

İSLAM'DA MUTLULUĞUN ANLAMI VE TECRÜBESİ*

Prof.Dr. Muhammed Nakib ATTAS

Çeviren: **Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

duzgun@divinity.ankara.edu.tr

Mutluluk İslam'da *saadet* terimiyle karşılanmakta ve varlığın iki boyutuna işaret etmektedir: *uhrevi* ve *dünyevi*. *Saadetin* karşıtı, genel anlamıyla büyük bir sefalet ve bedbahtlığı ifade eden *şekavettir*. Ahirete ilişkin boyutunda *saadet*, en yüksek noktası, Allah'a iradi bir teslimiyet gösteren ve de bilinçli bir yaşam sürerek O'nun emir ve yasaklarına itaat edenlere vadedilen Allah'ın cemalini görme ebedi huzur ve neşesini de içinde barındıran nihai mutluluğa işaret etmektedir. Durum böyle olunca, uhrevi alemde *saadetin* içinde yaşadığımız dünyadaki saadetle üç açıdan çok yakın bir ilişkisi olduğunu görürüz: (1) kendini bilgide ve sağlam bir karakterde gösteren nefse (benliğe) ilişkin yön, (2) sağlık ve güvenlik gibi bedene ilişkin yön ve (3) nefsin ve bedeninin dışında kalan ve bu ikisinin mutluluğunu artıracak servet, vb. hususlara ilişkin yön.¹ Bu yüzden, içinde yaşadığımız dünyada mutluluk sadece seküler yaşamla değil, kaynağı vahiy olan din tarafından yorumlanan ve yönlendirilen bir yaşamla da ilişkilidir.

İslam'da *dîn* sadece bir kavram değil, aynı zamanda tecrübe edilerek derinden ve yakinen yaşanan bir gerçekliktir. Din nihai anlamını, insanın Allah'ı mutlak Rabbi olarak tanıdığını ifade eden ve varlığını önceleyen ruhunun Allah ile bağlantısını gösteren *misaktan* almaktadır.² Dinin tam adı olan *İslam*, hem fiil hem de isim olarak gördüğü işlevin yanında, aslında bir dinin tanımını vermektedir: *Allah'a teslimiyet*. Duygu, inanç ve eylem, tam da bu *teslimiyette* içerilmektedir;

* N.Attas'ın *The Meaning and Experience of Happiness in Islam* (Malezya: ISTAC, 1993) adlı çalışmasının birinci bölümünün çevirisidir.

¹ Bkz. Gazali, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Kahire, 1939, 4 cilt, c:3, s.229. *Saadet* ve karşıtı *şekavet* terimleri, Kur'an'ın Hûd (11) suresi 105-108. ayetlerinden çıkarılmıştır. Mutluluğun ilintili olduğu bu üç hususla ilgili olarak ayrıca bkz. Aristo, *Nicomachean Ethics*, terc. Sir David Ross, O.U.P. London, 1963, Ethics I.8.1098b5.

² Bkz. *A'raf*(7): 172.

ama insanın Allah'a teslimiyet aktındaki temel unsur, ona varlık vermesinin karşılığında duyduğu *borçluluk* hissidir. Bu yüzden, Allah'ı varlığın yaratıcısı olarak kabul etmeyi ve tanımayı gerektiren bu his, gerçek bir teslimiyeti (*İslâm*) önceleyen bir ön şarttır.³ Dinin insan için nihai anlamı, onu dış varlığını elde etmeden önceki haline döndürmektir. Bu da doğru bir şekilde, insanın kimliğini ve aşkın kaderini sorgulamayı gerektirmektedir. Bu 'dönüş', hayatın bütün neliğini içinde barındıran bir gerçekliğe sahiptir ve gerçek bilginin peşinde olmayı gerektirmektedir.⁴ Bu gerçek bilgi de, Allah'ın ayetlerini ve sembollerini O'nun kelamının ve elçisinin yorumunun yol gösteren ışığı yardımıyla tabiat kitabında aramaktan ibarettir. Yine bu bilgi, sağlam duyuların gerçekliği tecrübe edecek şekilde, sağlam aklın da gerçekliği kavrayacak tarzda seferber edilmesini gerektirir.⁵

İslam ve *iman* aynı şey değildir, ama karşılıklı olarak birbirinin olmazsa olmazları ve ayrılmazlarıdır. Kastettiğimiz anlamda iman, İngilizcede anlaşıldığı şekilde, sadece sahip olunan bir şeyi değil, aksine Allah'ın insana yerleştirdiği fıtrata uygun bir oluş halini ifade eder. Bu da imanın sadece dile getirilmesini değil, buna uyumlu olarak kalbin tasdikini ve beraberinde bedenini amelinin getirir. Doğru olduğu bilinen bir şeye uygun davranarak onu doğrulamak şeklindeki özelliğinden dolayı imanın bu durumu, onu önceleyen bilgiden daha fazla bir anlam ifade etmektedir.⁶ İman, insanın beninde aktüelleşmeyi gerektiren hakikatin kabul ve itirafı demektir. Bu durumda hakikatin kabulüne sadece kalp dediğimiz sezgisel yeteneğimiz kanalıyla ulaşılır, başka bir ifadeyle bu hakikate ulaşmak sadece rasyonel önermelerle yahut mantıksal ispatlarla değil ilahi rehberlikle (*hüdâ*) mümkün olur. Hakikat aynı anda hem nesnel/objektif hem de öznel/sübjektiftir; ve nesnel ve öznel, *islam* ve *iman* gibi, bir gerçekliğin birbirinden ayrılmaz yüzleridirler. Bu durumda gerçek din (*islam*), ne Yunan felsefe geleneğinin nesnel-öznel dikotomisinden

³ 'Gerçek teslimiyet'le (yani *islam*'la, ki *islâm*'ı bu durumda küçük *i* ile yazıyorum) biz Hz. Peygamber ve ondan önceki peygamberler tarafından gösterildiği şekilde insanın bütün ahlaki yaşamını bilinçli ve iradi bir teslimiyetle şekillendirmesini kastediyoruz.

⁴ 'Gerçek bilgi' ile her bir nesnesindeki doğruluk sınırını belirleyen bilgiyi kastediyoruz. Benim şu çalışmamla karşılaştırınız: *Islam and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1989, ss.26-32.

⁵ İslam'da *dinin* anlamıyla ilgili olarak şu çalışmamı bakılabilir: *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, Kuala Lumpur, 1976.

⁶ Burada 'doğru', Allah, Allah'ın yaratması, insanın kaderi, Allah-alem arasındaki ilişki, insanın bireysel hürriyeti ve sorumluluğunun mahiyeti ve hakikati hakkında Hz. Peygambere vahiy yoluyla indirilenlerin bütünü temsil etmektedir.

kaynaklanan bir karışıklığa teslim olacak bir şeydir ne de dini inancın kurumsallaşmasının önünü tıkamaya çalışan sekülerleştirme sürecinin yarattığı özelleştirilmiş ve içselleştirilmiş bireysel ‘insanlık dini’dir.

Mutluluğun, bilgi ve iyi karaktere ait bir şey olduğunu söylediğimiz ben’le ilişkisine gelince, İslam, bilginin insandaki yerinin *kalp* (heart), *nefs* (soul/self), *akıl* (intellect), *ruh* (spirit) gibi Kur’an’da çeşitli referanslara sahip ruhsal bir nitelik taşıdığını söylemektedir. Bilginin yeri, arızı kipleri ve durumları sebebiyle birçok isimle anılmaktadır. Bu yüzden, akletme ve kavramayla ilgili kullanıldığında ‘*akıl*’; bedeni idare eden bir gerçeklik olarak anıldığında ‘*nefs*’, sezgisel bir aydınlanmaya işaret ettiğinde ‘*kalp*’, ve soyut varlıklar dünyasına geri gidildiğinde ‘*ruh*’ olarak anılmaktadır. Gerçekten, bilgi kendisini sürekli bütün bu kipleriyle açığa vurmaktadır. İnsanla ilişkilendirilerek kullanılan bu dört terimin her biri iki anlam taşımaktadır; bunlardan biri insanın bedenine diğeri ise nefesine/benliğine işaret etmektedir.⁷ İnsanın ikili bir yapısı vardır: bedeni hayvani, ruhu rasyonel tarafını temsil etmektedir. İlki, insanın kına(n)mayı gerektiren davranışlarına kaynaklık eden yönünü temsil etmektedir. İnsandaki bu bedeni yahut hayvani nitelikler, bazı yönlerden ona yarar sağlamasına rağmen insanın entelektüel güçleri ile çatışma halindedir. Kınamayı gerektiren hususların insanın fiziksel yapısının yönünün bir parçası durumundaki hayvani güçlerine ve yeteneklerine bağlanması, İslam öğretilerine karşı durduğu bir eğilimle yani insan bedeninin tahkir edilmesiyle karıştırılmamalıdır. İnsanoğlu en güzel biçimde yaratılmıştır, ama doğru bir iman ve salih amel yoksa, insan aşağıların aşağısı vahşilerden daha kötü olabilmektedir.⁸ Hz. Peygamberin bahsettiği büyük cihad, insanın fayda sağlamayan bu hayvani güçlerine karşıdır, zira bunlar insanın iç düşmanlarıdır.⁹ İkinci anlam, insanın gerçekliğini ve özünü göstermektedir. Bu anlama şu meşhur hadis-i nebevi işaret etmektedir: “Nefsini bilen Rabbini bilir”. İnsanın gerçekliği yahut özü, kişi ‘ben’ dediğinde gösterilen şeydir ve burası bilginin de mekânıdır.¹⁰ ‘Ben’ doğru yola yani fitratıyla uyumlu bir şekilde iyi ve doğru olana doğru bir eğilim gösterdiğinde,

⁷ *Ihyâ*, c.3. Ayrıca yine Gazali’nin *Ma’âricü’l-kuds fi medârici ma’rifeti’n-nefs*, Beyrut, 1978, (3. bölüm), s.15 vd.

⁸ *Tin* (95): 4-5.

⁹ Beyhakî, *Zühd*, Cabir’den naklen. İbn Hacer bu hadisin meşhur olduğunu ifade etmektedir. *Keşfü’l-hafâ*, c.1, s.511, numara:1362.

¹⁰ Bkz. *Ma’âric*, ss.18; 19-22; 23-25; Ayrıca *On Quiddity and Essence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990, adlı çalışmamın 12. sayfasına ve 12. sayfada, 20. nottaki kaynaklara bakınız.

üzerine ilahi bir huzur (*sekîne*) inmekte,¹¹ ve Allah'ın zikrinde sükûn bulana, O'nun uluhiyetinde karar kılana ve meleki afakın en yüksek seviyelerine çıkana kadar ilahi feyizler ardı ardına ona nüfûz etmektedir. Kur'an nefsin bu aşamasını *nefs-i mutmainne* olarak tanımlamaktadır.¹² Nefsin yetenekleri veya güçleri, bir seferinde birinin diğerinde ötekinin kazandığı vira bir muharebeye tutuşan ordulara benzemektedir. Bazen nefis entelektüel güçlerine doğru çekilmekte ve onu Allah'a olan sadakatini yeniden yinelemeye yönlendiren rasyonel yapısıyla karşılaşmaktadır; bazen de hayvani güçleri onu vahşi doğasının en düşük eteklerine sürüklemektedir. Nefsin yapısındaki bu kararsızlık, nefsin kendini sürekli eleştirdiği bir durumu göstermekte ve *nefs-i levvame* olarak adlandırılmaktadır.¹³ Nefs bu aşamada hayvani güçlerle en ciddi savaşını vermektedir. Bilgi, ahlaki mükemmellik ve salih amellerle insan için meleki bir yapıya kavuşmak mümkündür ve böyle bir seviyeye ulaşıktan sonra dış görünümü hariç, artık diğer insanlar gibi hayvani bir mahiyete sahip değildir. Ama, öte taraftan, eğer vahşi yapısının onu sürüklediği aşağıların aşağısına düşer ve sürekli bu durumun tutsağı haline gelirse, o zaman da insanlık için ortak olarak biçilen mahiyetten mahrum kalır ve sadece dış görünümü olarak insanı çağrıştıran bir varlık halini alır. Nefs bu aşamada sürekli kötülüğe davetiye çıkarmaktadır: *nefs-i emmâre bi's-sû*.¹⁴

Nefs, ruh ve beden ikiliğinin içine çekildiği için, bir yandan hayvani nefis (*nefs-i hayvani*), diğer taraftan da rasyonel nefis (*nefs-i nâtika*) olarak kendini göstermektedir; nefsin burada mutluluğu, uhrevi yaşamda ise nihai saadeti elde etmesi bu yönlerden hangisini tercih edip, işbirliği yaptığına bağlıdır. Nefsin her iki yönü kendine ait kuvvet ve kabiliyetlere sahiptir. Hayvani nefsin kabiliyetleri, motive edicilik ve algılayıcılıktır. Motive edici olan, arzuya dönüktür ve şehvete ve öfkeye (*gazab*) dönük iki alt-kabiliyete sahiptir.¹⁵ Algılayıcı olan ise, dış dünyadaki tikelleri algılama işlevini gören beş harici duyudan oluşur. Ayrıca duyumsal imajları ve bunların anlamlarını içsel olarak algılayan, bunları birleştiren yahut ayıran, bunlara ilişkin anlamları kavrayan, bu şekilde kavranan anlamları muhafaza eden ve bunları akletme işlevini gören beş dahili duyu daha vardır.¹⁶ Rasyonel nefsin

¹¹ *Bakara* (2): 248; *Tevbe* (9): 26; *Fetih* (48): 4.

¹² *Fecr* (89): 27.

¹³ *Kıyâme* (75): 2.

¹⁴ *Yusuf* (12): 53.

¹⁵ *Ma'âric*, ss.37, vd.; İbn Sina, *Kitabu'ş-şifâ*, Kahire, 1975, s.33; *Kitâbü'n-necât*, Beyrut, 1985, ss.197-198.

¹⁶ *Ma'âric*, s.41; *Şifâ*, ss.33-34; *Necât*, s.198.

kabiliyetleri, eyleme yönlendirici ve bilişseldir. Harekete geçiren entelekt olarak işlev gördüğü için, insan bedeninin hareketinin de temel esasıdır. Bu pratik akıldır ve tek tek eylemleri bilişsel entelektin teorik kabiliyetiyle uyumlu bir şekilde çalışmaya yönlendirir. Bir şeyi arzulaması yahut kaçınması bir eylemle somutlaşacak olan iradeyi harekete geçirme sorumluluğundaki hayvani nefsin motive edici kuvveti, insana ait duyguların da kaynağıdır. Nefsin algılama kuvveti ve bu kuvvetin temsil, tahmin ve hayal edici kabiliyetlerine gelince, bu fiziksel nesnelere idare etmekte ve insanın maharetlerinin ve sanatlarının ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir; rasyonel akıl yürütme kabiliyetini kullanınca da öncüller ve sonuçların ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. İnsanın bedenini bu kuvvet yönetip idare ettiği için, kötülüklerin ve faziletlerin tanınmasına imkan vermekte ve böylece insanda ahlaki davranışın ortaya çıkmasını teşvik etmektedir.¹⁷

Fazilet, akıl yahut iyiyi kötüyü ayırt edebilme üstünlüğü ve iyi karakter genel başlığı altında sınıflandırılmaktadır.¹⁸ Karakter sabit bir benlik halidir. Eğer bu hal, hem aklın hem de dinin övdüğü eylemlere yönlendirirse, bu iyi karakter olarak adlandırılır. İyi karakter, eğitim ve alışkanlıklarla kazanılabilir ve bazı durumlarda ilahi bir hediye olarak da doğuştan insana verilmiş olabilir. Karakter iyiden kötüye ya da kötüden iyiye değişebilir.¹⁹ İyi karakterin amacı hem bu dünyada hem de ahirette mutluluktur. Fazilet ve iyi karakter yaratabilmek için, hayvani nefis ve bunun bedeni kabiliyetleri, bir şeye azmettikten sonra her bir eylemi teorik kabiliyetle uyumlu bir şekilde yönlendiren rasyonel nefsin ameli kabiliyetlerinin destek unsurları olarak görülmelidirler. İyi karakteri kazanabilmesi için akıl (entelekt) amaçlı bir düşünce ve tefekkür eğitiminden geçirilmelidir. Sadece bu başarıldığında akıl, hikmeti gerçekleştirebilir. Arzu ve kızma kabiliyetleri eğitildiklerinde, ılımlılığın farkına varacaklardır. Arzu ve kızgınlık aklın hizmetine verildiğinde adalet gerçekleşir; bu iki bedeni kabiliyet, mutluluğun elde edilmesine götüren rasyonel nefsin ameli kabiliyeti tarafından eğitilip disipline edildikten sonra vasat/mütenasip karakter elde edilebilir. Bedeni kabiliyetlerin eğitilmesi özgür tercihte bulunmayı gerektirir.²⁰ *Tercih etme (ihtiyar)* kelimesinin İngilizce'ye sürekli *choice* (seçme) olarak tercüme edilmesinin aksine, biz ihtiyarın, sadece seçme anlamını kastetmediğini iddia ediyoruz. Anlam olarak aynı kökten türediği *ihtiyar*'a

¹⁷ *Ma'âric*, ss.49-50; *Şifâ*, s.185; *Necât*, ss.202/203. İlave bilgi için şu çalışmama bkz. *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990.

¹⁸ Bkz. Gazali, *Mizanü'l-'amel*, Beyrut, 1986, s.59.

¹⁹ *Mizan*, s.54, vd.

²⁰ *Age*, ss.55-56.

bağlı olan ve iyi anlamına gelen *hayr* kelimesi, söz konusu tercihin iyi olana doğru yapıldığını ifade eder. Bu nokta felsefi özgürlük problemi ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde çok daha büyük bir önem kazanmaktadır. Bu yüzden de kötü olana doğru yapılan sözde bir seçme, bir tercih değildir. Özgürlüğü, doğal ve gerçek tabiatımızın istediği gibi hareket etmek olarak beyan ettiğimizde, sadece iyiye doğru yapılan tercih, hakkıyla, özgür tercih olarak adlandırılabilir. Özgürlüğün kullanımı, daha iyiye doğru yapılan tercihlerde söz konusudur. Daha iyiyi tercih edebilme, iyi ve kötü hakkında bir ön bilginin bulunduğunu varsayar. En kötünün seçimi bir tercih değildir, çünkü bu seçim hayvani kabiliyetlerin kınanmayı gerektiren yönlerine eğilim gösteren nefsin cehaletine ve kışkırtmasına dayanmaktadır.

İlimlilik, cesaret, hikmet ve adalet gibi felsefi ağırlığı olan faziletlerin bizzat kendileri, nefste kalıcı olarak yaşanan ve harici ve geçici şartlar tarafından belirlenmeyen bir mutluluk yaratamazlar. Uhrevi boyutundan sıyrılarak sadece hayatın geçici, seküler boyutuna referansla anlaşılırsa, mutluluk durmadan farklılaşan ve değişiklikler geçiren bir hale indirgenmiş olur; veya bu dünyada bilinçli bir şekilde an be an yaşanan bir durumu ifade edemez; bu durumda mutluluğun faziletli bir dünyevi yaşam süren insanın, ancak bu dünyevi yaşamı sona erdiğinde elde edebileceği bir şey olduğu yargısı ortaya çıkabilir. Böyle bir kabulün aksine biz mutluluk anlayışımızı sadece geçici, seküler yaşam alanı ile sınırlamak istemiyoruz; mutluluğun gelecek yaşamla ilişkisinin, dünyevi yaşamla ilişkisi üzerinde önemli bir ağırlığı bulunduğundan ve birinci durumda ebedi ve ruhsal bir formda olduğundan, -geçici ve seküler bağlamında bile- tecrübe ettiğimiz ve bilincinde olduğumuz bir mutluluk unsuru söz konusu olabilmekte ve bir kere elde edildiğinde süreklilik özelliği taşıyabilmektedir. Bunun için de fazilet ve mutluluğun sadece bu dünyayla ilgili bir şey olduğunu ve sonuç olarak mutluluğun dünyevi hayat sürecinde bilinçli bir şekilde yaşanan sürekli bir hal olarak ulaşılamaz olduğunu söyleyen Aristotelyen tutuma katılmıyoruz.

Batı düşünce geleneğinde, iki mutluluk anlayışı mevcuttur: Aristo'ya ve Orta Çağ'larda da başlıca İbn Sina ve Gazalî gibi filozof ve kelamcılara kadar geri giden *kadim* anlayış; sekülerizasyon sürecinin bir sonucu olarak Batı tarihinde adım adım ortaya çıkan *modern* anlayış. Benim 'sekülerizasyon' olarak adlandırdığım bu felsefi ve bilimsel süreç, tabiatın manevi anlamdan, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen siyasetin kutsaldan ve insanın hem zihnine hem de davranışlarına kaynaklık eden değerlerin manevi köklerinden arındırılmasını içermektedir. Anılan bu son ikisi, birinci çabanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır ve kanaatimce, Batılı insanın tecrübesinde ve bilincindeki ilk hareketini, bizzat Aristo tarafından

konulan felsefi temellerden almaktadır.²¹ Bugün Batı'da kalıcı olarak kabul gören bu modern anlamdaki mutluluktur. Bu da, Batı medeniyeti için mutluluğun anlamının ve zorunlu olarak buna götüren faziletlerin, yedeğinde sadece ahlaki bir çöküş ve krizi değil aynı zamanda politik parçalanma ve çatışmayı da getiren bir değişime maruz kaldığı anlamına gelmektedir. Hem kadim hem de modern anlayışlar, mutluluğun kendinde bir amaç olduğunda hemfikirdirler, ama birincisinde *amaç* uygun davranışlar için bir standart olarak düşünülürken, ikincisi. *amacı* ahlaki kodlarla hiçbir ilişkisi olmayan anlık psikolojik durumlar olarak görmektedir.²² Bununla birlikte, formüle edildikleri karmaşık yapıyı bir kenara koyarsak, gerçekte mutluluğun sözümlerine bu anlayışı, kadim dönemlerde putperest toplumlar tarafından bilinen ve uygulanan anlayışlardan çok fazla farklılık taşımamaktadır.

Sadece insanın seçimine bağlı olarak ve aklına dayanarak tanımlanan felsefi faziletler, kendiliklerinden nefis'te kalıcı bir mutluluk yaratma yeterliliğine sahip olmamalarına rağmen, dinle bir çatışmaya girmedikleri sürece kabul görmelerinde bir beis yoktur. Bu felsefi faziletlerin anlam alanlarının dini değerlerle ilgili yeniden formüle edilmesi durumunda, mutluluğun elde edilmesinde yarar sağlayacakları da kabul edilmelidir. Bu yeniden formüle edilmiş, Yunan felsefi geleneğinin pek aşına olmadığı, Kur'an'dan ve Hz. Peygamberin yaşamından çıkarılan daha üst bir düzenin faziletlerinin kavramsal ortamına çekilerek etkin hale getirilebilir. Vahiye vücut bulduğu haliyle Tanrı'nın bilgisi, hikmetten çıkarılan bir fazilettir; ve bizzat hikmet, ister teorik isterse pratik olsun, yardım görmeyen aklın bir kazanımı değil de Allah'ın bir vergisi olduğu için dini bir fazilettir.

Dini faziletler iki tür olarak sınıflandırılmaktadır: zahiri ve batıni. Zahiri, sadece Allah'a yönelik ibadetler gibi ilahi emirleri ifa etmek; toplumsal ve siyasal düzenin sürekli mutlu bir şekilde yürümesi için insanlara yönelik pratiklerde bulunmak; Kur'an okumak, Allah'ı zikretmek, dua etmek dahil İslam'ın beş ana şartını yerine getirmek; ve yeme, giyme, kişisel temizlik, evlenme, iş akitleri, mübah kılınan ve yasaklananlara uymak, komşuluk ilişkileri, dostluklar, seyahat, Hz.

²¹ Şu çalışmaya bkz., *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, 1978.

²² Bu söylediğimiz, örneğin, Batı'da iki önemli çağdaş düşünürün yazılarında açıkça görülebilir: Mortimer Adler'in *Reforming Education*, Macmillan, N.Y. 1988, adlı eserinin 81-89; 239-253; 254-274. sayfaları; ve yine Alasdair MacIntyre'nin *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, kitabının 1-5; 181-203; 226-243; 244-255; 256-263. sayfaları.

Peygamberin örnek davranışlarına ve hadislerine uymak ve İslam'da kardeşliğin gereklerini yerine getirmek bu çerçeveye girmektedir.²³

Batni faziletler, kalbin fiillerine işaret etmektedir; bu fiiller hem vahiyden hem de akıldan çıkarılan Tanrı'nın ve ben'in bilgisi üzerinde temellendirilmekte ve nefis'te ardından sıdk ve ihlas ile yapılan amelin geldiği iyi niyeti yaratan pozitif bir karakteri gerekli kılmaktadır. Nefs'in bilgisi, iyi ve kötü niteliklerinin bilgisine yönlendirir bu da nefsi kirlerden arındırmak ve kötü olan şeylerin üstesinden gelmek için üzerine sorumluluklar almaya götürür.²⁴ Nefs adına bu eylem şu anlama gelmektedir: üzerine aldığı sorumlulukları yerine getirmesini sağlamak için, rasyonel nefis hayvani olan üzerinde *mürakabe*de bulunmalıdır. Bu aynı zamanda, bu tür sorumlulukların uygun bir şekilde yerine getirilip getirilmediğini gözlemlemek ve uygun olandan sapmayı engellemek için bir *muhasebeyi* de gerektirmektedir. Tanrı'nın bilgisine gelince, bu bilgi O olanın, mahiyetinin ve vahyinde ifadelendirdiği şekliyle birliğinin bilgisini kastetmektedir; nefis ve Allah arasındaki uygun ilişkinin anlaşılmasına imkan veren de bu bilgidir. Yine vahyinde Allah, hem dış dünyayı hem de insanın nefisini kendi hakikatini gösteren deliller olarak sunmaktadır;²⁵ bu durumda, Allah'ın yarattıkları, insanın mahiyeti ve nefsin psikolojisi konusundaki teemmül ve tefekkür, Allah'ın bilgisine ulaşmanın bir ön şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlar tefekkürü icap ettirmekte ve tövbe, sabır, şükür, ümit, korku, tevhid, tevekkül gibi daha üst düzey faziletlerin aşama aşama gerçekleşmesinin yolunu açmakta ve sonunda da dünyevi hayattaki mutluluğun en zirve fazilet noktasını gösteren *muhabbetullah*a ulaştırmaktadır.²⁶

Zahiri ve Batni faziletler gerçekte birbiriyle örtüşmektedir. Diğer faziletlerle bir şekilde bağlantısı olmayan faziletli davranışların olabileceği ihtimali, anlaşılmaz bir şeydir. Bunların *zahiri* ve *batni* şeklinde bir tasnife tabi tutulması sadece batını temsil eden kalbin içsel faaliyetlerini bedenın zahiri faaliyetlerinden ayırmak içindir; batni anlam üzerindeki vurgu, zahiri olanlar üzerindeki apaçık etkisi ile kendini göstermektedir. Bazıları batını, bazıları ise zahiri faziletleri gerçekleştirmeye ağırlık

²³ Burada çok kısa bir özeti verilen dini faziletlerin detaylı anlatımı, Gazali'nin *İhyâ*'sında bulunabilir (*agy.*), 1. ve 2. ciltler.

²⁴ Kur'an'a göre nefis uygun bir oran ve düzende yaratılmıştır. Neyin iyi neyin de kötü olduğunu bilir. Arındırıldığında kurtuluş, ayartıldığında ise ziyan gelir (91: 7-10). Nefsin arındırılması, İslam'ın ilkeleriyle uyumlu bir şekilde formüle edildiği üzere fazilet ve iyi karakter üzerinden elde edilmelidir

²⁵ *Fussilet* (41): 53.

²⁶ *İhyâ*, c.4.

vermiş olabilirler; ama batını olanların yardımına başvurmadan zahiri olanları gerçekleştirmek mümkün değildir, ne de zahiri olanları gerçekleştirmeden batını faziletleri gerçekleştirmekten bahsetmek mümkündür. Bu sebeple de, hem zahiri hem de batını olan faziletler, dünyevi ve uhrevi mutluluğun kazanılmasında zorunludurlar. Sonuç olarak, felsefi olarak sınıflandırılan bazı faziletler yeniden formüle edilmiş ve insan kaderine ilişkin yorumları geçici varlığın ufuklarının epey ötesine taşıyan dini çerçeve içinde eritilmiştir; ve bu dini çerçeve salt akla değil de vahyin onayladığı akla dayandırıldığı için, İslam'daki bütün faziletler dinidir.

Saadet'in ne anlama geldiğini anlamak için, evvela bu terimin tam karşıtı olan *şekavet*'in kısa bir açıklaması zorunlu görünüyor. İlk dönemlerden bu tarafa Arapça lügatler ve Kur'an, *şekavet* terimini, İngilizcedeki tam karşılığı ile, 'büyük talihsizlik', 'sefalet', 'ümitsizlik', 'zorluk', 'ıstırap' gibi anlamlarda kullanmaktadır. Bunlara biçilen anlamın gerçekleşmesi, açıkçası, ciddi zahiri ve batını faaliyeti gerektirmektedir. Aslında *şekavet* bütün sefalet türlerini kapsayan bir cins isimdir, bu yüzden benzer şartları açıklayan ama kendi bağlamları içinde daha özel bir anlama sahip olan diğer terimler, *şekavet*'in oluşturucu unsurlarıdır. Bunlar, başka örneklerinin yanında, şunları içermektedir: *korku (havf)* (bilinmeyenin, bütün bir yalnızlığın, ifade edilemezliğin, ölümün ve ölüm ötesinde yatan şeyin yarattığı kaygı verici hal); *hüzün* (elem, keder, üzüntü, nefis katılığı); *darlık (dank)* (darlık ve sıkıntı hissi, insanın içinde ve zihnindeki keder, bu halin zihni bir şeyi anlayıp kavrayamayacak hale getirmiş olmasının yarattığı ıstırap); *büyük elem (hasret)* (elden uçup giden ve bir daha bulunamayacak olana karşı duyulan büyük elem ve pişmanlık, -ahiretle ilgili kullanıldığında- Rabbinden yüz çevirip de hayatını heba eden birinin, ölümünden sonra ruhunu nasıl kaybettiğini anladığında ve bir daha geriye dönüp de kaybettiklerini telafi etmesinin imkansızlığını fark ettiğinde yaşadığı hali ifade eder. Bu terimler özellikle Allah'tan yüz çeviren ve O'nun rehberliğini reddedenler için kullanılmakta ve hem dünyevi hem de uhrevi dünyaya uygulanmaktadır. Bu dünyada şu ya da bu şekildeki bir ıstırapı anlatmak için başka terimler de kullanılmaktadır: örneğin, kalp ve zihin sıkıntısı ve kuşatılmışlık anlamında *dik*; yaklaşmakta olan bir zarar yahut afet korkusuyla zihnin ve kalbin yaşadığı büyük endişe ve huzursuzluk anlamında *hemm*; elem anlamındaki *gam* (bu terim *hemme* benzer, tek farkla ki bunda başa geleceğinden korkulan şey gerçekleşmiş bulunmaktadır, bundan dolayı da tam anlamıyla bir elemi ifade etmektedir); bir de insana zorluk yükleyen, içinde bulunulması pek hoş olmayan sıkıntılı şartları ifade eden '*usr*' terimi.

Bana öyle görünüyor ki, *şekavet*'in yukarıda öz olarak verdiğimiz anlam çerçevesi, cins isim olarak kullanıldığında, Batı'da *trajedi* olarak ifade edilen

duruma karşılık gelmektedir – trajediyi sadece bir sanat formu olarak drama anlamında değil, ama daha çok dini ve Allah'ı reddettiğinde insanın şuurunda ve yaşam tecrübesinde gözlemlenen hayat dramı olarak felsefi anlamında kullanıyoruz. Bu cümlenin biraz açılması gerekiyor. Aristo'ya göre *Poetics*'te dramatik anlamında trajedi, ciddi, kendi içinde bütünlüğü ve önemi olan bir eylemin sanatsal taklididir; örneğin, bu durum, karakter gösteriminde bulunma (*ethos*) gibi ahlaki bir amaç taşıyan şiirsel dilde ve trajedinin temel karakterine, gerekli yerde söylenmesi gerekeni söyleme kudretini veren diskürsif anlayışta (*diannoia*) kendini göstermektedir.

Yunan dramasında ana karakterin kendine has bir duruşu olmalı, hem fiziksel hem de zihinsel bir acıya maruz kalmış olmalı, öngörüsüzlükten kaynaklanan bir yargılama hatasıyla dibe vurmuş olmalı, bazı ayartıcı fırsatların (*kairos*) sebep olduğu dramatic süreçte trajik bir başarısızlık (*hamartia*) yaşamalıdır. Yine tanrıları kızdıran bir gurur (*hubris*) ve küstahlığı olmalıdır. Trajedilerde kahramanların yaşadıklarında temel nedensel faktör kaderdir (*ananke*), ve yazgısını belirleyecek şekilde kader (*ate*), ısrarla trajik karakterin yakasına yapışmaktadır, öyle bir lanet ki genetiksel bir miras olarak nesilden nesile aktarılmaktadır. Dramanın üzerine oturtulduğu olaylar çerçevesi, giriş, gelişme ve sonuçtan meydana gelen bir birlik oluşturmaktadır; bu olaylar birliği içinde, mutluluktan acıya, refahtan hastalığa olduğu gibi bir gidiş-gelişler süreci cereyan etmeli ve yine cahilken heybetli bir şeyin bilgisini elde etmek gibi, bir şeyin keşif süreci söz konusu olmalıdır. Trajedinin etkisi, bir temizlenme ve rahatlama (*katharsis*) etkisi yaratacak tarzda suçluluk hissi ve korku uyandırmaktır.²⁷

Yunanca sözlüklere göre *katarsis*le kastedilen şey nefsin suç ve günahlardan arındırılmasıdır.²⁸ Durum böyle olunca ve Yunan dramasında trajedinin mahiyeti hakkında yukarıda özetlediğimizi de dikkate aldığımızda, trajedinin yarattığı korku ve sefaletin sökülüp atılması, geçmişte işlenen bir suç sebebiyle, nefsin her an bir sefaletle düşebileceği yönünde yaşadığı bir korku olarak anlaşılabilir. Bu durumda trajedi sadece bir sanat formu değildir, zira kendini bütün çağlar boyunca Batı'nın düşünce ve maneviyatının entelektüel, dini ve seküler geleneğinde göstermesi ve bu geleneğin mitolojisine nüfuz etmiş olması, - en azından Batı insanının bilincinde ve tecrübesinde – trajedinin bir yaşam gerçeği olduğunun temel göstergesidir; bunun

²⁷ *Poetics*, yorumlarla birlikte tercüme eden S. H. Butcher, 1911. Trajedinin tanımı 1449B'dedir.

²⁸ *A Greek-English Lexicon*, H.G.Liddell ve R.Scott, vd., Oxford, 1968, s.851, col.1; ve F.E.Peters, *Greek Philosophical Lexicon*, New York, 1967, ss.98-99.

dramatik formu da, sadece gerçek hayatta olup bitenin bir yansımasından ibarettir. Dinin, trajik bir kusurla işleyerek, düşmanca bir eğilimle inayetten koparıp düşüşe geçiren ayartıcı bir fırsatın ağına düşmüş bulunan insanın atası tarafından işlenen asli günaha atfettiği iç kemirici suç, sürekli bu bilinç ve yaşama yerleşmiş gibi görünmektedir. İnsanın düşüşü sonucunda kalıtsal bir lanet, asırlar boyu kalplerini ve zihinlerini zehirleyerek soylarının da peşine takılacak ve kendilerini suçlu hissettirecektir. İnsanın ortak atası, trajik bir hata ile yüksek asaletinden aşağılara indirilmişti. Bu insan başlangıçta farklı bir dünyada büyük bir onur ve mutluluk içinde yaşadı. Sonra düşüşünün ardından bu dünyaya sürgün edildi; ve nesilleri şu anda kendilerini bu gel-gitler ve keşiflerle ortaya koyan olaylar bütünü ortasında bulmakta ve çatışma ve şiddet içinde rollerini oynamaktalar. Ama son keşif, herkes bu dünyayı terk edip de hakikatle yüz yüze geldiğinde, korkunç bir sonda kendini gösterecektir. Trajediyle ve bunu betimleyen sanatla bu *birliktelik* öyle bir hal yaratmaktadır ki, dinin rolü bile, bu trajedi bağlamında değerlendirilebilmektedir. Dünya, insanın korku ve sefalet hissinden kurtulmak için, yolunu bulmaya çalıştığı, eylemlerde bulunduğu ve kendi varlık dramasını seyrettiği bir sahne haline geldi. Hümanist felsefe ve sekularizasyon süreci, seküler felsefe ve bilimin ortaya çıkışı ile, dinin yerine trajediyi insanın yükselme aracı olarak kurguladı. Korku Allah'a iman ile değil, aksine Allah'ın dünyadan sürülmesiyle atılmalıydı; insan sefaletten Allah'ı anmakla değil, insanlık gururuyla ve insanın içinde bulunduğu sefaletle isyankar bir karşı duruş ile kurtulmalıydı. Trajedideki ana faktör artık ne eski Yunan'ın Kader'i ne de dinin Tanrısıdır, aksine bireysel ve toplumsal çatışmalar, biyolojik kalıtım, bilinçdışının psikolojisi, korkunun yarattığı yenilgi, evrenin sırrı ile karşılaşan insan, insanın ezeli arayışı, hayatın saçmalığıdır. İrade hürriyeti sağlam bir inanç haline gelmektedir, zira artık hedefe ulaşmayı engelleyen engellere karşı sürekli mücadelede insana yardım eden odur. Ama hedefin kendisi sürekli yerinden oynamaktadır. Hiç Sysiphus, kaderi tekrar aşağıya yuvarlanmak olan taşı tepenin tam üstüne çıkarmış olmanın kalıcı mutluluğunu yaşayabilir mi? Fitzgerald, verdiği iddia etse de, gerçekten İran'lı şairin şu şiirinde vermek istediği anlamı yansıtamıyordu:

Ey Sen, alçaltılmış insanı topraktan var eden
Cennette bile yılanı tasarlayan
Yüzünü büsbütün karartan günaha rağmen
İnsanı bağışlayan ve alan.

Şair sadece insanın Allah'ı reddettiğinde ve O'nun rehberliğinden yüz çevirdiğinde, şuuruna ve tecrübesine işleyen sürekli isyan ruhunu açıklamaktadır.

Kur'an Adem'in Şeytan tarafından nasıl ayartıldığını, Allah'a isyan ettiğini ve Şeytan tarafından baştan çıkartılmaya nasıl izin verdiğini anlatmaktadır. Bununla birlikte hatalarının farkında olan ve Şeytan'ın aksine günahlarını itiraf eden Adem ve eşi, kendilerine yaptıkları zulmün pişmanlığı ile dolmuş ve Allah'ın rahmet ve bağışlamasını dilemişlerdi. İkisi de bağışlanmış ama Şeytanla birlikte musibetlerle denenmek için bu dünyaya gönderilmişlerdi. Allah Adem'e ve soyuna, hidayetin Kendinden geleceğini ve bu hidayeti takip eden hiç kimsenin bir sapmaya ve sefaletle uğramayacağını; bunun aksine O'nun zikrinden yüz çevirenlerin ise kesinlikle hakikate ve içinde bulunduğu hale karşı bir körelmenin tetiklediği bir şüphe ve iç gerilimin saldırısı altında sefil bir hayat yaşayacağı sözünü verdi.²⁹

Kur'an'ın *şekâvet* terimini *şekâ*,³⁰ *yeşkâ*³¹, *teşkâ*,³² *eşkâ*,³³ *el-eşkâ*,³⁴ *şakiy*,³⁵ *şikvah*,³⁶ gibi çeşitli türevleriyle kullanımına baktığımızda bunların bir kısmının uhrevi hayatla, bir kısmının bu dünyayla, diğer bir kısmının ise her iki dünyayla ilgili olduğunu görürüz. Bunların tamamı, Allah'tan yüz çeviren ve hidayetini reddeden kimselerle ilgilidir. Örneğin *şikvah*, bu dünyada yoldan çıkmalarına ve hatalar içinde boğulmalarına sebep olan dünyevi zevklere dalmak suretiyle benliklerini kaybedenlere (*hâsiru enfüsehüm*)³⁷ işaret etmektedir. Bu insanlar, dünyevi hayatlarında yapıp etmekte olduklarının kendilerini mutlu ettiğini düşünüyor olabilirler, ama benliklerini kaybettikleri için tam olarak farkına varamadıkları ama ahirette ayırtına varacakları, tam bir sefalet içinde buldukları gerçeği tarif edilemez: Orada onları, iç çekişlerin ve hıçkırıkların hakim olduğu bir elem günü (*yevmü'l-hasret*) beklemektedir.³⁸ Vakıta Kur'an'a göre, gerçek iman sahibi olanlar, iyi işler yapanlar ve birbirlerine Hakikati ve sabrı tavsiye edenler hariç, bütün insanlık büyük bir kayıp (*husr*) içindedirler.³⁹ Salih amel – öncelikle

²⁹ *A'raf* (7): 19-25; *Ta-Ha* (20): 117-124.

³⁰ *Hûd*, (11): 106-107.

³¹ *Tâ-Hâ* (20): 2; 123.

³² *Tâ-Hâ* (20): 117.

³³ *Şems* (91): 12.

³⁴ *A'lâ* (87): 11; *Leyl* (92): 15.

³⁵ *Hûd* (11): 105; *Meryem* (19): 4; 32;48.

³⁶ *Mü'minûn* (17): 106.

³⁷ *En'âm* (6): 12; 20; *A'râf* (7): 9; 53; *Hûd* (11): 21; *Mü'minûn* (23): 103; *Zümer* (39): 15; *Şurâ* (42): 45.

³⁸ *Meryem* (19): 39.

³⁹ *Asr* (103): 2.

başta *iman* olmak üzere – faziletler ve iyi karakterle gerçekleştirilirse tam anlamıyla başarılı olur. O halde, bu dünyada ve nihai olarak gelecek yaşamda mutluluğun anlamı, başta ifade ettiğim gibi,⁴⁰ müminler tarafından içselleştirilen ve yaşanan imanla çok yakın bir ilişkiye sahiptir. *A-m-n* kökü, korkudan azade olmak ve güven içinde bulunmak anlamını taşır. Fiilin mastarı durumundaki *emn* de, güvenliği ve korkudan özgür olmayı ifade eder. Burada kastedilen korku, bilinmeyen, tam bir yalnızlığın, iletişimsizliğin, ölümün ve önceden haber verilen ölüm ötesinde var olanın yarattığı korkudur – kısacası bu, mutlak kadere işaret eden bir korkudur. *İman* sahibi olup da kendilerini Allah'a isyan etmekten sakındırıp salih ameller işlemede sebat gösterenler, bu durumda, *emnin* karşıtı olarak böyle bir korkudan (*havyf*) etkilenmezler.⁴¹ Korku terimi, iki psikolojik şartla ilişkilidir. Allah'tan yüz çevirme ve O'nun rehberliğini reddetme anlamında kullanıldığında yukarıdaki açıklamadaki anlamı ifade eder; ancak, Allah'a teslimiyet gösteren ve rehberliğine yapışan birey için ise, Allah'ın celaline karşı duyulan saygıya dayalı bir korku ve haşyet anlamına gelmektedir, ki bu aynı zamanda Allah'ı bilmenin bir formudur. Böyle birisi için Allah korkusu, itaatsizlikte bulunma, O'nun tarafından yasaklanan bir eylemi işleme, şer bir varlık haline gelme, Allah'la arasına mesafe girmesi ve O'na yakın olamama korkusudur. Allah'ı bilmenin ve O'nun istediği her şeyi yapabilecek mutlak bir iradeye sahip olduğunun ayırtında olmanın ve insanın sınırları çiğneyen amellerine ve bunların sonuçlarına ilişkin bilginin insanda yarattığı korku *iffet*, *verâ*, *takvâ* ve *sıdk* gibi faziletlerin gerçekleştirilmesinin yolunu açar.⁴² İman eden ve kalpleri Allah'ı zikretmekle mutmain olan⁴³ inananlarca doğrulanan bir şey şudur: *iman* ve *zikr*, *itmi'nan* (*tuma'nînâh*) olarak anılan sabit ve huzurlu bir kalp asudeliği yakalamak için zorunludur. Bu durum, daha önce anılan *mutmain* (dingin, asude) bir nefse işaret etmektedir.⁴⁴ *İtmi'nan*, kalbin sakin ve dingin halidir, ki bu şekliyle

⁴⁰ 6. dipnotun metnine bkz.

⁴¹ *Mâide* (5): 69; *En'âm* (6): 48; *A'râf* (7): 35; *Yûnus* (10):62; *Ahkâf* (46): 13.

⁴² *İhyâ*, c.4, s.153. Takvâ ile kastettiğimiz şey, insanın kendini günahları işlemekten ve vazifelerini ihmalen dikkatli bir şekilde korumasıdır. *Takvâ*, Allah'ın celalinin yarattığı saygıya dayalı bir haşyettir; sonunda adaleti var eden fazilete uygun bir salih amel ile kişinin kendini Allah'a karşı itaatsizlikten bilerek koruması anlamını ifade eder. Bir faziletin adaleti var etmesi, nefsin Allah'la ilişkisinde kendine uygun bir yer tayin etmesi ve böylece huzura kavuşmasıdır.

⁴³ Zira kalpler ancak Allah'ın zikriyle mutmain olur (*Ra'd* (13): 28).

⁴⁴ 12. dipnota bkz.

nefsin bir yönünü tanımlamaktadır.⁴⁵ *İtmi'nan*, şüphenin kaynaklık ettiği endişeden ve huzursuzluktan uzak olmaktır; nefsin yahut 'ben'in Allah'a teslim olduğunda yaşadığı iç huzuru, tatmin, neş'e, mutluluk ve iç huzurudur. Allah'a teslimiyet, özgürlük dediğimiz şeydir, zira özgürlük, insanın varlığını önceleyen nefsinin Allah'la ilk yaptığı misakta kabul ettiği gerçek doğasına dönüştür.⁴⁶ Allah'a teslimiyet, kalpte Allah'ın hazır bulunuşunu sürekli hatırd tutmayı gerektirir; bu hatırd tutma O'nu sürekli anmak, Rab'liğini kabul ve tasdik etmek demektir. Allah'a bu teslimiyet nefsin Allah'la uzlaşması demektir. Bu uzlaşma da nefste selamet, güvenlik, fesada ve başarısızlığa uğramaktan azade olmak ve *islâm* dediğimiz huzur şuuru hissini yaratır. Nefsin yahut ben'in bu halleri yaşayabilmesi, hidayetin kaynaklık ettiği hakikat konusunda bir ön bilinç haline sahip olmasına bağlıdır. Bu bilinç, hakikat konusunda kesinliğin (*yakin*) bilincidir. *Yakîn*, şüphenin ve zannın karşıtıdır; kalpten şüphenin ve zannın kaldırılıp atılması ve bilginin hem geçmiş hem hal hem de gelecek olarak doğrulanmasıdır. Kur'an bilginin üç kesinlik aşamasından bahsetmektedir: tündengelim yahut tümevarım şeklindeki çıkarıma dayalı olarak elde edilen bilgi (*ilme'l-yakîn*);⁴⁷ gözlem yahut doğrudan müşahede ile elde edilen bilgi (*ayne'l-yakîn*);⁴⁸ ve doğrudan tecrübeyle elde edilen bilgi (*hakka'l-yakîn*).⁴⁹ İster gizli ister aşık, ister tecrübi isterse aşkın olsun, kesin bilginin dereceleri hakikate aittir ve gizli olan şeyin gizli bilgisi, görünen şeyin bilgisinin kesinliği ile aynı güce sahiptir. Bu kesinlik dereceleri aynı zamanda kalbe aittir ve *imana* işaret eder.

Nefste sükuneti yaratan olgunun Allah'ı anmakla gerçekleşeceğini, bu ve diğer faziletlerin nefste hidayet kaynaklı hakikate ilişkin bir ön bilinci gerekli kıldığını söylemiştik. Bu bilinç kesinlik (*yakin*) olarak kendini gösterir. O halde, Allah'ı unutmanın aynı zamanda insanın nefsinin ve kendini unutmaya da beraberinde getirdiğini bile bile, nasıl olur da Allah'ı unutan insan bir kalp ve zihin dinginliği ve nefis sükuneti yaşayabilir? Nefs (benlik) kendini unuttuğu zaman, yani sadece bedeni kabiliyetlerinin ve dünyevi zevk ve eğlencelerin bilinci ile yaşayarak, yahut bunlardan çıkarılan bir felsefe ve bilimin ardına düşüp, tefekkürü sadece bunlara kilitleyerek rasyonel tarafının hayvani tarafınca bastırılmasına izin verdiğinde, hakikatin kesinliğine ait hiçbir bilinç geliştiremez. Allah'ı unutanlara Allah'ın da

⁴⁵ 7. dipnota bkz.

⁴⁶ *A'raf* (7): 172.

⁴⁷ *Tekâsür* (102): 5.

⁴⁸ *Tekâsür* (102): 7.

⁴⁹ *Hâkka* (69): 51.

benliklerini unutturacağı yönündeki uyarısının sebebi budur.⁵⁰ Burada benliğin unutturulması, başka muhtemel anlamların yanında, kişinin rasyonel benlik şuursuzluğunu ve sadece bedeni arzularının doyurulması eğilimini kendine dayatan hayvani benliğin şuurunda oluşunu ifade etmektedir. Bu şekilde benliğini unutan insan, nefsini kaybeden yani *hüsrand*a olandır ve durumu “aşağıların aşağısında olandan daha kötü kim olabilir”.⁵¹

Hisler ve duygular şuurda içerilmiş durumdadırlar; Allah’ın şuurunda olanlar ve Allah’ı anarak bu şuur hallerini doğrulayanlar, hayatlarının üzerine kurulu olduğu mutluluk şuurunu his ve duygularında yaşarlar – başka bir ifadeyle hayatları mutluluk zemini üzerinde güvenceye alınmış durumdadır. Bu şuur halini yaşayan insanlar zaman zaman başkalarının karşılaştığı gibi dünyevi hayatta acı bir tecrübe yaşadıklarında, bunu trajik anlamıyla bir bedbahtlık olarak hissetmezler. Aksine ıstırap bu insanlar tarafından bir denenme süreci, sıkıntılar ve felaketler karşısında davranış faziletlerinin ve Allah’a imanlarının test edildiği bir süreç olarak kabul edilir. Böyle bir ıstırap, *şekavet* olarak adlandırılmaz; bunun adı *belâ*dır, denenme süreci de *ibtılâ*dır. O halde, yaşadıkları ıstırapa rağmen bu insanlar, hayatlarının üzerine oturduğu temelin kolaylık ve mutluluk olduğunu ve her zaman dönüp gelecekleri asıl durumun da bu olduğunu şuurlu olarak bilirler. Kur’an, iki kez, güçlüğü yanında bir kolaylığın da bulunduğunu deklare ederek⁵² bu hakikati açığa çıkarmaktadır. Ama, Allah’tan yüz çevirenlere ve O’nun hidayetine kör kesilenlere gelince, hayatlarını üzerine kurdukları temel, sefalet ve trajedidir ve mutluluğu temsil ettiğine inandıkları hiçbir his, duygu ve faaliyet bu temel özelliği ortadan kaldıramayacaktır. Bu insanların, ıstıraplarına estetik bir zevk katacak ve bunu asil ve önemli gösterecek tarzda icra edilen çeşitli sanat ve müzik formlarıyla ve yine başarısızlığın yarattığı trajediden dikkati başka yönlere kaydırmak ve hayatın temel zeminine dönüşü engellemek için kendilerine, başkalarına, dünyaya, tabiata karşı harıl harıl bir çalışma ve mücadele yoluyla sürekli Allah’ın zikrinden başka araçlarla benliklerini temizleme gayretlerinin sebebi de kanaatimizce budur. Bundan dolayı bunların filozofları intihardan felsefi bir problem olarak bahsetmektedirler. Yine maalesef bundan dolayı, Eski Yunan tragedyasının kurban sunumunu anlatan *sparagnosta* olduğu gibi, kötümserliğin kaynaklık ettiği köpürmüş hiddet patlamaları zaman zaman şiddet formunda kendini dışa vurmaktadır. Bu da bizzat

⁵⁰ *Haşr* (59): 19.

⁵¹ *Tin* (95): 4.; *Husr* için 37 ve 38. dipnotlara bkz.

⁵² *İnşirah* (94): 5-6.

kendinde bir amaç olarak görülen mutluluğun bu kadar uzun bir zihin meşguliyetinin konusu oluşunun nedenini açıklamaktadır.

Sefaletin (*Şekavet*) tam karşıtı olan, bütünüyle Allah'a teslim olup rehberliğini takip edenlerin bilinçlerinde ve yaşamlarında kendini gösteren mutluluk (*Sa'adet*) kendinde bir amaç değildir, zira saadet dünyadaki en yüce iyi olan Allah sevgisidir. Hayatta kalıcı mutluluk, insandaki fiziksel varlığa yahut hayvani nefse ve insan bedenine dayanmaz; temel niteliği geçicilik olan bir zihin yahut duygu hali değildir; ne de zevk ve eğlencedir. Kalıcı mutluluk, nihai Hakikate ilişkin bir kesinlikle (*yakin*) ve bu kesinlikle uyum arz eden amellerin yapılmasıyla ilgilidir. Kesinlik, insanda sürekli olana yaslanan ve insanın manevi bilişsel organı yani *kalbi* tarafından kavranan daimi bir bilinç halidir. *Yakîn*, kalbin huzuru, emniyeti ve huzuru/itmi'nanıdır; kesinlik, ma'rifettir ve ma'rifet de gerçek *imandır*. *Yakîn*, sahih vahiyde tanımlandığı haliyle, Allah'ın bilgisidir; yine insanın kendine ilişkin doğru bilgiye sahip olması ve yaratılış sahnesindeki uygun yerini kavraması, buna uygun bir davranış geliştirerek Yaratıcı ile arasındaki ilişkiyi yakışır bir şekilde kurması, buna uygun ibadetleri ifa etmesi ve böylece *adalet* kavramını tecelli ettirmesidir. Sadece böyle bir bilgi ile dünyevi yaşamda Allah sevgisi elde edilebilir.

İslam'da mutluluğun anlamı ve deneyimi konusunda yaptığımız bu kısa ama kapsamlı açıklamadan, mutluluğun bu dünyada bizzat kendinde bir gaye olmadığını; mutluluktan gayenin Allah'ın sevgisini kazanmak olduğunu ve dünyevi yaşamda mutluluğun iki seviyesi arasında ayırım yapılabileceğini görmüş bulunuyoruz. Birincisi, psikolojik ve kalıcı olmayan, geçici insan hallerini tanımlar. Bu mutluluk hali, hisler ve duygular olarak tanımlanabilir ve istekler ve ihtiyaçlar faziletlere uygun doğru davranışlarla gerçekleştirilmeye çalışıldığında elde edilir. İkincisi ruhsal ve kalıcı olan, bilinçli bir şekilde tecrübe edilen ve dünyevi yaşamın üzerine oturduğu bir seviyedir. Bu seviye, şans ya da bedbahtlık olarak yüzünü gösteren birçok olaydan sonra, insanın davranış biçimini ve faziletli faaliyetlerini test eden bir deneme süreci sonucunda elde edilir; başka bir ifadeyle, ne bahtiyarlığı kendisini hataya sürükler ne de bedbahtlığı onu acı bir bozguna uğratar. Elde edildiğinde bu ikinci seviye, ihtiyaçların azalması ve ihtiyaçların karşılanması hariç, birinci ile aynı anda gerçekleşir. Mutluluğun bu ikinci seviyesi, en yüksek aşaması ahirette Allah'ın cemalini görmek olan bir üçüncü seviyedeki mutluluğun ön hazırlığıdır. Çağlar boyunca gerçek müminlerin bilincinde, mutluluğun bu anlamı ve deneyimi konusunda herhangi bir değişme olmamıştır.

Yine kısa ama kapsamlı ve net bir şekilde, insanın Allah'a teslim olup hidayetine sarıldığında, şuurunda mutluluğun yarattığı anlamı ve tecrübeyi müzakere ettik. Bu bağlamda mutluluğun hem bu seküler dünyayla hem de gelecek

yaşamla ilişkili olduğunu söyledik. Din insanla ve insanın mutlu bir yaşam sürmesiyle hayati bir ilişkiye sahip olduğu için, dinin anlamının ele alınışının hemen ardından insanın mahiyetine ve akla ve Vahye dayalı olarak insan benliğinin psikolojisine ait kısa açıklamalar yapılmıştır. Karşıt terimleriyle birlikte aldığımız mutluluğun mahiyetini açıklamaya giriş olarak şunu iddia ettik: insana yakışan eylem, vahiyle desteklenmiş akıyla uyumlu bir şekilde, beden ve ruhen gerçekleştirdiği eylemdir.

Erdemli/faziletli davranış sadece felsefi faziletler bağlamında değil, aksine zahiri ve batini olarak tanımlanan dini faziletlerin kavramsal ikliminde yeniden formüle edilmiş halleriyle tanımlanmışlardır. Mutluluğu tam karşıtını dikkate alarak tanımladığımızda da, mutluluğu ve sefaleti tanımlayan bağlantılı diğer terimler de öne çıkarıldı ve açıklandı. Aralarındaki önemli farklılıkları göstermek için, bazı Aristotelyen ve modern Batıya ait anlayışlar, İşlam'ın mutluluk anlayışıyla karşılaştırmalı bir şekilde verilerek, yapılan açıklamalar daha anlamlı hale getirildi. Bu zet açıklamada, mutluluk yorumunun doğrudan kaynağı olarak Kur'an'a başvurulmuş ve buna dayalı olarak Kur'anın tanımladığı anlamıyla mutluluğun, kendini farklı insan sınıfları arasında, inançta ve uygulamada, farklı şekillerde ortaya koyduğu ifade edilmiştir. Yine bizim tecrübemizde ve bilincimizde İşlam'ın ortaya koyduğu şekliyle, mutluluk algısında ağlar boyunca hiçbir değişmenin olmadığının da altı çizilmiştir. Yazının sonunda da mutluluğun genel bir tanımı ortaya konmuştur. Son olarak şuna dikkat çekilebilir: "Allah'a dönen ve O'nun hidayetini takip edenler"le, zorunlu olarak, sadece İşlam dinine bağlılık iddiasında bulunanlar kastedilmemektedir, tıpkı İşlam dinine ait olduğunu söyleyenlerin, zorunlu olarak, Allah'a dönen ve O'nun hidayetini takip edenlerden olmayışları gibi.