebileceğimiz bir dönemde kaleme almıştır. Dönemin ve ortamın engin birikimden faydalanarak nefis teorisi eşliğinde bir ahlak felsefesi ve mutluluk felsefesi oluşturmuştur. Onun, insana ve mutluluk yolculuğuna dair düşüncelerini hemen hemen tüm eserlerinde görmek mümkündür.

Âmirî amelî felsefeyi ahlakın iyileştirilmesi (ıstıslâhu'l-ahlak), ev idaresi (zabtu'l-kedhudâiyye) ve şehir yönetimi (tedbîru'l-memleke) olmak üzere üç kısımda ele almıştır. Amelî felsefesinin temeline mutluluk kavramını yerleştirmiş ve ahlak, ev yönetimi ve şehir yönetimine dair meseleleri bu kavram çerçevesinde ele almıştır. Özellikle ahlak alanında insanın bütün yapıp etmelerini bu kavramla ilişkilendirmiş ve insanın bu dünyada aramış olduğu anlamı bu kavramdan hareketle açıklamıştır.

Âmirî mutluluğu anlamlandırmaya mutluluğun öznesi olan insandan başlar. Zira insan bütün varlıklar içinde mutluluğu bilen ve onun peşinde koşan yegâne varlıktır. Bu sebeple filozof pratik bilgiyi amelin başlangıcı, ameli de bilginin amacı olarak değerlendirir. Dolayısıyla bilgi ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki olduğunu belirtir. Ahlakın temeline mutluluğu koyan Âmirî'ye göre her insan mutlu olmak ister. Fakat mutluluğu arzulamak evrensel iken mutluluğa yüklenen anlam ve değerler evrensellik taşımamaktadır. Sözgelimi bir kısım düşünürler mutluluğun mahiyetini ortaya koyarken hissi bir hazzı, bir kısmı ise faydayı merkeze alırken; Âmirî mutluluğu hem maddi hem de manevi hazları merkeze alarak açıklamaya çalışır. Zira mutluluk sadece gelip geçici olan maddi hazlara dayandırılamaz. Çünkü mutluluk bir yetkinleşme sürecidir. Bu sebeple bedensel hazlardan daha çok nefsî hazlara dayandırılmalıdır.

Âmirî nefsi, hissî ve nutkî olmak üzere iki ayrı nefis şeklinde tasavvur etmiştir. Hissî nefse Aristoteles'in behimî ve hayvanî nefsinin fonksiyonlarını yüklemiş, nutkî nefse ise insanî nefsin özelliklerini yüklemiştir. Filozof insanın hissî nefis noktasında diğer canlılar ile eşit olduğunu belirtmiş, insanı insan kılan ve onu diğer bütün canlılardan ayıran nefsin nutkî nefis olduğunu düşünmüştür. Nutkî nefsi ise mürtâbe (amelî) ve nazarî olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Binaenaleyh insanın mutluluğunu da doğrudan bu nefis ile ilişkilendirmiştir. Âmirî'ye göre insan nutkî nefsine bağlı olan iki kuvvesini yani taakkul (amelî yönü ile ilişkili) ve aklını (nazarî yönü ile ilişkili) yetkinleştirmek suretiyle mutluluğu elde edebilir.

Mutluluk herhangi bir şey için değil, bizatihi kendisi için istenen bir değerdir. Kendi kendine yeterli olması ve başka bir şey için elde edilmek istenmemesi tabiri caizse ulvi ve ilahî olduğunun bir kanıtıdır. Bu nedenle insan, ulvî bir değer ve yüce bir gaye için dünyevi ve bedensel hazları nutkî nefsin kontrolüne vermesi gerekmektedir. Zira mutluluğa ulaşmak için nutkî nefis, şehvanî ve gazabî nefsin âmiri konumunda olmalıdır. Nutkî nefis yönetici olmadığında ahlaki bozulmalar başlar ve mutluluktan uzaklaşılır. Fakat nutkî nefis emredici bir pozisyonda olursa insan bedensel ve dünyevi hazlardan kurtulup aklî ve ulvî hazlara göre eylemlerde bulunur. Bu da insanı aşağı mertebelerden, mutluluğun da bulunduğu ulvî ve ilahî mertebelere yükseltir.

İnsan nefsi (nutkî nefis) doğuştan, mutluluk için gerekli olan bütün yetiler ile donatılmıştır. Fakat bu yetilerin nefiste bulunması hiçbir çaba harcanmadan mutlu olunacağı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla insanın mutluluğu arzulaması ve onun peşinden koşması gayet tabiî bir durumdur. Yani Âmirî mutluluğun nefiste sonradan kazanılan bir olgu olduğunu düşünmektedir. İnsan, nefsinde işlevsiz halde bulunan yetilerini sistematik bir eğitim ile işlevsel hale getirerek herkesin arzu duyduğu mutluluk elde edebilir.

Âmirî mutluluk düşüncesini gaye, iyi ve yetkinlik gibi kavramlardan hareketle açıklamaya çalışır. Ona göre insanın ve ahlakın gerçek gayesi, gerçek iyisi ve mutlak yetkinliği mutluluktur. Zira mutluluğu elde etmiş bir insan bunların hepsine ulaşmış olur. Çünkü mutluluğun ötesinde ondan daha yüce bir gaye, ondan daha üstün bir iyi ve ondan daha değerli bir yetkinlik düşünülemez. Hali hazırda Âmirî için mutluluk ulaşıldığında başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmayan ve kendi kendine yeterli olan tam bir yetkinliktir.

Şan-şeref, mal-mülk ve yöneticilik gibi mutluluk zannedilen fakat gerçek mutluluk olmayan iyilikler ise mutluluğa götüren bazı araçlardır. Fakat gerçek mutluluğun kendisi araç değil bizatihi amaçtır. Bu sebeple insanın mutluluğu kendi tabiatında bulunan ve yaratılış sebebi olan yetkinliğini tamamlamasına ve nihai gayesine ulaşmasına bağlıdır.

Âmirî mutluluğu, insanî ve aklî olmak üzere iki kısımda ele alır. Filozof insanî mutluluğu elde etmenin yolunu nutkî nefsin mürtâbe yönünü yetkinleştirmek, aklî mutluluğu kazanmanın yolunu ise nutkî nefsin nazarî yönünü yetkinleştirmek şeklinde takdir etmiştir. Ona göre insan tam manada mutlu olmak istiyorsa hem insanî hem de aklî mutluluğu birlikte kazanması gerekmektedir. Fakat insanın asgari düzeyde mutlu olabilmesini ise aklî mutluluğa değil insanî mutluluğa bağlamıştır. Dolayısıyla insanın asgarî düzeyde mutlu olabilmesi insanî mutluluğu elde etmesine bağlıdır.

Âmirî'ye göre mutluluk nutkî nefiste gerçekleşir. Fakat mutluluğun gerçekleşmesi sadece nazarî bir süreç değildir. Nazarî olduğu kadar amelî eylemlerin de bu süreçte büyük payı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu süreçte bilme ve eylemenin beraber yürütülmesi gerekmektedir. Zira nazarî eylemler amelî eylemleri, amelî eylemler de nazarî eylemleri beslemektedir. Bu sebeple Âmirî tam mutluluğun hem bireysel düzlemde hem de toplumsal düzlemde elde edilmesi için nazarî ve amelî eylemlerin birlikteliğine vurgu yapar. Filozof, insanın bu eylemleri gerektiği şekilde ve gerektiği vakitte yerine getirebilmesini küçük yaşlardan itibaren iyi bir mürebbi tarafından hem bedene hem de nefse ait heyetlerin eğitilmesine bağlar. Dolayısıyla eğitim, insanı mutluluğa götüren en önemli vasıtalardandır.

Âmirî'ye göre mutluluk bir yetkinleşme sürecidir ve bu yetkinleşme sürecinde yetkinleşmeyi sağlayacak en önemli etken erdemlerdir. Çünkü insan erdemler sayesinde mutluluğu elde eder. Bu açıdan erdemler mutluluk için zorunlu unsurlardır. Âmirî selefleri olan Eflâtun, Aristoteles ve Fârâbî gibi filozoflarla paralel bir şekilde dört büyük erdemden bahseder. Buna göre eylemlerin nutkî nefisten itidalli bir şekilde meydana gelmesine hikmet, eğitilmiş şehvânî nefisten itidalli bir şekilde çıkmasına iffet, eğitilmiş gazabî nefisten ölçülü bir şekilde çıkmasına da cesaret denir. İnsanda bu üç erdemin kazanılması sonucunda adalet erdemi açığa çıkar. Fakat Âmirî her ne kadar erdemler hususunda dört temel erdemden bahsetse de erdemleri, temel ve tali erdemler şeklinde bir tasnife tabi tutmaz. Onun erdemler tasnifi dört temel erdemi ve bazı tali erdemleri de

içerek şekilde bireysel erdemlerden toplumsal erdemlere doğrudur. O, erdemleri Aristoteles'in düşünce ve karakter erdemleri şeklinde yapmış olduğu taksime uygun olarak nazarî erdemler ve hulkî erdemler şeklinde iki kısımda incelemiştir. Âmirî nazarî erdemleri nutkî nefsin nazarî kısmına, hulkî erdemleri ise mürtâbe kısmına karşılık gelecek şekilde ele almıştır.

Âmirî'ye göre mutlu insan yapıp etmelerinde her daim erdemi gözetir. Nitekim mutluluk bir süreç olduğu için süreç sonunda erdemler nefiste tamamen yer edinir. Bu sebeple mutlu insan erdemli davranışları kendinde alışkanlık haline getirmiş insandır. Bu davranışları yaparken herhangi bir zorlama olmaksızın kolaylıkla ve isteyerek yapar. Böylece mutlu kişi davranışlarında düşünmeye ihtiyaç duymaksızın erdemli bir şekilde davranabilir. Yani erdemli kişi bazı vakitlerde ya da hallerde değil her zaman ve durumda kendine uygun, yetkin fiilleri yerine getiren kimsedir.

Âmirî gerçek ve tam mutluluğun hem zihinsel hem de bedensel bir yetkinlik süreci olduğunu düşünür. Bu süreçte mutluluğa yardımcı olan birçok unsur olduğu gibi engel olan pek çok unsur da bulunur. Erdemler mutluluk yolunda birer vasıta iken erdemsizlikler de birer engel pozisyonundadır. Âmirî de mutluluk için en büyük engelin erdemsizlikler olduğunu belirtir. Erdemsizliklerin en büyük sebebi ise küçük yaştan itibaren iyi bir mürebbi tarafından nefis için gerekli eğitimin verilmemesidir. Zira eğitim verilmeyen, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıramayan nefsin insanı mutsuzluğa götüreceği aşikardır. Buna göre nefsin eğitilmesi ve sağlıklı olması mutlu bir hayat için çok önemlidir. Nefsin sağlıklı olması da erdemsizliklerden uzak durup itidal üzere erdemli işler yapmakla mümkündür.

Âmirî insânî mutluluk ve aklî mutluluğu iki ayrı konumda değerlendirmektedir. Dolayısıyla ikisinden birini elde etmek için diğerinin zorunlu bir şekilde kazanılmasının gerekli olmadığını düşünmektedir. Bununla birlikte Eflâtun, Aristoteles ve Fârâbî gibi filozoflar için öncelenmesi gereken aklî mutluluk iken Âmirî için öncelenmesi gereken insânî mutluluktur. Yani ona göre mutlu olmak için sadece insânî mutluluğu elde etmek yeterliyken sırf aklî mutluluk yeterli değildir. Zira filozof, insânî mutluluğu erdemlerin kaynağı olarak görür. Dolayısıyla insan, insânî mutluluğu elde etmek ile mutlu ve iyi bir birey olabilir. Âmirî'nin bu düşüncesini kendinden sonra İbn Sina ve Sühreverdî gibi filozoflarda devam ettirmişlerdir. Nazarî erdemler ise yalnızca daha erdemli, daha iyi,

daha yetkin ve kâmil manada mutlu olmak için istenen erdemlerdir. Fakat Âmirî'nin bu düşüncesinden hareketle bilgi ve eylemi birbirinden ayırdığını düşünmek doğru olmaz. Zira filozof hem hulkî erdemleri hem de nazarî erdemleri nutkî nefsin mürtâbe ve nazarî yönüne yüklemiştir. Dolayısıyla Âmirî insanî ve aklî mutluluğu konum itibari ile birbirinden ayırarak hulkî erdemler için amelî nefsin bilgisini yeterli görmüş, nutkî nefsin nazarî bilgisine ihtiyaç olmadığına dikkat çekmiş ve insanın hulkî erdemleri elde etmek suretiyle mutlu olabileceğini düşünmüştür. Âmirî bu düşüncesi ile İslam ahlak felsefesine yeni bir bakış açısı getirmiştir.

Filozofa göre insan tabiatı itibariyle sosyal bir varlıktır. Dolayısıyla mutluluğa insanlardan ve toplumdan uzak tek başına yaşanılan bir hayat ile ulaşılamaz. Âmirî, Fârâbî'nin de düşüncesine paralel bir şekilde mutluluğu elde etmek isteyen insanın yetkin bir topluma ihtiyacı olduğunu düşünür. Zira insan tek başına temel erdemleri kazanamaz. Mutluluk için birer araç mesabesinde olan erdemlerin kazanılması ancak toplum hayatında mümkün hale gelebilir. Bu sebeple Âmirî'de mutluluk kavramının siyaset felsefesine (tedbîru'l-memleke) yansıyan yönü başka bir araştırmanın konusudur. Özellikle erdemler hususunda ahlak felsefesi (ıstıslâhu'l-ahlak) ile siyaset felsefesi arasındaki ilişki düşünülecek olursa yapılacak olan bu çalışma bizim çalışmamızı da tamamlayacaktır.

Son olarak pek çok konuda olmakla beraber özellikle erdemler ve nefis ile ilgili konularda Âmirî'nin Aristoteles'ten etkilendiği yadsınamayacak bir gerçektir. Hususen Aristoteles'in söylemlerine çok yakın ifadeleri Sa'âde de bolca görmek mümkündür.

Görüldüğü üzere Âmirî'nin ahlak ve mutluluk felsefesi vaaz ve nasihat dilinden uzak akli temeller üzerine inşa edilmiş rasyonel bir felsefedir. Ona göre mutluluk ancak nazarî ve amelî bir çabayla yani felsefeyle ulaşılabilecek ilahi bir gayedir. İnsan bu gaye sayesinde maddi ve dünyevi olandan uzaklaşıp ulvî ve ilahî olana yönelmiştir. İnsan ancak böyle bir süreçle yetkinleşir ve varoluş amacını yani mutluluğu elde etmiş olur. Böylelikle Âmirî ahlak düşüncesinde mutluluğun önemini ortaya koyarak ve mutluluğa yüklediği mana ile mutluluğun insanı taşıyacağı ulvi makam ile arasında tutarlı ve rasyonel bir ilişki kurarak ahlaki problemlerle debelenen günümüz insanına yol gösterebilecek nitelikli bir mutluluk felsefesi mirası bırakmıştır.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Ahlâk Öğretileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

Akarsu, Bedia. Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1998.

Ali Çelebi, Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî*. Ankara: FECR Yayın, 2019.

Âmirî. *el-Ebsâr ve'l-mubsar*. Amman: Menşûrât el-Câmiatü'd-Dîniyye, 1988.

Âmirî. *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*. Amman: Menşûrât el-Câmiatü'd-Dîniyye, 1988.

Âmirî. *es-Saʿâde ve'l-isʿâd*. Wesbaden, 1958.

Âmirî,. *es-Saʿâde ve'l-isʿâd fî sîreti'l insâniyye*. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1991.

Âmirî. *et-Takrîr li-evcühi't-takdir*. Amman: Menşûrât el-Câmiatü'd-Dîniyye, 1988

Âmirî. *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*. Amman: Menşûrât el-Câmiatü'd-Dîniyye, 1988

Âmirî. *Kitâbü'l-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*. Riyad, 1988.

Apaydın, H. Yunus. "İhtiyar". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 21:575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2021.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Aristoteles. *Politika*. Çeviren Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Atay, Hüseyin. *Farabi'nin Üç Eseri (Mutluluğu Kazanma-Eflâtun Felsefesi-Aristo Felsefesi)*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Aydın, Mehmet. "Âmirî: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri" Diyanet Dergisi, 1977.

Bircan, Hasan Hüseyin. "İslâm Ahlâk Felsefesinde 'En Yüce Gaye' Kavramı ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi". *İslami Araştırmalar Dergisi.* 16/3 (2003): 422-429.

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.

Cemil, Saliba. el-Mu'cemü'l-felsefiyye. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma yayınları, 1999.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Istanbul: Say yayinlari, 2012.

Cihan, Ahmet Kamil. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri". *Bilimname Dergisi*. 8 (2004).

Cihan, Ahmet Kamil. " İbn Sina'da Güzel". Felsefe Dünyası. 48 (2008).

Cihan, Ahmet Kamil. "Kınalızade'de Mutlak Hikmetin Erdem Olan Hikmetten Farkı". Temâşâ Dergisi. 5 (2016):

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. Çeviren Erkan, Arif. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çağrıcı Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Âhlak*. İstanbul: İFAV yayınları, 1989.

Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yusuf Âmirî. *Kitâbü'l Emed ale'l-ebed: Sonsuzluk Peşinde*. Çeviren Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Epikür. *Mektuplar ve Maksimler*. Çeviren Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Erdem, Hüsameddin. *Ahlâk Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2009.

Farabi. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Beyrut: Dâru'l-Mektebet'ül-Hilal, 1993.

Fârâbî. *Fârâbî'nin iki eseri: Fusulü'l-medeni (siyaset felsefesine dair görüşler), Tenbih ala sebili's-sa'ade (Mutluluk yoluna yöneltme)*. Çeviren Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014.

Fârâbî. *İdeal devlet: El-Medinetü'l- Fâzıla*. Çeviren Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2013.

Fârâbi. *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*. Çeviren Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Fârâbi. *Mutluluğun Kazanılması Tahsilu's-Sa'da*. Çeviren Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2013.

Fârâbî. *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saade*. Amman: Camiatü'l Ürdüniyye, 1987.

Halîfât Sahbân. *Resâilü Ebi'l Hasen el-Âmirî ve şezarâtühü'l-felsefiyye*. Amman: Menşûrât el-Câmiatü'd-Dîniyye, 1988.

Işık, Hidayet. *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*. İstanbul: İz Yayıncılık. 2006.

İbn Miskeveyh. *el-Hikmetü'l-hâlide*. Kahire, 1952.

İbn Miskeveyh. Mutluluk ve Felsefe. Çeviren Hümeyra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l- A'râk*. Kahire: Mektebetü Sekafeti'd-Dînîyye, 2001.

İbn Sina. *Dânişnâme-i Alâî: Alâi Hikmet Kitabı*. Çeviren Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kant, Immanuel. *Ethica Etik Üzerine Dersler*. Çeviren Oğuz Özügül. Pencere Yayınları, 2003.

Kaya, M. Cüneyt. *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Keskin, Zeki. "*İbn Miskeveyh'in Mutluluk Anlayışı"*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2011.

Kindî. *Felsefî Risâleler*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Kutluer, İlhan. "*İslam Felsefe Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü"* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989.

Mûna Ahmed, Ebu Zeyd. *el-İnsan fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessetü'l Câmiatü'd-Dirâsêt ve'n-Nuşûr ve't-Tevzi', 1994.

Özgen, Mehmet Kasım. "*Farabi'nin Mutluluk Anlayışı"*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005.

Özturan, Hümeyra. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese". *Nazarîyat Dergisi.* 5/1 (2019): 1-36.

Platon. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.

Platon. *Devlet*. Çeviren Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006.

Platon. *Phaidon*. Çeviren S.K. Yetkin ve H.R. Atademir. İstanbul: MEB yayınları, 1989.

Platon. *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Râzi, Ebû Bekir. *Ruh Sağlığı: et-tıbbu'r-rûhânî*. Çeviren Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Saruhan, Müfit Selim. *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayinlari, 2016.

Tamtürk, Bayram. "*Farabi'nin Mutluluk Anlayışı"*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006.

Turhan, Kasım. *Âmirî ve felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. İstanbul: Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), 2020.